



ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**Материалы
II Международной научно-практической конференции
Минск, 30 июня – 1 июля 2022 г.**

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Кафедра востоковедения
Кафедра восточных языков

ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Материалы
II Международной научно-практической конференции

Минск, 30 июня – 1 июля 2022 г.

МИНСК
БГУ
2022

УДК 94(5):930(06)
ББК 63.3(5)я431
П78

Редакционная коллегия:

кандидат исторических наук *В. Р. Боровой* (гл. ред.);
кандидат филологических наук *К. В. Карасева*;
кандидат исторических наук *В. В. Одериха*;
кандидат исторических наук *Д. Л. Шевелёв*;
кандидат искусствоведения *Е. Ф. Шунейко*;
А. С. Аскари; *А. А. Атрощенко*; *Е. Л. Дубовик*;
М. А. Исаченкова; *В. В. Климович*; *О. Л. Коренькова*;
В. О. Лещенко; *А. Я. Лобанова*; *А. В. Панькова*

Рецензенты:

доктор филологических наук *А. Н. Гордей*;
кандидат филологических наук *М. Л. Лебедева*

Проблемы современного востоковедения : материалы II Между-
П78 нар. науч.-практ. конф., Минск, 30 июня – 1 июля 2022 г. / Беларус.
гос. ун-т ; редкол.: В. Р. Боровой (гл. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ,
2022. – 368 с.

ISBN 978-985-881-441-0.

Представлены материалы конференции, посвященные широкому кругу актуальных проблем, связанных с изучением стран Востока: восточные языки, литература, культура, религия, философия, история, экономика, политика, общество и др.

УДК 94(5):930(06)
ББК 63.3(5)я431

ISBN 978-985-881-441-0

© БГУ, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

СЕКЦИЯ 1

Социально-политические проблемы стран Востока

<i>Боровой В. Р.</i> К проблеме формирования корпуса текстов для анализа идейного фона внешней политики КНР после 1978 г.....	7
<i>Винокурова А. В., Актамов И. Г., Туул Цэндаюуш.</i> Монгольские мигранты в США: основные социально-демографические характеристики.....	14
<i>Вишнякова И. А.</i> Анализ источников по деятельности иранской оппозиции в Сирии и Ливане в 1970-х гг.	19
<i>Дедок В. М.</i> Некоторые аспекты традиций гостеприимства бедуинов....	24
<i>Карагизова Г. Б.</i> Ислам в Казахстане: актуальные вопросы и вызовы современности.....	28
<i>Кожухова К. Е.</i> Китайская стратегическая культура как детерминанта современной внешней политики КНР.....	35
<i>Лещенко В. О.</i> Правовой статус и социальное положение зороастрийцев как религиозного меньшинства в Исламской Республике Иран.....	41
<i>Ли Цян.</i> Геополитическая ситуация и культурная трансформация в Китае в 1990-х гг.	48
<i>Лузгина И. О., Величко Н. В.</i> Курдский вопрос в контексте отношений Турции и ЕС в 2002–2021 гг.	53
<i>Манцевич Л. Н.</i> К вопросу о деятельности французских благотворительных организаций на Ближнем Востоке	59
<i>Одериха В. В.</i> Исламская Республика Иран во внешней политике КНР.	64
<i>Пироженко Л. В.</i> Основные этапы модернизации высшего образования в КНР.....	70
<i>Победоносцева-Кая А. О.</i> Статус етнічної меншасці ў дзяржаўнай сістэме Расійскай імперыі і СССР (на прыкладзе асірыйцаў).....	76
<i>Саллум Ферас Садык.</i> Об основных причинах фундаментализма в исламе .	83
<i>Сунь Цзюньфэн.</i> Окончание политики «стратегической двусмысленности» США в отношении Тайваня.....	88
<i>Хайруллин Т. Р.</i> «Братья-мусульмане»: идеологический и организационный кризис после «арабской весны»	93

Шаповалов М. С. Ближневосточная проблема: кибер-источники и поиск новых подходов к изучению 97

СЕКЦИЯ 2

Культурное многообразие стран Востока

Варова Е. И. Даосские храмы и ритуально-богослужебная практика в современном Китае 102

Глазкова Е. А., Дыняк Е. С. Дихотомия образа дракона в индоевропейской и китайской традиции..... 108

Дунай Е. В., Исаченкова М. А. «Неортодоксальные» демонологические персонажи в сказках «Тысяча и одна ночь» 113

Ерышов А. В. Специфика посмертных титулований недобродетельных японских государей..... 120

Исаченкова М. А. Представления о душе по сведениям неолитической материальной культуры Китая..... 125

Климович В. В. Переход от мифологических представлений к философским в культуре Древнего Китая (на примере категории хаоса) 132

Коваль В. И. Мотив вампирного сожительства с демоническими персонажами в китайской и славянской традиционных культурах 139

Лобанова А. Я. Мотив сна в китайской мифологии 146

Миксюк А. С. Эволюция ритуала в Авесте..... 151

Садокова А. Р. Японский герой средневековья Тайра-но Масакадо: «мстительный дух» или добрый бог? 157

Себряк К. О. Концепция 本音–建前 в японской деловой культуре..... 163

Сидорцова Е. А. Освобождаясь от границ языка: гунъань как психопрактический метод чань-буддизма..... 168

Чжан Синь. Особенности преподавания философии в современном китайском университете: подходы и основные содержательные линии ... 173

Чжан Цзысюань. Образование как культурный фактор достижения социального успеха..... 178

СЕКЦИЯ 3

Языки и литература стран Востока

<i>Богута М. И.</i> Комбинаторика модальной частицы 吧 [ba] в китайском языке .	184
<i>Гибкий П. В.</i> Время как металингвистическая категория	191
<i>Дардыкова Н. В.</i> Прагматикализация турецкой речевой формулы <i>eyvallah</i> .	196
<i>Каблаш Д. В., Дардыкова Н. В.</i> Метафоры смерти и любви в тюркю Центральной и Восточной Анатолии	200
<i>Карасева К. В.</i> О некоторых подходах к разработке дидактического материала по китайской иероглифике.....	205
<i>Коренькова О. Л., Данилович А. В.</i> Социокультурная обусловленность женских образов («Махабхарата», Библия и «Шахнаме»)	210
<i>Крыцук-Тарасаў М. І.</i> Віртуальны ланцуг старажытнакітайскай мовы.	218
<i>Левина О. И.</i> Категории вежливости в японском языке при встрече	224
<i>Лещенко К. И.</i> Реминисценция в стихах цзюэцзюй эпохи Тан	228
<i>Мазаник Д. О.</i> Драйверы развития крупномасштабных языковых моделей в США и КНР	234
<i>Михалькова Н. В.</i> Модели вариативности детерминативов производных логограмм китайского языка	241
<i>Михалькова Н. В., Богданова О. А.</i> Трипликация китайских логограмм	247
<i>Овчинникова А. Н.</i> О семантической конденсации номинативных единиц на <i>-ость</i> , восходящих к индоевропейскому реконструкту <i>*st(h)i</i>	253
<i>Репенкова М. М.</i> Поэтика фэнтези «меча и волшебства» в романе Альпа Араса «Кровь эльфа».....	258
<i>Слепцова А. С., Филимонова М. С.</i> Особенности эвфемизации единиц тематической группы «война» в русском и китайском языках	263
<i>Тун Чао.</i> Структурные особенности построения квантитативной метафоры в китайском языке	269
<i>Филимонова М. С.</i> Идеографичность китайских фонетиков	275
<i>Фомина З. Е.</i> Современная арабская литература в аспекте немецких публицистических рефлексий	281

Хмельницкая В. И. Парадигматическая модификация как техника создания новых китайских логограмм..... 287

Шевлякова-Борзенко И. Л. Специфика формирования неомодернистского дискурса в китайской литературе последней четверти XX в..... 292

СЕКЦИЯ 4

Искусство стран Востока

Гутарёва Ю. И. Переосмысление традиций чхэккадо (책가도) в творчестве современных южнокорейских мастеров..... 298

Е Хаовэнь. Музыка в драматическом театре Китая периода его зарождения..... 305

Задворная Е. С., Черкасова Ю. А. Официальный, нейтральный и оппозиционный дискурс культурной революции в кинематографе КНР.... 311

Карпенкова М. Л. Творчасць Цзэн Фаньчжы ў ракурсе сучасных праяў экспрэсіянізму 316

Кенигсберг Е. Я. Триеннале современного искусства Оку-нотто (Япония) как идея возрождения дальнего региона Японии..... 321

Пешина Ю.С. Цифровое искусство стран Востока: актуальные тенденции326

У Сянь. Современная китайская живопись маслом: от традиций гунби до неоклассицизма 331

Хуан Ичэн. Национальный колорит китайских уличных танцев: традиции и инновации337

Цзань Хуамэйцзо. Трансформация традиционной тибетской драмы «нансэ» на современной театральной сцене 341

Чжан Цзин. Научное наследие Фэн Сяньмина и вопросы типологизации традиционного фарфора цзиньдэчжэнь..... 347

Чэнь Цаньбинь. Организация выставок и творческих обществ в целях развития китайской демократической ксилографии 1920-х–1930-х гг.. 352

Шимелевич А. Г. Павильоны «сиянлоу» в юаньминьюань и проблема оксидентализма в китайской архитектуре..... 358

Шунейко Е. Ф. Направление ориентализма в европейской живописи XIX – начала XX вв..... 363

СЕКЦИЯ 1

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СТРАН ВОСТОКА

К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОРПУСА ТЕКСТОВ ДЛЯ АНАЛИЗА ИДЕЙНОГО ФОНА ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ КНР ПОСЛЕ 1978 Г.

В. Р. Боровой

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, vitorb75@yandex.ru*

В рамках данного доклада рассматриваются методологические проблемы возникающие при использовании корпуса текстов для анализа внешнеполитических проблем. В качестве практического примера взят мини-корпус текстов, состоящий из отчетных докладов 17–19 съездов КПК (2007–2017 гг.), позволяющий, в частности, выявить новые тенденции в подходе руководства КНР к вопросам внешней политики.

Ключевые слова: корпус текстов, внешняя политика, Китайская Народная Республика; съезд Коммунистической партии Китая; Цзян Цземинь; Ху Цзиньтао; Си Цзиньпин.

USING TEXT CORPUS TO ANALYZE INTELLECTUAL BACKGROUND OF CHINA'S FOREIGN POLICY AFTER 1978

V. R. Borovoi

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, vitorb75@yandex.ru*

The goal of the article is to analyze methodological problems that emerge when an expert on foreign policy is using text corpus to explore the field. The examples used in the analysis are limited to the relevant parts of the reports made by Chinese leaders at the 17th–19th National Congresses of the Communist Party of China (in 2007–2017 respectively) with the focus on the changing approach of Chinese leadership to the problems of international relations.

Keywords: corpus linguistics, foreign policy, PRC; National Congress of the Communist Party of China; Jiang Zemin; Hu Jintao; Xi Jinping.

Анализ корпуса текстов для изучения конкретного аспекта общества (например, внешней политики) предполагает постулирование взаимосвязи между несколькими объектами исследования: корпус текстов, дискурс и идеи, практическая реализация этих идей. Связующим звеном здесь является понятие дискурса, которое можно определить как единство идентичности, говорения и действия (ср. замечание у М. Фуко: дискурсы необходимо рассматривать как «практик(-и), систематически формирующие те объекты, о которых они говорят» [1, 111–112]), т.е. коллективные представления об этих объектах. Относительно любого объекта возможно одновременное существование нескольких дискурсов, в том числе прямо противоречащих друг другу, более того, в рамках одного дискурса возможны противоречивые высказывания. Тем не менее, можно предположить, что все дискурсы опираются на некий базовый набор концепций, принятых в рамках данного общества, и являются их **актуализированной комплексной реинтерпретацией**, которая постоянно изменяется и оказывает прямое влияние на формирование политики и практические действия в конкретной сфере.

Корпус текстов обычно понимается как относительно большой (включающий от нескольких десятков тысяч до миллионов слов) массив естественных текстов, который сохраняется, структурируется (т.е. кодируется) и изучается с помощью специализированных компьютерных программ (например, NVivo, Atlas ti и др.). Целью изучения корпуса текстов в социальных науках является выявление в текстах повторяющихся языковых структур для понимания того, как язык используется для формирования представления о реальности (обычно в определенной сфере), т.е. дискурсов [2, р. 2–28; 3, р. 1–9].

При этом методология изучения корпуса текстов включает в себя как количественные методы (прежде всего для выявления, как те или иные переменные связаны с контекстом), так и качественные (для анализа «идейной» направленности текстов и выявления скрытых авторских предпочтений) [4, р. 9–24]. Как всякая методология, изучение социальной проблематики через анализ корпуса соответствующих текстов характеризуются как определенными достоинствами, так и недостатками [5, р. 62–100]. К преимуществам можно отнести следующие моменты:

1. Снижается уровень приписывания своих мыслей объекту изучения, поскольку в центр анализа ставится его собственный набор дискурсов и связанных идей;

2. Внимание к деталям текста позволяет противостоять скрытому навязыванию «идеологий» и неявных авторских предпочтений, которые могут быть скрыты в тексте;

3. Помогает выявить различные интерпретации идей и противоречия (в том числе, «оппозиции» доминирующим дискурсам);

4. Возможно сочетание с другими методами анализа (т. н. «триангуляция»), что в целом приводит к относительно надежным результатам.

К соответствующим методологическим проблемам обычно относят следующее:

1. Большие массивы текстов затрудняют внимание к деталям и подталкивают исследователя к концентрации на статистических методах анализа, которые относительно легко реализуются в современных компьютерных программах, но могут вести к утрате понимания текста как смыслового целого;

2. Тексты рассматриваются как нечто самодостаточное (т. е. вырываются из социального контекста, зачастую игнорируется факт их дальнейшей интерпретации целевой аудиторией);

3. Компьютерный анализ тяготеет к определенными методам, которые могут расходиться с интуитивной интерпретацией текста целевой аудиторией, поскольку не учитывается факт наличия устойчивых смысловых ассоциаций, активирующихся у носителей определенной культуры в процессе восприятия текста;

4. Часто игнорируется необходимость диахронического анализа текстов, что ведет к непониманию исторической обусловленности текстов и того факта, что они могут представлять лишь один из этапов в эволюции дискурсов, которые отражены в данных текстах;

5. Дискурсы (как интерпретация идей) проявляются не только в текстах, но и в практических действиях, при этом действия вовсе не всегда в конкретных обстоятельствах соответствуют заявленным в рамках дискурса позициям («говорение») и идентичностям.

Переходя к анализу проблемы привлечения анализа корпусов текстов для изучения проблем внешней политики КНР, можно привести некоторые возможные в этом контексте вопросы:

- какие дискурсы существуют в китайском обществе, относительно внешней политики КНР в целом, как возможно их классифицировать в зависимости от источника?

- какие противоречия (различия) существуют между ними и как они отражают позиции различных политических групп?

- насколько каждый из дискурсов непротиворечив (противоречив) и почему?

- как эти дискурсы, отражающие разные аспекты внешнеполитического поля, эволюционируют (каждый по отдельности и как тематический набор дискурсов)?

- какие проблемы (сферы) внешней политики КНР не получают адекватного отражения (или игнорируются) и почему?

- в какой мере и почему (в каких случаях) данные дискурсы заимствуют идеи из традиционной культуры Китая или из западной политической мысли?

Очевидно, что, с одной стороны, список вопросов выше не является исчерпывающим, с другой – дать ответ даже на один из поставленных вопросов в рамках данной статьи невозможно. Соответственно, ниже будут вкратце проанализированы лишь некоторые аспекты, связанные прежде всего с плюсами и минусами такого подхода в сфере внешней политики, эволюцией официальной позиции китайского руководства по вопросам внешней политики в целом, а также дан обзор наиболее заметных изменений в этой позиции, произошедших к XIX съезду КПК.

Что касается конкретного мини-корпуса отчетных докладов 16–19 съездов КПК, то необходимо отметить, что в каждом из докладов теме внешней политики посвящен специальный раздел, кроме того, традиционно в текст доклада включаются еще два раздела, тесно связанные с внешней политикой: вопросы национальной обороны и проблема реализации концепции «одна страна – две системы» [6, 7, 8, 9]. Например, в тексте докладов 17-го и 18-го съездов эти три раздела составляют примерно 13% (плюс-минус 0.2%) от общего объема, в тексте 19-го съезда – 10.78%. При этом объем раздела, посвященного внешней политике, составил, например, 5.65% (2007 г.), 5.13% (2012 г.) и 4.46% (2017 г.). Эти количественные характеристики, а также устойчивое положение указанных разделов в конце докладов (во всех случаях после них располагается только один, последний, раздел, посвященный партийному строительству), безусловно свидетельствует об относительно второстепенном характере внешней политики.

Относительно минусов и плюсов анализа такого мини-корпуса можно сказать, что, во-первых, слишком общий характер и большой удельный вес декларативных моментов в тексте хотя и делают их обязательным элементом политического фона, на котором принимаются внешнеполитические решения, однако сами по себе они не позволяют обычно делать выводы относительно конкретных направлений внешней политики страны. Тем не менее, их положение в «иерархии» соответствующих текстов делает их важной смысловой основой, от которой отталкиваются другие документы и интерпретации в

академической и публицистической литературе. В этой связи, отметим, что можно говорить как минимум о трех уровнях дискурсов внешней политики КНР: «официальный» (тексты, представленные в официальной печати), «академический» (прежде всего, тексты, публикуемые в различных научных журналах), «гражданский» (тексты публицистического характера, публикуемые в СМИ, в том числе в форматах видео- либо аудио-записей, а также различного рода интернет-публикации).

Во-вторых, сравнительный анализ таких документов в их хронологической последовательности позволяет выявить:

1. Ключевые внешнеполитические концепции и идеи, которые сохраняются в устоявшейся форме от доклада к докладу;
2. Приоритеты и смысловые акценты в сфере внешней политики и их эволюцию;
3. Принципиально новые смысловые моменты и проанализировать их включенность в традиционный контекст.

Необходимо упомянуть некоторые общие особенности, которые объединяют большинство докладов в части, касающейся внешней политики КНР:

1. Описание существующей системы международных отношений с точки зрения стабилизирующих и дестабилизирующих систему факторов (здесь «сквозной» концепцией является «мир и развитие» (和平与发展);
2. Идеи общности человечества и народов мира, что представляет собой китайское видение процессов глобализации в идеале (здесь ключевой концепцией является «сообщество общей судьбы человечества» (人类命运共同体);
3. Описание внешней политики КНР, ее основных принципов¹, различных аспектов² и приоритетов.

В свою очередь, результаты диахронического анализа позволяют сделать определенные выводы относительно общего направления развития внешней политики страны и представлений высшего руководства о приоритетах в ближне- и среднесрочной перспективе. Подобный анализ на фоне относительно устойчивых концептуальных компонентов (см. выше) позволяет относительно легко выявить

¹ Например: «независимая и суверенная миролюбивая внешняя политика» (独立自主的和平外交政策), «принципиальный отказ от гегемонизма» (霸权主义/永远不称霸) «ответственная мировая держава» (负责任大国), «пять принципов мирного сосуществования» (和平共处五项原则), «отношения нового типа между державами» (新兴大国关系).

² Обычно эти аспекты выстраиваются в следующем порядке, отражающем их приоритетность для Китая: 1) дипломатия великих держав; 2) региональная политика; 3) развивающиеся страны; 4) многосторонняя дипломатия в рамках международных организаций; 5) народная дипломатия.

специфические особенности, например, доклада XIX съезда КПК (в части внешней политики). К ним можно отнести:

- на первом месте в блоке стоит отдельное указание на роль КПК как партии, выступающей не только за счастье для китайского народа, но и за прогресс всего человечества, что позиционируется как ее миссия; за этим обозначается роль КНР в мировой политике, как державы выступающей за создание «международных отношений нового типа» (新兴国际关系);

- несмотря на то, что «мир и развитие» остаются ведущими тенденциями эпохи, делается особый (по сравнению с предыдущими докладами) акцент на «эпоху больших изменений и больших корректировок» (大变革大调整时期) ;

- в контексте «независимой и суверенной мирной внешней политики» впервые в весьма острой форме говорится о том, что «никто не должен испытывать иллюзий по поводу того, что Китай смирится с ущемлением собственных интересов» (任何人不要幻想让中国吞下损害自身利益的苦果);

- впервые в начало раздела выносятся понятие «global governance» (全球治理) . Стоит также отметить, что в предыдущих докладах термин «治理» упоминался только в связи с экономикой;

- многосторонняя дипломатия вынесена в отдельный абзац и объединена с новой «концепцией всемирного управления, которая совместно обсуждается, совместно создается и совместно используется» (共商共建共享的全球治理观), при этом подчеркивается равноправное положение и роль развивающихся стран в этом процессе и именно в этом контексте упоминается Китай как «ответственная мировая держава» (负责任大国).

Таким образом, в социальных науках работа с корпусами текстов, объединенных единой тематикой (например, внешняя политика) позволяет выявить как на фоне относительно стабильного набора базовых идей меняется их интерпретация и акцентирование («живой» дискурс, который сам является интерпретацией и переосмыслением исходной концепции, например, «мир и развитие», и открывает дальнейшие возможности для реинтерпретации со стороны целевой аудитории). Можно говорить о триаде «**тексты**» – «**дискурсы**» – «**идеи**», которая описывает развертку (реализацию) идей в социальном пространстве и процесс обратного влияния социальных процессов на идеи. При этом, дискурс зависит прежде всего от идентичности авторов, которая определяет их точку зрения и особенности интерпретации.

Следует отметить, что работа с официальным дискурсом внешней политики является неизбежной отправной точкой в рассмотрении идейного фона внешней политики КПК, поскольку он отражает (безусловно далеко не полностью) эволюцию воззрений реальных

центров принятия политических решений на внешнеполитические вопросы и используется для мобилизации общества вокруг внешнеполитической повестки правящего режима, а иные дискурсы принимают официальный дискурс в этой сфере за отправную точку. Например, в докладе XIX съезда КПК довольно четко видны следующие особенности подхода администрации Си Цзиньпина к проблемам внешней политики:

1. КПК и КНР позиционируются как активные субъекты мировой политики.

2. Несмотря на сохранение традиционной риторики «мира и развития», возникает существенно более конфликтная картина мира («эпоха больших изменений и больших корректировок», повышенное внимание роли вооруженных сил в сфере внешней политики).

3. Акцентируется важность глобального администрирования с активным участием Китая и его союзников (что отражает желание КНР играть существенно большую роль в формировании *повседневных* правил функционирования мировой экономики и межгосударственной коммуникации).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Фуко М. Археология знания. СПб.: Университетская книга, 2004.
2. Baker P. Sociolinguistics and Corpus Linguistics, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
3. Baker P. Contemporary Corpus Linguistics. New York: Continuum, 2012.
4. Sinclair J. McHardy, Ronald Carter. Trust The Text: Language, Corpus And Discourse. New York: Routledge, 2004.
5. Cheng Winnie. Exploring Corpus Linguistics: Language in Action. New York: Routledge, 2012.
6. Цзян Цзэминь. Доклад на 16-м съезде Коммунистической партии Китая. URL: https://www.fmprc.gov.cn/web/ziliao_674904/zyjh_674906/t10855.shtml (дата обращения: 01.04.2022).
7. Ху Цзиньтао. Доклад на 17-м съезде Коммунистической партии Китая URL: <http://www.71.cn/2015/0626/819836.shtml> (дата обращения : 05.04.2022).
8. Ху Цзиньтао. Доклад на 18-м съезде Коммунистической партии Китая URL: <http://cpc.people.com.cn/n/2012/1118/c64094-19612151.html> (дата обращения : 01.04.2022).
9. Си Цзиньпин. Доклад на 19-м съезде Коммунистической партии URL: http://www.xinhuanet.com/politics/19cpcnc/2017-10/27/c_1121867529.htm (дата обращения : 05.04.2022).

МОНГОЛЬСКИЕ МИГРАНТЫ В США: ОСНОВНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ*

А. В. Винокурова¹⁾, И. Г. Актамов²⁾, Туул Цэндаюуш³⁾

*¹⁾Дальневосточный федеральный университет
п. Аякс, 10, кампус ДВФУ, о. Русский, 690922, г. Владивосток, Российская
Федерация, vinokurova77@mail.ru*

*²⁾Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук
ул. Сахьяновой, 6, 670047, г. Улан-Удэ, Российская Федерация,
aktamov13@gmail.com*

*³⁾Монгольский государственный университет
ул. Университетская, 1, район Сухэ-Батор, 14201, г. Улан-Батор, Монголия,
tuul@num.edu.mn*

В статье рассмотрены основные социально-демографические характеристики монгольских мигрантов, проживающих в США. Представлены основные показатели, определяющие динамику их численности в целом, средний возраст, уровень образования, уровень доходов, уровень бедности. В качестве основного исследовательского инструментария использованы данные международной и национальной статистики Организации Объединенных Наций, Международной организации по миграции, американского исследовательского центра Pew Research Center, Национального статистического комитета Монголии и пр. В целом, Соединенные Штаты Америки являются одной из самых популярных среди монгольских мигрантов страной назначения. Основные миграционные стратегии монголов в США связаны с трудовой и образовательной миграцией.

Ключевые слова: мигранты и миграции; демографические процессы; социально-экономическое развитие; социальное благополучие; Монголия; США.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и МОКНСМ в рамках научного проекта № 20-511-44003 «Российские и монгольские трудовые мигранты в странах АТР».

MONGOLIAN MIGRANTS IN THE USA: MAIN SOCIO-DEMOGRAPHIC CHARACTERISTICS*

A. V. Vinokurova¹⁾, I. G. Aktamov²⁾, Tuul Tsendayuush³⁾

¹⁾*Far Eastern Federal University
Ajax Bay, 10, Campus FEFU, Russky Island, 690922, Vladivostok, Russian Federation,
vinokurova77@mail.ru*

²⁾*The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences
Sakhyanovoy str., 6, 670047, Ulan-Ude, Russian Federation, aktamov13@gmail.com*

³⁾*National University of Mongolia
Ikh Surguuli str., 1, Sukhbaatar district, 14201, Ulaanbaatar, Mongolia, tuul@num.edu.mn*

The article considers the main socio-demographic characteristics of Mongolian migrants living in the United States. The main indicators that determine the dynamics of their numbers in general, average age, education level, income level, poverty level are presented. The data of international and national statistics of the United Nations, the International Organization for Migration, the American Pew Research Center, the National Statistical Committee of Mongolia, etc. were used as the main research tools. In general, the United States is one of the most popular destination countries among Mongolian migrants. The main migration strategies of the Mongols in the U. S. are related to labor and educational migration.

Keywords: migrants and migrations; demographic processes; socio-economic development; social well-being; Mongolia; USA.

В настоящее время наблюдается расширение масштабов международной миграции. Так, если в 2019 году общая численность международных мигрантов составила 271 642 105 чел. (3,5% от населения мира), то в 2020 этот показатель находился на уровне 280 598 105 чел. (3,6% от населения мира) [см. подробнее: 1; 2]. Даже в столь краткосрочном периоде заметно существенное увеличение числа международных мигрантов. И это несмотря на ситуацию, связанную с распространением COVID-19, повлекшую за собой беспрецедентные меры, направленные на стабилизацию эпидемиологической обстановки (сокращение транспортного сообщения, закрытие границ, ограничения на выдачу виз и т. п.). Тем не менее, по оценкам экспертов, пандемия COVID-19 могла снизить число международных мигрантов примерно на 2 млн чел. Другими словами, если бы не было COVID-19, число

*The reported study was funded by RFBR and MECSS, project number 20-511-44003 «Russian and Mongolian migrant workers in the Asia-Pacific region».

международных мигрантов в 2020 году, вероятно, составило бы около 283 миллионов человек [см. подробнее: 2].

подавляющее большинство людей мигрирует за рубеж по причинам, связанным с работой, семьей и учебой, что предполагает миграционные процессы, протекающие в основном без возникновения фундаментальных вызовов, с которыми могли бы столкнуться либо сами мигранты, либо страны их прибытия. ТОП-10 стран назначения для международных мигрантов составляют: 1) США; 2) Германия; 3) Саудовская Аравия; 4) Российская Федерация; 5) Великобритания; 6) Объединенные Арабские Эмираты; 7) Франция; 8) Канада; 9) Австралия; 10) Италия.

При этом заметен стабильный рост числа международных мигрантов, прибывающих в США. Так, в 1990 году в Соединенных Штатах насчитывалось 23 251 026 чел. международных мигрантов, в 1995 г. – 28 451 053 чел., в 2000 г. – 34 814 053 чел.; в 2005 г. – 39 258 293 чел., в 2010 г. – 44 183 643 чел., в 2015 – 48 178 877 чел., в 2019 г. – 50 661 149 чел. [3]. Таким образом, за последние тридцать лет численность международных мигрантов в США увеличилась более чем в два раза.

Далее отметим, что международные мигранты в США азиатского происхождения являются одной из самых быстрорастущих групп населения. Мигранты – выходцы из Китая являются самой крупной группой азиатского происхождения, по состоянию на 2019 год имеют численность около 5,4 млн чел. Следующие две крупнейшие группы – это мигранты из Индии (4,6 млн чел.) и Филиппин (4,2 млн чел.). Численность мигрантов – выходцев из Вьетнама, Республики Корея, Японии составляет 2,2; 1,9 и 1,5 млн чел. соответственно.

Монгольские мигранты в США не обладают столь высокой численностью, как мигранты из других азиатских стран, обозначенных выше. Но это одна из самых быстрорастущих групп мигрантов. Если в 2000 году в США насчитывалось 6 000 мигрантов из Монголии, то в 2010 году – 18 000, а в 2019 году – уже 27 000. Следовательно, динамика прироста за период 2000–2019 гг. составила 358% [4]. К тому же в Соединенных Штатах Америки сконцентрировано значительное количество монгольских мигрантов от общего числа всех международных мигрантов – выходцев из Монголии. Среднегодовая численность международных мигрантов из Монголии в 2019 году составила 82 098 чел., соответственно, в США сосредоточено около трети всех монгольских мигрантов. Это второе по популярности направление для международной миграции из Монголии после Южной Кореи. Как мы отмечали ранее, по оценкам экспертов, в Республике Корея находится около 45 000 монгольских мигрантов [см. подробнее: 5; 6].

Таким образом, подавляющее большинство международных монгольских мигрантов (более 87%) сосредоточено в двух государствах – Республике Корея и США.

Мигранты из Монголии, проживающие в Соединенных Штатах Америки, имеют определенные различия по доходам, уровню образования, возрасту и другим социально-демографическим характеристикам.

Средний возраст монгольских мигрантов в США составляет 31 год, что несколько ниже, по сравнению со средним возрастом мигрантов – выходцев из стран Восточной и Юго-Восточной Азии (в 2019 году этот показатель составлял 34 года). В некоторой степени это является отражением основных стратегий миграции, характерных для монголов. В основном, монголы мигрируют в Соединенные Штаты по рабочим и учебным визам. По последним имеющимся у нас данным, среди всех монгольских мигрантов в США в возрасте 16 лет и старше 62% трудоустроены, 4% – не трудоустроены, 34% – не включаются в состав рабочей силы (в большинстве случаев данная категория представлена студенческой молодежью). В 2019 году примерно две трети монгольских мигрантов (около 63%) в возрасте старше 25 лет имели степень бакалавра или более высокий уровень образования. Для сравнения, около 48% мигрантов из Филиппин, 44% мигрантов из Непала и всего лишь 18% мигрантов из Лаоса и 15% мигрантов из Бутана, которые проживают в США, имеют образование на уровне бакалавра [7]. Таким образом, по сравнению с некоторыми другими группами азиатских мигрантов, уровень образования монголов существенно выше.

Примечательным фактом является то, что несмотря на относительно высокий уровень образования, монгольские мигранты, проживающие в США, не являются группой с высоким уровнем доходов. У монголов самый высокий уровень бедности среди всех групп мигрантов азиатского происхождения в США – 25%, что более чем в два раза превышает средний показатель по стране и примерно в четыре раза выше уровня бедности среди индийцев (6%) и филиппинцев (7%); в три раза выше уровня бедности японцев (8%); приблизительно в два раза выше уровня бедности корейцев (11%), вьетнамцев (12%), китайцев (13%); в полтора раза выше уровня бедности выходцев из Пакистана (15%), Непала (17%) и Бангладеш (19%) [см. подробнее: 7].

В то же время, если сравнить в целом доходы монгольских мигрантов в США с доходами монголов, проживающих в своей родной стране, то первые являются более обеспеченной группой, чем вторые. Сопоставим их среднедушевые доходы. В Соединенных Штатах в 2019 году ежегодный доход на душу населения для мигрантов – выходцев из

Монголии составлял в среднем 33 000 долларов. А в Монголии данный показатель в этот же период равнялся 16 121 136 тугриков, что эквивалентно 5 959 долл. США [приводится по: 7; 8]. Но различия в уровне бедности в самой Монголии и среди монгольских мигрантов в США не столь существенны: 28,4% против 25% соответственно [см. подробнее: 7; 9].

В целом, можно заключить, что США являются второй (после Южной Кореи) по популярности страной назначения для монгольских мигрантов. Основные миграционные стратегии монголов в Соединенных Штатах связаны с трудовой и образовательной миграцией. Более успешной является реализация образовательной миграционной стратегии. Трудовые стратегии монгольских мигрантов в США, как показывают приведенные нами данные, в плане достижения высокого уровня материального благополучия не столь эффективны.

В перспективе мы планируем продолжить исследование жизненных стратегий монгольских мигрантов с опорой не только на статистический, но и социологический инструментарий. Результаты социологических исследований позволят более подробно представить направленность жизненных стратегий различных социально-демографических групп мигрантов – выходцев из Монголии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Доклад о миграции в мире. 2020 // Официальный сайт Международной организации по миграции. URL: https://publications.iom.int/system/files/pdf/final-wmr_2020-ru.pdf (дата обращения: 13.03.2022).

2. World Migration Report. 2022 (publication date: 01 December 2021) [Electronic resource] // International Organization for Migration: [website]. URL: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2022> (дата обращения: 15.04.2022).

3. International migrant stock 2019 [Electronic resource] // DESA: [website]. URL: <https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates19.asp> (дата обращения: 10.04.2022).

4. Budiman A., Ruiz N. G. Key facts about Asian origin groups in the U. S. (publication date: 29 April 2021) [Electronic resource] // Pew Research Center: [website]. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/04/29/key-facts-about-asian-origin-groups-in-the-u-s/> (дата обращения: 31.03.2022).

5. Винокурова А. В., Мунхбат Оролмаа, Оюунханд Шагдар. Демографическое поведение и миграционные настроения населения современной Монголии: основные тренды и динамика развития // Социальные и экономические системы. 2021. № 3 (21). С. 190–202.

6. Актамов И. Г., Григорьева Ю. Г. Монгольская трудовая миграция в Республику Корея в новейший исторический период: вынужденная мобильность и социальное событие // Научный диалог. 2021. № 7. С. 359–380.

7. Mongolians in the U. S. Fact Sheet (publication date: 29 April 2021) [Electronic resource] // Pew Research Center: [website]. URL: <https://www.pewresearch.org/social->

trends/fact-sheet/asian-americans-mongolians-in-the-u-s/?menuItem=52f29315-594c-4ab4-aadc-1dc2002d07e8 (дата обращения: 15.04.2022).

8. Монгол Улсын Статистикийн Эмхэтгэл. 2019 (Монгольский статистический ежегодник. 2019) [Электронный ресурс] // Монгол Улсын Үндэсний Статистикийн Хороо (Национальный статистический комитет Монголии): [веб-сайт]. URL: <https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Yearbook-2019.pdf&ln=Mn> (дата обращения: 15.04.2022).

9. Монголия. Доля бедного населения [Электронный ресурс] // Мировой атлас данных: [веб-сайт]. URL: <https://knoema.ru> (дата обращения: 14.04.2022).

АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ ПО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИРАНСКОЙ ОППОЗИЦИИ В СИРИИ И ЛИВАНЕ В 1970-Х ГГ.

И. А. Вишнякова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Университетская наб., 7-9, 199034, г. Санкт-Петербург, РФ,
iranvishnyakova@gmail.com*

Данная статья посвящена анализу источников деятельности иранской оппозиции в Сирии и Ливане в предшествующий Исламской революции (1978–1979 гг.) период. Объектом исследования выступил обширный комплект автобиографических источников, ранее не становившихся предметом отдельного источниковедческого анализа. Целью исследования являлась классификация источников в зависимости от формы повествования и их характеристика с точки зрения содержащейся в них информации. Предлагаемая характеристика может послужить основанием для дальнейшего комплексного исследования по деятельности представителей иранского революционного движения за рубежом.

Ключевые слова: Иран; Исламская революция; новейшая история; Ближний Восток.

ANALYSIS OF SOURCES ON THE ACTIVITIES OF THE IRANIAN OPPOSITION IN SYRIA AND LEBANON IN THE 1970S

I. A. Vishnyakova

*St Petersburg State University,
Universitetskaya Emb., 7–9, 199034, St Petersburg, Russia, iranvishnyakova@gmail.com*

The article is dedicated to the analysis of the sources on the activity of the Iranian opposition in Syria and Lebanon preceding Islamic revolution of 1978–1979. The main object of the study is a wide range of autobiographical sources that have not previously become the subject of a source analysis. The aim of the study is to construct a classification of the sources depending on the form of narration and the information they

contain. The proposed characterization model may serve as a basis for further comprehensive research on the activities of the Iranian revolutionary movement abroad.

Keywords: Iran; Islamic Revolution; Modern History; Middle East.

В 1960-х-1970-х гг. Ливан (и в меньшей степени Сирия) стали объектом притяжения для революционных сил со всего мира, в том числе и для представителей иранского оппозиционного движения. Обусловлено это было целым комплексом причин, в том числе внешнеполитической ситуацией в регионе.

Период активной деятельности иранской оппозиции на территории Сирии и Ливана продолжался около восьми лет, с 1971 по 1979 г. Данное исследование посвящено сравнительному анализу источников по истории деятельности участников иранского революционного движения в сиро-ливанском регионе. Определить основные направления деятельности революционеров, охарактеризовать систему сложившихся между ними отношений, а также восстановить субъективный жизненный опыт каждого из них представляется возможным при опоре на автобиографические тексты – мемуары различных видов, дневники и письма.

Основным источником материалов выступили фонды ведущих научно-исследовательских центров Ирана в области гуманитарного знания – Национальной библиотеки и архива Исламской республики Иран (перс. سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران), Института новейшей истории Ирана (перс. مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران), Центра документов исламской революции (перс. مرکز اسناد انقلاب اسلامی), Центра изучения исторических документов (перс. بنیاد شهید و امور ایثارگران), Фонда мучеников и ветеранов (перс. بنیاد شهید و امور ایثارگران), а также организаций, занимающихся хранением и изучением наследия отдельных иранских политических и религиозных деятелей XX в. - Института по сбору и изданию трудов имама Хомейни (перс. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی), Культурно-исследовательской организации имама Мусы Садра (перс. مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر) и др.

В силу самой специфики деятельности революционеров, которая, по большей части, носила нелегальный характер, основной корпус источников по данной теме представлен материалами, созданными спустя несколько десятилетий после описываемых в них событий, а именно воспоминаниями активных участников иранского революционного движения, действовавших на территории Сирии и Ливана в 1970-х гг. В соответствии с классификацией, предложенной отечественным историком В. В. Кабановым [1, с. 634–648], рассмотренные источники можно разделить на несколько групп.

Мемуары-исследования – воспоминания, содержащие целостные тексты или фрагменты текстов других источников – писем, дневниковых записей, архивных документов и др. Многие из текстов такого типа можно отнести и к мемуарам-современным историям, представляющим собой особый «вид источников личного происхождения, целью которых выступает индивидуальная фиксация общественно значимых событий для передачи их в эволюционном целом» [2, с. 37].

Абсолютное большинство проанализированных источников данного типа были написаны в период т.н. «мемуарного взрыва» 1990-х гг., когда в Иране было издано колоссальное количество воспоминаний известных политических и религиозных деятелей [3, с. 80]. Создание подобного рода мемуаров являлось целиком и полностью инициативой их авторов, стремившихся проанализировать и осмыслить произошедшие на их глазах и при их непосредственном участии масштабные исторические события. Зачастую авторами таких воспоминаний выступали оппозиционные политики или отошедшие от дел государственные деятели, стремившиеся донести до широкой общественности свой взгляд на события минувших десятилетий. Показателен пример книги политика и публициста Дж. Фарси (род. 1933) «Потаенные уголки» [4], в которой автор пытается написать цельное «полотно» общественно-политической жизни Ирана и Ближнего Востока в 1950–1970-х гг., составляя его из отдельных «мазков» - своих воспоминаний, а точнее рефлексий на ту или иную тему. К числу источников подобного типа можно также отнести воспоминания И. Йезди (1939–2017) «Шестьдесят лет терпеливости и благодарности» [5] и А. Хашеми-Рафсанджани (1934–2017) «Эпоха борьбы» [6].

Воспоминания, принадлежащие к оставшимся категориям, были созданы в период 2000-х–2010-х гг. по инициативе центров устной истории и различных средств массовой информации. Большая часть таких воспоминаний подверглась литературной обработке и редакции, что не могло не сказаться на их форме и содержании.

Мемуары-интервью – опубликованные в виде отдельных статей, сборников и монографий тексты исторических интервью участников революционного движения. В большинстве случаев мемуары-интервью создаются сотрудниками иранских центров устной истории и подвергаются обширной редакторской правке и литературной обработке, а потому сближаются по жанру с таким видом источников, как беллетризованные мемуары [7, с. 9–10]. В качестве примера подобного рода источников можно привести книги «Остановка в небесах» [8] и «От юга Ливана до юга Ирана» [9] – мемуары иранского государственного и военного деятеля Р. Сафави (род. 1952), «Сестра

Тахере» [10] и «Полет в лучах света» [11] – беллетризованные мемуары М. Хадидчи-Даббаг (1939-2016), единственной иранской женщины-революционерки, в течение нескольких лет проживавшей в Сирии и Ливане, и т.д.

Мемуары-биографии (посвящения памяти ушедших товарищей) – особый вид источников, своеобразие которых заключается в том, что их авторы, повествуя о жизни своих героев, дополняют свои личные впечатления о них данными из других источников, благодаря чему объекты жизнеописания выступают реальными людьми, а не абстрактными образами [12, с. 37]. К числу таких воспоминаний можно отнести работу И. Йезди «Книга памяти великого мученика доктора Мустафы Чамрана» [13], а также многочисленные интервью бывших участников революционного движения, опубликованные в тематических исторических изданиях, в частности в журнале «Свидетельства о друзьях» (перс. شاهد ياران) (см., напр., [14], [15]).

блиц-воспоминания (мини-мемуары) – тексты, а также аудио- и видеозаписи интервью исторических деятелей, опубликованные в средствах массовой информации. К этому типу принадлежит наибольшее количество рассмотренных источников (см., напр., [16]).

Помимо мемуарных текстов существует и ряд существенно уступающих им по численности синхронных источников по истории деятельности иранской оппозиции в Сирии и Ливане. Наибольшей ценностью обладают письма и личные записи участников революционного движения, изданные в виде отдельных документов или в составе сборников мемуаров-биографий и мемуаров-исследований. В качестве примера можно привести записи М. Чамрана (1933–1981), сделанные им за годы жизни в Ливане и опубликованные в журнале «Свидетельства о друзьях» [17, с. 69–81], а также коллекцию его писем друзьям и товарищам, помещенную в сборник «Книга памяти великого мученика доктора Мустафы Чамрана» [13, с. 336–584]. Помимо фиксации событий, свидетелем которых являлись их авторы, письма и записи содержат и описание внутренних переживаний, душевных состояний, рефлексии над отношениями с окружающими, а потому позволяют заглянуть во внутренний мир и реконструировать самоощущения их авторов [18, с. 17–18].

Таким образом, существует обширный комплекс источников, на основании которых деятельность представителей иранского революционного движения в Сирии и Ливане может быть рассмотрена сразу в нескольких аспектах. Мемуарные источники, несмотря на присущий им целый ряд недостатков, позволяют решить целый ряд исследовательских задач, а именно установить мотивацию действий революционеров, а также причины выбора ими Сирии и Ливана в качестве центра своей деятельности; определить характер деятельности иранской

исламской оппозиции в сиро-ливанском регионе; описать бытовую сторону жизни революционеров; охарактеризовать отношения, сложившиеся среди членов сообщества иранских революционеров в Сирии и Ливане. В свою очередь, синхронные источники позволяют не только существенно дополнить данные мемуарной литературы, но и более точно описать эмоционально-психологическое измерение жизни революционеров.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Кабанов В. В. Источники личного происхождения // Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории. М., 1998. С. 634–648.
2. Румянцева М. Ф. Эго-история и эго-источники: соотношение понятий // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: АСПУр, 2014. С. 32–40.
3. Асгар Монтазэр-оль-гайем, и др. Тāрихнегāри-йе энгэлаб-э эслāми: заруратhā ва бāйестэгиhā [Историография Исламской революции: Основные моменты и ключевые положения] // Мотāлеāt-э энгэлаб-э эслāми. 2018. Т. 15. № 25. С. 75–96 [на перс. яз.].
4. Джалаладдин Фарси. Завāйā-йе тāрик [Потаенные уголки]. Тегеран: Хадис, 1373 (1994/5) [на перс. яз.].
5. Ибрахим Йезди. Шаст сāl-э сабури ва шокури: Хātэрāt-е доктор эбрāхим-э йазди. Т. 2. нэдждаh сāl дар горбат: 1339-1357 [Шестьдесят лет терпеливости и благодарности. Воспоминания доктора Ибрахима Йезди. Т. 2. Восемнадцать лет на чужбине: 1960-1978]. Тегеран: Кавир, 1394 (2015/6) [на перс. яз.].
6. Акбар Хашеми Рафсанджани. Доурāн-э мобāрээзэ: Хātэрāt, тасвирhā, аснād, гāhшомār [Эпоха борьбы: Воспоминания, фотографии, документы, хронология]. Тегеран: Дафтар-э нашр-э маārэф-э энгэлаб, 1376 (1997/8) [на перс. яз.].
7. Абольфазл Хасанабади. Дарāмади бар равэшшэнāси-йе тадвин дар тāрих-э шаффāи-йе энгэлаб-э эслāми-йе ирāн [Введение в методологию составления устной истории Исламской революции Ирана] // Тāрихнāmэ-йе энгэлаб. 2018. Т. 1. № 1. С. 9–38 [на перс. яз.].
8. Рахим Сафави. Истгāh-э āсмāн: Хātэрāt-э шаффāи-йе сардār саййед йахйā (раhим) сафави [Остановка в небесах: Устные воспоминания командира сейида Яхьи (Рахима) Сафави] / сост. Мохаммад-Мехди Бехдорванд. Тегеран: Шахид Каземи, 1397 (2018/9) [на перс. яз.].
9. Маджид Наджафпур. Аз джонуб-э лобнāн тā джонуб-э ирāн: хātэрāt-э сардār сарлашкар доктор саййед йаhйā (раhим) сафави [От юга Ливана до юга Ирана: Воспоминания генерал-майора доктора сейида Яхьи (Рахима) Сафави]. Тегеран: Марказ-э аснād-э энгэлаб-э эслāми, 1388 (2009/10) [на перс. яз.].
10. Реза Раиси. Хāнар-э тāхэрэ: Хātэрāt-э хāном-э марзийе-йе хадидчи (даббаг) [Сестра Тахере: Воспоминания госпожи Марзийе Хадидчи (Даббаг)] / сост. Р. Раиси. Тегеран: Орудж, 1385 (2006/7) [на перс. яз.].
11. Алиие Шафии. Парвāз бā нур: Хātэрāt ва мобāрээзāt (До рэвāйат аз зэндэги-йе хāном-э марзийе-йе хадидчи даббāг) [Полет в лучах света: Воспоминания и борьба (Две повести о жизни госпожи Марзийе Хадидчи Даббаг)] / сост. А. Шафии. Тегеран: Орудж, 1385 (2006/7) [на перс. яз.].
12. Ищенко О.В. Влияние состояния здоровья на деятельность революционеров (на примере мемуарно-биографических произведений первой трети XX века) // Манускрипт. 2020. Т. 13. Вып. 12. С. 36–42.
13. Ибрахим Йезди. Йāднāmэ-йе шахид-э бозоргвār доктор мостафā чамрāн

[Книга памяти великого мученика доктора Мустафы Чамрана]. Тегеран: Галам, 1383 (2004/5) [на перс. яз.].

14. Асгар Джаммалифар. Джарйāншэнāси-йе һамкārāн-э мобārэзāти-йе шаһид моһаммад-э монгазэри // Шāһэд-э йārāн. 2009. №48. С. 77-85 [на перс. яз.].

15. Джалаладдин Фарси. Шаһид андарзгу дар лобнāн // Шāһэд-э йārāн. 2007. № 24. С. 20–21 [на перс. яз.].

16. Али Джаннати. Али-йе джаннати аз зэндэги ва замāнэ-аш мигуйад [Али Джаннати говорит о своей жизни и своем времени] // Шарг [Газета «Восток»]. 17.09.2017. С. 6.

17. Гозидэ-йи аз рāз ва нэйāзһā-йе монташэрнашоде-йе шаһид мостафā чамрāн [Избранные неопубликованные записи шахида Мостафы Чамрана] Шāһэд-э йārāн. 2008. №37. С. 69–81 [на перс. яз.].

18. Троицкий Ю.Л. Аналитика эго-документов: Инструментальный ресурс историка // История в эго-документах: Исследования и источники. Екатеринбург: АсПУр, 2014. С. 14–31.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИЙ ГОСТЕПРИИМСТВА БЕДУИНОВ

В. М. Дедок

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, viktorija_dedok@yahoo.com*

Гостеприимство является неотъемлемой частью жизни каждого народа и играет важную роль в формировании межличностных отношений. Изучение традиций гостеприимства разных стран и регионов позволяет выявить характерные черты и особенности гостеприимства, определяющие основы деятельности индустрии гостеприимства на региональном и национальном уровнях. В статье представлен краткий обзор основных традиций гостеприимства бедуинов; описаны правила поведения гостей; обозначена важность сохранения традиций гостеприимства на современном этапе.

Ключевые слова: национальное гостеприимство; бедуины; арабское гостеприимство.

SOME ASPECTS OF BEDOUIN HOSPITALITY TRADITIONS

V. M. Dedok

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus,
viktorija_dedok@yahoo.com*

Hospitality is an integral part of the life of every nation and plays an important role in the formation of interpersonal relations. The study of the hospitality traditions of

different countries and regions allows us to identify the characteristic features and features of hospitality that determine the foundations of the hospitality industry at the regional and national levels. The article provides a brief overview of the main traditions of Bedouin hospitality; describes the rules of guest behavior; indicates the importance of preserving the traditions of hospitality at the present stage.

Keywords: national hospitality; Bedouin; Arabic hospitality.

Согласно правилам гостеприимства бедуинов, гости помещаются под защиту своих хозяев и приобретают права в соответствии с кодексом пустыни. Гостеприимство дарует почти священные привилегии незнакомцу, которого приветствуют в своем доме бедуины.

Бедуины, конечно, не единственные люди, которые придают гостям особый статус. Французский историк Ньюма Дени Фюстель де Куланж отметил в своем «Сите античном» (1864 г.), исследовании роли религии в истории Греции и Рима, что пища, приготовленная на алтаре и разделенная между несколькими людьми, создавала неразрывный союз между ними [1]. Но традиционное гостеприимство пустынных арабов имеет более широкое значение как в теории, так и на практике. Простой стакан воды, в который незнакомец только что смочил губы, дает ему те же привилегии, что и роскошный пир. Причина в том, что трудности выживания на выжженных землях, где живут бедуины, породили чувство солидарности и заменили анархию рядом благотворных институтов, одним из которых является гостеприимство. Благодаря подаренной еде иностранец в этом регионе может путешествовать по пустыне так же свободно, как и коренное население.

Первое правило гостеприимства бедуинов заключается в том, что оно предлагается бесплатно, даже если предоставляется на несколько дней.

Хозяин обиделся бы, если бы ему предложили что-то взамен. Но это не самая главная черта гостеприимства пустыни. Набор правил регулирует поведение как хозяина, так и гостя.

Отличное гостеприимство должно иметь осязаемую и видимую форму. Его первым признаком является хороший костер, который хозяин палатки поддерживает всю ночь, чтобы путники, ищущие убежища, знали, что их ждет желанный прием. Огонь должен полыхать так, чтобы его было видно издалека. Щедрый хозяин на вершине холма разжигает второй костер, который освещает пустыню, как маяк в песчаном океане.

Крайне не приветствуется, когда хозяин в целях экономии позволяет своему костру погаснуть, умышленно гасит его или скрывает от глаз путников. Если слуга, ответственный за поддержание огня, засыпает и дает ему погаснуть, сторожевой пес должен вмешаться и лаять, чтобы путешественники знали, где найти палатку. Поэты высоко оценивают качества таких собак, чей лай привлекает посетителей. Но

иногда даже молчание собак можно истолковать как свидетельство чрезвычайного гостеприимства хозяев, которые принимают гостей так часто, что их собаки уже не лают.

С первых минут присутствия гостя хозяину шатра приходится проявить себя достойным хозяином. Как только объявляется посетитель, он произносит слова приветствия. Как правило, не принято спрашивать у гостя имя, цель визита или как долго он намерен оставаться. Единственные вопросы, которые хозяин может задать своему гостю, касаются комфорта пребывания: гость должен почувствовать себя также комфортно, как дома.

Гость приглашается принять участие в трапезе, и пока он не появится за столом, хозяин ждет его, не прикасаясь к еде.

Когда хозяин хочет выразить свое почтение гостю, он зарезает верблюда в его честь. Важность, которую он придает гостю, отражается в размере выбранного животного, и большое значение имеет размер горшков, в которых готовится еда. Было бы в высшей степени неприлично убивать цыпленка, хотя фермеры часто так и поступают. Удовлетворительным считается только животное размером не менее овцы. Если приходит второй важный гость, в жертву приносится еще одно животное. Кровь животного используется для того, чтобы отметить лошадь или верблюда путешественника отличительным знаком принимающего племени.

Тем не менее, количество подаваемой пищи не является критерием гостеприимства, что особенно ценится, когда человек, предлагающий ее, не состоятелен. Дарить то, что есть, и лишать себя и даже свою семью – золотое правило арабского гостеприимства. Теодор Ласкарис, эмиссар Наполеона, и его сирийский драгоман Фатхаллах Сайиг получили приют у бедной старой вдовы сардийского бедуина в Иордании, которая зарезала свою единственную овцу в их честь. «Бабушка, – сказали ей, – к чему такая трата?» На что она ответила: «Если ты войдешь в жилище живого человека и не найдешь там гостеприимства, то это будет то же самое, как если бы ты посетил мертвого» [2, с. 13].

Арабские поэты, столь бурно воспевавшие идеального хозяина, почти ничего не говорят о госте, считая его не более чем пассивной, второстепенной ролью. Фактически, поведение гостя также конкретно регулируется кодексом чести пустыни.

Тот, кто принимает гостеприимство, говорят бедуины, одновременно эмир, заключенный и поэт. Он прежде всего принц, потому что имеет право на любое внимание; но взамен должен вести себя так, как подобает тому, кто обязан. Тот, кого принимают, является узником того, кто принимает, поскольку он должен во всех отношениях подчиняться указаниям своего хозяина. В частности, должен занимать

отведенное ему место, иметь приятный нрав, не повышать голоса и с благодарностью принимать все, что ему предлагают, даже если это не более чем тарелка творога. Отказаться от специально приготовленного блюда – заподозрить в неприязненных чувствах к хозяину. Гость обязан уважительно относиться к жилищу, в которое он принят, проявлять почтение к женщинам и воздерживаться от каких-либо проступков. Как только он покинет племя, его поведение будет поведением поэта: куда бы он ни пошел, он будет восхвалять дом, где его приняли, и свидетельствовать о оказанном ему уважении.

Тот, кто совершает преступный поступок, такой как кража, попытка соблазнения или ложь, нарушает правила гостеприимства и навсегда обесчещен. Чтобы подчеркнуть серьезность поступка, хозяин из шатра изымает блюдо, в котором подавалась трапеза, проделывает в нем дырку и отправляет родственникам провинившегося гостя. Этим символическим актом он возвещает, что священные законы гостеприимства были нарушены. Отныне виновником является относился с презрением. Его показания отвергнуты, его компания покинута, и все двери закрыты для него.

Арабское гостеприимство создает особые отношения между хозяином и гостем, влекущие за собой обязанности и права. Именно эти юридические последствия являются его отличительной чертой.

Тот, кто принимает гостеприимство, становится неприкосновенным, почти священным существом, которого хозяин вместе со всеми членами своей семьи и даже своего племени обязан защищать. Гость не должен быть брошен или отдан в руки его врагов, и никому не позволено отомстить ему за преступление, совершенное до того, как его пустили в шатер. Более того, хозяин по-прежнему несет ответственность за своего гостя даже после того, как тот покинул лагерь. Пока хлеб и соль, полученные в шатре, находятся в желудке гостя, он имеет право на покровительство того, кто дал ему приют, если только он не получил гостеприимство в другом месте. Это то, что бедуины называют «правом на соль». Оно предоставляет путешественнику своего рода охранную грамоту, позволяющую ему свободно и без страха путешествовать по землям, находящимся под юрисдикцией принимающего клана или тех, кто верен этому клану или имеет с ним дружеские отношения.

Гостеприимство, таким образом, порождает три основных права, любое нарушение которых требует возмещения: право на жилище, неприкосновенность которого была нарушена, право хозяина, чья честь была оскорблена, и право на соль, которое не было соблюдено. Возмещение, всегда существенное, несоразмерно обиде, которая может быть незначительной: оскорбительные слова, неприятный намек, оскорбительный жест. Возмещение полностью лежит на госте, который

должен объявить в трех разных жилищах, держа в руке белое знамя, что честь хозяина шатра нетронута и что «лицо его белое».

Конечно, горожане и сельские жители также приветствуют чужаков, но в их отношении обязанности гостеприимства не выходят за рамки правил вежливости. В арабских городах и поселках факт совместного сидения за одним столом не дает никаких особых привилегий или прав.

Безусловно, современные аспекты гостеприимства, когда арабские семьи принимают гостей по случаю рождения ребенка, свадьбы, юбилея или религиозного праздника, не имеют ничего общего с привычными правилами поведения пустынных бедуинов: этот вопрос социального этикета и не затрагивает ни права, ни обязанности как хозяина, так и гостя.

С ходом времени и активным процессом урбанизации, развития инфраструктуры, транспорта и технологий, традиционное гостеприимство бедуинов постепенно исчезает, что, безусловно, нельзя допустить, так как именно сохранение аутентичности, национальной культуры и традиций обеспечивают уникальность впечатлений от посещения данного региона мира. Размещение в высококлассном отеле обеспечивает комфорт, стандарты обслуживания, но однозначно никогда не сравнится с впечатлениями гостей от проживания в черном шатре тех времен посреди пустыни.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Fustel de Coulanges. La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome. Paris, 1864.

2. Chelhod J. Islands if welcome in a sea of sand. The UNESCO COURIER, 1990. PP. 11–16.

ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Г. Б. Карагизова

*Библиотека Первого Президента Республики Казахстан – Елбасы,
ул. А. Бокейхана 1а, 010000, г. Нур-Султан, Республика Казахстан,
karagizova@mail.ru*

Данная статья посвящена роли ислама во внутренней и внешней политике Казахстана, а также взаимоотношениям республики со странами мусульманского мира. Автор особое внимание уделяет актуальным проблемам, связанным с возникновением и развитием деструктивных религиозных течений в Казахстане.

Ключевые слова: ислам; институционализация религиозной деятельности; религиозный экстремизм; государственно-конфессиональные отношения.

ISLAM IN KAZAKHSTAN: CURRENT ISSUES AND CHALLENGES OF OUR TIME

G. B. Karagizova

*The library of the First President of the Republic of Kazakhstan – Elbasy,
A. Bokeikhan str. 1a, 010000, Nursultan, Republic of Kazakhstan, karagizova@mai.ru*

This article is devoted to the role of Islam in domestic and foreign policy of Kazakhstan, as well as the state's relations with the Muslim world countries. The authors pay special attention to topical issues related to the emergence and development of destructive religious movements in Kazakhstan.

Keywords: Islam; institutionalization of religious activity; religious extremism; state-confessional relations.

Казахстан в силу геополитического положения, поликонфессионального и многонационального состава населения особое внимание уделяет религиозному вопросу. В основе казахстанского законодательства лежат принципы веротерпимости, уважения религиозных прав и свобод граждан, равноправия всех религиозных объединений. Особую роль в формировании внутренней и внешней политики государства играет ислам. Необходимо отметить, что ислам в Казахстане имеет огромное значение не только как религия, но и как составная часть истории, культуры, мировоззрения.

С обретением суверенитета в Казахстане сформировались новые подходы во взаимоотношении государства и религии, к процессу институционализации религиозной деятельности. В 1990 г. впервые было создано Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК). ДУМК проводится большая работа по пропаганде и распространению ислама, подготовке специалистов для обучения населения религиозной грамотности, разработке необходимой учебной литературы, а также борьбе против распространения идеологий деструктивных религиозных течений.

Стремительными темпами увеличивается количество мечетей. По официальным данным, если в 1991 г. в стране было 63 мечети, в 2017 г. уже 2570. На сегодняшний день ДУМК зарегистрировано 2713 мечетей [1]. Создана религиозно-образовательная система, включающая 9 медресе-колледжей, Университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Институт повышения квалификации и знаний имамов, 6 учебных центров по подготовке кари – чтецов Корана и т.д. [2]. В

ряде казахстанских вузах осуществляется подготовка специалистов в области религиоведения и теологии.

Правовую основу для регулирования отношений в религиозной сфере заложил Закон «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», принятый 15 января 1992 года. Вместе с тем, отсутствие регулирующих госорганов, агрессивная миссионерская деятельность, процессы политизации и радикализации религии, низкий уровень религиозной культуры и, в целом, политической культуры привели к появлению деструктивных религиозных течений как мусульманских, так и христианских, росту недовольства со стороны общества. Резко возросла численность религиозных объединений в стране. Если в 1989 г. в Казахстане их было 671, то в 2004 г. их стало около 4000 [3]. Представители государственных органов стали говорить об угрозах религиозного радикализма и экстремизма. Необходимо было поэтапно формировать новые институты и механизмы взаимодействия государства, общества и религиозных объединений. Период эйфории и либерализма сменился усилением государственного администрирования и принятия более жестких нормативных актов.

Важным шагом в данном процессе стало положение об обязательной регистрации религиозных объединений и создание специального государственного органа – Комитета по делам религий Министерства юстиции РК (Постановление Правительства РК от 30.12.2005 г.). Более активное участие государства в регулировании религиозных вопросов было обусловлено появлением деструктивных религиозных течений и процессами в данной сфере, которые достигли стратегической важности для общества и даже для национальной безопасности.

Новые вызовы времени вынуждали определить более широкие перспективы данной проблемы, методично проследить их сквозь призму геополитических процессов. В этой связи активное участие в деятельности Организации Исламского Сотрудничества (ОИС), наряду с другими крупными региональными и международными организациями, приобретает принципиально важное значение. Вступление Казахстана в ОИС в 1995 г. позволило значительно повысить авторитет и положительный имидж республики в мусульманском сообществе, успешно претворить в жизнь ряд внешнеполитических инициатив и успешно реализовать ряд национальных проектов.

Председательство Казахстана в СМВД ОИС в 2011 году стало знаменательным этапом в истории этой организации и одним из важнейших дипломатических и исторических достижений. Несомненно, что председательство Казахстана (2011 г.) и Таджикистана (2010 г.) в ОИС свидетельствует о стремлении

исламских государств интегрировать Центральную Азию в свое культурно-цивилизационное пространство.

Инициативы Казахстана, направленные на привлечение внимания всего мирового сообщества к актуальным проблемам межрелигиозных отношений, отражены в деятельности Съездов лидеров мировых и традиционных религий. Деятельность Съездов направлена на проведение глобального конструктивного диалога, поиск путей сотрудничества государств для достижения мира и согласия.

Казахстан стал первым постсоветским государством, заложившим правовой фундамент развития исламской финансовой индустрии в стране. В феврале 2009 г. был принят Закон «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты РК по вопросам организации и деятельности исламских банков и организации исламского финансирования». На основании соглашения между правительствами Казахстана и ОАЭ был создан исламский банк «АО «Исламский Банк «Al Hilal» [4].

В 2005 г. была создана Ассоциация Халал индустрии Казахстана, которая проделала большую работу по внедрению основных стандартов и принципов халал системы в нашей стране [5]. На сегодняшний день халал индустрия включает в себя помимо пищевых продуктов, почти все культурно-бытовые отрасли: туризм, лекарственные препараты, косметические средства и т.д.

Вместе с тем, необходимо учитывать ряд важных факторов, которые могут иметь принципиальное значение и станут основой для адекватного ответа на вызовы современности. Первый фактор – внешний, – характеризуется близостью к регионам религиозных и политических конфликтов, угрозой распространения терроризма и экстремизма.

При определении проблемных вопросов внутренней и внешней политики нашей страны необходимо учитывать т.н. афганский фактор. Казахстан, в отличие от некоторых среднеазиатских государств, не имеет общих границ с Афганистаном. Однако, нелегальная миграция, религиозный экстремизм, разветвленная террористическая сеть являются важнейшими дестабилизирующими факторами, способствуют распространению деструктивных течений ислама в регионе и не позволяют нейтрализовать очаги политического ислама в рамках национальных границ. Вполне объяснимы опасения многих экспертов, что следующим направлением экспансии талибов могут быть центральноазиатские государства.

Игнорирование социальных запросов и общественного мнения, активное использование информационных ресурсов «извне», в кратчайшие сроки сформировало активные протестные настроения и

привело к политической дестабилизации в ряде мусульманских стран, к т.н. «арабской весне» в 2010–2011 гг. (Тунис, Сирия, Ливия, Египет, Алжир, Йемен и т.д.) [6]. Гражданские войны, экономический коллапс, крупнейший со времен Второй мировой войны миграционный кризис – итоги «арабской весны».

Кроме того, Казахстан, как лидер глобального антиядерного движения, должен формировать внешнеполитические приоритеты учитывая, что исламский мир является сферой ядерного распространения. Рядом мусульманских государств осуществлялись или осуществляются в настоящее время атомные программы (Пакистан, Иран, Ирак, Сирия, Египет, Саудовская Аравия и т.д.) [7]. Не говоря уже о том, что Казахстан и Центральная Азия – единственный регион мира, полностью окруженный ядерными державами (Индия, Китай, Россия, Пакистан, Иран, в перспективе – Турция).

Второй фактор – внутренний. Отсутствие должной правовой и религиозной культуры, традиций, а также слабые законодательные нормы, связанные с религиозным образованием в стране, привели к целому ряду негативных последствий.

В первые годы независимости Казахстан был практически открыт для деятельности миссий иностранных религиозных организаций. Частные фонды и организации ряда мусульманских стран до середины 2000-х годов активно работали среди молодежи, за счет спонсорских средств отправляли граждан на учебу в зарубежные религиозные центры. Начался массовый выезд казахстанцев для обучения в мусульманские страны и увлечение деструктивными религиозными течениями. Окончив сомнительные зарубежные теологические учебные заведения, набравшись идей «чистого ислама», молодые люди начали возвращаться в Казахстан [8].

Именно молодежь, как самая социально уязвимая часть общества стала основой экстремистских организаций как стране, так и за рубежом. Так в 2013–2015 гг. в силу религиозного фанатизма, неопытности, поддавшись пропаганде несколько десятков казахстанских семей выехали на подконтрольную организации ИГИЛ («Исламское государство Ирака и Леванта») территорию для жизни и строительства «Исламского государства». По данным КНБ РК, с начала войны на Ближнем Востоке в Сирию и Ирак выехали около 800 граждан Казахстана, из которых около 120 казахстанских мужчин, более 250 женщин и 500 несовершеннолетних детей [9].

Правительством Казахстана была разработана Госпрограмма противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018–2022 гг., в рамках которой была реализована спецоперация «Жусан» по возвращению граждан

Казахстана из Сирии и Ирака. В ходе спецопераций «Жусан» в Казахстан было эвакуировано 600 человек, в том числе 413 детей, 34 из них – сироты [10]. Адаптироваться в Казахстане эвакуированным помогают различные реабилитационные центры.

«Постковидный» экономический кризис еще больше обнажил проблемы безработицы, серьезного социального расслоения и поляризации казахстанского общества, что вызвало рост миграции и протестных настроений в обществе. В условиях социального кризиса призывы к «созданию исламского государства», «новой исламской революции» и т.д. могут найти отклик у достаточно широких слоев населения, прежде всего у молодежи. Необходимо учесть, что в нашей стране уже выросло не одно поколение в условиях манипулятивной исламизации общества.

К сожалению, наша страна уже столкнулась с реальной угрозой экстремизма и терроризма. События января 2022 года стали самой трагической страницей за всю историю независимого Казахстана. Специалистам еще предстоит детально изучить все причины и последствия «алматинской трагедии».

События начались 1 января 2022 г. с митингов в западно-казахстанском городе Жанаозене, затем перекинулись на другие регионы страны и приобрели совершенно другие масштабы и характер. Мирные демонстрации переросли в вооруженное столкновение с органами правопорядка, грабежом, мародерством и т.д. Наиболее ожесточенное противостояние участников беспорядков и силовиков произошло в Алматы, которое имело трагические последствия. Приводятся данные о том, что в этот период в морги были доставлены тела 225 погибших. Часть из них – вооруженные бандиты. В числе погибших – 19 полицейских и военных. По данным Генпрокуратуры расследуются 2044 уголовных дел [11].

По официальным данным, среди участников вооруженных нападений были сторонники радикальной ячейки «Йакын Инкар». У них изъяты оружие, гранаты, патроны, религиозные брошюры и литература [12]. Отметим, что впервые о деятельности указанной ячейки в Казахстане сообщалось в 2018 году, тогда Генеральная прокуратура информировала, что «Йакын Инкар» является крылом запрещенной в стране экстремистской организации «Таблиги Джамаат», целью которой обозначено создание некоего «халифата» на территории ряда стран, в том числе в Казахстане. При этом, преступные планы экстремистов предполагают насильственное изменение конституционного строя страны.

Казахстану предстоит большая работа по извлечению уроков пережитой трагедии. Как заявляют эксперты, Казахстан столкнулся с неординарным, «гибридным» проявлением терроризма, который отличался совокупностью различных аспектов: начиная от сращивания криминала с религиозным экстремизмом и заканчивая информационными атаками.

Январские события еще раз продемонстрировали, что новые реалии и вызовы требуют вовлечения широких слоев общества и компетентных государственных структур во всестороннее обсуждение и разработку комплекса социально-экономических, политических, правовых мер, регулирующих государственно-конфессиональные отношения.

Процессы глобализации способствуют усилению исламского мира и нарастанию его влияния на мировое сообщество. С учетом этих тенденций требуется выработка новой концепции деятельности ДУМК, модернизация правоохранительных органов республики, создание новых научных центров, изучающих нетрадиционные религиозные течения, более адаптированные к современным условиям и социальной динамике.

Колоссальные геополитические изменения выносят на повестку дня разработку новой внешнеполитической доктрины государства, в которой найдут отражение более прагматичные принципы взаимодействия с международными организациями, в т. ч. с мусульманскими, конкретные институты и механизмы противодействия религиозному экстремизму. Жесткой ревизии должны быть подвергнуты законодательные нормы в области религиозного образования.

Ислам как составная часть истории и культуры казахов будет играть важнейшую роль в формировании ценностных ориентиров общества. Созданный на основе ислама многовековой огромный гуманистический и духовный потенциал должен стать важным компонентом новой национальной философии при сохранении светского характера государственности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. В каких регионах Казахстана мечетей и церквей больше, чем больниц. URL: <https://www.caravan.kz/news/v-kakikh-regionakh-kazakhstan-mechetejj-i-cerkvejj-bolshe-chem-bolnic-infografika-400543/>; Годовой отчет-2021: были построены 68 мечетей. URL: <https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2021-12-30/38428-godovoi-otchet-2021-byli-postroeny-68-mechetei/> (дата обращения: 03.04.2022).

2. Официальный сайт Духовного управления мусульман Казахстана. URL: <https://www.muftyat.kz/ru/news/qmdb/2021-12-29/38427-godovoi-otchet-2021-za-god-534-grazhdan-proshli-reabilitatsiiu/>; Нурсеитова Т. Религиозное образование в Казахстане развивается неуклонно и последовательно. URL: <https://www.zakon.kz/5067022-religioznoe-obrazovanie-v-kazahstane.html> (дата обращения: 03.04.2022).

3. Подопригора Р.А. Правовое регулирование в сфере религии в постсоветском Казахстане: подходы и последствия. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoe-regulirovanie-v-sfere-religii-v-postsovetskom-kazahstane-podhody-i-posledstviya> (дата обращения: 03.04.2022).

4. Казахстан первым в СНГ принял меры по внедрению исламского финансирования на законодательном уровне. URL: https://www.inform.kz/ru/kazahstan-pervym-v-sng-prinyal-mery-po-vnedreniyu-islamskogo-finansirovaniya-na-zakonodatel-nom-urovne_a2710967 (дата обращения: 04.04.2022).

5. Официальный сайт «Ассоциация Халал индустрии Казахстана». URL: <https://halal-kz.kz/ru/o-nas> (дата обращения: 02.04.2022).

6. Арабская трагедия: причины, уроки и выводы. URL: https://www.inform.kz/ru/arabskaya-tragediya-prichiny-uroki-i-vyvody_a2663761 (дата обращения: 04.04.2022).

7. Лаумулин М. Т. Геополитические процессы в исламском мире (в контексте председательства РК в ОИК): монография. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 2011.

8. Жакыпов Е. Сомнительные религиозные учебные заведения за границей. Официальный сайт Духовного управления мусульман Казахстана. URL: <https://kazislam.kz> (дата обращения: 04.04.2022).

9. Жусан: Обзор и итоги гуманитарной операции. URL: <https://kazislam.kz/zhusan-obzor-i-itogi-gumanitarnoj-oper/> (дата обращения: 05.04.2022).

10. Операция «Жусан» – благодарность за новую жизнь. Официальный сайт КНБ РК. URL: <https://www.gov.kz/memleket/entities/knb/press/article/details/42716?lang=ru> (дата обращения: 03.04.2022).

11. В Генпрокуратуре назвали предварительное число жертв массовых беспорядков и террористических атак. URL: <https://informburo.kz/novosti/v-genprokurature-nazvali-chislo-zhertv-massovyh-besporyadkov> (дата обращения: 02.04.2022).

12. Сторонники радикальной ячейки «Йакын Инкар» оказались в числе задержанных в ходе беспорядков в Казахстане. URL: https://ru.sputnik.kz/society/20220127/19223530/Chleny-ekstremistskoy-organizatsii-Yakyn-Inkar-byli-zaderzhany-vKazakhstane.html?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop (дата обращения: 02.04.2022).

КИТАЙСКАЯ СТРАТЕГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК ДЕТЕРМИНАНТА СОВРЕМЕННОЙ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ КНР

К. Е. Кожухова

*Московский государственный лингвистический университет
ул. Остоженка, 38, 119034, г. Москва, Россия, kira.kozhuhova@mail.ru*

В статье рассматривается китайская стратегическая культура как детерминанта современной внешней политики Китайской Народной Республики. Исследование китайской стратегической культуры с позиции влияния традиционных философских

убеждений китайцев раскрывает «подводный поток» китайской внешней политики с учетом китайского стратегического мышления, которое остается неизменным в течение многих веков.

Ключевые слова: политический институт; стратегическая культура; внешняя политика; политическая коммуникация; Китай.

CHINESE STRATEGIC CULTURE AS A DETERMINANT OF MODERN FOREIGN POLICY OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF CHINA

К. Е. Kozhukhova

*Moscow State Linguistic University
Ostozhenka str., 38, 119034, Moscow, Russia, kira.kozhuhova@mail.ru*

The article examines the Chinese strategic culture as a determinant of the modern foreign policy of the People's Republic of China. The study of Chinese strategic culture from the perspective of the influence of traditional philosophical beliefs of the Chinese reveals the “undercurrent” of Chinese foreign policy, taking into account Chinese strategic thinking, which has remained unchanged for many centuries.

Keywords: political institution; strategic culture; foreign policy; political communication; China.

На сегодняшний день проблема изменения национальной идентичности и культуры и влияние этих изменений на стратегические культуры отдельных стран и регионов всё больше привлекает внимание тех исследователей, интересы которых сосредоточены на сфере национальной безопасности. В современной нестабильной политической обстановке проблема национальной безопасности является одной из ключевых, и именно поэтому изучение её составных элементов является крайне актуальным.

Очевидно, что наиболее востребованным является изучение стратегических культур тех стран, которые являются весомыми акторами мирового политического процесса. Среди них заслуженно присутствует и Китайская Народная Республика.

Китайская Народная Республика является страной с древней и своеобразной стратегической культурой. В истории этого государства были периоды возвышения и периоды спада, долгое время Китай не являлся суверенным государством в связи с интервенцией различных государств. На данный момент, очевидно, что Китай переживает очередной период подъёма, в скором времени это государство должно

обойти США по темпам экономического роста и стать первой экономикой мира.

Чтобы понять принципы стратегической культуры Китая и ее влияние на внешнюю политику, важно взглянуть на историю китайской цивилизации. По словам Аластера Яна Джонстона, политическое поведение Китая невозможно понять без ссылки на исторический или культурный прецедент [1].

Стратегическую культуру Китая можно разделить на три уровня. Первый уровень – китайская философия. Второй уровень – национальная стратегическая культура Китая. Третий уровень – военно-стратегическая культура Китая и влияние иностранной стратегической культуры [2]. Эти три компонента оказали немаловажное влияние на стратегическую культуру Китая и продолжают оказывать влияние до сих пор.

На протяжении тысячелетий Китай имел несколько отличительных черт. В дискуссии о концепции китайской цивилизации возникают четыре нарратива. Во-первых, Китай является срединным государством (中国), которое отражает оборонительное начало внешней политики и ориентацию на внутрь страну. Во-вторых, Китай позиционирует себя завоевателем (大中国), что отражает доктрину экспансионизма внешней политики Китая. В-третьих, Китай считает себя страной-преобразователем (大中华), что отражает ревизионистское поведение с акцентом на глобальные преобразования. В-четвертых, Китай позиционирует себя как страна, которая стремится установить свою национальную идентичность в любой точке мира.

В соответствии с этими нарративами, можно утверждать, что современная внешняя политика Китая отражает оборонительную, экспансионистскую стратегию.

Активное введение в современную идеологию КНР конфуцианской мысли является важным аспектом современной китайской общественной жизни, участие государства и общества в возрождении также является ключевым аспектом отношений Китайского государства и общества в целом [3, p. 45].

Корни современной стратегической культуры КНР восходят к конфуцианской философии, которая доминировала в мышлении и управлении со времен династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). Хотя буддизм и даосизм имеют сильное влияние, конфуцианство является наиболее важной доктриной. Конфуцианство, возможно, является первой вехой, которая определяет китайское государство с тех пор, как империя у произошла от династии Хань [4].

Конфуцианская философия влияет на то, как Китай видит войну. Несмотря на то, что многие китайские аналитики утверждают, что

конфуцианская этика ориентировано на мирное сосуществование, а не на захватническую культуру, это не ограничивает применение силы Китаем [5]. Конфуцианство рассматривает иерархию как идеальную черту международного порядка. Он также поддерживает стратегию централизации, которая оправдывает китайскую центральность в мире. Эта стратегия сохраняет центральное значение Китая для устойчивого распределения сетевых связей в целях повышения его известности и влияния. Если этот вид отношений нарушается другими в глазах Китая, то для восстановления порядка необходимо принуждение [6].

С этой точки зрения азиатские международные отношения подчеркивали формальную иерархию между нациями, обеспечивая при этом значительное неформальное равенство. Китай выступает как центральное государство в окружении периферийных государств как «вассалов». Эта парадигма резко контрастирует с западной традицией международных отношений, которая состояла в формальном равенстве национальных государств, неформальной иерархии и почти постоянном межгосударственном конфликте [7].

Конфуцианская этика рассматривает важность дипломатии в разрешении споров между странами. Вооруженные силы будут использоваться как мера самообороны, а не нападения на другую страну. Военные являются инструментом борьбы с внешними угрозами и будут использоваться оборонительно и ограниченно. Это предполагает, что Китай рассматривает военную силу как эффективный инструмент создания безопасности. Однако следует отметить, что китайский принцип самообороны, достигнутый с помощью вооруженных сил, является центральным в дипломатическом поведении [8].

Немаловажное влияние на стратегическую культуру КНР, а впоследствии и на внешнюю политику Китая имеют 36 классических стратагем. «Тридцать шесть стратагем» – древнекитайский военный трактат, в виде собрания стратегических приёмов, хитрых тактических ходов, применяемых в военных действиях, интригах, разного рода конфликтах. Стратагема (с древнегреч. – военная хитрость) – алгоритм поведения, просчитанная последовательность действий, направленных на достижение скрытой цели, получения преимущества и перехвата инициативы с обязательным учётом психологии противника, его положения, обстановки и других особенностей ситуации. Понятие стратагема существует в культуре Китая не менее трёх тысяч лет.

Некоторые древние китайские стратагемы до сих пор влияют на современную стратегическую культуру КНР. К примеру, можно выделить три: 1) 远交近攻: сотрудничать с дальней страной, чтобы нанести удар по ближней стране; 2) 以夷制夷: использовать варвара,

чтобы обмануть другого варвара; и 3) 避实击虚: чтобы избежать сильных – атаковать слабых [9].

Другим элементом, который представлял китайский способ ведения войны, была пропаганда асимметричной стратегии в войне. Эти элементы взаимосвязаны с общим менталитетом, который способствует использованию обмана и хитростей. Иными словами, при ведении войны асимметрия представляла собой один важный элемент, заключавшийся в умении гибко перемещать армию в разные стороны с конечной целью атаковать противника врасплох [10]. Таким образом, с 2012 г. военно-гражданский синтез превратился в целостную стратегическую концепцию. В ней подчеркивается сочетание всех аспектов общества наряду с «пятимерной» (五维一体) войной, характеризующейся борьбой за превосходство в наземной, морской, воздушной, космической и информационной областях.

Китай с увеличением мощности на военном и экономическом уровнях увеличил свой потенциал на международной арене. Начиная с 2013 г., наряду со стратегическим принципом активной обороны, была разработана новая теоретическая концепция «защита переднего края». Основная идея заключается в расширении стратегической области интересов, проецируя китайскую мощь за пределы своих территориальных вод до создания «дугообразной стратегической зоны, охватывающей западную часть Тихого океана и северную часть Индийского океана». При этом Китай мог бы использовать этот район как «стратегическую внешнюю линию», военные операции которой будут поддерживаться «операциями с материком и прибрежными водами в качестве стратегической внутренней линии». Это стратегическое видение часто называют «использованием земли для контроля над морем и использованием морей для контроля над океанами» (以陆制海, 以海制洋). Это также было отражено в Белой книге 2015 г., в которой наряду с традиционным принципом «обороны ближнего моря» был добавлен еще один: «защита Дальнего моря» (远海护卫).

Стратегическая идея активной оборонительной войны – это ключевой момент военной стратегии коммунистической партии Китая. НОАК реализовывала принцип оборонительной политики, самозащиты и ответного удара, иначе выражаемый формулой «Нас не тронут – мы не тронем, и если мы атакуем, то это обязательно контратака» [11].

Современную политику КНР можно ознаменовать как расчётливую (авторы Белой книги 2015 г. называют ее «активной»). Элементами этой политики являются ориентация без опоры на идеологию на экономический рост, поддержание дружественных отношений со всеми странами, главным образом с ведущими державами. Китай старается не применять силу, при

этом постоянно происходит модернизация вооруженных сил. Китай также стремится к вовлечённости в региональные и глобальные межгосударственные связи с целью получения выгоды.

Между тем, на данный момент можно наблюдать весьма агрессивную деятельность КНР в Восточно-Китайском море, демонстрацию военной силы, создание искусственных островов. Всё это является признаком того, что Китай намерен отстаивать своё лидерство в Азиатско-Тихоокеанском регионе вопреки интересам США и их союзников, Японии и Южной Кореи. Китай не демонстрирует открытой враждебности, как это делает КНДР, поэтому обвинить его в немирнолюбивой политике крайне проблематично, а следовательно, проблематично принизить статус Китая в глазах мирового сообщества.

Анализ Белой книги Китая во взаимосвязи с внешнеполитическими действиями КНР позволяет сделать вывод, что традиционная китайская философия и политическая мысль до сих пор имеет сильное влияние на поведение данной страны на международной арене, а также на стратегическое планирование внешней политики.

В настоящее время наиболее вероятной моделью развития большой стратегии Китая на данный момент является его превращение в «активное» государство. Китайцы помнят о былом величии своего государства и стремятся к возрождению этого величия, хотят смыть позор многовекового унижения. Велико их желание создать мир, где Китай будет срединным государством, вокруг которого будет строиться вся мировая политика. Китай стремится к тому, чтобы ни одна глобальная проблема не обходила их стороной, чтобы Китай обладал решающим правом голоса. В связи с этим следует тщательно изучить направления стратегической культуры современного Китая.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Johnston A.I. Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton: Princeton University Press, 1997.
2. China's strategic culture and its impacts on China's security thinking. URL: <http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p61661/mobile/ch09s07.html> (date of access: 02.03.2022).
3. Pang Q. State-Society Relations and Confucian Revivalism in Contemporary China. Palfgrave Macmillan, 2019.
4. Lihua, Zhang, Chinese traditional values and modern foreign policy, Carnegie Tsinghua (15 January 2013). URL: <http://carnegietsinghua.org/publications/?fa=50629> (date of access: 02.03.2022).
5. Wang, Yuan-kang, Harmony and war: Confucian culture and Chinese power politics. New York: Columbia University Press, 2011.
6. Zhang, Feng, Chinese hegemony: grand strategy and international institutions in East Asian history. Stanford: Stanford University Press, 2015.

7. Christopher P. Twomey. Chinese strategic cultures: survey and critique // fas.org, 2016. URL: <https://fas.org/irp/agency/dod/dtra/chinese.pdf>

8. Thomas G. Mahnken. Secrecy & Stratagem: Understanding Chinese Strategic Culture // The Lowy Institute for International Policy, 2011. URL: https://archive.loyinstitute.org/sites/default/files/pubfiles/Mahnken%2C_Secrecy_and_stratagem_1.pdf (date of access: 02.03.2022).

9. Воеводин, В Стратагемы. Стратегии войны, бизнеса, манипуляции, обмана. М.: Изд. группа «Эт Сетера», 2004.

10. Зенгер Х. фон. Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. М.: Эксмо, 2004.

11. 中国的军事战略 // 中央政府门户网站, 2015. URL: http://www.gov.cn/zhengce/2015-05/26/content_2868988.htm (date of access: 02.03.2022).

ПРАВОВОЙ СТАТУС И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЗОРОАСТРИЙЦЕВ КАК РЕЛИГИОЗНОГО МЕНЬШИНСТВА В ИСЛАМСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ ИРАН

В. О. Лещенко

*Белорусский государственный университет,
ул. Ленинградская, 20, 220006, г. Минск, Беларусь, oleglesh010@gmail.com*

В пределах национальных границ каждого государства проживают группы лиц, характеризующиеся религиозными особенностями, отличающими их от большинства населения. Учитывая тот факт, что в современно политическом дискурсе иранцы-шииты со стороны арабов отождествляются с зороастрийцами, а точнее с маджусами (кораническое понятие, используемое как собирательное название для приверженцев зороастризма), в данной статье рассматривается отношение самих иранцев к зороастрийцам после победы Исламской революции. В работе изучаются права последователей зороастризма, закрепленные в Конституции и других законодательных актах ИРИ, проанализированы взгляды самих зороастрийцев касательно занимаемого ими социального положения, приведены мнения исламского руководства касательно представителей зороастрийского религиозного учения и правомерности причисления их к религиозному меньшинству.

Ключевые слова: Исламская Республика Иран; религиозное меньшинство; зороастрийцы; правовой статус; социальное положение.

LEGAL AND SOCIAL STATUS OF THE ZOROASTRIANS AS A RELIGIOUS MINORITY IN THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN

V. O. Leshchenko

*Belarusian State University,
st. Leningradskaya 20, 220006, Minsk, Belarus, oleglesh010@gmail.com*

Within the national borders of each state live groups of persons characterized by religious features that distinguish them from the majority of the population. Considering the fact that in the modern political discourse the Iranians-Shiites are identified by the Arabs with the Zoroastrians, or rather with the Majus (the Koranic concept used as a collective name for followers of Zoroastrianism), this article examines the attitude of the Iranians towards the Zoroastrians after the victory of the Islamic Revolution. The paper studies the rights of the followers of Zoroastrianism, enshrined in the Constitution and other legislative acts of the Islamic Republic of Iran, analyzes the views of the Zoroastrians about their social position, presents the opinions of the Islamic leadership about the Zoroastrians and the legitimacy of classifying them as a religious minority.

Keywords: Islamic Republic of Iran; religious minority; the Zoroastrians; legal status; social status.

В феврале 1979 г. завершилась победой Исламская революция, а 1 апреля была провозглашена Исламская Республика Иран. 3 декабря 1979 г. после одобрения на референдуме Конституция Исламской Республики Иран вступила в силу. В Основном Законе ИРИ официальной государственной религией провозглашается ислам джафаритского толка (ст. 12) [1]. Конституция Ирана также закрепляет права религиозных меньшинств: согласно ст. 13, иранские зороастрийцы наряду с иудеями и христианами признаются единственными религиозными меньшинствами Ирана, которые могут свободно осуществлять свои религиозные обряды в рамках закона и поступать в гражданских делах и в сфере религиозного воспитания согласно своему учению [1]. Данная статья Конституции не была новшеством, поскольку фактически повторяла законы, принятые еще при Каджарах в 1906 г.

Конституция ИРИ также закрепляет обязанность мусульман соблюдать права немусульман и не подвергать их дискриминации, однако данный принцип распространяется только на тех, кто не выступает против ислама и Исламской Республики Иран и не участвуют в заговорах (ст. 14). Согласно ст. 64 зороастрийцы имеют одно место в Меджлисе исламского совета (однопалатном парламенте, в котором имеется 290 мест) [1], что может охарактеризовать уровень уважения, которое оказывается последователям зороастризма со стороны исламского руководства страны. Здесь также необходимо упомянуть,

что присяга в парламенте приносится на Коране, однако для религиозных меньшинств делается исключение: они приносят присягу на своём священном Писании (ст. 67) [1].

Однако несмотря на то, что права зороастрийцев как религиозного меньшинства закреплены в Конституции, в других законодательных актах ИРИ имеются некоторые ограничения в области их прав и свобод. В качестве одного из примеров можно привести ст. 881 Гражданского кодекса ИРИ от 1991 г., которая гласит о том, что немусульмане не могут вступать в наследство, доставшееся им от мусульманина, и если у умершего есть родственники мусульмане, которые, с точки зрения родства, находятся дальше немусульман, то у мусульман будет преимущество [2]. Однако эта статья противоречит ст. 5–7 Гражданского кодекса, которые декларируют равные права при наследовании всех граждан Исламской Республики Иран [3].

Впервые на официальном политическом уровне на это обратил внимание зороастрийский ученый и политический деятель, Фарханг Мехр, в 1998 г. в ходе своего диалога с президентом ИРИ, Мохаммадом Хатами [4].

Позже (в 2008 г.) иранские зороастрийцы обращались в парламент с требованием внести коррективы в ст. 881 Гражданского кодекса ИРИ. Центр парламентских исследований предложил план мероприятий по внесению поправок в вышеупомянутую статью, а также заявил, что зороастрийцы не подпадают под ее действие, так как являются официально признанным религиозным меньшинством [3], и все вопросы наследования в отношении их должны решаться на основании ст. 5–7. Однако до сих пор некоторые суды, руководствуясь ст. 881 Гражданского кодекса ИРИ, выносят решения не в пользу зороастрийцев. Примечательно, что до сих пор поправка не была внесена в текст документа.

В Уголовном кодексе предусматривается разная мера наказания за убийство мусульманина и зороастрийца. Хотя ст. 3 Уголовного кодекса ИРИ провозглашает равенство всех иранцев вне зависимости от религиозной принадлежности при назначении наказания, в реальности существуют отличия в определении наказания мусульманам и немусульманам. Например, ст. 207 УК предусматривает кisas (наказание, равное по тяжести совершенному противоправному деянию), т.е. смерть, только в случае убийства мусульманина немусульманином, в случае убийства зороастрийца мусульманином назначается дия (денежная компенсация, которую должен заплатить виновник преступления). Здесь также следует отметить, что до 1981 г. в УК вообще ничего не говорилось о выплате денежных компенсаций немусульманам, что было закреплено в примеч. 2 к ст. 297. В 2008 г. судебная власть издала распоряжение, в котором постановила, что

страховые компании должны выплачивать одинаковые выплаты пострадавшим (как мусульманам, так и немусульманам) только в случае ДТП [3].

Еще одно юридическое различие и дискриминация в отношении немусульманских граждан в Иране касается свидетельских показаний в суде: свидетельские показания немусульман против мусульман не принимаются, т.к. для того, чтобы быть свидетелем, необходимо быть мусульманином (ст. 1313 Гражданского кодекса ИРИ) [4].

Таким образом, можно прийти к выводу, что хотя права религиозных меньшинств и закреплены в Конституции, однако на практике в других законодательных документах они существенно ограничены и отличаются от прав мусульман.

Среди политических прав зороастрийцев можно назвать: наличие представителя в парламенте (несмотря на малочисленность зороастрийцев), наличие 10 представителей в городских и сельских советах в провинции Йезд (центре концентрации зороастрийской общины), свободное осуществление различной общественной и гражданской деятельности в форме 28 ассоциаций, наличие неправительственных организаций, осуществляющих свою деятельность в различных сферах.

Среди социальных и культурных прав зороастрийцев можно назвать: право на создание специальных зороастрийских школ, где зороастрийцы могут свободно преподавать свое вероучение (всего на сегодняшний момент насчитывается 38 школ); свободу на публикацию и распространение зороастрийской литературы среди последователей данного религиозного учения; возможность проведения международных форумов, в том числе проведение форума зороастрийцев Индии и Ирана (например, в 2003 г. прошел международный конгресс по случаю трехтысячной годовщины зороастрийской культуры); наличие большого количества святынь (пиров), вход в которые в зороастрийские праздничные дни, для мусульман запрещен; также, согласно постановлению Государственного департамента по вопросам занятости от 1987 г., зороастрийцы имеют право на 5 дополнительных выходных во время своих религиозных праздников.

Количество зороастрийцев, проживающих в Иране, оценивают по-разному. Согласно всеобщей переписи населения, проводимой Статистическим центром Организации планирования и бюджета ИРИ в 2016 г., число зороастрийцев в Иране составляло 23.109 человек [5].

Для сравнения до Исламской революции в Иране проживало около 60.000 зороастрийцев (1978 г.), из чего следует, что зороастрийское население за 43 года уменьшилось на 1/3.

Одной из причин сокращения зороастрийского населения Ирана Курош Никнам (зороастрийский представитель в меджлисе 2004–2008 г.) видит в эмиграции, которая связана с безработицей [5]. Несмотря на то, что Конституцией гарантируются равные права в трудоустройстве (ст. 28) [1], на деле это не так. По факту, зороастрийцы Ирана работают в основном в сфере частного бизнеса, а если финансовые средства не позволяют им открыть свое дело, то они остаются безработными. Существуют некоторые ограничения для приема зороастрийцев на службу в государственные органы. Например, президентом ИРИ может стать лишь человек, принадлежащий к официальной религии страны, т. е. исламу джафаритского толка (ст. 116 Конституции ИРИ). Также последователи зороастризма не могут стать главой судебной власти (ст. 157) [1]. Согласно Закону об армии ИРИ от 1987 г., обращение в ислам является одним из основных условий приема на работу в вооруженные силы на контрактной основе, однако, как и другие иранские граждане, зороастрийцы обязаны проходить срочную службу в армии [5]. В этой связи также можно упомянуть встречу Эсфандиара Эхтиари, представителя меджлиса от зороастрийцев, с Али Юнеси, специальным помощником президента Ирана по делам этнических и религиозных меньшинств, в 2015 г., когда Эхтиари высказал убеждение, что все государственные ведомства не хотят нанимать зороастрийцев из-за религиозных соображений, а также назначать их на высшие управленческие посты, что в свою очередь является дискриминацией и противоречит Конституции [7].

В качестве второй причины уменьшения зороастрийского населения в ИРИ Курош Никнами называет ограничения личных и социальных свобод [5]. Например, когда в Иране наступает Рамадан, каждый гражданин вне зависимости от вероисповедания должен воздерживаться от дневных приемов пищи в общественных местах. Здесь также можно упомянуть обязательное ношение хиджаба, хотя это не предусмотрено зороастризмом. Однако следует отметить, что зороастрийцы наделены некоторыми правами, которые отсутствуют у мусульман: употребление алкоголя, свинины и т.д.

Среди других причин уменьшения зороастрийского населения ИРИ также можно назвать культурный нигилизм и отсутствие интереса к данной религии со стороны зороастрийской молодежи, ориентация на поздние браки, заключение брачных союзов с мусульманами (дети от такого союза уже рождаются мусульманами) и т.д.

В целом, зороастрийцы мирно сосуществуют с мусульманами, что подчеркивается представителями обоих религиозных течений.

Например, Спента Никнам, глава зороастрийской ассоциации Йезда, высоко оценивает отношение мусульман к зороастрийцам и наоборот. Никнам подчеркивает, что последователи зороастрийского учения продолжают мирно сосуществовать с мусульманами, как и в прошлом, и сожалеет о том, что некоторые официальные лица и информационные агентства своими действиями и публикуемыми материалами пытаются подорвать существующее единство между мусульманами и зороастрийцами Ирана [8].

Мохаммад Хатами, бывший президент ИРИ, в одном из выступлений в 1998 году отметил, что все иранцы имеют зороастрийские корни, а также указал на важную роль зороастрийцев в истории Ирана. Он говорил о том, что зороастрийцы – люди Писания, Зороастр – пророк, Авеста – небесное откровение. Хатами выделяет 4 группы последователей небесных религий: мусульмане, зороастрийцы, иудеи и христиане. Бывший президент Ирана убежден, что мусульмане всегда считали зороастрийцев людьми Писания и с уважением к ним относились [4].

Обычные иранцы-шииты с уважением относятся к зороастрийцам, так как считают их религию частью своей истории. Жители Ирана сохранили некоторые зороастрийские традиции и придерживаются их с большим удовольствием. Например, праздник Ноуруз (зороастрийский Новый год), Шабе-Ялда (день зимнего солнцестояния) и т.д. Следует отметить, что вышеупомянутые праздники отмечаются в Иране повсеместно. Данный факт свидетельствует об уважении к зороастрийцам со стороны мусульманского руководства Ирана, а также успешном сосуществовании зороастризма и ислама.

Таким образом, современное положение последователей зороастризма в ИРИ нельзя определить однозначно. С одной стороны, права зороастрийцев как официального религиозного меньшинства закреплены на конституционном уровне, что является показателем особого отношения к ним со стороны мусульманского руководства страны, особенно учитывая то, что количество зороастрийского населения составляет всего 0,03% от всего населения страны. С другой стороны, наделение представителей зороастрийского религиозного учения специальными правами ограничивает их возможности. Хотя зороастрийцы и имеют своего представителя в парламенте, однако, можно сказать, что этим их участие во властных структурах ИРИ и ограничивается. В настоящее время последователи зороастризма не принимают существенного участия в общественной и политической жизни страны. Вместе с тем зороастрийцы наделены такими же социальными и культурными правами, как и мусульмане, что позволяет им вести обычную жизнь и свободно исповедовать свою религию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Qanun-e asāsi-e jomhuri-e eslāmi-e irān // Markaz-e meli-e riāst-e jomhuri-e eslāmi-e irān. URL: <https://www.nicc.gov.ir/2016-10-31-15-10-28.html> (date of access: 09.02.2022).
2. Māde-e 881 mokarrar-e qanun-e madani // davoudabadi.ir. URL: <http://www.davoudabadi.ir/page/6390217/> (date of access: 23.02.2022).
3. Gām-e bolandi barāye eslāh-e māde-e 881 mokarrar-e qanun-e madani // Eekhtiyari. URL: http://www.eekhtiyari.ir/persian/index.php?option=com_content&task=view&id=944&Itemid=20 (date of access: 25.02.2022).
4. Soāl-e profesur-e Farhang Mehr ostād-e dāneshgāh-e Boston az Mohammad Xātami // Tamāshā. URL: <https://tamasha.com/v/Ve544> (date of access: 25.03.2022).
5. Fereshte G. Doshvāri ha-e aqliat budan dar Irān // BBC. URL: <https://www.bbc.com/persian/iran-features-37743730> (date of access: 25.03.2022).
6. Fereshte G. Mohājerat aqliat-e dini az Irān; “mi-ravand ke zendegi konand”. // BBC. URL: <https://www.bbc.com/persian/iran-44861338> (date of access: 25.03.2022).
7. Shir Mohammadi T. Zorotoshtiān Irān zir-e feshār-e bāzjui va tahdidha-e vezārat-e etelā’āt // Deutsche Welle. URL: <https://www.dw.com/fa-ira-17281595> (date of access: 20.03.2022).
8. Zorotoshtiān qānunmandtarin aqliat-e dini-e Irān hastand // Tasnimnews. URL: <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/11/25/1327810/> (date of access: 17.02.2022).

CHINA’S GEOPOLITICAL SITUATION AND CULTURAL TRANSFORMATION IN THE 1990S

Li Qiang

*Belarusian State University of Culture and Arts,
Rabkorovskaya Avenue, 17, 220001, Minsk, Republic of Belarus, 1565400393@qq.com*

The article discusses the characteristics of society and culture in the cultural transformation that took place in China in the 1990s under the globalisation geographical pattern, and the special social and cultural phenomena of that era, as well as the impact of globalisation on Chinese society and culture. The end of the Cold War pattern has accelerated the process of globalisation led by the United States. In the 1990s, a transitional stage between the post-Cultural Revolution era and the new century of full opening, China's social and cultural changes involved almost all Chinese, from the elite to the masses, and the changes were also dazzling and violent.

Keywords: globalisation; economic development; cultural phenomena; individualism; liberalism.

ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ В КИТАЕ В 1990-Х ГГ.

Ли Цян

*Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220001, Минск, Республика Беларусь, 1565400393@qq.com*

В статье рассматриваются особенности общества и культуры во время культурной трансформации, происходившей в Китае в 1990-х гг. в условиях географически закономерной глобализации, а также особые социальные и культурные явления той эпохи, влияние глобализации на китайское общество и культуру. Окончание холодной войны ускорило процесс глобализации, возглавляемый Соединенными Штатами. В 1990-е гг. – переходный этап между эпохой посткультурной революции и новым столетием полной открытости, период социальных и культурных изменений в Китае, которые охватили почти все население страны, от элиты до широких масс, эти трансформации были поразительными и жесткими.

Ключевые слова: глобализация; экономическое развитие; культурный феномен; индивидуализм; либерализм.

In the 1990s, with the drastic changes in Eastern Europe and the disintegration of the Soviet Union, the barriers and obstacles to the further internationalisation of capital were completely eliminated, and globalisation became an irresistible worldwide trend. Francis Fukuyama put forward the thesis of “the end of history”. This concept does not refer to the end of human history in a broad sense, but refers to the replacement of socialist ideology by “neoliberal” ideology as the historical development and development of human society. As F. Fukuyama said: “Liberal democracy may be the end of human ideological development and the last form of human domination, and thus constitute the end of mankind” [1]. William Robinson in his “Global Capitalism – A Transnational World” Production, Class, and State” pointed out the two dimensions of “neoliberalism”, he argued: “The first dimension of global neoliberalism refers to the liberalisation of markets around the world and the construction of a new the legal and regulatory superstructure of a global economy and a global political system, in order to break down all the national barriers that hinder the free flow of transnational capital between countries and the free operation of capital within countries” [2]. In the 1990s, the United States became the only superpower, and its tentacles of hegemony stretched. To the world, the U.S. controls world trade through the dollar and implements “global governance”, in essence building the world system with global integration of production and trade as the basic dimension of the economy, and political power, military power and cultural soft power under the universal

value system with Western neoliberalism as the superstructural dimension. In this context, economic chains around the world are connected, barriers to each other are broken, and people, capital and technological means flow almost unstopably around the world. And countries like China that were originally outside the capitalist world economic system have also opened up their own markets, making the dream of global economic structural integration come true.

With the loosening of the US–Soviet “Cold War” pattern and changes in domestic politics, China's economy and culture have been “relaxed” from the previously tense political atmosphere. In China in the 1980s, the national transformation and privatisation reform were still in the early stage, and the contradictions of the reform had not been fully exposed. Therefore, the context of grand narratives such as “state” and “society” still remained in public opinion. However, in elite culture, due to the official exposition critique and redefinition of history of Cultural Revolution, "reflection" and “enlightenment” have become the main tone at that time. From the perspective of elite culture, this ideological enlightenment is not only aimed at the “Cultural Revolution”, but even the entire history of contemporary Chinese social revolution – that is, they hope to reject reflection in the name of reflection through a single narrative of “reflection on the Cultural Revolution.” At the same time, they defined the 1980s as the “Era of Enlightenment” by re-emphasizing “democracy and science”, and thus realized the erasure of the historical memory of the “era of revolution” and realized the “farewell to the revolution” in the field of thought and culture [3]. If the cultural transformation of China in the 1980s was still more of a theoretical discussion and a foreshadowing of the cultural atmosphere, then the 1990s was the “Hurricane Dash” of the Chinese at the practical level: China’s market economy broke out with great vitality in the 1990s , the economy develops rapidly, civil society begins to grow, social public space begins to form, people’s awareness of participation, competition, and democracy begin to emerge, and individual awareness is increasingly enhanced. In addition, the scale and degree of China’s involvement in the international economy has continued to expand and deepen. The horizontal production model of global economic integration has increasingly replaced the vertical model dominated by the government and enterprises within China, and people's concept of space has also been strengthened.

The development of globalisation has increased the interdependence among nation-states in terms of economy, politics, culture, and social life. Economic, political, cultural, and social life have begun to transcend the boundaries between nation-states. The blurring of the boundaries between nation-states has led to the weakening of national sovereignty, especially for China, which is an “late developing” and “exogenous” type, whose national

sovereignty is more easily influenced and dominated by the international community and international organisations. Secondly, the massive proliferation of information and the global dissemination through the Internet and other communication facilities have led to the formation of world public opinion and the diversification of political and cultural identities within countries, and cultural relativism has begun to prevail. At the same time, the market economy and its values dominated by Western countries are increasingly promoting and fueling the wave of secularisation in late-born modernized countries. Civil society has initially formed, individual concepts have gradually been established, and popular culture that caters to the interests and desires of citizens has rapidly emerged and expanded rapidly. Due to the impact of secular values, traditional values have gradually lost their cultural functions of social integration, and the new market concepts promoted by globalisation have not been truly accepted by people, which has led to the “vacuum” state. In this case, the individual’s questioning of the original community and the inability to realize self-design and conception lead to the grow of “private”. As a result, the grand narrative of “nation” and “country” is gradually declining, and society is increasingly fragmented and individualized.

However, the decline of this grand narrative and the fragmentation and individualisation of society present two extreme aspects in the cultural phenomenon:

1. Abundance. With the deepening of the reform and opening-up policy both economically and politically, under the banner of “building a socialist market economy with Chinese characteristics”, China’s social atmosphere of “all people are businessmen”, neoliberal “government withdrawal”, The barbaric growth of capital power has created the extreme prosperity of China’s economy. Especially under the call of “it doesn't matter whether the cat is black or white, as long as it catches the mice”, this “vacuum” of value anomie has been filled with a result-oriented thinking paradigm of various possibilities (even the Chinese 90 The “Qigong” craze that prevailed in the 1990s), combined with the purely “adapted” cultural construction, finally formed a fragmented, “Rashomon”-style bizarre social and cultural landscape composed of extremely rich cultural phenomena. Dai Jinhua said in “Invisible Writing – A Study of Chinese Culture in the 1990s”: The influx of extremely rich cultural phenomena seems to provide any effort to draw a complete and clear topographic map of Chinese culture in the 1990s. “The Feast of the Signifier”. It seems that we can easily grab the cultural data we need, remove the ambiguity from it, and construct a seamless and illuminating cultural picture [3].

2. Contradiction. The fragmentation, individuation, and even privatisation of society resulting from the decline of the grand narrative of the nation-state make the “community” increasingly dispensable as a social or

ethnic bond. As ethnic ties, regional ties, community ties, neighborhood ties, familial ties, and even self-consistent ideological ties continue to weaken, so does the scope for individual loyalty. In other words, when the individual is liberated from the political community, he also loses the support of spirit, value and meaning. In addition, after entering the 1990s, the cynicism mentality of identifying with reality and the widespread spread of Machiavellian utilitarianism made individuals generally form a negative nihilistic mentality when facing the lack of meaning and value. He Qinglian pointed out in “The Trap of Modernisation: Economic and Social Issues in Contemporary China” that while China’s social reform has made great achievements, it has also produced a series of negative effects, such as: 1. Power rent-seeking and serious corruption have led to the market Deformed development, the gap between the rich and the poor widened rapidly; 2. The strategy of prioritizing the development of cities led to the widening of the gap between urban and rural areas, and the resulting collapse of the traditional rural structure, people’s reduced to traditional rural cultural value identification, and evil gentry ruled;

3. The large-scale unemployment caused by the privatisation reform of state-owned enterprises has further led to high crime rates, the emergence of underworld economy and underworld society, etc. [4]. All social classes and groups fluctuate in the changing times and lead to confrontations and conflicts at various levels. In the context of such a large era, culture has shown unprecedented complexity and confusion. There is a blending and mixing of tradition and modernity, China and the West, globalisation and nationalisation in society. Different social classes, different cultures, and different mentalities are synchronically shrouded in the actual reform process, showing a generally confused social mentality.

From the perspective of cultural comparison, in the face of the expansion of global capital and the anxiety of homogenisation at the cultural level, the movement of single nation-states to seek national and cultural identity in the “globalization” pattern began to rise. In particular, in the expansion of global capital, the issue of national identity and cultural identity becomes more urgent for developing and backward countries. Such countries have shown obvious passivity in the process of joining “globalization”, and because of their simlicity in economic structure and fragility in national identity, they are more directly and severely affected. As a result, these countries have shown anxiety about catching up due to the huge gap with the dominant countries of “globalization” and a strong inferiority complex due to the sense of failure in history [5]. As far as China is concerned, due to the deep-rooted world-centred worldview and the mentality of the supremacy of the Chinese Empire, the sense of national crisis and frustration caused by the

modernisation and globalisation of the West was particularly profound. This is also the most important historical reason for the cultural inferiority that existed widely in Chinese society in the 1990s.

However, due to China's unique and profound historical and cultural traditions, China's acceptance of Western universal values and universal culture is not completely one-dimensional passive acceptance when involved in globalisation. According to Xue Yuebing's article "Research on Globalisation and Reform Fiction": The image of the world order established by globalisation is closely related to the Western universalist discourse, but the essence of this universalist discourse is the universality of the special discourse of Western countries. Although the nation-state's involvement in the process of "globalization" is accompanied by the disintegration of traditional values and anxiety about national and cultural identity, the nation's national and cultural identity is illuminated and identified in the game with the discourse of universalism. Due to the particular nature of universalist discourse, in the game with others, universalist discourse also absorbs and absorbs the cultural resources of others. In this sense, these particular discourses that are illuminated and identified also participate in global cultural construction. So, in essence, globalisation does not lead to cultural homogeneity but differentiation [5]. The massive emergence of cultural phenomena such as reciting Confucian classics, offering sacrifices to Confucius, wearing Tang suits, and promoting Chinese medicine culture in China in the 1990s, although considered crude, is also an attempt to establish China's unique national identity in global culture.

REFERENCES

1. Francis Fukuyama. *The End of History And the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
2. 罗宾逊·威廉. 全球资本主义论—跨国世界中的生产、阶级与国家. 北京: 社会科学文献出版社, 2009. = Robinson William. *Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2009.
3. 戴锦华. 隐形书写——90年代中国文化研究. 南京: 江苏人民出版社, 1999. = Dai Jinhua. *Invisible Writing: A Study of Chinese Culture in the 1990s*. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 1999.
4. 何清涟. 现代化的陷阱: 当代中国的经济社会问题. 北京: 今日中国出版社, 1998. = He Qinglian. *The Trap of Modernisation: Economic and Social Issues in Contemporary China*. Beijing: China Today Publishing House, 1998.
6. 薛月兵. 全球化与改革小说研究. 南京: 南京师范大学, 2012. = Xue Yuebing. *Research on Globalisation and Reform Fiction*. Nanjing: Nanjing Normal University, 2012.

КУРДСКИЙ ВОПРОС В КОНТЕКСТЕ ОТНОШЕНИЙ ТУРЦИИ И ЕС В 2002–2021 ГГ.

И. О. Лузгина¹⁾, Н. В. Величко²⁾

¹⁾*Витебский государственный университет им. П.М. Машерова,
пр. Московский, 33, 210038, г. Витебск, Беларусь, luzgina200015@gmail.com*

²⁾*Витебский государственный университет им. П.М. Машерова,
пр. Московский, 33, 210038, г. Витебск, Беларусь, ninakosmach@mail.ru*

В данной статье рассматривается роль курдского вопроса в качестве одного из препятствий для европейской интеграции Турецкой Республики в годы руководства Партии справедливости и развития (2002–2022 гг.). Определена периодизация этапов евроинтеграции и смены отношения руководства страны к курдской проблеме в указанные годы. Уделено внимание изменению риторики и практическим шагам Турции и ЕС в каждом из выделенных периодов. Дан прогноз развития дальнейшей интеграции Турции в ЕС и влияния этого процесса на решение курдской проблемы. Статья дополняет имеющиеся публикации по рассматриваемой проблеме, а также вносит новые данные, особенно касаясь периода 2010-х гг.

Ключевые слова: Турция; Европейский союз; евроинтеграция; курды; курдский вопрос; международные отношения.

THE KURDISH QUESTION IN THE CONTEXT OF TURKEY-EU RELATIONS IN 2002–2021

I. Luzgina¹⁾, N. Velichko²⁾

¹⁾*Vitebsk State University named after P.M. Masherov,
Moskovsky ave, 33, 210038, Vitebsk, Belarus, luzgina200015@gmail.com*

²⁾*Vitebsk State University named after P.M. Masherov,
Moskovsky ave, 33, 210038, Vitebsk, Belarus, ninakosmach@mail.ru*

This article discusses the role of the Kurdish issue as one of the obstacles to the European integration of the Republic of Turkey during the years of the leadership of the Justice and Development Party (2002–2022). The periodization of the stages of European integration and the change in the attitude of the country's leadership towards the Kurdish problem in these years is determined. Attention is paid to the change in rhetoric and practical steps taken by Turkey and the EU in each of the selected periods. A forecast is given for the development of Turkey's further integration into the EU and the impact of this process on the solution of the Kurdish problem. The article supplements the existing publications on the problem under consideration, and also introduces new data, especially regarding the period of the 2010s.

Keywords: Turkey; European Union; European integration; Kurds; the Kurdish question; international relationships.

Партия справедливости и развития (ПСР) является правящей в Турции на протяжении 20 лет. За этот период ей удалось решить множество вопросов политического и экономического характера. Однако до сих пор нерешенными остаются два вопроса, доставшиеся нынешнему правительству от предшественников. Это вопрос интеграции Турции в Европейский союз и курдская проблема. Причем оба вопроса взаимосвязаны, поскольку Евросоюз всегда увязывал вступление Турции в свой состав с выполнением ряда условий, одно из которых касалось разрешения курдского вопроса в стране.

Курдская проблема в Турции заключается в отсутствии у курдов каких-либо автономных и многих культурных прав в рамках турецкого государства. Острота проблемы дополняется численностью представителей курдского этноса в стране, которая варьируется, по разным оценкам, между 12–14 и 24% от общего числа ее жителей [1, с. 9].

С момента подписания Договора об ассоциации в 1963 г. для вступления в ЕЭС (ЕС) от Турции требовалось, помимо прочего, разрешить курдскую проблему. Однако до конца 1980-х гг. политика в отношении курдов только ужесточалась. Лишь в годы президентства Т. Озала (1989–1993 гг.), имевшего курдские корни, в Турции временно был снят запрет на использование курдского языка [2, с. 104].

«Прорывными» в вопросе турецкой евроинтеграции оказался рубеж 1990–2000-х гг. После хельсинкского саммита 1999 г. Турция вошла в число кандидатов на членство в ЕС. А в марте 2001 г. правительство Б. Эджевита обнародовало «Общую стратегию национальной программы». Она предполагала внесение поправок в Конституцию, а также 9 пакетов гармонизации. Один из них был без преувеличения революционным: впервые признавалось наличие этнического меньшинства (курдов), разрешались теле- и радиопередачи, а также преподавание в частных школах на курдском языке [2, с. 105].

После победы на парламентских выборах 2002 г. Партия справедливости и развития начавшийся процесс преобразований был продолжен ею с новой силой. Ведь еще в предвыборной программе 2001 г. заявлялось, что лишь экономического развития юго-восточных регионов недостаточно, и нужно признать культурные различия с данной частью страны. Также ПСР планировала отказаться от прежней политики репрессий и приступить к поэтапному проведению внутренних реформ для урегулирования курдского вопроса. При этом курс на вступление в ЕС являлся приоритетом для правительства [3]. Данные обещания не остались на бумаге, поскольку вскоре после победы руководством был отменен действовавший много лет на юго-востоке страны режим чрезвычайного положения [2, с. 105].

«Европейская мечта» Турции стала более реальной в 2004 г., когда депутаты Европарламента призвали руководство ЕС начать переговоры с Турцией, отметив, что страна уже в достаточной степени отвечает политическим критериям ЕС. В итоге была назначена дата начала официальных переговоров о вступлении (3 октября 2005 г.) и подготовлена «дорожная карта» – «Рамки для переговоров с Турцией» [4, с. 56]. Однако переговоры так и не были начаты, а в 2006 г. они были и вовсе заморожены из-за активизации кипрского конфликта [4, с. 53].

Несмотря на то, что этими событиями заканчивается «золотой период» отношений Турции с ЕС (1999–2006 гг.), процесс интеграции и преобразований вызвали эйфорию у курдской части турецкого общества. В 2005 г. премьер-министр Р. Т. Эрдоган посещал Диярбакыр, неофициальную столицу турецкого Курдистана. Там он впервые в истории страны признал допущенные предшественниками ошибки и заявил, что «курдская проблема является проблемой каждого, и в частности моей» [5]. Благодаря этому турне ПСР в 2007 г. повторила успех прошлых выборов, набрав в юго-восточных вилайетах большинство голосов [6, с. 75].

По результатам выборов 2007 г. (а также выборов 2011 г.) ПСР вышла уверенной в своих силах, а также разочарованной в фактической невозможности успеха евроинтеграции из-за нежелания европейской стороны [4, с. 60]. Вместе с тем изменилось отношение руководства страны к курдской проблеме. В партийной программе 2007 г. она указывалась исключительно в контексте развития экономики и инфраструктуры, проблемы питьевой воды, а политические и культурные аспекты проблемы не затрагивались вовсе [7].

Невзирая на смену вектора в 2009 г. в Турции открылся первый телеканал на курдском языке – TRT-6 [6, с. 77]. Однако в том же году была закрыта прокурдская Партия демократического общества (ПДО), представленная в парламенте. Закрытие партии знаменовало начало регресса в отношении руководства страны к курдской проблеме, что также вызвало негативную реакцию Евросоюза [6, с. 76].

Видя отсутствие реальных шагов по урегулированию курдской проблемы, вскоре активизировалась Рабочая партия Курдистана (РПК), признанная в Турции террористической. С 1 июня 2010 г. ее бойцы возобновили боевые действия после шестилетнего перемирия, заключенного в «золотой период» отношений Турции с ЕС [6, с. 77]. Продолжались столкновения до 2013 г., когда было заключено новое перемирие. Тогда же произошел перелом в отношении Р. Т. Эрдогана к вопросу евроинтеграции.

В 2013 г. вспыхнули протесты в стамбульском парке Гези. Начались они из-за решения властей вырубить парковые деревья под стройплощадку, вылившись в антиправительственные выступления. Эрдоганом поддержка протестующих со стороны ЕС была воспринята в качестве инициированной извне попытки поменять турецкий политический строй. В итоге протесты были жестоко подавлены, что вызвало негативную реакцию в США и ЕС [8, с. 602].

В дальнейшем отношения Турции с ЕС неуклонно ухудшались. И курдский вопрос, вышедший за пределы Турции, стал в них одним из камней преткновения. Так, после начала гражданской войны в Сирии и вовлечения в нее сирийских курдов напряжение в турецком Курдистане стало расти. Кульминацией этому стал теракт в г. Суруч на турецко-сирийской границе и последовавший затем виток турецко-курдского противостояния. 17 декабря 2015 г. началась военная операция на юго-востоке страны против взявших в руки оружие бойцов РПК. В процессе противостояния погибло 2360 чел. [9]. Также с 2016 г. Турция начала проводить военные операции против подразделений сирийских курдов и отрядов РПК в Иракском Курдистане. Как следствие, европейскими политиками поведение Анкары неизменно осуждалось [10, с. 11].

В ночь с 15 на 16 июля 2016 г. произошла попытка военного переворота в Турции, в которой путчисты потерпели поражение. В ответ против них были начаты репрессии. Под их каток попала и прокурдская Демократическая партия народов (ДПН), обвиняемая в связях с РПК. На выборах 2015 г. она впервые прошла в турецкий Меджлис, не давая ПСР сформировать большинство, чем вызвала недовольство Эрдогана [11, с. 37]. В течение нескольких месяцев после переворота, вместе с членами ДПН было арестовано 5530 курдских политиков [13, с. 88]. Масштаб репрессий вызвал негативную реакцию в Евросоюзе, следствием чему стало ноябрьское голосование в Европарламенте. На нем большинство депутатов высказалось за приостановку договоров с Турцией о ее возможном вступлении в ЕС. Однако представители стран-членов воздержались от такого шага [13].

Ситуация репрессий против ДПН в отношениях Турции-ЕС актуализировалась вновь спустя 2 года после попытки госпереворота. В ноябре 2018 г. произошла встреча министра иностранных дел Турции М. Чавушоглу с верховным представителем ЕС по иностранным делам и политике безопасности Ф. Могерини. На ней, среди прочего, обсуждался вопрос скорейшего освобождения лидера ДПН С. Демирташа, на чем настаивал Европейский союз [14, с. 98]. Однако никаких уступок от Турции по данному вопросу Ф. Могерини добиться не удалось.

5–6 февраля 2020 г. в Европейском парламенте в Брюсселе состоялась 16-я международная конференция «Европейский Союз, Турция, Ближний Восток и курды». Ее главными темами были миграционный кризис, военные операции Турции на севере Сирии, а также влияние этих событий на курдов, в том числе турецких. Некоторые из присутствовавших на ней депутатов Европарламента призвали Турцию освободить лидера РПК А. Оджалана и признать Европейским союзом курдов одними из главных действующих лиц на Ближнем Востоке. Как и следовало ожидать, Турция резко осудила сам факт проведения конференции, в работе которой, по информации турецких СМИ, участвовали члены РПК [15, с. 29].

На протяжении 2020–2021 гг. отношения между Турцией и ЕС развивались по нисходящей динамике. Курдский вопрос в них не занимал центрального положения. Однако операции турецких военных против структур РПК в Турции, Сирии и Ираке осуждались европейскими политиками, что воспринималось как «чистка Эрдоганом диссидентов» [16]. Среди последних выделяется фигура турецкого правозащитника О. Кавалы, защищавшего, среди прочего, права национальных меньшинств, включая курдов. Его арест вызвал крупный дипломатический скандал в конце 2021 г., едва не закончившийся высылкой из страны европейских дипломатов. Однако, несмотря на осложнения, ныне у Турции сохраняется стремление к присоединению к Европейскому союзу [16].

Таким образом, на протяжении 2002–2022 гг. неразрешенная курдская проблема являлась одним из факторов, препятствовавших вхождению Турции в ЕС. С 2002 г. по 2006 г. двусторонние отношения развивались наиболее благоприятно, и шанс на присоединение Турции к Евросоюзу оставался высоким. На этом фоне руководство Турции делало практические шаги по разрешению курдского вопроса. Однако, видя спад заинтересованности в принятии Турции в состав ЕС, а также после активизации деятельности РПК руководство отказалось от политики уступок в отношении курдов, перейдя, нередко, к силовым методам воздействия, особенно после 2015–2016 гг. Это вызывало неприятие в Евросоюзе, что отдаляло перспективы турецкой евроинтеграции. В ближнесрочной перспективе вопрос турецкого членства в ЕС вряд ли перейдет в практическую плоскость. Помехой этому продолжит служить неурегулированный курдский вопрос в Турции, который в настоящий момент дальше от своего разрешения, чем десятилетие назад.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Вертяев К. В. Курдский вопрос в политике Турции (конец XX – начало XXI в.). Москва: Институт Ближнего Востока, 2007.
2. Сочнева И. А. Вступит ли Турция в ЕС? Социокультурные аспекты проблемы // Европа. 2015. Т. XIV, №1–2. С. 102–112.
3. 3 Kasım 2002 Genel Seçim Beyannamesi [Electronic resource] // AKPARTİ. URL: <https://www.akparti.org.tr/parti/dosya-arsivi/> (date of access: 08.04.2022).
4. Шлыков П. В. Турция и ЕС: политика Анкары накануне миграционного кризиса // Современная Европа. 2016. № 3 (69). С. 53–65.
5. Başbakan'ın 2005'te Diyarbakır'daki konuşması [Electronic resource] // Sabah – Güncel Haberler, Son Dakika ve Gazete Haberleri. URL: https://www.sabah.com.tr/siyaset/2009/12/17/basbakanin_2005te_diyarbakirdaki_konusmasi (date of access: 08.04.2022).
6. Сочнева И. А. Преодолеет ли Турция курдский барьер на пути в ЕС? // Вестник международных организаций: образование, наука, новая экономика. 2011. Т. 6, № 1. С. 72–79.
7. 2007 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi [Electronic resource] // AKPARTİ. URL: <https://www.akparti.org.tr/media/318777/22-temmuz-2007-genel-secimleri-secim-beyannamesi-sayfalar.pdf> (date of access: 08.04.2022).
8. Аватков, В. А. «Правый поворот» в Турции в европейском контексте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2019. Т. 19, № 4. С. 597–606.
9. Turkey's Kurdish Conflict: 2015–Present [Electronic resource] // Institute for Security & Development Policy. URL: <https://isdp.eu/publication/turkeys-kurdish-conflict-2015-present/> (date of access: 10.04.2022).
10. Шумилин А. И. Евросоюз–Турция: конфликтное партнерство // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. № 5 (17). С. 7–15.
11. Сергеев Д. В. Курдский вопрос в период правления Партии справедливости и развития // Collegium linguisticum. 2020. С. 437–443.
12. Сулейманов Р. Роль «курдского фактора» в попытке государственного переворота 15 июля 2016 года в Турции // Россия и мусульманский мир. 2017. № 3 (297). С. 84–95.
13. Турция и ЕС: переговоры незаинтересованных сторон [Электронный ресурс] // BBC News. Русская служба. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-38095576> (дата доступа: 10.04.2022).
14. Гаджиев А. Г. Отношения между Турцией и Европейским союзом после турецких выборов 2018 г. // Труды Института востоковедения РАН. 2019. № 26. С. 93–101.
15. Гаджиев А. Г. Отношения между Турцией и ЕС после смены руководства Европейского союза 1 декабря 2019 г. // Восточная аналитика. 2020. № 4. С. 24–46.
16. 2021'de Türkiye-AB ilişkileri [Electronic resource] // Anadolu Ajansı. URL: <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/2021de-turkiye-ab-iliskileri/2483700> (date of access: 10.04.2022).

К ВОПРОСУ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ФРАНЦУЗСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Л. Н. Манцевич

*Институт истории Национальной академии наук Беларуси,
ул. Академическая, 1, 220072, г. Минск, Республика Беларусь,
liliyanmantsevich@gmail.com*

В статье рассматриваются отдельные аспекты деятельности французских благотворительных и волонтерских организаций на Ближнем Востоке. Автор указывает на то, что военно-политические потрясения 2010-х гг. привлекли внимание международного сообщества к происходящему на Ближнем Востоке. Среди сюжетов, заслуживших внимание европейской публики – тяжелое положение христиан Востока, в частности, Сирии и Ирака, которые становились жертвами политической и этноконфессиональной борьбы. Угрозы для представителей христианского сообщества активизировали интерес к деятельности благотворительных учреждений религиозного и светского толка. Автор приходит к выводу, что указанная деятельность осуществляется в контексте политических и идеологических разногласий, касающихся роли Франции в регионе.

Ключевые слова: Франция; Ближний Восток; Палестина; религиозные меньшинства; благотворительные организации.

ON THE ACTIVITIES OF FRENCH CHARITIES IN THE MIDDLE EAST

L. N. Mantsevich

*Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus,
Academic str., 1, 220072, Minsk, Belarus, liliyanmantsevich@gmail.com*

The article examines aspects of the activities of French charities and voluntary organizations in the Middle East. The author points out that the military and political upheavals of the 2010s drew international attention to the faith-based issues in the region. The precarious situation of Christians in Syria and Iraq, who became victims of political and ethno-confessional strife, has increased the sensitivity of the European public to Middle East politics. Threats to members of the Christian community have raised concerns regarding the activities of religious and secular charitable institutions. The author concludes that the activities of these organizations take place in the context of political and ideological controversies concerning France's role in the region.

Keywords: France; Middle East; Palestine; religious minorities; charities.

Организационная структура религиозной дипломатии Франции на Ближнем Востоке начала формироваться в середине XIX в. В этом процессе были задействованы государственные органы и их представители за рубежом, священнослужители во Франции и на Святой земле. В министерстве иностранных дел деятельность нескольких отделов была связана с религиозной и культурной дипломатией Франции на Ближнем Востоке. Кроме того, интересы христиан защищала католическая благотворительная организация, созданная после Крымской войны 1853–1856 гг., «L'Œuvre d'Orient» (ранее – «L'Œuvre des écoles d'Orient»). Ее цель – служить христианам по всему миру, преимущественно на Ближнем Востоке, в Африке, Восточной Европе и Индии. На местах активно действовали французские консульские учреждения и иные религиозные организации, в том числе католические конгрегации, в которых участвовали представители французской общины, обосновавшиеся в Палестине в середине XIX в. – начале XX в.

События «арабской весны» и следующие за ними военно-политические кризисы 2010–х гг. привлекли внимание международного сообщества к происходящему на Ближнем Востоке. Среди сюжетов, заслуживших внимание европейской публики – тяжелое положение христиан Востока, в частности, Сирии и Ирака, которые часто становились жертвами жестокой политической и этноконфессиональной борьбы. Угрозы для представителей христианского сообщества и отсутствие эффективного участия европейских государств в их судьбе стало поводом вспомнить о прошлом французской дипломатии на Ближнем Востоке. В прессе стали чаще писать о связи страны с регионом, в том числе о гуманитарной и просветительской роли религиозных учреждений.

Деятельность «L'Œuvre d'Orient» долго находилась в тени: в 2006 г. представители организации незаметно для широкой публики отметили 150 лет со дня основания. В начале 2010-х гг. интерес к учреждению и его миссии резко вырос. Упоминания «L'Œuvre d'Orient» стали появляться в социальной рекламе на станциях парижского метро, тематические статьи публиковались в светских изданиях, аудитория которых далека от жизни католической общины [1].

Французские политики, преимущественно правые, активно участвовали в распространении информации о положении христианского меньшинства. Так, Ф. Фийон, член партии «Союз за народное движение», призвал к солидарности с прихожанами церквей Сирии и Ирака еще в 2015 г., когда организовал массовую акцию в парижском Зимнем цирке. Позже, во время участия в президентской кампании 2016–2017 гг., Фийон заявил о разработке мер для поддержки

христиан Востока, а после внезапного окончания политической карьеры – о создании собственного фонда для этих целей [2]. Руководствуясь схожими мотивами, в 2018 г. Ирак посетил глава правоцентристской партии «Республиканцы» Л. Вокье [3].

Тем не менее, в среде активистов и волонтеров, неравнодушных к будущему христиан региона, существуют серьезные противоречия. Они касаются как ценностной интерпретации конфликтов, так и организационных вопросов. Серьезной критике подверглась ассоциация «SOS Chrétiens d'Orient», близкая к ультраправым политическим силам во Франции. Ассоциация была основана в 2013 г., сразу после битвы за Маалулу между армией сирийского режима, с одной стороны, и местными повстанцами и джихадистами – с другой. Маалула – деревня в Сирии с многочисленным христианским населением, куда основатели ассоциации Ш. де Мейер и Б. Бланшар отправились с первой партией гуманитарной помощи.

Монсеньор Паскаль Гольниш, генеральный директор «L'Œuvre d'Orient», во время собрания епископов в Лурде в ноябре 2017 г. выделил несколько аспектов деятельности «SOS», заслуживающих пристального внимания [4]. Во-первых, он высказал опасения по поводу того, что организация отправляет юных волонтеров в затронутые конфликтом области Сирии и Ирака. По мнению Гольниша, даже после окончания активных боевых действий присутствие в этих местах остается небезопасным. Второй повод для беспокойства касается политической ангажированности организации. Ее создатели, активисты и волонтеры не просто близки к правым кругам и партиям, таким как Национальный фронт (после 2018 г. – Национальное объединение), они представляют все существующие в стране правые и консервативные силы, включая радикальные организации, деятельность которых запрещена законом [5; 6]. Так же дело обстоит с итальянским филиалом организации, «SOS Crisitani d'Oriente», президент которой С. Капуто, по сведениям местной прессы, близок к неонацистской организации Каса Паунд (Casa Pound) [7].

В своей критике Паскаль Гольниш, впрочем, не возражал против самого факта политических аффилиаций активистов с Национальным фронтом. По мнению священнослужителя, «это их право», но злоупотребление этим правом ведет к потере нейтралитета организацией, которая позиционирует себя как «аполитичная», и противоречит позиции Франции в конфликте. В связи с этим следует упомянуть еще одну проблему в деятельности «SOS Chrétiens d'Orient», а именно – активное сотрудничество с режимом Б. Асада, в том числе, распространение пропагандистских материалов в социальных сетях и

прессе [8]. Организацию обвиняют не только в реабилитации режима, но и в соучастии в военных преступлениях [9].

Так, ноябрьское выступление Его Превосходительства Гольниша, в котором он упомянул эти факты, было своеобразным сигналом, после которого «L'Œuvre d'Orient» и католики, исторически представляющие Францию на Святой земле, стали открыто критиковать методы и ценности ультраправой «SOS Chrétiens d'Orient» [10]. Для активистов этой организации, кроме прочего, был ограничен доступ к некоторым католическим мероприятиям и площадкам.

Кроме перечисленных выше претензий, есть еще одна, мировоззренческой природы. Ультраправые активисты, которые появились на Ближнем Востоке в начале 2010-х гг., поддерживали и распространяли видение конфликта, которое предполагает противопоставление христиан и мусульман, агрессивную форму «конфликта цивилизаций». Этот подход политизирует вопрос о христианах Востока, а его популяризация во Франции играет на руку консерваторам, так как подпитывает враждебность к мусульманам. Более того, по мнению некоторых исследователей, ультраправые используют память о жертвах среди иракских христиан для того, чтобы разжечь воображаемое противостояние между представителями разных религий [11].

Представители традиционных католических учреждений на протяжении долгих лет придерживались принципиального иного подхода, предполагающего сотрудничество с местным населением вне зависимости от его вероисповедания, вовлечение иноверцев в культурную и гуманитарную деятельность. Разумеется, их не устраивала ситуация, в которой европейцы использовали образы священной войны двух религий, нагнетали обстановку в прессе и социальных сетях, более того – вмешивались в политический процесс на земле, делая сомнительный с точки зрения морали и целесообразности выбор. Первыми жертвами такого вмешательства могли стать непосредственно прихожане восточных христианских церквей.

Кроме политического, интерес к судьбе христиан Востока имел и культурное измерение. Так, в 2017 г. был запущен проект сотрудничества Национальной библиотеки Франции (Bibliothèque nationale de France) и восьми восточных библиотек, наследие которых оказалось под угрозой уничтожения в результате военных действий [12]. Речь идет о платформе «Восточные библиотеки» (Bibliothèques d'Orient), которая позволяет исследователям получить доступ к документам и фондам, касающимся, кроме прочего, отношений между странами Средиземноморья и Франции в 1798–1945 гг. Вопрос о христианах

Востока чаще стали обсуждать и в академической сфере. На эту тему организовывались семинары и образовательные проекты. Наконец, в октябре 2018 г. Ш. Персоназ, чиновник из миссии «L'Œuvre d'Orient», представил президенту Э. Макрону доклад о необходимости сохранить наследие христианского сообщества на Ближнем Востоке [13]. Позже такой же доклад был составлен британским епископом Труро Ф. Монстефеном по просьбе министра иностранных дел Великобритании Дж. Ханта [14]. В январе 2020 г. Макрон во время своего визита в Иерусалим объявил о создании фонда для сохранения и развития образовательных учреждений христиан Востока [15].

Проблема французского присутствия на Ближнем Востоке в последнее десятилетие приобретает демографическое измерение. Это происходит не только из-за военно-политических потрясений, последовавших за событиями «арабской весны». Учреждения французской религиозной дипломатии и общины, с ними связанные, продолжают функционировать. Тем не менее, культура связанных с ними групп населения, католиков латинского обряда и христиан объединенных восточных церквей, находится в упадке, а их количество сокращается. Целью французской религиозной дипломатии, которую они разделяют с представителями других государств и сообществ, становится сохранение культурного достояния на Ближнем Востоке.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Croce G. M., Legrand H. (dir.). L'Œuvre d'Orient. Solidarités anciennes et nouveaux défis, Paris, Cerf, 2010.
2. François Fillon lance sa fondation pour les minorités d'Orient. 5 Jul 2018. URL: <https://www.la-croix.com/Religion/Francois-Fillon-lance-fondation-minorites-dOrient-2018-07-05-1200952844> (accessed: 02.04.2022).
3. En Irak, Laurent Wauquiez se cherche une stature. 9 Jun 2018. URL: https://www.lemonde.fr/politique/article/2018/06/09/en-irak-laurent-wauquiez-se-cherche-une-stature_5312102_823448.html (accessed: 04.04.2022).
4. Que reproche l'Église de France à l'association SOS Chrétiens d'Orient? 9 Nov 2017. URL: <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/reproche-lEglise-France-lassociation-SOS-Chretiens-dOrient-2017-11-09-1200890835> (accessed: 12.04.2022).
5. SOS Chrétiens d'Orient, une ONG très idéologique. 4 Jun 2017. URL: https://web.archive.org/web/20170108142724/https://www.lavie.fr/actualite/societe/sos-chretiens-d-orient-une-ong-tres-ideologique-04-01-2017-78942_7.php (accessed: 13.04.2022).
6. Une compassion très politique pour les chrétiens d'Orient. 26 Apr 2016. URL: <https://orientxxi.info/magazine/une-compassion-tres-politique-pour-les-chretiens-d-orient,1300> (accessed: 01.04.2022).
7. Come opera in Italia la ong francese cattolica di destra che appoggia il regime di Assad. 28 Sep 2020. URL: <https://espresso.repubblica.it/inchieste/2020/09/28/news/come->

opera-in-italia-la-ong-francese-cattolica-di-destra-che-appoggia-il-regime-di-assad-1.353671/ (accessed: 03.04.2022).

8. Syrie: enquête sur ces Français qui fréquentent le régime de Bachar al-Assad. 19 Jun 2019. URL: https://www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/en-syrie-de-curieux-pelerins-francais_2080862.html/ (accessed: 08.04.2022).

9. New Evidence Links a Far-Right French NGO to War Crimes in Syria. 10 Jun 2021. URL: <https://newlinesmag.com/reportage/new-evidence-links-a-far-right-frenchngo-to-war-crimes-in-syria/> (accessed: 05.04.2022).

10. SOS Chrétiens d'Orient dans le collimateur de l'Eglise. 12 Dec 2017. URL: https://www.liberation.fr/france/2017/12/12/sos-chretiens-d-orient-dans-le-collimateur-de-l-eglise_1616193/ (accessed: 11.04.2022).

11. Les chrétiens d'Orient, un enjeu politique français. 7 May 2015. URL: https://orientxxi.info/magazine/les-chretiens-d-orient-un-enjeu-politicienfrancais,0897?no_js=oui (accessed: 04.04.2022).

12. Bibliothèques d'Orient, la sauvegarde numérique d'un patrimoine menacé. 13 Sep 2017. URL: <https://www.la-croix.com/Culture/Bibliotheques-dOrient-sauvegarde-numerique-dun-patrimoine-menace-2017-09-13-1200876543> (accessed: 03.04.2022).

13. Renforcer l'action de la France dans la protection du patrimoine du Moyen-Orient et le soutien au réseau éducatif des communautés chrétiennes de la région». URL: <https://oeuvre-orient.fr/actualites/un-rapport-pour-soutenir-le-pluralisme-culturel-et-religieux-au-moyen-orient> (accessed: 09.04.2022).

14. Bishop of Truro's independent review for the Foreign Secretary of FCO support for persecuted Christians. URL: <https://christianpersecutionreview.org.uk/interim-report> (accessed: 09.04.2022).

15. Emmanuel Macron lance un fonds pour les écoles des chrétiens d'Orient. 22 Jun 2020. URL: <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Emmanuel-Macron-lance-fonds-ecoles-chretiens-dOrient-2020-01-22-1201073463> (accessed: 04.04.2022).

ИСЛАМСКАЯ РЕСПУБЛИКА ИРАН ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ КНР

В. В. Одериха

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, oderiha@mail.ru*

Китайская Народная Республика крайне заинтересована в поставках энергоресурсов. Исламская Республика Иран является важным поставщиком нефти в Китай. В будущем Иран может стать важным транспортным хабом в рамках инициативы «Один пояс, один путь». Между тем, администрация США рассматривает ИРИ как «государство-изгой» и руководству Китая приходится это учитывать.

Ключевые слова: Ближневосточная политика Китая; Ирано-китайские отношения; энергоресурсы; государства-изгои; инициатива «Один пояс – Один

путь»; транспортные коридоры; Совместный всеобъемлющий план действий; Ирано-Китайский договор о всестороннем сотрудничестве.

THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN IN THE PRC FOREIGN POLICY

V. V. Oderiha

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, oderiha@mail.ru*

The People's Republic of China is extremely interested in supplies of energy resources. The Islamic Republic of Iran is an important supplier of oil to China. In the future Iran may be transport hub as a part of The Belt and Road Initiative. In the meantime, great problem is the U. S. administration treats IRI as a rogue state and the China's leadership have to take into consideration that.

Keywords: China's Middle East Policy; Iran–China relations; Energy resources; Rogue states; The Belt and Road Initiative; transport corridors; Joint Comprehensive Plan of Action; The Iran–China 25-year Cooperation Program.

С превращением КНР в экономическую и политическую сверхдержаву, развиваются механизмы двух – и многостороннего сотрудничества со странами регионов не только непосредственно с ней граничащих, но и расширение китайского присутствия в гораздо более отдаленных географически регионах, таких как Западная Европа, Ближний Восток, Африка и Латинская Америка. Из них особое место занимает Ближний Восток.

Прежде всего, это связано с потребностями китайской экономики. Быстрый экономический рост, превращение Китая в мировую фабрику, требует все большего импорта сырьевых ресурсов, особенно энергетических. Если в 1980-х гг. КНР была крупнейшим экспортером нефти в Восточной Азии, то уже в 1993 г. стала её нетто-импортером, несмотря на увеличение нефтедобычи внутри страны. В 2003 г. страна вышла на второе место в мире (после США) по потреблению нефти и нефтепродуктов [2, с. 31].

И хотя Китай закупает энергоресурсы по всему миру, даже в Венесуэле, Ближний восток, в силу своей географической близости, имеет важное преимущество перед другими источниками. Кроме того, здесь сосредоточено 65% мировых запасов нефти и 30% природного газа [5, с. 152], добыча и транспортировка которых гораздо дешевле чем в других регионах. А Иран – второй после Саудовской Аравии производитель нефти, на него приходится 9% мировых запасов нефти и 16 % природного газа [7, с. 57].

Кроме поставок энергоресурсов, Иран, в силу своего географического положения, может играть важную роль в продвижении КНР амбициозной программы по созданию в Азии сухопутных и морских транспортных коридоров. В сентябре 2013 г. председатель КНР Си Цзиньпин, в ходе своего турне по странам Центральной Азии презентовал проект «Экономического пояса шелкового пути», а спустя месяц, будучи в Индонезии – идею «Морского шелкового пути XXI столетия». Оба этих проекта имеют непосредственное отношение к Ирану, который, в перспективе, может стать важным транспортным хабом как на морском пути из Персидского залива, так и конечным пунктом на пути из Китая через Центральную Азию, в частности железных дорог – в иранских портах Ормузского пролива [2, с. 33]. Вот почему Китай крайне заинтересован в вовлечении Ирана в оба проекта.

И вот здесь перед руководством Ирана возникают серьёзные проблемы. Вот уже много лет Исламская Республика Иран (ИРИ) находится под международными санкциями, которые то ужесточаются, то ослабляются, никогда не были полностью сняты. Это обвинения со стороны администрации США и их союзников в спонсировании международного терроризма, а в последние двадцать лет – в попытках создать собственное ядерное оружие. В этих условиях, руководство КНР вынуждено действовать максимально осторожно, чтобы не испортить отношения с США и странами Запада – своих главных внешнеэкономических партнерах. Поэтому политика КНР на иранском направлении является классическим примером её дипломатии в отношении т. н. «стран-изгоев».

«Страны-изгой» (“Rogue states”) – политическое клише в последние два десятилетия широко распространившееся в неофициальном лексиконе руководства США и их союзников, а также западных СМИ, по отношению к государствам, которые, по их мнению, угрожают миру. На официальном уровне американская администрация использует термин «государства спонсоры терроризма». Сотрудничество с этими странами сопряжено с серьёзным риском ухудшения отношений с США, что прекрасно понимают китайские руководители.

До начала 1990-х гг. Китай занимал сравнительно небольшое место во внешней торговле Ирана, большая часть приходилась на поставки китайского оружия, причем в относительно небольших объёмах. Также Китай принял определенное участие в иранской ракетной программе [3, с. 247].

Ситуация резко изменилась с ростом потребности КНР в нефти. Со временем она заняла место основного покупателя иранской нефти и главного инвестора в самые различные инфраструктурные проекты. В

2006 г. Иран, опередив Саудовскую Аравию, стал крупнейшим поставщиком сырой нефти в Китай [4, с. 103]. В 2005–2013 гг. Китай инвестировал в Иран 16,8 млрд. долл. США [1, с. 96]. Но если мы посмотрим на динамику китайско-иранской торговли, мы увидим её значительные колебания.

В период с 2005 по 2013 гг. объем ирано-китайской торговли вырос с 10 до 39 млрд. долл. США [1, с. 96]. Казалось бы, отличный рост. Но в 2009 и 2012 гг. имели место значительные падения объёмов, вызванные теми или иными санкциями США и Западной Европы. В 2014 г. объём торговли между двумя странами вырос до 51 млрд. долл. – рост на 12 млрд. всего за год [7, с. 57]. Но уже в следующем, 2015 г., после введения против Ирана жестких санкций ООН, произошел резкий обвал, рост начался в 2017 г., после приостановки в 2016 г. международных санкций.

Что характерно, Китай после введения санкций ООН не свернул полностью закупки иранской нефти. Добившись значительной скидки, он продолжал импортировать некоторый её минимальный объем, что позволило Ирану кое-как держаться на плаву. Китай не пытался воспользоваться ситуацией, скупая подешевевшую иранскую нефть, а предпочел максимально диверсифицировать поставки, в том числе и из главного соперника Ирана в регионе – Саудовской Аравии. В данном случае проявился китайский прагматизм: сиюминутной выгоде руководство КНР предпочло не портить отношения с США. С другой стороны – это особенность китайского менталитета в том, что касается экономических взаимоотношений: нельзя попадать в полную зависимость от одного экономического партнера.

В 2016 г. во время визита Си Цзиньпина в Иран, было заключено 17 двусторонних соглашений, в том числе о строительстве атомных электростанций и поставках в Китай иранской нефти. Тогда же активизировались усилия по реализации проектов в рамках «нового шелкового пути». Так в 2016 г. был введен в эксплуатацию один из отрезков проекта «Один пояс – один путь» – железнодорожный грузовой маршрут, связавший Китай с Ираном через Казахстан и Туркменистан. Связующим звеном маршрута стала линия Горган – Инче-Бурун – Этрек – Берекет, в результате чего вертикальные маршруты международных транспортных коридоров «Север–Юг» оказались связаны с горизонтальными маршрутами «Один пояс – один путь», проходящими через Центральную Азию. Чтобы обеспечить максимальное участие Ирана в проекте, КНР выделила беспроцентные кредиты на улучшение инфраструктуры [1, с. 97].

Но, что показательно, руководство КНР показательно дистанцировалось в вопросе крайне сложных ирано-саудовских взаимоотношений, в равной степени развивая экономическое сотрудничество с обеими странами. Замминистра иностранных дел Китая Чжан Мин, посетивший в 2016 г. столицы обеих государств в рамках подготовки выше упомянутого визита Си Цзиньпина, призвал обе страны «проявлять сдержанность и спокойствие», а тексты его речей в обеих столицах были практически идентичны, что свидетельствовало о том, что Пекин не выделяет Тегеран как «особого» партнера [1, с. 98].

Вместо этого руководство КНР предложило странам региона формулу «1+2+3», первым пунктом которой идет сотрудничество в области энергетики, вторым – достижение новых договоренностей в областях инфраструктуры и торговли, третьим – обеспечение прорыва в энергетике аэрокосмической сфере [1, с. 99]. Как видно из данных фактов Китай всячески стремится уйти от каких-либо однозначных оценок событий, происходящих в регионе. Так, он всячески избегал четкой позиции в ряде конфликтов на Ближнем Востоке, в которые непосредственно вовлечена ИРИ: войны в Сирии, конфликта в Йемене, борьбы против Исламского государства в Ираке. До недавнего времени весьма сдержанно китайское руководство относилось к полноправному членству Ирана в Шанхайской организации сотрудничества (ШОС).

При этом свою позицию по определенным вопросам Китайская сторона может выражать косвенным образом. Так, что любое судно, входя в Персидский залив, должно пройти через иранские территориальные воды. Соответствующая международная конвенция требует в подобном случае беспрепятственно пропускать эти суда, и Иран, который не подписал конвенцию (кстати, как и США), этой конвенции, тем не менее, подчинялся. В июле 2012 г. Иранский парламент (меджлис), в ответ на новые санкции Запада, проголосовал за закрытие Ормузского пролива. Страны ЕС, Республика Корея и Япония выразили протест – и этим дело ограничилось. А вот власти КНР, с одной стороны промолчали, с другой – вдвое сократили закупки иранской нефти и, соответственно, увеличили поставки из Саудовской Аравии. Руководство ИРИ поняло намек и больше тему запрета не поднимало [5, с. 154].

Гораздо более четко осторожность китайских руководителей проявилась в международном конфликте вокруг иранской ядерной программе. В 1990 г. было заключено соглашение между КНР и ИРИ о сотрудничестве в ядерной области: Китайская сторона обязалась поставить 1,8 т продуктов распада урана, передать реактор и завод по производству тяжелой воды. Однако в 1997 г., в ходе визита в США, председатель КНР Цзян Цзэминь согласился свернуть план строительства

в Иране завода по производству гексафторида урана и все прочие виды сотрудничества в ядерной сфере. Это вызвало в Иране возмущение, ибо аналогичный проект в Пакистане Китай отказался отменить, несмотря на все давление американской администрации [4, с. 107].

Впрочем, это возмущение было весьма осторожным. Так, когда Китай голосовал за резолюции Совета Безопасности ООН № 1737 (запрет поставок в Иран ядерных технологий и материалов) и № 1747 (ужесточение санкций и введение новых) руководство ИРИ воздержалось от критики КНР, ибо понимало, что в условиях международной изоляции не может предъявлять какие-либо претензии стране – главному покупателю иранской нефти.

В июле 2015 г. КНР стала одним из 6 участников (группа 5+1) международного соглашения с ИРИ относительно ядерной программы Ирана – Совместного всеобъемлющего плана действий (СВПД). Однако в 2018 г. американский президент Д.Трамп объявил об одностороннем выходе США из СВПД. В этих условиях, сотрудничество с КНР приобрело для Ирана особенное значение.

Возобновление американских санкций побудило руководство ИРИ на заключение с КНР договора о всестороннем сотрудничестве. Первые сообщения о готовящемся соглашении просочились в иранские СМИ еще в июле 2020 г. и вызвали неоднозначную реакцию иранской общественности, возмущенной секретностью многих его статей. Так, по некоторым сведениям, соглашение предусматривает китайские инвестиции в нефтяную, газовую и нефтехимическую отрасли Ирана в размере 280 млрд. долл. В течении ближайших 25 лет. Одновременно китайская сторона обязуется вложить 120 млрд. долл. в транспортную и промышленную инфраструктуру ИРИ. Взамен Китай получает право покупать иранскую нефть, газ и нефтепродукты с 12% дисконтом от мировых цен, а китайские компании имеют право на дисконт ещё в 6–8% в случае рискованных сделок [6]. Несмотря на критику внутри Ирана, договор был официально подписан в марте 2021 г.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы.

Главный интерес Китая в области международного сотрудничества полностью лежит в области обеспечения его экономических потребностей, в случае с Ираном – вопроса энергоресурсов и создания и обеспечения транспортных коридоров в рамках программы «Один пояс – один путь».

В этом плане КНР готова сотрудничать с достаточно «проблемными», т.н. «государствами-изгоями», но не в ущерб отношениям с США и их западными союзниками.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Абдулгазиев И. И., Васнецова Е.С. Отношения Китая и Ирана в условиях меняющегося миропорядка // Век глобализации. 2020. № 1. С.93–101.
2. Арсентьева И.И. Ближневосточный вектор внешней политики КНР // Актуальные проблемы современных международных отношений. 2015, № 6.
3. Задонский С.М. Современное состояние ирано-китайских отношений // Ближний Восток и современность. Вып. 17. Москва: ИИИиИВ, 2003.
4. Зиммерман Д. Иран – Китай: прочные отношения? // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 9, Востоковедение и африканистика: Реферативный журнал. 2009, № 4.
5. Ильминская М.Ф. Регион Персидского залива как зона геополитических интересов Китая // Вестник РУДН. Серия: Международные отношения. 2015, № 1
6. Кузнецов А.А. Иранские эксперты о проекте 25-летнего соглашения между ИРИ и КНР. URL: <http://www.iimes.ru/?p=72067> (дата обращения: 25.09.2022).
7. Лексина Е.А. Ирано-китайские отношения в геополитическом треугольнике США – Иран – КНР: противоречия и перспективы // Актуальные проблемы современных международных отношений. 2015, № 5.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В КНР

Л. В. Пироженко

*Центр Мультидисциплинарных исследований Университета Хучжоу,
759, Вторая кольцевая восточная улица, 313000, г. Хучжоу, провинция Чжэцзян,
КНР, lidiiar@ukr.net*

В статье проанализировано современное состояние и основные стратегии развития китайских университетов до 2035 г. Согласно стратегии интенсивного развития высшего образования Китай к 2035 г. планирует сформировать разветвленную систему высококачественного доступного высшего образования, достичь совокупной мощи и влияния китайского образования на международной арене, повысить конкурентоспособность высшего образования в контексте превращения страны в мировую образовательную державу.

Ключевые слова: система образования КНР; модернизация высшего образования КНР; университеты КНР; доступность образования; элитные университеты.

THE MAIN DIRECTIONS OF MODERNIZATION OF HIGHER EDUCATION IN CHINA

L. Pyrozhenko

*Multicultural Research Centre of Huzhou University,
Erhuandonglu, 759, 313000, Huzhou, China, lidiap@ukr.net*

The article analyses the current state and the main development strategies of Chinese universities until 2035. According to the strategy of intensive development of higher education, by 2035 China plans to form an extensive system of high-quality affordable higher education, achieve the combined power and influence of Chinese education in the international arena, increase the competitiveness of higher education in the context of the country's transformation into a world educational power.

Keywords: education system of the People's Republic of China; modernization of higher education of the People's Republic of China; universities of the People's Republic of China; accessibility of education, elite universities.

К концу второго десятилетия нового века Китай стал страной с системой высшего образования равной которой по масштабам нет в мире. Развитие университетского образования рассматривается руководством КНР как важная стратегия повышения политического статуса и геополитического влияния, необходимое условие достижения экономического и научно-технического влияния. Кроме того, доступность качественного высшего образования является обязательной составляющей реализации основополагающего принципа, провозглашаемого китайским обществом – построения общества социальной справедливости. Одновременно с проведением курса на расширение системы высшего образования и повсеместного повышения его качества, Китай формирует сеть элитных высших учебных заведений, стремящихся попасть на ведущие позиции в мировых рейтингах лучших вузов мира.

Согласно проведенным в 2021 г. в КНР сравнительным исследованиям глобальной конкурентоспособности высшего образования 50 ведущих стран мира, Китай занимает первое место по абсолютным количественным показателям (численность студентов, преподавателей, количество университетов и т.п.), но только 18-е по показателям, касающимся конкурентоспособности образования [1].

Современное высшее образование в КНР характеризуется не только впечатляющим экстенсивным развитием, но быстрым ростом в международных рейтингах. Так, рейтинг Times Higher Education (THE) в 2020 г. показал, что шесть университетов континентального Китая занимают места в «ТОП-100» лучших вузов мира: университет Цинхуа

(20-е), Пекинский университет (23-е), университет Фудань (70-е), университет науки и технологии Китая (87-е), Чжэцзянский университет (94-е), Шанхайский университет транспорта (100-е). При этом Университет Цинхуа стал первым азиатским университетом, попавшим в двадцатку лучших университетов по этому списку. Согласно рейтингу ТНЕ за 2019 г. в «ТОП-100» попали три китайских университета – университет Цинхуа (23-е место), Пекинский университет (24-е место), Университет науки и технологии Китая (80-е место).

Кроме того, Китай, благодаря активной научно-исследовательской деятельности и экспериментальным разработкам вузов, является лидером в мире по количеству заявок на патенты на изобретения. В докладе Министерства науки и технологий Китая говорится, что в 2018 г. в стране функционировали 115 университетских технопарков, в которых насчитывалось 10127 инновационных предприятий. Они являются важными платформами научных исследований [2].

В последнее десятилетие большое внимание уделялось электронному обучению, которое решая многие социальные и экономические проблемы, дает возможность получать образование всем желающим, всем слоям общества, значительно сокращает расходы на обучение, обеспечивает единообразное обучение находящихся в разных местах людей. Согласно опубликованному Китайским информационным центром интернет-сети «Статистическому отчету о развитии интернет-сети Китая», по состоянию на март 2020 г. число интернет-пользователей в Китае достигло 904 миллиона, а число пользователей онлайн-образования составило 423 миллиона, увеличившись на 110,2% по сравнению с концом 2018 г. [3].

Выбор предложенной «Комплексным проектом создания университетов мирового уровня и первоклассных дисциплин» стратегии был подтвержден на 19-м съезде КПК и дополнен задачей осуществления интенсивного развития высшего образования. В отличие от 18-го съезда КПК (2012 г.), на котором ставились задачи развития всей системы образования (дошкольного, обязательного девятилетнего, полного среднего образования, профессионального, высшего, непрерывного и образования в течение всей жизни), на 19-м съезде КПК обсуждалась стратегия развития только высшего образования, предусматривавшая два направления его приоритетного развития до 2035 г.: ускорение создания первоклассных университетов и дисциплин за счет осуществления преимущественно интенсивного развития высшего образования [1].

Утвержденная на 19 съезде КПК стратегия «Модернизация образования в Китае до 2035 года» [4] разделена на пять частей:

теоретическая основа, общие принципы, стратегические задачи, пути реализации, защитные меры. В документе обосновано семь основных принципов модернизации: руководство коммунистической партии, сохранение китайской специфики, приоритетное интенсивное развитие, направленность изменений на удовлетворение всех слоев общества в образовании, инновационное развитие, строгое следование законам КНР [8]. Согласно официальному заявлению на сайте ЦК КПК, к 2035 г. (то есть за 15 лет) Китай планирует стать страной с высоким уровнем образования, способной конкурировать в этой области с мировыми лидерами.

«Модернизация образования в Китае до 2035 года» фокусируется на стратегических задачах, касающихся всех уровней образования (дошкольного, школьного, профессионального, высшего и последиplomного). Рассмотрим некоторые из них, имеющие отношение к исследуемой проблеме.

- *Обучение идеологии социализма с китайской спецификой.* При этом большое внимание предполагается уделять моральному воспитанию, всестороннему развитию учащихся на всех уровнях образования, участию молодежи в общественном управлении, развитию их гражданской инициативности. Приоритетной является идея единства, сплочения нации через «...активное развитие проекта «Один пояс и один путь», чтобы максимально увеличить «общую силу образования и международного влияния» [4].

- *Обеспечение принципа доступности образования:* сбалансированное развитие городского и сельского обязательного образования, развитие системы интеграции в образовании детей-мигрантов по всей стране, улучшение системы финансирования малоимущих студентов, разноуровневые стипендии, льготы при поступлении для выпускников школ из экономически слаборазвитых регионов и стипендии для желающих работать в таких регионах и т.п.

- *Усиленное внимание развитию высшего образования в центральных и западных регионах страны* (Тибет, Внутренняя Монголия, Ганьсу, Гуйчжоу, Юньнань, Гуанси), сильно отстающих как по количеству высших учебных заведений, так и по качеству получаемого в них образования от северо-восточных и юго-восточных регионов (Чжецзян, Цзянсу, Хубей, Хэнань, Шандун, Гуандун).

- *Организация институциональной среды для непрерывного всеобщего обучения:* создание национальной системы квалификаций, межотраслевого рабочего механизма и системы профессиональной поддержки; создание и совершенствование национальной системы кредитования и системы сертификации достижений в обучении; ускоренное развитие профессионального образования и оптимизация его

структуры, содействие интеграции профессионального образования и промышленного развития, создание разветвлённой сети профессиональных колледжей. Планируется, что будут усилены функции служб непрерывного образования и социального обучения в профессиональных школах и вузах, в профессиональных сообществах.

Важнейшим направлением деятельности министерства образования в указанный период является повышения качества и социального статуса профессионального образования. С этой целью планируется укрепление партнерских отношений в отрасли, ряд мероприятий, направленных на разрушение стереотипных представлений общества о профессиональном образовании, повышение привлекательности профессионального образования для учащихся, родителей и работодателей, внедрение большего количества профессиональных программ на уровне бакалавриата (к началу 2022 г. только 20% студентов высших профессиональных учебных заведений обучаются по программам бакалавриата) [5].

- *Продолжение формирования сети элитных высших учебных заведений*, находящихся на ведущих позициях в мировых рейтингах лучших вузов мира, совершенствование структуры высшего образования и приведение её в соответствие с потребностями развивающейся экономики, финансирование развития местных (городского подчинения) вузов, оптимизация структуры обучения персонала, оказание поддержки системе грантов на научные исследования, создание национальных научно-технических инновационных баз мирового уровня и строительство новых мозговых центров [6].

- *Обеспечение системы образования высококвалифицированными, профессиональными, владеющими инновационными технологиями обучения преподавателями*. Эта задача подразумевает рассмотрение мотивации работающих в учебных заведениях разного уровня преподавателей как основного критерия оценки качества. Предусмотрено межрегиональное распределение учителей для эффективного решения проблемы со структурной, поэтапной и региональной нехваткой специалистов, улучшение системы повышения квалификации и укрепление системы профессионального развития преподавателей. Важной составляющей является улучшение социального статуса учителей (включая стабильные и высокие зарплаты специалистов начальных и средних школ, преподавателей вузов), медицинское и социальное страхование.

- *Создание интеллектуального кампуса*, строительство интегрированной интеллектуальной платформы обучения, управления и обслуживания, создание условий для индивидуального обучения и

повышения квалификации специалистов, в том числе, и на онлайн-платформах, внедрение системы надзора за образовательными услугами. Приоритетными направлениями модернизации образования является широкое внедрение информационных технологий на всех ступенях образования, дальнейшее развитие электронного образования, интеграция искусственного интеллекта и образования, широкое использование интернет-технологий, создание единой системы контроля программы электронного обучения, совершенствование управления высшим образованием посредством повсеместного внедрения цифрового управления. Важная миссия образования, заключается в том, «чтобы понять тенденцию развития глобального искусственного интеллекта, определить прорывы и основные направления, а также вырастить большое количество талантливых специалистов в области искусственного интеллекта с инновационными способностями и духом сотрудничества» [3].

В «Руководящих мнениях по активному продвижению «Интернет+» изложены требования «глубокой интеграции результатов интернет-инноваций со всеми явлениями экономической и социальной сферы, содействие технологическому прогрессу, повышению эффективности и организационным изменениям» [2].

- *Создание новой модели открытого образования:* усиление международного обмена и сотрудничества, работа над взаимным признанием и совместимостью стандартов, обмен опытом академических квалификаций в КНР и других странах, внедрение китайской программы обучения за рубежом, развитие академической мобильности студентов, позволяющей подготовить специалистов за рубежом с целью их возвращения в страну для развития китайской науки. Ускоренное строительство зарубежных международных школ с китайскими характеристиками.

- *Создание полной системы законов и нормативных актов в области образования,* совершенствование системы юридической поддержки работы учебных заведений, поощрение самоуправления вузов.

Таким образом, реализация государственных проектов реформирования образования в конце XX – начале XXI в. вывела ряд китайских университетов на лидирующие позиции в мире, превратила Китай в страну с самым масштабным в мире высшим образованием. Построение разветвленной системы разноуровневых учебных заведений направлено на обеспечение как равного и справедливого доступа населения к высшему образованию, так и постоянно растущих потребностей экономики страны в высококвалифицированных, инновационных кадрах. Согласно стратегии интенсивного развития высшего образования Китай к 2035 г. планирует сформировать самую

масштабную в мире систему высококачественного доступного высшего образования, достичь совокупной мощи и влияния китайского образования на международной арене, повысить конкурентоспособность высшего образования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Чжоу Хунью, Ли Юян. О построении качественной системы образования. URL: <https://kns.cnki.net/kcms/detail/detail.aspx?dbcode=CJFD&dbname=CJFDLAST2022&filename=LNGD202201001&uniplatform=NZKPT&v=f3qx3RNFjM8h0hIjcuXywKk22o4IQfwRLbt9jKfCBei9AJpk7TOD4QUoRVtAmjku> (дата обращения: 12.03.2022).

2. Се Саин. Влияние модернизации образования на реформу идеологической и политической науки в колледжах и университетах. URL: https://kns.cnki.net/kcms/detail/detail.aspx?dbcode=CJFD&dbname=CJFDLAST2021&filename=LNGD202101007&uniplatform=NZKPT&v=uTahgLTahqedc-7b-fc0H0ptNXoCOYO9MWZFT_XnVWospI6YAHwysWsp9mrclWG (дата обращения: 12.03.2022).

3. Фэн Синьсин. Исследование цифрового управления в высшем образовании. URL: https://kns.cnki.net/kcms/detail/detail.aspx?dbcode=CJFD&dbname=CJFDAUTO&filename=XJJS202202004&uniplatform=NZKPT&v=QnQVYTPdsmYISnbOqRofVku8e3MoX2-j8E_tuFGnukn_0oAgly9BAafHRidJdDsH (дата обращения: 12.03.2022).

4. Центральный комитет Коммунистической партии Китая и Государственный совет выпустили «Модернизация образования Китая до 2035 года». URL: http://www.gov.cn/zhengce/2019-02/23/content_5367987.htm (дата обращения: 12.03.2022).

5. Пресс-конференция Министерства образования по улучшению профессионального образования. URL: http://en.moe.gov.cn/news/press_releases/202203/t20220301_603559.html (дата обращения: 12.03.2022).

6. Китай продолжит продвигать инициативу двух программ. URL: http://en.moe.gov.cn/news/press_releases/202203/t20220301_603547.html (дата обращения: 12.03.2022).

СТАТУС ЭТНІЧНАЙ МЕНШАСЦІ Ў ДЗЯРЖАЎНАЙ СІСТЭМЕ РАСІЙСКАЙ ІМПЕРЫІ І СССР (НА ПРЫКЛАДЗЕ АСІРЫЙЦАЎ)

А. О. Пабеданосцава-Кая

*Санкт-Пецярбургскі дзяржаўны ўніверсітэт, Санкт-Пецярбург, Расійская
Федэрацыя,
apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru*

Дадзеная работа аналізуе змены ў палітыцы Расіі/СССР у дачыненні да хрысціянскага асірыйскага насельніцтва Блізкага Ўсхода да і пасля Першай сусветнай вайны. Блізкаўсходняя палітыка царскага ўрада і зробленая ім стаўка на хрысціянскія меншасці Асманскай імперыі ўключала ў сябе і падтрымку сацыякультурнага будаўніцтва саміх асірыйцаў, але надавала яму значна менш увагі

чым пазнейшая савецкая палітыка, звязаная з ідэямі экспарту рэвалюцыі. Пры гэтым падтрымка культурнага развіцця асірыйцаў у СССР, у т.л. адпаведных даследаванні, была цесна спалучаная з антырэлігійнай прапагандай. Рэпрэсіі 1930-х гг., якія закранулі і асірыйцаў, паклалі канец перыяду інтэнсіўнага вывучэння многіх народаў СССР і паўплывалі на працэсы іх культурнага развіцця.

Ключавыя словы: асірыйцы; Курдыстан; Расійская Імперыя; Савецкі Саюз; нацыянальнае і культурнае будаўніцтва; рэпрэсіі.

STATUS OF THE ETHNIC MINORITY IN THE STATE SYSTEM OF THE RUSSIAN EMPIRE AND THE USSR (ON THE CASE OF ASSYRIANS)

A. O. Pobedonostseva-Kaya

*Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russian Federation
apobedonostseva@gmail.com, a.pobedonostseva@spbu.ru*

The paper contains an analysis of changes in the policy of Russia/USSR towards the Christian Assyrian population of the Middle East before and after the First World War. The Middle Eastern policy of the tsarist government and its attention to the Christian minorities of the Ottoman Empire was associated with a much smaller support for the sociocultural development of the Assyrians themselves than the Soviet policy based on the ideas of exporting the revolution. At the same time, support for the cultural development of the Assyrians in the USSR, including relevant studies, were closely associated with anti-religious propaganda. The political repressions of the 1930s, which also affected the Assyrians, ended the period of intensive study of many peoples of the USSR and heavily influenced processes of their cultural development.

Keywords: Assyrians; Kurdistan; the Russian Empire; the Soviet Union; national and cultural construction; repression.

Асірыйцам (айсоры, нестарыяне, халдэі, саманазва – ашшураі, атураі, сурай) як спадкаемцам Асірыі – адной з найвялікшых дзяржаў старажытнасці прысвечана нямала даследаванняў, але ў асноўным яны разглядаюць дамадэрны перыяд іх гісторыі. Прызнанымі аўтарытэтамі ў асірыйскай гістарыяграфіі старажытнага перыяду з'яўляюцца такія айчынныя ўсходазнаўцы З. І. Рагозіна, І. М. Дз'яканаў, І. Зая і інш., а таксама замежныя даследчыкі Дж. Сміт, Д. Лакенбіл, Ё. Рокўэл, С. Лойд і інш. Даследаваннямі гісторыі, культуры і мовы асірыйцаў новага і навейшага часу займаліся К. Мацвееў, К. Цэрэтэлі і інш. З прычыны пражывання асірыйцаў у непасрэдным суседстве з такімі народамі Месапатаміі і Пярэдняй Азіі, як курды, армяне, габрэі і т.д., праз вывучэнне адпаведных кантактаў з гэтымі народамі можна высветліць важныя дэталі асірыйскай сацыяльнай і палітычнай гісторыі [1].

Старажытная Асірыя праіснавала каля 1800 гадоў да свайго падзення ў 605 г. да н.э. у выніку дзеянняў ваеннага саюза Вавілона і Мідыі. Дынастычная нестабільнасць і беспаспяховасць спробаў адбудовы асірыйскай дзяржаўнасці стварылі спрыяльную глебу для прыняцця асірыйцамі ў I ст. н.э. хрысціянства. І. Зая зазначае, што самое зараджэнне хрысціянства ў арамейскамоўным асяроддзі на скрыважанні з эліністычнай культурай не магло не паўплываць на гэты выбар асірыйцаў [2, с. 66].

На Трэцім Сусветным саборы ў 431 г. асірыйцы схіляюцца на бок канстанцінопальскага патрыярха Нестара, што стварае дадатковую аснову для захавання імі сваёй культурнай адметнасці. Сутнасць нестарыянства палягала ў прызнанні Дзевы Марыі не багародзіцай, а хрыстарадзіцай, г.зн. маці Хрыста, чалавека-бога. На думку К. П. Мацвеева, гэта было звязана з палітычным і сацыяльна-эканамічным пратэстам супраць уплыву эліністычнай культуры ў Сірыі, якая прыгнятала іншыя этнічныя групы [3, с. 6–7].

У часы мангольскіх заваёў асірыйскае насельніцтва раскалолася на тры часткі: першая мігравала ў Індыю, другая – на Кіпр, а трэцяя, самая шматлікая – у горы Курдыстана. У XV–XVI ст. у асяроддзі кіпрскіх нестарыян адбываецца раскол, частка з іх прыняла рымскую унію і стала называцца асіра-халдэямі, а другая – захавала сваю веру і атабарылася ў Ванскім вілаеце Асманскай імперыі [3, с. 8].

Гісторыя асірыйцаў у Расійскай імперыі ў XIX ст. пачалася з першай хваляй асірыйскіх бежанцаў пасля руска-персідскай вайны 1828–1829 гг. [4, с. 100]. Туркманчайская мірная дамова, якой скончылася гэтая вайна, правяла новую мяжу паміж Расіяй і Персіяй, а на нованабытыя абшары Закаўказзя былі запрошаныя армяне і асірыйцы, якія перасяліліся з Персіі (у асноўным з Урмійскай правінцыі) або пераехалі да сваякоў, якія апынуліся па гэты бок расійска-персідскай мяжы. Рассяліўшыся пераважна ў Закаўказзі (у Грузіі і Арменіі), асірыйцы паспяхова інтэгрваліся ў навакольным грамадстве, чаму спрыяла прыняццё імі праваслаўя, хоць многія і засталіся вернікамі нестарыянскай царквы.

Трэба адцеміць, што да 1830–1840-х гг., пакуль асірыйцамі не зацікавіліся брытанскія і амерыканскія місіянеры, што атабарыліся ў Масуле, іх суіснаванне з суседнімі нехрысціянскімі народамі зводзілася да малаканфліктнага ўзаемадзеяння. Напрыклад, вядомы курдскі лідар Бадрхан-бек карыстаўся значным аўтарытэтам не толькі сярод феадальнай курдскай знаці і быў папулярны ў народзе, але і меў падтрымку армян, асірыйцаў і інш. Тым не менш менавіта падчас уладарання Бадрхана пры непасрэдным удзеле брытанскіх і амерыканскіх місіянераў, якія прыбылі яшчэ пры канцы 1830-х гг. у Масул, каб

наварнуць у пратэстанцтва мясцовых асірыйцаў-нестарыян, выбухнуў міжканфесійны канфлікт, што пацягнуў за сабой умяшанне замежных дзяржаў. Напярэдадні чарговага этапу ўзмацнення місіянерскай дзейнасці [5, с. 88] сярод курдскага насельніцтва пашырыліся чуткі, што замежнікі плануюць навартаць у хрысціянства і мусульман. Курды, якія жылі датуль у адносным міры з асірыйцамі, пачалі ставіцца да ўсіх хрысціянаў з насцярожанасцю і варожасцю.

Чынны ўдзел місіянераў у палітычным жыцці Курдыстана і іншых абласцей Турцыі і Персіі неаднаразова даваў еўрапейскім дзяржавам зручныя падставы для ціску на ўрады гэтых краін. Місіянеры пераводзілі турэцкіх хрысціян з адной канфесіі ў іншую, адмовіўшыся ад пропаведзі сярод мусульманскіх народнасцяў Турцыі [6, с. 43–44], не аказваючы якога-кольвечы практычнага садзейнічання мясцовым жыхарам у развіцці ірыгацыі, сельскагаспадарчай або рамеснай вытворчасці ці хаця б у медыцынскай дапамозе [7, с. 120–121]. Варожасць курдаў, справакаваная місіянерскай дзейнасцю, прывяла да чарговай хвалі міграцыі асірыйцаў у Закаўказзе ў часе наступных руска-турэцкіх войнаў 1853–1856 гг. і 1877–1878 гг. У гэтых канфліктах на баку Расіі дзейнічалі розныя этнічныя баявыя падраздзяленні, сярод якіх у 1877–1878 гг. быў асірыйскі атрад [4, с. 100].

Асірыйцы-нестарыяне прыязна ставіліся да Расіі яшчэ з канца XVIII ст., калі тая, далучыўшы Грузію, ушчыльную наблізілася да рэгіёна іх пражывання. З ёю звязваліся надзеі на збавенне ад “магаметанскага іга”. Руская Царква лічылася аднавернай, і атрыманне заступніцтва Расіі ў адзінстве з Рускай Царквой абвяшчалася за мэту асірыйскімі духоўнымі іерархамі дый мела папулярнасць у народзе [8, с. 76]. Адпаведна жаданню саміх нестарыян, частка з якіх прыняла праваслаўе [9, р. 12], і падобна да ўжо існаваўшых рускіх замежных місіяў, Сінодам было прызнана мэтазгодным дзеля замацавання справы далучэння нестарыян арганізаваць ва Ўрміі місію, першапачатковай задачай якой было вызначана садзейнічанне біскупу Мар-Іаану. Члены Расійскага Сінода і обер-пракурор у той час не да канца ўсведамлялі ўсю складанасць і далікатнасць будучай дзейнасці гэтай новай рускай місіі, тых цяжкасцей, з якімі яна адразу ж сутыкнецца. У гэтым пазней прызнаваўся обер-пракурор Свяцейшага сінода К.П. Пабеданосцаў [8, с. 80–81]. Праваслаўная місія ва Ўрміі, створаная ў 1898 г., моцна прайгравала іншым місіям у гэтым раёне і не мела магчымасці асабліва апекавацца асірыйцамі, што, напрыклад, прывяло да журботных наступстваў для асірыйцаў Урміі падчас Першай сусветнай вайны [10, с. 119].

У сутыкненні з Асманскай імперыяй падчас Першай сусветнай вайны Расійская імперыя абапіралася на падтрымку армянскага насельніцтва, а таксама супрацоўніцтва з іншымі хрысціянскімі

групамі [11, с.77]. Пасля Першай сусветнай вайны і рэвалюцыйных падзей урад Савецкай Расіі пераглядае сваю палітыку ў дачыненні да краін і народаў Ўсходу ў кантэксце новага падыходу, скіраванага на рэвалюцыянізацыю Ўсхода. Савецкая палітыка ставіла за мэту сістэматычнае развіццё нацыянальнай ідэнтычнасці і нацыянальнай самасвядомасці нярускіх народаў СССР. Гэты рэвалюцыйны праект абапіраўся на ідэалогію марксізму, якая ў сваю чаргу стала асновай для яфетычнай тэорыі Н. Я. Мара, што распрацоўвалася ў наваствораных або рэарганізаваных установах. Гэтыя канцэптуальныя рамкі і вызначалі асірыйскую палітыку савецкай улады.

Апынуўшыся прылічанымі да культурна адсталых нацменшасцяў Савецкай Расіі, асірыйцы, колькасць якіх да 1920 гг. складала каля 50 тыс. чалавек [4, с. 101], былі ўспрыняты станоўча як аб'ект для ажыццяўлення прынцыпаў фармавання «новага чалавека». Зая піша, што «асірыйцы прыцягвалі ўвагу савецкіх органаў... будучы малапісьменным народам, які слаба паддаецца савецкай агітацыі», а таму «мае патрэбу ў найхутчэйшым уцягванні ў савецкае грамадскае жыццё» [12, с. 7]. Гэтыя ж мэты пераследаваў Усерасійскі Саюз Асірыйцаў (1924–1937) [12, с. 7, 18]. Гэтыя захады мелі важнае значэнне для асірыйскай супольнасці, бо падчас Першай сусветнай вайны асірыйцы ў многіх выпадках падтрымлівалі расійскае войска, а пазней зазналі пераслед і масава знішчаліся асманскай арміяй і цывільнымі ўладамі, а таксама мясцовымі мусульманскімі этнічнымі групамі, што падштурхнула многіх асірыйцаў да ўцёкаў на тэрыторыю Расійскай імперыі.

Асірыйцы, паводле запіскі прадстаўніка асірыйцаў Мурад-Хана Ваграма ад 1925 г., жылі ў многіх буйных гарадах (Масква, Ленінград, Растоў-на-Доне, Краснадар, Кіеў і інш.), але прасцей было тым асірыйцам, якія пражывалі ў Грузіі, Арменіі і на поўдні Расіі: клімат і прыродныя ўмовы дазвалялі ім займацца знаёмым ім земляробствам, тады як у Маскве і Ленінградзе яны знайшлі іншую нішу – чыстка і рамонт абутку [13]. У той самы час з'явіліся асірыйскія абшчыны ў Беларусі – самыя вялікія былі ў Гомелі і Жлобіне, меншыя – у Віцебску і Мінску [14].

У рамках культурнага будаўніцтва, падобна як і ў выпадку многіх іншых народаў СССР, ажыццяўлялася работа па стварэнні алфавіту асірыйскай мовы на аснове лацінскай графікі [15], а дзеля падрыхтоўкі педагогічных кадраў асірыйскія студэнты навучаліся на рабфаках пры буйных навучальных установах краіны, напрыклад, у Ленінградскім інстытуце філасофіі, лінгвістыкі і гісторыі (ЛІФЛІГ) або на Курсах нацменшасцей савецкага Ўсходу (КНСЎ) у Ленінградзе. Падобная палітыка вялася ў дачыненні да многіх этнічных груп, што жылі ў памежных раёнах, напрыклад, курдаў, уйгураў, дунган і інш. і ў асноўным не мелі сваёй

дзяржаўнасці [16, л. 22]. На курсах штогод навучалася каля 10–14 асірыйцаў, саступаючы ў колькасці толькі курдам (20–26 чалавек) і уйгурам (14–26 чалавек) [17, л. 42; 16, л. 97–98, 144; 18, л. 2, 2 (абарот)]. У перыяд з 1919 да 1939 гг. было выдадзена некалькі сотняў выданняў на асірыйскай мове, у тым ліку пераклады на асірыйскую мову твораў рускіх і савецкіх пісьменнікаў [4, с. 102].

Абвастрэнне ў 1930-х гг. унутрыпалітычнай барацьбы паміж І. В. Сталіным і яго апанентамі, у тым ліку ў Камінтэрне, скончылася перамогай канцэпцыі «будаўніцтва сацыялізму ў адной краіне» і адмовай ад актыўнай рэвалюцыянізацыі Ўсхода ды прывяло да рэпрэсій у дачыненні да прадстаўнікоў шматлікіх усходніх народаў СССР, у тым ліку і асірыйцаў, а таму не магло не адбіцца на развіцці асірыйскіх даследаванняў. Зая піша, што з канца 1930-х да 1960-х гг. асірыйскай праблематыкай практычна не займаліся, за выключэннем публікацый па фальклору і этнаграфіі [19], а таксама ў рамках курдскіх даследаванняў, прысвечаных агульнай сітуацыі ў Курдыстане [20, 21], у тым ліку ў сувязі з эпизадычнай цікавасцю да курдскага паўстання Барзані ў Іраку, у якім прынялі ўдзел некаторыя асірыйцы, і адносна агульных перспектываў камуністычнай прапаганды на Блізкім і Сярэднім Ўсходзе [9, р. 8].

Аналіз зменаў у палітыцы Расійскай імперыі і СССР у дачыненні да хрысціянскага асірыйскага насельніцтва Блізкага Ўсхода да і пасля Першай сусветнай вайны дазваляе зрабіць выснову, што блізкаўсходняя палітыка царскага ўрада і зробленая ім стаўка на хрысціянскія меншасці Асманскай імперыі рабіла значна меншы акцэнт на культурным будаўніцтве саміх асірыйцаў, чым савецкая палітыка, заснаваная на ідэях экспарту рэвалюцыі. Пры гэтым падтрымка культурнага развіцця асірыйцаў у СССР, у т.л. адпаведныя даследаванні, былі цесна звязаны з антырэлігійнай прапагандай. Непрацяглы перыяд дзяржаўнай падтрымкі асірыйскіх даследаванняў прывёў да фармавання значнага пласта літаратуры аб асірыйцах і на асірыйскай мове, а таксама да з’яўлення даследчыкаў, лёсы і працы якіх дазваляюць праілюстраваць развіццё асірыйскага пытання ў рамках шматнацыянальнай дзяржавы ды правесці паралелі з курдскімі даследаваннямі, якія развіваліся ў падобных умовах.

БІБЛІАГРАФІЧНЫЯ СПАСЫЛКІ

1. Мачарадзе В. Г. Грузинские документы из истории грузино-курдско-ассирийско-русских взаимоотношений (60-70-е гг. XVIII в.). Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1989.

2. Зая И. История ассирийцев с древних времен до падения Византии. Москва, ООО “ИПЦ “Маска””, 2009.

3. Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. [Навук. пераклад з асір. і еўрап. моў К.П.Матвеева. Ад. рэд. М.С.Лазараў]. Москва, Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1974.
4. Матвеев А.К., Матвеев П.К. История и этнография ассирийцев / Материалы к серии “Народы Советского Союза”. Выпуск 1. Ассирийцы. Институт этнологии и этнической антропологии АН СССР. Москва, 1990.
5. Kardam A. Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan Direniş ve isyan yılları. İstanbul, Dipnot Yayınları, 2011.
6. Путята Е.В. Записка о малой Азии. Генерального штаба Полковника Путята. // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Выпуск LXVI. Санкт-Петербург, 1896.
7. Колубакин А.М. Деятельность протестантских миссий в северо-восточной части Азиатской Турции. // Материалы для описания Персии, Азиатской Турции и Закаспийского края. Приложения к 1 выпуску IX тома Известий Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Тифлис, 1887.
8. Игумен Стефан (Садо). Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73–112.
9. Rockwell W.W. The Pitiful Plight of the Assyria Christians in Persia and Kurdistan. American Committee for Armenian and Syrian Relief. New York, 1916.
10. Шкловский В. Сентиментальное путешествие. Москва-Берлин: Геликон, 1923.
11. Матвеев К.П. Ассирийцы и ассирийская проблема в новое и новейшее время. Москва, Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1979.
12. Зая И.Ю. Ассирийцы России: демографические и этнокультурные характеристики: (Вторая четверть XIX – конец XX вв.): Аўтарэф. дыс. на суіск. навук. ступ. к.гіст.н. : Спец. 07.00.07 / МДУ ім. М.В. Ламаносава. – Москва, 1997.
13. Зубкова Е., Эдельман О. Переселение ассирийцев // История и современность: Документы прошлого. Редактор и ведущий Тольц В. Радио Свобода, 08.10.2005. URL: <https://www.svoboda.org/a/126884.html> (дата звароту: 05.07.2022).
14. Нехамкин С. Визит ассирийцев. Забытые минчане 1920-х годов // Минск-Новости, 01.03.2020. URL: <https://minsknews.by/vizit-assirijczev-zabytye-minchane-1920-h-godov> (дата звароту: 05.07.2022).
15. Цэнтральны Дзяржаўны Архіў Санкт-Пецярбурга (ЦДА СПб) Ф. 7179 Воп. 31 Спр. 63.
16. Цэнтральны Дзяржаўны Архіў Санкт-Пецярбурга (ЦДА СПб) Ф. 4363 Воп.1 Спр. 1005.
17. Цэнтральны Дзяржаўны Архіў Санкт-Пецярбурга (ЦДА СПб) Ф. 4363 Воп. 1 Спр. 991.
18. Цэнтральны Дзяржаўны Архіў Санкт-Пецярбурга (ЦДА СПб) Ф. 4363 Воп.1 Спр. 1053.
19. Матвеев К. Современные ассирийцы – кто они? // Наука и жизнь, № 12, 1969. С.112-115.
20. Лазарев М.С. Курдский вопрос (1891–1917). Москва, Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1972.
21. Лазарев М.С. Курдистан и курдский вопрос (1923–1945). Москва: Восточная литература, РАН, 2005.

ОБ ОСНОВНЫХ ПРИЧИНАХ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В ИСЛАМЕ

Саллум Ферас Садык

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, ferassalloum2000@yahoo.com*

Статья освещает основные причины фундаментализма в исламе. Цель статьи – выявить причины, которые привели к фундаментализму в исламском обществе, такие как роль личности, исмаилитов в порождении насилия, джихада в Афганистане и причастность Америки к нему, деспотизма в радикализации исламского общества, а также связь между ваххабизмом и исламскими движениями. Объектом выступает – фундаментализм в исламе. Практическая значимость заключается в том, что содержание и выводы статьи могут быть использованы в преподавании дисциплин по конфликтологии и международным отношениям на Ближнем и Среднем Востоке. Необходимо указать, что вышеуказанная проблема очень редко рассматривалась в белорусской историографии.

Ключевые слова: ислам; фундаментализм; ваххабизм; джихад; ассасины; деспотизм.

ON THE MAIN CAUSES OF FUNDAMENTALISM IN ISLAM

Salloum Feras Sadiq

*Belarusian State University,
Niezaliezności Avenue, 4, 220030, Minsk, Belarus, ferassalloum2000@yahoo.com*

The article illuminates the main causes of fundamentalism in Islam. The purpose of the article is to reveal the reasons that led to fundamentalism in Islamic society, such as the role of the individual, the Ismailis in generating violence, jihad in Afghanistan and America's involvement in it, despotism in the radicalization of Islamic society, and the connection between Wahhabism and Islamic movements. The object is fundamentalism in Islam. The practical significance lies in the fact that the content and conclusions of the article can be used in teaching disciplines related to conflictology and international relations in the Middle East. It should be pointed out that this problem in question is of interest as one of the few studies on the causes of fundamentalism in Islam in Belarusian historiography.

Keywords: Islam; fundamentalism; Wahhabism; jihad; assassins; despotism.

Исламский фундаментализм – это идеология, включающая в себя учения шариата (исламского права), которые исламские фундаменталисты пытаются навязать и применить буквально без проверки и понимания надлежащего контекста источников исламского права, т. е. Корана, Сунны и консенсуса мусульманских факихов

(исламских богословов). Ислам с точки зрения фундаменталистов представляет собой решение всех проблем политической, социальной, культурной и общественной жизни.

Однако, не все мусульманские проповедники согласны с этим. К примеру, исламский проповедник шейх Усама Ибрагим подчеркивает, что утверждение, что Коран действителен для любого времени и места, не совсем точно, так как Священный Коран действителен только в определенных условиях и промежутке времени [1].

В этой связи следует отметить, что содержание Корана содержит множество интерпретаций. Исходя из этого, неправильное его толкование приводит читателя-мусульманина к фундаментализму.

На появлении фундаментализма повлиял ряд причин. *К первой причине следует отнести роль личности в фундаментализме.* В этом отношении, существует бесчисленное множество религиозных деятелей, сыгравших немалую роль в радикализации истинного учения ислама, такие как Ахмад ибн Ханбаль (780–855 гг.), Абу Хамид аль-Газали (1058–1111 гг.), Ибн Таймия (1263–1328 гг.), Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1703–1791 гг.), Хасан Аль-Банна (1906–1949 гг.), Абу-ль-Аля Маудуди (1903–1979 гг.) и Сейид Кутб (1906–1966 гг.). Все они подчеркивали необходимость вернуться к тексту Корана; следовать праведным предшественникам (праведные предшественники – первые три поколения мусульман, включая сподвижников пророка Мухаммеда, его последователей (табиин) и последователей последователей (таби а-табиин)); строить исламское общество в Медине – первой столице исламского государства. Также все эти религиозные деятели придавали большое значение джихаду. Например, об этом свидетельствовали слова Ахмад ибн Ханбала [2, с. 100]. Также, Хомейни, высший руководитель Ирана с 1979 по 1989 г., оказал существенное влияние на фундаменталистские движения. В своей книге «исламское правительство» он затрагивает необходимость политической революции для искоренения всех видов несправедливости и отклонений, которые привели исламскую нацию к упадку и разрушению. По этому вопросу он ссылается на то, что шариат и разум обязывают нас не оставлять правительства в покое. Продолжение совершения ошибок правительством разрушает исламскую систему и ее основные положения [3, с. 33].

Второй причиной возникновения фундаментализма является связь ваххабизма с исламскими организациями. Стремясь бросить вызов османской гегемонии над Ираком и Саудовской Аравией, Великобритания полагалась на традиционно настроенные массы и диктаторов, а не просвещенную мусульманскую элиту. По мнению Дрейфуса, американского журналиста, создание Саудовской Аравии с

помощью Великобритании послужило активизации исламского экстремизма, создав базу, на которой экстремисты смогли действовать десятилетиями [4, с. 59].

Однако, несмотря на укрепление Аль-Саудом своей власти в Саудовской Аравии и превращение ваххабизма в государственную доктрину, ваххабизм по-прежнему оставался религиозным, а не политическим движением. В то время политический ислам не кристаллизовался, потому что не было массовой поддержки, которая могла бы противостоять привлекательным антиколониальным идеологиям, таким как коммунизм и национализм. Однако в 1928 г. в Египте была основана организация «Братья-мусульмане», которая ориентировалась в основном на исламизацию общества и институтов перед лицом волн модернизации общества [4, с. 59].

Стоит подчеркнуть, что репутация арабских правителей пошатнулась после Накбы, палестинской катастрофы 1948 г. и арабо-израильской войны 1967 г. «Братья-мусульмане» воспользовались этим и предложили себя как альтернативу.

Саудовская Аравия, являясь центром ислама и противовесом Гамалю Абдель Насеру и арабскому национализму, сыграла значительную роль в поддержке исламских правых сил во всем исламском мире. Этому способствовали доходы от нефти [4, с. 87]. В этой связи, война 1973 г. между арабами и израильтянами имела решающее значение для политического ислама. Благодаря высоким ценам на нефть Саудовская Аравия смогла вкладывать средства в распространении ваххабизма и поддержке фундаменталистских движений в исламском мире и за его пределами.

Третьей причиной, оказавшей влияние на фундаментализм, стал джихад в Афганистане и участие США в мобилизации исламистов. Война в Афганистане способствовала превращению политического ислама в меч, висящий над шеей СССР. Это соответствовало теории советника по национальной безопасности Бжезинского о «дуге кризиса», простиравшейся от северо-востока Африки до Центральной Азии, подчеркивает Р. Дрейфус.

Теория «исламского зеленого пояса» является одним из детищ Збигнева Бжезинского. Согласно этой теории, появление исламских режимов на Ближнем Востоке, поддерживаемых Соединенными Штатами и мусульманскими массами, могло бы создать реальную альтернативу авторитарным режимам на Ближнем Востоке, с одной стороны, и обуздать левые движения, которые поддерживали СССР, с другой [5].

Американская помощь не ограничивалась только финансовой поддержкой. США обучали моджахедов и давали им уроки по более чем

60 секретным методам убийства, включая современные устройства, таймеры и взрывчатые вещества, автоматическое оружие, устройства дистанционного управления для подрыва мин и бомб [4, с. 308].

Кроме того, США выделили более 60 миллионов долларов в виде федеральных грантов на учебные программы в Афганистане и Пакистане. Эти образовательные программы были полны исламской пропаганды, такой как печать детских книг, в которых афганцы учились математическим вычислениям на примерах погибших русских солдат и автоматов Калашникова. Это согласуется, как утверждает Дрейфус, с жестким исламским дискурсом [4, с. 362–363].

Следует отметить, что Мактаб аль-Хидамат (Бюро услуг), созданное Усамой бен Ладеном и Абдуллой Аззамом в 1984 г., сыграло решающую роль в сборе средств и вербовке иностранных моджахедов для войны против СССР в Афганистане. Впоследствии Бюро услуг стало ядром «Аль-Каиды», основанной в 1988 г.

К четвертой причине, обусловившей возникновение фундаментализма, можно отнести роль исмаилитов в порождении насилия. Ассасины были революционной сектой исмаилитского ислама, отделившейся от шиитов. Исмаилиты рассматривали ассасинов как элитную силу в войне против врагов Имама. Ассасины были абсолютно лояльны и послушны своим лидерам. Они выполняли любую работу, о которой их просили, как только их командир отдавал приказ.

Бернард Льюис отмечает, что необходимость в «новом призыве» от лидера ассасинов Хасана Ас-Сабах (1050–1124 гг.) появилась после того, как турки смогли укрепить свою власть, заменить арабскую и персидскую аристократию и возврат салафитских школ мысли. Этот призыв возник в Иране в 1081 г. [6, с. 65]. С этого времени Ас-Сабах стал посылать миссионеров в государство Сельджуков (1037–1194 гг.). В 1092 г. ассасины добились своей первой крупной победы в «искусстве» убийства, которое проявилось в убийстве одного из самых известных сельджукских министров Низама аль-Мулька. Благодаря этой работе Хасан Аль-Сабах приобрел известность и заложил основы коммандос.

Примечательно, что ассасины называли себя «феда'инами» – жертвователями, и это то самое название, которое использовали палестинские боевики. По этой причине действия палестинских партизан связывали с исмаилитским феноменом [7, с. 163].

Бернард Льюис утверждает, что исмаилиты были первыми террористами. Кроме того, ассасины первыми применили в качестве оружия организованный терроризм [6, с. 191–192].

Следует отметить, что в контексте борьбы за власть явление ассасинов способствовало очередному использованию насилия как

политического оружия, а религии как инструмента для подстрекательства против правителя. Тем не менее, необходимо проявлять осторожность при приписывании действий нынешних террористов ассасинам, потому что существует глубокая разница между идеологией исмаилитов и идеологией сегодняшних экстремистов.

Пятую причину фундаментализма необходимо связывать с деспотизмом в исламском обществе. С тех пор, как исламские страны обрели независимость, они находятся во власти тирании. В результате политическая и социальная ситуация в исламском мире, издавна страдавшем от концентрации власти, монополизации решений одним лицом, отсутствия какой-либо возможности мирной передачи власти и политического плюрализма, ограничения свободы, проложили путь к возникновению религиозного экстремизма в исламском мире. В связи с этим лидер тунисского движения «Эннахда» Рашид Ганнуши в декабре 2014 г. выступил с речью в Берлине, в которой заявил, что кто сеет тиранию, тот пожинает ИГИЛ (Исламское государство Ирака и Леванта) [8].

Разумеется, что из-за постоянного страха перед последствиями свободы исламские правительства ссылаются на соображения безопасности и стабильности, чтобы использовать их в качестве предлога для замедления процесса политических и экономических реформ в своих странах.

Таким образом, автор утверждает, что роль религиозных деятелей и их публикации, книги, распространение ваххабитской мысли, последствия исламской мобилизации против бывшего Советского Союза в Афганистане при помощи США и внутренние факторы в исламских обществах, такие как коррупция, деспотизм, кумовство и отсутствие возможностей трудоустройства являются коренными причинами фундаментализма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ра'ай садем лид'айяа ислами: Коран лайса салехан ликолли заман ва макан (Шокирующее мнение исламского проповедника: Священный Коран не действителен для любого времени и места). URL: <https://www.annaharar.com/arabic/news/arab-world/egypt-sudan/24042022111033189> (дата обращения: 01.05.2022).
2. Хурани А. Тарих аль-шу'уб аль-'арабийя (История арабских народов). Дамаск: Дар Тлас, 1997.
3. Хомейни Р. Аль-хукума аль-исламиа (Исламское правительство). Каир: Библ. Александрия, 1969.
4. Дрейфус Р. Л'убат аль-шайтан. Даур Америка в наш'ат аль-татарроф аль-ислами (Дьявольская игра. Роль Америки в появлении исламского экстремизма). Каир: Центр ислама а. Западные исследования, 2005.
5. Аль-Бикаи, Ф. Аль-хизам аль-ахтар аль-ислами, фалсафет Бреженский ва ирсехи аль-лази ятахавя (Исламский зеленый пояс, философия Бжезинского и его

разрушающееся наследие) URL: <https://alarab.news/الجزام-الإسلامي-الأخضر-فلسفة-الأخضر-الذي-وميراثها> (дата обращения: 01.05.2022).

6. Льюис Б. Аль-хашшашун (Ассасины). Каир: Библ. Мадлур, 2006.

7. Аль-Мудиб А. (Аухам аль-ислам альсияси) Иллюзии политического ислама. Бейрут: Издательство Дар Аль-Нахар, 2002.

8. Ганнуши: Ман иазр'а аль-истебад, иахсод Даиш (Кто посеет тиранию, тот пожинает ИГИЛ). URL: <http://alwasat.ly/news/arabic/47322> (дата обращения: 02.05.2022).

ОКОНЧАНИЕ ПОЛИТИКИ «СТРАТЕГИЧЕСКОЙ ДВУСМЫСЛЕННОСТИ» США В ОТНОШЕНИИ ТАЙВАНЯ

Сунь Цзюньфэн

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, shizhichao130@gmail.com*

Анализ и характеристика важнейших событий в треугольнике «США–Тайвань–Китай» позволяет наметить возможные пути снижения напряженности в регионе. В статье описаны основополагающие структурные обязательства США в области безопасности и внешней политики по отношению к Тайваню, что позволяет ему действовать в рамках этих обязательств. Изменение региональной динамики значительно затруднило сохранение статус-кво Тайваня. В данной статье обосновывается то, что демонстрация силы Китая является одним из результатов укрепления связей между Тайванем и США при президентах Дональде Трампе и Джо Байдене. Крупные продажи оружия и визиты официальных лиц США укрепили международное положение Тайваня и вызвали недовольство властей Китая.

Ключевые слова: политика «Стратегической двусмысленности»; политика «Одного Китая»; КНР; США; Тайвань; НАТО.

THE END OF THE US POLICY OF «STRATEGIC AMBIGUITY» IN RELATION TO TAIWAN

Sun Junfeng

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Belarus, shizhichao130@gmail.com*

The analysis of key events in the triangle «USA–Taiwan–China» allows us to outline possible ways to reduce tensions in the region. The article describes the fundamental structural obligations of the United States in the field of security and foreign policy towards Taiwan, which allows it to work within their framework. The change in regional dynamics has made it much more difficult to maintain Taiwan's status quo. It is argued that

part of the demonstration of China's strength is the result of strengthening ties between Taiwan and the United States under Presidents Donald Trump and Joe Biden. Large arms sales and high-level visits by US officials have strengthened Taiwan's international standing and caused dissatisfaction with the Chinese authorities.

Keywords: policy of «Strategic ambiguity»; policy of «One China»; China; USA; Taiwan; NATO.

С момента установления дипломатических отношений между США и материковым Китаем в 1972 г. США придерживались политики стратегической двусмысленности в этом вопросе. Они пытались найти тонкий баланс между сдерживанием китайского нападения на Тайвань и уклонением от любых обещаний Тайваню, которые могли бы вселить в тайваньское правительство уверенность в официальном провозглашении независимости [4].

Способ, которым США поддерживают союз с Тайванем, прост. Они продают оружие Тайваню, одновременно поощряя правительство Демократической прогрессивной партии к осуществлению анти-материковой политики посредством политической поддержки и манипуляций. При этом события по выводу войск США из Афганистана оказали влияние на мнение военных экспертов, представителей СМИ и политиков. В частности, государственная китайская газета «Global Times» заявила, что хаотичный уход США из Афганистана означает, что Тайвань, вероятно, будет «брошен» [1].

В ответ Дж. Байден настаивал на том, что Афганистан и Тайвань – это «принципиально разные ситуации», добавив, что: *«Мы свято взяли на себя обязательство по статье 5, что, если кто-то действительно вторгнется или предпримет действия против наших союзников по НАТО, мы ответим. То же самое относится к Японии, Южной Корее и Тайване. Об этом даже несравнимо говорить»* [6].

Заявление Дж. Байдена было воспринято одними в вашингтонских аналитических центрах как явное искажение реальности, а другими – как сдвиг в сторону стратегической ясности. Госдепартамент США заявил, что политика США в отношении Тайваня не изменилась, и Пекин считает, что Дж. Байден просто «делал случайные замечания» [5].

Это подчеркивает неизменность характера отношений США с Тайванем, которые часто обозначают словами «стратегическая двусмысленность». США предоставляют Тайбэю средства вооружения и обучение, чтобы защититься от возможного нападения. Но остается открытым вопрос о том, будут ли они вмешиваться военным путем в такой ситуации [6]. Теперь эта неопределенность устранена. Недавнее официальное признание США того, что на Тайване есть американские инструкторы, работающие с тайваньскими вооруженными силами,

является важным показателем. Но реальный объем обязательств США по защите Тайваня остается неоднозначным [4].

В редакционной статье «Taipеі Times» был сделан вывод о том, что уход США из Афганистана предоставил Тайваню, как возможности, так и вызовы. Возможности в том, что Вашингтон явно смещает свое внимание, чтобы противостоять тому, что он видит как растущую угрозу со стороны Китая. Тайвань «как ведущая демократия в Индо-Тихоокеанском регионе твердо стоит на переднем крае демократии против диктатуры» [6].

Вторым фактором является то, что 26 октября госсекретарь США Э. Блинкен выступил с заявлением, в котором говорилось: «Значимое участие Тайваня в системе ООН – это не политический, а прагматический вопрос», и США призывают «все государства–члены ООН присоединиться к нам в поддержке активного и значимого участия Тайваня в системе ООН и в международном сообществе» [2].

Официальный представитель МИД КНР Чжао Лицзянь на пресс-конференции дал следующие комментарии: «Заявление США серьезно нарушает принцип единого Китая и положения трех совместных китайско-американских коммюнике, нарушает данное обещание, нарушает основные нормы, регулирующие международные отношения, и посылает серьезно неверные сигналы «приверженцам независимости Тайваня». Китай решительно сожалеет об этом и решительно возражает против этого. КНР обнародовал свою позицию и сделал жесткие заявления в адрес США, подчеркивая базовую позицию из четырех пунктов [2].

Во-первых, в мире есть только один Китай. Правительство Китайской Народной Республики является единственным законным правительством, представляющим весь Китай. Тайваньский регион – неотъемлемая часть территории Китая. В общей сложности 180 стран, включая США, установили дипломатические отношения с КНР на основе приверженности принципу одного Китая. Принцип одного Китая – это универсальный консенсус международного сообщества и широко признанная норма международных отношений, которая не допускает одностороннего оспаривания или искажения со стороны США. В трех совместных коммюнике Китая и США последние недвусмысленно признают правительство Китайской Народной Республики в качестве единственного законного правительства Китая.

Во-вторых, участие Тайваньского региона в деятельности международных организаций должно осуществляться в соответствии с принципом одного Китая. Принятая Генассамблеей ООН резолюция 2758 окончательно решила вопрос о представительстве Китая в ООН в политическом, правовом и процедурном плане. Система, агентства и

Секретариат ООН должны соблюдать принцип «одного Китая» и резолюцию 2758 ГА ООН при решении вопросов, связанных с Тайванем.

Рекламируя так называемую «демократию и вклад Тайваня», и поддерживая Тайвань, США пытаются исказить концепции и ввести в заблуждение других. Но мотив и намерение США ясно видны международному сообществу. Пятьдесят лет назад США пытались создать в ООН «один Китай, один Тайвань» или «два Китая», только чтобы противостоять собственным неудачам. Если США по-прежнему не учатся на своих ошибках, то они будут вынуждены противостоять 1,4 миллиарду китайцев и подавляющему большинству стран мира и столкнутся только с новой неудачей.

В-третьих, тайваньские власти упорно придерживаются сепаратистской позиции о «независимости Тайваня», отказываются признать консенсус 1992 г. и изо всех сил стараются расширить свое так называемое «международное пространство», продолжая идти по пути сепаратизма и «независимости Тайваня». Это величайшая реальная угроза миру и стабильности в Тайваньском проливе и суть неоднократного разочарования, которое Тайвань испытывал в последние годы в связи с его же участием в деятельности многосторонних институтов, таких как ИКАО и ВОЗ. Фактически, регион Тайваня имеет беспрепятственный доступ к информации от ИКАО. Он связан со многими городами мира удобными рейсами. При условии соблюдения принципа «одного Китая» специалисты в области медицины и здравоохранения в регионе Тайваня могут посещать технические совещания ВОЗ. Тайвань имеет неограниченный доступ к информации общественного здравоохранения, в том числе в отношении COVID-19. Теперь, чтобы вызвать сочувствие, США подвергают сомнению участие Тайваня в ИКАО и ВОЗ. Эта попытка ошибочна и тщетна [2].

В-четвертых, принцип «одного Китая» и три совместных китайско-американских коммюнике составляют политическую основу китайско-американских отношений. Так называемые «Акт об отношениях с Тайванем» и «Шесть гарантий», придуманные США в одностороннем порядке, серьезно нарушают международное право, основные нормы, регулирующие международные отношения, и принцип одного Китая. Китай с самого начала дал им понять, что твердо отвергает их. США продолжают ошибаться в словах и действиях по тайваньскому вопросу. Китайская сторона на каждом шагу предпринимала решительные и необходимые шаги. Если американская сторона решит и дальше разыгрывать «тайваньскую карту», это неизбежно создаст сейсмический риск для китайско-американских

отношений, серьезно подорвет мир и стабильность в Тайваньском проливе и нанесет серьезный ущерб интересам самих США [2].

По мнению эксперта Ф. Гейла, высокомерие тайваньской правящей Демократической прогрессивной партии (ДПП) подогревается ястребами на уровне администрации США и двухпартийным «Тайваньским собранием» в Конгрессе. ДПП отвергла политическое воссоединение в одном Китае и отвергла модель «одна страна, две системы», согласно которой и Тайвань, и Гонконг разбогатели. Ободренная игнорированием трех совместных коммюнике США ДПП демонстрирует политику, которая может привести к ужасным последствиям для США [3].

Сторонники ДПП в Конгрессе США отвергают решимость Китая в отношении Тайваня. Риторика оскорбления Китая и тайваньского желания формирует эхо-камеру, напоминающую руководимое групповым мышлением лобби «американских друзей Вьетнама» (AFV), которое заставило США принять участие в войне во Вьетнаме, убив 60 000 американских патриотов, прежде чем США позорно отказались от своего союзника. История Китая свидетельствует о приверженности всего общества основным приоритетам национальной безопасности, несмотря на жертвы. Восстания и волнения XIX в. унесли жизни миллионов китайцев. Потери в гражданской войне в Китае в XX в. составили от 5 до 8 миллионов человек, а 360 000 китайцев погибли в Корее, разгромив силы США и ООН. В каждом случае династии Китая становились сильнее [3].

Таким образом, в заключение необходимо подчеркнуть, что интересы различных групп в руководстве США в отношении Тайваня находятся в глубоком противоречии. Взаимозависимость между лоббистами, вкладом заинтересованных в торговле с Тайванем компаний и возможностью повторного избрания члена палаты задокументирована. Поддержка обеими партиями увеличения продаж оружия Тайваню и еще больших оборонных расходов Индо-Тихоокеанского командования США логична и прозрачна, поскольку все стороны, к сожалению, извлекают выгоду из напряженности и войны.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Afghan abandonment a lesson for Taiwan's DPP: Global Times editorial // Global Times. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202108/1231636.shtml> (date of access: 02.04.20210).

2. Foreign Ministry Spokesperson Zhao Lijian's Regular Press Conference on October 27, 2021. URL: https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/xwfw_665399/s2510_665401/t191_7212.shtml (date of access: 01.04.2022).

3. Gayl Fr. Why US will lose a war with China over Taiwan island // Global Times. URL: <https://www.globaltimes.cn/page/202104/1222217.shtml> (date of access: 03.04.2022).

4. Greene O. Ch. Bluth. China and Taiwan: why the war of words is unlikely to lead to military conflict (for now, at least) // The Conversation. URL: <https://theconversation.com/china-and-taiwan-why-the-war-of-words-is-unlikely-to-lead-to-military-conflict-for-now-at-least-169746> (date of access: 01.04.2022).

5. Svensson P. The Liberty Times Editorial: Taiwan's fate is not Afghanistan // Taipei Times. URL: <https://taipeitimes.com/News/editorials/archives/2021/09/04/2003763756> (date of access: 02.11.2021).

6. Wushuang S. Yi, Changkun. Hou Afghanistan withdrawal has Taiwan pondering its alliance with the US – and China is upping the pressure // The Conversation. URL: <https://theconversation.com/afghanistan-withdrawal-has-taiwan-pondering-its-alliance-with-the-us-and-china-is-upping-the-pressure-166713> (date of access: 01.04.2022).

«БРАТЬЯ-МУСУЛЬМАНЕ»: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ КРИЗИС ПОСЛЕ «АРАБСКОЙ ВЕСНЫ»

Т. Р. Хайруллин

*Институт Африки РАН, Финансовый университет при Правительстве РФ,
ул. Спиридоновка, 30/1, 123001; ул. Ленинградский пр-т, 49, 125993. г. Москва,
Россия, jumglaw16@yandex.ru*

Данная статья посвящена проблемам идеологического и организационного развития Ассоциации «Братья-мусульмане» после событий «арабской весны». Цель исследования состоит в выявлении степени кризиса, в котором находится Ассоциация после 2013 г. Если в период событий «арабской весны» наблюдался рост политической и идеологической популярности «Братьев-мусульман», то после их свержения в 2013 г. произошла противоположная ситуация, связанная с масштабной репрессивной кампанией со стороны новых властей. В результате все основные функционеры как консервативного, так и умеренного крыла Ассоциации были либо уничтожены, либо посажены в тюрьму. Нынешняя ситуация требует консолидированности и политической выдержки членов Ассоциации для выхода из сложившегося кризиса.

Ключевые слова: «Братья-мусульмане»; «арабская весна»; Арабский мир; нестабильность; исламизм.

MUSLIM BROTHERHOOD: IDEOLOGICAL AND ORGANIZATIONAL CRISIS AFTER THE ARAB SPRING

T. R. Khayrullin

Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation, Spiridonovka Avenue, 30/1, 123001; Leningradskii St., 49, 125993, Moscow, Russian Federation, jumglaw16@yandex.ru

This article deals with the problems of ideological and organizational development of the Muslim Brotherhood (MB) after the events of the Arab Spring. The purpose of the study is to identify the degree of crisis in which the MB is after 2013. If during the events of the Arab Spring there was an increase in the political and ideological popularity of the Muslim Brotherhood, then after their overthrow in 2013, the opposite situation occurred, associated with a large-scale repressive campaign by the new authorities. As a result, all the main functionaries of both the conservative and moderate wings of the MB were either destroyed or imprisoned. The current situation requires the consolidation and political endurance of the MB's members to overcome the current crisis.

Keywords: Muslim Brotherhood; Arab Spring; Arab world; instability; Islamism.

События «арабской весны» внесли существенные коррективы в политический ландшафт Арабского мира. Революционные процессы привели к активизации исламистских движений, которые значительным образом укрепили свои позиции во многих странах региона. В частности, в Египте после длительного нахождения в оппозиции представители Ассоциации сумели прийти к власти в результате парламентских и президентских выборов 2011–2012 гг. [3].

Однако «Братьям-мусульманам» не удалось удержаться на политическом олимпе, и они были свергнуты в июне 2013 г. военной элитой Египта во главе с Абдель Фаттахом ас-Сиси [1; 2]. В декабре 2013 г. «Братья-мусульмане» были объявлены террористической группировкой, а Партия свободы и справедливости была официально запрещена судом в августе 2014 г [5]. Отметим, что после свержения египетских исламистов последовал один из самых жестких периодов репрессий против «Братьев-мусульман» с момента их образования в 1928 г.

Во время насильственного разгона лагерей протеста Рабаа и Нахда в августе 2013 г. было убито 800 членов «Братьев-мусульман». По некоторым оценкам, 40 тыс. членов и сочувствующих были заключены в тюрьму, десятки человек были приговорены к смертной казни или пожизненному заключению в ходе массовых судебных процессов. Многие представители Ассоциации покинули страну. Новое правительство наложило арест на активы «Братьев-мусульман», включая сеть из 1225 благотворительных ассоциаций, 105 школ, 83 компаний,

43 больницы и 2 крупных медицинских центра. Более того, только 6 из 21 члена руководящего органа остались на свободе после массовых репрессий, и трое из них покинули страну. Аналогичным образом, только 14 из 121 членов Консультативного совета оказались на свободе [6]. Таким образом, все основные функционеры как консервативного, так и умеренного крыла Ассоциации были либо уничтожены, либо посажены в тюрьму.

Политическое поражение и переход остатков Ассоциации «Братья-мусульмане» на сторону оппозиции по отношению к правящему режиму сопровождались очередным организационным кризисом и расколом. Радикально настроенные представители совместно с молодежным отделением сформировали орган под названием «Высший административный комитет», который возглавил Мухаммед Камаль [7]. Ссылаясь на устав Ассоциации, они утверждали, что Руководящий орган и Консультативный совет не могут полноценно функционировать, из-за отсутствия кворума вследствие массовых репрессий. Поэтому эти институты объявлялись недействительными.

Однако серьезный раскол произошел среди консервативного крыла Ассоциации, члены которой являлись ядром руководящего органа «Братьев-мусульман». Исполняющим обязанности руководителя Ассоциации после ареста прежнего руководителя Мухаммеда Бади был Махмуд Эзат. Заместителем М. Эзата являлся Ибрагим Мунир, живший в Лондоне с 1980-х гг. Однако бежавший в Турцию секретарь Ассоциации Махмуд Хусейн считал себя руководителем организации, контролировал финансы и средства массовой информации. После раскола представители М. Эзата и М. Хусейна осуждали и не признавали легитимности друг друга. Все эти разногласия существенно сказались на имидже Ассоциации и его функционировании.

После ареста Махмуда Эзата в августе 2020 г. в Каире новым исполняющим обязанности руководителя Ассоциации был избран Ибрагим Мунир. Отметим, что египетские «Братья-мусульмане» поддержали кандидатуру И. Мунира, что было важным аргументом в условиях существовавшего раскола и отказа части представителей, находившихся в Турции признавать его в качестве руководителя. Усиление позиций И. Мунира позволило ему приостановить членство Мухамеда Хусейна в рядах «Братьев-мусульман» и организовать против него и его соратников (Хаммама Юсефа, Мамдуха Мабрука, Медхата аль-Хаддада, Мухаммеда Абдель Вахаба и Раджаба аль-Банни) внутреннее расследование на основании «финансовых и административных нарушений». Однако турецкие «Братья-мусульмане» отказались признавать власть И. Мунира, сославшись на то, что перенос выборов руководителя Ассоциации с июля на октябрь 2021 г., означает,

что его легитимности пришел конец [8]. В итоге в октябре 2021 г., Консультативный совет египетских «Братьев-мусульман» принял решение лишить доверия И. Мунира, находившегося в Лондоне, и освободить от должности руководителя Ассоциации. Под давлением турецкого отделения «Братьев-мусульман» новым исполняющим обязанности руководителя Ассоциации был назначен Мустафа Толба.

Одной из причин раскола стал вопрос о том, как реагировать на репрессии со стороны режима и какую стратегию необходимо принять, чтобы сохранить дееспособность Ассоциации.

Консервативное крыло призывало своих членов сохранять спокойствие, подчеркивая, что «Братья-мусульмане пережили несколько волн репрессий за свою долгую историю, придерживаясь своей отличительной стратегии: а именно, ненасильственного эволюционного подхода к содействию постепенным изменениям снизу путем реформирования общества, и в конечном итоге – изменения политической системы. Как отметил Махмуд Хусейн, «борьба с тиранией должна основываться на абсолютном спокойствии, даже если это приводит к злоупотреблениям, арестам, убийствам, пыткам и преследованиям» [6].

В то время как консервативное крыло склонно приспособливаться к репрессиям режима и оставляет дверь открытой для переговоров и примирения, радикально настроенные представители заняли конфронтационную и бескомпромиссную позицию [4]. Стремясь переосмыслить имидж Ассоциации как революционного движения, радикально настроенные представители заявили, что при необходимости они не исключают возможность применения насильственной тактики против правительства ас-Сиси. Не прибегая к радикальным идеям С. Кутба, они предложили использовать шариатское понятие «кисас» (возмездие), опираясь на фетву 2015 г., которая разрешает насилие в исключительном контексте жестоких репрессий в Египте. Эта концепция допускает такие действия, как убийство сотрудников государственной безопасности, судей и даже журналистов, причастных к подстрекательству против группы. Они считают, что кисас должен применяться немедленно и их собственными руками, а не через судебную систему [6].

В настоящее время Ассоциация «Братья-мусульмане» переживает глубокий организационный и идеологический кризис, связанный с последствиями «арабской весны». Отметим, что вслед за «братьями» в целом ряде государств Арабского мира произошло ослабление позиций умеренных исламистов. Исходя из того, что «Братья-мусульмане» имеют колоссальный опыт оппозиционной борьбы и не раз попадали под действия репрессивного аппарата, можно сделать вывод, что скорее всего им удастся найти силы для преодоления нынешнего кризиса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Васильев А. М., Хайруллин Т. Р., Коротаев А. В. Новый альянс в борьбе за лидерство в арабском регионе. *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 10. DOI: 10.31857/S032150750006519-2.
2. Хайруллин Т. Р. Борьба за лидерство в арабском регионе. Есть ли шанс для исламистов? М.: Институт Африки РАН, 2019.
3. Хайруллин Т. Р. Постисламизм: особенности, процессы и перспективы. *Азия и Африка сегодня*. 2021. № 9. DOI: 10.31857/S032150750016589-9
4. Al-Anani Kh. What happened to Egypt's Muslim Brotherhood? // Al-Jazeera. URL: <https://www.aljazeera.com/opinions/2017/2/15/what-happened-to-egypts-muslim-brotherhood> (дата обращения: 12.03.2022).
5. Ketchley N. Egypt in a Time of Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
6. Ranko A., Yaghi M. Organizational Split and Radicalization Within Egypt's Muslim Brotherhood // The Washington Institute. URL: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/organizational-split-and-radicalization-within-egypts-muslim-brotherhood> (дата обращения: 02.04.2022).
7. Stott P. Splits continue in the Muslim Brotherhood: latest developments // Policy Exchange. URL: <https://policyexchange.org.uk/splits-continue-in-the-muslim-brotherhood-latest-developments/> (дата обращения: 04.04.2022).
8. What the Muslim Brotherhood Split Tells Us // European Eye on Radicalization. URL: <https://eeradicalization.com/what-the-muslim-brotherhood-split-tells-us/> (дата обращения: 06.04.2022).

БЛИЖНЕВОСТОЧНАЯ ПРОБЛЕМА: КИБЕР-ИСТОЧНИКИ И ПОИСК НОВЫХ ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ

М. С. Шаповалов

*Сибирский государственный университет водного транспорта,
ул. Ивана Алексеева, 2, 644099, г. Омск, Россия, shapovalov_ms@mail.ru*

В статье поднимается проблема поиска новых подходов к изучению ближневосточной проблемы/конфликта в условиях появления нового вида кибер-источников. Автор приходит к выводам, что за последние десятилетия ближневосточная проблема переместилась в виртуальное пространство, а региональные конфликты на Ближнем Востоке, благодаря политической остроте оказались вовлеченными в процесс создания исторических «фейков» и «теорий заговоров». Автор предлагает активизировать усилия по поиску методологической «матрицы» для работы с цифровым источником информации.

Ключевые слова: ближневосточный конфликт; ближневосточная проблема; кибер-источник.

THE MIDDLE EAST PROBLEM: CYBER SOURCES AND THE SEARCH FOR NEW APPROACHES TO STUDY

M. S. Shapovalov

*Siberian State University of Water Transport,
st. Ivan Alekseeva, 2, 644099, Omsk, Russia, shapovalov_ms@mail.ru*

The article raises the problem of finding new approaches to the study of the Middle East problem/conflict in the context of the emergence of a new type of cyber-sources. The author comes to the conclusion that over the past decades, the Middle East problem has moved into the virtual space, and regional conflicts in the Middle East, due to political urgency, have become involved in the process of creating historical “fakes” and “conspiracy theories”. The author proposes to intensify efforts to find a methodological “matrix” for working with a digital source of information.

Keywords: Middle East conflict; the Middle East problem; cyber source.

Осенью 2019 г. российские интернет-издания сообщили, что американская видеоигра «Call of Duty: Modern Warfare», сюжет которой разворачивается на Ближнем Востоке, будет недоступна российским пользователям. В качестве одной из претензий СМИ называли «позитивное отображение в игре организации “Белые каски”, которую власти Российской Федерации активно критикуют» [1]. Некоторое время спустя интернет-издания уточнили, что игра все-таки стала доступна, но российских солдат в кампании переименовали в «людей Баркова», «подчеркивая их принадлежность к командиру-злодею, а не к армии РФ», а «белые каски» перекрасили в зеленый цвет [2]. Пример с «Call of Duty: Modern Warfare» и реакцией разработчиков на российскую критику ставит перед исследователями-ближневосточниками ряд новых вопросов: значит ли, что видео-игра таким образом выступила в роли текста ближневосточной проблемы, а потенциальные игроки тем самым стали виртуальными актерами современных международных отношений?

Эти вопросы во многом остаются открытыми. В тоже время, они позволяют нам осмыслить новые условия, в которых оказался сегодня ближневосточный конфликт и его изучение.

1. За последние десятилетия ближневосточная проблема переместилась в киберпространство, специалисты все чаще стали говорить, что «в условиях информационной революции геополитическое противоборство приобретает системный, нелинейный и сетевой характер» [3, с. 25], а «Ближний Восток стал ареной беспрецедентных киберстолкновений» [4, с. 6]. Киберпространство сегодня не просто отражает реальную картину повседневной жизни человека, но и

порождает новый источник информации. Например, игровые модели ближневосточного конфликта существовали и до создания киберпространства (можно привести пример настольной игры, выпущенной сразу после арабо-израильского конфликта 1948–49 гг.), однако сегодня количество игр существенно увеличилось, например, «Репортеры без границ. Палестина» (США, 2009 г.), «Миротворец» (США-Израиль, 2007 г.), «Под ясенем» (Сирия, 2002 г.) и др. Ближневосточная проблема в этом контексте обретает новый смысл и новое измерение, на сегодняшний день ближневосточные международные отношения и конфликты самостоятельно существует в компьютерных играх, социальных сетях, форумах и интернет-сайтах, что сформировало целый пласт новых для историков «дигитальных» или, более точно, «кибер-источников» (от «cyber-» – виртуальный, связанный с информационными технологиями).

Изучение интернет-пространства получило распространение на Западе еще в начале 2000-х годов, но в Россию эта тенденция проникла сравнительно недавно и связана не с исторической наукой, а с антропологией и социологией. Потому вовсе удивительно, что для многих гуманитарных дисциплин деятельность человека в Глобальной сети давно стала объектом изучения, а цифровые объекты стали рассматриваться как самостоятельные сущности, а не как второстепенные и производные от объектов нецифрового мира [5, с. 90]. Однако каждая дисциплина, в силу своей предметной специфики, использует свой собственный инструментарий и специфичные дискурсивные практики.

2. На сегодняшний день, можно констатировать резкое увеличение источников (и самой) информации, что в свою очередь формирует второе условие, в котором сегодня находится изучение ближневосточной проблемы: это с одной стороны, «маргинализация» и «вульгаризации» исторического знания [6, с. 154], а с другой, более объемное и системное явление перехода общества в так называемую эпоху «пост-правды», «стирающую границы между ложью и правдой, где фактом выступает как истина, так и «фейк»» [7, с. 130]. Региональные конфликты на Ближнем Востоке, благодаря политической остроте вопросов, оказываются более вовлеченными в процесс создания исторических «фейков», «теорий заговоров» и пр. вещей, существующих в контексте «исторической политики». Исходя из этого, компетенция исследователя-ближневосточника сегодня все больше связывается с умением работать с «фейковой» информацией (более узко отличать/отделять «фейк» от «факта») и репрезентацией академического исторического знания (сфера публичной истории). Кроме того, жизнь

человека все более перемещается в онлайн пространство, осмысление взаимоотношений онлайн и офлайн пространств крайне актуально.

3. Кибер-источник оказывает существенное влияние на «воображение» Ближнего Востока, формирование коллективных представлений о нем. Ближний Восток предстает не только как историко-географическая и политико-административная реальность, но и сложная ментальная конструкция, с трудно определяемыми и динамичными границами. Кибер-источник зачастую создает собирательный Ближний Восток, далеко выходящий за рамки геоадминистративных ориентиров. Хорошим примером здесь могут быть образы, построенные в популярной игре «Принц Персии». В игре хорошо прослеживается использование обобщенных образов «Востока», здесь можно увидеть и андалузский архитектурный стиль времен Гранадского эмирата в Испании, и элементы, характерные для султанских дворцов Индии времен Моголов (например, действие происходит во дворце Махараджи) [8, с. 123–130].

Резюмируя, следует сказать, что несмотря на возникающие «вызовы», на сегодняшний день не только среди исследователей-ближневосточников, но и в гуманитарных науках в целом, нет некоей четкой и артикулированной методологической «матрицы» для работы с цифровым источником информации (в его онлайн и офлайн проявлениях). В данный момент существует довольно большое количество направлений, в рамках которых реализуются исследования киберпространства.

Следует согласиться с исследователем К. А. Семенчуком, что наиболее действенным инструментом анализа кибер-источников по ближневосточной проблеме будет использование междисциплинарного подхода, заимствуя методы медиаведения, лудологии, коммуникативных исследований, нарратологии, социологии и исторических дисциплин [8, с. 123–130].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Кармак Б. В России запретили новую Call of Duty из-за американской пропаганды // Новости Ferra.ru. 13 сентября 2019. URL: <https://www.ferra.ru/news/games/v-rossii-zapretili-novuyu-call-of-duty-iz-za-amerikanskoj-propagandy-13-09-2019.htm> (дата обращения: 30.04.2022).

2. Цилюрик С. В русской версии Call of Duty: Modern Warfare Белые каски заменили на зеленые // Информационный портал Канобу. 25 октября 2019. URL: <https://kanobu.ru/news/vrusskoj-versii-call-of-duty-modern-warfare-belyie-kaski-zamenili-nazelenyie-418584/> (дата обращения: 30.04.2022).

3. Дроботенко О.Н. Феномен “киберджихада” в геополитике постмодерна: политологический анализ // PolitBook. 2019. № 2.

4. Валиахметова Г.Н. Ближний Восток в цифровую эпоху: глобализация угроз региональной безопасности // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2017. № 3.

5. Володин А.Ю. История в цифровую эпоху: своевременные мысли // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. 2012. № 2 (2).

6. Ильченко С.И. Исторический факт в журналистике: как обнаружить фейк // Современные СМИ в контексте информационных технологий. Сборник научных трудов 3-й Всероссийской научно-практической конференции. 2017.

7. Котова Н.С., Дусян С.С. Феномен "фейка" в политическом дискурсе эпохи "постправды" // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2018. № 2.

8. Ближневосточная проблема: история и современность : Учебно-методическое пособие / Н. В. Барышников, А. Д. Гель, К. А. Семенчук, М. С. Шаповалов. Омск: «Издательский центр КАН», 2020.

СЕКЦИЯ 2

КУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ СТРАН ВОСТОКА

ДАОССКИЕ ХРАМЫ И РИТУАЛЬНО-БОГОСЛУЖЕБНАЯ ПРАКТИКА В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Е. И. Варова

*Алтайский государственный университет,
пр. Ленина, 61, 656049, г.Барнаул, Россия, elena-varova@mail.ru*

Освещена значимость даосских храмов и ритуально-богослужебной практики в современном Китае. На основе исследования показана важность религиозного института даосизма в китайском обществе. Рассматриваются основные черты ритуально-богослужебной практики на Тайване.

Ключевые слова: Китай; даосизм; даосские храмы; общество; ритуально-богослужебная практика; медитация; алтарь.

TAOIST TEMPLES AND RITUAL AND LITURGICAL PRACTICE IN MODERN CHINA

E. I. Varova

*Altay State University
Lenina Avenue, 61, 656049, Barnaul, Russia, elena-varova@mail.ru*

This article deals with the significance of Taoist temples, ritual and liturgical practice in modern China. The research has revealed the importance of the religious Institute of Taoism in Chinese society. The basic features of the ritual and liturgical practice in Taiwan are explored.

Keywords: China; Taoism; Taoist temples; society; ritual and liturgical practice; meditation; altar.

История культуры Китая вызывает давний и устойчивый интерес исследователей. В XXI в. он еще более увеличивается, ибо к прошлому Китая обращаются для объяснения новой роли, которую это государство и его культура начинают играть в современном мире. Именно сейчас, когда в отечественной синологии наметилась тенденция

переосмысления целого ряда исторических явлений, особенно актуальна выработка новых подходов к месту и роли религии в современном обществе [1, с. 6].

Отношения с обществом – одна из наиболее актуальных проблем, стоящих перед любым религиозным институтом. Определение места и роли даосизма в современном китайском обществе достаточно широко дискутируется на страницах общественных и научных изданий, в выступлениях государственных деятелей и представителей даосских кругов. По мнению известного даосского деятеля Чень Лянь-шэна, жизненные силы даосизма непосредственно зависят от участия его в жизни общества, а самоизоляция в монастырях «может лишить его будущего». Сторонники такого взгляда придают большое значение процессу создания даосских организаций и активной общественной деятельности последователей даосизма [2, с. 88].

История изучения даосизма в России имеет давние традиции, берущие начало в трудах Н. Я. Бичурина и П. Цветкова – представителей российской духовной миссии в Пекине. Их работы послужили фундаментом даологических исследований целой плеяды отечественных китаеведов [там же, с. 5].

Необходимость оценки роли и места даосизма в современном китайском социуме осознана в мировом китаеведении уже давно. Так, еще в 1969 г. на первом международном симпозиуме по изучению даосизма данный вопрос фигурировал в намеченной программе исследований (составитель Х. Уэлч). При этом обращалось внимание как на исследования, связанные с трансформацией даосизма в условиях становления и развития капиталистических отношений и проникновения европейской культуры в Китай в XIX в., так и на изучение истории даосизма и его особенностей в странах дальневосточного региона (прежде всего в КНР) в настоящее время [3, с. 250].

Даосизм был и остается одним из наиболее распространенных национальных философско-религиозных учений. На основе даосских идей сложились многие формы верований, но не менее значителен вклад даосизма и его идеологии в оформление программ и организаций тайных обществ. Все это обуславливало двойственное отношение к даосизму в политическом руководстве страны. Поэтому процесс создания в Китае даосской ассоциации растянулся на весьма значительное время. Подготовка началась в 1953 г., одновременно с организацией буддийской и исламской ассоциаций, но организационная конференция была проведена лишь в апреле 1957 г.

В 1980 г. состоялась конференция Китайской ассоциации последователей даосизма, после которой работа ее активизировалась.

При крупных храмах Пекина и Шанхая было организовано обучение патриотически настроенных верующих, решивших посвятить свою жизнь проповеди даосского учения. В настоящее время в различных крупных даосских религиозных центрах страны проводятся реставрационные работы. Даосская ассоциация обретает международные связи [3, с. 188].

О социальных функциях даосизма в старом Китае можно судить по его роли в жизни современных сельских общин на Тайване. Существование ряда общин немыслимо без непосредственного руководства даосскими наставниками, которые выполняют широкий круг функций. Многие храмы, в которых практикуют даосские жрецы, не являются собственно даосскими, а представляют собой святилища народной синкретической религии. Это обстоятельство, в частности, затрудняет ведение достоверной статистики по даосизму [там же, с. 207].

Храмы в Китае, как правило, посвящались сразу многим богам, причем объектом поклонения в них часто выступали группы божеств. Наибольшей популярностью пользовались композиции из персонажей. Три легендарных основателя китайской цивилизации – Фуси, Шэньнун и Хуан-ди, триада «счастливых звезд» (божества счастья, чинов и долголетия), различные вариации триады верховных даосских божеств. На Тайване в XX в. сложилось новое трио божеств, в которое входят популярнейший персонаж народного пантеона Гуань-ди, Бог очага Цзаошэнь и легендарный даосский маг Люй Дунбинь. Религиозная деятельность храмов имела два основных аспекта. Обычно храмы находились под покровительством избранного круга лиц – подчас даже одного-двух семейств, – принадлежавших к влиятельной верхушке местного общества. Покровительство храмам было мощным средством укрепления престижа верхов местного общества и остается таковым на Тайване и среди китайцев Юго-Восточной Азии [4, с. 155–156].

Важной частью храмовой ритуальной практики даосов являются особые формы медитации. Помещение для медитации обычно располагается с восточной стороны храма. Медитативная практика осуществляется на основании большого числа канонических пособий. Параллелизм медитации и литургии подкрепляется архитектурой храма, символика различных частей которого отображает представления даосов об устройстве космоса [3, с. 207].

В древнем трактате «Дао Дэ Цзин» сказано: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее!» [5, с. 11]. Поскольку Дао нельзя понять сознанием, даосы стремятся достичь определенного мистического состояния путем дыхательных и иных упражнений. Лао-Цзы говорил: «Будь неподвижен, как гора, и текуч, как большая река».

Таким образом, получается, что благодаря медитации можно прийти к просветленному состоянию [6, с. 74].

В философском даосизме медитация – это процесс «отрешения», описанный Чжуан-цзы как «сидение и забывание», во время которого медитирующий устраняет различия между собственным я и вечным потоком Дао. Через медитацию индивидуум может постичь неизведанное бытие, которое стирает все противоположности, и таким образом перейти от одностороннего, эгоцентрического видения к целостному, не дискурсивному видению самопорождающегося и samozавершающегося космоса. Ритуалы религиозного даосизма служат одинаковой цели – связи с Дао. Многие из них были установлены первыми даосскими школами. Школа «Небесных наставников» составила основу для последующего развития ритуалов в современном Китае [7, с. 98]. Институт даосского монашества и даосские монастыри возникли только в VII–VIII вв. Но и после этого даосская традиция продолжала варьироваться в локальных и региональных организационных формах, не имея единой церковной организации и стандартной степени институционализации [8, с. 248]. Даосы выступали в роли своеобразных архимагов, мастеров общения с божествами. В этой роли они служили – а на Тайване служат и сегодня – в храмах локальных божеств [6, с. 270].

Алтарь храма в разных школах может оформляться по-разному, но, как правило, располагается под изображением божества. На алтаре (в порядке удаления от изображения божеств) размещаются светильник – символ негасимого света Дао и «золотой пилюли» бессмертия (цзинь дань); две свечи – символ Солнца и Луны, а также человеческих глаз как внешних каналов сознания; пять мисок с плодами, символизирующими пять элементов (у син); курильница с тремя благовонными палочками, означающими три мировые субстанции: семя – цзин, пневму – ци и дух – шэнь. Эти предметы даосского храма знаменуют путь к соединению с Дао, начинающийся с упорядочения и соединения внутренних энергий тела/личности. Выделяют несколько видов богослужений. Главные из них имеют по преимуществу календарный характер. «Церемонии, сопряженные с очищением» (чжай цзяо, от чжай – пост, очищение и цзяо – ‘богослужбная церемония’) – особо торжественные и длительные, продолжаются много дней. Они совершаются, как правило, в честь особо чтимых «прежде небесных» (сянь тянь) божеств или, в случаях крайней необходимости, как молебны. Среди них одно из важнейших мест занимает ритуал «космического возрождения», выполняемый каждые 60 лет, т. е. единожды в течении одного календарного цикла. На Тайване такие ритуалы совершаются в каждом городе и селении. «Очищение», предваряющее собственно богослужение,

предполагает не только пост и плотское воздержание, но и определенные обряды, в том числе освящение места для проведения церемонии [3, с. 208].

Испытания, пережитые даосизмом в XX в., отразились на экономической жизни монастырей. Ассоциация последователей даосизма проводит значительную работу по организации новых форм ее деятельности – производственной и предпринимательской, направленной на развитие системы самообеспечения монастырей. Наибольшее распространение получили организация туризма на знаменитых даосских горах и в известных храмах Китая, открытие малых предприятий, торговых точек, гостиниц, чайных, земледелие и животноводство. Подобных примеров много. Доходы от хозяйственной деятельности идут в первую очередь на восстановление и реставрацию даосских монастырей, создание условий для нормальной религиозной деятельности. В целом, говоря об административно-хозяйственном устройстве и внутреннем распорядке даосских монастырей, следует отметить следующий факт: являясь центрами даосской традиции и культуры, они сохраняют исторически сложившуюся внутреннюю структуру и одновременно эффективно адаптируются к стремительно меняющимся современным условиям [2, с. 61–62].

Важнейшей сферой деятельности даосизма в современном Китае является охрана природы. На доктринальном уровне она обусловлена самоценностью основного принципа проявления благой мощи Дэ – категории естественности. Природа рассматривается даосами как ее образ, воплощенный в этом мире.

«Мудрый... отвечая колебаниям жизни, считает своим учителем природу...» [2, с. 97]. Даосизм, для которого, по словам К. М. Скиппера (1982), характерна «исключительная преемственность и непрерывность традиции», во многом сохранил свою жизнеспособность и основные положения доктрины и в настоящее время. Поэтому он остается мощным фактором, воздействующим на культуру и идеологию Китая и других стран Дальнего Востока [3, с. 250].

На данном этапе открытые даосские храмы контролируются даосской ассоциацией. Большинство храмов было разрушено во время культурной революции, и лишь немногие вновь открылись в последнее время, некоторые стали музеями, и лишь часть продолжает вести религиозную деятельность [9, с. 191].

Таким образом, следует признать, что религиозный институт даосизма является неотъемлемой составляющей современного общества КНР. В силу доктринальных особенностей и нравственно-этических традиций он продолжает оказывать существенное влияние на различные стороны жизни китайского общества. Государство заинтересовано в

сотрудничестве с даосскими религиозными кругами, оно стремится использовать их авторитет и влияние как фактор социальной стабильности и высокого национального самосознания. Даосские организации в свою очередь укрепляют внеконфессиональные связи для адаптации своего социального института в современных условиях. Вместе с тем даосизм не может быть усвоен современной «модернистской» цивилизацией в его традиционном виде. Но очевидно и то, что сегодня его былая замкнутость серьезно поколеблена, даосские наставники получили немислимые прежде возможности для распространения своих знаний и методов совершенствования. Ясно, что такая переориентация повлечет за собой разительную перемену общественного лица даосизма: либо он как самостоятельная традиция отомрет, либо станет составной частью глобальной цивилизации будущего. Так или иначе «открытие» даосизма и даосских монастырей для цивилизации – парадоксальное, предуготованное нынешним духовным состоянием общества явление.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Горбунова С. А. Буддийские объединения в истории Китая XX в. (10–90-е годы): информ. бюл. № 2 . М. : Печат. множит. лаборатория ИДВ РАН, 1998.
2. Вэнь Цзянь Даосизм в современном Китае. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2005.
3. Духовная культура Китая: энциклопедия в 6 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. [Т. 2:] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др., 2007.
4. Крюков М. В. Этническая история китайцев в XIX – начале XX века. М. : Наука : Вост. лит., 1993.
5. Лао-Цзы. Дао Дэ Цзин. М.: Медков С. Б., 2012.
6. Уиткомб В. Современный Китай / Ванесса Лайд Уиткомб, Майкл Бенсон; пер. с англ. И. В. Павловой. М. : АСТ : Астрель, 2006.
7. Китай. Земля небесного дракона: Культура; Философия; Религия и др. / под ред. Э. Л. Шонесси; пер. с англ. А. П. Романова. М. : БММ, 2006.
8. Кравцова М. Е. История культуры Китая. Лань, 2003.
9. Энциклопедия современной китайской культуры. Лондон: Нью-Йорк, 2005.

ДИХОТОМИЯ ОБРАЗА ДРАКОНА В ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Е. А. Глазкова¹⁾, Е. С. Дыняк²⁾

¹⁾Дальневосточный федеральный университет,
п. Аякс, 10, 690922. г. Владивосток, Россия, glazkova.ea@dvfu.ru

²⁾Дальневосточный федеральный университет,
п. Аякс, 10, 690922. г. Владивосток, Россия, Katya_2293@mail.ru

Архаические образы все чаще эксплуатируются в рамках массовой культуры с целью монетизации. Однако эти образы несут в себе символическое наполнение. В работе рассмотрена дихотомия образа дракона, проанализировано символическое наполнение образов в контексте глобализации культуры, когда происходит столкновение индоевропейских (европейской, североамериканской, индийской) и восточноазиатских коннотаций. Также на примере массовой культуры рассмотрена модификация образа дракона.

Ключевые слова: дракон; образ; миф; культура; змей.

DICHOTOMY OF THE DRAGON IMAGE IN INDO-EUROPEAN AND CHINESE TRADITION

Е. А. Glazkova¹⁾, Е. С. Dynyak²⁾

¹⁾Far Eastern Federal University,
Ajaks Bay, 10, 690922. Vladivostok, Russia, Katya_2293@mail.ru

²⁾Far Eastern Federal University,
Ajaks Bay, 10, 690922. Vladivostok, Russia, Katya_2293@mail.ru

Archaic images are increasingly exploited within the framework of mass culture for the purpose of monetization. However, these images carry a symbolic content. The paper considers the dichotomy of the image of the dragon, analyzes the symbolic content of the images in the context of the globalization of culture, when there is a clash of Indo-European (European, North American, Indian) and East Asian connotations. Also, on the example of mass culture, the modification of the image of the dragon is considered.

Keywords: dragon; image; myth; culture; snake.

Современная культура тяготеет к архаическим корням и мифологии. Мы ежедневно встречаем подобные примеры – в рекламе, сериалах, кино, видеоиграх, в молодежных субкультурах. Это характерно для Востока и Запада. Один из наиболее известных образов –

это дракон, который, с одной стороны, является архаическим, с другой стороны, активно эксплуатируется в современной массовой культуре.

Дракон – мифологическое существо, модифицированный образ которого встречается в культуре китайцев, вьетнамцев, славян, индийцев, греков, скандинавов. Сегодня этот образ широко представлен в массовой культуре стран Запада и Востока, из чего можно сделать вывод, что изучение данной темы имеет теоретическое и практическое значение: массовая культура и устное народное творчество оказывают влияние на мировоззрение человека, закладывая в его подсознание народную мудрость, определенные ценности. Изучение архаических образов помогает понять специфичность мировоззрения определенного народа, выявить межкультурные различия.

Большинство людей при упоминании слова «дракон» вспоминают именно о западных драконах, очевидно, это во многом связано с менталитетом людей, принадлежащих западной цивилизации. Драконы являются хранителями драгоценных камней, спрятанных в их пещерах. Но получить сокровища дракона можно, лишь убив их хозяина. Поэтому классический герой мифа считал своим долгом убить дракона. Этим прославились Геракл, Сигурд, Св. Михаил, Св. Георгий и многие другие.

В мифах народов мира содержится множество удивительно согласующихся между собой сведений о природе, внешнем виде этих существ, при этом сохраняется преемственность сюжетов и мотивов о драконах. Сюжеты трансформируются со временем, наполняются новым содержанием, но сохраняют свои основные элементы в течение многих столетий, будучи неоднократно преобразованными в самых различных по форме источниках, таких, как письменная художественная литература, устная традиция, фольклор и другие. Одни из наиболее популярных мотивов, встречающихся в мифах многих народов (скандинавов, индийцев, славян), является мотив борьбы героя со змеем.

Дракон в мифологических сюжетах Дальнего Востока, в частности Китая, значительно отличается от западного змея-дракона. Современная культура китайского народа сформировалась под влиянием мифологии и архаики, которые пронизаны культом дракона. Семиотика дракона в китайской культуре связана с пятичленной космологической моделью, в которой дракон, будучи священным животным, занимает важнейшее место в картине мира китайцев.

В настоящее время встречаются разночтения даже по поводу ряда уже расшифрованных знаков. В зависимости от интерпретаций исследователя знак может переводиться по-разному, существует более ста таких знаков [6, с. 11]. В китайской традиции существует множество гипотез, объясняющих значение символа «дракон» и

происхождение его образа. Зооморфные гипотезы указывают, что дракон – это животное. Исследователь цзягувэнь Е Юйсэнь предположил, что дракон – это древняя рептилия с изогнутым телом [7, с. 12], передвигающаяся как по земле, так и по небу, с гребнем на голове, а изображается с открытой пастью. Ло Чжэньхой утверждал, что дракон – это некое животное: в начертании дракона на черепашьих костях отчетливо видна голова, изогнутое тело и рога [9, с. 22].

Многие ученые (Вэнь Идо, Сунь Цзоюнь, Цю Пу и др.) прообразом дракона считали большую змею. В 1934 г. археолог Вэй Цзюйсэнь выдвинул гипотезу, что дракон – это тотем крокодила [1, с. 230]. В 1936 г. в работе Ли Сянфэна «Новое истолкование Книги Перемен» было выдвинуто предположение, что прообразом дракона послужила ящерица. Однако ряд китайских исследователей утверждает, что дракон не является живым существом: выдвигают предположения, что это созвездие [10, с. 22], торнадо [10, с. 6], молния [8, с. 57].

В китайской традиции дракон приносит благо, эту тенденцию можно наблюдать и в современной культуре. Образ дракона – символ справедливости: он наказывает злых людей и помогает бедным и слабым. В мультипликационном фильме «Волшебный дракон» («Wish dragon») (2021) [8] главный герой случайно высвобождает из чайника дракона, которые помогает ему исполнить все желания. В кинокартине «Райя и последний дракон» («Raya and the Last Dragon») (2021) [5] несмотря на то, что представлена юго-восточная традиция, водный дракон Сису-Дату, также показан благородным персонажем, который научил представителей воюющих племен быть добрыми, справедливыми, доверять друг другу, чтобы победить врага. В конце фильма между ними воцарился мир.

Дракон как образ и символ формируется в истоках духовной культуры Китая, в первоначальном виде он коррелирует с образом хаоса и водной стихией, изначальным состоянием мира. Происхождение этого образа-символа по сей день остается загадкой, однако различные гипотезы отражают связь дракона с образами первопредков, давших жизнь, воды, из которой всё происходит, и хаоса, символизирующего первоначальность мира.

Благодаря столь высокому символическому статусу эпитет «лун» (дракон) в Китае приобрел значение «имперский» и входил в состав девяти девизов правления (нянь хао) от Хань до Мин (I–XVI вв.), а изображение дракона сделалось атрибутом дворца, облачения и утвари императора. По китайскому преданию, император Хуан-ди 黃帝 был высокого роста, имел лик дракона, солнечный рог, четыре глаза или четыре лица. [2, с. 663] На исходе жизни он обратился в дракона и взмыл в небеса.

Иную функцию выполняет змей-дракон в славянской мифологии. В славянской культуре змея женского рода означает змею, а змей –

дракона. Семантика этих персонажей значительно различается, и это характерно для всего славянского мира.

В хтонической ипостаси змей враждебен Солнцу и духовным силам, является воплощением темных сил. Так, согласно гипотезе В. Я. Проппа [3, с. 210], образ дракона соединяет в себе черты птиц и змей, символизирующих верхний и нижний миры. В мифологии драконы представлены жестокими существами, мериться силами, с которыми способны лишь божества (Тиамат и Мардук, Тифон и Зевс). Затем роль борцов с драконами берут на себя змеборцы, герои и родоначальники родов. Их противостояние символизирует покорение необузданного мира природы человеком, стоящим на более высокой ступени духовного развития (Беовульф, Сигурд и др.).

В восточнославянских и балтийских текстах прослеживается сюжетная схема мифа о Боге Грозы, преследующем змея, который ворует рогатый скот и прячет его в пещере или за скалой. Бог Грозы разбивает скалу и освобождает скот. Вооруженный молнией Бог Грозы на коне или на колеснице ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его. После того как змей повержен, начинает идти дождь. Змей скрывается в земных водах [3, с. 7].

Драконы в славянских бестиариях представляли собой развитие мифического образа врага рода человеческого и представителя мира тьмы. Христианская традиция подкрепила подобный образ и дополнила его рядом характерных черт. Одним из ярких тому примеров является «Чудо Георгия о змии». В рамках этого кода змей (дракон, ящер) стал восприниматься не как реальное существо, с которым боролся Георгий, а как метафора мира тьмы. Георгий в рамках нового культурного кода стал восприниматься не как (или не столько как) историческое лицо, а как образ торжествующей церкви. Данный культурный код сформировал европейский религиозно-культурный архетип о рыцаре, спасающем принцессу (даму, царевну) из лап чудовища. Карл Юнг считал, что мотив борьбы Георгия и змея – это творческое переложение на христианство архетипа, который в античной культуре материализовался в виде мифа о Персее, Андромеде и Медузе Горгоне [11, с. 110].

Сюжет борьбы героя и змея (дракона) отражен в российской кинокартине «Он – дракон» (2015). Сюжет фильма построен на традиции принесения в жертву дракону девушек. Однажды возлюбленный похищенной драконом жертвенницы отправился спасать её; девушка погибла, но богатырь убил дракона. Его стали называть Драконоборцем. Дракон показан зловещим чудовищем, которое олицетворяет зло и разрушение. Это представление соответствует индоевропейской коннотации образа дракона.

Проведя анализ образов дракона в современном мировом кинематографе, можно сделать вывод, что в рамках глобализации доминирует китайский образец восприятия дракона в большей степени, чем в конце XX – начале XI в. Под глобализацией чаще всего понимается вестернизация, распространение образцов европейской и американской культуры. На примере кинематографа прослеживается иная тенденция. В популярном сиквеле «Как приручить дракона» («How to Train Your Dragon») [4] наблюдается тенденция взаимодействия восточноазиатской и индоевропейской традиции восприятия дракона. В первой части мультфильма присутствует традиционное противостояние человека. После того как франшиза была приобретена китайской корпорацией Softbank (одной из крупнейших акционеров китайского онлайн-ритейлера Alibaba), изменилась репрезентация образов драконов в картине: они стали неотъемлемой частью мира людей, символом силы, добра и справедливости.

Мотив дружбы человека и дракона наблюдается в кинокартине «Сердце дракона». Действие происходит в Средневековой Англии. В первой части фильма дракон, чтобы спасти юного принца Эйна, отдает ему часть своего сердца при условии, что тот станет добрым королем. Таким образом герои становятся «связанными»: если убить одного, то погибнет и второй. Однако Эйнон стал бездушным тираном, и народ восстал против него. В числе восставших был королевский рыцарь, который успел завязать крепкую дружбу с драконом, он же по случайности во время борьбы с армией неприятеля смертельно поражает своего друга-дракона в сердце секирой. Деспот Эйнон умирает, а дракон, как и мечтал, возносится на небо и становится звездой в созвездии Драко. Во второй части кинокартины, хоть и меняются главные герои, остается сюжет дружбы человека и дракона: герой и последний дракон на Земле Дрейк спасают королевство от опасности [12].

На основе проведенного исследования, можно сказать, что изучение образа дракона должно выходить за рамки исключительно китайского восприятия, рассматриваться в контексте нескольких культур. Ввиду глобализации, образ дракона, представленный в массовой культуре, не только далек от первоначальных восточноазиатских и индоевропейских мифологических описаний, но и постоянно модифицируется. Он все чаще представляется не как враг человека, а его друг. Так, прослеживается смещение фокуса с доминировавшей в кинематографе десятилетиями западной картины мира на восточную. На примере образа дракона возможно изучение картин мира и культурного кода различных народов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Волшебный дракон [Видеозапись] / реж. Крис Аппельханс. Netflix. М. : Iuno-SDI Group Russia, 2020.
2. Духовная культура Китая: в 6 т. / редколлегия : М. Л. Титоренко (гл. ред.) [и др.]. М. : Восточная литература, 2006. Т. 2 : Мифология. Религия.
3. Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. М. : Издательство «Наука», 1974.
4. Как приручить дракона [Видеозапись] / реж. Крис Сандрес, Дин Деблуа, Уильям Дэвис, Крессида Кроуэлл. DreamWorks Animation. М. : Юниверсал Пикчерс Рус, 2010.
5. Райя и последний дракон [Видеозапись] / реж. Дон Холл, Карлос Лопес Эстрада. Walt Disney Animation Studios. М. : Невафильм, 2021.
6. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / Гл. ред. Н. И. Толстой. М. : Институт славяноведения РАН, 1995. Т. 1. А–Г.
7. 陈炜湛. 二十一世纪甲骨文研究之展望. 汕头: 汕头大学学报, 2001.
8. 庞进. 中国祥瑞 : 龍. 西安 : 陕西人民出版社, 2012.
9. 王笠荃. 中华龍文化的起源与演. 北京: 气象出版, 2010.
10. 卫聚贤. 古史研究. 上海: 上海文艺出版社, 1990.
11. Jung C.G. Psychology and Religion. New Haven, CT : Yale University Press, 1938.
12. Сердце дракона [Видеозапись] / реж. Роб Коэн. Universal Pictures. – М. : Юниверсал Пикчерс Рус, 1996.

«НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ» ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В СКАЗКАХ «ТЫСЯЧА И ОДНА НОЧЬ»

Е. В. Дунай¹⁾, М. А. Исаченкова²⁾

*¹⁾Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, e.dunay04@mail.ru*

*²⁾Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, oriental_myphology@mail.ru*

С древних времен в доисламской культуре арабов складывались легенды и сказания о джиннах, шайтанах и других персонажах низшей мифологии. С принятием ислама они приобрели более четкую структуру, а с распространением учения представления о них стали известны практически во всех мусульманских странах. Цель нашей статьи – рассмотреть демонологические образы, встречающиеся в сказках «Тысяча и одна ночь», но не упоминающиеся в Коране.

Ключевые слова: «Тысяча и одна ночь»; арабская мифология; джинны; ифриты; марида; гули; птица Рухх.

“UNORTHODOX” DEMONOLOGICAL CHARACTERS IN TALES OF THE “ONE THOUSAND AND ONE NIGHTS”

K.V. Dunai¹⁾, M. A. Isachenkova²⁾

¹⁾Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, e.dunay04@mail.ru

²⁾Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus,
oriental_myphology@mail.ru

Since ancient times, legends and tales about jinns, shaitans and other characters of lower mythology have been formed in the pre-Islamic culture of the Arabs. After the Arabs converted to Islam, these legends and tales acquired a clearer structure, and with the spread of the doctrine, ideas about them became known in almost all Muslim countries. The purpose of our article is to consider the demonological images, that found in the tales of the One Thousand and One Nights, but not mentioned in the Koran.

Keywords: “One Thousand and One Nights”; Arabic mythology; jinn; ifrit; marid; ghoul; Roc.

Джинны являются общим названием для всех демонов арабской мифологии. Представители разных демонологических «категорий» имеют как общие черты, так и специфические. В сказках «Тысяча и одна ночь» присутствуют персонажи, которые не упомянуты в ортодоксальной исламской литературе: ифриты и марида, гули, мифическая птица Рухх.

Ифриты, как и джинны, являются демонами, сотворенными Аллахом из бездымного огня, что отмечается в произведениях «Сказка о купце и духе», «Сказка о рыбаке», «Сказка о коварном визире». Проклятые Аллахом, они служат Иблису и входят в класс джиннов ада, известных своей силой и хитростью. Это слово редко встречается в арабской поэзии времен хиджры, только один раз упоминается в «Коране» [1]. В ортодоксальной исламской литературе оно используется для обозначения не особой категории джиннов, а, скорее, их качества: за словом *ифрит* всегда следует фраза *среди джиннов*, например, в русском переводе: «Силач из числа джиннов сказал» (Коран 27:39) [2], где *ифрит* переведено как *силач*. Комментатор Корана ас-Саади пишет, что арабское слова *ифрит* означает ‘очень сильный’, ‘усердный’ [2].

Авторы лейденской энциклопедии ислама данное слово связывают с *нифрит* – ‘злой’ – эпитетом, выражающим силу, хитрость и неповиновение, а также указывают, что это слово арабского

происхождения, и связывают его с глаголом *афара* – ‘катать кого-то в пыли’ и, в более широком смысле, ‘унижать’ [1].

Данное толкование согласуется с современным пониманием: в переводе с арабского языка *ифрит* عَفْرِيْتُ означает ‘хитрый’, ‘дух’ или ‘бесенок’ [3].

В «Тысяча и одной ночи» ифриты становятся самостоятельными сущностями, действующими по собственному желанию. В сказках не происходит прямого табуирования, его имя называют вслух: «*О, ифрит*», «*Знай, о ифрит*».

Как и джинны вообще, ифриты могут появляться из дыма, песка или пыли. Они имеют антропоморфный вид с зооморфными чертами (рогами, копытами): «*Владельцы всех этих перстней имели со мной дело на рогах этого ифрита*» («*Рассказ о Шахрияре и его брате*»)¹. В сказках подчеркивается их огромный рост и гиперболизированные части тела, неприятная или даже отвратительная наружность: «*А потом из кувшина пошёл дым, который поднялся до облаков небесных и пополз по лицу земли, и когда дым вышел целиком, то собрался и сжался, и затрепетал, и сделался ифритом с головой в облаках и ногами на земле. И голова его была как купол, руки как вилы, ноги как мачты, рот словно пещера, зубы точно камни, ноздри как трубы, и глаза как два светильника, и был он мрачный, мерзкий*» («*Сказка о рыбаке*»). В качестве атрибута ифриты используют саблю или другое холодное оружие: «*Перед ним ифрит высокого роста, и в руках у него обнажённый меч. Ифрит приблизился к купцу и сказал ему: “Вставай, я убью тебя, как ты убил моего сына...”*» («*Сказка о купце и духе*»). В «Тысяча и одной ночи» ифриты выступают в роли кровожадного, бескомпромиссного антагониста. Встречи с данными персонажами происходят в разных локусах (на побережье, в лесах, среди руин храмов, в пустыне, горах и т.д.) и в разное время суток, но именно в ночное время они представляют наибольшую опасность для человека. Ифриты калечат, убивают и крадут людей: «*Этот ифрит меня похитил в ночь моей свадьбы и положил меня в ларец, а ларец – в сундук*» («*Рассказ о Шахрияре и его брате*»). Ифриты имеют огромную силу, направленную против человека, их основной миссией является запугивание и совращение верующих.

Марид – наиболее опасный и жестокий из всех джиннов. С арабского *مارد* переводится как ‘бунтующий’, ‘непокорный’, ‘гигантский’, ‘огромный’ [3], в сказках персонаж имеет способность принимать образ как великана, так и совсем маленького существа. Наименование *марид* также не табуируется, а персонажи-мариды даже имеют имена: «*И царь закричал на мариды по имени Сайяр*» («*Рассказ об*

¹ Здесь и далее примеры из текста и ссылки на сказки даются по: [4]

Аджибе и Гарибе»). *«И марид ответил: “Моё имя Абу-с-Саадат”»* («Рассказ о Маруфе-башмачнике»). Марида имеют крайне неприятную внешность, им присущи зооморфные черты, такие как рога, копыта, когти: *«Появился марид – кривой, горбатый и шелудивый, с глазами, прорезанными на лице вдоль, а на голове у него было семь рогов и четыре пряди волос, которые спускались до пяток. Его руки были как вилы, ноги как мачты, и у него были ногти как когти льва и копыта как у дикого козла»* («Повесть о царе Шахрамате, сыне его Камар-аз-Замане и царевне Будур»). Характерной чертой для марида является их способность к левитации: *«И знай, что это марид из марида, и, когда он понесёт тебя, не поминай имени Аллаха, пока он тебя несёт, не то он убежит от тебя и ты упадёшь и погибнешь»*. *«И затем марид посадил Джаншаха на плечи и летел с ним, пока не достиг Такни, крепости драгоценностей»* («Рассказ об Абу-Мухаммеде-лентяе»). Представителями марида являются существа как мужского, так и женского пола. Марида, как и других джиннов, можно заточить в сосуд: *«...и вспоминали они господина нашего Сулеймана и власть, дарованную ему Аллахом, и сказал кто-то, что он достиг того, чего не достигал до него никто: он даже заточал марида и шайтанов в медные кувшины и заливал их свинцом и припечатывал своей печатью»* («Повесть о медном городе»). Марида являются смертными, например, в «Рассказе об Абу-Мухаммеде-лентяе» рассказывается, как *«человек ударил марида дротиком, и марид растаял и превратился в пепел»*.

В сказках много говорится о негативных действиях марида. Они способны на обман, хитрость, лицемерие: *«“Ты лжешь, о проклятый, о сквернейший из марида и презреннейший из чертей! – воскликнула ифритка. – Я уверена, что не найдётся подобного моему возлюбленному в этих землях...”»* («Повесть о царе Шахрамате, сыне его Камар-аз-Замане и царевне Будур»). Марида способны принимать различные облики, тем самым обманывая людей: *«Знай, что тот, кто был в облике обезьяны и учинил с тобою хитрость, – марид из марида-джиннов»* («Рассказ об Абу-Мухаммеде-лентяе»). Они одурманивают разум, становятся причиной одержимости: *«Она одержимая; в неё влюбился джинн Маймун ибн Дамдам...Пусть возьмёт семь волосков из этих белых волос и окурит ими царевну, и марид уйдёт у неё из головы и никогда не воротится к ней, и она тотчас же вылечится»* («Сказка о завистнике и внушившем зависть»). Но в некоторых сказках эти персонажи оказывают содействие главным героям: *«Я марид из джиннов, и я пришла к тебе, так как ты в бедственном положении, и ты не знаешь, сколько у тебя денег. Но у меня случилась до тебя нужда, и в ней для тебя благо»* («Рассказ об Абу-Мухаммеде-лентяе»).

Обитают марида преимущественно при дворах шейхов и султанов («Рассказ об Аджибе и Гарибе»), или странствуют вместе с армией («Сказка о Хасане басрийском»). Однако некоторые из них, вольные марида, обитают на горе Каф, о чем упоминается в «Рассказе об Аджибе и Гарибе», а также живут в лесах и в городах. В ночное время они совершают кражи женщин и нападают на людей: *«Закуйте марида, который унёс эту женщину из её жилища»* («Рассказ об Абу-Мухаммеде-лентяе»).

Гуль *غُول* – в арабских верованиях также относится к джиннам. Семантика данного корня связана с запугиванием: арабское слово *هُوْلٌ* означает ‘страх’ или ‘ужас’, а глагол *هُوَّلَ* – ‘устрашать’, ‘пугать’. В сказках наименование *гуль* не табуируется, употребляется в прямом значении. В рассматриваемом произведении гули – всегда персонажи женского облика, часто мать со своими детьми. Они заманивают путников, меняя свой внешний вид, убивают их и съедают.

Представления о гулях восходят к домусульманским мифологическим представлениям древних арабов; они упоминаются, в частности, в поэме Тааббаты Шаррана (VI в. н.э.) [5, с. 281]. В сказке «Рассказ об Аджибе и Гарибе» говорится, что они прибыли из Индии, откуда были изгнаны за людоедство: *«Его имя – “Гуль, что ест людей” (просим у Аллаха спасения!), и он из потомства Хама. Его отец – Хинди, который населил Индию, и по нему эта земля названа. Он оставил Гуля после себя и назвал его Садан-аль-Гуль, и стал он, о дитя моё, упорным притеснителем и непокорным шайтаном, для которого нет другой еды, кроме сынов Адама. И отец перед смертью запрещал ему это, но он не внял запрещению и стал ещё более преступен, и тогда отец выгнал его и изгнал из земель Индии после войн и великих тягот. И он пришёл в здешнюю землю и укрепился в ней и стал жить, пересекая дороги и проходящему, и уходящему, а потом возвращается в своё жилище в этой долине. И досталось ему пятеро сыновей, толстых и могучих, – каждый из них нападает один на тысячу богатырей, – и собрал он деньги, и добычу, и коней, и верблюдов, и коров, которые заполнили долину»*.

Исследователи отмечают общие черты у арабских гулей и индийских демонов-людоедов – *ракшасов*, что в переводе с санскрита означает ‘проклинать’, ‘бранить’. В ведийской литературе они рисуются ночными чудовищами, преследующими людей и мешающими совершать жертвоприношения. Со временем ракшасов также стали изображать великанами-людоедами. Сравним описания персонажей из индийского и арабского источников: *«Затем он призвал к себе восемь могучих ракшасов-людоедов, дал им в руки грозное оружие и приказал поспешить в Джанастхану и быть там вместо войска Кхары, убитого великим Рамой»* [6]. *«Знай, о царь, что эти гули наши враги, и мы*

пришли, чтобы с ними сразиться. И Джанишах удивился этим гулям, которые сидели на конях, и их огромному телу, а у некоторых были головы коров, а у некоторых – головы верблюда. И когда гули увидели войска обезьян, они бросились на них и, остановившись у берега реки, стали кидать в них камнями, имевшими вид дубин, и начался между ними великий бой» («Рассказ о Хасиде и царице змей»).

В сказках гули могут принять мусульманство, что положительно отражается на их характере: «И приняли ислам Садан, гуль с горы, и его дети, и был ислам их прекрасным, и Гариб велел их развязать, и их освободили от уз» («Рассказ об Аджибе и Гарибе»).

В научной литературе давно отмечены параллели между восточными и западными преданиями о преодолении водных пространств [7, с. 150–151]. В сказках «Тысяча и одна ночь» с морской тематикой часто упоминается Рухх (رُخْخ) – птица огромных размеров, имеющая необычайную силу, способная уносить в своих когтях и пожирать слонов и капкаданнов. Наименование *рухх* имеет метафоричное значение: слово رَحَّةٌ с тем же корнем можно перевести как ‘проливной дождь’, ‘сильный ливень’, а глагол رَحَّخَ как – ‘разбавлять водой’, ‘идти (о проливном дожде)’. Сказочный сюжет с нападением магической птицы на ладью Синдбада послужил прототипом для ладьи – шахматной фигуры. По словам историка искусства Р. Виттковера, прообразом птицы Рухх является Гаруда из индуистской мифологии. Между ними можно провести многочисленные параллели, начиная от размеров и внешнего вида, и заканчивая образом существования [8, с. 50]. Рухх часто упоминается и в доисламской поэзии. В стихах описывается двойственный характер ее природы. Она вселяет страх, ужас, но в то же время приносит счастье, является символом удачи [9, с. 427].

Образ птицы Рухх наиболее ярко прописан в «Сказке об Абд аль-Рахмане» и «Сказке о Синдбаде-мореходе»: «...вдруг прилетела птица рухх, точно большое облако, и в когтях у неё был камень величиной с огромную гору, больше корабля. И когда птица рухх догнала корабль, она бросила этот камень на него и на людей». Предположительно, Рухх – женского пола.

В сборнике сказок «Тысяча и одна ночь» встречаются разнообразные мифологические персонажи. Одним из них уделено значительное внимание и дана оценка в ортодоксальной исламской литературе. Другие – остались исключительно фольклорными образами.

На наш взгляд, слово *джинн* стало терминологическим названием для всех категорий демонологических персонажей в арабской мифологии. Среди них есть персонажи и арабского происхождения, и заимствованные из соседних культур. О некоторых собственно арабских демонах говорится в Коране и хадисах. Они

пришли из древнеарабских верований, несколько изменив свой характер под влиянием ислама. Все это нашло отражение в народном восприятии этих образов в собрании «Тысяча и одна ночь».

Большинство демонологических персонажей не упоминаются в ортодоксальной исламской литературе. Среди таких персонажей ифрит, марид, гуль, птица Рухх. Слово *ифрит* встречается в канонических текстах, но здесь оно называет не категорию джиннов, а лишь качества одного из них как наиболее хитрого и ловкого. В сказках ифриты стали достаточно популярными персонажами. Схожий характер здесь имеют и мариды.

Ряд персонажей, представленных в «Тысяча и одной ночи» известны и в других традициях: европейской, индийской, персидской, турецкой, например, гули, Рухх. В науке вопрос о корнях этих персонажей пока не решен, и цель своего дальнейшего исследования мы видим в тщательном рассмотрении семантики их образов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Encyclopaedia of Islam in 12 vol. / ed. by С.Е. Bosworth et al. Leiden : E. J. Brill, 1960. URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ifrit-SIM_3502 (дата обращения: 22.05.2022).
2. Коран // Перевод и комментарии Э.Р. Кулиева. URL: <https://quran-online.ru/27/kuliev> (дата доступа: 23.05.2022).
3. Арабус. Арабско-русский и русско-арабский словарь онлайн. URL: <http://arabus.ru> (дата обращения: 23.05.2022).
4. Тысяча и одна ночь // Универсальная библиотека, портал создателей электронных книг. URL: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/T/%27%27Tysyacha_i_odna_noch%27%27%27/_%27%27TiON%27%27.html (дата обращения: 04.05.2022).
5. Мифы народов мира. Энциклопедия / Под общ. ред. С. А. Токарева. Москва : Советская энциклопедия, 1991.
6. Рамаяна. Литературное изложение Э. Н. Тёмкина и В. Г. Эрмана. URL: https://royallib.com/read/maharishi_valmiki/ramayana.html#0 (дата обращения: 04.05.2022).
7. Висы дружбы: Сборник статей в честь Татьяны Николаевны Джаксон / Под ред. Н. Ю. Гвоздецкой, И. Г. Коноваловой, Е. А. Мельниковой, А. В. Подосинова. М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011.
8. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. М. : Наука, 1982.
9. Фильштинский И. М. История арабской литературы V – начало X века. М.: Наука, 1985.

СПЕЦИФИКА ПОСМЕРТНЫХ ТИТУЛОВАНИЙ НЕДОБРОДЕТЕЛЬНЫХ ЯПОНСКИХ ГОСУДАРЕЙ

А. В. Ерышов

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, sogesoge@mail.ru.*

В данной статье рассматриваются особенности дарования посмертных титулований *окурина* японским императорам, которые оставили после себя так называемую «недобрую память».

Ключевые слова: добродетель; посмертное титулование *окурина*.

SPECIFICS OF POSTHUMOUS TITLES OF UNVIRTUOUS JAPANESE SOVEREIGNS

A. V. Erishov

*Belarusian state university,
Independence ave., 4, 220030, Minsk, Belarus, sogesoge@mail.ru*

This article discusses the features of the granting of posthumous titles of *okurina* to Japanese emperors who left behind the so-called «unkind memory».

Keywords: virtue; posthumous titles of *okurina*.

Культура наделения почивших японских государей посмертными титулованиями *окурина* (諡) появляется и формируется в Японии, вне всякого сомнения, под влиянием длительного существования подобной практики в древнем и средневековом Китае. В Поднебесной посмертные величания или *ши хао* (諡号) организуются в эпоху Западной Чжоу, а их редакция приписывается чжоускому князю Дань (周公旦). Внедрение системы *ши хао* происходило в условиях адаптации китайским социумом концепции Мандата Неба и предполагало определенный реестр посмертных титулований, посредством которого осуществлялась идеологическая демонстрация этапов обретения, удержания и утраты ресурса власти [1]. Подобный реестр представлен, к примеру, в древнекитайском письменном памятнике «И чжоу шу» (《逸周书》, «Утерянные записи дома Чжоу»), составленном или отредактированном предположительно в IV в. до н.э., в разделе «Шифацзе» (《諡法解》, «Толкование правил величания»). В «Шифацзе», к примеру, сообщается, что великие величания надлежит даровать усопшему за великие дела, а

величания худые, соответственно за дела худые. Со временем, так называемые «худые величания» оформились в группу низших величаний *ся ши* (下諡), они же дурные величания *э ши* (惡諡). Всего в «Шифацзе» помещены 183 величания *ши*, из них дурные величания представлены двадцатью наименованиями, а именно: 蕩, 丁, 干, 荒, 惑, 刺, 厲, 戾, 靈, 繆, 携, 虚, 炀, 隱, 幽, 愿, 紂, 专, 縱, 醜 [2]. Так, посмертное величание 靈 (*лин*, ведун) надлежало давать (дурному) правителю, о котором в посмертии сохранилась письменная память (死而志成曰靈); который не пострадал во время мятежа (乱而不損曰靈); который чрезмерно интересовался миром духов и богов (極知鬼神曰靈); который прославился своей безответственностью (不勤成名曰靈); который в посмертии сподобился апофеоза (死見神能曰靈); который любил устраивать жертвоприношения духам и богам (好祭鬼神曰靈). В качестве примера дурного правителя с посмертным титулованием *лин* назовем императора Восточной Хань Линди (靈帝, 168–189 гг. н.э.), который взошел на трон двенадцатилетним ребенком, став взрослым, предался сладострастию и совершенно отстранился от дел, препоручив управление Поднебесной доверенным евнухам. Линди относительно благополучно пережил восстание Желтых повязок, сохранил свой сан и умер своей смертью, но его «безответственность» окончательно сломила династию, которая рухнула в 220 г. н.э. [3].

В Японии культура наделения усопших государей посмертными титулованиями оформляется к VIII в. н.э. Считается, что в отборе титулований *окураина* для японских государей, начиная с первого легендарного императора Дзинму (神武天皇) и заканчивая сорок первой государыней Дзито (持統天皇), занимался принц Ооми но мифунэ (淡海三船, 722–785 гг.). Соответственно, Ооми но Мифунэ редактировал посмертные титулования с 762 по 764 гг. н.э., то есть после того, как в 720 г. официально увидели свет так называемые «Нихон сёки» (日本書紀) или «Анналы Японии». С другой стороны, обращает на себя внимание и то, что в посмертных титулованиях японских государей, которые мы наблюдаем в «Нихон сёки» и в последующих «Сёку Нихонги» (続日本紀), нередко использовался иероглиф *току* или *добродетельный* (徳), а именно: Итоку тэнно (懿徳天皇); Нинтоку тэнно (仁徳天皇); Котоку тэнно (孝徳天皇); Сётоку тэнно (称徳天皇); Монтоку тэнно (文徳天皇) и прочие. При этом, в Китае, в отличие от Японии, иероглиф *добродетельный* для посмертного титулования сыновей Неба почти не использовался. Единственный пример титулования *добродетельный* мы видим в *ши хао* императора Тан Дэ

цзун (德宗, 779–805 гг. н.э.). Отсюда, мы допускаем, что, посмертное титулование Дэ цзун показалось японцам того времени достаточно «стильным» или «атрактивным», следовательно, и определенный этап работы по отбору посмертных титулований *окурин* для усопших японских государей мог происходить после кончины Дэ цзун. В отличие от китайцев, японцы относились к понятию *добродетель* почившего государя достаточно поверхностно и формально. Если в Китае для получения посмертного титулования предполагался подробный разбор достоинств усопшего и вследствие этого он получал «заслуженное» *ши хао*, в котором содержалась «квинтэссенция» его заслуг, то в Японии ограничивались формальным шаблонным заявлением, что покойный государь *добродетелен*. При этом, государю, которого японская традиция считает «отпетым негодяем», могли в посмертии даровать вполне пристойное имя. Так, легендарный японский император Бурэцу (武烈天皇), в пику китайской традиции, получает *окурин* или *ши*, которое согласно «Шифацзе» относилось к высшей категории, и которое могли получить только добродетельные государи. Впрочем, формально, японцы следовали «букве» памятника «Шифацзе», в котором о части титулования вышеназванного императора *бу* или *у* (武) сообщается, что такое имя получают добродетельные государи, которые наказаниями удерживали народ в страхе и покорности (刑民克服曰武) [2]. Такому заявлению вторят «Нихон сёки», которые сообщают, что император Бурэцу больше всего любил судить и прекрасно разбирался в законах (長好刑理法令分明) [4]. Впрочем, далее делается замечание, что Бурэцу в судействе своем сотворил много злого, и никогда не выказывал милосердия, и поэтому подданные тряслись от страха (無不親覽国内居人或皆震怖). Другая часть посмертного имени императора, а именно *рэцу* или *доблестный* (烈), тоже включена в китайский список *ши* или *окурин* высшей категории. Об этом титуловании в «Шифацзе» сообщается, что государь, который успешно умиротворяет народ, блюдет добродетели и уважает учение, получает (в посмертии) имя *доблестный* (有功安民曰烈秉德尊業曰烈). Несмотря на «приличное» посмертное имя, «Нихон сёки» не стесняясь описывают Бурэцу как кровожадного, болезненно жестокого, и крайне аморального властителя. Сообщается, что на втором году правления (500 г. н.э.) Бурэцу вскрыл живот беременной женщины и изучал его содержимое. На третьем году правления (501 г. н.э.) император выдирал ногти на руках своих жертв и заставлял их руками выкапывать корни дикого батата. На четвертом году правления (502 г. н.э.) Бурэцу рвал волосы на головах несчастных, заставлял их влезать на вершины деревьев, а затем приказывал валить

деревья вместе с жертвами и получал от этого невероятное наслаждение. Далее, на пятом году правления (503 г. н.э.) государь забавлялся тем, что трехлезвенной секирой загонял людей в водостоки ирригационных водоемов, топил их там и убивал. На восьмом году правления (506 г. н.э.) Бурэцу повелел вырыть пруды и создать парк, который заполнил птицами и зверями. В этом парке он часто охотился, не обращая внимание на непогоду и дожди. Будучи тепло одетым, он не замечал, что подданные мерзнут. Будучи сытым, не ведал, что его люди голодают [4].

Итак, мы видим, что японская интерпретация употребления посмертных титулований государей не предполагала полной адекватности или тождественности описываемой характеристики умершего властителя и его *окурин*. Изложенная характеристика могла быть негативной, но посмертное имя выбиралось из категории «пристойных» титулований, при этом заметно старание согласовать *окурин* с титулованиями из «Шифацзе» посредством внесения в текст биографии государя эпизодов, соответствующих предписаниям документа.

Среди реальных «беспутных» японских государей выделяется император Хэйдзё или Хэйдзэй (平城天皇, 806–809 гг. н.э.). Он был старшим сыном императора Камму (桓武天皇), которого в Японии считают одним из величайших правителей. Будучи наследным принцем Хэйдзё в весьма юном возрасте, а именно в 12 лет, попал под влияние замужней придворной дамы Фудзивара Кусуко, которая к тому же была матерью одной из его супруг. Скандальный роман Хэйдзё с Кусуко вызвал гнев императора Камму и любовников разлучили. Однако, в 806 г. Камму умирает и на трон восходит Хэйдзё, который сразу вызывает ко Двору свою подругу Фудзивара Кусуко. Кусуко получает придворную должность, её супругу даруют 3-й придворный ранг и отправляют в почетную ссылку на остров Кюсю. В 809 г. Хэйдзё тяжело заболевает и вынужден отречься от трона в пользу своего младшего брата, который в посмертии известен под именем Сага тэнно (嵯峨天皇). Император в отречении Хэйдзё вместе с подругой Кусуко отправляются на постоянное жительство в прежнюю столицу Нара или Хэйдзё. Похоже, что пара томила вдали от Двора. В 810 г. Кусуко убедила отреченного императора вернуть себе сан, он издал манифест, в котором возвращал Нара-Хэйдзё статус столицы Японии и повелевал подданным оставить Сага и появиться в своей ставке. Император Сага объявил Хэйдзё и Кусуко мятежниками, те бежали на восток, где были схвачены и возвращены в Нара-Хэйдзё. В Нара Кусуко приняла яд и умерла, а ее возлюбленный принял монашеский постриг. Умер Хэйдзё в 824 году [5]. Таким образом, мы видим, что в отличие от «подонка» Бурэцу, которому даровали посмертное титулование высшей категории, император Хэйдзё

не получил *окурина* в традиционной китайской стилистике, ибо посмертное имя Хэйдзё всего лишь прозвище или напоминание о том, что этот император был чрезмерно привязан к Нара и к своей возлюбленной. Предавши и отринувши установления своего отца Камму, и попытавшись свергнуть страну в смуту, он в глазах японского общества был непочтительным сыном и смутьяном, и, следовательно, намного хуже аморального Бурэцу.

Концепция Мандата Неба в границах японской идеологической системы была лишена права явного осуждения почивших государей, и это мы видим, например, в отказе от наделения последних откровенно негативными посмертными титулованиями. При этом, собственно, критика умерших правителей Японии не запрещалась, но к ней прибегали «деликатно» и изворотливо, замещая, например, китайское посмертное титулование *окурина* китайским же словом – прозвищем, внешне невинным, но двусмысленным. Мы считаем, что в отличие от Китая, в японских представлениях о сакральности власти государя и династии в целом отвергалась идея утери добродетели японским царствующим домом. «Добродетель» считалась восполняемым ресурсом, «издержки» правления отдельного государя покрывались «благодатью» божественного происхождения японских императоров и заступничеством духов предков.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ерышов А. В. Семантика посмертных величаний государей древнего и средневекового Китая на примере категории *пин ши*. // Проблемы современного востоковедения : материалы I Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 1–2 июля 2021 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Р. Боровой (гл. ред.) [и др.]. Минск : БГУ, 2021.
2. 逸周书. 北京: 社会科学文出版社, 2010.
3. 后汉书. 北京: 中国国学文库, 2014.
4. 日本書紀. 東京: 岩波書店, 1994.
5. 日本後紀. 東京: 吉川弘文館, 1993.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ ПО СВЕДЕНИЯМ НЕОЛИТИЧЕСКОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КИТАЯ

М. А. Исаченкова

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, oriental_myphology@mail.ru*

На основании данных неолитической материальной культуры Китая рассматриваются возможные изображения духовной субстанции. Идея непрерывно текущей энергии, которая в письменной традиции будет обозначена знаком 气 *ци*, передается абстрактными символами спирали, вихря, движения с перемещением в пространстве и движения на одном месте. Разнообразные неолитические китайские представления о душе на похоронной утвари связаны с образами птиц, рыб, змей, драконов.

Ключевые слова: китайские неолитические культуры; китайские верования; душа; 气 *ци*.

IDEAS ABOUT THE SOUL ACCORDING TO THE NEOLITHIC MATERIAL CULTURE OF CHINA

M. A. Isachenkova

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus,
oriental_myphology@mail.ru*

Based on the data of the Neolithic material culture of China, there are considered possible images of the spiritual substance in the article. The idea of continuously flowing energy, which in the written tradition would be denoted by the 气 *qi* sign, is expressed by the abstract symbols of a spiral, a vortex, a movement in space and a movement in one place. A variety of Neolithic Chinese ideas about the soul on funeral utensils are associated with images of birds, fish, snakes, and dragons.

Keywords: Chinese Neolithic cultures; Chinese beliefs; soul; 气 *qi*.

Современные верования китайцев о душе и духе невозможно понять без знания их истоков и путей формирования. Древнейшие представления восстанавливаются лишь на основании данных материальной культуры. Сложность работы заключается не только в верификации такой реконструкции, но и в многообразии культур на территории древнего Китая. Уже в палеолите здесь различались южный и северный стили, а в эпоху неолита существовало шесть историко-культурных зон и большое количество аграрных очагов [1]. Тем не

менее, именно на этой территории в итоге сложилась оригинальная цивилизация, которая при всем разнообразии этнических представлений имеет схожую базовую модель мира, что находит отражение в сакральной сфере, в том числе, и в представлениях о душе.

Возникает вопрос, возможно ли, в принципе, изображение духовного начала, воплощение его в камне, в рисунке и пр.? Нельзя с уверенностью соотнести определенный образ с изображением души, духа, но можно почувствовать, как сами протокитайцы понимали «движение» тонкой субстанции, поскольку всегда, как пишет В. Белозерова, «объектом художественного воспроизведения являлась не форма натуры, а пластика присущего ей движения» [2, с. 42], а также энергетические связи, которые «проходят от одной формы к другой и сквозь них» [2, с. 26], что позже найдет графическое и письменное воплощение в «Ицзин».

Пожалуй, к самым ранним относятся представления о движении энергетических потоков, изображение которых присутствует уже на памятниках раннего неолита (9000–5500 гг. до н.э.)¹ первых земледельческих зон Янцзы и Древнего Приморья. «В орнаментации различных сосудов характерны особые сакральнозначимые символы: перевитые парные линии (∞), «двойная спираль» [1] Данные символы сохраняют свое значение в бассейне Янцзы в среднем (5500–3500 тыс. до н.э.) и позднем (3500–2500 гг. до н.э.) неолите [1]. Дж. Купер указывает, что сложный символ спирали известен со времени палеолита в разных частях света и «представляет силы Солнца и Луны, воздух, воды, раскаты грома и молнии. Это также вихрь, великая созидательная сила, эманация» [3, с. 316]. Г. Бидерманн добавляет: «Интересен знак двойной спирали, в котором оба элемента – саморазвертывание и самоконцентрация («эволюция и инволюция») связаны в неразрывном единстве. В этом можно увидеть образ «становления и исчезновения» как процесса вечного круговорота» [4, с. 260]. Двойная спираль присутствует в символе *инь-ян* [3, с. 18]. Пряслица с изображениями *инь-ян* обнаружены на Средней Янцзы в зоне культуры Шицзяхэ (2600–2000 гг. до н.э.) [1].

Для стоянки Мяодигоу (поздний неолит ок. 3300–2800 до н.э., энеолит; ок. 2500–2000 до н.э.) центральной зоны специалисты отмечают два главных мотива, отраженных на сосудах: лепестковый орнамент, где один лепесток принадлежит сразу нескольким цветкам, что передает идею непрерывности, континуальности, когда каждый элемент зависит от предшествующего и обуславливает последующий, а также «стереометрическое изображение вихревых энергетических потоков, с которыми, вероятно, и работали исполнители древних

¹ Периодизация в статье дана по: [1].

магических обрядов» [2, с. 25]. «Вихревые потоки» бассейна Хуанхэ схожи с аналогичными изображениями бассейна Янцзы.

Близкими по воплощению являются и символы северо-восточного региона. Исследователи отмечают, что территории Внутренней Монголии и Ляонина особенно активно развивались в 3800–2700 гг. до н. э. [2, с. 33], [5]. Универсальный для всего мира мотив облака характерен и для культуры Хуншань в этом регионе, но здесь это облако спиралевидное, напоминающее вихрь. Вихрь «символизирует круговое солнечное и созидательное движение; восхождение и нисхождение. Вихри считались природным проявлением энергии, возникающей из центра сверхъестественных сил. <...>. Вихрь мог предшествовать плодородному дождю и, таким образом, был связан с божествами дождя, ветра и грома. В Китае и Японии вихрь считается громовым символом и ассоциируется с поднимающимся драконом» [3, с. 38].

Для северо-западной культуры Мацзяо (3500–1500 гг. до н.э.) в позднем неолите характерны вариации двух основных тем: движение с перемещением в пространстве и движение на одном месте, т.е. вращение (тор): «Создатели древних ритуалов исходили из того, что любое явление обеспечивается энергетическими токами, управление которыми было одной из главных задач первобытной магии, назначавшей этим токам разные задачи: плодородие земли или плодovitость рода, вызывание дождя или заклинание душ усопших» [2, с. 38–39]. Мотивы Мацзяо наследуют культуру Баньшань и Мачан.

Итак, уже в неолитических культурах существовало представление о тонкой энергетической субстанции, пронизывающей пространство, явления и вещи. Не исключено, что таким образом изобразительно выражалась идея, в письменной традиции получившая название 气 *ци*. Интересно, что отмеченные черты модели космоса имели место в столь ранний период китайской истории. Позже они найдут отражение и в представлениях о структуре личности. Возможно, такие параллели существовали и в тот ранний период.

Конкретное воплощение «духовной темы» демонстрирует костяная пластина с птицами и огненной сферой, принадлежащая юго-восточной средненеолитической культуре Хэмуду (5000–4500 гг. до н.э.). Образ птицы представляет собой универсальный символ – «освобожденную от плоти человеческую душу» [4, с. 215]. В данном случае он дополнен сферой. Круг, шар – в мировой культуре известный образ не только универсума, но также и души. Характеризуя сферу, Дж. Купер пишет: «Совершенство, совокупность всех возможностей в ограниченном мире, изначальная форма, содержащая в себе возможность всех иных форм, Космическое Яйцо, отрицание времени и

пространства, вечность, небосвод, мир, душа, *animus mundi*. Циклическое движение обновления, вращение, Небеса» [3, с. 322].

Интерес представляют и изображения на мисках, относящихся к культуре Баньпо (5000–4000 гг. до н. э.). Миски имеют приблизительно одинаковое изображение: это одна или несколько личин или ритуальных масок. На месте ушей могут быть завитушки, похожие на запятые, но чаще у рта, ушей и, в отдельных случаях, на макушке показаны в условной или реалистичной форме рыбы, проникающие внутрь личины. Отличаются изображения только реалистичностью/схематичностью в изображении рыбок, их количеством либо количеством изображённых личин. При всем разнообразии мнений ученых, китайских и зарубежных, относительно данных изображений, большинство трактовок сходятся на том, что здесь показаны личины и рыбы. Точное назначение изделий не установлено, большинство исследователей относят их к погребальной утвари [6, с. 81].

Действительно, поскольку все личины изображены с закрытыми глазами, возможно, они показывают умершего предка/шамана или ритуальную маску, которую надевали при проведении похоронных ритуалов. Некоторое удивление вызывают рыбы, окружающие голову.

В. Евсюков в этих артефактах видит подтверждение веры древних китайцев в несколько видов душ. Все изображения он сводит к одному типу, построенному по схеме: голова в маске (предок, шаман) + рыбы), где рыб он расценивает как тотемные или «внешние» души, проникающие внутрь персонажа [6, с. 84–85].

Подобные представления подтверждаются фольклором большинства архаических традиций, в том числе и китайцев. Идея В. Евсюкова кажется интересной, но оставляет вопросы. Например, его мнение по поводу соответствия четырех душ социальной организации. Ученый считает, что «структура личности должна в точности повторять структуру коллектива», поэтому «у каждого человека две полярных души, из которых главная тоже делится пополам – от нее «отпочковывается» индивидуальная, реинкарнирующая душа; т.е. душ, как минимум, три. Но этого мало. Ведь структура души, как и структура эндогамного коллектива, должна быть замкнутой, целостной, завершенной. В трехчленной схеме недостает элемента, который бы объединял все три души воедино. Эту роль выполняет четвертая, общеплеменная душа. <...> ее воплощением выступает общеплеменной предок, верховное божество, позднее – царь» [6, с. 88]. Такой вывод вызывает сомнение. Во-первых, многие архаические народы наделяли человека разным количеством душ. Как, например, сложная схема древних египтян может соответствовать структуре общества? Кроме того, на наш взгляд, известная в китайской традиционной культуре

схема из четырех душ (魂 *хунь*, 魄 *по*, 神 *шэнь* и 鬼 *гуй*), которую имеет в виду ученый, сложилась гораздо позже рассматриваемого периода [7]. Обращает внимание и то, что все так называемые души представлены на изображениях в виде рыб, но, если они маркируют четыре части социальной организации, то и тотемы должны быть разные.

Если принять идею о том, что на мисках изображены души, тогда четыре рыбки могут быть связаны с четырехчастной пространственной ориентацией (которая, по-видимому, отражена на ободке миски в виде четырех линий и четырех знаков, напоминающих стрелы): душа, которая может выходить из тела, путешествует во всех сторонах света. Это особенно актуально, если маска символизирует шамана или предка. Более того, вся композиция представляет движение, напоминающее движение энергии, о чем говорилось ранее.

Идею о связи образа рыбы с представлением о душе подкрепляют данные письменных источников. В апокрифическом сочинении «Чуньцю вэй. Хэчэнту» приводится портрет императора Яо и упоминается такая деталь, как *во цзя* (握嘉), что Б. Л. Рифтин переводит «в руках сжимал “счастье”» и отмечает, что *во* означает «сжимать в руке», а *цзя* имеет значения в виде прилагательных «прекрасный», «превосходный», а из существительных – «счастье» и «рыба». Ученый уточняет: «*Цзя* – это название рыбы, похожей на карпа и упоминаемой в древнейших песнях «Шицзина» [8, с. 141–142], а далее обращает внимание, что в тексте «Книги гор и морей» описывается большое количество персонажей, которые сжимают в руке змей, а на старинных рисунках изображаются шаманки, держащие по змее в каждой руке. «Возможно, что мы имеем дело с символическим отражением власти шаманов над хтоническими силами, олицетворением которых у многих народов являются змеи, но скорее всего речь идет о змее как воплощении внешней души (или душ) героя» – делает вывод исследователь [8, с. 141]. То есть Яо держит в руке душу, которая представлялась в виде рыбы (как алломорфа змеи).

Еще одним примером может служить изображение белой цапли с рыбой в клюве и выписанным рядом топором на урне культуры Мьяодигоу (3500–3000 до н. э.). Не установлено точно назначение предмета, но, если это погребальная детская урна, тогда птицу с широко открытыми глазами (в состоянии транса) можно рассматривать как хранителя и перевозчика души (в виде рыбы) в иной мир.

Сходную внутреннюю структуру с мисками-*пэнь*, по мнению В. Евсюкова, демонстрируют три баньшаньские крышки-*гай*, выполненные в виде антропоморфной головы с рогами и длинной шеей. Одна из крышек особенно интересна, поскольку личина так же, как и на

баньпоских мисках, напоминает маску, а на затылке есть налест в виде змеи, голова которой с раскрытой пастью заканчивается между рожек. [6, с. 81]. В. Евсюков обосновывает сходство изображений из Баньпо и Баньшань. Ученый проводит сопоставительный анализ артефактов и обращает внимание, что в обоих случаях представлена только голова, скорее, с лицом в маске, принадлежащая сакрально значимому мёртвому предку или замещающему его в ритуале шаману. [6, с. 84–85]. Об алломорфизме рыбы и змеи мы уже говорили выше.

Хорошо изученной культурой северо-восточного региона является Хуншань. Для Хуншань характерны крупные погребально-храмовые комплексы [2, с. 33]. Исследования такого комплекса в Нюхэлян показало, что уникальной чертой культуры было изготовление нефритовых ритуальных предметов: дисков, колец. Особый интерес вызывают изделия в виде небольших завитков. До сих пор в научном мире нет однозначного мнения об их значении, но определенно они были связаны с путешествием души в мир мертвых, так как их помещали на грудь или живот умершему – туда, где «располагалась» душа [2, с. 35], [5]. С точки зрения большинства исследователей артефакты представляют свернувшееся полукольцом червеобразное существо, которое китайские исследователи называли *чжулун* (豬龍) [2, с. 35].

Оригинальные идеи по этому поводу предложил новосибирский ученый С. В. Алкин [9], [10] и др. Рассматриваемые фигурки он определяет, как нефритовые изображения личинок насекомых и выстраивает семантическую цепочку «личинка – зародыш – душа» – архетипическую для многих народов восточной Азии. Ученый считает, что эти сакральные изделия связаны с идеей рождения и шире – с космогоническими представлениями древних людей. Самые ранние артефакты известны именно в культуре Хуншань, но позднее они получили широкое распространение (например, в Корее – это подвески *гокок* на коронах силласких правителей-шаманов, в Японии – ожерелье *магатама*, ставшее сакральным символом императорской власти [9]. Еще раньше подобные изделия находят свое продолжение в поздненеолитической восточной культуре Лянчжу, где «с еще большей очевидностью проявлялась ритуальная суть странных нефритовых изделий, которые можно было наблюдать в культурах Луншань и Хуншань. Нефритовые изделия здесь несут в себе определенный знаковый код, безусловно связанный исключительно с символикой смерти и загробного путешествия. <...>. В яме, вероятно, сначала разводился огонь, а затем в нее помещалось тело и нефритовые украшения, которые вместе с дымом перемещались в загробный мир. Ни в культуре Лянчжу, ни в других неолитических культурах нет прямого

намека на то, что душа каким-то образом «воспаряла на небо». Скорее всего, сам дым символизировал собой границу между миром материальным и миром запредельного. Не случайно многие нефритовые изделия выполнены именно в виде завитков огня или облачков дыма» [5].

Данные материальной неолитической культуры Китая о душе достаточно разнообразны. На похоронной утвари это изображения птиц, рыб, змей, драконов. Трудно судить о географии символики души. Предварительно можно отметить, что в культуре Яншао (Баньпо) и параллельной ей Мяодигоу она связана с образом рыбы, западнее, в районе Мацзяяо – змеи, в северо-восточном регионе (Хуншань), а позже и в восточном (Лянчжу) – с образом дракона, в восточном (Хэмуду) – птицы со сферой. Представление души в зооморфном виде обнаруживается преимущественно в северном и северо-восточном регионе. Такой вывод, однако, мы делаем на основе имеющихся данных, которые могут быть неполными. Гораздо шире и, пожалуй, более «унифицировано» находит абстрактное отображение энергии, которая в письменной традиции будет обозначена знаком 气 *ци*. Именно феномен *ци* «сформировал восприятие пространства как сплошной, энергетически наполненной среды, динамику которой воплощают формы и декор неолитических изделий» [2, с. 47–48].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Деопик Д. В. Историко-археологическое описание Региона Восточной Азии в X–I тыс. до н. э. / Д. В. Деопик, М. Ю. Ульянов // Общество и государство в Китае. Т. 42. М., 2012.
2. Белозерова В. Г. Традиционное искусство Китая. Том 1. Неолит – IX век. Университет Дмитрия Пожарского : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2016.
3. Купер Дж. Энциклопедия символов. М. : Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1995.
4. Бидерманн Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем. / Общ. ред. и предисл. Свенцицкой И. С. М. : Республика, 1996.
5. Маслов А. А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М. : Алетейя, 2006.
6. Евсюков В. В. Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск : Наука, 1988.
7. Исаченкова М. А. К вопросу об интерпретации представлений о душе у китайцев // Проблемы современного востоковедения : материалы I Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 1–2 июля 2021 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Р. Боровой (гл. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2021.
8. Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М.: Наука, 1979.
9. Алкин С. В. Археологические свидетельства существования культа насекомых в неолите Северо-Восточной Азии // Древние культуры Северо-Востока Азии. Астроархеология. Палеоинформатика: Сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 2003.

ПЕРЕХОД ОТ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ К ФИЛОСОФСКИМ В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО КИТАЯ (НА ПРИМЕРЕ КАТЕГОРИИ ХАОСА)

В. В. Климович

*Белорусский государственный университет
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, victoria.klimovich@gmail.com*

Данная статья посвящена вопросу развития представлений об изначальном хаосе в культуре Древнего и Средневекового Китая. Актуальность данной темы обусловлена тем, что описание категории хаоса через призму ее эволюции, начиная с формирования в мифологии, через философизацию данного понятия в эпоху Чжоу и до его репрезентации в философских трактатах средневекового Китая, позволяет выделить особенности перехода от мифопоэтического мышления к философскому, обозначить принципы и подходы, которые позволили философским школам Китая впитать и адаптировать богатое мифологическое наследие.

Ключевые слова: изначальный хаос; китайская космогония и эсхатология; философия эпохи Чжоу; неоконфуцианство; неодаосизм.

EVOLUTION FROM MYTHOLOGICAL IDEAS TO PHILOSOPHICAL IN CULTURE OF ANCIENT CHINA (EVIDENCE FROM THE CATEGORY OF CHAOS)

V. V. Klimovich

*Belarusian State University
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Belarus, victoria.klimovich@gmail.com*

The article is dedicated to the development of concept 'primordial chaos' in the culture of Ancient and Medieval China. To determine how this concept arised in mythology, transpired in traditional Chinese philosophy and was representated in the philosophical treatises of medieval China is relevant to understanding the principles and approaches that allowed the philosophical schools of China to absorb and adapt the rich mythological heritage.

Keywords: primordial chaos; Chinese cosmogony and eschatology; philosophy of the Zhou era; neo-Confucianism; neo-daoism.

Хронологически мы можем выделить три основных этапа развития категории хаоса: дофилософский этап, этап философии эпохи Чжоу, когда данная категория развивалась в рамках даосизма и этап средневековой философии, отмеченный обменом идеями между философскими школами.

На первом этапе – мифологическом – представления о первозданном хаосе 混 (hùn)¹ в первую очередь связаны с универсальным для различных регионов Китая культом женских божеств, которые воплощали мать-природу и хтонические силы земли. О том, что именно этот культ стал прообразом идеи о хаосе свидетельствует схожесть функций: и женские божества, и изначальный хаос выступают как начало и конец мироздания и отдельного человека, а также тот факт, что в центре представлений об изначальном хаосе, всегда стояла идея наличия в нем зародыша жизни.

Данные археологии подтверждают, что культ порождающих существ женских божеств существовал в различных регионах Китая еще в эпоху неолита [1, с. 96]. В письменных памятниках он зафиксирован только во II в. до н.э. в уже унифицированном виде - мифов о богине Нюйва (女媧 nǚwā).

Наиболее архаичные представления о Нюйве зафиксированы в «Шовэньцзецзы» (说文解字, I в. н. э.), в котором процесс космогенеза описывается как превращение Нюйвы (化 huà). Многозначность иероглифа 化 и аналогичные мотивы в мифологии южных народов Китая позволяют предположить, что в данном варианте космогонического мифа Нюйва воплощает весь процесс космогенеза: она и пассивное начало, и активное, и первоначальное состояние мира, и все образованные вещи, а также принципы их существования и конец оформленного мира [2, с. 724].

В другой версии мифа о Нюйве, изложенной в трактате «Хуайнаньцзы» (淮南子, II в. до н. э.), воплощениями творящего принципа становятся сразу несколько божеств, а Нюйва выступает как пассивное начало, но в то же время она же является и воплощение процесса космогенеза, который описывается как процесс ее трансформаций [3, с. 248].

¹ Нами были отмечены следующие варианты иероглифической записи данного понятия: 混 hùn («Даодэцзин», «Вэнь-цзы», «Хуайнаньцзы», а также в Годяньских рукописях), 渾 hún («Вэнь-цзы», «Хуайнаньцзы»), 渾沌 húndùn («Чжуан-цзы»), 渾淪 húnlún («Ле-цзы»). Такое расхождение в иероглифической записи является обычным явлением для древнекитайского языка, для которого была характерна запись одного и того же слова при помощи разных иероглифов с одинаковыми или похожими прочтениями.

В более полном виде идея космогенеза как превращений божества представлена в мифе о великане Паньгу, записанном в «Собрании литературы, классифицированное по разрядам» (藝文類聚, III в. н. э.). Миф рассказывает о разделении изначального хаоса на противоположные начала. При этом, в отличие от мифов о Нюйва, в которых хаос представал в персонифицированном образе, здесь более четко прописаны его основные характеристики: неразделенная целостность, лишенная противопоставлений, подобная куриному яйцу. Паньгу выступает как активное начало, разделяющее целостный хаос и при этом сам является порождением изначального хаоса, из-за чего идея конфликта творящего начала с хтоническими силами остается в мифе невыраженной [4].

Дальнейшее развитие образа изначального хаоса происходит в рамках эсхатологии. Образ и функции изначального хаоса метафорически выражены в мифе о починке неба Нюйвой в трактатах «Ле-цзы» (列子, III вв. до н. э.–III вв. н. э.) и «Хуайнаньцзы». В данном мифе в новой функции – активного упорядочивающего начала – выступает Нюйва¹. Ее деяния: починка неба, установление полюсов – это классическая метафора упорядочивания хаоса, приведения его к Космосу [5, с. 108], [3, с. 159]. Однако за счет змееподобного облика богиня все еще сохраняет связь с первозданным хаосом, водной стихией и хтоническими силами земли [6, с. 132].

Китайские мифы о природном катаклизме – это мифы не столько о борьбе с хаосом, сколько мифы о естественных космических циклах: от образования мира и периода наивысшего расцвета через постепенную деградацию к разрушению. В таком цикле восстановление мира форм в наиболее гармоничном его состоянии происходит за счет временного соприкосновения с хаосом, выраженного в возвращении в бесформенное, символами которого являются вселенские природные катаклизмы.

Таким образом, первым этапом развития категории хаоса можно считать этап мифов, в которых можно увидеть универсальные идеи об изначальном хаосе: 1) это изначальное состояние мира, содержащее в себе возможность для зарождения жизни; 2) его основные признаки: бесформенность и целостность, в отличие от мира вещей, в основе которого лежит пара дихотомичных признаков; 3) космогенез представляет собой процесс непрерывного развития изначального целостного хаоса; 4) в китайской мифологической картине мира не формируется негативное восприятие первозданного хаоса как мрачного

¹ Подробнее об эволюции образа Нюйва смотри статью Климович В. В. Эволюция мифа о Нюйва в философской мысли Китая эпох Чжоу и Хань // Проблемы современного востоковедения : материалы I Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 1–2 июля 2021 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Р. Боровой (гл. ред.) [и др.]. Минск : БГУ, 2021.

начала, нуждающегося в исправлении. Эсхатологические мифы логически продолжают эту идею, говоря о хаосе и как о конце оформленного мира – необходимом этапе его существования, для обновления и восстановления.

Второй этап развития категории хаоса начинается в IV–III вв. до н. э., когда в Китае происходит переход от мифологического мышления к религиозно-философскому и в первых письменных памятниках происходит трансформация ранее известных мифологических образов.

Наиболее ранними письменными памятниками, в которых упоминается изначальный хаос являются конфуцианские и даосские трактаты IV–III вв. до н.э. Здесь стоит отметить, что так как конфуцианские философы не интересовались космогоническими вопросами, то и понятие 混 hùn (первозданный хаос) не получило в рамках данного учения сколь-нибудь значимого развития и упоминается в текстах лишь единично и преимущественно в негативном ключе.

Основу даосской космогонии составляет идея саморазвития изначального хаоса, содержащего в себе зародыш жизни. Начиная с Лао-цзы, в даосских представлениях об образовании мира доминирует идея трансформации хаоса в космос как естественного процесса, установленного универсальным законом развития мира: от целостности к разобщенности и обратно. Идея наличия в изначальном хаосе потенции к преобразованию и порождению вещей подчеркивается в «Даодэцзине» (道德經, IV–III вв. до н. э.) метафорами, отражающими женскую природу изначального хаоса [7, с. 18, 69, 122].

Для Чжуан-цзы (莊子, IV–III вв. до н. э.) характерно двоякое восприятие процесса космогенеза. С одной стороны, космогенез рассматривается как отказ от принципов недеяния и естественности. С другой стороны, Чжуан-цзы говорит о существовании дао - универсального порядка творческих преобразований, которые распространяются в том числе и на идеальное состояние хаоса [8, с. 132].

Даосские философы обращались к наиболее архаичным аспектам культа богини Нюйва, формируя свою универсальную философскую категорию дао. Об этом свидетельствует: соотношение этих образов с первозданным хаосом, наделенным потенцией к развертыванию в оформленный мир вещей; описание космогенеза как процесса трансформации (化 huà) исходного единства; сохранение связи между оформленными вещами и первоначалом; идея неизбежного возвращения в лоно изначальной целостности. Таким образом, можно сказать, что даосские философы формируют на основе мифологических представлений об изначальном хаосе центральное понятие своей

философской системы – дао. Однако стоит отметить, что помимо изначального хаоса, этим термином также обозначается и универсальный закон изменений, то есть философский термин оказывается более широким.

Помимо терминологических трансформаций в рамках даосской философии происходит и новая интерпретация понятия «хаос» как воплощения естественности, которая проявляется в таких его аспектах, как: бесформенность и целостность, всеохватность и всепроникаемость, а также следование недеянию. Наивысшего своего проявления это достигает в философии Чжуан-цзы, в которой подчеркивается отсутствие на этом этапе различий между субъектом и объектом которое и создает идеальное изначальное единство. Иными словами, даосские философы придают основным характеристикам изначального единства мира аксиологическое звучание, превращая изначальный хаос как воплощение естественности в универсальную модель гармонизации человека и общества и вектор самосовершенствования человека. Благодаря этому категория хаоса из сугубо космогонической превращается в ядро социально-политической мысли и этики, а сам иероглиф 混 (hùn) начинает использоваться в трех смыслах: таинственное и всеохватное начало вселенной; фундаментальный признак изначального дао – целостность; обозначение процесса – смешение воедино, которое подразумевает возвращение к идеальному исходному состоянию.

Еще одним важным элементом философского переосмысления понятия 混 (hùn) можно считать формирование противостоящей категории 亂 luàn, которая носит ярко выраженный негативный характер и обозначает беспорядок, раздробленность, возникающую в результате деградации от идеального вселенского единства, а также признак феноменального мира – множественность, которая затуманивает естественность человека страстями.

Отличительной чертой третьего этапа является взаимное влияние конфуцианской и даосской трактовок изначального хаоса. В эпоху Хань начинается процесс сближения философских школ Китая, которые от ожесточенной полемики и постоянной критики друг друга переходят к сближению и обогащению своих идей за счет заимствования. Этот процесс хорошо виден уже в даосском трактате «Баопу-цзы» (抱朴子, IV в.), в котором, во-первых, сохраняется исходная интерпретация 混 hùn ‘первозданный хаос’ как таинственного, непознаваемого первоначала вселенной, слияние с которым есть высшее устремление человеческой жизни [10]. Данным иероглифом все также обозначается ‘целостность’, как неотъемлемый признак Великого предела, отсутствие противопоставления между противоположностями. Однако, в значении

‘сливаться воедино’, иероглиф начинает использоваться в негативном контексте, обозначает запутанность, усложнение ситуации и неразбериху [9].

К XI в. усиливается интерес конфуцианских философов к космогонии, они вновь обращаются к «Книге перемен» и переосмысливают мифологические представления, которые в ней сохранились. Это создает условия для включения понятия 混 hùn в неоконфуцианскую философскую систему. Первым неоконфуцианцем, использовавшим иероглиф 混 hùn в космогоническом значении ‘изначальный хаос’, стал Чжоу Дуньи (周敦頤, XI в.) [10]. Все прочие значения данного иероглифа в его трактатах являются позитивными и производными от этого и обозначают перенос качеств и свойств изначального единства на существующие предметы: 1) гармоничное смешение воедино; 2) целостность, единство в противовес индивидуальным чертам каждой вещи [10].

К XII в. в комментариях к конфуцианским трактатам начинает преобладать нейтральное отношение к понятию 混 hùn. Например, в трудах Чэн Хао и Чэн И (程顥, 程頤, XI–XII вв.) в историко-политическом контексте явно противопоставляются понятия 混 hùn и 亂 luàn; все значения иероглифа 混 hùn в их произведениях являются производными от образа целостного и всеохватывающего вселенского начала: 1) ‘смешивать воедино’, лишая дифференциальных черт или объединяя противоположности; 2) ‘всеобъемлющий’, ‘всеохватывающий’, ‘беспредельный’, что является новым значением для данного иероглифа [11].

Однако, стоит отметить, что в средневековых текстах сфера употребления термина 混 hùn снова оказывается ограниченной космогоническими фрагментами. В социально-политическом и этическом контекстах оно вытесняется более абстрактным и в то же время универсальным для китайской традиции понятием дао.

Обобщая вышеизложенное, отметим, что в своем развитии категория хаоса прошла три основных этапа: мифологический этап, на котором закладываются основные идеи и характеристики изначального хаоса; этап даосской философии, в рамках которой происходит философская интерпретация данного понятия и его введение в философскую систему; средневековая философия, в рамках которой категория хаоса постепенно вытесняется более абстрактным и в то же время универсальным для китайской традиции понятием дао. Основные характеристики категории хаоса на каждом из этапов отражены в таблице 1.

Основные этапы развития категории хаоса

Название этапа	Представления об изначальном хаосе
Мифологические представления	Формируются основные представления об изначальном хаосе как целостном и внутренне непротиворечивом начале мироздания, которое содержит в себе зародыш жизни и потенцию к саморазвитию в мир оформленных вещей. Естественный цикл развития мира подразумевает временное возвращение к состоянию изначальной целостности с целью обновления.
Философия эпохи Чжоу	Аксиологическая интерпретация понятия как воплощения высшей естественности, за счет которой становится возможным
Название этапа	Представления об изначальном хаосе
	расширение его сферы с сугубо космогонической до этики и социальной философии. Формируется более абстрактная категория дао, подразумевающая как изначальный хаос, так и принципы развития и трансформации оформленных вещей. Формируется антонимичная категория 亂 luàn, подразумевающая смуту, неразбериху все то, что отделяет человека от состояния целостности и гармонии.
Средневековая философия	Категория 混 hùn как философский термин снова приобретает сугубо космогоническое звучание (в прочих контекстах его подменяет более универсальное понятие 道). Однако, анализ лексических единиц, в состав которых входит данный иероглиф позволяют увидеть, что его значения все еще неразрывно связаны с образом изначального, целостного хаоса. Происходит постепенное сближение конфуцианских и даосских интерпретаций данного понятия, и к XII в. в неоконфуцианских трактатах явно преобладает нейтральное отношение к данной категории.

Таким образом, философская мысль, хотя и заимствует мифологический образ изначального состояния вселенной как целостного и внутренне непротиворечивого начала, содержащего потенцию к саморазвертке в мир оформленных вещей, но в то же время придает этому образу и новое звучание, отождествляя его с понятием естественности. Такая интерпретация позволяет расширить сферу применения понятия «хаос», превратив его из сугубо космогонической категории в основу этики и представлений об идеальном устройстве государства. Однако, как показывает анализ средневековых источников, такая тенденция сохранилась не долго и в более поздних философских памятниках понятие «хаос» снова становится сугубо космогоническим.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. 刘毓庆.“女娲补天”与生殖崇拜 // 文艺研究.1998. № 6.
2. 说文解字 / 柴剑虹编著. 北京:九州出版社, 2001.
3. 淮南子 / 顾迁译注.北京 : 中华书局, 2009.
4. 風俗通義 // 中國哲學書電子化計劃. URL: <https://ctext.org/fengsutongyi/zhs> (дата обращения: 20.04.2022).
5. 列子/ 景中译注. 北京: 中华书局, 2007.
6. Яньшина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М. : Наука, 1984.
7. 图说老子道德经 / 方韬编著.北京 : 北京联合出版公司, 2012.
8. 庄子 / 方勇译注.北京 : 中华书局, 2010.
9. 葛洪. 抱朴子 // 中國哲學書電子化計劃. URL: <https://ctext.org/baopuzi> (дата обращения: 20.04.2022).
10. 周敦頤 . 周敦頤集 // 中國哲學書電子化計劃 . URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=71310> (дата обращения: 20.04.2022).
11. 程顥 , 程頤 . 河南程氏遗书 // 中國哲學書電子化計劃 . URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=704165&remap=gb> (дата обращения: 20.04.2022).

МОТИВ ВАМПИРНОГО СОЖИТЕЛЬСТВА С ДЕМОНИЧЕСКИМИ ПЕРСОНАЖАМИ В КИТАЙСКОЙ И СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ

В. И. Коваль

*Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины,
ул. Советская, 104, 246019, г. Гомель, Беларусь, vlad-kov@mail.ru*

Статья посвящена рассмотрению в сопоставительном аспекте китайских и славянских мифологических представлений о вампирном сожительстве людей с демоническими персонажами. Раскрывается специфика проявлений и сходство названных верований в китайской и славянской традиционных культурах. Описываются внешний вид и функции оборотней-вампилов, указываются способы защиты от их магического влияния. Отмечаются особенности поведения женских и мужских демонических персонажей, вступающих в сожительство с реальными людьми. Архаичные этнокультурные сведения иллюстрируются примерами из китайских и славянских фольклорных и литературно-художественных текстов. В статье впервые сопоставляются мифологические представления китайского и славянских народов, связанные с верой в оборотничество демонических персонажей, оказывающих негативное (вампирное) воздействие на людей при сожительстве с ними.

Ключевые слова: вампирное сожительство; китайские верования; лиса-оборотень; славянская мифология; огненный змей.

THE MOTIVE OF VAMPIRE COHABITATION WITH DEMONIC CHARACTERS IN CHINESE AND SLAVIC TRADITIONAL CULTURES

V. I. Koval

*Gomel State University named after F. Skariny,
104 Sovetskaya str., 246019, Gomel, Belarus, vlad-kov@mail.ru*

The article is devoted to the comparative aspect of the Chinese and Slavic mythological ideas about the vampire cohabitation of people with demonic characters. The specifics of the manifestations and similarity of these beliefs in Chinese and Slavic traditional cultures are revealed. The appearance and functions of vampire werewolves are described, and methods of protection from their magical influence are indicated. The peculiarities of the behavior of female and male demonic characters entering into cohabitation with real people are noted. Archaic ethnocultural information is illustrated with examples from Chinese and Slavic folklore and literary and artistic texts. The article for the first time compares the mythological representations of the Chinese and Slavic peoples associated with the belief in the werewolf demonic characters that have a negative (vampire) effect on people when cohabiting with them.

Keywords: vampire cohabitation; Chinese beliefs; werewolf fox; Slavic mythology; fire serpent.

Вера в магическую способность людей и животных оборачиваться демоническими персонажами (как и в возможность превращения «нечистиков» в обычных людей) известна многим культурным традициям. В китайской мифологии, в частности, широко распространено поверье о коварных девятихвостых лисах-оборотнях *хули-цзин* 狐狸精, обладающих сверхъестественными способностями. Так, согласно «Шань хай цзин» – авторитетному источнику сведений по мифологии древнего Китая IV–I вв. до н. э., на южном склоне горы под названием Зеленый холм «водится животное, похожее на лису, но с девятью хвостами; звук его голоса напоминает плач ребенка; оно может сожрать человека; тому, кто съест его, не опасен яд змеи» [1, с. 29]. Однако главная особенность китайской лисы-оборотня заключается в ее смертельной опасности для людей: «В человеческом облике лиса может вступать в отношения с настоящими людьми, обольщать их, морочить так, что они забывают обо всем. Подобные лисы <...> – необыкновенные обольстительницы. Приняв облик прекрасной девушки, такая лиса является к мужчине, очаровывает его своей неземной красотой, талантами, доступностью и вступает с ним в интимную связь. <...> Именно супружеские отношения с человеком являются конечной целью лисы, поскольку в процессе сексуальных

сношений она получает от мужчины его жизненную энергию, что необходимо ей для совершенствования своих волшебных возможностей. Последствия такого рода отношений для человека вполне определены: светлое начало в его организме насильственным образом убывает, жизненная энергия ослабляется. Внешне это выражается в резком похудании и общей слабости. В конечном итоге человек умирает от истощения жизненных сил. Лиса же в результате может существенно увеличить свои волшебные возможности, что позволяет ей достичь долголетия, а может быть, даже бессмертия и попасть тем самым в высшую категорию – тысячелетних лис, стать святой (*ху-сянь 狐仙*)» [2, с. 242]. При этом «душа умершей девы стремится к половым отношениям с человеком не совсем по своей воле: ее толкает к этому не столько осознанный расчет, сколько природа темной стихии» [3, с. 45]. Существует также мнение, согласно которому в древнем Китае девятихвостая лиса (*цзю вэй ху 九尾狐*) «выполняла роль божества, связанного с бракосочетанием, и поэтому *цзю вэй 九尾* ‘девять хвостов’ следует понимать как *цзяо вэй 交尾* ‘переплетать хвосты’, то есть ‘вступать в половые отношения, спариваться’ [4, с. 667].

Мотив сожителства лисы-оборотня с человеком отражен в многочисленных легендарных сюжетах, получивших большое распространение во времена династии Тан. Показательно, что об этой ситуации людей, подвергшихся воздействию демонического существа в человеческом облике, предупреждают их ближайшие родственники. Так, в рассказе Ню Сэн-жу «Брак с Бессмертной» мать выражает сыну свою обеспокоенность: «Ты мой единственный сын, и я надеялась, что ты проживешь свои дни в мире и покое. Но вот ты взял в дом жену небывалой, невиданной красоты. Никто никогда не изображал такой красавицы ни кистью, ни резцом. Уж верно она – лиса-оборотень и погубит тебя. Чует мое сердце беду» [5, с. 225].

Главный герой рассказа Пэй Сина «Нефритовый браслет» – молодой сюцай Сунь Цюэ – женился на прекрасной девушке Юань, которая на самом деле была *хули-цзин*. Двоюродный брат Сунь Цюэ – более образованный и наблюдательный Чжан Сянь-юнь – предостерегает родственника от скрытой опасности: «Я был учеником знаменитого даосского наставника и кое-чему от него научился. Судя по твоим словам, поведению, даже по лицу твоему, тебя оболстил бес-оборотень. Прошу, расскажи мне все, что с тобой произошло, ничего не скрывая, даже самого малого; иначе ждет тебя большая беда! <...> Глядя на тебя, я вижу, что силы тьмы победили силу света, бесовские чары овладели твоим сердцем. Жизненный дух уже на исходе, разум и чувства твои угасают, в лице нет ни кровинки, животворные соки

истощены, корень бытия подточен. Кости твои скоро иссохнут. Ясно, что ты стал жертвой бесовского наваждения» [6, с. 290].

Легенда, также относящаяся к династии Тан, повествует о сожительстве демонического существа, представшего в образе ботхисаттвы, с земной девушкой. Но год спустя брат девушки с помощью даосского мага избавляет ее от демонического наваждения: «Он стал, предлагая деньги, искать даосского мага и в конце концов нашел одного, который использовал свое искусство. Так они раскрыли, что бодхисаттва был на самом деле старой лисицей; с мечом в руках старший брат ворвался в дом и зарубил оборотня» [7, с. 61].

В рассказе «Дева-лиса» из сборника Пу Сунлина «Рассказы Ляо Чжяя о необычном» речь идет о молодом человеке, попавшем в любовную зависимость от лисы: «Он понимал, что это лиса, но, влюбившись в красавицу, молчал, скрывал от людей: не знали об этом даже отец с матерью. Прошло довольно много времени, и он весь осунулся. Отец с матерью стали допытываться, что за причина такой болезни, и сын сказал им всю правду. Родители пришли в крайнее беспокойство и стали посылать с ним спать то того, то другого по очереди, но так и не могли помешать лисе. Только когда старик отец сам ложился с ним под одеяло, то лиса не приходила» [8, с. 74].

Главный герой рассказа «Смешливая Иннин», помещенного в тот же сборнике, прямо указывает на причину смерти своего дальнего родственника: «Когда умерла тетка Цинь, ее муж жил вдовцом и подвергался наваждению лисы, от которого захворал сухоткой и умер» [8, с. 34].

В стихотворении выдающегося поэта танской эпохи Бо Цзюй-и речь идет о большей опасности для мужчины не лисы-оборотня, а реальной женщины: «Лиса, выдающая себя за женщину, / Причинит мужчине лишь малый вред: / Только на денек-другой сможет его одурачить, / А женщина, столь же обворожительная, как лиса, / Навлечет на него огромные беды. / Долгие дни и месяцы / Будет она держать в плену сердце мужчины» [9, с. 250].

Закономерно, что в современном китайском языке выражение *хули-цзин* 狐狸精 употребляется не только для обозначения демонического персонажа ('лисье семя, оборотень лисицы'), но и для оценочной характеристики реальной женщины: 'обольстительница, искусительница' [10, с. 616].

В традиционной культуре славянских народов мотив вампирного сожительства с демоническим персонажем выражается иначе. В качестве «исполнителя», обольщающего девушек и женщин, здесь чаще всего выступает летающий по воздуху змей (огненный змей). Однако,

как и в китайских народных верованиях, такое сожительство оказывается губительным для жертвы: «Воздушный метеор, который часто видим несущимся по воздуху в виде длинной и широкой ленты из красноватых искр, летящей или наклонно, или горизонтально. Русские люди считают его злым духом или огненным змеем, посещающим в вечернее или ночное время вдову или девицу, скучающих одинокой жизнью после недавней потери мужа или друга жизни. Он является к ним всегда, принимая вид любимого человека, которого они потеряли, и обаяние, говорят, было так сильно, что они свыкались с той мыслью, что он действительно жив, а не умер. Потом лица, которых посещал этот змей, худели и, сойдя с ума, нередко будто бы кончали жизнь самоубийством» [11, с. 266].

Славяне, как и древние китайцы, верили, что оборотня-вампира можно убить, используя магические действия или предметы. Так, древнерусская «Повесть о Петре и Февронии муромских» начинается с рассказа о том, что к жене муромского князя Павла «злой крылатый змей стал летать <...> на блуд, и волшебством своим перед ней он являлся в образе самого князя. Долго продолжалось такое наваждение. Жена же этого не скрывала и рассказала обо всем, что с ней произошло, князю, мужу своему» [12, с. 198]. В дальнейшем брат Павла – князь Петр – убивает змея волшебным Агриковым мечом. (От меча брата девушки, пострадавшей от домогательств лисы-оборотня, погибает и леже-ботхисаттва из приведенной выше танской легенды).

В русской народной сказке «Макарка Счастливый» главный герой случайно слышит признание черта о том, что он по ночам летает к жене царя: «А я вот в некотором царстве мучу царицу, в ночь по три платья раздираю». Сказочный герой вступает в противоборство с нечистой силой, от которой не может защитить царицу даже вооруженная охрана: «Кругом у дворца всё солдаты стоят с ружьями да с пушками; как летит черт к царице – сейчас бьют в него и палят, а убить не могут». Макарка использует находчивость и магические предметы – «долбню в двенадцать пуд да железную шапку», а также чугунные орехи, что позволяет ему убить черта [13, с. 159].

Согласно белорусским традиционным представлениям, летающий змей выполняет функцию мифического любовника, являющегося «ипостасью ходячего покойника, который после смерти приходит к своей любимой женщине». При этом «сексуальные отношения змея с женщиной имеют характер вампиризма: женщина болеет и умирает» [14, с. 190].

В польской мифопоэтической традиции известен такой вид дьявола, как *liatawiec* – «дух, летающий по ночам к одиноким женщинам и вступающий с ними в любовную связь; женщины, околдованные его пронзительным взглядом, не в состоянии ему противиться, но затем быстро начинают сохнуть, бледнеть, тосковать и рано умирать» [15, с. 211]. В южнославянской мифологии «в качестве совращающего девиц и женщин похотливого и опасного существа выступает летающий змей, который проникает в дом к одиноким женщинам через трубу, оборачивается красивым молодцем и склоняет свои жертвы к губительным для них любовным связям, в результате которых женщины чахнут, бледнеют и часто погибают» [15, с. 212].

Менее распространены славянские поверья о сексуальных притязаниях со стороны женских демонических существ, совращающих мужчин. В этом случае речь может идти о таких южнославянских демонических персонажах, как *вилы* и *самовилы*, которые «способны завлечь молодых юношей, влюбить их в себя, вступить с ними в любовную связь, отчего те становятся грустными, задумчивыми, бледными, болезненными и даже умирают» [15, с. 214–215]. Западным украинцам известны представления о *лисовой панне*, которая «заманивает к себе молодых людей, идущих вечером одинокой лесной дорогой. Лисова панна завлекла к себе работника. Через два года он вышел из лесу глубоким стариком и вскоре умер» [16, с. 229].

В роли предметов-оберегов в подобных ситуациях могли выступать некоторые растения, семена освященного льна или мака, святая вода, пасхальная свеча, пояс, освященный в церкви и др. Действенным средством от влияния демонического вампира считались различные сакральные тексты, прежде всего – христианские молитвы и языческие заговоры. Весьма показателен в этом отношении русский заговор «От летающего змия в дом», в котором содержится просьба к Богу о защите женщины от посягательств летающего змея: «Огради, Господи, рабу Божию (имя) своим крестом животворящим от всех зол и пакостей, вредов и действий, от нечистого духа и змия огненного. Запрети ему, Господи, своею силою небесною и словом великим, чтобы никогда не летати, не ходити, не прикачати, не пришатати и не бывати вреда, пакости, обиды и зла не творити. <...> Враг, супостат, змий летучий и дух нечистый, отшатнись от рабы Божией (имя) от сего времени, от сего часа, от сей минуты и по всю ее жизнь, и по весь ее век. Полети ты <...> в бездну преисподнюю, тамо и буди заклят вечно и бесконечно во веки веков» [11, с. 323–324].

Приведенный материал отчетливо демонстрирует как типологическое сходство, так и закономерные культурно обусловленные отличия в мифологических верованиях китайцев и славян о вампирном сожительстве человека с демоническими персонажами.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Каталог гор и морей (Шань Хай Цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э.М. Яншиной. М. : Издательство «Наука», Главная редакция вост. лит-ры, 1977.
2. Алимов И.А. Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в западном Шу» Ли Сянь-миня // Религиозный мир Китая 2005 / Под. ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». М. : РГГУ, 2006.
3. Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб. : Изд-во «Наука», 2008.
4. Алимов И.А. Хули-цзин // 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. : Вост. лит., 2007.
5. Нью Сэн-жу. Брак с Бессмертной // Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII–IX вв.). пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. Составл. Л. Эйдлина. М. : Худож. лит-ра, 1970.
6. Пэй Син. Нефритовый браслет // Гуляка и волшебник. Танские новеллы (VII–IX вв.). пер. с кит. И. Соколовой и О. Фишман. Составл. Л. Эйдлина. М. : Худож. лит-ра, 1970.
7. Гроот Я. Я. М. де. Демонология древнего Китая. Лейде, 1907.
8. Пу Сунлин. Странные истории Ляо Чжэя / Пер. с кит., предисл., ст., коммент. акад. В.М. Алексеева. – М. : ИВЛ, 2018. – 845 с.
9. Гулик, Роберт ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае. СПб.: «Азбука-классика», 2006.
10. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И. М. Ошанина. М. : Наука, 1984. Т. 3.
11. Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М. : Автор, 1992.
12. Повесть о Петре и Февронии муромских // Древнерусская литература: Учебная хрестоматия : 6–9 кл. / Авт.-сост. В. Н. Пименова. М.: ООО «Изд-во Астрель», 2003.
13. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. Т. 1. Издание подготовили Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М.: Наука, 1984.
14. Змей // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск : Беларусь, 2011.
15. Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. М. : Ладомир, 1996.
16. Левкиевская Е. Е. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре: Сб. статей. М. : Ладомир, 1996.

МОТИВ СНА В КИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

А. Я. Лобанова

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, a.labanava@gmail.com*

В статье рассматривается роль сна и сновидений в китайской мифологической модели мира, выявляются отличительные черты мифологических сюжетов о снах.

Ключевые слова: сон; сновидения; китайская мифология; мифологическая модель мира.

THE MOTIVE OF DREAM IN THE CHINESE MYTHOLOGY

A. Y. Labanava

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Belarus, a.labanava@gmail.com*

The article analyses the role of sleep and dream in Chinese mythological worldview, introduces distinctive features of mythological stories about dreams.

Keywords: sleep; dream; Chinese mythology; mythological worldview.

Понимание мышления и моделей поведения современных людей, их скрытых мотивов невозможно без понимания основ культуры, к которой они принадлежат, без знакомства с мифологической моделью мира, закладывающей генетический код нации.

Дж. Кэмпбелл отмечал, что «сновидение – это персонифицированный миф, а миф – это деперсонифицированное сновидение» [1, с. 26]. Е. М. Мелетинский говорил о том, что «мифическое прошлое вневременно», его «магическая эманация доходит до живых носителей мифа через ритуалы и сны» [2, с. 20].

Особый интерес в данном контексте представляет специфика осмысления отдельными народами того, что такое сон, сновидения, что представляют из себя архаичные мифы, которые «пробираются» в сознание современного человека, какое место в них уделяется обозначенным феноменам. Обратимся к китайской мифологии.

К китайским космогоническим мифам относят сюжет о первопредке Паньгу. В «Мифах Древнего Китая» Юань Кэ приводит следующую версию мифа: «<...> когда ещё земля и небо не отделились друг от друга, вселенная представляла сплошной хаос и по форме напоминала огромное куриное яйцо. В нём зародился наш первопредок

Пань-гу. Он вырос и, тяжело дыша, заснул в этом огромном яйце. Прошло восемнадцать тысяч лет, прежде чем он вдруг проснулся» [3, с. 34]. В результате он расколол яйцо, разделил собой Небо и Землю, превратившись в огромный столб, не позволяющий им соединиться и вновь превратиться в хаос [3, с. 34]. В изначальном варианте истории нет упоминания о том, что герой пребывал во сне. В тексте говорится: «прошло восемнадцать тысяч лет» [4]. Тем не менее, в сознании китайцев закрепилось представление о том, что Паньгу спал в яйце.

Находящийся в яйце демиург предстает в антропоморфном виде: спит так же, как человек. Это свойственно и другим китайским мифическим правителям и культурным героям, имеющим статус божеств или божественное происхождение.

Важный, с точки зрения китайской культуры, сон связан с именем Желтого императора – Хуанди. Сохранилось предание о том, как он однажды во сне увидел страну Хуасюй (букв. – страна Всеобщего процветания): «*В этой стране нет ни начальников, ни старших, каждый сам по себе; у народа нет ни алчности, ни страстей, все естественно. [Там] не ведают радости, когда [кто-то] рождается, не ведают горя, когда [кто-то] умирает, поэтому не гибнут юными, преждевременно; не ведают [что значит] любить себя, чуждаться других, поэтому нет ни любви, ни ненависти; не ведают ни измены, ни покорности, поэтому нет ни выгод, ни убытков <...>*» [5, с. 298].

Страна Хуасюй – идеальное государство, в которое нужно превратить Китай. Российский востоковед А. Е. Лукьянов отмечает, что сон Хуанди программирует китайскую модель государственного управления, лежит в основе выдвинутого Си Цзиньпином действующего социально-политического курса под названием «китайская мечта¹» (《中国梦》), цель которого – великое возрождение китайской нации. [6, с. 55–58].

В «Лецзы», отмечается, что перед тем, как увидеть во сне данную страну, Хуанди оставил дворец, «отказался от изысканных кушаний», «очищал сердце и тело», «прожил три месяца, ни разу не вспомнив о своих обязанностях государя» [5, с. 298]. В оригинальном тексте выражению «очищение сердца» соответствует «斋心» [7]. 斋 имеет значения ‘пост, поститься’, а также ‘[религиозное] очищение’; ‘воздержание’ [8]. Иероглиф 心 изначально использовался для изображения анатомического сердца, впоследствии под влиянием даосских идей сердце стало пониматься как вместительница мыслей, желаний и чувств. Очищение сердца – устранение данных проявлений познавательной и психической деятельности человека [9]. Это отсылка к

¹ В китайском языке иероглиф 梦 имеет значения ‘сон, сновидение’, ‘мечта’.

посту сердца (心齋)¹, который упоминается в основополагающем даосском тексте «Чжуанцзы»: «Сделай единой свою волю: не слушай ушами, а слушай сердцем, не слушай сердцем, а слушай духовными токами. <...>. Путь сходится в пустоте. Пустота и есть пост сердца» [5, с. 80]. Мысли, чувства и желания являются источником сновидений, которые в свою очередь представляют собой преграду на пути самосовершенствования [9].

В истории с Хуанди сновидение с подсказкой о том, как должно поступить, приходит после совершения определенных даосских практик. Это можно объяснить следующим образом:

1) На заре китайской цивилизации интерпретация сновидений была прерогативой правителя. В Древнем Китае ваны Поднебесной, по сути, являлись воинами-шаманами, совмещали в себе военную и ритуальную функции (были связующим звеном между людьми и некими высшими силами). В снах они получали подсказки от умерших предков, духов или божеств. Эти послания зачастую оказывались важными для всего государства.

2) В даосизме выделяются разные формы: народный и практический. Практический даосизм условно можно разделить на разные уровни «продвинутости». Главная цель адепта – подчинение ума и тела, соединение с Дао. На пути к этому необходимо пройти различные этапы самосовершенствования. Начальным этапом выступает фокусировка на какой-либо проблеме и получение ее решения во сне. В данном случае Хуанди, которому приписывают роль основоположника даосизма, выступает и как открыватель практики сна.

В первом цзюане текста эпохи Тан «Шицзи чжэнъи» (《史记正义》, «Правильный смысл “Исторических записок”») автора Чжан Шоуцзе (张守节) упоминается, что Хуанди сочинил 11 цзюаней «Канона о толковании сновидений» (《占梦经》, «Чжаньмэнцзин») [11]. Желтый император выступает в качестве первого толкователя снов и создателя не сохранившегося до наших дней труда, который мог быть первой в истории Китая работой, содержащей объяснения сновидений. Тот факт, что Хуанди приписывается авторство данного текста, может быть объяснен стремлением придать труду авторитетности.

Сохранились предания о помощнике Хуанди – Байцзэ (白泽), который был знаком со всеми духами небесными и бесами земными, а также обладал удивительной способностью – поедая сны, назывался тапиром, пожирающим сны (食梦貘). Считалось также, что сон на шерсти этого животного может защитить от болезней [13, p. 113].

¹ Более подробно см.: [10].

Помимо мифов о Паньгу и Хуанди, упоминания о снах встречаются и в историях об иных героях.

Легендарный правитель Яо однажды увидел во сне, как «он взмыл в небо, оседлав Цинлуна¹, поднялся на гору Тайшань² (太山). Не прошло и двадцати лет, как он стал императором» [14, с. 3–4]. Данный мотив закрепляется к китайской культуре. Путешествие во сне на небо, на гору становится символом продвижения по карьерной лестнице [15].

По одной из легенд, Яо увидел во сне, как Хаунди и Юн Чэн играли в какую-то незнакомую для него игру. Как выяснилось, Жёлтый император с помощью белых и чёрных камней, символизирующих армии двух сторон, готовился к сражению с Чию. Яо попросил Хуанди обучить его игре, которая называлась *вэйци* (围棋)³. Проснувшись, Яо вспомнил правила и обучил им своего сына Дань Чжу (丹朱). Так у людей появилась данная логическая игра [16, р. 7].

Появлению на свет мифического императора Шуня предшествовало необычное сновидение его отца: *«однажды слепой старец Гу-соу увидел странный сон. Ему приснился феникс с зерном риса в клюве. Феникс дал Гу-соу съесть это зёрнышко и сказал, что его имя Цзи и он явился, чтобы у Гу-соу было потомство. Проснувшись, Гу-соу очень удивился странному сну. Сыну, родившемуся у него впоследствии, он дал имя Шунь»* [3, с. 128–129].

Позже сам Шунь увидел сон, в котором его волосы и брови были настолько длинными, что достигали небесных тел. Он не понял значение данного сна, но люди поздравляли его, говоря о том, что это предзнаменование того, что он станет императором. Шунь на это отвечал: «Я простой человек и даже не смею об этом мечтать». Через несколько дней к нему прибыл посольный Яо, после чего состоялась их встреча. Впоследствии Шунь действительно стал императором [17].

По одной из легенд мать владыки Запада Шаохао зачала его, увидев во сне огромную опустившуюся на землю звезду [18, с. 739–741]. Жена мифического императора Дику восемь раз видела во сне, как глотает солнце, и каждый раз у неё вскоре рождался сын [3, с. 123].

Таким образом, можно выделить следующие отличительные черты китайских мифологических сюжетов:

¹ Цинлун (青龙) – Зелёный дракон, Лазурный дракон. В китайской мифологии дух – символ Востока. Считалось, что появление Цинлуна является счастливым предзнаменованием.

² Одна из пяти священных гор в даосизме. Считается местом обитания святых и бессмертных.

³ Сегодня известна как го.

1) Божества имеют антропоморфный вид, сами видят сновидения, а не выступают в качестве персонификаций сна, как, например, греческие божества – Гипнос, Морфей, Фантас и др.;

2) Истории о снах мифологических персонажей, отражают традиционные представления китайцев о том, что сны правителя имеют значение для всего народа, предоставляют определенные подсказки. Они закладывают основу китайского снотолкования;

3) Сюжеты отдельных снов служат для продвижения положений религиозно-философских учений;

4) В сновидениях культурные герои получают доступ к достижениям иных миров, открывая их обычным людям, наделяются статусом изобретателей / первооткрывателей. Данный прием активно используют для объяснения истоков учений отдельных школ, появления текстов, талантов и др.

5) Сновидения о зачатии во сне, об указании высших сил на то, что вскоре появится потомство, занимают прочную позицию в китайской культуре. Впоследствии они неоднократно встречаются в жизнеописаниях выдающихся личностей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. СПб. : Питер, 2018.
2. Мелетинский Е. М. Время мифическое // Мифы народов мира : энциклопедия : электронное издание / гл. ред. С. А. Токарев. М., 2008.
3. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / пер. с кит. Б. Л. Рифтина. М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
4. 徐, 整. 三五曆記 // 维基文库. URL: <https://w.wiki/5bvX> (дата обращения: 02.04.2022).
5. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М. : Мысль, 1995.
6. Лукьянов А. Е. Философские прообразы «Китайской мечты» // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2015, № 4.
7. 列子 // 中国哲学书电子化计划. URL: <https://ctext.org/liezi/zhs> (дата обращения: 22.03.2022).
8. 大 БКРС. URL: <https://bkrs.info/> (дата обращения: 22.03.2022).
9. Лобанова А. Я. Сердце как центр микрокосма даосов // Пути Поднебесной: сб. науч. тр. Вып. VII. в 2 ч. Ч. 2 / редкол.: А. Н. Гордей (отв. ред.), Н. В. Михалькова (зам. отв. ред.) [и др.]. Минск : МГЛУ, 2022.
10. Путилина А. К. Даосская практика синьчжай 心齋, или «пост сердца» // Картина мира через призму китайской и белорусской культур : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф., Минск, 6 декабря 2019 г. / Белорусский государственный экономический университет ; редкол. : М. В. Мишкевич (гл. ред.) [и др.]. Минск : Колорград, 2020.
11. 张守节. 史记正义 // 中国哲学书电子化计划. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=710475&remap=gb> (дата обращения: 22.03.2022).

12. Лобанова А. Я. «Языковая игра» как основа специфических китайских приёмов толкования сновидений // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. Педагогические науки. 2020, № 15.

13. Rosen Brenda. The Mythical Creatures Bible: The Definitive Guide to Legendary Being. New York : Union Square & Co, 2009.

14. 吴康. 中国古代梦幻. 长沙 : 岳麓书社, 2009.

15. Сонник Чжоу-гуна // Антология древнекитайской эзотерики: Астрология, гадат. практики, медицина: Числа превращений дикой сливы мэй-хуа : в 2 т. / сост., пер., предисл., коммент. Б. Виногородский. Киев, 1993. Т. 1.

16. Shotwell P. The Game of Go: Speculations on its Origins and Symbolism in Ancient China // American Go Association. – Mode of access: URL: https://www.usgo.org/sites/default/files/bh_library/originsofgo.pdf (date of access: 21.03.2022).

17. 五千年辉煌神传文化之千古英雄人物——尧·舜·禹 // 大纪元. URL: <https://www.epochtimes.com/gb/16/3/29/n7471624.htm> (date of access: 21.03.2022).

18. Духовная культура Китая: в 6 т. / редколлегия : М. Л. Титоренко (гл. ред.) [и др.]. М. : Восточная литература, 2006. Т. 2 : Мифология. Религия.

ЭВОЛЮЦИЯ РИТУАЛА В АВЕСТЕ

А. С. Миксюк

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, miksiukas@bsu.by*

Статья посвящена анализу развития раннего зороастрийского ритуала на основе данных Авесты. Выделены и охарактеризованы три хронологических этапа развития ритуальной практики: доавестийский ритуал (до реформы Заратуштры), ритуал Гат и ритуал Младшей Авесты. Обозначены основные тенденции развития ритуальной практики: усложнение и детализация ритуала, появление различных категорий ритуала. Особое внимание уделено характеристике перечня основных элементов ритуала на разных этапах: мантры, жертва, хаома. Исследование основано на оригинальных текстах Авесты с привлечением как классических научных работ по данной проблеме, так и работ последних лет.

Ключевые слова: Авеста; Древний Иран; зороастризм; ритуал; хаома; ясна.

EVOLUTION OF THE RITUAL IN THE AVESTA

A. S. Miksiuk

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, miksiukas@bsu.by*

The article is devoted to analysis of the evolution of the early Zoroastrian ritual based on the data of the Avesta. Three chronological stages in the development of ritual practice are

generalized and characterized: the pre-Avestan ritual (before the reform of Zarathustra), the ritual of the Gathas and the ritual of the Younger Avesta. The main trends in the development of ritual practice are outlined: the complication and detailing of the ritual, the emergence of various categories of ritual. Particular attention is paid to the characteristics of the main elements of the ritual at different stages: mantras, sacrifice, haoma. The research is based on the Avesta's original texts, with the participation of both classical and recent papers on the subject.

Keywords: Avesta; Ancient Iran; Zoroastrianism; ritual; haoma; yasna.

Ритуалы неоднократно становились предметом исследований иранистов и авестологов в XIX – начале XXI вв. Вместе с тем, во многих исследованиях, посвященных непосредственно зороастрийским ритуалам, смежным темам или общей характеристике зороастризма, источниковая база включает как тексты Авесты, так и более поздние пехлевийские источники, а также нередко этнографические заметки и анализ современной ритуальной практики. Данное положение дел не лишено смысла и объясняется не только трудностями работы с текстами Авесты, но тем, что авестийские ритуалы во многом идентичны ритуалам современных зороастрийцев. Это связано как с «живучестью» ритуалов, которые менее склонны к изменениям, чем религиозные догмы [1, р. 75], так и с особым требованием сохранения ритуалов в неизменном виде. Однако при наличии достаточно большого числа работ по ритуальной стороне зороастризма ритуалы собственно Авесты продолжают оставаться малоизученными. При этом бесспорным является тот факт, что понимание сути зороастризма и Авесты возможно лишь с учетом глубокого анализа ритуальной практики [2, р. 1].

Данная статья посвящена исследованию эволюции ритуальной практики Авесты. Тексты Авесты неоднородны, существует множество теорий касательно внутренней хронологии источника и условное деление на Старшую и Младшую Авесту, которое является основанием для рассмотрения, как минимум, двух условных временных пластов при исследовании социальных, политических, религиозных институтов. Однако анализ текстов позволяет выделить, по сути, три этапа развития ритуала в Авесте:

- ритуал, существовавший в индоиранском обществе в доавестийские времена;
- ритуал Гат, отражающий реформу ритуала Заратуштрой;
- ритуал Младшей Авесты, закрепившийся в последующем.

Отдельного пояснения требует введение в схему первого этапа доавестийского ритуала. С нашей точки зрения, обращение к доавестийским временам важно, поскольку на основе старых, индоиранских ритуалов и был создан ритуал Авесты. Сравнение дореформенного ритуала и ритуала Авесты может помочь в понимании

особенностей авестийской ритуальной практики. Доавестийский ритуал может быть реконструирован в самых общих чертах на основе текстов Яштов, которые, хотя и относятся к Младшей Авесте, содержат отголоски более древних времен [3, с. 11], а также на основе текстов Ясны, фрагментарно описывающих жречество и ритуал «ложных», т. е. старых, дореформенных культов.

Эволюция ритуала в Авесте наилучшим образом прослеживается через изменения его элементов. Так, на раннем этапе индоиранский ритуал состоял из трех основных элементов: мантры (сакральные тексты), жертвенное животное и сакральный напиток хаома.

Мантры могут быть отнесены ко времени существования индоиранской общности, что подтверждается схожестью самого термина: санскр. *mantra* и авест. *maθra-*. Хотя, вероятно, определенная ритуально-поэтическая терминология складывалась еще до распада индоевропейской общности [4, с. 833]. Мантра могла произноситься последователями «лживых» культов, т. е. теми, кто поклонялся дэвам, демонам (Ясна 31, 18). По своей сути мантра представляла заклинание, составленное с применением особых приемов, не характерных для разговорной речи: повторы, аллитерация, ритм, метрические схемы [5, р. 2–9]). Мантра была обращена к богам с целью восхваления, почитания или обретения поддержки. Так, к примеру, в Яштах за помощью к богам обращаются многочисленные герои и антигерои зороастрийской истории:

– герои: Хаошьянга Парадата (Яшт 5, 21–22), Йима (Яшт 5, 25–26), Кави Усан (Яшт 5, 45–46), Хаосрава (Яшт 9, 2–22) и др.;

– антигерои: туранец Франграсьян (Яшт 5, 41–42), Вандаремаини Ареджатаспа (Яшт 5, 116–117) и др.

Можно особо отметить, что произнесение мантр фиксируется в этимологии многих жреческих терминов Авесты, в т. ч. доавестийского жречества: *karapā* и *kava*. Так, *karapā* происходит от авест. *karp-* («бормотать», «взывать», «умолять»), что, в свою очередь, восходит к индоевропейскому корню **kāu-*, **kēu-*, **kū-* («завывать», «стонать», «голосить», «кричать» [6, р. 535–536]). Термин *kava* является производным от индоевропейского корня **gǝu-*, **goǝ-*, **gū-* («взывать», «кричать») [6, р. 403].

Вторым элементом доавестийского ритуала являлось жертвенное животное, что отражено в Гатах (Ясна 44, 20; Ясна 51, 14). Широко известным тезисом проповеди Заратуштры была защита коровы и особенно запрет на принесение ее в жертву (Ясна 44, 20). Возможно, корова в авестийском обществе могла считаться священным животным. По меньшей мере, именно из-за употребления в пищу мяса коровы называется грешником Йима (Ясна 32, 8). Интересно, что уже в Младшей Авесте жертвенное животное возвращается в ритуальную

практику, причем в весьма разнообразном виде: лошади, коровы, мелкий скот (Яшт 5, 21; Яшт 9, 3 и др.), верблюды (Видевдат 22, 3–4). С учетом того, что в более поздние времена ритуалы с жертвоприношением животных не практиковались, вероятно, в Яштах мы сталкиваемся с отголосками древних ритуальных практик.

Наконец, третий элемент – это сакральный напиток хаома (авест. haoma, санскр. soma). Сходство в культе сомы/хаомы, образе божества, воплощающего сакральный напиток, характеристиках сакрального напитка в текстах Авесты и Вед было отмечено исследователями еще в XIX в. [7, с. 351], а также подтверждено результатами археологических раскопок в Маргиане (Маргусе), где были обнаружены ритуальные предметы и помещения, посвященные культу хаомы [8, с. 54, 71–72].

Предположительно, сакральный напиток готовился на основе одного или нескольких растений, скорее всего, сирийской руты или эфедры [9, с. 55]. Слово haoma происходит от авест. hav-/hu- («выжимать», «вытягивать», «выдавливать»), что указывает на способ приготовления напитка. Хаома обладала галлюциногенными свойствами, что позволяло при ее употреблении в ритуальной практике достигать измененного состояния сознания. В своей проповеди Заратуштра критиковал подобный напиток (не называя его, однако, по имени) и жрецов, которые одурманивают людей (Ясна 48, 10). Вероятно, Заратуштра призывал лишь ограничить употребление хаомы, чтобы оно находилось строго в сфере ритуала, а жрецы не посягали на «долю» божества [10, р. 102].

Обратимся далее непосредственно к авестийскому ритуалу, который изображают Гаты. При достаточно развитой лексике, имеющей отношение к устной речи как компоненту ритуала, в текстах Гат полностью отсутствуют упоминания ритуальных инструментов или же конкретных действий. Фактически в Гатах упоминается лишь о следующих элементах культа:

- чтение мантр (Ясна 28, 1; Ясна 29, 5; Ясна 50, 8);
- «священная жертва», авест. myazda-, которая не имеет конкретного описания (Ясна 34, 3; Ясна 51, 1);
- возлияние жира, авест. āzūtaу- (Ясна 29, 7; Ясна 49, 5);
- молочное возлияние, авест. īzā- (Ясна 49, 5; Ясна 49, 10; Ясна 50, 8; Ясна 51, 1).

Как видим, в данном перечне пара «жертвенное животное + хаома» заменяется парой «возлияние жира и молока».

По сути, результатом реформы Заратуштры стал перенос акцента с ритуальных действий на речевой компонент, т. к. считалось, что слова обладали сакральной силой (Ясна 44, 14 и др.). Характерно, что все

термины, обозначающие жрецов в Гатах, напрямую связаны именно с устной речью, как и рассматриваемые выше термины жрецов старых культов: *maṅθran-* / *maθran-* («тот, кто произносит мантры»), *staotā* («восхвалитель»), *zaotar* («взывающий»).

Подобная значительная смена акцентов в ритуальной практике привлекала внимание многих исследователей, однако истолковывалась она по-разному: повышение «интеллектуальности» ритуала и продвижение идеи духовного развития, борьба с архаическим индоиранским политеизмом [11, с. 89–94] и даже социально-политическая реформа, направленная на подрыв позиций старого жречества и старой знати (к примеру, [12]).

Однако, как уже было отмечено выше, в дальнейшем происходит возвращение в ритуальную практику «отвергнутых» Заратуштрой элементов. Так, элементы ритуала Младшей Авесты снова включают в себя и жертвенное животное, и хаому. При этом стоит оговориться, что жертвенное животное упоминается только в Яштах в контексте ритуалов почитания божеств, проводимых героями авестийского пантеона (к примеру, Яшт 5, посвященный Ардви Суре Анахите), во всех прочих ритуалах жертвенное животное отсутствует.

Ритуалы Младшей Авесты гораздо более детализированные и сложные; появляются перечисления специфических принадлежностей и инструментов жрецов (Видевдат 14, 8; Видевдат 18, 1–4), а также многостраничные описания ритуала. К примеру, есть инструкции по проведению ритуала очищения от загрязнения мертвой материей, т. н. «очищение девяти ночей» (Видевдат 9). В целом усложнение ритуала приводит к появлению разных категорий ритуала в зависимости от целевого назначения:

- регулярные базовые ритуалы и церемонии, направленные на поддержание стабильного миропорядка (ясна, висперад);
- окказиональные ритуалы почитания отдельных божеств, стихий, предков (фраваши; авест. *fravaši*);
- окказиональные ритуалы очищения: от простейших бытовых обрядов, которые могли быть проведены даже не жрецом, до сложных ритуалов, в т. ч. сопровождающих другие церемонии (подробно описаны в Видевдате, который в целом посвящен борьбе с дэвами, силами зла);
- разнообразные социально-религиозные ритуалы, которые сопровождали значимые события в жизни (в Авесте подробно описан комплекс похоронных и поминальных обрядов).

В Младшей Авесте формируется перечень основных элементов зороастрийских ритуалов. Прежде всего, свою роль сохраняют мантры. Далее, хаома снова становится полноценным компонентом ритуала и

играет ключевую роль в ритуале ясны (авест. *yasna* – «жертва», «жертвоприношение», «почитание»). Сама задача-максимум ясны (возвращение мироздания в идеальное состояние бессмертия, «золотого века») соотносится с главным эпитетом хаомы: «препятствующий смерти, авест. *dūraoṣō* (Ясна 9, 2; Ясна 42, 5 и др.).

Жертвенное животное в ритуале ясны заменяется на священный хлеб драону (авест. *draonah-*, ср.-перс. *drōn*) (Ясна 10, 15; Ясна 11, 4-5). Таким образом, пара «возлияние жира и молока» (Гаты) трансформируется в пару «хаома и драона» в Младшей Авесте. Также к элементам добавляется баресман (баресма), авест. *barəsmān* – связка священных ветвей, которые жрецы держали в левой руке в процессе чтения мантр (Яшт 3, 18; Яшт 4, 10; Видевдат 14, 8, Видевдат 19, 19 и др.). Баресман, вероятно, тоже можно отнести к индоиранским временам в силу параллели с ведийской жертвенной соломой баррис (*barhis*), однако в Гатах баресман не упоминается.

Отдельно отметим, что в качестве элементов ритуала можно рассматривать также огонь и воду, которые сопровождают большинство ритуалов Авесты. Таким образом, анализ текстов Авесты позволяет выделить три хронологических пласта в развитии ритуальной практики: ритуал, существовавший в индоиранском обществе в доавестийские времена, ритуал Гат, отражающий реформу Заратуштры, и ритуал Младшей Авесты, закрепившийся в последующем. Основными тенденциями развития ритуальной практики являются усложнение и детализация ритуала. Наибольшее число изменений связано с элементами ритуала, присутствие которых обосновывается положениями религии в рассматриваемый период.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Drower E. S. The Role of Fire in Parsi Ritual // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1944. Vol. 74, № 1/2.
2. Stausberg M. Contextualizing the Contexts. On the Study of Zoroastrian Rituals // Zoroastrian rituals in context. Boston : Brill, 2004.
3. Стеблин-Каменский И. Предисловие // Авеста: Избранные гимны; Из Видевдата. М., 1992.
4. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры : в 2 т. Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1984. 2 т.
5. Beekes R. A Grammar of Gatha-Avestan. Leiden : E. J. Brill, 1988.
6. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Tübingen–Basel : Francke, 1994.
7. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира / пер. с англ., предисл. И. М. Дьяконова. М. : Наука, 1977.
8. Сарианиди В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М. : Старый сад, 2010.

9. Абдуллаев К. Культ Хаомы в древней Центральной Азии. Самарканд : Международный институт центральноазиатских исследований, 2009.

10. Mendoza Forrest S. K. Witches, Whores, and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran. Austin : University of Texas Press, 2011.

11. Ньюли Г. Проблемы и перспективы исследований персидской религии // Религиоведческие исследования. 2010. № 3–4.

12. Абаев В. И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. М. : Наука, 1974.

ЯПОНСКИЙ ГЕРОЙ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ТАЙРА-НО МАСАКАДО: «МСТИТЕЛЬНЫЙ ДУХ» ИЛИ ДОБРЫЙ БОГ?

А. Р. Садокова

*Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова
ул. Моховая, 11, стр.1, 125009, Москва, Россия, sadokova@list.ru*

Статья посвящена проблеме трансформации в японской народной традиции образов «мстительных духов» в богов процветания. Указывается, что страх перед духами, способными принести несчастья, способствовал стремлению задобрить их. В связи с этим строились специальные храмы, а злые духи обожествлялись, превращаясь в добрых богов. Ставится цель на примере образа известного героя раннесредневековой японской истории Тайра-но Масакадо показать процесс превращения в народной культуре и религии «мстительного духа» в бога-целителя и бога-помощника. Впервые проведенный анализ дает возможность поставить вопрос о закономерностях такой трансформации. Исследование подобного рода дает основание для широкого понимания процессов переосмысления и роли народного восприятия героического прошлого.

Ключевые слова: Тайра-но Масакадо; «мстительный дух»; обожествленный дух; синтоистские храмы; трансформация образа.

JAPANESE MEDIEVAL HERO TAIRA NO MASAKADO: VENGEFUL SPIRIT OR A BENEVOLENT DEITY?

A. R. Sadokova

*Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya Avenue, 11, 125009, Moscow, Russian Federation, sadokova@list.ru*

The study focuses on the transformation of vengeful spirits into deities of prosperity in Japanese folk tradition. It demonstrates that the fear of evil spirits caused people to placate them, building shrines for such spirits and deifying them to the status of benevolent gods. The study aims to demonstrate the process of such transformation on the example of

Taira no Masakado, a famous figure from the Heian period of Japanese history, who turned from a vengeful spirit into a helper and healer deity. Such an analysis was conducted for the first time and it offers some insight into the patterns of these transformations in religion and folk culture. Studies of this kind can extend our understanding of the processes behind the reinterpretation of folk hero images and the role of the public's perception of the heroic past.

Keywords: Taira no Masakado; Vengeful spirit; Deified spirit; Shinto shrines; Image transformation.

В системе японских представлений о народной демонологии особое место занимают привидения *юрэй*. Однако это понятие неоднозначно, в качестве его составляющих выступают несколько других понятий, демонстрирующих широту японских традиционных представлений о привидениях и мире душ умерших людей.

Наиболее известным компонентом *юрэй* является распространенное в период средневековья понятие *онрё*, что можно перевести как «мстительный дух». Это разгневанные духи людей, которые погибли в войнах и сражениях, в результате несчастного случая или покончили жизнь самоубийством. Но не это является главным. В основе их гибели лежали несправедливость, предательство или клевета. Именно для того, чтобы отомстить обидчикам, эти духи, как полагали, и являлись в мир людей в виде привидений, или выступали в облике «плавающих духов», то есть могли передвигаться по воздуху, не касаясь земли.

Результатом их «деятельности» становились эпидемии, стихийные бедствия, а также несколько смертей в семье обидчиков. Показателем присутствия «мстительного духа» считалась четко прослеживаемая череда неблагоприятных событий [1, с. 581].

Одним из самых известных «мстительных духов» средневековой Японии издавна считался дух знатного воина по имени Тайра-но Масакадо (903–940). Это был талантливый полководец и видный государственный деятель, но в историю Японии он вошел, прежде всего, как человек, который провозгласил себя «новым императором».

Еще в 935 г. Масакадо начал передел земли в районе Канто (современный Токио и его окрестности в широком смысле): создав коалицию из местных самураев, он захватывал чужие земли, а потом даже упразднил местную власть, намериваясь создать свое новое государство со столицей в провинции Симоса (северная часть префектуры Тиба). Центральное правительство отправило в район Канто карательную армию под предводительством Тайра-но Садамори и Фудзивара-но Хидэсато, численно значительно превосходившую отряды местных самураев. В результате столкновения отряды были разбиты, а сам Масакадо погиб в бою.

Голову Масакадо доставили в столицу, в Киото, и выставили на всеобщее обозрение на берегу реки. Однако спустя время все обратили внимание не то, что голова все еще выглядит как живая. И даже спустя три месяца её цвет не изменился, а глаза продолжали ярко сверкать [2, с. 184].

Но в одну из ночей произошло неожиданное: голова поднялась в воздух и полетела из Киото в район Канто, желая найти свое туловище. Считается, что боги Японии увидели в этом недоброе предзнаменование. И когда голова пролетала над провинцией Мино в современной префектуре Гифу, со стороны синтоистского храма Нангу-тайся полетели стрелы, которые сбили голову, чтобы она не достигла района Канто и не принесла туда беды. Голова упала на земле Арао и на месте ее падения или предполагаемого падения, был построен (официальной даты строительства нет) синтоистский храм Микуби-дзиндзя (букв. «Храм шеи/головы»), главным божеством которого и сегодня считается обожествленный дух Тайра-но Масакадо.

После обожествления Масакадо его духу стали приписывать разные добрые деяния и молились ему в случае разных болезней. Интересно, что, как нередко случалось в японской традиции: обезглавленные герои становились в народном сознании врачевателями именно того, чего у них самих уже не было, то есть головы и других органов «выше шеи». То же самое произошло и с божественным духом Тайра-но Масакадо: к нему стало принято обращаться в случае всех болезней «выше шеи» и главное – ушных болезней. На протяжении многих веков в знак благодарности за исцеление божеству подносили камень с дырочкой, символизирующий ухо. Однако потом эта традиция исчезла.

Не менее интересно и то, что с течением времени дух Масакадо стал почитаться покровителем учебы, и ему стало принято молиться об отличной сдаче экзаменов и успехах в академической карьере. Но поскольку Масакадо при жизни не был связан с образованием, в данном случае молитва понималась как просьба о здравии все той же головы. Чтобы все «выше шеи», а также разум были в порядке, со временем стали все чаще подносить в виде благодарности вещи, которые можно надевать «от шеи до макушки»: шарфы и шапки [2, с. 185].

Как видно, мистическая история о живой голове Масакадо не только не напугала японцев, несмотря на то, что речь шла о «мстительном духе», а прибавила значимости образу этого раннесредневекового героя. Все, что так или иначе было связано с историей его жизни, стало обрастать подробностями, предметы, которые упоминались в историях о нем, приобретали особый смысл.

Этому в немалой степени способствовали храмы, синтоистские и буддийские, которые ввели обожествленный дух Масакадо в число

особо почитаемых богов. Таких храмов по всей Японии и сегодня довольно много, и каждый из них добавляет все новые и новые штрихи к портрету «мстительного духа», который стал божеством. Хотя правильнее было бы сказать так: боязнь «мстительного духа», желание усмирить его, оградить людей от его негативных деяний, привели к такой форме как обожествление, задабривание, смена статуса. Именно поэтому во многих храмах Японии и сегодня Масакадо в числе самых почитаемых богов, а есть около двух десятков известных храмов, где он основное почитаемое божество. Таким образом, как считают японцы, удалось «переломить» мистическую силу и направить ее в позитивное русло, сменить «минус» на «плюс».

Самым известным местом, где почитают Масакадо, конечно, является квартал Канда в Токио. Именно там, как принято считать, и покоится тело Масакадо. Место для захоронения туловища было выбрано не случайно. Еще при жизни Тайра-но Масакадо глубоко почитал богов местечка Канда и в благодарность за покровительство в 923 г. преподнес местному храму лошадь, что считалось богатым даром, а в 933 г. перестроил его главное здание и пожертвовал деньги на развитие храмовой территории.

История этого храма началась в 730 г., когда он и получил название Канда-мёдзин, что понимается как «Светлое божество [района] Канда». Собственно, обожествленный дух Тайра-но Масакадо и считается этим «Светлым божеством Канда», защищающим от стихийных бедствий. Ведь многочисленные стихийные бедствия и эпидемии, которые захлестнули эти места после смерти Масакадо, приписывали его «мстительному духу», который никак не мог найти упокоения.

Новое, позитивное понимание образа складывалось постепенно, но укоренилось прочно. Со временем даже стали полагать, что Тайра-но Масакадо в облике или ипостаси бога Канда-мёдзин является покровителем Токио, потому к нему следует относиться с особым почтением и не нарушать установленных правил, иначе гнев Масакадо будет страшен.

В эпоху Эдо (1603–1868) в городской среде распространялось множество историй о мести Масакадо, который требовал трепетно и с большим почтением относиться к местам, связанным с его именем и судьбой. В храме Канда-мёдзин полагают, что все самые важные реликвии находятся у них, поскольку именно здесь пребывает дух Тайра-но Масакадо. Есть место, куда упала прилетевшая из Киото голова (история о том, что ее сбили по дороге, и она там упала, не рассматривается), а также «Холм Масакадо», по сути, могила воина-героя, где покоится его голова [2, с. 185].

Городские легенды сначала строго Эдо, а потом и современного Токио уделяли особое внимание этому месту: существует довольно

большое количество народных историй о том, что кто-то решил перенести «Холм Масакадо» или был непочтителен к нему, за что поплатился, например, заболел. Но все же позитивное неустанно пробивает себе дорогу. Так, сложилось представление о том, что место погребения головы помогает от головной боли, способствует лечению ран и даже посоветует в выборе супруга.

Позднее у «Холма Масакадо» стали просить вернуть «потерянную» вещь или вернуть возлюбленного. Последнее было основано на том, что голова Масакадо вернулась к своему туловищу, то есть «работает» глагол «каэру» – «возвращаться домой». Но глаголами «каэру» и «каэсу» можно в японском языке вернуться самому и вернуть что-то. А раз Масакадо смог вернуться сам, он поможет и всем остальным – вернуться благополучно туда, где ждут, и вернуть то, что потерялось, а если повезет, и того, кого любишь [2, с. 186].

В каждом из этих храмов, опираясь на исторические документы или фольклорные предания, старались и стараются объяснить причастность этого места к жизни Масакадо. Тематика весьма разнообразна, но в основном история храмов связывается с местом его пребывания, деяниями, например, пожертвованием денег какой-то местности, с хранением, нередко явно не подтвержденным, личных вещей и других реликвий.

Интересное переосмысление образа Масакадо произошло в синтоистском храме Комагата-дайдзиндзя в префектуре Тиба. Связь с Масакадо определяется сведениями о том, что в этих местах была ставка Масакадо, и что здесь он построил крепость или какие-то оборонительные сооружения. Столь неясная информация не помешала считать божественный дух Масакадо наряду с богом-покровителем воинских искусств Фуцумэси-но ками главными богами этого храма. В память о воинских заслугах Масакадо в этом храме исстари почитали лук и стрелы как оружие воина, а позднее как символ борьбы с неудачами и невзгодами. Обряд «пуска стрелы» трансформировался и превратился в обряд «глядделок».

Каждый год двадцатого января «обряд гляделок» проводится не столько между детьми, сколько между взрослыми людьми. Они садятся напротив друг друга и неотрывно смотрят друг другу в глаза, постоянно попивая сакэ. Взгляд ассоциируется со стрелой. На кону – благополучие года, здоровье и удача в делах. Тот, кто выигрывает, может рассчитывать на благополучное будущее. А тот, кто проигрывает, выпивает увеличенную порцию сакэ, и тем самым «смывает» свою неудачу.

Хранителем ценных реликвий, связанных с Масакадо, издавна считается и храм Цукудо-дзиндзя в Токио. На протяжении многих веков, вплоть до конца XIX в. обожествленный дух Масакадо был главным

богом этого храма. Как утверждали в храме, он был построен в 940 г., то есть в год гибели Масакадо, и потому именно туда были отправлены потом череп и волосы с головы великого воина. Сохранились также сведения, что в храме долгое время находилась кадка, в которой привезли голову/череп Масакадо, а также его деревянная статуя, но они погибли при пожаре во время войны в 1945 г. [3].

Японцы и сегодня неизменно отправляются в этот храм, что попросить успехов в делах. В этом храме только с первого до пятнадцатого января можно приобрести обереги *о-мамори*, которые называются «кати-мамори», то есть «Помощь/защита в победе». Это могут быть просто бумажные таблички *о-фуда* с написанными иероглифами «победа» и «защита», или такие же таблички с прикрепленными маленькими луком и стрелой, а также традиционные мешочки с вышитыми на них доспехами. Большое значение придается и вотивным табличкам *эма*, на которых изображена лошадь черной масти. Издавна полагали, что именно таких лошадей любил Масакадо и все свои победы одерживал на лошадях именно черной масти, потому и желание, написанное на табличке с такой лошастью, непременно сбудется [3].

Считается, что эти амулеты непременно защитят всех, кто имеет отношение к воинским искусствам. Здесь следует напомнить, что храм Цукудо-дзиндзя является «домашним» храмом «Зала воинских искусств» Кадокан, который находится в том же районе Токио, что и храм – в районе Тиёда-ку, то есть связь и этого храма, где почитают Масакадо, с воинскими искусствами, очевидна. Однако, как считают японцы, покровительство Масакадо распространяется не только на сферу воинских искусств, но и гораздо шире. Потому у этого бога можно просить победу в любом деле: будь то спортивные соревнования, сдача экзаменов, поиск работы, бизнес и даже романтические отношения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Комацу Кадзухико. Юрэй [Привидения]. Нихон кай ёкай дайджитэн [Энциклопедия японских призраков и демонов]. Токио: Токё досюппан, 2013.
2. Тобэ Тамио. Таномарэру камисама. Дайдзитэн [Божества, которым доверяют. Большая энциклопедия]. Токио: РНР кэнкюдзё, 2007.
3. 勝守 (かちまもり) (必勝祈願 / 勝運向上) . URL: <http://www.tsukudo.jp/omamori-katimamori.html> (дата обращения 14.04.2022).

КОНЦЕПЦИЯ 本音-建前 В ЯПОНСКОЙ ДЕЛОВОЙ КУЛЬТУРЕ

К. О. Севрюк

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, sevruk.karina@gmail.com*

В статье описана концепция японской коммуникации 本音-建前 («хоннэ-татэмаэ») – принцип контраста между личным мнением, которое часто не высказывают, и социально одобряемым мнением. Гармония как основополагающий принцип взаимодействия в японском социуме, предполагает выстраивание коммуникации, в том числе и деловой, таким образом, чтобы гармония не была нарушена. Хоннэ, как личное мнение, потенциально противоречащее мнению коллектива и разрушающее гармонию, чаще остается невысказанным. В то время как татэмаэ является необходимым в японской деловой культуре регулятором общения. Являясь частью общего социально-культурного фона японского общества, дихотомия хоннэ-татэмаэ обуславливает непрямой стиль общения, который является характерной чертой высококонтекстных культурных систем.

Ключевые слова: японская коммуникация; высококонтекстное общение; деловая культура; «хоннэ»; «татэмаэ».

CONCEPT 本音-建前 IN JAPANESE BUSINESS CULTURE

K. O. Sevruk

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Belarus, sevruk.karina@gmail.com*

The article describes the concept of Japanese communication 本音-建前 («honnetatemaе») – the principle of contrast between personal opinion, which is often not expressed, and socially approved opinion. Harmony, as a fundamental principle of interaction in the Japanese society, involves building communication, including business, in such a way that harmony is not violated. Honne, as a personal opinion, potentially contradicting the opinion of the collective and destroying harmony, often remains unspoken. While tatemaе is a necessary regulator of communication in Japanese business culture. Being part of the general socio-cultural background of Japanese society, the honne-tatemaе dichotomy determines the indirect style of communication, which is a characteristic feature of high-context cultural systems.

Keywords: Japanese communication; high-context communication; business culture; «honne»; «tatemaе».

Антрополог Эдвард Холл делил культуры на два типа: высококонтекстную систему и низкоконтекстную систему. В своей

книге «За пределами культуры» он писал следующее: «Контекст, в некотором смысле, является лишь одним из многих способов смотреть на вещи. Однако неспособность принять во внимание контекстные различия может вызвать проблемы. Высококонтекстные культуры проводят большее различие между людьми «своими» и людьми «чужими», чем низкоконтекстные культуры. Люди, выросшие в высококонтекстных системах, ожидают от других большего, чем участники низкоконтекстных систем. Говоря о чем-то, что у них на уме, человек из высококонтекстной системы будет ожидать, что его собеседник знает, что его беспокоит, поэтому ему не нужно быть конкретным. В результате он будет ходить вокруг да около, фактически расставляя по местам все, кроме самого главного. Правильно определить главное — этот краеугольный камень — есть задача его собеседника. Делать это лично будет считаться оскорблением и нарушением индивидуальности» [1, с. 15].

Деловая культура Японии является высококонтекстной и основывается на всеобщем понимании важности поддержания гармонии. Это закладывает в характер японцев необходимость вести себя определенным образом, чтобы гармония не разрушалась. Публичное несогласие с группой и неодобрение могут рассматриваться как потеря лица и привести к снижению социального положения, поэтому традиционно нормы социального поведения диктуют необходимость минимизировать разногласия и избегать прямой конфронтации.

Амэмия Кадзухиро (雨宮 和弘), генеральный директор Crossmedia Communications Inc., президент Японского отделения Международной ассоциации бизнес-коммуникаторов (IABC Japan), в интервью говорил: «Процесс переговоров по-японски – это всегда человеческий фактор, отношения» [2, с. 230]. В связи с этим, в японской деловой культуре выработался одна из важнейших концепций поведения: 本音 [хоннэ] и 建前 [татэмаэ]. *Хоннэ* – это искренние мысли человека, которые, однако, не всегда являются правильными с точки зрения социальной этики, для чего существует концепция *татэмаэ* – социально приемлемая реакция или ответ на вопрос. Поскольку *хоннэ* несет в себе личные интересы и, соответственно, ставит личную гармонию выше коллективной, то регулятором коммуникации является именно *татэмаэ*, как позиция, одобряемая социумом, позволяющая не вступать в конфронтацию с коллективом и при этом сохранить лицо перед группой.

Сами японцы описывают концепцию *хоннэ-татэмаэ* следующим образом: «В японской культуре существуют понятия *хоннэ* и *татэмаэ*, или контраста между личным мнением, которое ты думаешь и чувствуешь не боясь, независимо от того, что подумают о тебе другие, и

поведением в обществе. Так что, *татэмаэ* вряд ли можно посчитать чистой злонамеренной ложью. Это, скорее, ложь во благо, защищающая чувства других людей, о которых думают респонденты. *Хоннэ* редко раскрывается в профессиональной среде, учитывая, что истинные мысли и желания отдельного человека гораздо менее важны, чем гармония целой группы. Это особенно верно, если вы не занимаете руководящую должность, и именно по этой причине люди воздерживаются от высказывания своего мнения и вместо этого терпят или настойчиво пытаются справляться с нежеланными делами» [3].

Аспекты концепции *хоннэ-татэмаэ* в большей или меньшей присутствии в каждой культуре мира, однако в японской высококонтекстной культуре эта дихотомия укоренилась более прочно, чем в низкоконтекстных культурах, например, американской. Дихотомия *хоннэ-татэмаэ*, являясь одним из важных аспектов японской коммуникации, распространилась и на японскую деловую культуру и часто используется в рамках деловой коммуникации в процессе переговоров.

Согласно докладам Исследовательского института Номуры (株式会社野村総合研究所 [Номура со:го: кэнкю:дзё]), посвящённым исследованию 日本人論 ([нихондзин рон] – «теория о японцах», 1970-е гг.), существует два принципиально разных стиля к ведению переговоров. Первый: с самого начала высказывать прямо и открыто свои желания и требования, демонстрировать их максимально четко и полно, и по мере продвижения переговоров отбрасывать менее важные требования. То есть, сначала высказать *хоннэ* – личные интересы и требования, а потом вместе с собеседником, прийти к *татэмаэ* – социально приемлемому компромиссу. Второй: высказать приемлемые для обеих сторон условия и в ходе переговоров постепенно переходить ко все более глубинным личным интересам, затрагивая собственные нужды в обсуждаемом вопросе. То есть, сначала высказать *татэмаэ* – удобную для всех и одобряемую обществом форму, а потом прийти к *хоннэ* – личным интересам каждой отдельной стороны. Проблемы взаимопонимания возникают в том случае, когда стороны переговоров используют разные подходы [4, с. 25].

Исходя из этого, можно предположить, что при столкновении двух подходов, первая сторона, которая первой высказала *хоннэ*, по мере переговоров становится все более смущенной, поскольку не видит личных интересов второй стороны. При этом, в конце переговоров решение не удовлетворяет запросу первой стороны, поскольку ее интересы, высказанные в начале, не учитываются, ведь носят характер *хоннэ*, а не *татэмаэ*. Вторая же сторона, начавшая ведение переговоров с высказывания *татэмаэ*, считает переговоры несправедливыми, поскольку,

несмотря на то что вторая сторона изначально высказала социально приемлемый компромисс, первая сторона повышает требования в одностороннем порядке. При этом, вторая сторона, которая начинает с *татаэмаэ*, не выскажет свои претензии и ощущение несправедливости прямо, поэтому первая сторона может даже не понять, почему же решение такое неудовлетворительное, если переговоры прошли нормально.

Амэмия Кадзухиро описывает этот принцип следующим образом: «Американцы с самого начала говорят о целях и обязательствах в первую очередь. И распределяют полномочия, разделяя ответственность между всеми сторонами. Это касается и снижения собственных рисков, вероятно. Затоме обязательно это фиксируют документально: «Здесь ты отвечаешь, а здесь я. Если успех, то вот в этих пропорциях делим его. А если провал, то в этих пропорциях держим ответ за свою часть». У японцев, наоборот, ответственность слабая, при этом они не выставляют высокие требования партнеру. А если что-то не получилось, то, кто за это отвечает, лучше, чтобы это не было очевидно. ... Кроме того, для американцев решающим всегда остается письменное соглашение, контракт. Понимание человеческих чувств у них слабо развито. ... Вместе выпили, подружились, теперь и работать можно – этого никогда нет, главное в отношениях – документ. ... с китайцами или тайванцами, с русскими, наверное, тоже, ты можешь выпить вместе и на личных отношениях построить доверие» [2, с. 231].

Японские эксперты по культуре считают, что в случае возникновения напряжения во время переговорного процесса, необходимо обсудить проблему в менее формальной обстановке, например, в баре [5, с. 135]. В связи с таким своеобразным процессом продолжения переговоров в баре, в японском языке появился термин 飲みケーション [номиникэ:сён], состоящий из двух слов: 飲み [номи] – от глагола 飲む [ному] – «пить» и части слова コミュニケーション [комюникэ:сён] – «коммуникация». По сведениям компании 日本生命保険 [Ниссай], которая проводит опрос, необходим ли такой вариант коммуникации в деловой сфере, до 2020-го года статистика необходимости такой коммуникации достигала 70%, однако в связи с распространением пандемии COVID-19, снизилась [6]. Основная причина необходимости «номуникации», которую называли респонденты, звучала как: «Я слышу истинные намерения, понимаю *хоннэ* этого человека, и поэтому сокращаю с ним социальную дистанцию».

Сторона, которая «не показывает *хоннэ*», в итоге не дает ни намека на свою истинную позицию и реакцию на переговорные предложения своего оппонента. *Татаэмаэ* также может отражать отсутствие желания вести дела с другой компанией по неустановленным причинам. Прямой отказ считается слишком невежливым, и вежливая беседа продолжается

до тех пор, пока вторая сторона не поймет, что соглашения не будет, и не уйдет, не устроив неловкой сцены [8, с. 277]. Такэо Дои (土居 健郎, 17.03.1920–05.07.2009), японский академик, психоаналитик и автор различных исследований, посвященных проблематике ключевых концепций для понимания структуры личности японцев, говорит о *хоннэ* и *татэмаэ* следующее: «*Татэмаэ* – это некий формальный принцип, приемлемый для всех заинтересованных сторон, так что гармония в группе гарантируется. Тогда как *хоннэ* – это чувства или мнения, которых они придерживаются в частном порядке по этому вопросу. Когда японцы используют *татэмаэ*, у них нет намерения обмануть. Их истинные намерения просто скрыты за приятной улыбкой – это и значит *татэмаэ*» [8, с. 279].

Таким образом, *татэмаэ* необходим не только чтобы соответствовать социальным ожиданиям и стандартам, он также является своеобразным способом продемонстрировать культуру поведения, которая ценится в японской культуре и является одним из принципов ведения переговоров с японцами; или мягко отстоять свою позицию; или же тонко солгать человеку, чтобы не оскорбить его. Японцы, ставящие коллективное счастье выше личного, поскольку только коллективное счастье поддерживает гармонию, предпочитают прятать свое *хоннэ* за фасадом *татэмаэ*, внося таким поведением свой вклад в поддержание всеобщей гармонии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Hall T. Edward Beyond Culture. New York : Anchor Books, 1977.
2. Стоногина Ю. Бусидо 5.0. Бизнес-коммуникации в Японии. М. : ВКН, 2017.
3. Japan 4th in world liar rankings // Japan Today. URL: <https://japantoday.com/category/features/lifestyle/japan-4th-in-world-liar-rankings> (date of access: 02.04.2022).
4. 野村総合研究所日本人論: 国際協調時代に備えて. 東京 : 野村総合研究所情報開発部, 1978.
5. Meyer E. The Culture Map: Breaking Through the Invisible Boundaries of Global Business. New York : PublicAffairs, 2014.
6. 飲みニケーション”はもう古い? 「不要派」6割で初めて多数派に...会社の飲み会が今後どうなるか聞いた – プライムオンライン編集部 / FNN プライムオンライン. URL: <https://www.fnn.jp/articles/-/278695> (date of access: 02.04.2022).
7. Alston Jon P. , Isao Takei. Japanese Business Culture and Practices: A Guide to Twenty-First Century Japanese Business. Lexington : iUniverce, 2018.
8. Berton P. The psychological dimension of Japanese negotiating behavior // Kyoto conference on Japanese studies. 1994, № 1.

ОСВОБОЖДАЯСЬ ОТ ГРАНИЦ ЯЗЫКА: ГУНЬАНЬ КАК ПСИХОПРАКТИЧЕСКИЙ МЕТОД ЧАНЬ-БУДДИЗМА

Е. А. Сидорцова

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, lizavetasidartsova@gmail.com*

Данная статья касается роли и значимости словесно-парадоксальных медитаций в психопрактике буддийской школы чань. Автор доказывает, что гуньянь, будучи значимой частью чаньской психопрактики, представляет собой метод гармонизации сознания адепта, позволяющий преодолевать словесно-когнитивные оковы сознания, а также является важной частью пути чань – позволяет очистить и раскрепостить сознание, что впоследствии приводит к главной цели адепта школы – просветлению.

Ключевые слова: чань-буддизм; гуньянь; психопрактика; парадоксальная медитация; просветление; язык; живые фразы.

REALISING FROM LANGUAGE BOUNDARIES: GONGAN AS AN EXSTASY PRACTICE OF CHAN BUDDHISM

L. A. Sidartsova

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus,
lizavetasidartsova@gmail.com*

This article addresses the role and importance of verbal-paradoxical meditations in the psychopractice of the Buddhist Chan school. The author proves that gongan, while being a significant part of Chan psychopractice, is a method of harmonizing the mind, allowing an adept to overcome the verbal and cognitive chains of consciousness. Gongan is also an important part of the path of Chan – it allows the adept to purify and liberate the mind, which subsequently leads to the main goal of the school, which is enlightenment.

Keywords: chan-Buddhism; gong'an; psychopractice; paradoxical meditation; enlightenment; language; living phrases.

В процессе распространения буддизма в Китае переводчики сталкивались с трудностями перевода и объяснения санскритских терминов, из-за чего часто прибегали к так называемым *гэ и* (格义) – китайским реалиям, через которые передавали различные буддийские понятия. Например, идеи Татхагатагарбхи о зародыше, природе Будды в каждом существе, которая легла в основу названия школы чань (禪), передавали с помощью известной даосской притчи из трактата

«Чжуанцзы» (《庄子》). Истинный основатель школ дхьяны в Китае мастер Даошэн использовал ее в своей проповеди: «Символ должен выражать идею; когда идея постигнута, символ должен быть отброшен. Слова должны выражать мысли; когда мысли восприняты, слова должны быть забыты. С тех пор как буддийское учение было принесено на Восток, переводчики сталкивались с огромными трудностями, люди хватались за мертвые буквы и лишь немногие постигали их всеобъемлющий смысл. Только тот, кто может поймать рыбу, а потом отбросить рыболовную сеть, способен искать истину» [1].

Парадоксально, но ничуть не удивительно, что китайская школа чань родилась, когда ритуальная, сложная и чрезвычайно подробно описанная индийская дхьяна, от которой она взяла свое название, была отброшена как верша для ловли рыбы, и на месте ее появились чаньско-даосские техники спонтанного, мгновенного просветления, самой известной из которых является гуньянь.

Гуньянь – собирательное название для чаньских парадоксальных медитаций, состоящих из особых словесных и жестовых комбинаций, внешне представляющих собой дискурсивно нерешаемую загадку, постигнуть которую можно лишь в результате интенсивной концентрации на логическом противоречии. Чань и ее парадоксы невозможно полностью признать внеконтекстуальными. Это детище китайской словесной культуры, завязанной на диалогах между учителями и учениками задолго до прихода буддизма. Знаку, иероглифу, уделялось большое значение, а в философской мысли долгое время господствовало конфуцианство, утверждавшее, что гармония возможна лишь при повсеместной ритуализации и подчинении ритуалу *ли* (禮) всех сфер жизни благородных мужей. Китайскому уму, как писал Ху Ши, свойственна историзация, кодификация, желание найти обусловленность. Как протест против дхьяны стал началом чань, так и протест против подобных явлений стал началом гуньяня – появилась особая форма словесно-парадоксальной медитации, «вдохновенная» даосскими притчами [1]. Интересно, что в чаньском учении, неизменно отрицавшем любое знаковое знание, словесную передачу учения, подчеркивая ее интуитивный и невербальный характер, большое внимание уделяли именно словесной психопрактике. Чтобы понять, с чем это связано, необходимо сначала установить, какую роль гуньянь занимает в психопрактике школы чань.

Повторим, что любая психопрактика интенсивно воздействует на разные слои подсознания. Е. А. Торчинов выделяет три уровня воздействия психопрактики: 1) индивидуальное бессознательное; 2) коллективное бессознательное; 3) уровень трансперсональных

переживаний, таких как отсутствие различий и отсутствие в целом, единство с Абсолютом, первоначалом, Дао, Буддой [2, с. 42–50].

Этапы изменения сознания в чань описываются серией иллюстрированных стихотворений, которые называются «Десять картин приручения быка», или *ши ню* (十牛) [3]. Десяти картинкам и стихотворениям соответствуют десять этапов, которые мы, основываясь на уровнях, предложенных Е. А. Торчиновым, разделим на группы:

1) 1-ый–5-ый этапы. Стадии практики на уровне индивидуального бессознательного. Здесь, согласно русскому японисту Е. С. Штейнеру, практике гунъаней уделяется особое значение, так как усиленная работа над ними позволяет освободиться от пут логического мышления и настроиться на «просветленное сознание», а также «увидеть собственную природу» [4].

2) 5-ый–6-ой этапы. Переходный этап уровня коллективного бессознательного и переход к трансперсональным переживаниям. Этапы неведения и начала пути. Пятый этап – это этап соединения сознания адепта с просветленным сознанием своего мастера и мастеров прошлого, с самим архетипом бодхисаттвы и просветленного сознания. Это очень важная стадия, которая наступает в результате практики гунъаней, но на нем нельзя останавливаться и, чтобы продвинуться дальше, на шестой этап, необходимо продолжать усиленно созерцать парадоксы. Как пишет мастер чань Шэн Ян (1931–2009), «чань относится к просветлению как к видению своей собственной природы. Но даже этого недостаточно. Увидев свою природу, вам нужно еще больше углубить свой опыт и довести его до зрелости. Вы должны получать опыт просветления снова и снова и поддерживать его непрерывной практикой. Несмотря на то, что чань утверждает, что во время просветления ваше мировоззрение такое же, как у Будды, вы еще не являетесь полноценным Буддой» [5, с. 54].

2) 7-ой–9-ый этапы. Преднирваническое, нирваническое и постнирваническое состояния, где трансперсональный опыт достигает своего апогея и наступает полное слияние с Дао и сознанием Будды. На данных этапах практика парадоксов уже не применяется.

3) 10-ый этап. Постпостнирваническое состояние.

Гунъань необходим на пяти–шести первых этапах практики. Это связано с тем, что для регуляции бессознательных процессов на первых пяти этапах используется язык как неизменная составляющая верхних его слоев и сознания как его продукта.

В качестве иллюстрации к сказанному приведем притчу из собрания Син Юня: *«Ученики учителя Даои Наньцюань, Гуйцзун, Магу отправились к буддийскому наставнику императора Хуэйчжуну. По дороге Наньцюань внезапно остановился и нарисовал на земле большой круг, сказав: “Если вы сможете выразить свои переживания*

относительно этого круга, и они будут подобны ему, мы продолжим идти к Хуэйчжуну и спросим у него!” Услышав это, Гуйцзун сразу же побежал в центр круга и сел, выражая свои переживания в сидячей медитации. Магу сложил руки вместе и склонил голову за пределы круга, как девушка, демонстрируя свое почтение мастеру Хуэйчжуну. Наньцюань увидел поведение двух монахов и с большим разочарованием сказал: “Нам ни к чему идти!” Гуйцзун и Магу спросили в ответ: “Почему это?” Наньцюань ответил им: “Невозможно относительно нанести визит безотносительному”»¹ (перевод наш – Е. С.).

Итак, согласно гуньяню, монахи чань желали нанести визит заслуженному учителю.

Наньцюань нарисовал на земле круг. Круг вызывает ассоциации с юаньсян (圆相) – образом, который в чаньской практике соотносится с хуатоу о первоначальном лике, указывающим на истинную пустоту и чистую бесформенность, обладающими лишь оттенками некой потенции. Его можно рассматривать как Дао в его первоначальном и неразделенном состоянии [7, с. 297].

Гуйцзун стал медитировать в центре круга восьмеричного пути, символизируя свою «просветленность». У круга в его действии появилась форма и относительность, которую отрицало чаньское учение. Кроме того, в его жесте присутствует еще одно указание на относительность: техники мгновенного просветления, несмотря на свой медитативный характер, противопоставлены сидячей медитации как позволяющие достичь самадхи гораздо быстрее и глубже.

Мацзу, находясь за кругом, совершил ритуал, похожий на конфуцианский. Кроме того, не зря в тексте парадокса его сравнивают с женщиной – это один из чаньских признаков формы.

Хотим подчеркнуть направление и идею движения из одной точки в другую с некой сакральной целью: «Невозможно имеющим форму «поклониться» бесформенному». Таким образом, в гуньяне, в котором речь идет о посещении великого учителя, фактически описывается духовное «посещение», в котором каждый из монахов выбирает свой

¹“当时在马祖道一禅师座下的南泉、归宗、麻谷三位禅师相约想去参访慧忠国师。在途中，南泉普愿禅师忽然停下来，随手在地上画了个大圆圈说道：“如果你们能对这个圆圈表示自己的感想，而此心得能和这圆圈相似，我们再去向他问道吧！”

归宗禅师听后，立刻跑到圆圈的中央一坐，以坐禅的姿态表示他的心得。

麻谷禅师却双手合十，学着女孩子的姿态在圈外低头礼拜，表示他对慧忠国师的尊敬。

南泉禅师看到两个人的举止，非常失望地说道：“我们可以不用去了！”

归宗禅师和麻谷禅师反问道：“这是为什么？”

南泉禅师回答道：“我们不能用有相参拜无相。” [6].

способ его совершить – относительный или безотносительный, правильный или неправильный.

Хуэйцзэн говорил: «Если говорить “не пользуйтесь письменными знаками”, то люди, [поняв это буквально], не будут говорить, так как речь – это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте с уровня собственной природы, то это и будут истинные слова. Если же ваша изначальная природа не пустотна, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (т.е. неистинные слова – *авт.*)» [7, с. 115]. Так, в чань выделяются два типа слов, соответствующих двум принципиально отличающимся состояниям сознания – «омраченному» и «просветленному». Не зря одним из постулатов чань служила фраза: “教门为有相, 禅门为无相” [**Ошибка! Источник ссылки не найден.**] – «Двери учения относительны, чань (созерцание) безотносительно». Относительное в этом смысле – слова омраченного сознания, в то время как безотносительное – просветленного.

Таким образом, как «визит безотносительному» наносится «безотносительным», так и слова гуньяня в своей живой, утонченной природе, позволяют преодолеть дискурсивные оковы языка как системы мертвых фраз. Безотносительность языка гуньяней позволяет адепту прямо указать на реальность такую, какая она есть, что и является просветлением в буддийской школе чань.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ху Ши. Развитие дзэн-буддизма в Китае. URL: <https://libr.link/religiya-buddizm/shi-razvitie-dzen-buddizma-39517.html> (дата обращения: 15.02.2022).

2. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997.

3. Suzuki D. T. Manual of Zen Buddhism D.T. Suzuki. URL: <https://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/ManualOfZenBuddhism.pdf>. (date of access: 05.04.2022).

4. Штейнер Е. С. Сатори, природа будды, дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика. Стенограмма заседания семинара «Феномен Человека в его эволюции и динамике». URL: <https://kk.convdocs.org/docs/index-303655.html>. (дата обращения: 20.05.2021).

5. Sheng Yen. Dharma Drum: The Life and Heart of Chan Practice. Boston, London: Shambhala, 2006.

6. 星云 /星云禅话. URL: http://www.chibs.edu.tw/ch_html/hkbj/06/hkbj0608.htm. (дата обращения: 20.11.2019).

7. Сидорцова Е. А. Даосское понятие у (无) в чаньском гуньяне о «первоначальном лике» // Сборник тезисов 77-й научно-практической конференции студентов, магистрантов и аспирантов факультета международных отношений БГУ. Минск, 23 апреля 2020 г. / Редкол.: В. Г. Шадурский [и др.]. Минск, 2020.

8. Huineng. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. A text from the Tunghuang Manuscript / Transl. and notes by Philip Yampolski. New York : Columbia University Press, 1967.

9. 荷澤神會 / 顯宗記 URL: <http://www.10kbuddhas.org/showroom/model/T0215/templateCustomWebPage.do?webId=1226429551048&editCurrentLanguage=1226429551050&customWebPageId=1336369912415463383>. (дата обращения: 20.01.2022).

ОСОБЕННОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЙСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ПОДХОДЫ И ОСНОВНЫЕ СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ ЛИНИИ

Чжан Синь

Университет Хучжоу,

Западный кампус, Бакалавр-роуд, 1, г. Хучжоу, Китай, Zx1091552119@163.com

Культурная функция университетского образования заключается в наследовании и обновлении культуры, в которой очень важную роль играет философское образование. Наследование и обновление культуры проходят через две основные части философского образования - специальное образование и общее образование. Философское образование есть гуманистическое образование, и его основной целью является воспитание свободного и всесторонне развитого человека. Философское образование является наиболее важным способом развития теоретического мышления. Однако перед философским образованием в Китае стоит задача глубокого осмысления истоков его формирования и путей целенаправленного совершенствования.

Ключевые слова: философское образование; культурная функция; общее образование; китайский университет.

FEATURES OF TEACHING PHILOSOPHY AT A MODERN CHINESE UNIVERSITY: APPROACHES AND MAIN CONTENT LINES

Zhang Xin

Huzhou University,

West Campus, Bachelor's Road, 1, Huzhou, China, Zx1091552119@163.com

The cultural function of university education is to inherit and renew a culture in which philosophical education plays a very important role. Inheritance and renewal of culture pass through two main parts of philosophical education - special education and general education. Philosophical education is a humanistic education, and its main goal is to nurture the free and all-round development of man. We must not only be able to nurture philosophical talents, but also be able to nurture talents with philosophy. The development

of philosophical education should follow the laws of philosophical education and improve the quality of philosophical education. Philosophical education is the most important way to develop theoretical thinking. When the rejuvenation of the Chinese nation comes to the fore in the world, it is a strategic and wise move to attach great importance and develop modern philosophical education, that is, the education of theoretical thinking. However, philosophical education in our country faces a serious problem, and in modern philosophical education there is an urgent task of deep understanding of the reasons for its formation and purposeful improvement.

Keywords: philosophical education; cultural function; general education; Chinese university.

1. Важность и значения философского образования для КНР. Исторически философия осмысливала базисные ценности общества, культуры и человека, способствовала выработке новых ценностно-целевых ориентиров системы образования. Философию образования можно рассматривать не только как область знания, исследующую образование в разных аспектах его функционирования, но и как его проективную основу, предлагающую дальнейшие пути развития. Как форма духовной деятельности философия образования тесно связана с культурно-цивилизационной спецификой. Задача, которая стоит перед этой отраслью науки сегодня, – переосмыслить социокультурные условия и философские основания образования в контексте глобальных изменений как с учетом новых теорий, так и путем реинтерпретации классики.

В настоящее время философия образования представляет собой мировое явление, проявляющееся во множестве концепций и направлений в разных культурно-цивилизационных контекстах. Возрастающая экономическая и политическая мощь Китая является подтверждением того, что образование рассматривается руководством страны не только как решающее условие экономического процветания нации, но и как один из факторов конкурентоспособности государства. Достижения КНР в этой области оцениваются как исторический прорыв. За последние 30 лет система образования Китая преодолела путь, который системы образования США, Японии и других развитых стран проходили в течение 100 лет.

Образование в Китае всегда занимало важное место, что нашло свое выражение в философской мысли. Цивилизационная специфика, которая определяет своеобразие образовательной системы в Китае, заключается в глубокой связи философско-образовательных идей с традиционной культурой, признающих роль образования как основного источника процветания нации.

2. Возникновение и развитие философского образования в КНР. Философия образования как дисциплина возникла в Китае примерно сто лет назад. Она развивалась стремительно и как учебный предмет, и как

область исследований. Первый подъем философии образования в современном Китае датируется 1920–1930 гг. и связан с идеями западной философии, прежде всего прагматизма, оказавшего влияние на теорию и практику образования и обусловившего трансформацию китайского образования в те годы. Многие китайские философы, получившие образование за рубежом, вернулись домой с новыми идеями и способом мышления. Демократические идеи Дж. Дьюи были восприняты как механизм для достижения нового демократического общества. Появились экспериментальные школы и нововведения. В те годы бывшие студенты Дж. Дьюи Ху Ши и Тао Синчжи находились в поисках новых методов теоретической рефлексии его идей инструментализма и экспериментализма и механизмов выработки практических решений в сфере образования. Ху Ши призывал к переоценке ценностей, использованию критического мышления по отношению к традиционным китайским «доктринам», вместо того чтобы «слепо следовать» и «соответствовать» им. Тао Синчжи с помощью экспериментов и реформ пытался применить положения прагматизма к системе образования Китая на основе разработанной им теории «жизнь есть образование». Изменив свое имя на более известную форму «синчжи», т. е. «действие-знание», он прямо указывал, что (китайское) действие/практика будет производить (китайское) знание. В 1920-е гг. в Китае была введена система образования, во многом заимствованная у США.

Однако прагматизм не решил внутренние социально-политические проблемы Китая. Попытка модернизации образования Китая по американскому образцу в 1930-е гг. позволила понять, что невозможно механически перенести зарубежную систему образования, следует использовать отдельные ее компоненты, которые могут быть успешно адаптированы и приняты местным обществом. С 1949 г. на место проамериканской тенденции пришла просоветская, основанная на идеях марксизма. В этот период прагматизм отвергался как «злое» влияние западного империализма и капитализма. С 1950-х по 1960-е гг. Китай заимствовал и внедрял образовательные теории из СССР, в результате критиковались, принижались и собственно китайская философия, и западная.

После эпохи «культурной революции» и внедрения политики «открытых дверей» в 1980-е гг. началось возрождение философии образования, сочетающей «разорванную» конфуцианскую традицию и западную философию образования с реконцептуализацией марксистских образовательных идей. Теория марксизма с середины 1980-х гг. претерпела изменения, взяв за основу утверждение: «Практика-единственный критерий истины». Данное положение сформировало две

основные тенденции современной китайской философии образования: ориентацию на субъективный гуманизм и развитие науки и техники. Таким образом, философия образования в Китае получила свое второе рождение в конце 1970-х гг., после того как Китай открылся миру. В середине 1980-х гг. было создано Общество философии образования Китая.

С момента своего появления философия в Китае несла в себе «совокупность высших норм мудрости и нравственности – духовной и политической, ...высшим эталоном которых выступает Небо» [1]. Она оказала влияние на все сферы жизни китайского общества, базируясь «на методологическом и рационалистическом единстве-необходимости соответствия велениям Неба, ритуалу, естественности, разуму и традициям» [2]. Несмотря на многообразие философских традиций, конфуцианство, ставшее в Китае ядром культуры и регулятором всех сторон жизни общества, определило специфику философии образования. В свою очередь, образование является ключевой идеей конфуцианства, так как сформировало особую модель человеческой социальности – не материальную, а духовную, символическую реальность, что и составляло подлинное бытие китайской цивилизации, ее «единое тело» [3]. Старое знание включается в новое не в «гегелевском» отрицании отрицания, а в «диалогическом сопряжении старого и нового (принцип соответствия, соотношение дополнительности и т. д.)». По мнению китайских ученых, состояние китайской философии (как части мировой философии) и пути ее развития в XXI в. характеризуются четко выраженными интеграционными тенденциями, диалогом различных культур, разработкой вариантов взаимодействия традиционной, западной и марксистской философии, созданием «единой многоосновы» трех философских культур [4]. С учетом специфики каждой философской культуры ставятся задачи привести их в соответствие с потребностями модернизации и через самообновление, взаимосравнение и взаимовлияние развивать современную философию в обстановке множественности начал (и гэ дою-ань): через их независимое сосуществование и одновременно развитие каждой из них путем взаимопроникновения и взаимодействия.

3. Проблемный анализ современного состояния философского образования в КНР.

(1) «Политизация» преподавания философии.

Преподавание философии в университетах обращает внимание только на «великие добродетели», такие как политическая позиция и политическая направленность, пренебрегая моральными качествами учащихся, жизненными достижениями, способностями к мышлению, познанию и саморазвитию и т.д. На самом деле, именно эти базовые

вещи, которые игнорируются, и являются целями изучения философии.

(2) Преподавание философии «на основе книг».

Традиционные курсы философии делают упор на познавательные цели и считают, что ценность культурных знаний является стандартом, а интеллект, способности, эмоции, отношение и другие ценности учащихся являются второстепенными и необязательными. Однако в современном обществе постоянное увеличение информации предоставляет учащимся неограниченные образовательные ресурсы. Идея «обучения всех людей всем знаниям» сегодня становится не только нереалистичной, но и лишенной практического значения.

(3) Преподавание философии «устарело», потому что не сочетается с жизненной практикой и реальным мышлением учащихся. Оно осложняется и процессами диверсификации ценностей, усложнением социальных и межличностных отношений.

4. *Поиск путей реформирования программ философского образования в университете.* В настоящее время проблемы в сфере философского образования в Китае сводятся к следующим: во-первых, отсутствие осознания проблемы; во-вторых, отсутствие строгой аргументационной подготовки. Поэтому преподаватели должны играть активную роль в улучшении образовательного процесса. Перед лицом новой реальности и новых вызовов методы и методы инновационного преподавания философии в университете должны включать следующие пункты.

(1) Педагоги должны сочетать теорию с практикой в обучении, всегда руководствуясь марксизмом, суть которого и заключается в соединении теории с практикой.

(2) Использование различных стилей обучения имеет стратегическое значение для содействия развитию учащихся.

(3) Педагоги должны использовать различные формы обучения и делать упор на практические результаты. По многим причинам студенты не заинтересованы в курсе философии, считают его скучным и бесполезным. Это требует реформирования не только содержания учебных материалов, но и форм обучения (например, можно шире использовать семинары, дебаты, читательские клубы, предлагать студентам больше заниматься общественной деятельностью и т.п.).

Заключение. Общее движение в направлении совершенствования философского образования связано в китайских университетах с тем, чтобы обучать наших студентов сознанию широкого спектра проблем, выясняя и реконструируя вопросы, на которые философы хотят ответить; в то же время мы должны развивать способности студентов к критическому мышлению, чтобы они могли выдвигать собственные философские аргументы, оценивая классические источники

философской мысли. Цель этого состоит не только в том, чтобы позволить учащимся приобрести способность выдвигать некоторые разумные аргументы, но и в том, чтобы научить их рациональности, чтобы они могли приучить себя действовать в соответствии с универсальными законами разума.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Боровская Н.Е. Советская педагогика в оценках китайских ученых // Педагогика. 2007. № 8.
2. Титаренко М.Л. Китайская философия и будущее китайской цивилизации // Китайская философия и современная цивилизация : сборник статей. М., 1997.
3. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000.
4. Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй»: исследование, перевод с китайского, комментарии. М., 1998.
5. Хань Пугэн. Резюме выступлений на конференции, посвященной тенденциям развития китайской философии в XXI в. // Новые философские тенденции в КНР и в западной синологии. Информационные материалы. Серия Г: «Идейно-теоретические тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации». 2000. Вып. 5. М.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФАКТОР ДОСТИЖЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО УСПЕХА

Чжан Цзысюань

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, zzx62@qq.com*

Образование, просвещение всех членов общества является частью традиционной культуры Китая и представляет собой фундаментальный фактор укрепления и развития идеологической государственной системы. На протяжении длительного времени образование представителей разных слоёв населения постепенно разрушало основы социальной стратификации. Классовые и профессиональные различия нивелировались в процессе формирования общественных отношений нового типа, основанных на равенстве и равноправии. В статье предлагается осмысление китайского опыта в распространении образования. Демонстрируется эффективность обучения на примере актуального для носителей китайской культуры текста. Отмечается необходимость учитывать специфику китайского обучения в иноязычном образовании. Приводится фрагмент из стандарта учебных программ по китайскому языку. Обращение к истории жизненного пути легендарных личностей составляет национально-культурный компонент традиционного китайского образования.

Ключевые слова: китайская культура; система государственных экзаменов кэцзюй; социальная стратификация; национальное образование; общественный стандарт.

EDUCATION AS A CULTURAL FACTOR IN ACHIEVING SOCIAL SUCCESS

Zhang Zixuan

*Belarusian State University,
4, Niezaliežnasci Avenue, 220030, Minsk, Belarus, zzx62@qq.com*

Education, enlightenment of all members of society is part of the traditional culture of China and is a fundamental factor in strengthening and developing the ideological state system. For a long time, the education of representatives of different strata of the population gradually destroyed the foundations of social stratification. Class and professional differences were leveled in the process of the formation of social relations of a new type, based on equality and equity. The article offers an understanding of the Chinese experience in the dissemination of education. The effectiveness of teaching is demonstrated on the example of a text that is relevant for carriers of Chinese culture. The need to take into account the specifics of Chinese education in foreign language education is noted. An excerpt from the Chinese language curriculum standard is provided. An appeal to the history of the life of legendary personalities constitutes the national and cultural component of traditional Chinese education.

Keywords: Chinese culture; Keju State Examination System; social stratification; national education; social standard.

По мере общественного прогресса всё больше осознаётся *образовательный культурный фактор* и необходимость построения всей работы в сфере образования с целью построения лучшего гармоничного общества. Си Цзиньпин на 19-м съезде КПК отметил необходимость усиливать и обновлять социальное управление для обеспечения и улучшения благосостояния населения, в связи с этим «приоритетно развивать образование» [1]. Для выполнения основной задачи по воспитанию молодых людей нужно развивать образование, нацеленное на улучшение совокупных личных качеств учащихся, построить всю работу в сфере образования на принципе справедливости, возвращать всесторонне – нравственно, интеллектуально, физически и эстетически – развитых строителей и продолжателей дела социализма [2]. Образование повышает качество жизни человека, оказывает влияние на его социальный статус, продвигает социальное развитие общества.

Нивелирование китайской общественной стратификации системой образования стало возможным в результате продвижения Коммунистической партией Китая новой культурной идеологии и

модернизации культурного наследия страны. Идея «Человек выше всего», являясь основой китайской культуры «Почитание Неба», продолжает своё формирование на современном этапе развития китайского общества [3] и получает новое осмысление в связи с явлением социальной стратификации (социальной лестницы, иерархии), основанной на создании общественного мнения и обязательной социальной дистанции. Социальная иерархия зависит от уровня развития экономики, образования, социальных ресурсов в стране. Каждый человек хочет преодолеть первоначальное сословие, чтобы идти выше, подниматься по социальной лестнице.

Результатом культурно и исторически обусловленного изменения системы общественных слоёв в Китае является создание образовательной лестницы. Система (как явление) общественных слоёв восходит к системе (как явлению) государственных экзаменов *кэцзюй* в Древнем Китае. Система государственных экзаменов *кэцзюй* не только постоянно фиксировала сословие и статус человека на образовательной лестнице, но и связывала этот образовательный статус со статусом сословия по отношению к власти и финансовым возможностям. Явление *кэцзюй* создало стандарт, который не только разграничивал общественный статус, но одновременно являлся средством создания пути, по которому люди поднимались от самого низа вверх по социальной лестнице. По мере того как китайское общество проводило культурную модернизацию, образование снова становилось ключевым фактором, имеющим влияние на социальную стратификацию [4]. В современном Китае образование в большей степени является важным средством разрушения классов и способом достижения равенства и равноправия.

В настоящее время в обществе проявляются крайние явления. С одной стороны, наблюдается тенденция, когда отдельные родители и молодые люди считают учение и образование бесполезными и хотят начать работать как можно раньше, чтобы заработать деньги. В таких семьях считается, что деньги представляют основу всех вещей. Обратная тенденция наблюдается, когда родители работают в большом городе, а не в маленьком родном городе или не в родной деревне, и дети проживают вместе с ними. Эти родители стараются работать как можно больше, чтобы изменить жизнь детей и улучшить их общественное положение. В будущем времени дети получат лучшее образование, у детей будет богатый духовный мир, и это позволит детям встать на правильный путь и избежать скверных привычек, которым подвержены деревенские дети, поскольку их воспитанием не занимаются родители или поскольку родители сами являются необразованными. Несмотря на то, что учение – это не единственный путь для развития, но для детей из

бедных семей образования является главным путём социального продвижения. Например, в учебнике по китайскому языку для 3 класса школьники знакомятся с биографией известного китайского учёного Туна Дичжоу (童第周) (1902–1979), академика Китайской Академии наук и первого директора Института океанологии, эмбриолога, «отца китайского клона».

ТЕКСТ

Тун Дичжоу, известный биолог, родился в отдалённой деревне. Из-за бедности семьи он был вынужден работать и учиться дома под руководством своего отца.

Когда Туну Дичжоу было 17 лет, он поступил в среднюю школу, но из-за недостаточного культурного базиса с трудом учился. В конце первого семестра, по результатам экзаменационной сессии, его средний балл был только 45, поэтому директор предложил отчислить Туна Дичжоу из школы. Но Тун Дичжоу много раз просил директора назначить ему испытательный срок и обещал, что будет успевать в учёбе.

Во втором семестре Тун Дичжоу старательно учился. Каждый день он тихо вставал, ещё до рассвета, и читал учебники под школьным уличным фонарём. Ночью одноклассники уже спали, а он снова читал под уличным фонарём. Когда дежурный учитель узнал об этом, он выключил уличный фонарь и позвал его идти спать. Если учитель не обращал на него внимания, он шёл к туалету и возле ещё раз читал книги по разным предметам. После полугодия учёбы он значительно повысил уровень успеваемости, по каждому предмету все оценки были в порядке, по математике он получил высшие 100 баллов.

Когда Туну Дичжоу было 28 лет, он учился в Бельгии у известного европейского профессора биологии. Студенты из других стран также учились вместе с ним. В то время Старый Китай считался бедной и отсталой страной, которой нет места в мире, а китайские студенты за рубежом презирались другими студентами. Тун Дичжоу втайне решил, что будет бороться за честь государства.

Профессор периодически производил эксперимент по отслоению наружной клеточной мембраны от зиготы лягушки. Это очень сложная операция, для выполнения которой нужны не только хорошие профессиональные навыки, но надо иметь терпение и внимательность. Профессор делал подобный опыт уже несколько лет, но не добился успеха, поэтому никто из студентов не осмеливался попробовать провести операцию. Но Тун Дичжоу сам усердно учился и не боялся поражения, он проводил эксперимент вновь и вновь и наконец достиг успеха. Профессор взволнованно похвалил Туна Дичжоу. А это событие потрясло европейскую биологическую сферу (перевод с китайского выполнен Чжан Цзысюань).

На примере жизненного пути Туна Дичжоу китайским школьникам не просто рассказывается о важности усердия в учёбе, а демонстрируется, что успешное образование – это единственная возможность повысить свой социальный статус и улучшить свою жизнь. Социальный успех для китайской культурной картины мира – это правильный жизненный путь человека, становление и развитие на всех этапах жизни, его биография.

Для сравнения приведём фрагмент стандартов учебных программ по китайскому языку [5]. Учебный курс по китайскому языку направлен

на развитие языковых (устных) и письменных навыков учащихся, повышение их всесторонних качества и создание основы для изучения других предметов. Закладывая основу для формирования у учащихся правильного мировоззрения, взгляда на жизнь и ценностей, хорошей личности и здорового характера, учебный курс по китайскому языку подготавливает почву для всестороннего развития молодого поколения на протяжении всей жизни. Главные приоритеты курса – воплотить такие направления, как преемственность и развитие лучших культурных традиций и революционных традиций китайской нации, укрепление культурной идентичности нации, укрепление сплочённости и креативности (творчества) нации.

Учебный курс по китайскому языку на этапе обязательного образования должен позволить учащимся научиться использовать родной язык для общения, впитывая лучшие образцы культуры прошлого и настоящего, совершенствовать свое идеологическое и культурное качество, способствовать собственному духовному росту; стимулировать у учащихся чувство любви к языку родины и способствовать гармоничному развитию учащихся, чтобы улучшить их идейно-нравственную подготовку и эстетические интересы.

Богатое гуманистическое внутреннее значение (коннотация) учебного курса по китайскому языку оказывает широкое и глубокое влияние на духовный мир учащихся. Ценностная ориентация содержания учебного курса должна соответствовать основным ценностям общества, подчеркивать общие идеалы социализма с китайской спецификой, развивать национальный дух и патриотизм, сохранять дух времени в реформах и инновациях, устанавливать социалистические понятия чести и позора, воспитывать хорошую идеологическую и моральную этику, а также уважать уникальный опыт учащихся в процессе изучения китайского языка.

Учащиеся являются основными субъектами обучения. Китайский учебный курс должен основываться на физическом и умственном развитии учащихся и особенностях изучения китайского языка, поощрять любознательность и жажду знаний, поощрять самостоятельное чтение и свободное самовыражение, в полной мере воодушевлять учащихся на осознание проблем и предприимчивость, обращать внимание на индивидуальные различия и разные потребности в обучении, активно продвигать независимый, совместный и пытливый способ обучения [5].

В современном китайском информационном пространстве отсутствие «социальной стратификации», как и запрет на употребление данного наименования, является наивысшим достижением

Коммунистической партии Китая. «Победа над бедностью», объявленная лидером КПК Си Цзиньпинем в 2020 г., является результатом победы над классовым неравенством.

Образование как фактор общественной стратификации является одновременно культурным фактором влияния на модернизацию китайского марксизма. Построение коммунистического общества позволило преодолеть устаревшие сословные различия властного и финансового характера и обеспечить равные возможности для пути вверх всем образованным людям. Данный подход к системе китайского образования полностью соотносится со стратегической целью Китая – осуществить культурную модернизацию к 2100 г. Новый уровень культурной жизни должен соответствовать высоким мировым стандартам, индекс модернизации культурной жизни должен быть в числе 20 (двадцати) лучших в мире, а культурная конкурентоспособность должна быть одной из лучших в мире.

Реализация принципа гармонии во всех сферах жизнеустройства общества является уникальным явлением китайской культуры. Культурная модернизация является исторической потребностью и рациональным выбором на пути развития человеческого общества. Китайская модернизация призвана поддерживать соответствие традиционных культурных ценностей постоянно меняющимся внешним условиям. В результате культурной модернизации удалось сохранить и развить традиционную идею гармонии, связанную с исконными законами Чжоу-гуна. «Правила ритуала и музыки» (礼乐制度), основанные Чжоу-гуном во времена династии Западная Чжоу, являются культурным наследием страны [6].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Доклад председателя КНР Си Цзиньпина на XIX съезде КПК (Синьхуа). URL: http://russian.china.org.cn/exclusive/txt/2017-11/04/content_41845752.htm (дата обращения: 31.01.2021).

2. Чжан Цзысюань. Особенности гармоничного развития современной китайской молодёжи // Сборник тезисов 78-й научной конференции студентов и аспирантов ФМО БГУ. 2021.

3. 敬天保民 . URL: <https://baike.baidu.com/item/%E6%95%AC%E5%A4%A9%E4%BF%9D%E6%B0%91/9632709?fr=aladdin> (дата обращения: 01.08.2021).

4. 左传 . URL: <https://www.zanghailhua.org/zuochuan/355.html> (дата обращения: 01.08.2021).

5. Обязательное образование: стандарты учебных программ по китайскому языку / Составлено Министерством образования КНР. Издательство Пекинского университета.

6. Фань Вэньлань. Древняя история Китая. От первобытнообщинного строя до образования централизованного феодального государства. М. : Издательство Академии Наук СССР, 1958.

СЕКЦИЯ 3

ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА СТРАН ВОСТОКА

КОМБИНАТОРИКА МОДАЛЬНОЙ ЧАСТИЦЫ 吧 [BA] В КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

М. И. Богута

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, 6665467@mail.ru*

В данной статье рассматриваются особенности употребления модальной частицы 吧 [ba] в китайских предложениях. Автор описывает роли указанной частицы, специфику её комбинаторики на основании проведённого анализа примеров из корпуса текстов китайского языка и предлагает классификацию модальной частицы по выполняемым ролям в предложении с использованием категориального аппарата комбинаторной семантики и парадигмы предложений.

Ключевые слова: модальность; модальная частица; комбинаторная семантика; комбинаторика; знак алфавита синтаксиса; метасемантическое ядро; метасемантическая периферия.

COMBINATORICS OF MODAL PARTICLE 吧 [BA] IN THE CHINESE LANGUAGE

M. Bahuta

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, 6665467@mail.ru*

This article discusses the specifics of the modal particle 吧 [ba] in the Chinese sentences, classification and highlighting it roles. The author describes the roles of this particle, the specifics of its combinatorics based on the analysis of examples from the Chinese text corpus and the classification of the modal particle according to it roles in a sentence using the categorical apparatus of combinatorial semantics and the paradigm of sentences.

Keywords: modality; modal particle; combinatorial semantics; combinatorics; syntax alphabet sign; metasemantic core; metasemantic periphery.

К настоящему времени было проведено много исследований природы китайских модальных частиц, однако одной из ключевых проблем по-прежнему является номинация данного класса слов: не существует единого принятого термина для обозначения частиц в китайском языке. Наименования отражают различные подходы в понимании частиц как языкового явления, их ролей в предложении. Нейтральными терминами являются *конечные частицы* (указывают на основное местоположение частиц – в конце предложения), *фразовые частицы* (функционально в целом относятся ко всему предложению) (Е. И. Шутова, Тань Аошуан, В. И. Горелов, Т. П. Задоевко, Хуан Шуин, А. М. Карапетьянц), а также *модальные частицы* [1, 2, 3].

В терминах комбинаторной семантики модальные частицы относятся к знакам алфавита синтаксиса (ЗАС) – вспомогательным средствам синтаксиса, служащим для соединения составных частей языковых структур. Они не играют самостоятельных ролей и не являются членами предложений [4].

Помимо проблемы номинации отсутствует и единая система классификации данного класса слов. В нашем исследовании классификация модальных частиц и выделение их ролей в предложениях основываются на концепции комбинаторной семантики и парадигме предложений с последующим делением на повествовательные и вопросительные (по форме), утвердительные и побудительные (по цели), положительные и отрицательные (по оценке), эпические и восклицательные (по выразительности) предложения [5, с. 228].

В нашей работе мы на основании данных китайского электронного словаря Хань Дянь (汉典) [7] и анализа предложений из корпуса текстов китайского языка Пекинского Университета языка и культуры (BCC 语料库) [8] представим роли указанного ЗАС в различных типах предложений, определим особенности его комбинаторики. Для этих целей мы проанализировали более 3.000 примеров, в которых употребляется ЗАС 吧 [ba].

Рассмотрим описание значений иероглифа 吧 словаре Хань Дянь (汉典 [Hàndiǎn]): 1) [bā] – звукоподражание удара, разрыва; 2) [bā] – <диал.> глагол ‘курить’; 3) [bā] – транскрипция англ. ‘бар’; 4) [ba] – модальная частица, которая ставится в конце предложения, обозначая просьбу, предложение, упрощивание, приказ, согласие, подтверждение, сомнение, предположение, приблизительное (количество), догадки, а также в середине предложения, обозначая паузу, предположение, перечисление [9].

Мы обнаружили, что ЗАС 吧 [ba] играет девять ролей в предложении, и выявили, что в метасемантике модальной частицы

можно выделить ядро (наиболее частое употребление модальной частицы в определенном типе предложений и контексте) и периферию (более редкое употребление частицы).

Полученные результаты исследования представим в виде таблиц с указанием выявленных сценариев употребления частицы в той или иной роли.

Первая роль: ЗАС 吧 [ba] как повествовательная модальная частица. Как повествовательная модальная частица ЗАС 吧 [ba] употребляется в повествовательных предложениях.

Таблица 1

ЗАС 吧 [ba] как повествовательная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
с числовыми тайгенами: значение приблизительности, неточное указание числового тайгена	身上是蓝色有条纹的衣服, 年纪大约三十二、三吧。 ‘Одет в синюю одежду в полоску, возраст приблизительно составляет тридцать два – тридцать три года’.
предположение, вероятность, неуверенность	看来我明天得到庭吧。 ‘По-видимому, мне завтра необходимо явиться в суд’.

Можно заметить, что значение приблизительности и предположения могут быть подтверждены лексически: для первого примера – это использование 大约 [dàyuē] ‘около’, ‘приблизительно’, ‘примерно’ и неточное указание числового тайгена 三十二、三 [sānshí'èr, sān] ‘тридцать два – тридцать три года’. Во втором примере – слово 来 [kànlái] ‘по-видимому’.

Вторая роль: ЗАС 吧 [ba] как вопросительная модальная частица. В вопросительных предложениях ЗАС 吧 [ba] может участвовать в задании вопроса вместо частицы 吗 [ma], для которой представленная роль является метасемантическим ядром. Тем не менее, часто в такой вопрос заложено предположение, при этом на русский язык подобные предложения могут переводиться лексемами со значением неопределённости, предположения: ‘пожалуй’, ‘наверно’, ‘должно быть’ и т.п.

Таблица 2

ЗАС 吧 [ba] как вопросительная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
вопрос-предположение, неуверенность, желание узнать мнение собеседника	博士, 您说呢, 她大概不喜欢我吧? ‘Доктор, так Вы говорите, она, <i>вероятно</i> , не любит меня?’ 他疑怪地带笑问: “你说笑话吧?”

Сценарии употребления	Пример
	‘Он подозрительно засмеялся и спросил: «Ты, <i>наверное</i> , шутишь?»’
предложение совершить какое-либо действие	我们去看他 <i>吧</i> ? ‘Может, мы сходим проведем его?’
риторический вопрос	现在你可以告诉我, 这到底是怎么一回事了 <i>吧</i> ? ‘Сейчас ты можешь мне сказать, что же, всё-таки, произошло?’

В ходе нашего исследования мы обнаружили, что ЗАС 吧 [ba] может употребляться в предложениях с риторическим вопросом, однако такие примеры встречались редко.

Третья роль: ЗАС 吧 [ba] как утвердительная модальная частица. Модальная частица 吧 [ba] в утвердительных предложениях используется для выражения предположения, неуверенности или, напротив, уверенности в передаваемой информации, и эта роль в парадигме противопоставляется ЗАС 吧 [ba] в императивных предложениях.

Таблица 3

ЗАС 吧 [ba] как утвердительная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
предположение, неуверенность	新的动物, 你在开玩笑 <i>吧</i> . ‘Новое животное, ты, <i>наверно</i> , шутишь’.
уверенность в передаваемой информации	大家应该都忘了 <i>吧</i> . ‘Все наверняка забыли’.

Четвертая роль: ЗАС 吧 [ba] как побудительная модальная частица. Побудительная модальная частица 吧 [ba] участвует в трансформации инспирации, имеет несколько сценариев употребления и придаёт высказыванию разную модальность.

Таблица 4

ЗАС 吧 [ba] как побудительная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
побуждение – приказ, который смягчается модальной частицей	你去 <i>吧</i> . ‘Ступай’. Ср.: 你去. ‘Иди’.
категорический приказ	你发誓 <i>吧</i> ! ‘Поклянись!’
разрешение какого-либо действия	“我有点小事求你。” “请说 <i>吧</i> !” ‘«У меня есть маленькая просьба к тебе» «Пожалуйста, говори!»
усиление просьбы, мольба	求求您, 把她带走 <i>吧</i> . ‘Умоляю Вас, увезите её с собой’.

предложение совершить какое-либо действие	我们还是回寓所去吧。 'Давай мы всё-таки вернёмся в квартиру'.
---	--

Побудительное предложение, в котором одновременно употребляются ёген 请 [qǐng] 'прошу' и модальная частица 吧 [ba] ещё больше смягчают форму побуждения в предложении и в некоторых случаях переводят его в разрешение.

Пятая роль: ЗАС 吧 [ba] как положительная модальная частица. ЗАС 吧 [ba] в положительных предложениях может играть все те роли, которые уже были нами описаны в предыдущих пунктах (выступать как ЗАС положительного императивного предложения или как ЗАС для передачи сомнения, предположения, неуверенности и т.п.):

Таблица 5

ЗАС 吧 [ba] как положительная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
предложение совершить какое-либо действие (императив)	你也来尽情品尝我这块蛋糕吧。 'И ты также приходи всласть отведать мой торт'.
предположение	我坐到您身边吧。 'Я, <i>пожалуй</i> , сяду рядом с Вами'.

Шестая роль: ЗАС 吧 [ba] как отрицательная модальная частица. Те же значения помогает передать ЗАС 吧 [ba] и в отрицательных предложениях, в том числе отрицательных повелительных предложениях (прохибитивах), пример которого был приведен при описании 吧 [ba] в роли побудительной частицы.

Таблица 6

ЗАС 吧 [ba] как отрицательная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
уверенность в передаваемой информации	我相信你不想让我难过吧。 'Я верю, что ты не желаешь меня огорчать'.
просьба (прохибитив)	大哥哥, 你不要生我的气吧。 'Брат, не сердись на меня'.

Седьмая роль: ЗАС 吧 [ba] как нейтральная модальная частица. В этой роли ЗАС 吧 [ba] употребляются в невосклицательных (нейтральных) предложениях, а также может одновременно выступать как побудительная частица и как утвердительная (деление предложений по цели высказывания) и др.

Таблица 7

ЗАС 吧 [ba] как нейтральная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
предположение, уверенность (утвердительное предложение)	你现在认识路了吧。 'Теперь ты, должно быть, знаешь дорогу'.

Главное отличие частицы в этой роли состоит в следующем: предложения характеризуются меньшей эмоциональной окрашенностью высказывания.

Восьмая роль: ЗАС 吧 [ba] как восклицательная модальная частица. Восклицательная модальная частица 吧 [ba] употребляется в восклицательных предложениях и усиливает модальные значения (например, согласия, уверенности, предположения) и императив (большая просьба, приказ и т.п.), при этом отметим, что именно в императивных предложениях с 吧 [ba] чаще всего употребляется восклицательный знак.

Таблица 8

ЗАС 吧 [ba] как восклицательная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
уверенность в передаваемой информации	没别的办法吧! 'Другого пути нет!'
предположение, вероятность	加林哥, 没出什么事吧! 'Братец Цзялинь, должно быть, ничего не случилось!'
предложение-побуждение	都红, 嫁给我吧! 'Ду Хун, выходи за меня!'

Девятая роль: ЗАС 吧 [ba] как паузная модальная частица. Основная позиция модальных частиц – в конце предложения, однако при рассмотрении примеров с ЗАС 吧 [ba] мы отметили случаи, когда она употреблялась в середине предложения в разных сценариях. Это позволило нам выделить дополнительную девятую роль паузной модальной частицы.

Таблица 9

ЗАС 吧 [ba] как паузная модальная частица

Сценарии употребления	Пример
в местах паузы, отделяет тему последующего высказывания	说近事吧, 1952年每件红烟还值七十多元。 'Поговорим о недавних событиях, в 1952 году каждая красная сигара стоила более семидесяти юаней'.
	但无论怎样吧, 确实情况好转, 士兵有很高热情, 不断发出欢呼。 'И всё же, как бы то ни было, реальное

Сценарии употребления	Пример
	положение дел становится лучше, солдаты полны энтузиазма и, не переставая, выкрикивают приветствия’.
перечисление однородных сказуемых с 吧 [ba]	金得很周到地给每一个人都敬了一碗酒，之后他挥了挥手，对欢聚着的人们说，你们好好地吃 吧 、喝 吧 、唱 吧 、跳 吧 ！我太累了，要离开你们了。 ‘Цзиньдэ очень обходительно каждому подал вино, затем помахал рукой и сказал всем собравшимся: «Вы ешьте, пейте, пойте, танцуйте вдоволь! А я устал очень, оставлю вас»’.
согласие, подтверждение	是 吧 ，的确奇怪，只有夜晚才能使我们完全陷入回忆之中。 ‘Да, действительно удивительно, что только ночь может помочь нам полностью погрузиться в воспоминания.’

На основании проведенного исследования, мы можем заключить, что ЗАС 吧 [ba] в предложении играет девять ролей (одновременно четыре из восьми возможных: повествовательную или вопросительную, утвердительную или побудительную, положительную или отрицательную, эпическую или восклицательную, а также паузную). Главная и отличительная роль модальной частицы 吧 [ba] (её метасемантическое ядро) – участие в построении побудительных предложений для выражения приказа, просьбы, мольбы, разрешения, предложения, совета. Остальные указанные восемь ролей для частицы являются метасемантической периферией, передавая сомнение, предположение, согласие, уверенность, приблизительность, а также как паузная модальная частица употребляется в местах паузы, задания темы и перечисления однородных членов предложения – сказуемых.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Горелов В.И. Теоретическая грамматика китайского языка: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. «Иностр. яз.». М.: Просвещение, 1989.
2. Симатова С.А. Частицы как способ выражения модальности в китайском языке // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2014. № 4.
3. Шутова Е.И. Синтаксис современного китайского языка. М.: Наука, 1991.
4. Гордей А. Н. Метасемантика языковых категорий // Вторые чтения, посвящённые памяти профессора В. А. Карпова. 2008.
5. 傅由.小议语气助词“嘛” // 中国人民大学对外语言文化学院(中国人民大学学报). 1997. 第6期.
6. 汉典. URL: <http://www.zdic.net> (дата обращения: 06.03.2022).
7. 北京语言大学大数据 // BCC 语料库. URL: <http://bcc.blcu.edu.cn> (дата обращения: 09.03.2022).

8. “吧”字的基本信息 // 汉典. URL: <https://www.zdic.net/hans/%E5%90%A7> (дата обращения: 02.03.2022).

9. 语气助词 // 百度百科. URL: <https://baike.baidu.com/item/语气助词/10140957> (дата обращения: 14.03.2022).

ВРЕМЯ КАК МЕТАЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

П. В. Гибкий

*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, pavel.gibkiy@bk.ru*

Статья посвящена исследованию временных отношений в китайском в русле металингвистики и комбинаторной семантики, метасемантики полусуффиксов 了 (le). Кроме того, изучается создание эффекта прошедшего времени комбинацией данных полусуффиксов. На настоящий момент существует ряд исследований средств выражений таксиса, одновременности и одновременности в китайском языке, однако изучение эффекта прошедшего времени является сравнительно новым аспектом исследований китаистов. При рассмотрении метасемантики полусуффиксов 了 (le) используется теория частей языка. В представленных примерах один процесс в прошлом предшествует другому, что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». В результате анализа металингвистического значения полусуффиксов 了 (le) сделаны выводы относительно их роли в создании эффекта прошедшего времени.

Ключевые слова: время, временные отношения; комбинаторная семантика; метасемантика; эффект прошедшего времени; полусуффиксы 了 (le).

TIME AS A METALINGUISTIC CATEGORY

P. V. Gibkiy

*Minsk State Linguistic University,
Zakharova, st. 21, 4, 220030, Minsk, Belarus, pavel.gibkiy@bk.ru*

The article is devoted to the research of temporal relations in Chinese in the field of metalinguistics and combinatorial semantics, the metasemantics of syntax alphabet signs (semi-suffixes 了 (le). Moreover, tense relations creation effect by the combination of these semi-suffixes is examined. Nowadays there is quite a number of works, devoted to the study of the taxis relations specificity, to synchronicity and diachronicity in the Chinese language. However, the studying of past tense effect is a relatively new aspect of sinologists' researches. The parts of language theory is used to analyze the metasemantics of the semi-suffixes 了 (le). In the examples presented, one process in the past precedes another, indicating the temporal conjunction "and then". As the result

of semi-suffixes 了 (le) metalinguistic meaning analysis, the conclusions about their role in creating past tense effect are made.

Keywords: tense; temporal relations; combinatory semantics; metasemantics; past tense effect; semi-suffixes 了 (le).

Семантика языковых единиц, обозначающих временные отношения, во многом определяется грамматической системой изучаемого языка. В китайском языке «отсутствует морфология, если под морфологией понимать словоизменение» [1, с. 20], «нет общепринятой классификации категорий глагола» [2, с. 67] и морфологических показателей времени. Следовательно, если рассматривать временные отношения в китайском языке, используя морфологическое учение о частях речи, возникновение противоречий неизбежно.

Попытки интерпретации китайского языка через русский будут приводить к неточностям и ошибкам «до тех пор, пока не выработаны единые основания разграничения знаков, выступающих в роли членов предложения. Например, наряду с существительными, прилагательными, глаголами и наречиями, обозначающими ... предметы, признаки предметов, процессы и признаки процессов, в качестве самостоятельных частей речи выделены местоимения и числительные, которые по содержанию являются разновидностями существительных (он, это, восемь) или прилагательных (его, этот, восьмой)» [3, с. 69]. Поэтому, рассматривая семантику полусуффиксов 了 (le), мы используем теорию частей языка. «В отличие от морфологического учения о частях речи, альтернативная теория основана на неразрывной связи между формой и значением языкового знака. Части языка подразделяются на два основных класса: тайгены и ёгены. «Тайген – часть языка, обозначающая индивид; ёген – часть языка, обозначающая признак индивида» [4, с. 35]. К примеру, в словосочетании «я иду» я – это тайген, так как обозначает индивида, а иду – ёген, поскольку указывает на признак индивида. Под индивидом понимают отдельную сущность в выделенном фрагменте модели мира [4, с. 34]. Части языка относятся к языку, так как указывают на факты модели мира – упорядоченного множества стереотипов [4, с. 34].

Время как металингвистическую категорию исследовали Дж. МакТаггарт [5], А. Прайор [6], [7], Е. Слупецкий [8] и другие ученые. Каждый из них использовал метаязык (язык, интерпретирующий другой язык) для описания, обозначения временных отношений. В частности, перечисленные ученые писали о времени, используя термины логики и математики. МакТаггарт называет термином «А-серия» процессы, которые начинаются в

далеком прошлом, переходят в ближайшее прошлое, затем в настоящее, затем в ближайшее будущее, и, в конечном счете, в далекое будущее. Процессы типа «В-серии» проходят от «Раньше к Позже». Движение времени заключается в следующем: все более и более поздние моменты переходят в настоящее [5]. А. Прайор замечал по этому поводу следующее: «так как свойство какого-либо события быть прошлым само по себе есть то, что может продолжаться в прошлом, настоящем или будущем ... однажды начавшись, это свойство непрерывно длится, то не вполне правильно говорить, что прошлое, настоящее и будущее суть “взаимоисключающие” определения тех вещей, к которым они относятся» [6], [7, с. 4]. Е. Слупецкий, исследуя время в русле металингвистики, рассматривал временные отношения с позиций модальной и математической логики. В своей работе ученый присвоил переменным $f, f1, g, g1$ значение событий, относящихся к прошедшему и настоящему времени. Автор считал, что существуют события, являющиеся «суммой и произведением прошлых и настоящих событий, и что для всякого события имеется противоположное событие» [8].

Анализируя обозначения временных отношений в китайском языке, мы используем следующие термины метаязыка лингвистики: знаки алфавита синтаксиса, «темпоральная конъюнкция и затем» (один процесс предшествует другому), «темпоральная конъюнкция и одновременно» (один процесс начался раньше другого, но в какой-то момент оба стали одновременными) [1, с. 49]. Термин «конъюнкция» был охарактеризован представителем Львовско-Варшавской научной школы Яном Лукасевичем, одним из создателей «модальной логики», включившему конъюнкцию, наряду с импликацией и отрицанием, в основание трехзначной логики [9, с. 20]. Термин знак алфавита синтаксиса заимствован из книги «Математика метаматематики» Е. Расёвой и Р. Сикорского [10, с. 180–184].

Китайские знаки алфавита синтаксиса (полусуффиксы 了 (le), 过 (guo), 着 (zhe), модальные частицы 了 (la) и др.) являются единицами метаязыка, а не языка так как обозначают не факты модели мира, а факты языка [11, с. 20]. Именно поэтому эффект временных отношений, создаваемый комбинацией данных полусуффиксов или модальных частиц, мы называем металингвистическим. В данной работе полусуффиксы 了 (le) и модальные частицы 了 (la) рассматриваются как средства создания эффекта прошедшего времени [12] — временного промежутка, который возникает между первым и вторым процессом в событии. В качестве материала исследования использованы фрагменты текстов корпуса китайского языка Пекинского университета языка и культуры [13] и словаря БКРС [14].

Эффект прошедшего времени в текстах на китайском языке

Китайская версия	Перевод	Эффект прошедшего времени
她说话太久，忘记了时间]误了火车 [14].	‘Она забыла про время и опоздала на поезд’.	Первый процесс (‘забыла про время’) предшествует второму процессу в прошлом (‘опоздала на поезд’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией полусуффиксов 了 (le). Ёгены 忘记 (‘мостить’) и 误 (‘упускать’), благодаря наличию полусуффиксов 了 (le), содержат информацию о завершенности первого и второго процессов в прошлом.
下象棋、玩麻将、去歌厅的少了，谈果林、学技术、钻书本、爱劳动的多了 [13].	‘Стало меньше людей, играющих в шахматы, маджонг и ходящих в караоке-залы, стало больше людей, говорящих о фруктовых лесах, изучающих технику, любящих читать (книги) и трудиться’.	Первый процесс (‘стало меньше’) был завершён до начала второго (‘стало больше’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией модальных частиц 了 (la). Ёгены 少 (в данном контексте ‘становиться меньше’) и 多 (в данном контексте ‘становиться больше’), благодаря наличию модальных частиц 了 (la), содержат информацию об изменении ситуации в прошлом.
我生活中的一小部分已经是过眼云烟了。我已经从那个深坑里爬了出来 [14].	‘Это небольшая часть моей жизни осталась позади (дословно: ‘стала как проплывающие перед глазами облака и дым’). Я уже выбралась из этой дыры’.	Первый процесс (‘осталась’) предшествует второму процессу в прошлом (‘уже выбралась’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией модальной частицы 了 (la) и полусуффикса 了 (le). Ёгены 是 (в данном контексте ‘становиться’) и 爬 (в данном контексте ‘выбираться’), благодаря наличию модальной частицы 了 (la) и полусуффикса 了 (le), содержат информацию об изменении ситуации и о завершенности второго процессов в прошлом.

Китайская версия	Перевод	Эффект прошедшего времени
弹了弹烟灰， 耸了耸肩 [14].	‘Она стряхнула пепел с сигареты, пожала плечами’.	Первый процесс (‘стряхнула’) предшествует второму процессу в прошлом (‘пожала’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией полусуффиксов 了 (le). Ёгены 弹 (в данном контексте ‘стряхивать’) и 耸 (в данном контексте ‘пожимать’), благодаря наличию полусуффиксов 了 (le), содержат информацию о завершенности первого и второго процессов в прошлом.
这位新创业家已经忘记了你的存在，开始 在手里数起了硬币 [14].	‘Новоявленный предприниматель уже забыл о тебе, начал пересчитывать небольшую горстку монет у себя в руке’.	Первый процесс (‘забыл’) предшествует второму процессу в прошлом (‘начал пересчитывать’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией полусуффиксов 了 (le). Ёгены 忘记 (‘забывать’) и 数起 (‘пересчитывать’), благодаря наличию полусуффиксов 了 (le) и контекста, содержат информацию о завершенности первого и второго процесса в прошлом.
他们把所有的爱都倾注到了她身上，却忘记了 了我们 [14].	‘Люди отдали ей (дословно: ‘излили на нее’) всю свою любовь, а о нас всех забыли’.	Первый процесс (‘отдали ей любовь’) предшествует второму процессу в прошлом (‘забыли’), что указывает на темпоральную конъюнкцию «и затем». Эффект прошедшего времени создан комбинацией полусуффиксов 了 (le). Ёгены 倾注 (‘изливать на’) и 忘记 (‘забывать’), благодаря наличию полусуффиксов 了 (le), содержат информацию о завершенности первого и второго процессов в прошлом.

Таким образом, комбинации полусуффиксов 了 (le) являются средствами создания эффекта прошедшего времени в китайском языке. Проанализировано 17400 фрагментов текстов корпуса китайского языка Пекинского университета языка и культуры [13] и 3822 фрагмента текстов словаря БКРС [14], выявлено 292 примера, демонстрирующих создание эффекта прошедшего времени, в которых ёгены, благодаря наличию полусуффиксов 了 (le) / модальных частиц 了 (la), содержат информацию о завершенности первого и второго процессов / об изменении ситуации в прошлом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Гордей А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей. Минск: Белгосуниверситет, 1998.
2. Гибкий П. В., Супрунчук Н. В. Сохранение эквивалентности при передаче значения пассивного залога // Вестник Омского государственного педагогического университета, 2021. № 4 (33).
3. Гордей А. Н. Парадигма частей языка. Гродно: Словообразование и номинативная деривация в славянских языках: материалы VIII Международной научной конференции. 2003.
4. Гордей А. Н. Основания комбинаторной семантики. Гродно: Слово и словарь: сб. науч. тр. по лексикографии, 2005.
5. McTaggart J. E. The Unreality of Time // Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy. 1908.
6. Прайор А. Предтечи временной логики. – Философско-литературный журнал «Логос». URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_2/08.html (дата обращения: 23.11.2021).
7. Prior A. Past, present and future / A. Prior. Oxford: Clarendon press, 1967.
8. Slupecki J. Pryba intuicyjnej interpretacji logiki tryjwartosciowej ukasiewicza. Some Preliminary Remarks on Three-valued Logic of Łukasiewicz // Studia Logica, 1967. Т. 21.
9. Ивин А. А. Модальные теории Яна Лукасевича. М.: ИФ РАН, 2001.
10. Расева Е., Сикорский Р. Математика метаматематики. М.: Наука, 1972.
11. Гордей А. Н. Метасемантика языковых категорий // Вторые чтения, посвященные памяти профессора В. А. Карпова, Минск: Изд. центр БГУ, 2008.
12. Гордей А. Н. Теоретическая грамматика восточных языков: лекционный курс [Электронный ресурс]. 1 эл. опт диск [CD-ROM]. Минск, 2007.
13. ВСС. Лингвистический корпус. URL: <http://bcc.blcu.edu.cn> (дата обращения: 01.04.2022).
14. 大 БКРС. URL: <https://bkrs.info> (дата обращения: 01.04.2022).

ПРАГМАТИКАЛИЗАЦИЯ ТУРЕЦКОЙ РЕЧЕВОЙ ФОРМУЛЫ *EYVALLAH*

Н. В. Дардыкова

*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Беларусь, n.dardykova@gmail.com*

В статье рассматривается процесс прагматикализации полифункциональной речевой формулы *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’. Основываясь на корпусных данных, автор приходит к выводу, что в настоящий момент данная формула используется в коммуникативных ситуациях, подразумевающих приветствие, прощание, благодарность, согласие, благословение и клятвенное заверение. Результаты исследования могут быть использованы для дальнейшего изучения прагматикализации дискурсных слов.

Ключевые слова: прагматикализация; речевая формула; сфера употребления; корпус; турецкий язык.

PRAGMATICALIZATION OF THE TURKISH SPEECH FORMULA *EYVALLAH*

N. V. Dardykova

Minsk State Linguistic University,
Zakharova str., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, n.dardykova@gmail.com

The article deals with the process of pragmaticalization of polyfunctional speech formula *eyvallah* ‘literally I entrust it to Allah’. Basing on corpora results, author comes to conclusion, that at present time this formula is used in communicative situations which involve greeting, farewell, gratitude, agreement, blessing and solemn assurance. The results of the research may be used for further studies of models of pragmaticalization of discourse markers.

Keywords: pragmaticalization; speech formula; scope; corpus; Turkish.

В статье под прагматикализацией понимается грамматикализация дискурсивных маркеров и формул [1, р. 376–377], то есть утрата языковой единицей полностью или частично своего лексического и/или грамматического значения и переход из разряда речевых в разряд условно-речевых, коммуникативно-прагматических функциональных единиц [2, с. 20].

Актуальность исследования повседневной речевой формулы *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ заключается в том, что сфера ее употребления не очерчена четко: она может использоваться в совершенно разных типах высказываний, выступая как стимулом, так и реакцией на коммуникативные действия собеседника и не меняя при этом своей семантики. Материалом для исследования послужили 224 контекстных употребления, отобранные из Национального корпуса турецкого языка (устный и письменный подкорпусы) [3].

Eyvallah ‘букв.: вверяю это Аллаху’ является производной формой от арабского *iy wallāhi* *إي والله* ‘Да, Аллах свидетель’, где *iy* *إي* ‘да’, а *wallāhi* *والله* ‘клянусь Аллахом’. Первые письменные употребления *eyvallah* ‘букв.: вверяю Аллаху’ регистрируются в произведениях Юнуса Эмре (XIV в.) [4].

В «Словаре современного турецкого языка» [5] упоминается о трех реализациях *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ (прощание, благодарность и согласие), самой частотной из которых в нашей выборке становится выражение прощания (55 % случаев). При этом *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ может использоваться как реплика-стимул, так и как реплика-реакция:

(1) *ABBAS: (Ses) Eyvallah şoför gardaş, eline sağlık eyvallah arkadaşlar.* ‘АББАС: (Голосом) До свидания, мой друг шофер, отличная работа, до свидания, друзья’.

MEHMED: (Ses) Güle güle Abbas, iyi izinler, iyi bayramlar. ‘МЕХМЕД: (Голосом) До свидания, Аббас, хорошего отдыха, хороших праздников’.

(2)–*Helal sana. Görüşürüz.* ‘Мои поздравления. Увидимся’.

– *Eyvallah.* ‘До свидания’.

В качестве реплики-стимула в 29 % (из 55%) контекстов *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ используется в сочетании с *hadi* ‘давай(те)’:

(3) «*Hadi bize eyvallah*» *diyerek arabasına binip uzaklaştı.* ‘Уехал, сказав “нам пора прощаться”’.

При выражении согласия (15% контекстов) *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ встретился в окружении глаголов *demek* ‘говорить’ и *etmek* ‘делать’, образуя устойчивые сочетания:

(4) *Benimle anlaşmalı teklif verdiler ya, sanıyorlar ki her şeye eyvallah edeceğim.* ‘Они же выдвинули коммерческое предложение и думают, что я на все **соглашусь**’.

(5) *Biri her şeyi dayattıyor, diğeri de her şeye eyvallah demek zorunda kalıyorsa ve buna da alışıyorsa o zaman bu küreselleşme değildir.* ‘Когда одна сторона постоянно что-то навязывает, а другая вынуждена постоянно **соглашаться** и уже смирилась с этим, это уже не глобализация’.

При этом сочетание *eyvallah etmemek* ‘не соглашаться, не допускать’, которое встретилось в нашей выборке в единичных случаях, используется для передачи отказа, непринятия ситуации:

(6) «*Senin mantoyu bana, benim pantolonu sana giydirecekler, ne uyarımt?» Yanıtı: «Hiçbir namussuza eyvallah etme.*» ‘Если меня заставят надеть твою куртку, а тебя мое пальто, то что мне делать?’ Ответ такой: “**Не допускай** непорядочности”.

В качестве формы благодарности *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ было использовано лишь в 6 % контекстов:

(7) *Mahkumlar, yeni geleni kapıda karşılıyorlar. «Geçmiş olsun...» «Eyvallah...» «Suçun ne kardeş?» «Kitap yazdım... Ya sen?..» «Ben de...»* ‘Осужденные встречают новоприбывшего у дверей. “Скорейшего избавления...” “**Благодарю** ...” “В чем тебя обвиняют?” “Книгу написал... А ты?...” “Я тоже...”

Помимо упомянутых «Словаре современного турецкого языка» употреблений, в нашей выборке встретились и другие реализации. Так, в своей исходной функции для передачи клятвенного заверения *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ встречается в единичных контекстах:

(8) *Şimdilik önceliklerinin değiştiğini düşünüyordum ki düşündüğüm gibi de oldu, eyvallah olsun.* ‘Я думал, что у тебя изменились приоритеты, и сейчас все произошло так, как я и думал, **клянусь Аллахом**’.

Частым (18%) является использование данной формулы для пожелания успеха, передачи благословения в связи с начинанием какого-либо дела:

(9) *Bunları yapacak gücünüz ve cesaretiniz varsa eyvallah.* ‘Если у тебя есть силы и смелость это сделать, тогда **с богом**’.

В сочетании с частицей *da* ‘тоже, также’ (3% контекстов) *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ имеет оттенок противопоставления, допущения, приближаясь по значению к русскому обороту «пусть так, но»:

(10) *Cinselliğe örgütsel sınırlar çekmenin yanlışlığına eyvallah da, cinsel yaşamı bir statü sembolüne dönüştürmek sanki daha matah bir şeymiş gibi.* ‘**Пусть** стоит признать ошибкой социальные ограничения в сфере сексуальности, **но** возвышение наличия сексуальной жизни до признака особого статуса представляется более унижительным’.

В двух контекстах встретилось использование этикетной формулы в качестве приветствия:

Adamlara, «Eyvallah ağalar,» dedim, ellerini göğüslerine bastırdılar. ‘Я поприветствовал мужчин словами: “Здравствуйте, братцы”, в ответ они прижали руки к груди’.

В оставшихся единичных контекстах (всего 4) контекст ситуации не представлялся достаточным для выявления семантики использования *eyvallah* ‘букв.: вверяю Аллаху’:

Arnavutça'nın konuşulduğu ülkede para birimi «lek». Birçok Türkçe sözcük duymak da mümkün... Pencere, ilaç, eyvallah, haydi, maşallah gibi... ‘В стране, где говорят по-албански, денежная единица называется “лек”. Можно также услышать много турецких слов...Таких как *окно, лекарство, вверяю это Аллаху, давайте, слава Аллаху*’.

Таким образом, речевая формула *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’, по-видимому, возникла путем компрессии клятвенного заверения. Прагматикализации *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ внутри повседневного речевого этикета способствовало ее распространение в качестве пожелания. По результатам исследования наиболее частой реализацией формулы стало выражение прощания, что может объясняться тяготением к конечной точке в диалоге и фиксацией в этой позиции. В целом, широкая сфера использования *eyvallah* ‘букв.: вверяю это Аллаху’ позволяет говорить о ней, как о структурно вариативной и полифункциональной единице.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Diewald G. Pragmaticalization (defined) as grammaticalization of discourse functions // *Linguistics*. 2011. Vol. 49, №2.

2. Богданова-Бегларян Н. Прагматемы в устной повседневной речи: определения понятия и общая типология // *Вестн. Пермского ун-та. Российская и зарубежная филология*. 2014, № 3 (27).

3. Turkish national corpus (TNC) – *Türkçe ulusal derlemi (TUD)*. URL: <https://www.tnc.org.tr> (date of access: 13.04.2022).

4. Nişanyan Sözlük. URL: <https://www.nisanyansozluk.com> (date of access: 13.04.2022).
5. Güncel Türkçe Sözlük. URL: <https://sozluk.gov.tr> (date of access: 13.04.2022).

МЕТАФОРЫ СМЕРТИ И ЛЮБВИ В ТЮРКЮ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АНАТОЛИИ

Н. В. Дардыкова¹⁾, Д. В. Каблаш²⁾

¹⁾*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Беларусь, n.dardykova@gmail.com*

²⁾*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Беларусь, dashakablash@gmail.com*

Данная статья посвящена изучению особенностей концептуализации понятий «любовь» и «смерть» в текстах турецких народных песен. Выявлены основные метафорические проекции, репрезентирующие смерть как болезнь, темноту, движение, переход в новое состояние и отсутствие, а любовь – как страдание, испытание и возвращение к жизни. Результаты исследования могут быть использованы для дальнейшего изучения способов развертывания концептуальных метафорических моделей в фольклорных произведениях.

Ключевые слова: концептуальная метафора; любовь; смерть; народные песни; турецкий язык.

METAPHORS OF DEATH AND LOVE IN THE FOLKSONGS OF THE CENTRAL AND EASTERN ANATOLIA

N. V. Dardykova¹⁾, D. V. Kablash²⁾

¹⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova str., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, n.dardykova@gmail.com*

²⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova str., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, dashakablash@gmail.com*

The article is devoted to the investigation of peculiarities of conceptualizing the ideas of «love» and «death» in the texts of the Turkish folksongs. Main metaphorical projections that refer to death as sickness, darkness, movement, transition into a new state and absence, to love – as suffering, challenge and return to life were revealed. The results of the research may be used for further studies of metaphorical modelling of concepts in folklore works.

Keywords: conceptual metaphor; love; death; folk songs; Turkish.

Тюркю – жанр турецких народных песен лирического содержания. В тюркю находят отражение народные переживания, радости;

передаётся народное мировосприятие. Первые тюркю, написанные в системе стихосложения *аруз*, относятся к XV в. и ведут своё происхождение с территории восточной части современного Туркестана (город на юге Казахстана). Тюркю, написанные при помощи *силлабилического стихосложения*, впервые отмечаются на Анатолийском полуострове в XVI в. Среди основных тем тюркю – любовь, война и героизм, смерть, природа, дружба. Чаще всего исполнение тюркю сопровождается игрой на *сазе* или *комузе* [1, s. 399–400].

Источником материала для нашего исследования стали тюркю Центрально-Анатолийского (17 произведений) и Восточно-Анатолийского регионов (14 произведений), из которых методом сплошной выборки было отобрано 58 метафор, репрезентирующих понятия «смерть» и «любовь».

Вслед за Дж. Лакоффом и Л. Джонсоном мы считаем, что «наиболее фундаментальные культурные ценности согласованы с метафорической структурой данной культуры» [2, с. 46]. В русле такого подхода изучение народных песен представляется особенно актуальным, поскольку они аккумулируют многовековой опыт и особенности мышления этноса.

Концептуальная метафора представляет собой процесс взаимодействия между двумя доменами – сферой-источником (*source domain*) и сферой-мишенью (*target domain*), когда в результате опыта взаимодействия человека с окружающим миром абстрактные понятия, в том числе смерть и любовь, выражаются с помощью более конкретных форм [3, p. 586–587].

Так, метафоры, репрезентирующие уход человека из жизни (всего 23 случая), возможно разделить на метафоры *естественной* смерти (7 случаев) и метафоры *насильственной* смерти (16 случаев). Причиной естественной смерти во всех случаях является болезнь. В качестве примеров концептуализации естественной смерти рассмотрим следующие метафорические проекции (здесь и далее справа указана сфера-источник, а слева – сфера-мишень):

СМЕРТЬ – ОТСУТСТВИЕ: *Celal oğlan olmayınca* ‘Когда нет паренька Джеляля’;

СМЕРТЬ – ОКОНЧАНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ: *Kadir mevlam böyle yazmış yazımı* ‘Оказывается, Всемогущий Бог так написал обо мне’;

СМЕРТЬ – ТЕМНОТА: *Dağlar senin ne karanlık ardin var* ‘Горы, какая же у вас тёмная обратная сторона’. Подобное отождествление может быть связано с тем, что смерть у людей с давних времен отождествлялась с мраком и темнотой ночи.

Интересно, что большая часть метафор смерти, имеющих в своей семантике проявление *перемещения в пространстве*,

упоминается именно в тюркю, основанных на историях *насильственной* смерти (6 примеров из 8).

СМЕРТЬ–ДВИЖЕНИЕ: *Canım benim Anadolım, gideyim mi senden gayri* ‘Дорогой мой Анadolу, мне отныне уйти от тебя?’

Причиной насильственной смерти героев тюркю являлся расстрел (7 примеров), самоубийство (5 примеров) и сожжение (4 примера), при этом раскрытие концепта «смерть» проходит по следующим проекциям:

СМЕРТЬ – ПЕРЕХОД В НОВОЕ СОСТОЯНИЕ: *Ecel gelmiş can gider* ‘Пришел смертный час, и душа ушла’. В данном контексте интересным также представляется персонифицированный образ смерти

СМЕРТЬ – БОЛЕЗНЬ: *Benim yavrum hastalanmış, kuru yerde yata yata, Celal ou ou yavrum ou ou* ‘Моё дитячко заболело, лежа на сухом месте, Джеляль, ой, ой, мой ребёночек, ой, ой’.

Таким образом, даже на данном ограниченном материале заметно преобладание в тюркю метафор насильственной смерти. Возможно также выделить общие тенденции, из каких сфер-источников происходят заимствования для образования данных метафор: смерть передаётся как *движение*, *болезнь* и *переход в новое состояние*. Встречается также осмысление смерти через орудие, которое и стало причиной потери жизни:

СМЕРТЬ – ОРУЖИЕ: *Saplanmış sineme görünmez bir ok* ‘Невидимая стрела вонзилась в мою грудь’. *Yağlı kurşun gelir aman aman ben nere kaçam* ‘Ах, Боже, Боже, приближается скользкая пуля, куда же мне бежать’.

Особенности концептуализации любви были рассмотрены на материале 35 метафор из 19 тюркю Центрально-Анатолийского и Восточно-Анатолийского регионов. В целом, понятие «любовь» является ещё более неоднозначным, чем понятие «смерть». Если смерть по своей природе вызывает у людей такие негативные чувства, как печаль, тоску, отчаяние, то в основе любви лежат приятные чувства, например, радость, счастье, обновление:

ЛЮБОВЬ – ОЖИВАНИЕ: *Gine yeşillendi anam anam // Niğde bağları aslanım Niğde bağları* ‘О, мама, мама, снова зазеленели // Виноградники в Нииде, мой лев, виноградники в Нииде’.

Однако основу проанализированных тюркю составляют истории несчастной любви, когда наиболее распространённой причиной разлуки становится *различие материального положения* (5 произведений, содержащих 12 примеров метафор). Соответственно любовь в таких тюркю осмысливается в негативном аспекте:

ЛЮБОВЬ – СТРАДАНИЕ: *Bunca gamı bunca derdi // Mevlam yalnız bana mı verdi* ‘Столько горя, столько бед // Бог дал лишь только мне?’;

ЛЮБОВЬ – ИЗНУРИТЕЛЬНОЕ ИСПЫТАНИЕ: *Takatım yok yürümeğe* ‘У меня больше нет сил идти’;

ЛЮБОВЬ – СГОРАНИЕ:

Vüçudum kül oldu anam aşkın narından ‘Мама, моё тело стало пеплом из-за огня любви’;

Kavruldum yağ içinde ‘Я был сожжён в масле’;

Şu kız şu oğlana yanmış desinler ‘Пусть говорят, что та девушка сгорает от любви к тому юноше’.

Таким образом, «любовь» и «смерть» являются центральными мотивами народных песен. Их осмысление связано с ощущениями и эмоциями, которые они вызывают у людей. Потому смерть передаётся, как нечто, приносящее разного рода страдания, а любовь – как страдание и как возрождение одновременно.

Отметим также некоторые образные аспекты рассмотренных нами метафор. Так, в тюркю на любовную тематику встречаются обращения к матери в контексте повествования о своём горе:

(1) *Şu sineme açtı anam onulmaz yare* ‘Мама, это открыло в моей груди неизлечимую рану’.

(2) *Bilmem hayal midir anam* ‘Не знаю, мама, иллюзия ли это’.

Как известно, семейные отношения очень важны для турок, и сыновья относятся к своим матерям с глубоким уважением и любовью. В тюркю о смерти неоднократно упоминается образ плачущей матери, присутствует и обращение к отцу:

(3) *Anam ağlar bacım beni sayıklar ou* ‘Моя мама плачет, моя сестра бредит обо мне, ох’.

(4) *Baba bayramınız aman aman mübarek ola* ‘О, отец, пусть благословенным будет ваш праздник’.

Наравне с обращениями к членам семьи используются и обращения к природе. Бедный влюблённый просит снег растаять, чтобы они с девушкой могли убежать; другой юноша делится своей радостью с равниной, когда видит свою возлюбленную, вверяет её равнине:

(5) *Erisin dağların karı* ‘Пусть растает снег в горах’.

(6) *Şen ol yaylam şen ol Bedir geliyor* ‘Радуйся, моя равнина, радуйся, Бедир идёт’.

(7) *Bedir’i yaylaya emanet ettim* ‘Я доверил Бедир равнине’.

Через образы природы передаются чувства поющих. К примеру, зарождение любви – это появление листвы на деревьях, виноградниках, распускание цветов.

(8) *Gine yeşillendi anam anam // Niğde bağları aslanım Niğde bağları* ‘О, мама, мама, снова зазеленели // Виноградники в Нииде, мой лев, виноградники в Нииде’.

(9) *Meşeler gövermiş varsın göversin* ‘Зазеленели дубы, пусть зеленеет’.

Любовь также ассоциируется с весной жизни:

(10) *Geçti ömrümün baharı* 'Прошла весна жизни'.

При метафоризации образа возлюбленной в тюркю, как и в других разновидностях народного творчества, часто используется образ прекрасной розы; встречается и уподобление девушки саду роз, и звонко щебечущей птичке:

(11) *Bülbül kaç a aldın aman gülün narhını* 'Ах, соловей, за какую цену ты купил любовь розы?'

(12) *Sen bağ ol ki ben bahçende gül olim* 'Ты будь садом, а я буду розой в твоём саду'.

(13) *Şu dereden civil civil kuş gelir* 'Из того оврага летит со щебетаньем птичка'.

Влюблённый юноша представлен страдающим соловьём, поющей в высоте Райской птицей:

(14) *Ne feryad edersin divane bülbül* 'Что же ты так заливаешься, безумный соловей?'

(15) *Huma Kuşu Yükseklerden Seslenir* 'С высоты доносится пение Райской птицы'.

Маленькие дети сравниваются с бутончиками розы:

(16) *Bir çift yavrum vardır tomurcuk gülden* 'У меня есть два ребёночка из бутонов розы'.

Пылкость и резкость в любви сравнивается с порывами северного ветра:

(17) *Acı poyraz gibi deli esmedim* 'Я не дул резко, словно северный ветер'.

Богаты и разнообразны и метафоры жизни и смерти. Отсутствие жизни символизирует скошенный луг, саму жизнь – свежие фрукты, сладкое, цветы, зелень, восход солнца:

(18) *Kesik çayır biçilir mi?* 'Разве можно косить на скошенном лугу?'

(19) *Ankara'da yedim taze meyveyi* 'Я ел свежие фрукты в Анкаре'.

(20) *Aman desinler desinler şeker yesinler* 'Пусть причитают, пусть едят сладкое'.

(21) *Etrafıda lale sümbül bağ olsun* 'Пусть вокруг (могилы) будут тюльпаны, гиацинты, сады'.

(22) *Evlerinin önü yonca* 'Перед домом растёт клевер'.

(23) *Şafak söktü, Suna'm yine uyanmaz* 'Наступил рассвет, а моя Сунам вновь не проснётся'.

Жизнь представляется как путь, в виде гор или равнин:

(24) *Dağlar seni delik delik delerim* 'Горы, я пронжу вас насквозь'.

(25) *Ben Bilemedim Yaylaların Yolunu* 'Я не знал дороги равнин'.

Реки и ручьи в тюркю также служат отражением жизни или смерти. Встречается образ шумного извилистого ручья, водоёмов, где кипит жизнь, мрачного озера с туманом:

(27) *Karaser deresi bükülür gider* ‘Ручей Карасер течёт, извиваясь’.

(28) *Fırat kenarında yüzer kayıklar* ‘На берегу Евфрата плавают лодки’.

(29) *Suda balık yan gider* ‘В воде бок о бок плавают рыба’.

(30) *Su başı duman oldu* ‘У воды собрался туман’.

В тексте одного произведения вода в виде слёз и водоёма представляет собой одновременно и жизнь, и смерть. Жизнь – звонкий ручей, смерть – слёзы матери:

(31) *Çamlığın da çeşmeleri çağlıyor // Anam bacım baş ucumda ağlıyor* ‘Журчат ручьи соснового леса, // Моя мамочка плачет у изголовья моей кровати’.

Таким образом, при помощи объектов природы в тюркю передаются тонкие чувства, которые вызывает у людей любовь и смерть. Чтобы подчеркнуть возвышенность этих чувств, используются яркие и понятные образы, ведущими из которых являются соловей и роза. Мы видим в тюркю обращения к ближним родственникам наравне с обращениями к природе, что может означать одинаково высокую любовь к своей семье и родной земле.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Vural F. G. Türk kültürünün aynası: türküler // E-Journal of New World Sciences Academy. 2011. Vol. 6, №3. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/186566> (date of access: 13.04.2022).

2. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: пер. с англ. / под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. М. : Едиториал УРСС, 2004.

3. Heine В. Grammaticalization // The handbook of historical linguistics / ed.: В. D. Joseph, R. D. Janda. Malden, 2004. Chap. 18.

О НЕКОТОРЫХ ПОДХОДАХ К РАЗРАБОТКЕ ДИДАКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА ПО КИТАЙСКОЙ ИЕРОГЛИФИКЕ

К. В. Карасева

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, karasjova84@gmail.com*

В статье обосновывается необходимость сознательного подхода к изучению китайского иероглифического письма, приводятся теоретические и практические принципы преподавания иероглифики, а также показаны примеры дидактических

материалов, организованных в последовательности, призванной сформировать у студентов устойчивую связь между структурными элементами иероглифического знака и его семантикой, глубокое понимание механизмов формирования значения иероглифа и умение посредством этого значения декодировать языковые единицы более высокого порядка.

Ключевые слова: китайское иероглифическое письмо; китайский иероглиф; дидактический материал; актуализатор; модификатор; ядерная семантическая цепочка.

SOME APPROACHES TO DEVELOPMENT OF THE CHINESE CHARACTERS TEACHING MATERIALS

K. V. Karasjova

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, karasjova84@gmail.com*

The article substantiates the need for the conscious study of the Chinese writing, provides theoretical and practical principles for teaching Chinese characters, and also shows examples of teaching materials organized in a sequence designed to help students form a stable connection between the structural elements of the Chinese character and its meaning, a deep understanding of the mechanisms of the semantic changes and the ability to use this understanding to decode more complicated language units.

Keywords: Chinese hieroglyphic writing; Chinese character; teaching materials; actualizator, modifier, kernel semantic chain.

Обучение китайскому иероглифическому письму в рамках курса «Системы письменности изучаемого восточного языка (китайский язык)» преподаваемого на кафедре восточных языков Белорусского государственного университета, направлено на эффективное овладение студентами навыками иероглифического письма, в связи с чем применяется сознательный подход к освоению иероглифического материала, который предполагает обучение различным аспектам иероглифического знака в комплексе: структурный состав иероглифа, принципы его начертания и построения, этимология иероглифа и ее связь с семантикой, категориальная принадлежность знака.

В процесс обучения также внедряются научные результаты, полученные в ходе исследования китайской иероглифики с использованием теоретических положений и методологии лингвистического направления *комбинаторной семантики*. В частности, используются такие понятия, как актуализатор и модификатор, простая (номинативная) и сложная (предикативная) рекурсия, ядро и периферия значения знака, физический и информационный фрагмент модели мира, элементы ядерной семантической цепочки (SAO): субъект (S), акция (A), объект (O) [1, 2, 3].





Основываясь на вышеуказанных предпосылках, мы полагаем, что для формирования у студентов устойчивых связей между структурой иероглифа и его семантикой в синхронии необходимо выстраивать следующую последовательность в обучении конкретному иероглифу: 1) разобрать его структуру, установить присутствующие в нем значимые элементы и взаимосвязи между ними; 2) определить ядро значения знака в диахронии; 3) показать развитие периферии семантики на основе первоначального ядра, т. е. установить связь между современной и первоначальной семантикой знака; 4) изучить функционирование иероглифического знака в языковых единицах более высокого порядка. Кроме того, при знакомстве студентов с семантикой иероглифа немаловажно придерживаться той последовательности, которая характерна для развития семантики любого знака, а именно: развитие периферии семантики знака связано с переосмыслением обозначения физического процесса/индивида через его метафоризацию и развитием обозначения информационного процесса/индивида. Иными словами, обозначение иероглифом информационного фрагмента модели мира в синхронии обусловлено обозначением им первоначально физического фрагмента модели мира в диахронии.

Например, иероглиф 回 (huí) первоначально представлял собой изображение спирали. Поэтому ядро его значения в диахронии — ‘водоворот; давать воронки, кружиться (о течении воды)’. На основе ядра впоследствии развилась периферия, обозначающая по сходству физический фрагмент модели мира — ‘объезжать, обходить; петлять (о дороге)’, а также информационный фрагмент модели мира — ‘вращаться, циркулировать; возвращаться; отвечать; отменять’.

Описанное выше понимание внутренней формы иероглифа, а также принципов и этапов развития его семантики служит основой для разработки дидактического материала по китайской иероглифике, служащего для закрепления навыка сознательного подхода к анализу и запоминанию иероглифа. Далее продемонстрируем общую модель последовательного изучения иероглифического материала посредством разного рода упражнений (с объяснением их на примере иероглифа 解).

Учащимся при разборе нового иероглифического материала предлагается изучить эволюцию внешней формы китайских иероглифов и самостоятельно определить их значение, исходя из анализа их внутренней формы. При этом такого рода дидактический материал разрабатывается в том числе и на основе предварительно полученных студентами знаний базовых графем китайского письма, не только в их современной форме, но в исторической эволюции их внешней формы.

Соотнесите современный и древний вид иероглифа:

解	
炎	
回	
集	

Проанализируйте структуру иероглифа и определите его значение:

解	водоворот
炎	расчленять; разбирать на части
回	* садиться на деревья (о стае птиц)
集	языки огня, вздымающиеся пламя

Например, при анализе иероглифа 解 [jiě] учащиеся должны определить, что иероглиф состоит из графем 角 [jiǎo] ‘рог’, 刀 [dāo] ‘нож’ и 牛 [niú] ‘корова’ и на основании модели мира соотнести элементы логотипа с участниками ядерной семантической цепочки, а именно некто (субъект) с помощью ножа (инструмент) *отделяет* (акция) рог (медиатор) от коровы (объект). Соответственно, определяется ядро значения знака – ‘расчленять; разбирать на части’.

Далее предлагаются упражнения на прогнозирование/вспоминание периферийных значений иероглифа, описывающих информационный фрагмент модели мира, исходя из изначального ядра семантики знака. При этом учащийся должен самостоятельно вспомнить первоначальное ядро значения иероглифа.

Соотнесите иероглиф и его значение:

解	взять обратно; отменить
炎	собирать, коллекционировать
回	раскрывать; объяснять, толковать
集	воспаление; воспалительный

Например, поскольку определено ядро значения знака 解 как ‘расчленять; разбирать на части’, описывающее определенный физический фрагмент модели мира, поэтому ассоциативно учащийся может определить и информационную периферию – ‘раскрывать; объяснять, толковать’.

Далее для закрепления семантики иероглифов, в том числе и той, что в синхронии уже утратила статус ядерной, однако важна для понимания и усвоения сформировавшейся в дальнейшем периферии, используются упражнения на прогнозирование семантики лексем и выражений, на подстановку отдельных знаков в лексемы.

На основании русского перевода лексемы вставьте подходящие иероглифы:

集 解 回 炎

__密	отменить пьесу
肺__	аккумуляция капитала
__戏	рассекречивать (документы), расшифровывать
__资	пневмония

На основе определенного ранее периферийного значения знака 解 ‘раскрывать; объяснять, толковать’, а также семантики знака 密 [mì] ‘тайна’ учащийся может соотнести лексическую единицу 解密 с ее переводом ‘рассекречивать (документы), расшифровывать’.

Соотнесите китайские выражения и их перевод:

一知半解	совместное обдумывание, мозговой штурм
趋炎附势	нахвататься верхов; поверхностные знания
集思广益	воскрешать мертвого, оживлять
起死回生	стремиться к свету и льнуть к силе, <i>обр. в знач.:</i> раболепствовать перед властью имущими

Таким же образом, зная ядро и периферию семантики иероглифов выражения 一知半解 (一 [yī] ‘один’, 知 [zhī] ‘знать, знание, 半 [bàn] ‘половина’, 解 [jiě] ‘раскрывать; объяснять, толковать’), учащийся сможет его соотнести с переводом ‘нахвататься верхов; поверхностные знания’.

Продемонстрированный подход, на наш взгляд, позволяет сформировать у изучающих китайскую письменность устойчивую связь между структурными элементами иероглифического знака и его семантикой, глубокое понимание механизмов формирования значения иероглифа, тем самым обеспечивая формирование у студентов сознательного подхода к китайскому письму и умение посредством семантики иероглифа декодировать языковые единицы более высокого порядка.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Карасева К. В. Принципы декодирования китайских логограмм и реконструкция их семантики. Минск : РИВШ, 2014.
2. Гордей А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей. Минск: БГУ, 1998.
3. Гордей А. Н. Основания комбинаторной семантики // Слово и словарь = Vocabulum et vocabularium : сб. науч. тр. по лексикографии / Гродн. гос. ун-т им. Я. Купалы ; [отв. ред.: Л. В. Рычкова, В. Л. Воронович, С. А. Емельянова]. Гродно, 2005.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ («МАХАБХАРАТА», БИБЛИЯ И «ШАХНАМЕ»)

О. Л. Коренькова¹⁾, А. В. Данилович²⁾

¹⁾*Белорусский государственный университет,
ул. Ленинградская, 20, г. Минск, Беларусь, olkorenkova@mail.ru*

²⁾*Белорусский государственный университет,
ул. Ленинградская, 20, г. Минск, Беларусь, aliaksandranielovich@gmail.com*

Статья посвящена женским образам «Махабхараты», Библии и «Шахнаме». Особое внимание уделено образам матери и жены — одним из важнейших социальных ролей женщины. Нами рассматриваются особенности реального положения женщин в древних обществах, которые находят свое отражение в образах героинь избранных литературных памятников; анализируются образы матери и жены в «Махабхарате», Библии и «Шахнаме», а также проводится их сравнительный анализ, на основе которого выявляются их специфические черты; доказывается схожесть основных элементов женских образов «Махабхараты», Библии и «Шахнаме»; отмечается своеобразие воплощения женского идеала в каждом из рассматриваемых памятников.

Ключевые слова: Махабхарата; Библия; Шахнаме; женские образы; роль женщины; образ матери; образ жены.

SOCIO-CULTURAL CONDITIONING OF WOMEN'S IMAGES (“MAHABHARATA”, THE BIBLE AND “SHAHNAMEH”)

O. L. Korenkova¹⁾, A. V. Danilovich²⁾

¹⁾*Belarusian State University,
Leningradskaya str., 20, Minsk, Republic of Belarus, olkorenkova@mail.ru*

²⁾*Belarusian State University,
Leningradskaya str., 20, Minsk, Republic of Belarus, aliaksandranielovich@gmail.com*

The article is devoted to the female images of the Mahabharata, the Bible and the Shahnameh. Particular attention is paid to the images of the mother and wife, as the embodiment of the most important social roles of women. The relationship between the real position of women in ancient societies and the images of the heroines is considered; the images of mother and wife in the Mahabharata, the Bible and the Shahname are described, and their comparative analysis is carried out for the first time. Their specific features that distinguish the cultures and societies in which these literary monuments have developed are revealed, and the hierarchy of the role of mother and wife in them is analyzed. The similarity of the main elements of the female images of the Mahabharata, the Bible and the Shahnameh is proved, and the originality of the embodiment of the female ideal in each of the considered monuments is noted.

Keywords: Mahabharata; Bible; Shahnameh; female images; the role of a woman; the image of the mother; the image of a wife.

Многие древние культуры объединяет видение женщины, в первую очередь, как матери. Женщина без детей видится неполноценной, и даже наличие у нее смысла жизни ставится под вопрос. Подобного рода взгляды на положение женщин в обществе представлены в Библии, «Махабхарате» и «Шахнаме».

В индуизме материнство было неотъемлемой частью жизни благодетельной женщины, праведной и благочестивой жены, обязанностью которой являлось принесение мужу всех возможных благ, основным же долгом женщины считалось рождение сына, поскольку только так ее супруг сможет выполнить уже свою религиозную обязанность: «женщины были созданы для рождения потомства, мужчины – для воспроизведения, поэтому муж и жена должны вместе исполнять свою дхарму, как предписано в Ведах» [1, с. 263]. Предпочтение отдавалось мужскому потомству, женщина, которой удалось родить сына, а лучше нескольких, становилась в глазах индийского общества полноценной и уподоблялась богине Лакшми [2, с. 279]. От мужчины требовалось уважать эту воплощенную небожительницу наравне с собственной матерью. Он давал ей особое

место в семье, место хозяйки, которое предполагало почитание со стороны всех домочадцев. Слово матери – закон для ее детей, и иногда оно даже весомее слова отца. Мать нужно почитать, ей нельзя причинять вред, с ней нельзя ссориться, ее нельзя бросить в беспомощном состоянии [3]. Предполагалось, что наличия любящего супруга и детей должно в полной мере хватать женщине и делать ее, а значит и всех ее близких, счастливыми. Недовольная мать ввергает всю семью в пучину бедствия, но зато удовлетворенная хозяйка дома – это ключ к процветанию.

В семье библейских времен мать также пользовалась уважением. На ней лежала обязанность воспитания детей, передача знаний о женском труде дочерям и т.п. В Библии есть множество указаний на необходимость почтительного отношения как к отцу, так и к матери (Притч 6:20, Втор 27:16, Исх 21:15, Лев 19:13, Исх 20:12). Тем не менее, значительного социального веса женщина не приобретала даже после рождения ребенка, но получала бóльшую власть в своей семье и бóльшее уважение и благосклонность со стороны мужа и общества.

В зороастрийской среде материнство было обязательной ступенью жизни женщины, поскольку продолжение рода опять же виделось последователям этой религии священной обязанностью. Первой яркой родительской фигурой даже в древнеиранском патриархальном обществе для ребенка становилась мать, так как до пяти лет дети обоих полов воспитывались женщинами. Именно от детей мать получала основную долю заслуженного почета. Зороастрийские писания четко устанавливают иерархию в семье: «эти несколько человек должны подчиняться и служить: жена – мужу, ребенок – отцу, матери» [4, с. 108]. Так, если мать входила в помещение, сын обязан был встать и не имел права садиться, пока она ему не разрешит. Согласно греческим и римским источникам, уважение к своим родительницам проявляли даже иранские падишахи. Так, за столом царя Артаксеркса II с ним сидели лишь два человека – мать Парисатида и жена Статира [5, с. 178].

Патриархальность древних обществ отражается во всех рассматриваемых нами текстах. Ведущую роль в этих произведениях играют мужские персонажи, но и женские образы несут важную смысловую нагрузку и показывают особенности жизни женщин в те времена.

Образы матерей, представленные в «Махабхарате», Библии и «Шахнаме» объединяет идея уважения к матери. И воины-кшатрии индийского эпоса, и библейские патриархи, и богатыри эпического Ирана при всей своей власти и силе почитают и оберегают своих родительниц. В то же время видна и поощряемая обществом ответная любовь матери к своему чаду и неустанная забота о нем. В данном аспекте и наблюдается некоторое различие образов матери. В

«Махабхарате» главным для женщины является забота о дхарме, в том числе своих детей. Так, одна из центральных героинь, царица Кунти, никогда не забывала о том, что ее дети принадлежат к касте кшатриев, а значит, должны (согласно их дхарме) править и сражаться. Узнав о горе брахмана, который должен либо сам идти на съедение ракшасу Баке, либо посылать к нему кого-либо из членов своей семьи, она без колебаний отправила на опасное сражение с демоном своего сына Бхимасену: «У меня пять сыновей, о брахман; один из них пойдет вместо тебя, взяв с собою приношение для того злого ракшаса» [6, с. 415]. При этом Кунти не интересуется желанием сына, так как эта услуга – должное, попросту не подлежащее обсуждению дело. Так же уверенно героиня призвала к битве с Кауравами другого своего сына, Юдхиштхиру [7, с. 261]. В «Шахнаме» чувство женщины к своему ребенку проявляется через опеку и страх за жизнь чада. В этом эпосе распространен мотив матери, которая в одиночку воспитывает своего ребенка из-за вдовства, скитаний или длительного отъезда супруга. Так, Техмине и Джерире воспитывали сыновей вдали от мужей, Рудабе была женой богатыря Заля, который стоял на защите государства и большую часть времени был занят службой, а на долю Феранек и Ференгис выпали вдовство и скитания, во время которых им необходимо было защищать своих детей от гибели. Другой интересный пример – царица Кетаюн. Будучи матерью непобедимого богатыря Исфендиара, она, тем не менее, хочет спасти своего сына не от греха невыполнения долга, а от гибели. Узнав, что воин собирается на бой с Ростемом, женщина все силы бросает на то, чтобы его отговорить: «Пристало ль тебе нападать сгоряча, // Рубить, словно юный безумец, сплеча? ...Мать бедную горести не обрекай» [8, с. 219–220]. В Библии, в свою очередь, мы видим мало примеров взаимоотношений матери и ребенка, которые позволили бы нам судить об их характере. Интересен пример заботы об одном ребенке в ущерб другому – это история Ревекки и ее сыновей Исава и Иакова. «Исаак любил Исава...а Ревекка любила Иакова» [9, с. 24] – так говорит Библия о двух братьях. Когда умирающий отец решил благословить своего любимца, Ревекка взялась обхитрить подслеповатого мужа: зная, что тот сможет отличить Исава лишь наощупь – по его густой растительности на теле, она советует гладкокожему Иакову обложиться кожей козленка и пойти к отцу. Так старик благословляет не того, кого хотел, и Ревекка под предлогом поиска невесты отправляет Иакова подальше от гнева Исава. Такое неодинаковое отношение к детям, причем к сыновьям, подкрепляемое институтом первородства, нехарактерно для «Махабхараты» и «Шахнаме», где мы не видим у матерей явного наличия «любимчиков».

Однако и в Библии этот пример единичен. Наиболее ярко раскрывается в Священном Писании проблема бесплодия, через драматизм которой хорошо видна патриархальная установка на обязательное продолжение рода и горе и позор женщин, которые его не могли обеспечить. Прежде чем стать матерями, через бесплодие прошли такие библейские героини, как Сарра, Ревекка, Рахиль, жена Маноя, жена Елкана и новозаветная Елисавета.

Во всех рассматриваемых произведениях представлены образы матерей, которые потеряли своих детей. В Библии это Рицпа, чьи сыновья были казнены царем Давидом. После этой трагедии несчастная женщина днями сидела возле повешенных трупов и охраняла их от диких зверей [9, с. 357]. В «Махабхарате» самой многострадальной матерью можно назвать Гандхари. Благочестивая праведница, она всеми силами пыталась поставить своих преступных сыновей на путь дхармы, умоляя их помириться с кузенами: «Объединившись с... многомудрыми Пандавами ты будешь, о сын мой, вместе наслаждаться землею, преисполненный счастья!» [7, с. 53–54] Перед битвой вместо пожелания выиграть она говорит сыну Дурьодхане: «Где дхарма – там и победа!» [10, с. 70], предчувствуя неизбежное и слабо надеясь на то, что ее сын опомнится. Однако ни упреки мужу и детям, ни слезы, ни увещания не уберегли ее от горя, которого она закономерно ожидала всю жизнь – гибели на поле боя всех ее сыновей. Подобным образом из-за конфликта престолонаследия своего сына теряет и царица Хинда из включенного в «Шахнаме» «Сказа о Гове и Талханде и появлении шахмат». После смерти мужа, царя Джамхура, женщина выходит замуж за его брата Мая, взошедшего на престол. Когда он тоже умирает, царица остается с двумя сыновьями от двух своих мужей – Говом и Талхандом. Постепенно между братьями разгорается конфликт, поскольку неясно, кто же из них имеет право на трон. Попытки матери сгладить противоречия и помирить братьев оказываются тщетными: вспыхивает война, в результате которой Талханд погибает. Обезумев от горя, царица винит во всем Гова и, хотя тому удастся доказать свою невиновность, так и не приходит в себя: «Недвижно, в молчанье, без пищи и сна // Жила до последней минуты она» [11, с. 187].

Другая важная социальная роль женщины — это роль жены. Особый подход к пониманию функции женщины в жизни своего супруга в Индии принял форму дхармического предписания. Душа, воплотившаяся в теле женщины, по мнению индуистов, отрабатывает негативную карму предыдущего воплощения и должна посвятить текущую жизнь служению мужчине. Выходя замуж, женщина наконец получает возможность исполнить свою дхарму. Она обязуется почитать

мужа как бога, помогать ему в ритуалах и, конечно же, реализовать себя как мать сыновей [12, с. 184].

В древнееврейском обществе женщина также обязана была почитать мужа. Своего супруга жена называла «господином», или «баалом» [13, с. 124]. Женщина, как и ее дети, была собственностью мужа [13, с. 120]. Верная и благочестивая жена награждалась плодovitостью, а ее потомство (в основном мальчики) – красотой [13, с. 126]. От жены требовалось заботиться о хлебе и воде для семьи, ухаживать за детьми и поддерживать доброжелательные отношения внутри клана. Хороший древнееврейский муж в свою очередь заботился о своей супруге и уважал ее, хотя и держал ее в строгости и повиновении.

Сходный образ идеальной жены мы находим и в зороастрийских текстах. В «Суждениях духа разума» находим такое описание женщины-рата (идеального представителя своего вида или рода): «молодая, благожелательная, надежная, с хорошей репутацией, хорошим характером, озаряющая дом, (чья) застенчивость и боязнь хороши, (которая является) другом своему отцу, деду, мужу, наставнику, красивая, с хорошей фигурой» [4, с. 79]. В жены советуется брать ту, что не запятнала свою репутацию, надежна и скромна [4, с. 15]. Эти описания говорят нам о том, что идеал зороастрийской женщины – девушка детородного возраста, не очернившая себя добрачными связями, кроткая и легкая в общении, красивая. Муж должен уважать жену, а тот, кто ее обижает, называется «злонравным» и противопоставляется праведнику [4, с. 96]. Однако женщина имеет гораздо больше обязанностей перед своим мужем за исполнение или неисполнение которых ей воздастся на том свете.

Общий мотив уважения к супругу красной нитью проходит через «Махабхарату», Библию и «Шахнаме». Однако очень хорошо видно различие в отношении жены к мужу в трех сопоставляемых памятниках, что проявляется в степени почитания мужа женой. В «Махабхарате» мы видим женщин, фанатично преданных супругам. Примерами могут служить Савитри, вернувшая мужа с того света, Гандхари, лишившая себя зрения ради слепого жениха, или Драупади, которая, даже имея тысячи служанок, лично пеклась о бытовом комфорте своих пятерых мужей. Здесь на первый план выходит служение. В «Шахнаме» в свою очередь акцент делается на влюбленности женщины в мужчину. Так, Судабе предает отца ради возлюбленного, Рудабе влюбляется в Заля, даже ни разу не увидев его, а Маниже прячет понравившегося ей едва знакомого вражеского богатыря от своего царственного отца. В Библии женщины ведут себя в отношении мужчин чаще всего с необходимым почтением, но иногда показывают и свою волю и характер. Например, уже упомянутая Ревекка обманула престарелого мужа, нарушив его

волю, Мелхола упрекнула своего супруга Давида в момент его триумфа, а царица Астинь ослушалась мужниного приказа, за что больше никогда не увидела супруга. Показателен общий для всех трех текстов сюжет принятия гостя. В «Махабхарате» женщина, муж которой заболел, заботится о нем настолько внимательно, что игнорирует просьбу о воде пришедшего в дом брахмана. При этом она знает, что поступает так, как требует того ее дхарма: «Ты должен, о безупречный брахман, простить мне мою вину... Из всех богов супруг – мой высочайший бог» [14, с. 411]. Жена огородника из «Шахнаме», принимая в доме ослабшего воина, дает поручения мужу и волнуется о том, как бы ей угодить гостю, в котором она подозревает представителя царского рода. Муж в свою очередь не желает проявлять гостеприимство, поэтому жене приходится понукать им. При этом ее действия автором «Шахнаме» одобряются: «Но мужа словам не внимает жена... И разум жены, наконец, победил...» [15, с. 259–260]. В Библии этой истории вторит сюжет об Авигее, чей муж Навал отказался накормить Давида и его людей. Тогда Авигея втайне от супруга извиняется перед Давидом и дает ему множество даров, а когда Навал умирает, Давид тут же берет Авигею в жены. Стоит отметить, что такое отношение женщины (пример с Авигеей) к памяти покойного супруга однозначно порицается в индуистских «Законах Ману» [1, с. 259] и немислимо для героинь «Махабхараты» – они предпочитают практику *сати*, или самосожжения вместе с покойным супругом. Так поступают многие жены Кришны, а также жена Панду Мадри, при этом, в полном соответствии с брахманическими текстами, такое поведение преподносится как благо [16, с. 343]. В «Шахнаме» также есть один пример самоубийства овдовевшей женщины – царицы Ширин, жены царя Хосрова. Этот пример ярко выделяется на фоне самоубийств героинь-матерей «Шахнаме». Так, в иранском эпосе, кроме вышеупомянутой царицы Хинда гибели своего ребенка не выдерживают Техмине и Джерире, матери Сохраба и Форуда соответственно. Интересно, что весьма схожи истории царевны Уттары из «Махабхараты» и Рудабе из «Шахнаме». Обе женщины теряют близких и начинают изводить себя голодом. Но Уттара делает это после гибели супруга, и будучи беременной, а Рудабе скорбит по своему пятисотлетнему сыну Ростему, говоря: «Отныне и есть я, и спать зареклась! // Быть может, мой встретится дух, воспаря, // С душою могучего богатыря» [8, с. 329]. Тем не менее, несмотря на больший уклон в сторону материнской любви, героини «Шахнаме» также демонстрируют любовь к мужчине. Как утверждает иранский исследователь Х. Алави в своей книге «Женщина в древнем Иране», «девушки в своих молитвах просили у Бога сильного и героического

супруга, чтобы с ним обзавестись такими же героями-сыновьями» [17, с. 21]. Ярким подтверждением этим словам является история Техмине, которая ночью сама приходит к богатырю Ростаму с такими словами: «Нет пары мне между царями... я в сердце надежду таю,/ Что сына рожу, что отвагу твою/ В наследье получит он, силу и рост» [18, с. 12–13]. Этот сюжет одновременно показывает и готовность девушки пренебречь многим ради любви и стремление воплотить черты своего возлюбленного в будущем потомстве.

Женские образы «Махабхараты», Библии и «Шахнаме» в большинстве своем отражают главные принципы отношения жены к мужу, общие для всех трех рассматриваемых культур и древних цивилизаций: уважение и почитание. Проявляются эти принципы иногда по-разному. В «Махабхарате» царица Суканья смиренно заботится о муже-старце и даже предпочитает его молодым богам, а жена царя Айодхьи просит у брахмана прощения всех грехов ее несправедного супруга. В Библии Сарра, поняв, что не может родить Аврааму ребенка, предлагает ему наложницу, а Мелхола помогает мужу сбежать от ее отца, вознамерившегося убить зятя. В «Шахнаме» Ференгис находит в себе силы защитить и воспитать сына, как ей перед своей смертью завещал муж, а Ширин кончает жизнь самоубийством после гибели супруга.

Изучение определенного канона относительно положения и функции женщины в древних обществах и сравнительный анализ женских образов в «Махабхарате», Библии и «Шахнаме» позволили нам увидеть сходства в представлении о женщине, ее социальных ролях, что доказывает единый путь в развитии художественного мышления, человеческого сознания и общества. Обнаруженные в ходе исследования различия в понимании предназначения женщины, в свою очередь, отражают уникальный процесс формирования народов и наций.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ману-самхита: Законы человечества / М.: Философская Книга, 2011.
2. Авилова И. К., Лупарева Е. А. Идеал женской красоты в Индии // Известия Восточного Института Дальневосточного Государственного Университета. 2007, № 14.
3. Ляшенко Е. Н. Правовое положение женщины по древнеиндийским источникам // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013, № 2.
4. Чунакова О. М. Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
5. Khaleghi-Motlagh D. Die Frauen in Schahname. Freiburg im Breisgau : Klaus Schwarz Verlag, 1971.
6. Махабхарата. Книга первая. Адипарва. / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

7. Махабхарата. Книга пятая. Удьюгапарва, или Книга о Старании. / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. Л.: Наука, 1976.
8. Фирдоуси А. Шахнаме: в 6 т. / Пер. с фарси Ц. Б. Бану-Лахути, коммент. В. Г. Луконина. М.: Издательство Академии наук СССР, 1969. Т. 4: От царствования Лохраспа до царствования Искендера.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями Гюстава Дорэ: в 2 т. / Синодальный перевод. М.: Библейские комиссии, «Духовное просвещение», 1991. Т. 1.
10. Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, или Книга об избииении спящих воинов; Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. / Пер. с санскр. и коммент. С. А. Невелевой и Я. В. Василькова. М.: Янус-К, 1998.
11. Фирдоуси А. Шахнаме: в 6 т. / Пер. с фарси Ц. Б. Бану-Лахути и В. Т. Берзнева, коммент. Л. Г. Лахути. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1989. Т. 6: От начала царствования Йездгерда, сына Бахрама Гура до конца книги.
12. Успенская Е. Н. Дхарма («закон жизни») женщины высокой касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Том XIII. № 3 (52).
13. Шураки А. Повседневная жизнь людей Библии. М.: Молодая гвардия, 2004.
14. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр. и коммент. Я. В. Василькова и С. А. Невелевой. М.: Наука, 1987.
15. Фирдоуси, А. Шахнаме: в 6 т./ Пер. с фарси Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева, коммент. В. Г. Луконина. М.: Издательство Академии наук СССР, 1984. Т. 5: От начала царствования Искендера до начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура.
16. Махабхарата. Книга первая. Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.- Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.
17. علوی، هدایت‌الله، ۱۳۰۰، ۱۳۷۷. زن در ایران باستان. – تهران: هیرمند، ۱۳۷۸
18. Фирдоуси А. Шахнаме: в 6 т. / Пер. с фарси Ц. Б. Бану-Лахути, коммент. А. А. Старикова. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. 2: От сказания о Ростеме и Сохрабе, до сказания о Ростеме и хакане Чина.

ВІРТУАЛЬНЫ ЛАНЦУГ СТАРАЖЫТНАКІТАЙСКОЙ МОВЫ

М. І. Крыщук-Тарасаў

*Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт,
пр. Незалежнасці, 4, 220030, г. Мінск, Беларусь, nikita_kritsuk@mail.com*

У артыкуле прыведзены асобныя прыклады разбору ўрыўкаў са старажытнакітайскага помніка «Джуандзы», а таксама прадстаўлены высновы дадзенага разбору. Аўтар прымяняе ў адносінах да старажытнакітайскай мовы канцэпцыю віртуальнага ланцуга, распрацаваную А.М. Гардзеям у дачыненні да сучаснай кітайскай мовы. У сінтаксічнай структуры старажытнакітайскай мовы вылучаецца шэраг членаў сказаў і знакаў алфавіта сінтаксіса, а таксама топік і каментар, непасрэдна адлюстраваныя ў сінтаксічных структурах. Нягледзячы на ​​неабходнасць далейшых даследаванняў і канкрэтызацыі, канцэпцыя віртуальнага ланцуга адэкватна і паўнаватарна апісвае сінтаксічныя характарыстыкі лінейнага спалучэння знакаў у старажытнакітайскай мове,

што сведчыць аб магчымасці прыкладнога і фундаментальнага прымянення дадзенай канцэпцыі.

Ключавыя словы: старажытнакітайская мова; вэньянь; віртуальны ланцуг; члены сказа; знакі алфавіта сінтаксіса; топік; каментарый.

VIRTUAL CHAIN OF ANCIENT CHINESE

M. I. Krytsuk-Tarasau

*Belarus State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, nikita_krytsuk@mail.com*

The article gives individual examples of the analysis of passages from the ancient Chinese monument “Zhuangzi”, and also presents the conclusions of this analysis. The author applies to the ancient Chinese language the concept of a virtual chain, developed by Aliaksandr Hardzei concerning modern Chinese. A number of parts of sentence and signs of the syntax alphabet, as well as the topic and comment that are directly reflected in the syntactic structures, are distinguished in the syntactic structure of ancient Chinese. Despite the need for further research and clarification, the concept of virtual chain adequately and comprehensively describes the syntactic characteristics of the linear combination of signs in ancient Chinese, which indicates the possibility of practical and fundamental application of this concept.

Keywords: ancient Chinese; classical Chinese; virtual chain; parts of sentence; signs of syntax alphabet; topic; comment.

Матэрыялам дадзенага даследавання выступаюць урыўкі са старажытнакітайскага помніка «Джуандзы», што вымагае вызначэння паняцця старажытнакітайскай мовы. Вылучаюцца ўласна старажытнакітайская мова і вэньянь, сфармаваны на яе аснове [1, с. 125]. Вэньянь (文言, літар., «культурная мова» ці «мова пісьмён») – гэта нарматыўная традыцыйная кітайская літаратурная мова, якая пачала складвацца на мяжы н.э. на аснове класічных тэкстаў V-III стст. да н.э.: кананічных, філасофскіх і гістарычных [2, с. 11]. Для даследавання матэрыялам выступае менавіта ўласна старажытнакітайская мова, паколькі ў перыяд складання помніка вэньянь яшчэ не быў сфармаваны.

Віртуальны ланцуг – гэта мадэль гіпатэтычнага сказа, у якім былі б рэалізаваны ўсе члены сказа [3, с. 356]. У прымяненні, напрыклад, да сінтэтычных флектыўных моў (у т.л. беларускай), віртуальны ланцуг праяўляе сябе як стылістычны прынцып, а не сінтаксічнае прадпісанне, бо ў падобных мовах часціна мовы частотна займае любую пазіцыю незалежна ад сваёй сінтаксічнай ролі. Разам з тым, гэтую канцэпцыю магчыма прымяніць для старажытнакітайскай мовы і ў т.л. вэньяні ў якасці сінтаксічнага прадпісання, паколькі старажытнакітайская мова

адрозніваецца дастаткова ўстойлівым парадкам слоў у параўнанні з беларускай [4, с. 27].

Пры пастуляванні віртуальнага ланцуга неабходна абазначыць наступныя паняцці, адпаведныя сінтаксічным элементам: «часціны мовы – падмноствы моўнай сістэмы, элементамі якіх з’яўляюцца знакі з агульным гранічна абстрактным стэрэатыпам у значэнні (у сінтаксічных структурах адпавядаюць членам сказа), і знакі алфавіта сінтаксіса – дапаможныя сродкі сінтаксіса (прыназоўнікі, паслялогі, саюзы, часціцы і інш.), якія служаць для злучэння састаўных часцін моўных структур. Знакі алфавіта сінтаксіса належаць не мове, а метамове (мове, якая інтэрпрэтуе іншую мову), бо абазначаюць не факты мадэлі свету, а факты мовы» [5, с. 20]. Падрабязней гл. [6].

Тэрэтычнае вылучэнне членаў сказа, а часткова і знакаў алфавіта сінтаксіса, ажыццяўлялася з апорай на звесткі, прыведзеныя ў «Падручніку класічнай кітайскай мовы вэньян. Пачатковы курс» аўтараў А. М. Карапецьянца і Тань Аошуан.

Разам з тым важным для апісання сінтаксічных структур старажытнакітайскай мовы выступае вылучэнне такіх паняццяў, як топік (Т) і каментар (К). «Топік – 1. у самым агульным выглядзе: універсальная базавая катэгорыя мовы: прэдыкаваны кампанент; тое, што падвяргаецца характарызацыі – на ўсіх узроўнях, этапах, ва ўсіх вымярэннях мовы. 2. у класічным разуменні Ч. Лі і С. Томпсан: сінтаксічная катэгорыя, якая супрацьпастаўляецца дзейніку і функцыянуе ў сказах тыпа Т-К» [7, с. 489]. «Каментар – 1. у самым агульным выглядзе: універсальная базавая катэгорыя мовы: прэдыкуючы кампанент; тое, што характарызуе топік – на ўсіх узроўнях, этапах, ва ўсіх вымярэннях мовы. 2. у класічным разуменні Ч. Лі і С. Томпсан: сінтаксічная катэгорыя, якая супрацьпастаўляецца выказніку і функцыянуе ў сказах тыпа Т-К» [7, с. 482]. Падрабязней пра гэта гл. [8].

Пры апісанні фрагментаў віртуальнага ланцуга прымяняліся ўмоўныя абазначэнні, прыведзеныя ў магістарскай дысертацыі аўтара «Даследаванне экспліцытнасці і імпліцытнасці моўных катэгорый у старажытнакітайскай мове (на прыкладзе тэксту «莊子», “Джуандзы”)» [4, с. 8–12]. Пры каталагізацыі ЗАС старажытнакітайскай мовы прымяняўся «Спіс ЗАС з пералікам іх метасемантычных функцый», прыведзены ў вышэйзгаданай дысертацыі [4, с. 57–58].

У сінтаксічных структурах старажытнакітайскай мовы былі вылучаны наступныя групы:

1) група дзейніка (Дз): азначэнне да дзейніка ($A_{Дз}$), уласна дзейнік ($УДз$) і ЗАС-размежавальнік дзейніка ($ЗАС_{Дз}$); прадстаўлена наступным чынам: $[[(A_{Дз} + УДз) + (ЗАС_{Дз})] / [(A_{Дз} + (УДз)) + ЗАС_{Дз}] / [\text{сінтагма}]$

2) група выказніка (В): асноўны кампанент галоўнага выказніка (АКВ), мадальны кампанент галоўнага выказніка (МКВ), выяўлены пераменным (МКВ {ПрЁ}) ці пастаянным ёгенам (МКВ {ПЁ}), удакладняльны кампанент галоўнага выказніка (УКВ), асноўны кампанент даданага выказніка (ДВ), а таксама ЗАС-негатары; прадстаўлена як прадэманстравана: $\zeta(\text{МКВ}_{\{\text{ДВ}\}} + \text{УКВ}_{\{\text{ДВ}\}})? + \text{ДВ} + [(\zeta\text{АЗ}_{\text{ПД}\{\text{ДВ}\}}? + \text{ПД}_{\{\text{ДВ}\}})] + \text{ЗАС}^{402.a}_{\text{В}} \text{ 而} + \text{ЗАС}^{\text{не}}_{\text{АКВ}} + \text{МКВ}\{\text{ПрЁ}/\text{ПЁ}\} + \text{УКВ} + \text{АКВ}$

3) група прамога дапаўнення (ПД): азначэнне да прамога дапаўнення (Аз_{ПД}), уласна прамое дапаўненне (ПД); апісанне наступнае: $[(\text{Аз}_{\text{ПД}}) + \text{ПД}]/[\text{сінтагма}] \{\text{канец сказа}\}$

4) група ўскоснага дапаўнення (УД): азначэнне да ўскоснага дапаўнення (Аз_{УД}) і ўласна ўскоснае дапаўненне (УД); адпаведная схема: $[(\text{Аз}_{\text{УД}}) + \text{УД}]$

5) група акалічнасці-дапаўнення месца (А-ДМ, апісвае дакладнае месца ажыццяўлення падзеі): верагодна, азначэнне да акалічнасці-дапаўнення месца (Аз_{А-ДМ}), пэўна – уласна акалічнасць-дапаўнення месца (А-ДМ), уводзіцца пры дапамозе ЗАС^{11.a}_{А-ДМ} 於; можа быць апісана як прадэманстравана далей: $[\zeta(\text{Аз}_{\text{А-ДМ}})? + \text{А-ДМ} + (\text{лакалізатар}) \{\text{пераводзіць аб'ект у локус}\}]$

6) група акалічнасці часу (АЧ): верагодна, азначэнне да акалічнасці часу (Аз_{АЧ}) і ўласна акалічнасць часу (АЧ); апісанне: $[\zeta(\text{Аз}_{\text{АЧ}})? + \text{АЧ}]$

7) група акалічнасці месца (АМ): азначэнне да акалічнасці месца (Аз_{АМ}), уласна акалічнасць месца (АМ); дэманстраванне: $[(\text{Аз}_{\text{АМ}}) + \text{АМ}]$

8) група інструмента (Ін, як правіла, апісвае тое, пры дапамозе чаго ажыццяўляецца дзеянне) альбо складаецца з азначэння да інструмента (Аз_{Ін}) і ўласна інструмента (Ін), альбо прадстаўлена сінтагмай. У першым выпадку, як правіла, групе інструмента папярэднічае ЗАС^{12.a}_{Ін} 以, у другім – група інструмента, як правіла, прыводзіцца перад ЗАС^{12.6}_{Ін} 以. Групу інструмента магчыма апісаць так: $\text{ЗАС}^{12.a}_{\text{Ін}} \text{ 以} + [(\text{Аз}_{\text{Ін}}) + \text{Ін}]/[\text{сінтагма}] + \text{ЗАС}^{12.6}_{\text{Ін}} \text{ 以}$

9) група арыентуючага ўскоснага дапаўнення (АУД): верагодна, азначэнне да арыентуючага ўскоснага дапаўнення (Аз_{АУД}), пэўна – уласна арыентуючае ўскоснае дапаўненне (АУД); прадстаўленне: $[\zeta(\text{Аз}_{\text{АУД}})? + \text{АУД}]$

У выніку мы можам апісаць фрагмент віртуальнага ланцуга старажытнакітайскай мовы наступным чынам:

$(\text{ПЧ}) + \text{T}^* \{\text{Дз}/\text{ПД}/\text{УД}/\text{АЧ}/\zeta\text{АМ?}/\zeta\text{А-ДМ?}/\zeta\text{Ін?}/\zeta\text{АУД?}\} +$
 $+ (\text{ЗАС}^{201.6} \text{ 也} \{\text{частотна сінтагматар}\}/\text{ЗАС}^{702.6} \text{ 者}) + \text{АЧ} + \text{АМ} +$
 $+ \text{Дз} \{\text{частотнае апушчэнне Дз, за выключэннем сказаў акцыі 'быць'}\} +$
 $+ \frac{(\text{ЗАС}^{702.6} \text{ 者}) \{\text{тс пасля Аз}_{\text{Дз}} \text{ пры } |\text{Дз}|, \text{ ПД} - \text{лічбавае значэнне}\} + \text{ПД} + (\text{КЧ})}{[\text{ПЗАС}^{801.a} \text{ 將} + \text{УД}] +}$
 $+ [\text{ЗАС}^{12.a}_{\text{Ін}} \text{ 以} + \text{Ін}]/[\text{Ін} \{\text{частотна сінтагма}\} + \text{ЗАС}^{12.6}_{\text{Ін}} \text{ 以}] +$

+ [ЗАС^{13.a}_{АУД} 為 + АУД] + В + $\frac{\text{ПД} \{ \text{сінтагма} \} + (\text{КЧ})}{\text{ПД} + \text{УД} + [\text{ЗАС}^{11.a} \text{А-ДМ} \text{於} + \text{А-ДМ}] + (\text{КЧ})}$

* Каментарыі да топіка: 1) выкарыстанне маркераў ЗАС^{201.6} 也 / ЗАС^{702.6} 者 не з'яўляецца абавязковым, за выключэннем сітуацый, калі топік прадстаўлены сінтагмай; 2) любы член сказа, вынесены ў топік, можа быць прадстаўлены сінтагмай; 3) магчымая субстытуцыя на асноўнай пазіцыі дзейніка, вынесенага ў топік, пры дапамозе ЗАС^{501.a} 其; 4) субстытуцыя на асноўнай пазіцыі прамога дапаўнення, вынесенага ў топік, пры дапамозе ЗАС^{701.в} 之 / ЗАС^{501.в} 其; 5) субстытуцыя на асноўнай пазіцыі ўскоснага дапаўнення, вынесенага ў топік, не была зарэгістравана; 6) малаверагодная субстытуцыя на асноўнай пазіцыі акалічнасці часу, акалічнасці месца, вынесеных у топік, паколькі асноўная пазіцыя акалічнасці часу і акалічнасці месца знаходзіцца ў пачатку сказа пасля пачатковай часціцы; 7) верагодная субстытуцыя на асноўнай пазіцыі іншых членаў сказа, вынесеных у топік, пры дапамозе ЗАС^{701.в} 之 / іншых знакаў алфавіта сінтаксіса [4, с. 116].

Прыклады разбору сказаў старажытнакітайскай мовы прыведзены ніжэй (знакі прыпынку выкарыстоўваюцца як пабочныя паясненні, а не як элемент арыгінальнага тэксту):

[是 + 鳥] + 也, // [海 + 運] + 則 + 將 + 徙 + ^於[> [於 + [南 + 冥] <] ^於
 [shì + niǎo] + yě, // [hǎi + yùn] + zé + jiàng + xǐ + ^於[> [yú + [nán + míng] <] ^於
 [Т] { [Аз_{УД} + УД] } + ЗАС^{201.6} 也 // [Аз_{Дз} + УДз] + ЗАС^{401.6} 則 +
 пЗАС⁸⁰¹ 將 + АКВ + ^於[> ЗАС_{А-ДМ1} 於 + [Аз_{А-ДМ} + А-ДМ] <] ^於

[Гэтая + птушка] + ж// + [марскі + рух] + ды + з <гэтай птушкай> ~ вядзе {ДВ₁} <гэтую птушку> + перамяшчаецца + ^於[> ў накірунку {ЗАС_{А-ДМ1} 於} + [паўднёвага + акіяна] <] ^於

Апрача іншага, тут мы бачым прымяненне топіка (Т) і каментара, ролю якога адыгрывае група ўскоснага дапаўнення з азначэннем ([Аз_{УД} + УД]).

皆 + 大 + [欢 + 喜] jiē + dà + [huān + xǐ]
 Дз {ЗАС_{Дз}} + УКВ + [АКВ] / _ц[АКВ₁ + АКВ₂?
 |людзі| {УДз} усе + моцна + [радуюцца]

У дадзеным выпадку мы бачым выкарыстанне ЗАС-размежавальніка дзейніка (ЗАС_{Дз}) у ролі групы дзейніка (Дз), а таксама выкарыстанне ўдакладняльнага кампанента выказніка (УКВ). Прыклад узяты з [8].

搏 + [扶 + 搖] + 而 + 上 + 者 // + [九 + 萬 + 里]
 tuán + [fú + yáo] + ér + shàng + zhě // + [jiǔ + wàn + lǐ]
 Дз₁ {ДВ_{1.2} + [ПД_{1.2}] + ЗАС^{402.a}_{В2.1} 而 + АКВ_{1.2}} + ЗАС^{702.6} 者 // +
 [Аз_{1.1}ПД₁ + Аз_{1.2}ПД₁ + ПД₁]

[Пэн] {УДз_{2.1}} абапіраецца <на>/закручвае + [віхуры] + ды + падымаецца + <на вышыню> тую, што {ЗАС^{702.6} 者; ‘вышыня’} + |ёсць, ‘складае’| {АКВ₁} + [дзесяць + ваняў* + лі]

* вань = дзесяць тысяч

У гэтым сказе, за выключэннем іншага, дзейнік (Дз) прадстаўлены сінтагмай, у складзе якой прысутнічаюць асноўны кампанент выказніка (АКВ_{1.2}) і асноўны кампанент даданага выказніка (ДВ_{1.2}).

Такім чынам, канцэпцыя віртуальнага ланцуга выступае цалкам адэкватнай у прымяненні да старажытнакітайскай мовы, што абумоўлівае верагоднасць яе прыкладнога (адукацыя, машынны пераклад, інш.) і фундаментальнага (вызначэнне ўніверсальных моўных характарыстык, заканамернасцяў чалавечага мыслення і гнэсалагічных асаблівасцяў) прымянення.

БІБЛІАГРАФІЧНЫЯ СПАСЫЛКІ

1. Зограф И.Т. Вэньнянь и байхуа: взаимодействие двух форм изолирующего языка // Письменные памятники Востока. 2008, № 1 (8).

2. Карапетьянц А.М. Учебник классического китайского языка вэньнянь. Начальный курс. Москва : Изд-во «Муравей», 2001.

3. Гордей А. Н. Виртуальная цепь как синтаксический код предложения (на примере китайского языка) // Язык, общество и проблемы межкультурной коммуникации. Гродно, 2007. Ч. 2.

4. Крыцук-Тарасаў, М. І. Даследаванне экспліцытнасці і імпліцытнасці моўных катэгорый у старажытнакітайскай мове (на прыкладзе тэксту 莊子 «Джуандзы») : дыс. ... магістра ўсходазнаўства : 1-23.80.10. Мінск, 2022.

5. Гордей А. Н. Метасемантика языковых категорий // Вторые чтения, посвященные памяти профессора В.А. Карпова, Минск, 28 марта 2008 г.: сб. материалов / отв. ред. А.И. Головня. Минск: Изд. центр БГУ, 2008.

6. Гордей, А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей. Минск: Белгосуниверситет, 1998.

7. Курдюмов В. А. Курс китайского языка. Теоретическая грамматика. М.: Цитадель-трейд: Вече, 2006.

8. Коцик К. Э. Топиковые структуры в современных лингвистических парадигмах : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.19. Москва, 2018.

9. 《庄子》全篇繁体字文字版 // 百度网盘 . Рэжым доступу URL: <https://pan.baidu.com/s/1gdA69Kf> (дата доступу: 09.05.2022).

10. 大 БКРС. URL: <https://bkrs.info> (дата доступу: 09.06.2022) .

КАТЕГОРИИ ВЕЖЛИВОСТИ В ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ ПРИ ВСТРЕЧЕ

О. И. Левина

*Белорусский государственный университет
Пр. Независимости 4, 220030, г. Минск, Беларусь, o_lev2004@mail.ru*

В статье рассмотрены виды и способы общения японцев при встрече. Исследования проводились на основе мультфильма Хаяя Миядзаки «Ведьмина служба доставки», выявлены закономерности поведения при встрече. Выбор на этот мультфильм пал потому, что он соответствовал следующим важным критериям: современный язык, в мультфильме представлены как межличностные отношения в семье (линия Кики-родители), так и отношение к работе (работа Кики в доставке, общение с клиентами). Рассмотрены приветственные слова, обращения, поклоны, выявлены закономерности их использования.

Ключевые слова: категория вежливости; вежливый язык; японский язык; приветствия на японском языке.

CATEGORIES OF POLITENESS IN JAPANESE AT A MEETING

O. I. Levina

*Belarusian State University
Etc. Independence 4, 220030, Minsk, Belarus, o_lev2004@mail.ru*

The article discusses the types and methods of communication of the Japanese at the meeting. The research was carried out on the basis of Haya Miyazaki's cartoon «The Witch's Delivery Service», the patterns of behavior at the meeting were revealed. The choice fell on this cartoon because it met the following important criteria: modern language, the cartoon presents both interpersonal relationships in the family (Kiki's parents' line) and attitude to work (Kiki's work in delivery, communication with clients). Greeting words, appeals, bows are considered, patterns of use are revealed.

Keywords: politeness category; polite language; Japanese language; greetings in Japanese.

Культура Японии неразрывно связана с понятием вежливости. Вежливость отражает вертикальную иерархию власти и показывает взаимоотношения между собеседниками. Вежливость выражается грамматически, лексически, посредством жестов и т.д. Собеседника определяют в иерархии общества по следующим признакам: социальное положение, возраст, пол, является ли он клиентом, относится ли он к чужой «группе» людей либо же он из своей группы.

Успешность и эффективность межкультурного взаимодействия предопределяется не только знанием языка. Язык – лишь первое условие,

необходимое для общения. Помимо языка, важно знать культуру народа, его традиции, ценности, понять мировоззрение и мировосприятие, суметь посмотреть на мир его глазами [1, с. 19].

В данном исследовании мы рассмотрим на примере встречи правила знакомства, обращения, жестов (поклонов) отличие разных уровней вежливости между собой на основании исследования произведения Хайяо Миядзаки «Ведьмина служба доставки».

«Речь межличностного общения ... подразделяется на просторечие и вежливую речь (нейтрально-вежливую, подчеркнуто-вежливую и учтивую речь)» [2, с. 322]. При встрече японцы обычно кланяются и говорят приветственные слова, такие как «охае годзаимасу» (доброе утро), «конничива» (здравствуйте), «конбанва» (добрый вечер). В случае более фамильярного общения говорится «хароу» (хэлло), «охае» (доброе утро).

Знакомство. При знакомстве принято говорить в вежливом стиле (предложения заканчиваются на «масу» (окончание глаголов) и «дэсу» (окончание других частей речи).

«Хадзимэмаситэ» (рад с Вами познакомиться) – выражение, которое говорится при первой встрече. Далее собеседник представляется следующим образом: имя + «дэсу» (что означает меня зовут), либо имя + «то иимасу» (меня зовут – более вежливое выражение), либо имя + «то моусимасу» (меня зовут – самое вежливое выражение). С самой первой секунды общения можно предположить уровни отношений между собеседниками, их возможные варианты общения и даже по речи можно определить место разговора. На фирме, особенно при работе с клиентами, используются более вежливые конструкции. В неформальной обстановке – более разговорные.

Обращения. Обращения в японском языке более разнообразны, чем в русском. Обычно к фамилии или имени человека добавляется суффикс, который указывает на иерархию отношений. Рассмотрим основные суффиксы:

«Сан» используется как универсальный суффикс, показывающий уважение к собеседнику. Добавляется к фамилии или имени собеседника. В современном русском языке аналога нет, однако в древнерусском языке использовалось слово «господин».

«Чян» используется после имени или фамилии девочки, девушки. При обращении к человеку младше собеседника по возрасту и чаще всего женского пола. Однако, к маленьким мальчикам тоже так обращаются. «Юки-чян» на русский язык логичнее всего перевести как «Юки-чка». То есть суффикс имеет уменьшительно-ласкательный оттенок.

«Кун» ставится после имени парня, который младше по возрасту и ниже по статусу. Однако может употребляться к женщине-приятельнице, которая младше по возрасту.

«Сама» в современном японском языке практически не используется в устной речи. Исключение составляет ситуация обращения к клиентам или бизнес-партнерам. «Сама» ставится после фамилии, имени человека, адресата на конверте, при письменном обращении к человеку. От него произошел суффикс «сан», как более упрощенный вариант. Ошибка применять этот суффикс после профессии человека. Например, нельзя сказать «бучеу сама». Хотя в русском языке выражение «господин начальник» используется часто. В японском языке получается тавтология: начальник «бучеу» – это уважительное обращение. Суффикс «сама» уже лишний. К тому же «сама» прибавляется после имени, фамилии одного индивидуального человека. У него нет множественного числа. Если требуется сказать «Ямада Тароу и Ханакко», то «сама» добавляется после имени, фамилии каждого из членов семьи. «Ямада Тароу сама» (г-н Ямада Тароу) и «Ямада Ханакко сама» (госпожа Ямада Ханакко).

«Си» ставится при упоминании о третьем лице. «Си» добавляется после мужского имени, фамилии. Например, «сатоу си ва кэссеки дэсу» (господин Сато отсутствует).

«Доно» используется внутри организации, в документах, говорится обычно после названия должности, «эйгеу бучеу доно» (господин начальник отдела продаж). Не используется при обращении к бизнес-партнерам, клиентам. И его лучше избегать в устной речи, так как оно часто использовалось в исторических фильмах, и собеседник может подумать, что это утрированное вежливое обращение, оно не уместно.

«Хэйка» – обращение к монарху, означающее «Ваше величество». Используется в сочетании «тэнноу хэйка» (Ваше величество Император), «коугоу хэйка» (Ваше величество Императрица. Слово «хэйка 陛下» записано двумя иероглифами. Первый означает «лестницу». Второй – «низ». Значение иероглифического сочетание таково: тот, кто находится внизу иерархической лестницы, обращается к лицу, которое на вершине лестницы.

«Сенсей» – используется и как суффикс, и как отдельное слово, означает «преподаватель». Ставится после фамилии собеседника. После фамилий учителей, врачей, юристов. Показывает на уважительное отношение к представителям данных профессий.

«Фусай» – означает «супруги», «чета». Ставится после фамилии. Означает, что речь идет о супружеской паре.

Поклоны. При встрече принято кланяться друг другу. Есть три вида основных поклонов. Первый называется «кайсяку», угол наклона

таза составляет 15 градусов. Второй «кэйрэй» – угол 30 градусов. Третий – «сайкэйрэй» – угол от 45 до 90 градусов.

«Кайсяку» используется при мимолетной встрече при ходьбе. Желательно остановиться, посмотреть собеседнику в глаза и выполнить легкий поклон.

«Кэйрэй» используется при первой встрече людей, проходах. Самый распространенный поклон.

«Сайкэйрэй» используется для выражения чувства глубокой благодарности, извинения. Верхняя часть туловища наклоняется на 45-90 градусов, если нужно искренне извиниться и покаяться, то наклоняются на 90 градусов и опускают голову.

Поклон выполняют после приветственных фраз. Во время самого поклона не принято разговаривать. Голова опускается с туловищем, потом медленно поднимается.

Рассмотрим обращения героев в анимэ Хайяо Миядзаки «Ведьмина служба доставки».

Таблица 1

**Обращения героев в анимэ Хайяо Миядзаки
«Ведьмина служба доставки»**

Обращение: существительное+ суффикс	Перевод	Смысл
きき	Кики!	Обращение мамы к ребенку без суффикса.
じじ	Дзидзи!	Обращение хозяйки к коту без суффикса.
お母さん	Мамочка!	Обращение к своей маме, уважительное с суффиксом «сан»
ききちゃん	Кикичка!	Обращение мамы к ребенку с уменьшительно-ласкательным суффиксом «чан».
お父さん	Папочка!	Обращение к своему отцу, уважительное с суффиксом «сан».
おじいさん	Дядя	Означает «дедушка», но в реальности используется и для обращения к пожилому мужчине.
おくさん	Женщина	Означает «жена», но в реальности используется как обращение «женщина!»
おきゃくさん	Господин посетитель	Означает «гость», используется чтобы высказать уважение клиенту.
パン屋さんに頼まれました	Меня попросили в булочной	К слову «булочная» добавлен суффикс «сан», что означает уважением к труду тех, кто там трудится.
魔女さん	Госпожа ведьма!	Иронично к слову ведьма добавлен

Обращение: существительное+ суффикс	Перевод	Смысл
		суффикс «сан».
おばさん	Женщина!	Означает «тетя», но используется как обращение ко всем молодым женщинам.
おくさま	Госпожа!	Означает «супруга», используется для обращения к богатой даме.
Прочие обращения:		
ねね	Послушай послушай!	
あら	Ой!	
あのう	Ну это.....	

Таким образом, понимание значения приветственных фраз, именных суффиксов, поклонов помогает в понимании культуры Японии. И наоборот, культурное наследие Японии влияет на использование приветственных фраз, суффиксов и т.д.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ларина Т.В. Категория вежливости и стиль коммуникации. Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2009.
2. Лаврентьев Б. П. Практическая грамматика японского языка. Москва: Живой язык, 2002.
3. Алпатов В.М. Категории вежливости в современном языке. Москва: Наука, 1973.
4. Хирабаяси Есисукэ, Хама Юмико. Кэйго. Токио, 1988.

РЕМИНИСЦЕНЦИЯ В СТИХАХ ЦЗЮЭЦЗЮЙ ЭПОХИ ТАН

К. И. Лещенко

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, kseniya.leshchanka@gmail.com*

Статья посвящена рассмотрению реминисценций в классической китайской поэзии династии Тан (619–907 гг.), а именно – в четверостишиях цзюэцзюй авторства четырех великих поэтов эпохи Тан – Ван Вэя, Ли Бо, Ду Фу, Бо Цзюйи. Для анализа отобраны пятисловные цзюэцзюй, входящие в состав составленной в эпоху Цин антологии «Триста стихотворений эпохи Тан». Автор демонстрирует, что отдельные образы и мотивы в рассматриваемых стихотворениях восходят к древнейшим китайским поэтическим памятникам, включая «Шицзин», «Чуские строфы» и др. Анализ реминисценций

позволяет глубже понять смысл классического стихотворения, а также проследить за исторической трансформацией популярных поэтических образов и мотивов.

Ключевые слова: китайская поэзия; поэзия эпохи Тан; цзюэцзюй; реминисценция; поэтический образ.

REMINISCENCE IN THE JUEJU POETRY OF THE TANG ERA

K. I. Leshchanka

Belarusian State University,

Niezaliežnasci Av., 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, kseniya.leshchanka@gmail.com

The article is devoted to the consideration of reminiscences in the classic poetry of the Tang era (619–907), namely, in the jueju quatrains of the four great poets of the Tang Dynasty – Wang Wei, Li Bai, Du Fu, Bai Juyi. Five-word jueju that are part of the Qing anthology, “Three Hundred Poems of the Tang Dynasty”, were selected for analysis. The author demonstrates that individual images and motifs in the poems under consideration go back to the most ancient Chinese poetic monuments, including “Shijing”, “Chuci”, etc. The analysis of reminiscences allows a deeper understanding of the meaning of the classical poem, as well as to trace the historical transformation of popular poetic images and motifs.

Keywords: Chinese poetry; poetry of the Tang era; jueju; reminiscence; poetic image.

Согласно Большому энциклопедическому словарю, под реминисценцией в поэзии подразумеваются черты, наводящие на воспоминание о другом произведении; это результат невольного заимствования автором чужого образа, мотива, стилистического приема, интонационно-ритмического хода либо же сознательный прием, рассчитанный на память и ассоциативное восприятие читателя [1]. Реминисценция является одним из важнейших художественных средств в классической китайской поэзии: в стихотворениях традиционно содержатся отсылки к произведениям предшественников. Выдающийся российский синолог И. С. Смирнов в этой связи отмечает, что для китайской поэзии характерно такое явление, как «таящееся накопление»: за то время, за которое поэтическое высказывание – в условиях популярности цитирования как приёма – переходило от одного поэта к другому, смысл копился в нем и обрастал множеством ассоциаций. Это существенно осложняет понимание классической китайской поэзии представителями других культур, особенно при переводе на другие языки, и для глубокого осмысления китайского стихотворения становится необходимым анализ реминисценций, заключённых в нем [2].

Золотым веком китайской поэзии считается эпоха Тан (618–907 гг.), а в число четырех крупнейших танских поэтов (唐朝四大诗人)

традиционно включают Ван Вэя (王维, 699–761 гг.), Ли Бо (李白, 701–762 гг.), Ду Фу (杜甫, 712–770 гг.), Бо Цзюйи (白居易, 772–846 гг.). Реминисценция широко встречается в их творчестве – как в пространных поэмах, так и в коротких цзюэцзюй (绝句 ‘оборванные строки’). Под цзюэцзюй подразумеваются четверостишия, названные так по соотнесению с уставным стихом льюйши (律诗), состоящим из 8 строк. Цзюэцзюй, как и льюйши, имеют по 5 или 7 иероглифов в каждой строке, будучи пятисловными (五言诗) или семисловными (七言诗) [3, с. 150].

Для анализа мы выбрали по одному пятисловному цзюэцзюй (五言绝句) каждого из вышеуказанных авторов. Все рассматриваемые стихотворения являются широко известными и входят в популярную антологию «Триста стихотворений эпохи Тан» (唐代三百首) [4].

Одним из знаменитых стихотворений великого танского поэта, каллиграфа и живописца Ван Вэя является цзюэцзюй «Тоска» (相思):

红豆生南国，春来发几枝。愿君多采撷，此物最相思 [5, с. 42].

Красные бобы / В долинах юга / За весну / Еще ветвистей стали.

Наломай побольше их / Для друга – / И утешь меня / В моей печали (перевод А. И. Гитовича) [6].

Посвящённое другу Ван Вэя музыканту Ли Гуйняню, стихотворение обращается к народной легенде о красных бобах как о символе тоски в разлуке: по преданию, в память о погибшем муже верная жена превратилась в это растение [7]. При этом по логическим ходам стихотворение Ван Вэя напоминает первую строфу анонимного стихотворения эпохи Восточная Хань [8], входящего в цикл «19 древних стихотворений» (古代十九首):

涉江采芙蓉，兰泽多芳草。采之欲遗谁？所思在远道 [9].

Вхожу в воду, срываю цветы лотоса.

Болото, где зацвёл посконник, заросло ароматными травами.

Срываю цветы – кому же их подарить?

Тот, о ком я тоскую, в далекой стороне.

Ван Вэй, описывая личные переживания о разлуке с другом, мастерски переплетает сюжет народной легенды с отсылками к более ранней классической поэзии. Используя два сюжета о трагической любви между мужчиной и женщиной, поэт говорит, что его чувство дружеской привязанности по силе является равным любви.

Стихотворение «бессмертного поэзии» Ли Бо «Думы тихой ночью» (静夜思) известно даже начинающим китаеведам:

床前明月光，疑似地上霜。举头望明月，低头思故乡 [5, с. 54].

В изголовии ложа / Сияет, светлеет луна.

Показалась похожей / На иней упавший она.
Посмотрел на луну я, / Лицо к небесам обратив,
И припомнил родную / Страну я, лицо опустив
(перевод Ю. К. Щуцкого) [6].

Как указывает В. М. Алексеев, стихотворение является одним из традиционных для классической поэзии «перепевов старых мелодий» [10]. Так, у Цао Пи (曹丕, 187–226 гг.), в стихотворении «Осенняя ночь бесконечно долга» (漫漫秋夜长) встречаем следующие строки:

俯视清水波，仰看明月光……郁郁多悲思，绵绵思故乡 [11].

Вниз гляжу – волны чистой воды, / Вверх смотрю – чистой луны сиянье... Клубом склублилось много горьких дум, / Свитком свились думы о крае родном (перевод В. М. Алексеева) [10].

Последние же две строки восходят к анонимному стихотворению эпохи Хань «Скорбная песнь» (悲歌) жанра «вэньжэнь юэфу» (стихотворения, созданные литераторами в подражание песенному фольклору [3, с. 249]): 思念故乡，郁郁累累 [12] ‘Грущу о родных краях – тоска безгранична’.

Ли Бо развивает тему тоски о родных местах, затронутую Цао Пи, наделяя ее личными смыслами: так, если Цао Пи говорит о «воде», то Ли Бай – об «инее», что часто понимается как символ зрелого возраста, старения. Рассматривая образы в таком контексте, мы становимся свидетелями диалога творцов, протянувшегося сквозь века.

Единственным вошедшим в «Триста стихотворений эпохи Тан» пятисловным цзюэцзюй Ду Фу, известного как «совершенномудрый поэзии», является «План восьми расположений» (八阵图):

功盖三分国，名成八阵图。江流石不转，遗恨失吞吴 [13].

Покрыл заслугами своими Чжугэ Лян / Страну из трех владений,
И славу имени его составил «План / Восьми расположений».
Течет-течет река, / Но камни «Плана» неподвижны над водою.
Осталась в них тоска, / Что уничтожить У не удалось герою
(перевод Ю. К. Щуцкого) [6].

В стихотворении поэт упоминает «План восьми расположений войск» (во время боя), по преданию, составленный знаменитым стратегом и национальным героем эпохи Троецарствия Чжугэ Ляном. На берегу р. Янцзы этот «план» был сложен из камней [6]. Если же говорить об отсылках к литературным образцам прошлого, то стоит выделить третью строку (江流石不转 ‘камни неподвижны над водою’), что китайские исследователи рассматривают как перефразирование строки из стихотворения «Песнь покинутой жены» («Так кипарисовый челн уплывает легко» (раздел «Нравы царства Бэй» древнейшего

поэтического канона – Шицзина, 诗经·邶风·柏舟): 我心匪石, 不可转也 [13] ‘Сердце мое — не камень, его не повернуть’. Видим, что Ду Фу, возвращаясь к историческим событиям эпохи Троецарствия, заимствует и значительно переосмысливает художественный образ из Шицзина: камень у Ду Фу неподвижен – на фоне стремительного потока реки (значит – времени), являя собой вечную славу и вечную тоску великого полководца.

Поэт Бо Цзюйи выступал за простоту и доступность стиха. Лирику Бо Цзюйи описывает расхожий чэньюй 老妪能解 ‘даже старуха может понять’ – по преданию, поэт проверял понятность новых стихов, давая их читать старушке [14]. Единственный вошедший в «Триста стихотворений эпохи Тан» пятисловный стих цзюэцзюй авторства Бо Цзюйи – стихотворение «Спрашиваю Лю Девятнадцатого» (问刘十九) – является образцом подобной легкой для восприятия лирики:

绿蚁新醅酒, 红泥小火炉。晚来天欲雪, 能饮一杯无?

С пеной зеленой / непроцеженное молодое вино.

Красная глиняная печурка, / пышущая огнем.

Вечер приходит, / и погода сулит нам снег.

Можешь ли выпить / ты со мною чарку одну? (Перевод Л. З. Эйдлина) [6].

Выражение 绿蚁 ‘зелёная пена (на вине)’ выделяется на фоне общей простоты стиха. Проанализировав употребление данного образа в других произведениях, можно обнаружить, что стихотворение Бо Цзюйи – это переосмысление мотивов стихотворения Ду Фу «В снегопад» (对雪):

战哭多新鬼, 愁吟独老翁。乱云低薄暮, 急风舞雪回。

瓢弃樽无绿, 炉存火正红。数州消息断, 愁坐正书空。

Стенают в битвах / сонмы отлетевших душ.

Их отпевают / только плакальщики-старцы*

Над полосой заката / сплотились толпы туч.

Неудержимый снег / кружит в метельном танце.

В углу горлянка-тыква... / нет зелена вина*.

В печурке тлеют угли... / да греет ли она?

Давно вдали от мира, / и нет вестей совсем,

Тоскую за письмом... / кому пишу, зачем?

(Перевод Э. В. Балашова) [6].

В стихотворении же Ду Фу можно найти традиционные образы, упоминающиеся, например, в памятнике эпох Чуныцю-Чжаньго «Цзочжуань» (左传·文公二年): 吾见新鬼大故鬼小 [15] ‘Я видел, что новые духи большие, а старые духи невелики’. Есть у Ду Фу и отсылка к творчеству поэта Цюй Юаня (屈原), а именно – к одной из его «Девяти элегий», входящих в состав собрания поэзии «Чуские строфы» (楚辞·九

章·悲回风): 悲回风之摇蕙兮, 心冤结而内伤 [16] (Мне скорбно, что вихрь жестокий / злобно качает травы, / В сердце моем печальном / не заживает рана (перевод В. М. Алексеева) [17].

Заметим, что общее настроение цзюэцзюй Бо Цзюйи коренным образом отличается от такового в стихах Ду Фу и Цюй Юаня: чёрная тоска, отчаяние, чувство одиночества, свирепые ветры и холод зимы сменяются теплом очага, чашкой свежего вина и гостеприимством друга. Можно предположить, что Бо Цзюйи будто пытается залечить душевные раны лирических героев более ранних стихотворений.

Таким образом, в известнейших образцах классической китайской поэзии встречается множество реминисценций – отсылок к творчеству поэтов предыдущих эпох. Цитируя предков, авторы отдают им дань уважения и протягивают нить преемственности поэтического творчества через поколения. Однако поэты не просто заимствуют сюжеты и образы из произведений предшественников – они вступают с предками в полемику, диалог, производя деконструкцию устоявшихся образов. Выявление подобных реминисценций в китайской поэзии позволяет глубже понять произведение, обогатить его восприятие читателем.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Реминисценция | это... Что такое реминисценция? – Словари и энциклопедии на Академике. URL : <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/254062> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
2. «В самой попытке перевода старой китайской поэзии заложена ловушка» – «Горький». URL : <https://gorky.media/context/v-samoj-popytke-perevoda-staroj-kitajskoj-poezii-zalozhena-lovushka/> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
3. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. Т. 3. Литература. Язык и письменность / ред. М. Л. Титаренко и др., 2008.
4. 唐诗三百首全集_古诗文网. URL : <https://m.gushiwen.cn/gushi/tangshi.aspx> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
5. 诗与画:唐诗一百首/上海辞书出版社编;蒋星煜等撰.上海:上海辞书出版社, 2002.
6. Поэзия Китая. URL : <https://chinese-poetry.ru> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
7. Ван Вэй. Стихотворения. URL : <http://www.lib.ru/POECHIN/vanvey.txt> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
8. 王维《相思》的写作背. URL : <https://m.ruiwen.com/wenxue/wangwei/326551.html> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
9. “涉江采芙蓉, 兰泽多芳草。”全诗赏析_古诗文网. URL : https://m.gushiwen.cn/mingju/juv_095415222738.aspx (дата обращения : 01.05.2022 г.).
10. Ли Бо. В переводе В. М. Алексеева. URL : http://lib.ru/POECHIN/libo_al.txt (дата обращения : 01.05.2022 г.).
11. 杂诗·漫漫秋夜长_百度百科. URL : <https://baike.baidu.com/item/杂诗·漫漫秋夜长/1587801> (дата обращения : 01.05.2022 г.).

12. 悲歌_百度百科. URL : <https://baike.baidu.com/item/悲歌/10723325> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
13. 八阵图_百度百科. URL : <https://baike.baidu.com/item/八阵图/3707897> (дата обращения : 01.05.2022 г.)
14. 老妪能解. URL : <https://bkrs.info/slovo.php?ch=老妪能解> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
15. 对雪_百度百科. URL : <https://baike.baidu.com/item/对雪/4333> (дата обращения : 01.05.2022 г.)
16. 九章·悲回风原文及翻译赏析_屈原古诗大全. URL : <https://www.gushimi.org/gushi/39203.html> (дата обращения : 01.05.2022 г.).
17. Цюй Юань. Стихотворения. URL : http://www.lib.ru/POECHIN/UAN/uan1_1.txt_with-big-pictures.html (дата обращения : 01.05.2022 г.).

ДРАЙВЕРЫ РАЗВИТИЯ КРУПНОМАСШТАБНЫХ ЯЗЫКОВЫХ МОДЕЛЕЙ В США И КНР

Д. О. Мазаник

*ГНУ «Центр системного анализа и стратегических исследований НАН Беларуси»,
ул. Академическая 1, г. Минск, Беларусь, dmitrymazanik42@gmail.com*

В статье рассмотрена специфика разработки крупномасштабных языковых моделей в США и КНР. Высокая стоимость разработки приводит к тому, что в США передовые разработки концентрируются в частном секторе, что может повлечь негативные последствия для отрасли. Академическое сообщество оказывается отрезанным от технологического фронта в области ИИ. В данном контексте интересен опыт КНР, где сформировалась особая институциональная среда. Анализ китайских научных статей показывает, что партнерство между академическим сообществом и частными технологическими компаниями дает доступ научному сообществу к необходимым ресурсам и приводит к конкурентоспособным разработкам.

Ключевые слова: языковые модели; искусственный интеллект; научные организации; технологические компании; технологический фронт; КНР; США.

DRIVERS FOR THE DEVELOPMENT OF LARGE-SCALE LANGUAGE MODELS IN THE USA AND THE PRC

D. O. Mazanik

*State Scientific Institution “Center for System Analysis and Strategic Research of the
National Academy of Sciences of Belarus”, st. Akademicheskaya 1, Minsk, Belarus,
dmitrymazanik42@gmail.com*

The article considers the specifics of the development of large-scale language models in the USA and PRC. The high cost leads to the fact that in the US cutting-edge developments are

concentrated in the private sector, which can lead to negative consequences for the industry. The academic community is cut off from the technological frontier in the field of AI. In this context, the experience of the PRC is useful, where a special institutional environment has been formed. An analysis of Chinese scientific articles shows that partnerships between the academic community and private technology companies give the scientific community access to the necessary resources and lead to competitive developments.

Keywords: language models; artificial intelligence; scientific organizations; technology companies; technological frontier; PRC; USA.

Благодаря эффективному применению нейронных сетей в последние несколько лет мир переживает новую волну оптимизма по поводу искусственного интеллекта (ИИ). Современная ситуация примечательна тем, что сейчас влияние ИИ-решений ощущается особенно сильно. Автоматизация и «интеллектуализация» проникают в повседневную жизнь, что создает как выгоду, так и риски. Частные компании активно инвестируют в разработку ИИ-приложений и внедряют их в производственные процессы. Согласно статистике от Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence (HAI), в 2021 г. глобальные частные инвестиции в ИИ составили около \$93,5 млрд – в два раза больше, чем в 2020 г. [1]. Наибольший интерес к направлению проявляют в США и КНР, о чем говорят объемы частных инвестиций за 2021 г. – \$52,9 млрд и \$17,2 млрд соответственно [1].

Язык – главное средство оперирования знаниями и обмена информацией. Неудивительно, что моделирование языка стало одним из ключевых направлений в ИИ. Сделать тексты доступными для цифровой обработки помогает Natural Language Processing («обработка естественного языка», NLP) – прикладная дисциплина на стыке лингвистики, компьютерных наук и машинного обучения. С появлением необходимых мощностей стало возможным эффективное применение нейронных сетей и глубокого обучения в масштабе. Применение данного подхода в NLP привело к созданию *крупномасштабных языковых моделей* (large language models, ЯМ) – технологии, которая во многом определяет тренды развития современного ИИ. Самые известные образцы – BERT (Google), GPT-3 (OpenAI), Megatron-Turing NLG (Microsoft).

Статистическая языковая модель – это распределение вероятностей по последовательностям токенов [2]. Как и нейросети с глубоким обучением, языковые модели – не новое изобретение. Однако дискуссии о них вышли за пределы специализированных лабораторий после того, как стали известны их возможности при увеличении масштаба и добавлении новых технологических решений.

С 2020 г. в академической среде и СМИ обсуждают GPT-3 (Generative Pre-Training Transformer 3) – третье поколение генеративной

языковой модели от американской компании OpenAI. GPT-3 поразила способностью к порождению текстов: даже без специальной настройки (fine-tuning) модель может писать эссе, прозу и стихи, отвечать на вопросы и переводить на высоком уровне. Вариант модели DALL-E 2 генерирует уникальные изображения по текстовому описанию. Ключевая особенность GPT-3 и аналогичных моделей – не столько архитектура, сколько размер. Модель включает 175 млрд параметров – в 10 раз больше, чем у любого из предшественников [3]. Обучающие данные составили 570 Гб преимущественно англоязычных текстов.

В августе 2021 г. исследователи из Center Research on Foundation Models и HAI подготовили доклад «On the Opportunities and Risks of Foundation Models» («О возможностях и рисках базовых моделей») [4]. В исследовании, которое стало одним из главных событий в ИИ-аналитике 2021 г., приведен системный обзор крупномасштабных ЯМ, включая их технологическую и лингвистическую специфику, а также социально-экономические последствия от внедрения. Исследователи описывают такие модели как «базовые» (foundation), подчеркивая их центральную, но не исчерпывающую роль в создании AGI и специализированных приложений.

Базовые модели можно причислить к «технологиям общего назначения» (general-purpose technology) [4, с. 148]. Такого рода технологии играют роль «вспомогательных», поскольку открывают новые возможности, но не предлагают окончательные решения. Базовые модели и решения на их основе, вероятно, существенно повлияют на рынок труда. По мере распространения и снижения стоимости ИИ-решений работа, связанная с монотонными и рутинными действиями, может быть полностью автоматизирована – например, в копирайтинге и рекламе.

Для разработки крупномасштабных ЯМ нужны три дорогостоящих компонента:

- Мощное вычислительное оборудование.
- Инвестиции в R&D.
- Обучающие данные.

Исследования также показывают, что стоимость обучения зависит от количества параметров в ЯМ [5, с. 1]:

- \$2,5–50 тыс. – для моделей со 110 млн параметров.
- \$10–200 тыс. – 340 млн параметров;
- \$80 тыс. – 1,6 млн. – 1,5 млрд параметров.

Следствием высокой стоимости ЯМ стало то, что в США они сконцентрированы преимущественно в лабораториях частных корпораций. По этому поводу академическое сообщество США

опасается¹, что оно может оказаться отрезанным от технологического фронта, а специалисты будут переходить в частный сектор из-за более высоких зарплат и доступа к последним разработкам.

Доминирование корпораций может негативно сказаться на развитии ИИ как технологии, поскольку система принятия решений в бизнесе, ориентированная на получение максимальной выгоды в минимальные сроки, отличается от таковой в науке. Данный подход приводит к доминированию решений, спорных с научной точки зрения, но эффективных с точки зрения рынка. Другая проблема состоит в том, что публикации компаний о своих разработках открывают не всю информацию об устройстве моделей. Без полноценного анализа предложить новые фундаментальные решения становится намного сложнее. Открытость информации необходима для полноценного осмысления и оценки технологического решения со стороны академического сообщества.

В контексте разрыва между частными компаниями и академической наукой в США интересен опыт КНР, которая активно включилась в мировую ИИ-гонку. Как показывает анализ научных публикаций о передовых ЯМ, в Китае научное сообщество и бизнес, наоборот, сближаются.

В последние годы Китай отчетливо демонстрирует свои амбиции в технологическом секторе. Политическая элита декларирует ориентацию на «развитие, движимое инновациями» (创新驱动发展). Руководство КНР стремится привести страну к технологической независимости и доминированию. В этой оптике можно рассматривать программы «Made in China 2025» (中国制造 2025) и «China Standards 2035» (中国标准 2035). Частный сектор также активно вовлечен в развитие технологий, ключевых для технологического развития государства, – включая ИИ

ИИ-экосистема КНР держится на «трех китах» – Baidu, Alibaba и Tencent (BAT, ср. с FAANG в США). Благодаря популярности своих решений (мессенджеров, финансовых технологий, поисковых систем и др.) компании собирают огромное количество данных. Это имеет большое значение для развития ИИ в целом и ЯМ в частности, поскольку информация – это «топливо» для подобных систем.

В апреле 2021 г. Huawei и Recurrent AI (循环智能) выпустили крупномасштабную авторегрессивную предобученную модель PanGu-α (盘古 «Паньгу» – по названию первопредка из китайской мифологии). PanGu-α конкурирует с GPT-3 и обходит ее по числу параметров – 200

¹См. выступление Дж. Кларка на Workshop on Foundation Models, организованном HAI. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dG628PEN1fY&t=3160s> (дата доступа: 23.02.2022).

млрд против 175 млрд [6]. Модель, обученная 1,1 Тб китайских текстов, хорошо проявила себя при выполнении ряда NLP-задач, включая суммаризацию, ответы на вопросы, поддержание диалога. Другой пример – ERNIE 3.0 от Baidu [7]. Разработка фокусируется на задачах понимания естественного языка (Natural language Understanding) и генерации текстов. Это шаг в сторону от тренировки гигантских «стохастических попугаев», как иронично называли подобные модели в своей статье Э.М. Бендер и соавторы [8]. Модель ERNIE 3.0, обученная на 4 Тб текстов и графов знаний, достигла SOTA-результатов при выполнении 54 задач и была встроена в поисковый движок Baidu. Таким образом, один из ключевых игроков китайского «big tech» развивает альтернативные пути в отрасли.

В марте 2022 г. главные эксперты в области ИИ из КНР опубликовали доклад «A Roadmap for Big Model» («Дорожная карта большой модели») [9]. В дорожной карте отмечены основные тенденции в индустрии и предложены будущие направления для исследований. Важно обратить внимание не только на то, *что* написано в докладе, но и *кто* это написал.

Объемный доклад (1638 ссылок на источники) составили 100 китайских исследователей из 19 организаций. Среди них авторитетные китайские университеты (Tsinghua University, Renmin University of China, Peking University, Northeastern University, Shanghai Jiao Tong University, BeiHang University), исследовательские институты (Beijing Academy of Artificial Intelligence; Institute of Computing Technology, Institute of Software, Institute of Automation в составе Китайской академии наук; Harbin Institute of Technology) и лаборатории частных компаний (Wechat, Tencent Inc.; Huawei TCS Lab; JD AI Research; Microsoft Research Asia; ByteDance AI Lab). Именно эти организации стоят в авангарде развития ИИ в КНР. При этом стоит обратить внимание, что большинство – государственные научные организации. В то же время подчеркивается доминирование государственных структур над частными и иностранными лабораториями: после имен исследователей стоит сноска «produced by Beijing Academy of Artificial Intelligence» (BAAI). Самые передовые и известные китайские ЯМ созданы в рамках BAAI.

BAAI (кит. 北京智源人工智能研究院, «Пекинский исследовательский институт ИИ “Чжюань”») основана в ноябре 2018 г. при поддержке Министерства науки и технологий (科技部), а также горкома и муниципалитета Пекина (北京市委市政府) [10]. Одним из ключевых достижений организации стала модель WuDao 2.0 (от кит. 悟道 «познать истину»/ «просвещение») – китайский конкурент GPT-3, выпущенный в июне 2021 г.

Количество параметров WuDao 2.0 составило 1,75 трлн. – в 10 раз больше GPT-3 [11]. Для обучения модели было использовано 4,9 ТБ текстов на китайском и английском языках, в то время для GPT-3 – 570 Гб в основном англоязычных. Как сообщает официальный аккаунт BAAI в Wechat, китайская разработка преодолела технические ограничения зарубежных моделей. Ряд решений выложен открытым доступом. WuDao 2.0 либо достигла, либо обошла конкурентов при выполнении контрольных задач в 9 направлениях, включая поиск данных, заполнение пропусков, генерацию текстов и изображений.

Применение WuDao 2.0 не ограничивается сугубо научными изысканиями. BAAI делает акцент на применении своей разработки в реальных сценариях. Например, модель встроена в интеллектуальный помощник Xiaobu (小布) от компании Oppo [12]. В результате затраты на генерацию одного ответа сократились на 99%.

Другой интересный проект – BaGuaLu [13]. Китайское название (八卦炉 «печь восьми триграмм») взято из мифологических сюжетов о волшебной печи, которая могла создавать лекарства. Название отражает суть разработки, которая должна обеспечить эффективную производительность и масштабируемость. Главная цель BaGuaLu – сделать возможным обучение моделей, сопоставимых по масштабу с человеческим мозгом. Речь идет не о миллиардах, а о более чем сотне триллионов (174) параметров сети – по аналогии с количеством синапсов в человеческом мозге. Масштабные вычисления требуют соответствующих мощностей: модель обучена на New Generation Sunway Supercomputer (Sunway TaihuLight, 神威·太湖之光超级计算机) – №4 в списке 500 мощнейших суперкомпьютеров мира на ноябрь 2021 г. [14].

Открыв статью о BaGuaLu, снова стоит взглянуть на список авторов. Помимо ученых из BAAI и Университета Цинхуа в статье указаны исследователи из DAMO Academy и Zhejiang Lab. DAMO Academy (Discovery, Adventure, Momentum and Outlook, кит. 达摩院) – это R&D-центр компании Alibaba [15]. Как и Zhejiang Lab (之江实验室) — но с той разницей, что в создании лаборатории в Чжэцзян участвовали правительство и партийный комитет провинции [16]. Поддержка властей и одного из крупнейших технологических игроков дает хорошее подспорье в разработке – финансирование, оборудование и инфраструктура уже не представляют проблем для исследователей.

Подводя итоги, можно сказать, что в КНР активное государственно-частное партнерство выступает одним из ключевых драйверов развития ЯМ. Благодаря ресурсной поддержке частного сектора китайская наука оказывается способной создавать передовые решения. Более того, именно научная организация (BAAI) берет на себя

лидерство в продвижении к технологическому фронтиру, а не технологические корпорации, как это происходит в США. В КНР созданы условия для мобилизации и объединения ресурсов – интеллектуальных, финансовых и инфраструктурных. Таким образом, в Китае формируется особая институциональная среда, отличная от таковой в США, но способная дать конкурентоспособные результаты.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. The AI Index Report // Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence. URL: <https://aiindex.stanford.edu/report/м> (date of access: 01.03.2022).
2. CS324 – Large Language Models. URL: <https://stanford-cs324.github.io/winter2022/lectures/introduction/> (date of access: 12.02.2022).
3. Tom B. Brown et. al. Language Models are Few-Shot Learners. URL: <https://arxiv.org/abs/2005.14165> (date of access: 15.03.2022).
4. On the Opportunities and Risks of Foundation Models // Center for Research on Foundation Models. URL: <https://arxiv.org/abs/2108.07258v1> (date of access: 15.03.2022).
5. Or Sharir, Barak Peleg, Yoav Shoham. The Cost of Training NLP Models. URL: <https://arxiv.org/abs/2004.08900> (date of access: 15.03.2022).
6. Wei Zeng et al. PanGu- α : Large-scale Autoregressive Pretrained Chinese Language Models with Auto-parallel Computation. URL: <https://arxiv.org/abs/2104.12369> (date of access: 15.03.2022).
7. Yu Sun et al. ERNIE 3.0: Large-scale Knowledge Enhanced Pre-training for Language Understanding and Generation. URL: <https://arxiv.org/abs/2107.02137> (date of access: 15.04.2022).
8. Emily M. Bender, Timnit Gebru, Angelina McMillan-Major, and Shmargaret Shmitchell. 2021. On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 610–623. URL: <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922> (date of access: 15.04.2022).
9. Sha Yuan et al. A Roadmap for Big Model. URL: <https://arxiv.org/abs/2203.14101v3> (date of access: 15.04.2022).
10. О Beijing Academy of Artificial Intelligence [关于北京智源人工智能研究院]. URL: <https://www-pre.baai.ac.cn/about/> (date of access: 15.03.2022).
11. Открылась конференция BAAI, и выпущена самая большая в мире ИИ-модель «Wu Dao 2.0» // Beijing Academy of Artificial Intelligence [智源研究院]. URL: https://mp.weixin.qq.com/s/NJYINRt_uoKAIgXjNyu4Bw (date of access: 17.03.2022).
12. Форум Чжунгуаньцунь 2021 [2021 中关村论坛] // Beijing Academy of Artificial Intelligence [智源研究院]. URL: <https://mp.weixin.qq.com/s/erenpJkMucQGLNEfBciGsg> (date of access: 17.03.2022).
13. Zixuan Ma, Jiaao He, Jiezhong Qiu, Huanqi Cao, Yuanwei Wang, Zhenbo Sun, Liyan Zheng, Haojie Wang, Shizhi Tang, Tianyu Zheng, Junyang Lin, Guanyu Feng, Zeqiang Huang, Jie Gao, Aohan Zeng, Jianwei Zhang, Runxin Zhong, Tianhui Shi, Sha Liu, Weimin Zheng, Jie Tang, Hongxia Yang, Xin Liu, Jidong Zhai, and Wenguang Chen. 2022. BaGuaLu: targeting brain scale pretrained models with over 37 million cores. In *Proceedings of the 27th ACM SIGPLAN Symposium on Principles and Practice of Parallel Programming (PPoPP '22)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 192–204.

14. TOP 500. November 2021. URL: <https://www.top500.org/lists/top500/2021/11/> (date of access: 20.03.2022).

15. About Damo Academy. URL: <https://damo.alibaba.com/about/> (date of access: 21.03.2022).

16. О Zhejiang Lab [之江概况]. URL: <https://www.zhejianglab.com/index.php?m=content&c=index&a=lists&catid=11> (date of access: 20.03.2022).

МОДЕЛИ ВАРИАТИВНОСТИ ДЕТЕРМИНАТИВОВ ПРОИЗВОДНЫХ ЛОГОГРАММ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Н. В. Михалькова

*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220040, г. Минск, Беларусь, nadezhdakr@yandex.ru*

В статье проводится семантический анализ производных логограмм китайского языка, включающих детерминатив 人 / 亻 ‘человек’, с целью определения возможности варьирования смыслового компонента знака при сохранении семантического ядра значения иероглифа. Устанавливаются модели вариативности детерминативов китайских иероглифов, выявляются их когнитивные основания и структурные особенности. На основе глубокого этимологического и многокомпонентного семантического анализа разрабатываются формулы модификаций детерминативов иероглифических знаков китайского языка.

Ключевые слова: вариативность; детерминатив; логограмма, китайский язык; семантика.

RADICAL VARIATION FORMULAS OF THE CHINESE COMPLEX LOGOGRAMS

N. V. Mikhalkova

*Minsk State Linguistic University,
Zakharova Str., 21, 220040, Minsk, Belarus, nadezhdakr@yandex.ru*

The article provides the semantic analysis of the derived logograms of the Chinese language, including the radical 人/亻 ‘man’, in order to determine the possibility of varying the semantic component of the sign while maintaining the semantic core of the meaning of the character. The models of variability of the radicals of Chinese characters are established, their cognitive foundations and features are revealed. On the basis of a deep etymological and multicomponent semantic analysis, formulas for modifications of the radicals of Chinese character signs are developed.

Keywords: variation; radical; logogram; chinese; semantics.

Загадочность идеографии китайской письменности, привлекающая внимание исследователей и ученых на протяжении 20 столетий [1], как ни удивительно это звучит, до настоящего времени не нашла до конца своей разгадки. Несмотря на то, что достаточно хорошо описана структура иероглифического знака, включая реконструкцию простых логограмм – примитивов [2], фонетические и идеографические категории его элементов [3], синтагматика составляющих иероглифа [4], этимологические особенности [5], специфика каллиграфии [6] и др., семантика (особенно сложного иероглифа – производной логограммы) остается той областью синологии, которая не получила глубокого описания по ряду причин: 1) сложность этимологического анализа и неоднозначность соответственно трактовок этимологических словарей китайского языка [7]; 2) «пугающее», на первый взгляд, превалирующее большинство логограмм фоно-идеографической категории [3] и 3) неоднозначность статуса логограмм различного типа [8]. Вероятно, поэтому анализ китайской письменности чаще проходил по линии структурных описаний, нежели выявления семантических закономерностей. Стоит отметить, что лексикографические источники, в частности, толковые словари китайского языка [9], благодаря полноте семантического описания значения иероглифов различного типа позволяют хорошо представить организацию лексикона китайского языка, однако, учитывая идеографичность китайского письма и формализацию лексикографического представления иероглифики (начиная с Сюй Шэня [10] и по сей день), не дают возможности понять, каким образом семантически организована иероглифическая подсистема китайского языка, а именно, какие когнитивные основания зафиксированы, по крайней мере, в детерминативе производного знака, какие семантические связи образует простая и сложная логограммы и каковы, следовательно, семантические принципы организации иероглифического письма. Основываясь на понимании детерминатива как “ключа” к семантике производного иероглифического знака, полагаем, что анализ связи семантики исходной простой логограммы и ее производной сложной логограммы позволят установить искомые базовые когнитивные линии зависимости членов каждой бинарной системы. Так, например, анализ биномов «человек + логограмма N» (仁 ‘гуманность’), а также трехкомпонентных сложных логограмм «человек + логограмма N+ логограмма N1» (佞 ‘красноречивый’) показал антропоцентричность китайской письменной системы, обусловленной высокой продуктивностью логограммы 人/亻 ‘человек’. Именно поэтому данный детерминатив, позволяющий наиболее широко рассмотреть китайскую письменность и был взят в качестве основы для нашего исследования.

Материалом в данной работе, таким образом, послужил широкий круг различных производных логограмм общим объемом 1547 единиц с детерминативом 人/亻 ‘человек’, включая традиционные, упрощенные знаки, полиграфы, омографы, диалектные варианты, каллиграммы и какограммы [11]. Данное число иероглифов также включает в себя устаревшие и редко используемые иероглифы. Источником исследования послужили толковые словари китайского языка [9], иероглифические словари китайского языка [11], диалектные словари китайского языка. Отбор материала включал в себя несколько этапов. На первом этапе путем анализа толковых словарей китайского языка были выбраны иероглифические знаки, производные, в составе которых присутствует детерминатив «человек», путем анализа дефиниций лексикографических статей относительно каждого из этих знаков были определены их варианты и составлен инвентарь, который включил в себя 93 цепочки, из них 89 двухкомпонентных цепочек (96%) и 4 трехкомпонентных цепочек производных логограмм (4%). Примером двухкомпонентной цепочки является «𠤎 ‘пугаться, быть испуганным’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 𠤎 ‘пугаться, быть испуганным’, детерминатив 心 ‘сердце’», примером трехкомпонентной цепочки может являться модель «何 ‘бранить, выговаривать’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 呵 ‘ругать, бранить’, детерминатив 口 ‘рот’ ↔ 诃 ‘ругать, бранить’, детерминатив 讠 ‘речь’». Детерминатив 人/亻 ‘человек’ оказывается вариативен относительно разных иероглифов, имеющих в то же время одинаковое прямое номинативное значение, см. также, например, 偃 ‘дамба, плотина’ (детерминатив 人/亻 ‘человек’) ↔ 堰 ‘дамба, плотина’ (детерминатив 土 ‘земля’).

Анализ подсистемы производных логограмм китайского языка с детерминативом 人/亻 ‘человек’ показал, что несмотря на устойчивость китайской письменной системы, детерминатив 人/亻 ‘человек’ оказывается вариативен и может быть заменен иным детерминативом при сохранении семантического ядра значения обоих производных логограмм. Например, 仔 ‘красивый’ ↔ 好 ‘красивый и справедливый’ [11]. В данном примере очевидно, что ядерный компонент значения иероглифов 仔 и 好 – «атрибут субъекта» совпадает, однако, в то же время, может происходить замена детерминативов, позволяющая репрезентовать дифференциальные признаки значения. Так, например, иероглиф 好 ‘красивый и справедливый’ использовался в качестве номинации императорских наложниц во времена династии Хань [11].

Вариативность детерминативов в производных логограммах китайского языка, обусловленная как лингвистическими, так и экстралингвистическими факторами, является характерным явлением письма, позволяющим посредством модификации детерминатива знака выражать изменения дифференциальных признаков семантики иероглифов. Вариативность детерминатива 人/亻 ‘человек’ может осуществляться согласно различным линиям: «человек ↔ женщина» (仔 ‘красивый’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 好 ‘красивый и справедливый’, детерминатив 女 ‘женщина’), «человек ↔ глаз» (保 ‘обращать внимание на что-либо’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 睬 ‘обращать внимание на что-либо’, детерминатив 目 ‘глаз’), «человек ↔ сердце» (怔 ‘пугаться, быть испуганным’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 怔 ‘пугаться, быть испуганным’, детерминатив 心 ‘сердце’), «человек ↔ рука» (抡 ‘отпирать; выбирать’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 抡 ‘отпирать; выбирать’, детерминатив 扌 ‘рука’), «человек ↔ выделанная кожа» (韧 ‘эластичный, гибкий’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 韧 ‘эластичный, гибкий’, детерминатив 韦 ‘кожа’) и др.

Выявленные различия в составе иероглифов привели к разработке моделей вариативности детерминативов производных логограмм китайского языка, которые в своей совокупности могут быть представлены 34 формулами. Так, например, наиболее частотна модель, при которой детерминатив 人/亻 ‘человек’ упрощается и отсутствует в полученном знаке, например, 亻 + 欠 ‘недоставать, быть должным’ → 欠 + 欠 ‘недоставать, быть должным’. Причиной существования таких моделей вариативности в китайском языке служит прагматический фактор в развитии письменной системы, детерминированный неизбежностью языковой экономии знаков и прошедшей, в том числе, вследствие такой необходимости реформе письменности в 20 в. [12, 13].

Менее частотны такие модели вариативности, как 亻 ↔ 韦 («человек ↔ выделанная кожа» (韧 ‘эластичный, гибкий’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 韧 ‘эластичный, гибкий’, детерминатив 韦 ‘кожа’), 亻 ↔ 口 ↔ 讠 («человек ↔ рот ↔ речь» (何 ‘бранить, выговаривать’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 呵 ‘ругать, бранить’, детерминатив 口 ‘рот’ ↔ 诃 ‘ругать, бранить’, детерминатив 讠 ‘речь’), 亻 ↔ 宀 («человек ↔ крыша» (侑 ‘уговаривать’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 宥 ‘уговаривать’, детерминатив 宀 ‘крыша’)), 亻 → 夂 («человек ↔ «шагать вперед» (侏 ‘успокаивать, усмирять’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 救 ‘успокаивать, усмирять’, детерминатив 女 ‘шагать вперед’)), 亻 → 角

(«человек ↔ рог» (尙 ‘большой, крупный’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 觥 ‘большой, крупный’, детерминатив 女 ‘рог’)), 亻 ↔ 月 («человек ↔ луна» (倪 ‘уходить, отходить’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 脱 ‘уходить, отходить’, детерминатив 月 ‘луна’)), 亻 ↔ 山 («человек ↔ «гора» (俊 ‘высокий, благородный, возвышенный’, детерминатив 人/亻 ‘человек’ ↔ 峻 ‘высокий, благородный, возвышенный’, детерминатив 山 ‘гора’)) и др. Перечисленные выше модели вариативности возникли, прежде всего, вследствие языковых процессов семантической деривации, а также расширения или сужения значения понятий. В то же время, основанием вариативности детерминативов зачастую служит замена когнитивных моделей, основанных на релевантности того или иного признака при обозначении понятия.

Модели вариативности производных логограмм китайского языка могут быть разными по своей структуре – протяженности. Так, анализ материала исследования показал, что производные иероглифические знаки могут иметь от 1 до 3 компонентов вариативной цепочки. Наиболее частотны двухкомпонентные цепочки вариативности (95%), например, 偏 (детерминатив 人/亻 ‘человек’) ↔ 翩 (детерминатив 羽 ‘пух, перо’) с общим значением «стремительно лететь; развеяться», что соответствует модели 人/亻 ‘человек’ ↔ 羽 ‘пух, перо’. Менее распространены трёхкомпонентные цепочки вариативности иероглифических знаков (5%), например, 傧 ↔ 摈 ↔ 宾.

Вариативность детерминативов зачастую ошибочно воспринимается в качестве только графической вариативности детерминативов, например, 徇 ↔ 徇, в то время как данное явление (исключением является реформа письменности в 20 в.) носит графико-семантический характер. В качестве подтверждения рассмотрим подробнее модель вариативности детерминативов «亻 ‘человек’ → 彳 ‘шаг’». Пара иероглифов, которая объединяется общей моделью «亻 ‘человек’ → 彳 ‘шаг’» представляет собой взаимозаменяемость детерминативов 亻 ‘человек’ и 彳 ‘шаг’. Семантика обоих знаков пары 徇 ↔ 徇 в высокой степени детерминирована исходными логограммами. В данной паре иероглифы имеют общее семантическое ядро значения «疾速 ‘быстрый’». Иероглиф 徇 часто ошибочно воспринимают за иероглиф 徇, значение которого также «стремительный, быстрый», но детерминативом является логограмма 亻 ‘человек’. Согласно словарю «说文解字» [10] исходным этимологическим значением иероглифа 徇 является «疾 ‘болезнь’», где когнитивным основанием включения данного детерминатива в производный знак являлся «субъект».

Этимологическим значением иероглифа 徇 с детерминативом 彳 ‘шаг’ является «выстраиваться в ряд», когнитивным основанием представляется «процесс и его результат». Представленные производные логограммы 徇 ↔ 徇 несомненно схожи по своему значению, однако когнитивные основания их образования свидетельствуют о наличии глубоких дифференциальных сем, детерминирующих их разное употребление и сочетаемость.

Таким образом, китайская иероглифическая система построена относительно разных когнитивных признаков, которые положены в основу выбора детерминатива знака и организации соответственно всей системы иероглифов в целом. Данные признаки могут варьироваться вследствие ряда лингвистических и экстралингвистических факторов, обуславливая тем самым наличие различных моделей вариативности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Васильев В. В. Анализ китайских иероглифов. СПб: Типография В. Безобразова, 1898.
2. Карасева К. В. Принципы декодирования логограмм и реконструкция их семантики : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.22 ; БГУ. Минск, 2019.
3. Кондрашевский А. Ф. Знаки первоначальных категорий китайской письменности и система ключей "шовэня" : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22 ; МГУ. Москва, 1982.
4. Резаненко В. Ф. Семантическая структура иероглифической письменности. Киев : КГУ, 1985.
5. Лю Чжао. Исследование структуры древних иероглифов. Фуцзянь : Народное издательство г. Фуцзянь, 2011. = 刘钊. 古文字构形学. 福建 : 福建人民出版社, 2011.
6. Чэн Тинъю. Китайская каллиграфия. Пекин : Межконтинентальное издательство Китая, 2004.
7. Линь Игуан. Этимология иероглифов. Шанхай : Западно-китайское издательство, 2012. = 林義光. 文源. 上海 : 中西書局, 2012.
8. Готлиб О. М. Основы грамматики китайской письменности. Москва : ИД ВКН, 2020.
9. Современный толковый словарь китайского языка / под ред. Ли Синь. Пекин : Изд-во литературы на иностранных языках, 2004. = 现代汉语规范词典 / 主编: 李行健. - 北京: 外语教学与研究出版社, 2004.
10. Сюй Шэнь. Объяснение простых и толкование сложных знаков. Юйлу : Издательство в Юйлу, 2006. = 许, 慎. 说文解字 / 慎许. - 岳麓 : 岳麓书社, 2006.
11. Иероглифический словарь китайского языка = 汉字字典. URL: <https://www.zdic.net/> (дата доступа: 02.02.2022).
12. Алексеев В.М. Китайская письменность и ее латинизация. Ленинград : изд. и тип. Акад. Наук СССР, 1932.
13. Сердюченко Г.П. Китайская письменность и ее реформа. Москва : Изд. вост. лит., 1959.

ТРИПЛИКАЦИЯ КИТАЙСКИХ ЛОГОГРАММ

Н. В. Михалькова¹⁾, О. А. Богданова²⁾

¹⁾*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Беларусь, nadezhdakr@yandex.ru*

²⁾*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Беларусь, ol5951514ol@yandex.ru*

В данной статье рассматривается трипликация китайских логограмм как особый специфический способ знакообразования. Выявляются семантические закономерности процесса трипликации в иероглифической системе китайского языка. Разрабатываются модели семантических изменений в процессе трипликации логограмм китайского языка.

Ключевые слова: трипликация; логограмма; китайский язык; семантика; модель.

TRIPLICATION OF CHINESE LOGOGRAMS

N. V. Mikhalkova¹⁾, V. A. Bahdanava²⁾

¹⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova str., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, nadezhdakr@yandex.ru*

²⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova str., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, ol5951514ol@yandex.ru*

The article considers triplication of Chinese logograms as a special type of characters' formation. It reveals semantical patterns of the process of triplication in hieroglyphic system of the Chinese language. The models of semantical changes in the process of triplication of Chinese logograms are being developed.

Keywords: triplication; logogram; the Chinese language; semantics; model.

Знакообразование китайского языка представляет собой сложный процесс соединения компонентов иероглифов (логограмм или морфограмм) [1, с. 25]. Анализ этого явления не раз привлекал внимание ученых, в частности, на сегодняшний день достаточно хорошо описана синтагматика компонентов сложной и простой логограммы [2, с. 202], особенности каллиграфии [3, с. 131], принципы структурной организации системы китайских иероглифов [4, с. 108] и др. Большинство сложных логограмм китайского языка образованы путем соединения различных компонентов, например, 埋 'похоронить', 'закопать' (земля + внутри), 佳 'наилучший' (человек + скипетр), 班

‘группа’ (яшма + нож + яшма). В то же время, имеет место отдельная подсистема сложных иероглифов, которые были созданы путем редупликации компонентов, например, 弄 ‘карманный вор’ (рука + рука), 隹 ‘стая птиц’ (птица + птица + птица), 聃 ‘шептать’ (ухо + ухо + ухо). Стоит отметить, что в данную подсистему входят знаки, состоящие минимум из двух графем 骨 ‘скелет’ (кость + кость), 朋 ‘друг’ (луна + луна), 从 ‘следовать’ (человек + человек) и максимум, в материале нашего исследования, из восьми логограмм 𣎵 ‘устаревший иероглиф, значение в словаре отсутствует’ (дерево+ дерево+ дерево+ дерево+ дерево+ дерево+ дерево+ дерево). Наиболее широкую область представляют собой сложные логограммы двухкомпонентного состава, например, 毳 ‘шерстяной текстиль’ (шерсть + шерсть), 炎 ‘пожар’ (огонь + огонь), 豕 ‘упрямый’ (свинья + свинья). Менее частотны четырехкомпонентные иероглифы, например, 𣎵 ‘заросли’ (росток + росток + росток + росток), 灑 ‘водная гладь’ (вода + вода + вода + вода), 𣎵 ‘раскрыться’ (работа + работа + работа + работа).

В отечественной лингвистике одним из первых на подобный тип сложных логограмм обратил внимание С. М. Георгиевский, указывая, что «китайская письменность является материалом, содержащим в себе историю жизнь китайского народа, который по своему содержанию настолько полон, что позволяет делать заключения о жизни древних китайцев, не обращаясь к древним очеркам» [5, с. 9]. В китайском языкознании редупликацию логограмм рассматривали Ли Энцзян, Цюй Сигуй и Чжан Суфен, при этом определяя такой тип иероглифов как специфическое явление знакообразования китайского языка, часто подвергающихся упрощению и семантической деривации. [6, с. 78], [7, с. 15], [8, с. 333]. Поворот от структуры в сторону семантики исследуемых нами знаков наметился в конце 20 в. в работах О.М. Готлиба, который установил ряд количественных характеристик редуплицированных форм: 1) дубликация 秝 ‘редко посаженные злаки’ (злак + злак); 2) три- и более пликация 姦 ‘зло’, ‘обман’ (женщина + женщина + женщина или женщина + тысяча); 3) смешанный тип 掰 bāi ‘разрывать’, ‘разламывать’ (рука + членить + рука) [1, с. 77]. С другой стороны, была разработана семантическая классификация сложных логограмм с повтором компонентов. В частности, простое суммирование, например, 二 ‘два’ (один + один), 𡵓 ‘две горы’ (гора + гора), 孖 ‘двойня’, ‘близнецы’ (ребенок + ребенок); множественность, например, 𣎵 ‘заросли травы’ (трава + трава + трава + трава); интенсивность, например, 𩇛 ‘сильный ветер’, ‘ураган’ (ветер + ветер + ветер), 赫

‘огненно-красный’, (красный + красный); действие или состояние как результат взаимодействия нескольких объектов или действий, например, 炎 ‘вздыхаться’, ‘полюхаться’ (огонь + огонь); 砢 ‘стук камней друг о друга’ (камень + камень); квазиповтор, например, повторение синтагматических свободных единиц, формально аналогичных повтору, но ни по своей семантике, ни по своей этимологии таковыми не являются’ 𣎵 ‘сказочное дерево, за которое заходит солнце’ и 𣎵 ‘сшивать’, ‘сметывать’, в первом случае это ‘пиктограмма древесной листвы’, во втором — ‘стежок’; этимологический повтор – это символограммы, которые утратили свой изначальный смысл, и форма которых не всегда дает представление об архаичном написании, например, 北 ‘север’; 从 ‘от’, ‘из’; 比 ‘сравнивать’ [1, с. 77]. Продолжение этого направления нашло отражение также в работах Иркутской школы китаеведения. Так, например, Д. М. Смолова рассматривает особенности функционирования пликаций в знаках китайской идеографической письменности, а также Минской школы комбинаторной семантики под руководством А. Н. Гордея, который расширил представление о рекурсии и применении рекурсивного анализа с целью выявления общих черт и представления внутренней структуры семантики китайских логограмм [2, с. 40].

Несмотря на выработанные фрагментарные идеи относительно пликаций в знакообразовании китайского языка, на сегодняшний день отсутствуют глубокие комплексные исследования семантики разных по количеству пликационных компонентов иероглифов, в частности анализа когнитивных оснований и семантических зависимостей числа логограмм в знаке и его значения, что и стало предметом нашего исследования. Материалом для нашей работы послужила подсистема трехкомпонентных сложных логограмм типа 颶 ‘сильный ветер’, ‘ураган’ (ветер + ветер + ветер), 𩇛 ‘гневаться’ (ракушка+ ракушка+ ракушка), 劊 ‘сумасшедший’ (нож+ нож+ нож), общий объем которых составил 39 %.

Семантический анализ подсистемы триплицированных логограмм показал, что в данную область могут входить иероглифы с разными значениями. В частности, нами выявлены двенадцать семантических групп: природные явления (森 ‘густой лес’, 淼 ‘водная поверхность’, 焱 ‘пламя’; вещества (晶 ‘горный хрусталь’, 鑫 ‘стихия металла’, 毳 ‘пух’); процесс совместной организации труда (劬 ‘кооперировать’, 众 ‘общество’, 𣎵 ‘одержать победу’); процесс коммуникации (聒 ‘шепот’, 聒 ‘разговор’, 聒 ‘быстро говорить’); действия движения (犇 ‘торопиться’); выражение чувств эмоций (𩇛 ‘гневаться’, 姦 ‘ругаться’, ‘распутничать’); атрибуты (晶 ‘прекрасные глаза’, 垚 ‘высокие крутые горы’, 霏 ‘хорошая

репутация’, сильный аромат’, 弄 ‘показатель успешного мужчины’); количество (畺 ‘межа’, ‘большое количество земель’, 隹 ‘стая птиц’); признаки животных (犴 ‘бараний, козлий запах’); цветообозначение (皑 ‘молочно-белый’); звукоподражание (𠵹 ‘звук ударяющихся друг о друга камней’), перформативные действия (𠵹 ‘закупоривать’).

Анализ триплицированных сложных логограмм показал, что по своей семантике могут быть выделены три типа знаков: 1) суммирование семантики (57,1%), например, 人 ‘человек’ → 众 ‘следовать’, 田 ‘поле’ → 畺 ‘межа’, ‘большое количество земель’, 言 ‘язык’ → 囁 ‘быстро говорить’ 2) интенсификация признака 21, 4 %. 木 ‘дерево’ → 森 ‘густой лес’, 火 ‘огонь’ → 焱 ‘сильный пожар’, 香 ‘аромат’ → 馨 ‘хорошая репутация’. 2) Действие или состояние как результат взаимодействия нескольких объектов или действий 14,2 %. 女 ‘женщина’ → 姦 ‘ругаться’, ‘распутничать’, 牛 ‘корова’ → 犇 ‘торопиться’, 目 ‘глаз’ → 晶 ‘прекрасные глаза’.

Выделенные нами типы семантики зависимости однокомпонентного и трехкомпонентного знака основаны на глубоких когнитивных основаниях, которые могут быть описаны в качестве формул-моделей.

1. «Объект А – Действие с помощью объекта А». Например, иероглиф 又 обозначает ‘ладонь’. Триплицированный в результате взаимодействия нескольких объектов иероглиф 叒 имеет значение ‘одержать победу’. В иероглифе 叒 ‘одержать победу’ один элемент 又 символизирует руку над двумя руками – т. е. китаец-победитель держит рукой руки побежденного [5, с. 18]. Иероглиф 耳 имеет значение ‘ухо’. Триплицированный в результате взаимодействия нескольких объектов иероглиф 聶 обозначает ‘шепот’. Однокомпонентный иероглиф 日 имеет значение ‘солнце’. В результате взаимодействия трёх компонентов ‘солнце’, иероглиф 晶 обозначает ‘горный хрусталь’. В иероглифе 晶 ‘горный хрусталь’ три компонента ‘солнце’ указывают на магическую связь планеты Солнце и горного хрусталя, что и наделило данный минерал способностью накапливать положительную энергию.

2. «Объект А – Сумма объектов А». По данным этимологического словаря, образованный в результате суммирования признаков триплицированный иероглиф 畺 обозначает общее понятие территории и границы. Иероглиф 田 ‘поле’, состоящий из одного элемента, указывает на то, что поле является собственностью семьи или группы, которая распахала землю на данном участке и продолжала ее обрабатывать. Кроме того, количество семейств, составляющих общину в разные времена, было неодинаковым. Обращаясь к иероглифической

письменности китайцев, мы находим, что общинная группировка полей была четвертная, что объясняет наличие у иероглифа 田 четыре деления. Следовательно, трёхкомпонентный иероглиф 畺 имеет значение ‘большое количество земель’ [5, с. 38]. Иероглиф 毛 изображает пучок шерсти какого-то мохнатого животного и имеет значение ‘шерсть’. Образованный в результате суммирования, трёхкомпонентный иероглиф 毳 имеет значение ‘подшерсток’, ‘пух’ и обозначает общий признак шерсти как материала. Иероглиф 羊 ‘баран’ состоит из одного компонента. Образованный в результате суммирования иероглиф 羴 имеет значение ‘бараний, козлиный запах’, а также обозначает данных животных в целом. Можно сделать вывод, что в китайском языке присутствует идея общности как начала индивидуальных объектов и понятий.

3. «Объект А – Интенсификация признака, выраженного объектом А». Однокомпонентный иероглиф 木 обозначает ‘дерево’, ‘древесина’. Трёхкомпонентный иероглиф 森 имеет значение ‘густой лес’, которое образовалось способом интенсификации значения. Однако, кроме интенсифицированного значения, иероглиф 森 обозначает черты человеческого характера, которые ассоциируются с густым лесом, например, ‘строгий’, ‘спокойный’, ‘величавый’, что подтверждает продуктивность семантической деривации в данной области знаков.

Иероглиф 火 обозначает ‘огонь’, а трёхкомпонентный иероглиф, также образованный интенсификацией, 焱 имеет значение ‘пламя’. Кроме данного усиленного значения, трёхкомпонентный иероглиф также несёт в себе такие черты характера и оценки, как яркий, ослепительный, блестящий, талантливый. Например, 焱绝 ‘блестящий’. Однокомпонентный иероглиф 白 имеет значение ‘белый’, ‘седой’. Трёхкомпонентный иероглиф 皛 относится к категории цветообозначения и имеет значение ‘светлый’, ‘молочно-белый’. Иероглиф 香 обозначает ‘запах’. Состоящий из трёх компонентов, иероглиф 馥 имеет значение ‘сильный аромат’, ‘хорошая репутация’.

4. «Объект А – Философская категория, выраженная с помощью объекта А». Однокомпонентный иероглиф 金 обозначает ‘металл’, ‘золото’, ‘деньги’. Триплицированный иероглиф 鑫 имеет значение ‘стихия металла’, а также встречается в китайских именах и названиях, например, 永鑫 ‘Юн Синь’, 鑫淼 ‘Син Мяо’, 鑫源 является названием китайского авто бренда ‘Shineray’. Согласно китайской астрологии, трёхкомпонентный иероглиф 鑫 считается знаком, который наделяет человека такими качествами как стойкость, решительность, внимательность, ответственность и честность. Китайцы уверены в том,

что эта стихия наделяет человека мощной силой характера и умением с легкостью решать любые проблемы, поэтому при выборе имён для детей, преимущественно сыновей, прибегали к символу стихии металла. Причина почему китайцы не часто используют однокомпонентный иероглиф 金 ‘металл’ в именах и названиях кроется в китайском псевдонаучном философском учении о гармонии жизненного и духовного пространства человека – Фэн-шуй. Согласно данному учению, каждый элемент должен находиться в определенном месте и в конкретном количестве, чтобы способствовать движению благоприятной энергии.

Таким образом, в основе знакообразования китайского языка лежит ряд когнитивных моделей, которые детерминируют как количественный, так и качественный выбор компонентов сложной логограммы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Готлиб О. М. Основы грамматики китайской письменности. Москва: Издательство ВКН, 2020.

2. Гордей А. Н. Типологические аспекты словообразования / Пути Поднебесной: сб. науч. тр. / редкол.: А. Н. Гордей (отв. ред.), Лу Гуйчэн (зам. отв. ред.) [идр.]. Минск: РИВШ, 2011. Вып. II.

3. Резаненко В. Ф. Семантическая структура иероглифической письменности (базовые структурные элементы). Киев: 1985.

4. Карасёва К. В. Принципы декодирования китайских логограмм и реконструкция их семантики. Минск: РИВШ, 2014.

5. Георгиевский С. М. Анализ иероглифической письменности китайцев, как отражающий в себе историю жизни китайского народа. Санкт-Петербург: Типография Скороходова И. Н., 1888.

6. Ли Энцзян. Структура китайской иероглифической письменности / учеб. пособие. Хуаншань: 2006.

7. Цюй Сигуй. Китайская письменность / учеб. пособие. Институт восточноазиатских исследований Калифорнийского университета, Беркли: 2000.

8. Чжан Суфен. Структурная эволюция китайских иероглифов / учеб. пособие. Шанхай: 2012.

О СЕМАНТИЧЕСКОЙ КОНДЕНСАЦИИ НОМИНАТИВНЫХ ЕДИНИЦ НА *-ОСТЬ*, ВОСХОДЯЩИХ К ИНДОЕВРОПЕЙСКОМУ РЕКОНСТРУКТУ **ST(H)I*

А. Н. Овчинникова

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, Минск, Беларусь, ovchinnikova@bsu.by*

Обращение к методологии обучения китайскому языку необходима для совершенствования образовательных технологий нового типа. Явление конверсии языковых единиц с формантом *-ость* представляет процесс словообразования как результат преобразования стереотипов в диахронии и свёртку описательной конструкции в предельно сжатый знак. Предлагается научно-практическое использование методологии комбинаторной семантики (А. Н. Гордей) в решении сложных типологических задач. Возможности методологии продемонстрированы на примере семантической конденсации номинативных единиц на *-ость*, восходящих к индоевропейскому реконструкту **st(h)i* (Г. А. Ильинский, А. В. Исаченко, Вяч. Вс. Иванов). Практические результаты сопоставительных исследований могут быть использованы в теории и методике преподавания иностранных языков и межкультурной коммуникации в качестве усовершенствованных лингводидактических комплексов.

Ключевые слова: семантическая типология; комбинаторная семантика; семантическая конденсация; номинативная единица; словообразование, конверсия.

ON THE SEMANTIC CONDENSATION OF NOMINAL UNITS INTO *-ST* DATED TO THE INDO-EUROPEAN RECONSTRUCTION **ST(H)I*

A. N. Ovchinnikova

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, ovchinnikova@bsu.by*

An appeal to the methodology of teaching the Chinese language is necessary to improve educational technologies of a new type. The phenomenon of the conversion of linguistic units with the formant *-ost* represents the process of word formation as a result of the transformation of stereotypes into diachrony and the folding of a descriptive construction into an extremely compressed sign. The scientific and practical use of the methodology of combinatorial semantics (A. N. Gordey) in solving complex typological problems is proposed. The possibilities of the methodology are demonstrated by the example of the semantic condensation of nominative units into *-ost*, going back to the Indo-European reconstruction **st(h)i* (G. A. Ilyinsky, A. V. Isachenko, Vyach. Vs. Ivanov). The practical results of comparative studies can be used in the theory and methodology of teaching foreign languages and intercultural communication as improved linguodidactic complexes.

Keywords: semantic typology; combinatorial semantics; semantic condensation; nominative unit; word formation, conversion.

Применительно к словообразовательному типу русских отвлечённых имён существительных с суффиксом *-ость* в научной литературе говорится о продуктивности данной модели. В качестве примера Вяч. Вс. Ивановым рассматривался тип основ с суффиксом **osti*, служащим для образования отвлечённых производных от прилагательных, в связи с предположением об изначальном тождестве хет. *dalugašti* ‘длина’ и польск. *dlugość*. Хет. *dalugašti* ‘длина’ к *daluk-i* ‘долгий’ представлено вместе с *palh-ašti* ‘широта’ (= слав. **pol-ostь* к хет. *palh-i* ‘широкий’) в новохеттских копиях, архаизирующих эпические тексты, переложённые с хурритского (около II тыс. до н. э.) поэм об Улликумми (*na-as da-lu-ga-aś-ti 3 KAS. GID pal-ha-aś-ti 3 KAS. GID pal-ha-as-ti-ma-aš-x KAS. GID ‘и она в длину 3 версты, в ширину ... вёрст’* – о скале-матери героя) Хедамму DUMU. SAL-LA *da-lu-ga-aś-ti-ia ... (pal-h)a-aš-ti-ma-aš DANNA ‘дочь моя в длину..., в ширину 1 верста’* – о дочери моря Шертапшухури. При образовании *dalug-ašti* (*palh-asti*) от *daluk-i* (*palh-i*) использовалась основа без суффикса прилагательного *-i*, как у архаичных глаголов *dalugnu* ‘удлинять’; ср. модальное производное на **-l- dalugnu-la* ‘должное быть удлинённым’ (в древнехеттском ритуале), *daluk-ešš* ‘стать длинным’; ср. также *park-u* ‘высокий’ (и.-е *b^hrg^h-u*, др.-арм. *barjr*): *park-ašti* ‘высота’ рядом с *palhašti* в поэме об Уликумми: *barg-(a)nu(la)* ‘который надо сделать высоким’ : *park-es-* ‘возвышаться’. Тем больший интерес представляет лит. *ilg-asti-s*, употребление которого до настоящего времени сохраняет черты сходства с хеттским, ср. параллелизм: *Kaip išbristi man, vargdieni, toki platų platumeli, ioki gilų ilgasteli?* (Balys Sruoga) ‘Как выбраться мне, горемыке, на такой широкой широтушке, на такой глубокой долготушке?’, где *platumas* ‘ширь’ (: *platus* ‘широкий’) сохраняет связь с хет. *palh-i* (лат. *plānus*), **polь*, *ilgastis* – с хет. *dalugašti*, слав. *dьlgostь* [1, с. 152–154].

Учёные Г. А. Ильинский [2] и Вяч. Вс. Иванов [1] рассматривали происхождение суффикса *-ость* на индоевропейской почве. Суффикс *-ость* образовался путём превращения самостоятельного знаменательного корня **st(h)i*, являющегося вторым членом сложного слова, в аффиксальный элемент [2, с. 342]. В результате проведенного исследования [3, с. 335–345] стало возможным уточнить индоевропейское происхождение корневого прототипа (форманта) *-ость/-сть/-st/-sta* и реконструировать его семантику на основе рассмотренных языковых единиц:

хет. *dalugašti* ‘длина’ < *долгость* (подобно *удлинению, длительности*) = *длиться* и *длина* (*быть долгим/ иметь длинную длину*) – физический процесс (акция) удлинения, становления более длинным и одновременно предметная субстанция (объект);

хет. *palhašti* ‘широта’ < *широкость* (подобно *расширению*) = *шириться* и *широта* (*быть широким / иметь широкую широту*) – физический процесс (акция) расширения, становления более широким и одновременно предметная субстанция (объект);

через лит. *gilų ilgasteli* < *глубокая долгота* (подобно *углублению*) = *углубляться* (*быть глубоким / иметь глубокую (длинную) глубину*) – физический процесс (акция) удлинения глубины, становления более глубоким; становление более длинным в глубину и одновременно предметная субстанция (объект);

хет. *park-ašti* ‘высота’ < *высокость* (подобно *возвышению*) = *возвышаться* (*быть высоким / иметь высокую высоту*) – физический процесс (акция) возвышения, становления более высоким;

др.-в.-нем. *vrist* ‘срок’, др. исл. *frest*, др.-англ. *first* ‘отсрочка’, тох. А *prast*, В *precciya* ‘время’ < *временность* (подобно *длительности, протеканию процесса*) – физический процесс (акция) движения, перемещения, где можно видеть след *-i-* в **-sti-* – физический процесс (акция) длительности времени и предметная субстанция (объект); в таком случае восстанавливается семантическая цепочка: процесс = протекание действия в пространстве и времени = длительность процесса по времени = длина и время = время).

лат. *angustia* ‘узость’ (этимологически тождественно слав. **ǫz-osti*): др.-в.-нем. *angust* (нем. *Angst* ‘страх’) ‘состояние тревоги, вызванное состоянием длительной неопределённости’. В примере А. Вежбицкой «... *to lead them throught the recesses of their angst ...* чтобы провести их через тайники их страха (*angst*)...» [4, с. 557] – означает вывести субъектов – носителей *angst* из данного состояния и переместить их в другое состояние – или более безопасное для них место.

В развитии идеи А. В. Исаченко о семантической конденсации [5, с. 338–340] части языка со стёртым актуализатором рассматриваются как предельно свёрнутые или **сжатые** [6]. Происхождение сжатых знаков часто связано с **конверсией** – переходом лексемы из одной части языка в другую либо из одного подмножества в другое, при котором аспект выражения лексемы (её внешняя форма) остается без изменений (А. Н. Гордей). Например: 锁 *suǒ* «замок» и «закрывать», 锯 *jù* «пила» и «пилить», 剪 *jiǎn* «ножницы» и «стричь», что свидетельствует о совмещении знаками свойств тайгенов и ёгенов в глоттогенезе. На это же указывает китайский и русский языковой плеоназм: 画画儿 *huà huàr* «рисовать рисунок», 玩玩儿 *wán wánr* «играть игру» (кит.); *открыть крышку, крыть крышу, останавливаться на остановке, петь песню, танцевать танец* (рус.) и др. [7, с. 59] Мысль о зарождении предложения путем расчленения синкретического сигнала типа «гром

гремит», изначально обозначавшимся одним звукокомплексом наподобие *gṛm, впервые высказал М. В. Беляев, который считал, что логическому расчленению цельного явления на предмет (*гром*) и действие (*гремит*) «соответствует синтаксическое расчленение: субъекта (*гром*) и предиката (*гремит*) и морфологическое соответственное расчленение, обособление, выделение и формирование двух категорий речи: имени и глагола» [8, с. 79]. На втором этапе возникают определения к имени и глаголу (*громкий гром гремит громко*), а на третьем — *гремящий громкий гром гремит громко гремя*, т.е. происходит распространение предложения за счёт расширения предикативной основы [7, с. 59].

С учётом исторического пути развития номинативных единиц на *-ость*, реальной моделью образования слов является семантическая конденсация тавтологических сочетаний типа *громкий гром – громкость – громкая громкость, длинная длина – длинность – длинная длинность* и под. Обусловленный этим явлением плеоназм сочетаний *глубокая глубина (глубокость), широкая ширина (широта, широкость)* и др. подтверждается данными индоевропейских языков [9, с. 350–355].

Современный плеоназм проявляет себя в составе в составе терминологических словообразовательных цепочек. На примере абстрактного термина *стереотипность* нами подчёркивается относительный характер (*относительность*) абстрактной семантики языкового знака как 'имеющий отношение' к конкретному объекту действительности (*стереотипу-индивиду*). Все имена существительные на *-ость* представляют собой субстантивированные прилагательные-модификаторы, образованные путём свёртки тавтологического имени-существительного. Прилагательный характер (*прилагательность*) имён на *-ость* способствует развитию у них качественных переносных значений, переводит относительные имена на *-ость* в разряд качественных имён на *-ость*, темы самым выводя их из области строго терминологического научного употребления.

Обращает на себя внимание факт существования терминологических цепочек, имеющих разноуровневую мотивацию. Примеры отыменной мотивации: *стереотип – стереотипный – стереотипность, информация – информативный – информативность, система – системный – системность, этнос – этнический – этничность; образ – образный – образность* и под. Примеры глагольной мотивации: *значить (значение) – значимый – значимость, суть – сущный – сущность, относиться (отношение) – относительный – относительный, информировать – информированный – информированность; стереотипизировать (стереотипизация) –*

стереотипизированный – *стереотипизированный*. Примеры словообразовательной пары с утраченным (стёртым) в синхронии актуализатором: *конкретный* – *конкретность*, *абстрактный* – *абстрактность*. Не в терминологическом значении образование отвлечённых имён на *-ость* возможно только от качественных прилагательных (*мягкость*, *хитрость*, *бедность*, *жестокость*, *молодость*, *старость*, *зрелость*, *мудрость*).

Китайские студенты семантически не дифференцируют качественное имя прилагательное и соотносительное с ним имя существительное на *-ость*, обозначающее качество личности, как разные части речи. В китайском языке *признак индивида* (какой?) и *свойство, качество индивида* (что?) – это одна часть речи – имя прилагательное (ёген – часть языка, обозначающая признак индивида). «Качество» (*кач-ество*) – это *как-ой* предмет, *как-ое* явление, *как-ой* человек, по сути, каков есть предмет (*какая суть* – *сущность*). Китайский иероглиф совмещает два стереотипа и обозначает *индивид* и *признак индивида*, поэтому все пары слов с «качественным» именем существительным на *-ость* воспринимаются китайскими студентами как качественное прилагательное, обозначающее постоянные или переменные признаки конкретного индивида: *смелый* – *смелость* (*смелый человек; тот, кто есть смел; тот, кто имеет, проявляет смелость*) *влюбиться* – *влюблённый* – *влюблённость* (*влюблённый человек*). Постоянные признаки индивида соотносятся с именем прилагательным (*тактичный человек, интеллектуальный человек*), переменные признаки индивида соотносятся с глаголом (*уважительный человек, образованный человек*).

В словообразовательных цепочках терминологического характера отвлечённое имя существительное на *-ость* воспринимается как относительное прилагательное, например: *конкретное/абстрактное мышление* = *конкретность/абстрактность* мышления; *стереотипное поведение* = *стереотипность* поведения; *системные признаки* = *системность* признаков; *образное выражение* = *образность* выражений.

При использовании типологических результатов русской и китайской лингводидактики необходимо учитывать, что *конверсия, транспозиция частей речей* (или совмещение частеречных признаков в одном языковом знаке) является следствием расчленённого (двухкомпонентного) характера стереотипа (= расчленённости, двухкомпонентности) как повторяющегося элемента представления, выделяемого интеллектом в копии мира.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Иванов Вяч. Вс. О возможности этимологического отождествления слов, относящихся к одинаковым словообразовательным типам, в родственных языках (слав. *dъlg-ostь = хет. dalugasti) // Сопоставительное изучение словообразования славянских языков. М.: Наука, 1987.
2. Ильинский Г. А. Праславянская грамматика. Нежин: Тип. Нежин. ун-та, 1916.
3. Овчинникова А. Н. Семантическая конденсация физических процессов в номинативных единицах на -ст(ь) в аспекте альтернативной теории порождения знаков // Язык. Коммуникация. Культура: сб. науч. ст. Гродно: ЮрСаПринт, 2022.
4. Вежицкая А. Лексическая семантика в культурно-сопоставительном аспекте // Семантические универсалии и описание языков. М.: «Языки русской культуры», 1999.
5. Исаченко А. В. К вопросу о структурной типологии словарного состава славянских литературных языков // Slavia. Praha, 1958. Roč. XXVI. Seš. 3.
6. Гордей А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей. Минск: Белгосуниверситет, 1998.
7. Гордей А. Н. Методология изучения китайского языка с опорой на универсальные языковые категории // Третьи чтения, посвященные памяти профессора В. А. Карпова. Минск: Ривш, 2009.
8. Беляев М. В. Проблема грамматики: (Методологические основы грамматического изучения языка) // Ученые записки Сталинградского ГПИ. 1939. Т. I.
9. Овчинникова А. Н. Явление конверсии языковых знаков в аспекте комбинаторной семантики на примере имён на -ость // Технологии обучения русскому языку как иностранному и диагностика речевого развития. Минск: Научный мир, 2022.

ПОЭТИКА ФЭНТЕЗИ «МЕЧА И ВОЛШЕБСТВА» В РОМАНЕ АЛЬПА АРАСА «КРОВЬ ЭЛЬФА»

М. М. Репенкова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Институт стран Азии и Африки, ул. Моховая, 11, 125 009, г. Москва, РФ,
mmrepenkova@rambler.ru*

В статье рассматривается поэтика романа «Кровь эльфа» (2005) – первой части фэнтезийной тетралогии начинающего современного турецкого фантаста Альпа Араса. Цель исследования – рассмотреть сюжетно-композиционное содержание романа, делая акцент на его образной системе и хронотопе, а также доказать, что по своим художественным принципам роман вписывается в фэнтезийный субжанр «меча и волшебства», весьма распространенный в турецкой массовой литературе XXI в. (Б. Мюстеджаплыоглу, О. Учар, Г. Джанбаба и др.). Изучение фэнтезийного творчества А. Араса является актуальным, поскольку именно фэнтези определяет направление развития национальной массовой словесности в стране в 2000-е гг. Новаторский характер статьи определяется тем, что данный роман не попадал ранее

в поле зрения российской тюркологической исследовательской мысли. Практическая значимость исследования заключается в том, что раскрываемые в статье выводы о сюжетно-композиционной структуре романа «Кровь эльфа» могут быть использованы для написания работ по современной турецкой массовой прозе в типологическом сопоставлении с аналогичными прозаическими произведениями Ближневосточного региона.

Ключевые слова: турецкая массовая литература; Альп Арас; фэнтезийный субжанр «меча и волшебства»; «Кровь эльфа»; сюжетно-композиционные особенности.

POETIC FEATURES OF SWORD & SORCERY FANTASY IN THE NOVEL ELF'S BLOOD BY ALP ARAS

M. M. Repenkova

*Lomonosov Moscow State University, Institute of Asian and African Studies,
Mohovaya str., 11, 125 009, Moscow, Russia, mmrepenkova@rambler.ru*

In this study, the authors examine the poetic features of the novel *Elf's Blood* (Tur. *Elf Kani*) written in 2005. The novel is the first part of a fantasy tetralogy by Alp Aras, an aspiring contemporary Turkish fantasy author. The paper aims to explore the narrative and compositional content of the novel, focusing on its imagery and timeline, as well as to prove that the novel fits into the sword and sorcery fantasy sub-genre, which is very common in 21st century Turkish popular literature (notable examples are Barış Müstecaplıoğlu, Orkun Uçar, Göktaş Canbaba, etc.). Studying fantasy writing by Alp Aras is academically significant because fantasy is the predominant direction of the national popular literature in Turkey since the 2000s. This novel has never before been discussed in the field of Turkic Studies in Russia. The practical significance of the paper lies in the fact that the findings on the plot-compositional structure of the novel *Elf's Blood* can be used in further academic research on contemporary Turkish popular literature and typologically compared with similar writings from the Middle East region.

Keywords: Turkish popular literature; Alp Aras; Sword and sorcery sub-genre; *Elf's Blood*; Plot and composition features.

Альп Арас родился в Стамбуле в 1976 г. Детство и юность он провел в северо-западной турецкой провинции Коджаели, среди необыкновенной по своей красоте природы побережья Мраморного моря. Прибрежные пейзажи побудили юношу заинтересоваться метафизикой и литературой. Особенно его интересовала фантастическая литература. Он сам даже начал писать научно-фантастические рассказы. По возвращению в Стамбул А. Арас поступил на кафедру изящных искусств Стамбульского университета. Во время учебы он задумал написать фэнтезийную серию из четырех романов «Волшебные легенды» (*Büyülü Efsaneler Serisi*). Его план не был осуществлен полностью. Он написал лишь первый роман серии «Кровь эльфа» (*Elf Kani*,

2005). Дальнейшая писательская карьера А. Араса не сложилась. Он отошел от литературы и посвятил себя искусству восточных единоборств. В настоящее время он преподает айкидо в стамбульском районе Козйятагы.

Роман «Кровь эльфа» написан в весьма распространенном в турецкой массовой литературе субжанре фэнтези «меча и волшебства» (Барыш Мюстеджаплыоглу, Оркун Учар, Гектуг Джанбаба и др.) [1, с. 237–256; 2, с. 58], о чем свидетельствуют доминантные признаки указанного субжанра – вымышленная страна, карта которой прилагается в конце романа; населяющие эту страну вымышленные народы, чья принадлежность к определенным фольклорно-мифологическим традициям (в данном случае в основном к западноевропейской с ее специфическими волшебными существами – эльфами, гоблинами, орками, гномами, троллями и частично к ближневосточной с дэвами и пери) отчетливо видна; средневековый антураж, определяющий хронотоп произведения; доминантный мотив путешествия/побега в далекие счастливые края нескольких главных героев; их необыкновенные приключения (сражения, встречи, потери и т.п.) на этом пути.

Сюжет романа вкратце сводится к следующему. В поместье Йешилмеше, находящемся близ города Адон, бездетные супруги-люди воспитывают мальчика-эльфа Энутхеа, которого отец-рейеджер Атхор нашел в лесу в необычной колыбели. Энутхеа (в переводе с языка эльфов означает «единый дух»), чье имя было вышито на покрывале, вырастает хорошим и заботливым сыном, любящим своих приемных родителей. От отца он наследует искусство умело обращаться с мечом, направленным против врагов. От матери – любовь и терпимость к разным народам. Внезапно в стране начинается гражданская война: люди, громадные гоблины и орки выступают против маленьких эльфов, гномов, карликов и бучуклуков (народ, родственник гномам и карликам, ростом, как и они, не более метра). Приемные родители Энутхеа оказываются убитыми, и юноша вместе с волшебницей и целительницей девушкой-эльф Эриенесой, которую везде сопровождает преданная ей сова Тару – с ней целительница говорит на птичьем языке – отправляются на север страны, в ту область, где живут эльфы, управляемые своим справедливым королем Финдретхом, которому уже 828 лет. Королевский сын-наследник вместе с женой были убиты, внук исчез вместе с колыбелью, поэтому король вынужден так долго оставаться у власти, надеясь на то, что внук обязательно найдется и сменит его на престоле.

В процессе путешествия Энутхеа и Эриэнеса попадают в городе Адоне в дом купца-человека Берри, который их и двух бучуклуков – семейную пару Неда и Недди – на своей повозке довозит до города гномов Энигмуса (города, в котором все механизировано, поскольку гномы

являются прекрасными строителями-механиками). В этом городе они знакомятся с главнокомандующим гномов карликом Бартом (Бартолиimbus Локонсеройбороды/Грисакалбуклеси). Главнокомандующий со своим отрядом спасает героев от страшного дэва, который напал на них по дороге к городу. В Энигмусе герои попадают на заседание парламента гномов, где Барт знакомит приехавших с самыми известными семейными кланами города, рассказывает о разногласиях, изредка возникающих между кланами этого миролюбивого народа (например, в каком месте города установить лебедку подъемного крана и т.п.).

Параллельно приводятся истории из жизни таких королевств, как Арилия, где правит король Ресхар, и Балан, где правит король Альберт. Рассказывается о том, как короли пытаются организовать свои вооруженные силы в гражданской войне этой огромной страны.

В то же время на поиски внука король Финдрехт отправляет своего надежного рейнджера Талу – получеловека, полуэльфа. Тала выходит на след беглецов, будучи уверенным в том, что Энутхеа и есть внук Финдрехта, но сам попадает в плен к оркам и гоблинам. Его жизнь под угрозой. Девушка-полуэльф Руен, обладающая волшебными качествами и влюбленная в Талу, организует группу беглецов на поиски и спасение пропавшего Талы. Группа, во главе с Руен и Бартом, отправляется на юг, в край Орков. Происходят многочисленные сражения группы с орками и гоблинами. В один из дней Руен сообщает Энутхеа, что он – принц всех эльфов, принц королевства Аира. На этом заканчивается первая часть тетралогии.

Образная система романа строится по принципу волшебной сказки. Группе положительных героев, спешащей через различные земли в королевство эльфов, противостоят отрицательные персонажи, отвратительные по своему внешнему виду и чертам характера гоблины и орки (их волшебники и солдаты), а также люди, ненавидящие низкорослые народы и использующие против них волшебство гоблинов и орков.

Портретные характеристики положительных героев даются с разной степенью подробностей. Например, практически не приводится описание главного героя, юноши Энутхеа. Говорится лишь о том, что он был поразительно красив, с большими острыми ушами, характерными для всех эльфов [3, с. 19]. Зато очень подробно рассказывается благородная история его приемной семьи [3, с.13–15]. Со стороны отца Атхора в роду присутствовал Красный рыцарь, полковник на пенсии дед Атхарус Алвар. А со стороны матери Эримелль – советник короля страны Арилья, дед Лорд II Эрин Турумор.

Глазами Энутхеа описывается внешность девушки-целительницы и рейнджера Эриэнесы, в которую юноша-эльф был влюблен: «Никогда

раньше он не видел такой красивой девушки-эльф. Ее длинные прямые черные волосы скользили по лицу вниз, сквозь них пробивались заостренные уши эльфов, ее огромные глаза, которые были чернее ночи, сияли, как луна на небе» [3, s. 38].

Несколькими мазками приводится внешний вид человека, купца Берри, помогающего беглецам: толстый, лысый, с окладистой бородой [3, s. 52]. Также общими штрихами дается внешность карлика, главнокомандующего гномов Барта, который помог гномам победить орков, и они поставили его во главе своей армии: невысокий, приятной наружности, со скромным взглядом [3, s. 93].

Образная система включает в себя и волшебных животных и птиц. Например, волшебный конь смелого Талы – Геджебююсю/Волшебство ночи. Он происходил из древнего конского рода, восходящего к Богу Ио, и мог менять свой цвет в зависимости от ситуации, в которую попадал. Поэтому он был практически не видим для врагов и этим помогал своему хозяину Тале. Или сова Эриэнесы Тару. Она по приказу девушки осматривала с высоты своего полета окрестности и предупреждала ее о возможной опасности.

В хронотопе романа преобладают пространственные характеристики. Это описания природных ландшафтов (Лес Теней, Железные Холмы и т.п.) волшебной страны, ее необычных городов (Тулда, Энигмус, Адон, Мистра, Аира и т.п.) и королевств (Задара, Арилия, Балан, королевство эльфов, земли орков и т.п.). Особенно это касается города гномов Энигмуса, буквально напичканного разного механизмами, которые обожают изобретать гномы. Приводится история создания города кланом гномов Алтынвида. Рассказывается, как в железных холмах прорубались проходы, чтобы на самой высокой вершине построить город. Подробно рассказывается о различных механических приспособлениях, используемых жителями, типа подъемных кранов, воздухонагревательных труб и т.п.

Временная составляющая произведения выведена менее ярко. Время развивается в линейной последовательности, с отдельно вкрапливающимися ретроспекциями.

Сюжетная канва в романе наполнена событиями. Герои, продвигающиеся на север, в страну эльфов все время встречаются с препятствиями. Они сражаются, побеждают и терпят поражения. Но их движение невозможно остановить.

В итоге можно сказать, что роман А. Араса «Кровь эльфа» вписывается в парадигму фэнтезийного субжанра «меча и волшебства» по своим поэтологическим признакам – сюжетике, мотивике, хронотопу, системе персонажей. Дальнейшее изучение указанного субжанра

является насущным и актуальным, поскольку открывает дорогу к выявлению общей классификации турецких фэнтезийных субжанров, определяющих направление развития современной национальной массовой литературы 2000 гг.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Репенкова М. М. Турецкие писатели переходной эпохи. Литературные портреты. М.: Наука – Восточная литература, 2020.
2. Репенкова М. М. Художественные особенности фантастического повествования Халита Какынча //Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2021. №2.
3. Aras A. Elf Kanı. İstanbul: Seyhan Kitap, 2005.

ОСОБЕННОСТИ ЭВФЕМИЗАЦИИ ЕДИНИЦ ТЕМАТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ «ВОЙНА» В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

А. С. Слепцова¹⁾, М. С. Филимонова²⁾

*¹⁾Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Республика Беларусь,
sliaptsovaanastasia@gmail.com*

*²⁾Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск, Республика Беларусь, marinfill@yandex.by*

Данная статья посвящена исследованию эвфемизмов русского и китайского языка, описывающих войну. Актуальность работы продиктована временем, т.к., очевидно, что в последние десятилетия во всем мире возросла активность различных политических движений, что, несомненно, пополнило лексику языков мира эвфемизмами. В ходе анализа эвфемизмы разделены на подгруппы и рассмотрены с точки зрения лексической и семантической составляющей. В результате исследования сделаны выводы об общности и различии политических и лингвистических культур.

Ключевые слова: эвфемизм; иероглиф; лексико-семантическая подгруппа; значение; коннотация.

PECULIARITIES OF EUPHEMIZATION OF UNITS OF THE THEMATIC GROUP “WAR” IN THE RUSSIAN AND CHINESE LANGUAGES

A. S. Sliapsova¹⁾, M. S. Filimonava²⁾

¹⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova st., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, sliapsovaanastasia@gmail.com*

²⁾*Minsk State Linguistic University,
Zakharova st., 21, 220034, Minsk, Republic of Belarus, marinfill@yandex.by*

This article is devoted to the study of euphemisms in Russian and Chinese that describe the war. The relevance of the work is dictated by time, because obviously in recent decades all over the world the activity of various political movements has increased, which undoubtedly has replenished the vocabulary of the languages of the world with euphemisms. In the course of the analysis, euphemisms are divided into subgroups and considered from the point of view of the lexical and semantic components. As a result of the study, conclusions were drawn about the commonality and difference of political and linguistic cultures.

Keywords: euphemism; hieroglyph; lexico-semantic subgroup; meaning; connotation.

На лексическом уровне любого языка существует большое количество явлений, изучение которых привлекает внимание ученых-лингвистов. Возникновение и функционирование эвфемизмов в различных языках зависит от культуры народа, его истории. По мнению М. Л. Ковшовой межличностное взаимодействие предполагает определенный круг тем, которые собеседники предпочитают обходить в коммуникации, к таким темам относятся, например, *анатомия и физиология человека, внешность, болезни, сексуальные отношения и смерть*. Эвфемизация позволит «избежать резких, бестактных, грубых и неприличных выражений» [1, с. 80]. Г. А. Заварзина, Р. Холдер сходятся во мнении, что к этому списку можно добавить еще и тему **войны**, т.к. она во все времена вызывала неоднозначную реакцию общественности, являясь одной из самых болезненных социальных тем. Поэтому в настоящее время существует большое количество эвфемизмов для маскировки реалий войны: «зачистка территории» – тотальное уничтожение всего живого на вражеской территории, «защита положений конституции» – локальная война, «горячие точки» – места, где ведется локальная война и т. п. [2, с. 54–55; 3, с. 28; 4, с. 92].

Благодаря резко возросшей активности политических движений во всем мире, обострилась тема политкорректности, что в свою очередь пополнило лексический состав языков мира эвфемизмами. Политический образ какого-либо деятеля выстраивается исходя из его

высказываний, поэтому одной из причин использования политиками эвфемизмов является зависимость их от общественного мнения. Эвфемизмы позволяют выражать оценку косвенно [5, с. 8]. Политикам и дипломатам следует избегать в своей речи прямых комментариев и экспрессивных оценок событий, так как это может вызвать негативную реакцию у адресата, которым часто является целый народ или страна.

Исследователи отмечают, что отличительной особенностью политических эвфемизмов является ориентированность на семиотическую оппозицию «свой – чужой». То есть, журналист, освещающий в статье тему войны, скорее всего будет использовать эвфемизмы в случае, если он представляет государство, совершающее военные действия по отношению к другой стране. Например, «военное вторжение» и «миротворческая операция» – два словосочетания, описывающие одно и то же событие (война в Ираке) с разных позиций. Словосочетание «военное вторжение» было использовано иракскими СМИ, а эвфемизм «миротворческая операция» был использован западными журналистами [6, с. 13].

Методом сплошной выборки из словарей эвфемизмов русского и китайского языков было отобрано 70 эвфемизмов (38 на русском и 32 на китайском языке), описывающих непосредственно понятие *война* [7; 8]. Сравнительный анализ эвфемизмов показал, что отобранные эвфемистические конструкции можно разделить на следующие лексико-семантические подгруппы: *война, локальная война/мятеж, истребление, интервенция, боевые действия, агрессия, нападение, начало войны, конец войны, другие* (таблица 1).

Таблица 1

Количественный анализ эвфемизмов русского и китайского языков в соответствии с лексико-семантическими подгруппами.

Лексико-семантическая подгруппа	Количество эвфемизмов в русском языке	Количество эвфемизмов в китайском языке
Война	7	15
Локальная война/Мятеж	10	2
Истребление	4	-
Интервенция	4	-
Боевые действия	6	6
Начало войны	-	5
Агрессия, нападение	6	-
Отступление/Конец войны	1	2
Другие	-	2

Количественный анализ позволяет сделать выводы о наиболее социально неприемлемых темах для двух лингвокультур.

В русскоязычных странах чаще всего эвфемистической замене подвергается *локальная война* и *война*, также часто маскируются темы *агрессия*, *нападение* и *боевые действия*. Подгруппы *истребление* и *интервенция* присущи только русскому языку, что позволяет сделать выводы о том, что эти темы общественно не одобряемы, и политики вынуждены эвфемизировать свои действия.

Исходя из данных таблицы можно сделать вывод о том, что наиболее социально неприемлемой темой в Китае является *война* и *боевые действия*. В этом наблюдается схожесть русской и китайской лингвистической и политической культур. В китайском языке отдельно выделяется подгруппа *начало войны*, позволяя сделать вывод о неприятии этой темы в китайском социуме.

В эвфемизмах русского языка, относящихся к подгруппе *война*, в четырех из семи случаев слово «война» и его производные заменяются на другие: «борьба за мир», ситуация, межэтнический конфликт, событие. В эвфемизмах этой подгруппы в китайском языке превалирует иероглиф 烽 «сигнальный огонь» (4 из 16): 烽火, 烽尘, 烽狼, 烽柝 и 兵 «солдат» (4 из 16): 刀兵, 兵马, 兵火, 兵甲.

Значения *локальная война* и *мятеж* близки, поэтому решено объединить их в одну лексико-семантическую подгруппу. Так, семантически в русском языке *локальная война* (10 эвфемизмов) выражена «благородными целями»: «миротворческая акция», «меры государственного воздействия (принуждения) по разрешению кризиса». Использование в этой подгруппе в русском языке понятие «конституция» также согласуется с концепцией «благородных целей»: «военный этап восстановления конституции», «защита положений конституции», «наведение конституционного порядка». В этой подгруппе слово «война» и его производные заменяются на эмоционально менее окрашенные: «горячие точки», «конфликт», «кризис».

Подгруппа *мятеж* в китайском языке представлена всего двумя эвфемизмами: 兵尘 с дословным переводом «солдатская пыль», 锋镝 «острый наконечник стрелы».

Лексико-семантические подгруппы *истребление* и *интервенция* выделяются только в русском языке, они представлены четырьмя эвфемизмами в каждой. В обеих подгруппах отмечается тенденция замены слов на коннотативно более нейтральные или положительные. Так, в подгруппе *истребление* выделяются следующие эвфемизмы: «нейтрализовать», «обезвредить». Также в эту подгруппу входят конструкции «зачистка территорий», «этническая чистка», эти два

эвфемизма подразумевают полное истребление всех объектов на территории врага.

Подгруппа *интервенция* представлена эвфемизмами: «интернациональная помощь», «присутствие», «дружеская помощь братскому народу», «присутствовать». Эвфемизм «дружеская помощь братскому народу» можно считать оксюмороном, т.к. народ «братский», а помощь «дружеская».

Тенденция замены слов на коннотативно более нейтральные или положительные сохраняется в подгруппе *боевые действия* в русском языке (6 эвфемизмов): «напряженность», «урегулирование», «сохраняется (сохранится) напряженность», «пир мечей». Отдельный эвфемизм выделяется для *ведения боевых действий в космосе или из космоса* – «космическая война».

Семантические особенности эвфемизмов этой подгруппы китайского языка (6 эвфемизмов) имеют свои отличия: для обозначения *боевых действий* в трех случаях используется иероглиф 兵, который часто встречается в семантической подгруппе *война*: 兵火 «пожар войны», 兵戈 «солдат с копьем», 甲兵 «вооруженный воин». Остальные три эвфемизма не поддаются отдельной группировке: эвфемизм 干戈 дословно переводится как «щит и копье», 氛烟 – «дым», 锋镝 – «мечи и стрелы».

В русском языке выделяется подгруппа *агрессия, нападение*, противопоставляется *началу войны* в китайском языке.

В русском языке подгруппа *агрессия, нападение* представлена шестью эвфемизмами, каждый из которых передает значение *оправдания введения войск*: «адекватная реакция», «адекватный ответ», «военное вторжение», «жесткие меры», «пойти на крайние меры», «превентивная война».

При дословном переводе эвфемизмов подгруппы *начало войны* (5 эвфемизмов) в китайском языке преобладают иероглифы со значением «сигнальный огонь, дым»: 烽鼓 «сигнальный барабан», 烽火 «сигнальный огонь», 烽警 «маяк полиции», 狼烟 «волчий дым». Также в эту подгруппу входит эвфемизм 称兵 «вызвать солдата», который означает «развязать войну».

Подгруппа *конец войны* в китайском языке (2 эвфемизма) представлена иносказательно: 发鞍 «снять седло», 税介 «небронированный». В русском языке к данной подгруппе относится один эвфемизм – «ретирада», что в первоначальном значении – «укрепленное место в случае отхода войск».

К подгруппе *другие* в китайском языке относятся два эвфемизма 罢兵 «перемирие» и 癸庚 «жизнь во время войны». В русском языке

явление жизнь во время войны является лакуной, т.к. не существует отдельного слова, обозначающего это понятие.

Активное использование эвфемизмов наблюдается в странах с тоталитарным или авторитарным режимом, где глава государства подвергает эвфемистической замене термины «убийство» и «агрессию», заменяя их более респектабельными терминами, такими как «ликвидация» и «освобождение». Наряду с этим важно отметить, что эвфемизмы также используются и в демократических странах, т.к. в этих странах политики напрямую зависимы от общественного мнения [9].

Выделение определенных лексико-семантических подгрупп только в одном языке позволяет сделать выводы о политической культуре страны, в которой этот язык используется. Так, для русскоязычных стран наиболее частотны в употреблении семантические подгруппы *нападение, агрессия, интервенция* и *истребление*, которые требуют использования эвфемизмов для того, чтобы не вызвать резко негативную реакцию общественности. Анализ эвфемизмов китайского языка показал, что для Китая наиболее социально неприемлемыми темами являются *начало войны* и *война* в широком смысле.

Лексико-семантический анализ выявил, что эвфемизмы русского языка часто выглядят как оправдание, наблюдается тенденция коннотативной замены слов на более нейтральные или положительные, часто слово «война» и его производные опускаются. В китайском языке структура эвфемизмов не такая однородная, однако можно выделить некоторые наиболее общие признаки: в нескольких подгруппах преобладают иероглифы 兵 и 烽, слово «война» часто опускается, а сами эвфемизмы при дословном переводе очень иносказательные, что характерно для выражения мысли в китайской культуре

Семантические и количественные различия эвфемизмов русского и китайского языков подчеркивают разобщенность двух лингвокультур, что объясняется их процессом формирования в разных исторических контекстах, однако функционально эвфемизмы двух языков совпадают: используются для смягчения речи и манипуляцией общественным мнением, позволяя говорить об общности политических культур.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Ковшова М. Л. Семантика и прагматика эвфемизмов: Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. М. : Гнозис, 2007.
2. Заварзина Г. А. Эвфемизмы как проявление «политической корректности» // Русская речь. 2006. №2.
3. Holder R. W. How not to say what you mean. A Dictionary of euphemisms. Oxford : Oxford University Press, 1955.

4. Москвин В. П. Эвфемизмы в лексической системе современного русского языка. М. : Ленанд, 2007.

5. Якушкина К. В. Лексико-грамматические средства эвфемии в языке газет Испании : Автореферат дис. ... канд. филол. наук : 10.02.05. СПб, 2009.

6. Кипрская Е. В. Политические эвфемизмы как средство камуфлирования действительности в СМИ (на примере конфликта в Ираке 2003-2004 гг.) : Автореф. дис. ...канд. филол. наук : 10.02.19. Ижевск, 2005.

7. Словарь эвфемизмов русского языка / Е. П. Сеничкина. М. : Флинта : Наука, 2008.

8. 汉语委婉语词典 = Словарь эвфемизмов китайского языка / 张拱贵主编; 王聚元等编写. 北京 : 北京语言大学, 1996.

9. Шуай Вэньси Социально-политические эвфемизмы русского языка: лингвокультурологический аспект (на фоне китайского языка) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.05. СПб, 2016.

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОСТРОЕНИЯ КВАНТИТАТИВНОЙ МЕТАФОРЫ В КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Тун Чао

*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова 21, 220034, г. Минск, Беларусь, tongchao19960520@gmail.com*

В данной статье рассматриваются особенности структуры при построении квантитативной метафоры в китайском языке (на фоне русского языка). Выявляются семантические основания различий в структуре квантитативной метафоры в китайском языке, определяются общие и специфические характеристики метафорической квантитативной конструкции в китайском языке в сопоставлении с русскими коррелятами.

Ключевые слова: квантификатор; метафора; структура; китайский язык; количество.

STRUCTURAL FEATURES OF THE CONSTRUCTION OF A QUANTITATIVE METAPHOR IN THE CHINESE LANGUAGE

Tong Chao

*Minsk State Linguistic University,
Zakharova Str., 21, 220034, Minsk, Belarus, tongchao19960520@gmail.com*

This article discusses the features of the structure in the construction of a quantitative metaphor in the Chinese language (against the background of the Russian language). The semantic grounds for differences in the structure of the quantitative metaphor in Chinese

are revealed, the general and specific characteristics of the metaphorical quantitative construction in Chinese are determined in comparison with Russian correlates.

Keywords: quantifier; metaphor; structure; Chinese; amount.

Количество, будучи одной из важнейших категорий человеческого бытия, играет важную роль в познании мира. Еще Аристотель отмечал, что величины могут быть классифицированы на дискретные и непрерывные. Дискретные относятся к числимым количествам (可记数的数), непрерывные относятся к измеримым количествам (可度量的数). Кант продолжил эту теорию категорий Аристотеля и отмечал, что большую категория количества представлена подкатегориями: единство, множественность и совокупность. Разные логико-философские подходы, несомненно, нашли отражение в языках, где накладываются как общие, так и специфические средства выражения количества. В китайском языке имеет место особая группа единиц – счётных слов, которые обычно используются для выражения количества.

Китайские счётные слова могут быть условно разделены на следующие категории: 1) 个体量词 (индивидуальные квантификаторы). Отдельные квантификаторы представляют собой исчисляемые комбинации, которые могут быть как в единственном, так и во множественном числе. Индивидуальные квантификаторы являются одним из вездесущих явлений в языке. Из-за этого статус отдельных квантификаторов в современном китайском языке не так важен, как мы это обычно подчеркиваем, и его часто исключают для ослабления звуковых изменений, либо вовсе исключают из языка [1]. Например: 个, 匹, 头, 支, 条. 2) 非个体量词 (неиндивидуальные квантификаторы). Неиндивидуальные квантификаторы могут быть классифицированы на квантификаторы существительных и глаголов (名量词和动量词) в соответствии с различными главными словами, которые они изменяют. Внутренняя структура квантификаторов глагола относительно проста, в основном они выражают количество действий [2]. Некоторые квантификаторы глагола фиксированы, например: 回, 次, 趟, 遍.

Специфической особенностью употребления квантификаторов является метафорическое описание количества, т. н. квантитативная метафора. Метафора как фигура речи имеет более чем 2000-летнюю историю. И Аристотель, и Квинтилиан считали, что метафора — это фигура речи, которая отличается от обычного языка для описания мира [4]. Кроме того, есть тонкие различия в теории метафоры в русском и китайском языках (см., например, перевод терминологии: метафора (隐喻), сравнение (比喻), метонимия (借代) и др.

Квантитативная метафора представляет собой семантическую деривацию путем сравнения количества, описываемого исходным понятием с возможностью с помощью него указать на высокую/малую степень количества иного понятия с целью стилистической окраски. Последовательное развитие этого тезиса неизбежно приводит к концепции лингвистики как к науки [7]. Например, само “море” означает часть океана, но оно также имеет другое значение – объём воды, поэтому оно также используется как метафора для выражения количества.

М. М. Копыленко в своем подходе выделяет квантитативность соотносимую или не соотносимую с числом – обе разновидности могут выражать значение неопределенного количества. В соотносимых с числом квантитативных смыслах выделяются точные и неточные [6].

Количество китайских квантитативных единиц велико, и в их употреблении много метафор. Метафора номинального квантора в основном относится к когнитивной деятельности, в которой люди используют кванторы для распознавания, переживания и измерения объектов, связанных с квантификаторами в речевой деятельности.

Как только китайская метафора квантификатора будет сформирована, она фиксируется и используется людьми в течение длительного времени. В этом процессе квантификатор и центральное слово во фразе-квантификаторе фиксируются в качестве исходного элемента и целевого элемента. Люди также могут заменить целевой домен, чтобы сформировать новую когнитивную карту метафоры по аналогии со сформированной метафорой. Поэтому китайские квантитативные метафоры обладают тремя основными характеристиками: 稳定性 (стабильность), 指向性 (однонаправленность) и 推理性 (аналогия). 1) 稳定性 (стабильность). Стабильность китайских метафор в основном отражается в отношениях метафорического отображения между существительными-квантификаторами и существительными-объектами. Однажды сформировавшись, они обычно «стабилизируются» и используются людьми в течение длительного времени. Например, первоначальное значение квантификатора «粒» – рис, зерно. “说文·米部”: “粒, 糗也。从米, 丽声。” (Зерно также является клейким рисом). Ослабление референтной функции существительного «粒» приводит к тому, что оно используется в качестве квантификатора существительного измерения. Семантические признаки можно резюмировать как [+форма][+маленький][+сжатый], например, 一粒珍珠 (одна жемчужина). 2) 指向性(однонаправленность). Это основной способ работы с метафорой, который обычно осуществляется от исходного домена к целевому домену и является

однонаправленным. Отображение метафоры в китайской схеме «существительное-квантор» всегда представляет собой одностороннее движение от существительного-квантора к существительному-объекту. В рамках функции отображения люди проецируют характеристики знакомых конкретных образов вещей на абстрактные и незнакомые вещи, а затем понимают и узнают эти вещи, например, 一簇人 (группа людей). Первоначальное значение квантификатора «簇» – группа маленьких бамбуков. 3) 推理性 (аналогия). Аналогия относится к использованию сходных вещей для вывода или измерения, аналогия метафоры квантификатора-существительного означает, что на основе формирования отображения метафоры вещи, с одинаковыми семантическими характеристиками и принадлежащие к одной и той же категории, могут быть измерены по аналогии с использованием квантификатор-существительное. Метафорическая аналогия китайских существительных и кванторов осуществляется на основе категоризации существительных когнитивными субъектами. Так, например, две птицы, называемые «双», по количеству совпадают с «носками», используемыми парами в повседневной жизни людей. Использование «双» для измерения «袜子 носков» дает метафору квантификатора.

Поскольку русский и китайский языки принадлежат к разным языковым системам, между языками существуют различия в структуре квантитативной метафоры. Так, в русском языке могут быть выделены 3 структуры. 1) сущ.1+сущ.2. Следует отметить, что эта структура широко распространена как в русских, так и в китайских количественных метафорах, но по-разному проявляется в разных языках. В русском языке сущ.1 этой конструкции представлено в форме существительного-прототипа, а сущ.2 выступает в форме родительного падежа, поэтому в русском языке эту структуру также называют генетивная конструкция (名词二格结构). Если сущ.2 является исчисляемым существительным, необходимо использовать форму родительного падежа множественного числа, например: море цветов (花海), каскад предложений (一连串建议). Если это неисчисляемое существительное, используется двоичную форму единственного числа, например, гора песка (很多沙子), океан ужаса (无限恐怖) и др. 2) сущ.+ гл.. В русском языке, например: дождем сыпаться (雨点似的掉下来), ходить толпой (成群结队地走). С грамматической точки зрения существительные с количественными метафорическими значениями в творительной форме в русском языке играют роль наречий в этой структуре [3]. Грамматическая функция существительных в этой структуре в китайском языке такая же, как и в русском, и они также равнозначны наречиям, но существительные в

китайском языке не имеют формальных изменений. 3) Отрицательная структура. С формальной точки зрения и русские, и китайские отрицательные конструкции требуют помощи отрицательных слов, разница в том, что в русском языке включается числительное. Существительные с количественными метафорическими значениями должны появляться в родительном форме в отрицательных структурах, но в китайском языке такого изменения нет. Отрицательные конструкции в русском языке образуются с помощью таких слов, как «ни, не, нет, без», а в китайском языке в основном используются такие слова, как «无, 不, 没». Данная структура используется для метафоризации полного отрицания существования вещей. Например, ни капельки нет (一丁点都没有).

Китайский язык отличается от многих формоизменений в русском языке особой метафорической структурой китайского языка, основанной на лексических формах сочетания. Особая метафорическая структура в китайском языке отражает специфику китайского языка. Например, 1) 一 + 名词 1+名词 2 (один + сущ.1 + сущ.2). По существу, структура «один+сущ.1+сущ.2» относится к производной структуре «сущ.1+сущ.2» с количественным метафорическим значением, а сущ.2 относится к вещи, модифицированной количественным метафорическим значением. Хотя сущ.1 с количественным метафорическим значением в русском языке обычно употребляется в форме единственного числа и фактически имеет значение числа «один», не допускается добавлять к структуре «сущ.1+сущ.2» числительное один (一). Структура «один + сущ.1 + сущ.2» в китайском языке имеет определенную степень сходства со структурой «число + квантификатор + существительное» в китайском языке, но между ними есть существенные различия. Хотя грамматическая категория числа не характерна для китайского языка, есть иероглифы, обладающие категорией числа [8]. Числительные в структуре квантификатора имеют реальное значение как показатель количества отсчетов, например, 一个人 (один человек) и 两个人 (два человека) имеют количественные отличия. В метафорической структуре устранено значение числительных, а числительное «один» существует только как символ структуры, потому что в метафорической структуре не может быть таких словосочетаний, как, например, 两丝希望、出了两身汗. Кроме того, счетные слова как особая часть речи в китайском языке – это «мост», соединяющий числительные и существительные. Он всегда используется в сочетании с числительными и существительными для получения значения. 2) 叠字 (повторение). Одно и то же слово с количественным значением существительного

редуплицируется [5]. Это явление – не редкость в структуре количественных метафор китайского языка, оно усиливает значение, содержащееся в самих словах, за счет повторного использования слов. Например, 劣迹斑斑 (много недостатков), 人才济济 (много талантов), 源源不断 (постоянный поток), 谁知盘中餐, 粒粒皆辛苦 (Кто мог бы подумать: для пищи на этом блюде. Над зернышком каждым усердно трудились люди).

Таким образом, использование квантификаторов может образовывать метафорические номинации разной структуры, при этом делая язык кратким и более выразительным. Зафиксированные различия в русском и китайском языках относительно структуры квантитативной метафоры показывает различия в семантическом основании описания объектов окружающей человека действительности, что требует в будущем более детального рассмотрения.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. 陈松岑. 语言编译研究. 广东: 广东教育出版社, 1999. = Чэн Сонгчэн, Исследование языковых вариаций, Гуандун: Гуандун Образовательная Пресса, 1999.
2. 李明宇. 汉语量范畴研究. 中师范大学出版社, 2000. = Ли Минью. Исследование китайской количественной категории. Издательство Центрального китайского педагогического университета, 2000.
3. 李德祥. 量词比较探微 // 黑龙江大学学报. 1993, № 5. = Ли Дэсян. Сравнительное исследование кванторов // Журнал Хэйлунцзянского университета, 1993, № 5.
4. 刘章. 谈量词的修辞作用. 固原师专学报. 1994, № 2. = Лю Чжан о риторической функции кванторов // Журнал педагогического колледжа Гуюань. 1994, № 2.
5. 刘柏威. 俄汉语量范畴研究. 黑龙江大学, 2006. = Лю Байвэй. Исследование количественной категории русского и китайского языков. Хэйлунцзянский университет, 2006.
6. Копыленко М. М. Средства выражения количества в русском языке Текст. Алма-Ата: Евразия, 1993.
7. Апресян Ю. Д. Предлоги-кванторы в русском языке // Логический анализ языка. Квантитативный аспект языка: сб. ст. / Российская академия наук, Институт языкознания; отв. ред. Н. Д. Арутюнова. Москва: 2005.
8. Цзя Цянь. Семантика квантитативности в именных глаголах китайского и русского языков. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20. Москва, 2017.

ИДЕОГРАФИЧНОСТЬ КИТАЙСКИХ ФОНЕТИКОВ

М. С. Филимонова

*Минский государственный лингвистический университет,
ул. Захарова 21, 220034, г. Минск, Беларусь, marinfill@yandex.ru*

В данной статье рассматриваются структура фоноидеогаммы в китайском языке, представлены степени реализации фонографичности фонетиков в китайских фоноидеогаммах, а также описана функция идеографа как ее смыслового компонента. Автор осуществляет анализ этимологии иероглифической единицы 相, которая является фонетиком, образующим целый ряд иероглифов, а также этимологический анализ всех иероглифов, входящих во фрейм «фонетик 相 (xiāng)». В результате анализа автор приходит к выводу о наличии высокой степени идеографичности фонетика 相 в составе иероглифов, которые он образует, а также о двойственности природы производного от него иероглифа 霜, который в большинстве иероглифов, образованных от него, выступает одновременно как фонетик и как идеограф.

Ключевые слова: китайский язык; иероглиф; фонетик; идеограф; фрейм.

THE IDIOGRAPHIC NATURE OF PHONETIC COMPONENTS IN A CHINESE CHARACTER

M. S. Filimonova

*Minsk State Linguistic University,
21 Zakharov St., 220034, Minsk, Belarus, marinfill@yandex.ru*

This article reveals the structure of the Chinese phonoideogram, the mechanism of realization of the phonographic nature of its phonetic component as well as the function of its ideographic component. The author defines the etymology of the hieroglyphic unit 相, which is a phonetic component of a series of Chinese characters, as well as the etymology of Chinese Characters included in the frame “phonetic component 相 (xiāng)”. The analysis demonstrates a high degree of realization of the idiographic nature of phonetic component 相 as well as the duality of nature of the Chinese Character 霜, which acts both as a phonetic and ideographic component in the Chinese Characters, derived from it.

Keywords: Chinese language; character; phonetic component; ideographic component; frame.

На современном этапе своего развития *фоноидеогаммы* представляют собой основной пласт языковых единиц иероглифической системы китайского языка. Они состоят из двух компонентов: *фонетика*, передающего информацию о звучании иероглифа, и *идеографа*, передающего информацию о его значении [1; 2].

Например, иероглиф 想 (xiǎng), который имеет целый ряд значений: ‘размышлять; полагать; хотеть; тосковать; вспоминать’ состоит из идеографа «心» со значением «сердце» и фонетика «相» со звучанием «xiāng». Идеограф «心» выступает как гиперонимический маркер, относящий данное понятие к классу психических (духовных) концептов [3], которые представлены явлениями, связанными с мышлечувствованием. Он входит в состав иероглифов 想、厢、箱、湘、緙、箱、霜、孀、孺、瀟、驪、鸛. Однако мы видим, что звучание иероглифа не на 100% совпадает со звучанием фонетика 相, образующим его (рисунок 1).

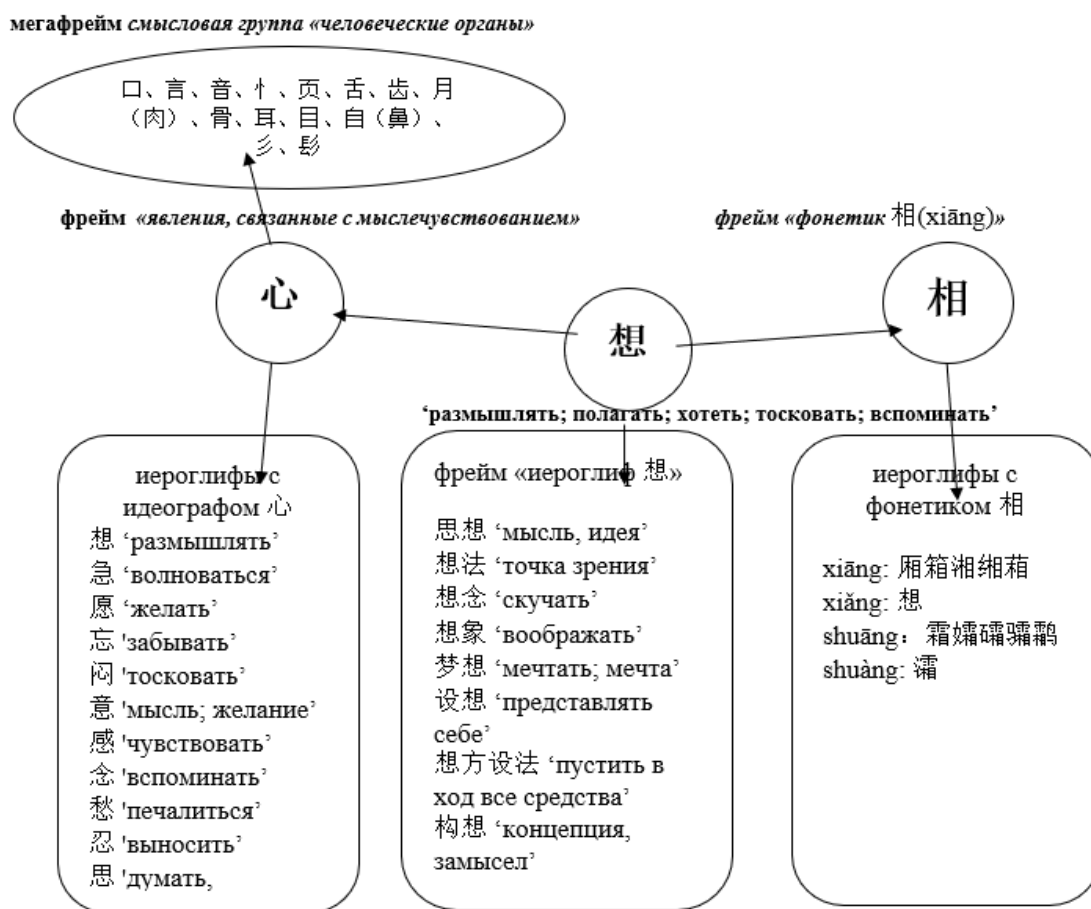


Рисунок 1. Иероглиф 想

Несмотря на то, что в современном китайском языке иероглифы, относящиеся к данной категории, составляют более 80%, фонографическая функция фонетиков, входящих в их состав, может быть довольно слабой: коэффициент фонографичности фонетиков, образующих 4000 общеупотребительных иероглифов, составляет лишь 54% [4, с. 120]. Из 1325 фонетиков, входящих в состав 5631 единиц из «Списка общеупотребительных иероглифов современного китайского языка», лишь

37,51% в своем чтении полностью совпадают с чтением иероглифа [5, с. 67]. В современном китайском языке выделяют различные степени совпадения звучания фонетика и фоноидеограммы [6], что обусловлено фонетическими и структурными изменениями, произошедшими в процессе развития китайского языка (Таблица 1):

Таблица 1

**Степени фонографичности фонетика
в фоноидеограммах современного китайского языка**

№	Степень совпадения			Пример
	инициаль	финаль	тон	
1.	+	+	+	相(xiāng) —— 厢(xiāng)
2.	+	+	-	相(xiāng) —— 想(xiǎng)
3.	+	-	+	录(lù) —— 绿(lǜ)
4.	-	+	+	相(xiāng) —— 霜(shuāng)
5.	+	-	-	立(lì) —— 垃(lā)
6.	-	+	-	相(xiāng) —— 瀟(shuàng)
7.	-	-	+	生(shēng) —— 星(xīng)
8.	-	-	-	也(yě) —— 地(dì)他她(tā)

При этом некоторые фонетики образуют два и более фрейм-системы, что обусловлено наличием нескольких чтений у самого фонетика либо процессом фонетического распада и эволюции языка.

Очень часто в одном иероглифе фонетик, вследствие того, что этимологически ведет свою историю от пиктограммы, также имеет значение, которое проявляет в иероглифе логическую взаимосвязь с семантическим компонентом. Значение всего знака оказывается мотивированным значениями его составляющих. Так, анализ этимологии иероглифической единицы 相 показал, что изначально в глубокой древности, этот иероглиф был чистой идеограммой, значение слагалось из совокупности значений ее компонентов: 木 ‘дерево’ + 目 ‘глаз’ = 察看; 仔细看 ‘всматриваться, разглядывать’, а более конкретно: ‘смотреть на дерево’, у других исследователей ‘забраться на верхушку дерева и смотреть вдаль’ (в цзягувэнь графема 目 ‘глаз’ сдвинута и помещена поверх графемы 木 ‘дерево’).

Во фрейм «фонетик 相 (xiāng)» входят следующие иероглифические единицы: 想(xiǎng) ‘думать, мыслить, размышлять’, 厢(xiāng) ‘боковая пристройка, флигель’, 箱(xiāng) ‘ящик, чемодан, сундук’, 湘(xiāng) ‘река Сянцзян; провинция Хунань; варить’, 绡(xiāng) ‘светло-жёлтый; устар. светло-жёлтая шёлковая ткань’, 箱(xiāng) (в сочетании 青箱) ‘целозия серебристая’, 霜(shuāng) ‘иней; покрытый инеем’. Далее иероглиф 霜(shuāng) становится вершиной фрейма

«фонетик 霜 (shuāng)», в который входят следующие иероглифы: 孀 (shuāng) 'вдова; вдовий', 礞 (shuāng) 'триоксид мышьяка, белый мышьяк в порошке', 灞 (shuàng) 'завянуть и осыпаться; зачихнуть; прийти в упадок', 骠 (shuāng) (в сочетании 骠骠) 'добрый скакун, хороший (резвый) конь', 鶩 (shuāng) (в сочетании 鶩鶩) 'дикий гусь (особый вид, с зелёным оперением); миф. сушуан, феникс Западного сектора неба; Запад'. На примере данного фрейма можно увидеть, что реализуются 1, 2, 4 и 6 степени совпадения звучания иероглифа и фонетика.

Анализ идеографичности фонетика 相 в составе иероглифов, входящих в его фрейм, показал следующее (таблица 2):

Таблица 2

Анализ степени идеографичности фонетика 相

№	Иероглиф	Значение иероглифа	Компонентный состав	Комментарий
1.	想	'думать, мыслить, размышлять'	心 'сердце; разум, интеллект; мысль' + 相 'всматриваться, разглядывать'	本义: 想念; 怀念; 羡慕 Всматриваться, разглядывать посредством разума, мысли = то есть размышлять
2.	厢	'боковая пристройка, флигель; производное: ложа вагон; кузов (машины)'	厂 'навес' + 相 'всматриваться, разглядывать'	本义: 东西廊 Галерея, веранда, терраса, располагающаяся с востока на запад. В ней можно было отдыхать, спрятавшись от дождя и солнца и любоваться пейзажем (разглядывать, всматриваться вдаль)
3.	箱	'ящик, чемодан, сундук'	竹 'бамбук' + 相 'всматриваться, разглядывать'	Исследовательский интерес вызывает модель вариативности 箱---厢, где оба иероглифа данной пары являются взаимозаменяемыми в следующем значении/ 本义: 厢房, 古代居室前堂两旁的房屋 (флигель; крытая комната) В нем/ней можно было отдыхать, спрятавшись от дождя и солнца и любоваться пейзажем

№	Иероглиф	Значение иероглифа	Компонентный состав	Комментарий
				(разглядывать, всматриваться вдаль)
4.	湘	‘река Сянцзян; провинция Хунань’	氵 ‘вода’+相 ‘всматриваться, разглядывать’	В древнем изображении (金文) 相 располагался над 水 (водой): угол зрения, как будто человек сидит на берегу и всматривается в речные воды
5.	緗	‘светло-жёлтый; устар. светло-жёлтая шёлковая ткань’	糸 ‘шелковинка (выделяемая гусеницей шелкопряда); шелковинка (нитка) некручёная’+相 ‘всматриваться, разглядывать’	本义: 帛淺黃色 (цвет молодого тутового листа) В словаре «Шовэнь цзецзы» в иероглифе слева элемент 糸 выглядит как нить шелкового шелкопряда, а справа от нее +相 ‘всматриваться, разглядывать’ = ‘рассматривать нить тутового шелкопряда’ ‘цвет молодого тутового листа’ ‘светло-жёлтый; устар. светло-жёлтая шёлковая ткань’
6.	藉	(в сочетании 青藉) ‘целозия серебристая’	艹 ‘трава’+相 ‘всматриваться, разглядывать’	Согласно «Словарю Канси» (составленному при императоре Канси (в 1710—1716 гг.), целозия серебристая – однолетнее травянистое растение с оригинальной формой листочков и цветками бледно-красного цвета. Данное растение в Древнем и Средневековом Китае считалось декоративным, то есть предназначенным для любования.
7.	霜	‘иней; покрытый инеем’, переносное: 1. ‘серебристо-белый цвет; седой; 2. ‘справлять траур;	雨 ‘дождь’+相 ‘всматриваться, разглядывать’	Влага (дождь), выпадающая на землю в виде инея красива, дает возможность и вызывает желание ее разглядеть, внимательно всмотреться

№	Иероглиф	Значение иероглифа	Компонентный состав	Комментарий
		носить траур по (кому-л.)'; 3. серебристый налёт, белый пушок (на фруктах); пудра, порошок		
8.	孀	'вдова; вдовий'	女 'женщина' + 霜 'справлять траур; носить траур по (кому-л.)'	Женщина, которая справляет траур (по мужу)
9.	礪	'триоксид мышьяка, белый мышьяк в порошке'	石 'камень; минерал' + 霜 'серебристый налёт, белый пушок (на фруктах); пудра, порошок'	Минерал в виде белого порошка
10.	灑	'завянуть и осыпаться; зачахнуть; прийти в упадок'	灑 'вода'+霜 'серебристый налёт, белый пушок (на фруктах); пудра, порошок'	Возможно, то, что испорченное, лишённое воды, осыпавшееся (как о растении, которое зачахло без воды)
11.	驪	(в сочетании 驪驪) 'добрый скакун, хороший (резвый) конь'	马 'конь'+霜 'серебристо-белый цвет; седой'	Возможно, конкретный резвый конь был белой масти
12.	鵠	(в сочетании 鵠鵠) 'дикий гусь (особый вид, с зелёным оперением); миф. сушуан, феникс Западного сектора неба; Запад'	鸟 'птица'+霜 'серебристо-белый цвет; седой'	本义: миф. сушуан, феникс Западного сектора неба; Запад'. На западе Китая — высочайшие горные вершины Азии. Холодные снежные вершины определили и символический цвет Запада в мифологическом сознании китайцев — белый.

Таким образом, мы видим, что фонетик 相 обладает высокой степенью идеографичности в составе иероглифов, которые он образует. Более глубокий анализ этимологических значений его составных

компонентов позволил прийти к выводу, что производный от него иероглиф 霜 имеет двойственную природу: в ряде иероглифов он выступает одновременно как фонетик и как идеограф.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Готлиб О. М. Основы грамматики китайской письменности. М. : АСТ : Восток–Запад, 2007.
2. Кондрашевский А. Ф. Практический курс китайского языка. Пособие по иероглифике. М. : АСТ: Восток–Запад, 2009. Ч. 2.
3. Сапегина И. А. Концепт сердце как доминанта эмоциональной картины мира в русском языке в зеркале китайского языка : автореф. ... дис. канд. фил. наук : 10.02.01 / Гос. ин-т. русск. яз. им. Пушкина. М., 2011.
4. 李大遂. 简明实用汉字学. – 北京 : 北京大学出版社, 2003.
5. 张静贤. 汉字教程. 北京 : 北京语言大学出版社, 2004.
6. 对外汉语教学研究. 北京 : 商务印书馆, 2006.

СОВРЕМЕННАЯ АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В АСПЕКТЕ НЕМЕЦКИХ ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИХ РЕФЛЕКСИЙ

З. Е. Фомина

*Воронежский государственный педагогический университет,
ул. Ленина, 86, 394043, г. Воронеж, Россия, sensor157@mail.ru*

В статье рассматриваются ключевые проблемы современной арабской литературы и поэзии в аспекте их анализа немецкими востоковедами 21-го века. Рассматривается круг актуальных тем, положенных в основу литературных произведений современных арабских авторов, освещается проблема «женской» литературы, обсуждаются проблемы выбора языка («западного» или арабского) арабскими авторами, вопросы перевода текстов, а также проблемы, связанные с изданием и популяризацией современной арабской литературы в глобальном мире

Ключевые слова: современная арабская литература; арабские авторы; проблемы; темы; «джунгли»; феминизм; языки перевода; издание; популяризация.

CONTEMPORARY ARABIC LITERATURE THROUGH THE PRISM OF GERMAN PUBLICISTIC REFLECTIONS

Z. Ye. Fomina

*Voronezh State Pedagogical University
Lenin Street, 86, Voronezh, Russia, sensor157@mail.ru*

Our article examines the key aspects of contemporary Arabic literature and poetry from the perspective of their analysis by German orientalists of the 21st century. German orientalists examine an array of relevant themes that make up the basis of literary works created by contemporary Arabic authors, the issue of “female” literature, issue of language selection where Arabic authors choose between a “Western” and Arabic languages, the question of text translation, as well as issues related to publishing and popularizing contemporary Arabic literature globally.

Keywords: Arabic literature; Arabic authors; problems; themes; «jungle»; feminism; translation languages; publishing; popularization.

Интерес немецких мыслителей к арабскому Востоку имеет глубокие корни и связан с такими выдающимися именами, как *Й. Г. Гердер*, познакомивший европейцев с жемчужинами литературной и философской мысли арабов («Идеи к философии истории человечества» (1784)), *Й. В. фон Гете*, написавший фундаментальный труд «Западно-Восточный диван» (1814) и мн. др. Здесь же следует сказать и о замечательном австрийском ориенталисте Йозефе фон Хаммере-Пургштале, который перевёл знаменитый «Диван» персидского поэта *Хафиза Ширази* на немецкий язык (1812), благодаря которому Гете осуществил в дальнейшем своеобразный прорыв в познании арабской литературы, поэзии, философии. В контексте сказанного важно подчеркнуть, что глубокий и всесторонний интерес немецких исследователей к Востоку является актуальным и в 21 веке. Обращает на себя внимание, например, тот факт, что «в настоящее время арабской литературы на немецком языке больше, чем хотел бы прочитать даже самый большой поклонник Востока» [1]. Так, по данным культурного журнала "Fikun wa Fann" («Искусство и мысль»), в настоящее время около 400 наименований современной арабской литературы переведено на немецкий язык [1]. **Цель** данной статьи заключается в том, чтобы определить, какой сегодня видят современную арабскую литературу немецкие исследователи, какие узловые моменты и проблемы в арабской литературе они выделяют, какими видят перспективы ее развития и др.

Материалом для исследования послужили публикации немецких ориенталистов, посвященные анализу арабской литературы, а также статьи

известного переводчика арабской литературы на немецкий язык Штефана Вайднера, удостоенного в 2018 году высокой премии шейха Хамада за перевод средневекового цикла стихов «Переводчик желаний» *Ибн Араби*.

Одним из центральных вопросов, обсуждаемых современными немецкими литераторами-востоковедами, является вопрос о том, о чем пишут современные арабские писатели, что их волнует, каким они видят современный мир и др. Немецкие исследователи подчеркивают, что в восприятии и интерпретации современной арабской литературы в западном мире нередко доминируют стереотипы. Об этом пишет, например, *Кристиан Майер* в своей статье «В поисках арабской литературы» (2017): «Западный мир имеет в голове некий стереотипный образ Востока» [2]. По его словам, «террор, коррупция, роль женщины – вот популярные темы, которых ожидает европейский читатель» [2]. Однако, напоминает К. Майер, в свое время еще египетский писатель *Ибрагим Фаргали* подчеркивал, что «арабская литература может предложить гораздо больше» [2]. Немецкие ориенталисты 21-го века, хорошо знающие современную арабскую литературу, к числу которых относится и *Штефан Вайднер*, блестящий переводчик арабских литературных текстов на немецкий язык, подчеркивает, что в действительности «то, что сейчас пишут арабы, чрезвычайно разнородно, разнообразно и непредсказуемо. И именно это делает эту литературу такой захватывающей и современной» [1]. Многообразие тем, по его мнению, вполне объяснимо, так как уже сам географический ареал, включающий двадцать две страны, простирается от Атлантики до Персидского залива» [там же].

В 20 веке корпус доминирующих тем эпической арабской литературы составили, главным образом, политические и социальные потрясения в арабском мире и вытекающие из них проблемы, такие, в частности, как гражданская война в Ливане (*Этель Аднан*), израильско-палестинский конфликт (*Халифа Сахр*) и др. [3]. Подчеркивается также, что в 20 веке важное место заняла тема женской эмансипации (*Касим Амин*, «Новая женщина» (1912)). Позднее сформировалась феминистски ориентированная литература (*Наваль ас-Саадави*, *Лейла Балабакки*, *Фатима Мернисси* и др.) [3].

Наибольшее международное признание современная арабская литература получила в 1988 году, когда египтянин *Нагиб Махфуз* был удостоен Нобелевской премии [3]. По мнению немецких литературоведов, «почти во всех своих работах [...] Нагиб Махфуз показывает, как моральный упадок и современная дезориентация проникают в египетский средний класс (см.: «Плавучий дом на Ниле»)). Немецкие авторы отмечают, что арабская литература после *Махфуза*

развернулась совсем другими энергиями, темами и формами, что демонстрирует, например, роман *Тайиба Салиха* «Сезон паломничества на север» (1966), «который входит в десятку лучших произведений современной арабской литературы и является культовой книгой для целого поколения ближневосточных интеллектуалов» [3]. По мнению немецких ученых, «на сегодняшний день в сравнении [с Тайибом Салихом] ни одна работа не исследовала амбивалентные отношения между арабскими интеллектуалами и Западом настолько глубоко» [там же].

1990-е годы принесли с собой, по словам Ш. Вайднера, взрывное увеличение литературных возможностей. «Сегодня в арабской литературе есть просто все: топовая литература и китчевая банальность, герметичный и восточный романтизм, экспериментальное и классическое, святотатственное и реставрационное» [1]. По образному выражению Ш. Вайднера, «литературная сцена в арабском мире – это не пустыня, а джунгли. Тем более, что в качестве незнакомца вы вряд ли осмелитесь туда войти. И те, кто осмелятся войти, могут не найти выхода» [1].

В фокусе внимания немецких литературоведов находится «искусство краткости», представителем которого является сирийский писатель *Закария Тамер*, издавший в 2004 году сборник сатир о легендарных деятелях арабской истории под названием «Казнь смерти» [1]. Следует сказать о том, что немецкие ориенталисты обращают внимание на контраст в объемах литературных произведений арабских авторов. Так, «далеко идущим эпическим антиподом» краткому роману *Тайиба Салиха* «Сезон паломничества на Север» (190 с.) выступает 800-страничное *opus magnum* «Чародеи» ливийца *Ибрагима аль-Кони*. *Ибрагим аль-Кони* описывает мир, который, по словам Ш. Вайднера, на самом деле вовсе не арабский: мир туарегов, кочевников Сахары. «Жизнь этих кочевников не изображается реалистично со всеми их проблемами, а инсценируется как мифически заряженная альтернатива современности. В архаичном мире *аль-Кони* вечные антиподы денег и морали, избытка и аскетизма, мужчины и женщины, традиции и обновления вновь сражаются друг с другом» [1].

По мнению немецких литературоведов, «арабские писатели не только активно стучат в бронированную дверь мирового литературного клуба, в котором доминирует Запад, со своими навыками рассказывания историй, но и остаются приверженцами жанра, который до сих пор считается самым почитаемым у арабов, – это поэзия» [1]. Поэзия в 20 веке лишь медленно меняла свое традиционное лицо. Как отмечают немецкие ученые, многие авторы, например, *Б. Ахмад Шауки* придерживался строгой формальной традиции с монорифмой и фиксированной метрикой [3]. В 1960-х и 1970-х годов арабская поэзия,

«становясь все более политической и социально-критической», отражала и мифологические, и религиозные течения» [там же]. По мнению немецких востоковедов, в современной арабской поэзии важное место занимает тема определения «Я» и поиск идентичности [3]. Арабскую поэзию представляют ливанские поэты *Аббас Бейдун*, *Унси Аль-Хадж*, иракская поэтесса *Амаль Аль-Джубури* и др. [там же]. Немецкие учёные акцентируют внимание на том, что «современная арабская поэзия показывает множество разных граней» и «за последние пятьдесят лет развила удивительное разнообразие форм и жизненности», что наглядно иллюстрирует, например, антология под редакцией Штефана Вайднера «*Цвет дали. Современная арабская поэзия*» (2000), представляющая стихи 56 авторов и отражающая как «арабскую поэзию, посвященную повседневным проблемам», так и представляющая целый «сюрреалистический фейерверк образов и метафор» [4].

Высокую оценку получила поэзия *Халида аль-Маали*, который в 2021 году был удостоен премии Фридриха Гундольфа Немецкой академии языка и поэзии. Как отмечают немецкие критики, «стихи Халида аль-Маали представляют собой «редкое, трогательное сочетание лирического стиля в арабской литературе, а также в современной международной поэзии. Самоанализ и новая субъективность сочетаются с сюрреалистическими образами и политическим фоном, который все еще просматривается через все метафоры» [5]. По мнению немецких арабистов, в его стихах «ничего не провозглашается, а скорее шепчется» [5]. Немецкие литераторы-ориенталисты подчеркивают, что «эти арабские стихи ломают стереотипы арабской литературы о цветистости, но сохраняют лучшее в них – доступ к другому, более поэтическому способу бытия» [5].

Как подчеркивают немецкие литературоведы, «арабская литература давно перестала быть прерогативой мужчин». Так, в блестящей плеяде арабо-говорящих женщин-писательниц важное место занимают *Ассия Джебар*, пишущая по-французски, *Халифа Сахр* – представительница палестинской литературы, египтянка *Мирал аль-Тахави*, написавшая книгу «Синей баклажан» (1998) и др. Заметный вклад «молодых писательниц в арабское литературное чудо» ярко проявился в 1990-е годы. Немецкие литературоведы отмечают, что «арабо-говорящие писательницы так же воинственны, самоуверенны и эмансипированы» [1]. По словам Ш. Вайнера, такое впечатление создает о себе, в частности *Халифа Сахр*. На немецком языке вышло в свет ее произведение «*Обещание*» [1].

Одна из актуальных проблем современной арабской литературы связана с ее популяризацией в разных странах мира. Как отмечают немецкие эксперты, «у арабской литературы нет рынка [...], нет системы

заказов, нет надежного каталога доступных книг, нет Amazon» [1]. Кристиан Майер высказывает предположение, что «государства арабского мира, похоже, не особо заинтересованы в популяризации литературного разнообразия: на международные литературные фестивали – если вообще отправляют – только тех авторов, которые нравятся шейхам» [1].

Нерешенной проблемой современной арабской литературы является, по утверждению немецких арабистов, большая разница между устной и письменной речью. «Диалоги на письменном арабском часто кажутся нереальными» [1]. Известно, что с доисламских времен (на протяжении 1500 лет) литературный арабский язык практически не изменился морфологически и грамматически. По этой причине, как пишет Ш. Вайднер, «старые» тексты доступны для образованных людей, но не понятны обычным людям, для которых родным языком считается местный диалект [1]. Труднодоступность арабского языка для широкой читательской аудитории мотивировала «многих арабских писателей писать на других языках, преимущественно на французском» [1]. Проблема выбора языка повествования арабскими авторами (иностранным или арабского) служит причиной их разделения. Арабские авторы, пишущие на «западных» языках, как, например, сириец *Рафик Шами* (на немецком), ираец *Хуссейн Аль-Мозани* (на французском языке), франкоязычный марокканец *Тахар Бен Джеллоун*, алжирец *Рашид Буджедра*, *Ясмينا Хадра или Буалем Сансаль*, а также ливанец *Амин Маалуф* и *Винус Хури-Гата* и другие, являются, по словам немцев-ориенталистов, символом объединения культур, поскольку «подавляющее большинство читателей обязаны им своим первым литературным знакомством с Востоком» [1]. Однако, по мнению немецких востоковедов, арабы, пишущие свои произведения на арабском языке, упрекают своих собратьев, использующих «западные» языки, в том, что те «преподносят западной публике экзотический, вульгарный образ Востока» [1]. Немецкие ученые признают, что «это верно для некоторых, но, конечно, не для подавляющего большинства арабских писателей, пишущих на иностранных языках» [1].

Выводы. Итак, немецкие литературоведы глубоко и всесторонне изучают произведения арабских авторов, активно занимаются их переводами на немецкий язык, анализируют широту и многообразие тематики современной арабской литературы. Среди основных проблем современной арабской литературы немецкие ориенталисты выделяют проблемы, связанные с выбором языка повествования (арабского или «западного»), переводом литературных произведений на другие языки, возможностями их изданий, популяризацией и др. Отмечается большой вклад арабских женщин-писательниц в «арабское литературное чудо»,

подчёркивается значимость изданий арабской литературы за рубежом, что способствует диалогу культур и взаимопониманию между народами.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Weidner Stefan. Arabische Literatur-Jenseits von Tausenundeiner Nacht [Электронный ресурс] // Cicero. Magazin für politische Kultur. URL: <https://www.cicero.de/kultur/jenseits-von-tausenundeiner-nacht/45715> (дата обращения: 11.04.2022).

2. Mayer Christian. Auf der Suche nach der arabischen Literatur [Электронный ресурс] // Welt+. URL: <https://www.welt.de/kultur/plus170327450/Auf-der-Suche-nach-der-arabischen-Literatur.html> (дата обращения: 11.04.2022).

3. Lexikon. Arabische Literatur. [Электронный ресурс] // Wissen.de URL: <https://www.wissen.de/lexikon/arabische-literatur> (дата обращения: 11.04.2022).

4. Die Farbe der Ferne. Moderne arabische Lyrik [Электронный ресурс] // Perlentaucher. Das Kulturmagazin. URL: <https://www.perlentaucher.de/autor/stefan-weidner.html> (дата обращения: 11.04.2022).

5. Khalid Al-Maaly. [Электронный ресурс] // Schiler und Mücke. URL: https://www.schiler-muecke.de/index.php?title=Khalid+Al+Maaly%3A+R%C3%BCckkehr+in+die+W%C3%BCste&art_no=B0011 (дата обращения: 11.04.2022).

ПАРАДИГМАТИЧЕСКАЯ МОДИФИКАЦИЯ КАК ТЕХНИКА СОЗДАНИЯ НОВЫХ КИТАЙСКИХ ЛОГОГРАММ

В. И. Хмельницкая

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, valeria.khmelnitskaya@mail.ru*

Данная статья касается вопроса установления путей представления специфической семантики китайских логограмм. Описывается процесс кодирования семантики иероглифа на примере знаков со схожей ролевой структурой. Выделяется роль экстралингвистического фактора в ходе представления семантики китайских логограмм. Установлено, что в качестве актуализатора может выступать комбинация знаков, в то время как модификатор может оказываться экстралингвистическим, что мы связываем с характером древнего китайского письма.

Ключевые слова: иероглифическая письменность; комбинаторная семантика; актуализатор; модификатор; рекурсия.

PARADIGMATIC MODIFICATION AS A TECHNIQUE FOR CREATING NEW CHINESE LOGOGRAMS

V. Khmel'nitskaya

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus,
valeria.khmel'nitskaya@mail.ru*

This article deals with the issue of establishing ways to represent the Chinese logograms specific semantics. The process of encoding the character semantics is described on the example of signs with a similar role structure. The role of the extralinguistic factor in the representation of the Chinese logograms semantics is highlighted. It has been established that a combination of signs can act as an actualisator, while a modifier can turn out to be extralinguistic, which we associate with the nature of ancient Chinese writing.

Keywords: hieroglyphic writing; combinatorial semantics; actualisator; modifier; recursion.

Согласно положениям комбинаторной семантики А. Н. Гордея, в продолжении идей В. В. Мартынова, модификатор знака формируется в предикативном ядре предложения и описывает новую для субъекта ситуацию [1]. На основании этого бинарность новой лексемы заключается в противопоставлении субъекта и нового события, в котором он участвует.

К. В. Карасевой были выведены два типа модификации китайских логограмм: парадигматическая (изменение исходной формы логограммы) и синтагматическая (метааппликативная (добавление метазнака) и аппликативная (в роли модификатора выступает новый знак)) [2].

Парадигматическая модификация специфична для знаков более раннего образования. Например, логограмма 𠂇 [bāo] на надписях эпохи цзягувэнь представляла собой изображение руки человека (инструмент), обхватывающей некий предмет, явно не представленный во внутренней форме, на основании чего ядро семантики знака – ‘обматывать, обхватывать’ [3; 4, с. 8]. Тогда актуализатором значения логограммы выступает рука, а модификатор является экстралингвистическим, а именно поворот руки человека для представления новой информации и кодирования специфического значения знака.

Рассмотрим еще один иероглиф. Логограмма 齊 [qí] на надписях в эпоху цзягувэнь представляла собой изображение трех колосьев [4, с. 215]. Таким образом, изначально логограмма описывала ситуацию, при которой некто (субъект, свернут) посадил колосья (объект) ровными

рядами (продукт) → ‘упорядочивать, приводить в порядок; ровный стройный’. Актуализатор логограммы – колосья, модификатор – их расположение относительно друг друга.

Следует различать древнейшие пиктографические знаки, представляющие собой схематическое изображение ситуации и логограммы, которые были созданы путем видоизменения уже существующих, устоявшихся в письме и активно используемых знаков (см. логограммы 斗 и 从 ниже).

Так, логограмма 牙 [yá] в эпоху цзиньвэнь представляла собой изображение двух клыков, вцепившихся друг в друга [3]. Логограмма раскладывается на основе сложной предикации следующим образом: одно животное (субъект, свернут) при помощи клыков (инструмент) вцепилось в клыки (медиатор) второго животного – ‘вцепиться зубами’. Кроме того, семантика знака может быть также представлена относительно инструмента и медиатора: то, чем вцепились животные – ‘зубы, клыки’. Актуализатор логограммы – клыки животных, модификатор – специфическое расположение клыков друг напротив друга (Ср. с логограммой 𪗇, которая представляла собой схематическое изображение зубов во рту, зубы – актуализатор, рот – модификатор).

По такому же принципу была создана логограмма 斗 (𠂔) [dǒu], которая на надписях цзягувэнь представляла собой изображение двух человек, сцепившихся между собой, т.е. логограмма описывала ситуацию, когда один человек (субъект) воздействует на второго (объект), на базе чего формируется значение ‘бороться, сражаться’. Таким образом, актуализатором значения логограммы выступают два человека, а модификатором, т.е. новой информацией, непосредственно влияющей на представление новой семантики – их специфическое положение (расположение напротив друг друга с поднятыми руками в состоянии борьбы).

Таким образом, при производстве семантики во внутренней форме логограммы немаловажную роль зачастую играют не только участники ролевой структуры модели мира, но также и ряд экстралингвистических факторов, таких как изменение ориентации знака, определенное расположение компонентов логограммы относительно друг друга для производства специфической семантики и т. д. Тогда в качестве модификатора может выступать не только один знак, но и система знаков (знак+знак (характерно для синтагматического вида модификации), знак + специфическая характеристика (т.е. сочетание парадигматической и синтагматической видов модификации)).

Рассмотрим данную особенность на примере логограмм, внутренняя форма которых кодируется относительно ролевого

компонента структуры модели мира «человек», представленного знаком 人, и является схожей.

Логограмма 比 [bǐ] на надписях цзягувэнь представляла собой изображение двух человек, стоящих или бегущих один за другим [5, с. 78]. В силу того, что логограмма кодирует ситуацию модели мира, семантика знака может быть описана относительно разных индивидов, участвующих в ситуации. В зависимости от того, как воспримет ситуацию наблюдатель, семантика знака развивалась в двух направлениях. Во-первых, иероглиф мог кодировать ситуацию, когда один человек стоит за другим человеком, на базе чего развивается значение ‘стоять друг за другом’, ‘приблизиться’. Кроме того, знак мог представлять ситуацию, при которой один человек бежит вслед за другим, в связи с чем происходит развитие ядра семантики знака ‘соревноваться’ и периферии ‘сравнивать’. Первый человек 人 выступает в качестве актуализатора, второй человек 人 и специфическое расположение одного человека за другим – модификатор.

Логограмма 从 [cóng] на надписях цзягувэнь представляла собой изображение двух человек 人 [rén], следующих друг за другом [7, с. 78]. Таким образом, ядерное значение логограммы – ‘идти друг за другом, следовать’. Первый человек 人 выступает в качестве актуализатора, а второй человек 人 и специфическое расположение одного человека за другим – модификатор.

Логограмма 北 [běi] в эпоху цзягувэнь представляла собой изображение двух человек, стоящих спиной друг к другу [5, с. 78; 6, с. 7; 7, с. 21]. Ситуацию, описываемую логограммой, наблюдатель мог воспринимать в нескольких направлениях. Во-первых, семантика логограммы могла кодироваться следующим образом: один человек (субъект) прислоняется своей спиной (инструмент) к спине (медиатор) другого человека (объект) → то, чем прислоняются люди друг к другу – ‘спина’. Во-вторых, представление семантики может строиться следующим образом: один человек стоит спиной к другому – ‘стоять спина к спине, повернуться спинами’. Первый человек 人 выступает в качестве актуализатора, а второй человек 人 и специфическое расположение людей спиной друг к другу – модификатор.

Осложнение модификатора путем соединения нескольких типов модификации зачастую может быть связано с потенциально возможным присутствием ряда компонентов ролевой структуры модели мира в широком спектре ситуаций, в отличие от тех индивидов, возможные ситуации для которых ограничены и специфичны. Это можно продемонстрировать на примере оппозиции по признаку специфичное-

неспецифичное употребление логограмм 牙 и 𠂇. Так, логограмма 𠂇 [jiān] является древней формой иероглифа 残 [cán] и на надписях в эпоху цзягувэнь представляла собой изображение двух знаков 戈 [gē] ‘алебарда’ [4]. Логограмма кодировала ситуацию, при которой один человек (субъект) при помощи алебарды (инструмент) борется с другим человеком (объект), который также держит в руках алебарду (медиатор), на основании чего формируется семантика ‘вредить; губить; увечить’. Таким образом, субъект и объект действия оказываются полностью свернутыми, а в основу значения иероглифа закладывается продукт всей ситуации. Актуализатор логограммы – алебарда первого человека, модификатор – алебарда второго человека, поскольку знак 戈 используется для описания характерной для него ситуации, в то время как расположение клыков друг напротив друга также участвует в производстве семантики.

Итак, было установлено, что знак может быть создан исключительно по принципу парадигматической модификации или же сочетать несколько видов модификации одновременно. Кроме того, при использовании неспецифических компонентов ролевой структуры модели мира происходит привлечение экстралингвистических факторов для передачи семантики логограммы. Выявленные особенности модификации являются специфичными непосредственно для китайского письма.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Гордей А. Н. Теоретическая грамматика восточных языков : лекционный курс. Электрон. дан. Минск, 2007. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
2. Карасёва К. В. Принципы декодирования логограмм и реконструкция их семантики : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22. МГЛУ. М., 2019.
3. Электронный словарь иероглифов. URL: <http://qiyuan.chaziwang.com/> (дата доступа: 03.05.2022).
4. 汉字源流字典 / 谷衍奎编.北京: 华夏出版社, 2003.
5. Готлиб О. М. Основы грамматики китайской письменности. 2-е изд., перераб. М.: Издательский дом ВКН, 2019.
6. 熊国英. 图释古汉字. 济南: 齐鲁书社, 2006.
7. 左民安. 细说汉字. 北京: 九州出版社, 2005.

СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ НЕОМОДЕРНИСТСКОГО ДИСКУРСА В КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.

И. Л. Шевлякова-Борзенко

*Университет Хучжоу,
Западный кампус, Бакалавр-роуд, 1, г. Хучжоу, Китай, shauliakova@yandex.ru*

В статье анализируются факторы и особенности формирования неомодернистского дискурса в китайской литературе последней четверти XX в. Анализ особенностей воплощения «поэтики мира» в поэтике текстов позволяет говорить об устремленности литературно-художественного сознания этого периода к аксиологии общенационального как архетипического – при усилении декадансных настроений в условиях утверждения современного (ревизионистского) мироощущения. Это привело к формированию неомодернизма с китайской спецификой, концептуальной основой которого стала художественная индивидуация коллективного опыта сохранения и трансляции национальной картины мира и системы ценностей.

Ключевые слова: китайская литература; литературные «волны»; «шанхайский стиль»; неомодернизм; коллективная идентичность.

THE SPECIFICS OF THE FORMATION OF NEO-MODERNIST DISCOURSE IN CHINESE LITERATURE OF THE LAST QUARTER OF THE 20TH CENTURY

I. L. Shauliakova-Barzenka

*Huzhou University,
West Campus, Bachelor's Road, 1, Huzhou, China, shauliakova@yandex.ru*

The article is devoted to the analysis of the factors and features of neo-modern discourse in Chinese literature of the last quarter of the twentieth century. The analysis of the features of the embodiment of the «poetics of the world» in the poetics of texts allows us to speak about the aspiration of literary and artistic consciousness of this period to the axiology of the national as archetypal, with the strengthening of decadent moods in the conditions of the establishment of a modern (revisionist) worldview. This led to the formation of neo-modernism with Chinese specifics, the conceptual basis of which was the artistic individualization of the collective experience of preserving and broadcasting the national picture of the world and the system of values.

Keywords: Chinese literature; literary «waves»; «Shanghai style»; neo-modernism; collective identity.

Китайский неомодернизм – явление современной художественной словесности, или так называемой *литературы нового периода*, точкой отсчёта которой принято считать 1979 г., хотя первым новым по духу произведением специалисты называют рассказ Лю Синь-у «Классный руководитель» (был опубликован в 1977 г. и получил широкий резонанс год спустя) [1]. Интерес к модернизму после первой трети XX в. актуализировался в Китае только с начала 1980-х гг. Специфика современного дискурса в Китае обусловлена, в числе прочего, влиянием «развитых в антропоцентричной культуре Востока нравственных принципов и самоограничения», а также восточной философии, предлагающей «противоядие противопоставлению духа и материи, разделению субъекта и объекта» [2, с. 319].

Литературный процесс последних двух десятилетий XX в. представлял собой достаточно стремительную смену нескольких литературных «волн». Конец 1970-х – начало 1980-х гг. ознаменовались появлением «литературы шрамов» (получила название по рассказу писателя Лу Синьхуа «Шрам»), основной интенцией и лейтмотивом которой стало обличение трагических событий «мрачного десятилетия» (1966–1976) (повести Лю Синьбу «Жезл счастья», Шэнь Жуна «Средний возраст», Фэн Цицаця «Крик» и др.). Однако довольно быстро резкая критика «десятилетия бедствий» уступает место более спокойному осмыслению прошлого в контексте описания и анализа исторических процессов, их влияния на судьбу обычного человека. Уже к середине 1980-х гг. многие литераторы «старались не просто реалистично описать ужасы недавнего прошлого, а проанализировать явления, сохранившиеся в китайском обществе, которые мешали движению страны вперед»; постепенно на первый план выдвигается «пропаганда “четырёх модернизаций” и создание нового образа социалистического человека периода реформ» [3, с. 126]. На смену «литературе шрамов» приходит «литература размышлений» (произведения Ван Мэна). В это же время довольно громко заявила о себе «литература поиска корней», сфокусированная на проблематике национального характера и раскрытии особенностей национальной психологии, репрезентации традиционных ценностей китайцев; основными представителями данного течения считаются Дэн Юмэй, Ван Цзеэнци, Чжан Чженчжи, А Чэн, Чжэн И. Уже к концу этого десятилетия «литература поиска корней» потеснила «новую деревенскую прозу», герой которой – деревенский житель – предстал перед читателем в декорациях традиционного жизненного уклада и быта, раскрываясь через особенности культурного и психологического склада. Со второй половины 1980-х гг. в качестве проблемно-тематической доминанты литературного процесса выделяется

«литература реформ», обращённая в своих лучших образцах (роман Ван Мэна «Подвижные фигурки») к исследованию тех трансформаций, которые происходили в традиционной для Китая картине мира под влиянием социокультурных преобразований.

1980-е гг. стали временем бурной диверсификации литературной жизни: число литературных журналов к 1983 г. достигло 500, резко расширились тематический и жанровый диапазоны литературных произведений, произошло разделение художественной словесности на «чистую» («серьёзную») и «популярную» («массовую»). Ценность второй измерялась в критериях прибыльности, при этом наибольшим коммерческим успехом пользовались жанры мелодраматического типа (истории «красавиц» для девочек и сентиментальная женская литература о счастливом замужестве), традиционный приключенческий «рыцарский» роман для подростков и роман о боевых искусствах.

Уже в первое десятилетие (1976–1986 гг.) так называемой литературы нового периода существенно расширяются концептуальные и стилистические границы реализма. Само понятие «современного реализма» в китайской литературе обозначает сложное сочетание классического, «мистического», психологического и «структурного реализма», что, по мнению исследователей, «отражало одновременное развитие реализма с иными, нереалистическими творческими методами» [3, с. 127]. В конце 1980-х гг. социально-обличительный пафос уступает место художественной психологизации разных сторон и явлений жизни общества. А в 1990-х гг. «значительное место заняли произведения психологического плана с явным влиянием европейского модернизма, с акцентированным анализом эмоции и с неонатуралистическим бытописанием. Прежде весьма однородная, литература КНР переживала зарождение литературных школ и групп» [1]. На наш взгляд, целесообразно говорить о постепенном формировании со второй половины 1980-х годов в рамках общего литературно-художественного пространства Китая *неомодернистского* дискурса.

Поиски истоков формирования собственно модернистского сегмента в литературе Китая отсылают нас к истории понятия «шанхайский стиль». Если первоначально (в дискуссиях конца 1920-х – начала 1930-х гг.) оно использовалось как собирательная метафора стиля жизни «компрадоров, хулиганов и проституток», а также «культуры, совершенно лишённой меры и элегантности» (по определению известного в то время писателя и публициста Чжоу Цзожэня), которые противопоставлялись традиционному «пекинскому стилю», то к концу XX в. это понятие становится самостоятельной эстетической категорией, «обладающей собственными критериями художественности» [4]. В

1980-е гг. Шанхай (в том числе и благодаря живописи художника Чэнь Ифэя, фильмам Чжан Имоу и Чэнь Кайгэ) предстаёт в новом качестве – как мистический, загадочный и удивительно притягательный город, где древнее и современное поразительным образом дополняют друг друга. В социокультурном дискурсе последней четверти XX в. по-новому актуализируются произведения «шанхайского стиля», написанные в конце XIX в. (роман Хань Банцина «Цветы на море», 1892) и ближе к середине XX в. («Любовь в павшем городе», «Золотой замок» Чжан Айлин). Литературе *хайнай* как квинтэссенции «шанхайского стиля» «была характерна камерность, интимность тем, “размывание” исторического и социального контекста, акцент на изображении сокровенных чувств и переживаний»; в творчестве Чжан Айлин и других писательниц этого стиля (Су Цин, Линь Юйтан, Сю Сю) «складывается особая повествовательная манера, усложнённый и изящный язык, описательный и метафоричный» [4]. Своего рода реинкарнация «шанхайского стиля» знаменует собой, с одной стороны, рост интереса к литературе микрокосма: писатели обращаются к исследованию внутренней вселенной человека, осмыслению непостижимой и пронзительной красоты повседневности (романы «Песнь о бесконечной тоске», «Я люблю Билла», «Мини», «Мэйтоу», «Фупин» Ван Аньи, которая дебютировала в литературе в 1980-х). С другой стороны, в новом ракурсе предстаёт проблема диалога Востока и Запада, который так или иначе оказывает влияние на разные аспекты жизни китайского общества. Можно сделать вывод о том, что к концу XX в. «шанхайский стиль» в литературе оформляется в уникальное в содержательном и стилевом отношении явление, где «красота и изящество образов, развитый бытописательный план, субъективность изображения и глубокий психологизм создают новый ракурс рассмотрения как актуальной, так и традиционной творческой проблематики: сущности человеческой природы, соотношения эстетического и этического, мира мечты, сосуществования мира иллюзии и реальности» [4].

Ключевые параметры «шанхайского стиля», на наш взгляд, в полной мере могут быть экстраполированы на *китайский неомодернизм* в целом, который представляет собой *феномен симфонического типа*, который возникает из *синтеза традиции, собственного художественного* поиска и переосмысленных эстетических и стилевых заимствований. Специфику китайского неомодернизма мы связываем с особым способом (само)организации и саморазвития соответствующего сегмента национального литературного дискурса, в основе которого лежит *аксиологическая и эстетическая «ассимиляция» концептуальных*

идей и художественных находок европейского модернизма в контексте китайской национальной традиции и с учётом актуальной (современной) социокультурной ситуации.

Особую роль в формировании неомодернистского дискурса в Китае последней трети XX в. сыграла так называемая авангардная поэзия, представителей которой китайские и западные критики называют «поэтами третьего поколения», «авангардными поэтами», «поэтами-экспериментаторами». Их отличает установка на эксперимент с художественными и языковыми формами, субъективизация реальности [5]. Поэты-авангардисты представляли собой яркие творческие индивидуальности, однако общность мироощущения и типологически схожие принципы его художественно-стилевого воплощения позволили объединить обладателей таких уникальных поэтических голосов, как Гу Чэн, Шу Тин, До До, Цзян Хэ, Янь Ли Ян Лянь, Ван Сяони в плеяду «туманных поэтов» (朦胧诗人). При этом, как отмечают исследователи, сам термин «туманная / смутная поэзия» был первоначальной реакцией читателей (в том числе профессиональных) на многослойность, непрозрачность («непонятность») содержания и непривычность художественной формы. Хотя при ближайшем рассмотрении становилось очевидным, что речь шла не о художественном эксперименте как самоцели, а о стремлении создать такие смыслоформы, которые позволили бы вместить новое знание поэтов о мире, стремление по-новому почувствовать его. Наряду с историзмом мышления и рефлексивностью как общими принципами постижения (освоения) мира поэтов-авангардистов роднили мотивы «одинокости, утраченной молодости, крушения идеалов и веры; мятежный дух сопротивления; романтический идеализм; чувство ответственности и высокой миссии поэта в обществе; стремление к свободе творчества и самовыражения в поиске гармонии жизни; поиск новых способов поэтической выразительности: свежие метафоры и новизна символики, акцент на чувственном воздействии (цветом, ритмом)» [5].

Поэтический дискурс 1990-х гг. в Китае определяло поколение, которое уже с середины 1980-х заявило о себе как о своего рода «антагонисте» представителей «туманной» поэзии. Поэзия этого поколения демонстрирует ряд схожих черт, связанных с отказом от возвышенного пафоса, усилением роли иронии и самоиронии, а также тотальной прозаизацией поэтического высказывания на разных его уровнях. В то же время по мере приближения к рубежу столетий оформляется ещё одна важная тенденция: речь идет о некоем сгущении сложно вербализуемой ностальгии, где тоска по «настоящему» (природному, естественному) удивительным образом сочеталась со

стремлением к «мистическому и трансцендентному» [5]. Мы усматриваем в этом сочетании «несочетаемостей» одну из примет «оформления» внутри китайского общелитературного дискурса последней четверти XX в. неомодернистского сегмента как уже сложившегося художественно-эстетического явления. Этот феномен возникает как результат «встречи» в системе координат современного (постиндустриального, информационного) общества базисного, классического для китайской традиции восприятия «Литературы как передающей Путь» (文以載道) – и поисков идентичности. В разные периоды становления современной (пореформенной) литературы превалировали различные концептуальные интенции: от бунтарско-(пост)романтических, возвышенно-жертвенных (конец 1970-х – первая половина 1980-х гг.) до иронически-прозаизированных, жизненно-созерцательных (1990-е, 2000-е). Однако для китайской традиции (в отличие от типологически схожих постсоветского или западноевропейского дискурсов) никогда не актуализировалась проблема кризиса веры в коллективную идентичность. Утверждение субъективности здесь не означает некоего автоматического отрицания коллективного. Скорее, речь идёт о поисках индивидуальной идентичности (самоидентификации), сопряжённой с пониманием того, что идентичность коллективная меняется под влиянием времени – и стремлением осмыслить своё «я» как уникальную, неотменимую часть «мы».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Желоховцев А. Н. Современная литература // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 3. Литература. Язык и письменность / ред. М.Л.Титаренко и др. М., Восточная литература, 2008.
2. Виноградов А. В. Китайская модель модернизации. Поиски новой идентичности. М.: НОФМО, 2008.
3. Турушева Н. В. Современная китайская литература как отражение социальных процессов в КНР // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 383.
4. Семенюк Н. В. «Шанхайский стиль» в современной литературе Китая // Общество и государство в Китае: Т. XLIII, ч. 1 / редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2013.
5. Дрейзис, Ю. А. Современная китайская авангардная поэзия (1980-е гг. – начало XXI в.) // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 2 / редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2014.

СЕКЦИЯ 4

ИСКУССТВО СТРАН ВОСТОКА

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРАДИЦИЙ ЧХЭККАДО (책가도) В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ ЮЖНОКОРЕЙСКИХ МАСТЕРОВ

Ю. И. Гутарёва

Региональное отделение Урала, Сибири и Дальнего Востока Российской академии художеств в г. Красноярске, Проспект имени газеты Красноярский рабочий, 195, 660064, г. Красноярск, РФ, gutayule@gmail.com

Статья рассматривает характерные особенности развития темы чхэккадо (кор. 책가도) – произведений корейской живописи, представляющих собой вид натюрморта, где преобладающими предметами являются книги, изображенные на полках – в современном искусстве Республики Корея. Заняв центральное место в корейской живописи позднего периода Чосон (1392–1910 гг.), жанр «книжного натюрморта» приобретает особое значение в корейском культурном сознании современности, что представляется актуальной темой для исследования, основной задачей которого выступает изучение трансформации традиций чхэккадо на примере анализа отдельных произведений южнокорейских авторов для выявления их функционирования в современном искусстве, как в традиционном аспекте, так и в контексте особенностей нашего времени.

Ключевые слова: эпоха Чосон; корейская живопись; чхэккадо; корейский «книжный натюрморт»; современное южнокорейское искусство.

RETHINKING CHAEKKADO (책가도) TRADITIONS IN THE WORKS OF MODERN SOUTH KOREA MASTERS

Yu. I. Gutareva

Regional branch of the Russian Academy of Arts “Ural, Siberia and the Far East” in Krasnoyarsk. Prospect named after the newspaper Krasnoyarsk worker, 195, 660064, Krasnoyarsk, Russian Federation, gutayule@gmail.com

The article considers the characteristic features of the development of the theme of chaekkado (Korean 책가도) – works of Korean painting, which are a type of still life, where books depicted on the shelves are the predominant objects – in the contemporary art of the Republic of Korea. Having occupied a central place in Korean painting of the late

Joseon period (1392–1910), the genre of “book still life” is of particular importance in the Korean cultural consciousness of our time, which seems to be a relevant topic for research, the main task of which is to study the transformation of the traditions of chaekkado on the example of the analysis of individual works of South Korean authors to identify their functioning in contemporary art, both in the traditional aspect and in the context of the characteristics of our time.

Keywords: Joseon era; Korean painting; chaekkado; Korean “book still life”; contemporary South Korean art.

В корейской культуре традиционные складные ширмы являются неотъемлемым компонентом церемониальных декораций для знаменательных событий, а также обязательным предметом интерьера. Особый вид корейской ширмы *чхэक्кадо* (кор. 책가도) получил большое распространение в поздний период эпохи Чосон (1392–1910 гг.). Данный термин, который в вольном переводе означает «изображение книг на книжных полках», сближается с другим (и границы между этими терминами часто пересекаются) – *чхэжкори* (кор. 책거리), применяющимся в корейском искусстве также к обозначению изображений книг и других предметов, но отличающийся более свободной композицией, где наличие полок не обязательно. Изначально книги на данных ширмах соседствовали с такими предметами корейской интеллигенции, традиционно ассоциируемыми со знаниями, как «четыре драгоценности кабинета ученого» – *мунбансау* (кор. 문방사우): кисть, тушь, бумага и тушечница, обусловившими появление ширм с изображениями данных предметов – *чхэква мунбандо* (кор. 책가문방도, «живопись книжных полок и научных предметов») [1, с. 3].

Такие ширмы, как правило, располагались в кабинете ученого-конфуцианца (кор. 사보), выполняя функцию создания благоприятной атмосферы для занятий интеллектуальной деятельностью и репрезентации круга возвышенных интересов владельца дома. *Чхэквадо*, имитируя книжные полки в их истинном размере, наглядно иллюстрируют проявление главной тенденции корейских коллекционеров того времени – собирание книг на разные темы – демонстрируя таким образом приверженность их эстетическим вкусам.

И хотя в дальнейшем в *чхэквадо*, наряду с книгами, появляется большое количество предметов коллекционирования и разнообразных изображений благоприятных символов, в том числе вазы, фрукты, овощи, растения, животные, мифологические образы и др., которые служили залогом удачи и несли благопожелательный смысл, книга оставалась центральным ориентиром для изображения.

Здесь важно отметить, что еще в древности в корейской культуре сложились представления о тексте как об инструменте положительного воздействия на мир, и возникла культурная доминанта образования, которая дала в результате и представление об особом, по сути, сакральном, статусе создателей книг, и сформировала особое отношение к ним [2, с. 384]. Конфуцианское учение способствовало закреплению этих представлений и их сохранению вплоть до нашего времени.

На утверждение *чхэккадо* в корейском искусстве во многом повлияла деятельность правителя Чончжо, именно в его годы правления (1776–1800 гг.) подобные ширмы получают широкое распространение в придворной живописи. Так, за его тронем стояла именно ширма *чхэккадо* с искусно расположенными на книжных полках предметами, выполняющими роль «обманок», вместо привычной ширмы «Солнце, луна и пять горных пиков» [3, с. 92].

Такая политика короля Чончжо в популяризации ширм *чхэккадо*, продвижении идеи книг как символов, способных соперничать с осязаемыми оригиналами, способствовала тому, что именно в данный период жанр «книжного натюрморта» становится одним из самых плодотворных форм искусства позднечосонского периода, обладающего также способностью влиять на ценностные ориентиры корейского общества. К концу XIX века ширмы *чхэккадо* украшали кабинеты не только ученых и аристократов, но также дома представителей среднего класса, являясь особенным предметом в выражении своего статуса и уровня образованности [4, с. 36].

Благодаря устойчивым корейско-китайским связям для Кореи в XVIII веке открываются достижения западноевропейского искусства и ширмы *чхэккадо* наглядно иллюстрируют один из первых образцов корейской живописи, где используются линейная перспектива и эффекты светотеневой моделировки для создания трехмерных визуальных иллюзий на двухмерной поверхности (рисунок 1) [5, с. 156].



Рисунок 1. Неизвестный художник. Чхэккадо 책가도. Восьмистворчатая ширма. Вторая половина XVIII века. Бумага, тушь, краски на минеральных пигментах. 119 x 51 см. (каждая панель). Корейская фольклорная деревня, Ёнчжин, РК

Что касается нашего времени, то жанр *чхэккадо*, сформированный на основе вкусов конфуцианского общества и демонстрирующий феномен искусства Чосон, не утратил своего значения, продолжил успешно эволюционировать в искусстве Республики Корея, приобретая все большую актуальность в контексте выражения современных проблем общества и зачастую при помощи новых выразительных средств.

Ведущий исследователь корейской живописи Чон Бёнмо сказал по этому поводу следующее: «*Чхэккадо (чхэккори)*, выступая своеобразной иконой Чосона, сконцентрировавшей мораль и нравственные устои, способно возродиться в новых формах искусства, излучающих эстетическую красоту, поэтому его можно считать лидером в корейском искусстве» [6].

Произведения южнокорейских авторов XXI века, вдохновленных традициями *чхэккадо*, позволяют выделить в этой области их творческих поисков несколько направлений.

1. Подражание классическим образцам живописи придворных чосонских художников или народной версии живописи *минхва*. Это *чхэккадо* таких авторов, как Кан Ынмён (кор. 강은명), Ким Чхэвон (кор. 김채원), Ким Ёчжин (кор. 김여진) и др., не выходящие за рамки художественного канона, присущего искусству позднего периода Чосон.

2. Произведения по мотивам отдельно взятого известного произведения корейского искусства. Примером тому работа художницы Сон Юён (кор. 손유영), где автор заимствует основные персонажи популярных свитков художника XVIII века Пён Санбёка (кор. 변상벽) – котов – для создания своей картины «Утреннее ожидание и благопожелание» (2014) на основе синтеза традиционных сюжетов *чхэккадо* и *мёчжакто* (кор. 묘작도, «Кошки и воробьи»), несущего новое прочтение.

3. Работы, представляющие собой самостоятельный творческий замысел авторов с отдельными аллюзиями на классические *чхэккадо* как реинтерпретация основной формы.

Возможности переосмысления классической художественной схемы, часто по модели включения ее в новом явлении или ее творческой переработки, в современном искусстве представляются наиболее интересными и рассматриваются далее на примере отдельных произведений, относящихся к последней группы.

Так, у Ким Сэньа (кор. 김생아) книжные полки наполнены книгами и традиционными предметами, но представлены на фоне пейзажных видов о. Чечжу и «вплетены в канву мифологических представлений островитян» [7, с. 44]. Стремлением к чистоте линий, к лаконизму и целостности форм отмечено «Благородство *чхэккадо*»–2

(2020) Ли Ёнсилль (кор. 이영실). Яркой красочностью цветовой палитры, где акцентируется красный цвет, отличается работа Нам Чжонъе (кор. 남정예) «Красные книги» (2019), что отражено в ее названии (рисунок 2). Преобладанием красного цвета отличается и произведение «Новое чхэккадо» (2021) Ким Минсу (кор. 김민수), выполненное в стиле поп-арт, где продукты, имеющие коммерческое назначение, принадлежащие к элементам средств массовой культуры соседствуют с традиционными предметами.



Рисунок 2. Нам Чжонъе (남정예). 2019. Красные книги. Холст, акрил. 10 панелей. 65 x 78 см (каждая панель).

Еще дальше в поисках нового понимания жанра в контексте влияния западной материальной культуры продвигается Ким Соён (кор. 김소연), более известная под творческим именем Stephanie S. Lee, создавая ширмы чхэккадо, отражающие идеалы материального мира нашего времени (рисунок 3).



Рисунок 3. Stephanie S. Lee (Ким Соён (김소연)). 2016. Кабинет желаний II. Бумага, тушь, цветовые пигменты на водной основе. 2 панели. 48 x 25. (каждая панель).

Известный своими фотореалистичными полотнами с изображениями предметов современного мира Хон Гёнтак (кор. 홍경택) также создает серии библиотек, наполняя их «мирадами хаотично расположенных вещей, говорящих о присутствии человеку желания обладать

вещами, но указывающих на то, что «материализм» никогда полностью не приносит духовного удовлетворения [8] (рисунок 4).



Рисунок 4. Хон Гёнхэк (홍경택). Библиотека-3. 1995–2001. Холст, масло. 71 x 89 см

Перенос действия классической художественной схемы в современную эпоху мы находим в ширме Рю Минчжон (кор. 류민정), в которой книги вытесняются технологичными предметами современности.

Чон Чжэын (кор. 정재은) в работе «Затерянные в книгах» (2019) представляет в традиционной технике нетрадиционный сюжет, где книги заполняют все пространство произведения и, возвышаясь над маленькими фигурками людей, буквально подавляют их.

Другой автор Ан Сонмин (кор. 안성민) также создает концептуальное произведение, располагающее к раздумьям. Однако ее «Гиперпространство» (2020) безлюдно и заполнено симметричными рядами книг, в центре которого остается открытый проем – вход или выход для современного человека?

Ряд современных корейских мастеров демонстрирует многообразие творческих экспериментов с разнообразными техниками, направленных на переосмысление традиционного образа в новых формах современности – фотоискусство Им Сусика (кор. 임수식), инсталляционное искусство: Чан Ынбок (кор. 장응복) («3D чхэкадо», 2010), Чо Сонъён (кор. 조성연) («Моя собственная библиотека», 2021) и др.

Кан Эран (кор. 강애란), используя в своих пространственных композициях новые технологичные материалы, заставляет книги светиться неоновым светом (инсталляции «Цифровой книжный проект», 2011 г. и 2016 г.), привлекая внимание зрителя к тому факту, что «в нашем все более безбумажном и оцифрованном обществе книги, выступая источником высших ценностей, все еще сохраняют свой внутренний свет» (рисунок 5) [9, с. 56]. Эту же идею развивает другой мастер – Ким Догён (кор. 김덕용) – решающий её путем использования

традиционных материалов: перламутра и дерева. Инкрустированные перламутром книги в его произведении «Многообразие цвета» (2019) излучают мерцающий утонченными переливами свет [10], заставляющий вспомнить о немеркнущем духовном светоче знаний, содержащихся в книгах и способных преобразить нашу жизнь.



Рисунок 5. Кан Эран (강애란). Цифровой книжный проект. 2016. Изготовленная на заказ электроника, металлоконструкции, светодиоды. Размер варьируется.

Таким образом, на основе анализа творчества отдельных южнокорейских авторов, переосмысливших классические композиции ширм *чхэккадо* на современный лад, можно сделать вывод, что традиции «книжного натюрморта» способны к возрождению в современном искусстве.

Опираясь на источники вдохновения, связанные с идеалами чосонского времени, художники создают произведения, перерабатывая традиции *чхэккадо* в контексте требований нашего времени. В числе особенностей данных произведений можно отметить многоплановость творческих поисков мастеров, использование наряду с традиционными художественными материалами и техниками новых выразительных средств, а также способность отразить проблемы внешнего и внутреннего мира авторов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Sunglim Kim. Chaekgeori: Multi-Dimensional Messages in Late Joseon Korea // Archives of Asian Art. 2014. № 1 (Vol. 64). Pp. 3–32.
2. Гурьева А. А. К вопросу о восприятии роли текста в современной корейской культуре // Корея перед новыми вызовами. РАН; Институт ДВ РАН; Центр корейских исследований. Москва, 2017. С. 383–395.
3. Katherine Anne Paul. Chaekgeori: The Power and Pleasure of Possessions in Korean Painted Screens // Orientations. 2017. № 6 (Vol. 48). Pp. 91–99.
4. Kris Ercums. Books as Things in Korean Chaekgeori Screen Paintings//Chaekgeori: The Power and Pleasure of Possessions in Korean Painted Screens. Seoul : Dahal Media,2017. Pp. 35–40.

5. Yi Song-mi. Western Influence and True-view Landscape in Korean Painting of the Late Choson Period // Arts Asiatiques. 2015. № 70. Pp. 153–157.

6. 조상인. 자택 그림으로 본 «尹의 철학» // 서울 경제.URL: <https://www.sedaily.com/NewsView/26316TSMN4> (дата обращения: 11.03.2022).

7. 김생아. 제주의 푸른 빛깔과 그곳의 이야기를 그리다 // 월간민화. 2020.№ 11 (80). С. 44–48.

8. Kelley Notaro Schreiber . The Cleveland Museum of Art Presents: Chaekgeori: Pleasure of Possessions in Korean Painted Screens // The Cleveland Museum of Art. URL: <https://www.clevelandart.org/about/press/media-kit/cleveland-museum-art-presents-chaekgeori-pleasure-possessions-korean-painted-screens> (дата обращения: 11.03.2022).

9. Jinyoung Jin. Chaekgeori: the power of books // The Newsletter. 2016. № 75. Pp. 55-56.

10. 윤란.«Books and Things:물아일체»//김달진미술연구소. URL: <http://www.daljin.com/?WS=31&BC=cv&CNO=346&DNO=19726>(дата обращения: 11.03.2022).

МУЗЫКА В ДРАМАТИЧЕСКОМ ТЕАТРЕ КИТАЯ ПЕРИОДА ЕГО ЗАРОЖДЕНИЯ

Е Хаовэнь

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости, 81, 220012, г. Минск, Беларусь, yeyeyouyi@gmail.com*

В статье анализируется практика включения традиционной вокальной и инструментальной музыки в постановки китайского драматического театра в период его зарождения, прослеживаются источники ее заимствования, функции песенных эпизодов, особенности их укоренения. Затрагивается проблема аутентичности «разговорной драмы». Ранее, говоря о формировании эстетики нового театра, русскоязычные исследователи не уделяли внимания этому ключевому отличию «новых» и «старых» драм. Автор приходит к выводу, что неотъемлемость музыкального компонента – одна из главных особенностей вэньминси и его стратегия локализации, основанная на опыте традиционного театра и предпочтениях аудитории, а также отмечает уникальность драм, в которых «новый» и «старый» театры выступали как равноправные партнеры.

Ключевые слова: Китай; драма; театр; хуацзюй; вэньминси; музыка.

MUSIC IN THE CHINESE DRAMA THEATER DURING ITS INCEPTION

Ye Haowen

*Belarusian State Academy of Arts,
Niezaliežnasci Avenue, 81, 220012, Minsk, Republic of Belarus, yeyeyouyi@gmail.com*

The article analyzes the practice of including traditional vocal and instrumental music in the performances of the Chinese drama theater during its inception, traces the sources of its

borrowing, the functions of song episodes, and the peculiarities of their rooting. The problem of authenticity of spoken drama is touched upon. Earlier, speaking about the formation of the aesthetics of the new theater, Russian-speaking researchers did not pay attention to this key difference between xiju and jiju. The author comes to the conclusion that the inseparability of the musical component is one of the main features of wenmingxi and its localization strategy based on the experience of traditional theater and audience preferences. Also the author notes the uniqueness of dramas in which the "new" and "old" theaters acted as equal partners.

Keywords: China; drama; theater; wenmingxi; huaju; music.

На протяжении тысячелетий театр Китая было неразрывно связан с музыкальным искусством. Пение считалось первым из навыков, необходимых актеру, а само представление не могло состояться без музыки, выступавшей не только аккомпанементом к пению, танцам, пантомиме, боевым и декламационным сценам, но и каркасом, связующим исполнительские элементы. Она выстраивала коммуникативное пространство между актерами и их с аудиторией, задавала темп повествования, помогала раскрыть личности персонажей, указывала на их взаимоотношения и настроение, поясняла зрителям их мотивы... Если в комических представлениях «простая и вульгарная» речь считалась вполне уместной, то выразить всю глубину чувств серьезных персонажей могло только пение вкупе с возвышенной красотой поэзии. Но многое меняется с приходом в Китай драматического театра западного образца.

Это явление получает название *синьцзюй* («новый театр») или *вэньминси* («цивилизованная драма»), а позже – *хуацзюй* («разговорная драма»). И если первый термин просто отражает факт новизны, то два последних со временем начинают применяться для обозначения разных направлений новой театральной культуры: более раннего, склонного к локализации заимствованной традиции, и более позднего, напротив, ратующего за ее аутентичность.

Именно проблема аутентичности «разговорной драмы» остро стоит на протяжении всего ее существования в Китае. При этом, говоря о формировании эстетики нового театра, западные исследователи отмечают присутствие в нем таких элементов театра традиционного, как деление персонажей на амплу, исполнение мужчинами женских ролей, элементы символики в сценических движениях актеров и т.д. [1, с. 775]. Однако мало кто обращает внимание на практику включения в него традиционной вокальной и инструментальной музыки, хотя именно этот момент является одним из критериев, разделяющих «новые» и «старые» театры. Этим и объясняется актуальность нашего исследования. Цель его – охарактеризовать особенности укоренения музыки в драматическом театре Китая периода его зарождения.

Разделение на *вэньминси* и *хуацзюй* повторяет полемику между

шинпа и *сигнеки* – японскими театрами «новой школы», бывшими посредниками, через которых китайская театральная культура впитывала западные традиции. Однако в *шинпа* – ориентире *вэньминси*, выступавшем за синтез западной драмы с локальными практиками, вопрос с пением остро не стоял, поскольку, в отличие от традиционного китайского театра, в *кабуки* оно не связано с драматургией столь буквально: певцы находятся за пределами сцены вместе с музыкантами и трактуются как часть ансамбля.

А в первой же представленной местными исполнителями китайскому зрителю драматической постановке – «Черный раб взывает к небу» по мотивам «Хижины дяди Тома» (Шанхай, 1907 г.) – весь 2-й акт был массовой сценой с пением, включая арии из пекинской оперы, а 4-й начинался с того, что пьяница поет перед хижиной дяди Тома. Изначальным замыслом этого не предполагалось, и Оуян Юйцянь рассматривает эти музыкальные вставки как «включенные несколькими актерами, стремящимися показать себя», отмечая, что «талант в рядах “Общества весенней ивы” был настолько велик, что в спектакле были созданы специальные условия для пения» [2, с. 10–11]. Часто добавлял арии из *цзинцзюй* в спектакли *вэньминси* и сам Оуян. Например, в 1913 г. в постановке «Любовь и обида в семье» он исполнил арию из «Павильона императорской стелы».

Подобная практика, безусловно, нарушала западный постулат о том, что все должно служить для развития сюжета и не отклоняться от него, в то время как средства выразительности в традиционном театре иногда стремились только порадовать зрителей. «Разговорная драма», по мнению театральных деятелей и критиков периода ее формирования, в принципе не должна была включать песенных номеров. Осудил такую практику и Оуян Юйцянь, в 1929 г. назвав музыкальные сцены в спектакле 1907 г. «посторонними элементами», а свое пение в постановке 1913 г. «действительно бессмысленным» [2, с. 11, 35].

В то же время, другой основоположник «нового театра», Чжэн Чжэнцю отмечал: «Хотя многие выступают против пения в *синьцзюй*, я считаю, что мы не обязаны следовать японским прецедентам. Это правда, что в Японии существует разделение на драму и оперу, но с точки зрения популярности опера [в Китае] все еще держит верх» [3, с. 90]. Его оппоненты, не задумываясь, что принятие в целевой культуре во многом зависит именно от реакции зрителя, обвиняли *вэньминси* в коммерциализации, якобы исполнение арий из пекинской оперы – погоня за ее поклонниками.

Арии из пекинской оперы звучали в таких ранних драмах, как «Цивилизованный человек», «Любовь и ненависть», «После войны»,

«Ли Бай», «Чжан Вэньсян прищипоривает лошадь». В последней звучит и другая старинная театральная музыка – мелодии из южных и северных опер. Анализируя данные постановки, можно заметить, что музыкальный компонент в них стремится уже не только «порадовать зрителей», но и включается в канву действия, соответствует развитию сюжета, помогает в формировании образа героя. Будучи одним из самых эффективных средств эмоционального воздействия в традиционном театре, он помогает незнакомым еще с иными западными средствами выразительности китайским создателям *вэньминси* передать глубину переживаний героя, также используется для создания атмосферы на сцене.

Как писал известный литературовед и драматург Цзян Мэйшэн: «Преимущество *синьцзюй* заключается в его правдоподобии, которого нет в «старой драме». Преимущество «старой драмы» заключается в использовании песен для изображения печали и радости и речи – для повествования, чего нет в *синьцзюй*. Воспользоваться преимуществами двух жанров и отказаться от их ограничений – разве это не верный путь к реформе?» [4, с. 176]. В этом плане интересна драма его авторства «Судьба сосны и кипариса» – история мужчины и женщины, навсегда сохранивших прочную духовную связь, несмотря на разлуку. Первые пять актов в ней – это *синьцзюй*, где развитие сюжета опирается на диалог и действие, а 6-й и 7-й – традиционная драма, основанная на интонационной системе пихуан. Протяжные, нежные и гибкие мелодии арий ярко выражают глубокие трагические эмоции главных героев.

Экспериментируя, китайские драматурги включали в *вэньминси* не только арии *цзинцзюй*, но и другие музыкальные жанры. Например, Чжэн Чжэнцю использовал обработки народных мелодий. Он отмечал: «Я пробовал использовать очень простые и грустные песни [“Скрытая боль”, “Маленькая слива в снегу”, “Невыразимое” и др.] в различных пьесах. <..> Каждая песня оказалась очень трогательной, а некоторые даже вызывали аплодисменты за каждую строчку. Это доказывает, что зрители любят песни» [3, с. 90]. Чжэн считал, что песни должны быть «созвучны миру», понятны и «достаточно сопереживательны, чтобы увлечь зрителя» [5, с. 64].

Рассмотрим постановку «Самосожжение Ся Цзингуя» – адаптацию Фэн Шулуанем классического романа «Сон в красном тереме». Во 2-м действии Сюэ Пань (второстепенный персонаж, бездельник, виновный в убийстве) и У Лян (свидетель этого убийства), выпивая в таверне, встречают Цзян Юйхана (актера в амплуа дань), который собирается уезжать, и просят его спеть прощальную песню перед отъездом. Он исполняет народную песню «Убедить моего мальчика», которая не только включена в канву сценического действия, но и отражает эмоциональное состояние Сюэ Паня, а содержащиеся в ней призывы

отказаться от блуда, курения и азартных игр, обличая пороки эпохи, помогают лучше прочувствовать дух времени, когда происходит действие, и одновременно служат назиданием для аудитории.

Еще один яркий пример: герой драмы «Жемчужная пагода» Фан Цин успешно сдает имперские экзамены и возвращается, переодетый монахом, в дом к своей тетушке, которая ранее отказала ему в ссуде на обучение. В сцене возвращения он исполняет народную песню «Су Цинь», сопровождая себя на юй гу – ударном инструменте в виде бамбуковой рыбы, традиционно используемом даосами. Фан Цин использует песню как обличительную аллюзию, высмеивая бесчувственную и снобистскую натуру своей тети.

Таким образом, тематика песенных эпизодов в *вэньминси* достаточно широка. Это любовная лирика, а также социальная, как в примерах выше или в песне «Пять вздохов», где молодая девушка жалуется на притеснения от жестоких родственников («Ли Саньян», Чжан Хэньнун), и гражданская, как, например, в 9-м акте «Прекрасной истории о государственной мудрости» Цзэн Ланя, где поется о мужественном воине, «отложившем в сторону свою жизнь» ради национального дела, и о том, что «каждый человек несет ответственность за подъем и падение страны» [5, с. 63]. Отметим, что в последней постановке слова песен, хоть и относятся к внутреннему миру главных героев, звучат из уст второстепенных персонажей. Но чаще – от первого лица, что, безусловно, является данью традиционному театру.

Что касается музыкального инструментария, разные труппы в разные годы использовали как западный (виолончель, скрипка, фортепиано, ударные и медные духовые инструменты) [4, с. 87, 97, 111, 113], так и китайский (флейты сяо и ди, лютя пипа, скрипка эрху, цитра цинь и др.). Порой введение партии традиционного инструмента было очень удачным, как в упомянутой «Жемчужной пагоде» или в сцене «Битва под Гайся» из спектакля «Уцзян». С помощью «мелодии унылой флейты» – композиции из оперы куницей – драматург Уво Цзунь на безлюдной сцене создает атмосферу ночи, когда воины затихли, испуганные песней вражеской армии, или после битвы, когда они уставшие спасались от холода.

Западные духовые и ударные также прекрасно выполняли функции создания атмосферы и звуковых эффектов в многочисленных сценах казней и битв, подражали храмовым колоколам и т.д. Но они не могли обеспечить адекватное традиционной арии сопровождение. В оригинале она всегда звучала под аккомпанемент мелодического инструмента (одного или нескольких) и сопровождалась унифицированными ритмами в исполнении ударной группы. Но

органично включить их в канву действия реалистического по своей природе «разговорного театра» не получалось. В одной из дискуссий звучало: «должно ли [пение] сопровождаться тарелками, барабаном и хуцинем? Если используется только хуцинь, то бань и янь [метрическая организация мелодии] игнорируются, и слияния нового и старого театра все равно не происходит» [4, с. 177].

Вопросы инструментального аккомпанемента пению в *синьцзюй* и самого факта пения оставались острым и дискуссионным, пока вестернизация в культуре не привела к тому, что актеры и драматурги повернулись от достаточно оригинального *вэньминси* к полностью заимствованному *хуацзюй*. И лишь спустя многие годы китайские исследователи поняли ценность первого феномена. Предложение Цзян Мэйшэна воспользоваться преимуществами двух жанров и отказаться от их ограничений было правильным. Сегодня искусствоведам очевидна многогранная роль музыки в постановках драматического театра. Как и в белорусском театре, спектакля китайской «разговорной драмы» без музыки в том или ином качестве не существует.

Таким образом, неотъемлемость музыкального компонента – одна из главных особенностей *вэньминси* и стратегия локализации, основанная на опыте родного театра и предпочтениях аудитории. Источником арий и инструментальных композиций служил репертуар традиционного театра, реже – народные мелодии. Задачи песенных эпизодов, включаемых как актерами, так и драматургами, эволюционировали от простой зрелищности до передачи ярких эмоций, помощи в формировании образов, создания сценической атмосферы. Примечательны драмы, в которых новый и старый театры выступали как равноправные партнеры, а традиционные композиции служили для продвижения сюжета и раскрытия основной темы, – они намного предвосхитили современные тенденции, хоть и были неоднозначно приняты современниками.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Шулунова Е. К. Китайский драматический театр хуацзюй и русская театральная культура начала XX в. // Общество и государство в Китае. 2014. Vol. 44, № 2.
2. 欧阳予倩. 自我演戏以来. 欧阳予倩全集第 6 卷. 上海: 上海文艺出版社, 1990 = Оуян Ю. С тех пор как я начал играть // Полное собрание сочинений : в 6 т. Шанхай : Шанхай Вэньи, 1990. Т. 6.
3. 郑正秋. 新剧经验谈 (二). 鞠部丛刊 – 剧学论坛. 上海: 上海书店, 1918 = Чжэн Ч. Опыт новой драмы : ч. 2 // Шанхайский театральный форум. Шанхай : Шанхай Шудянь, 1918.
4. 周剑云. 鞠部丛刊. 上海: 上海书店, 1918. = Чжоу Ц. Сборник очерков о театре. Шанхай : Шанхай Шудянь, 1918. URL: <http://b.gmzm.org/文史社科/菊部丛刊/>

(дата обращения: 21.03.2022).

5. 印美娟. 传统与新变: 清末民初 (1910–1918) 改良新剧剧本研究. 山东大学, 2020.
= Инь М. Традиции и инновации: изучение сценария новой драмы от поздней династии Цин до ранней Китайской Республики (1910–1918). Цзинань: Ун-т Шаньдуна, 2020).

ОФИЦИАЛЬНЫЙ, НЕЙТРАЛЬНЫЙ И ОППОЗИЦИОННЫЙ ДИСКУРС КУЛЬТУРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ В КИНЕМАТОГРАФЕ КНР

Е. С. Задворная¹⁾, Ю. А. Черкасова²⁾

*¹⁾Дальневосточный федеральный университет, п. Аякс, 10, 690922, г. Владивосток
Приморский край, о. Русский, Zadvornaia.es@dvfu.ru*

*²⁾Дальневосточный федеральный университет, п. Аякс, 10, 690922, г. Владивосток
Приморский край, о. Русский, Cherkasova.iua@students.dvfu.ru*

Исследование представляет собой попытку осмысления репрезентации исторических событий на примере китайской культурной революции в современном кинематографе КНР. Анализ репрезентации осуществляется путем рассмотрения официального, нейтрального и оппозиционного дискурса на материалах массовых кинолент, выпущенных в КНР. Официальный китайский дискурс культурной революции строится на основе государственной поддержки и финансирования кинофильмов. Нейтральный дискурс сложился внутри страны сразу после окончания официальной политической кампании. Оппозиционный дискурс объединяет киноленты, запрещенные в КНР, однако данные кинофильмы (снятые китайскими режиссерами) получили популярность за рубежом.

Ключевые слова: репрезентация; массовая культура; культурная политика; культурная революция.

OFFICIAL, NEUTRAL AND OPPOSITION DISCOURSE OF THE CULTURAL REVOLUTION IN CHINESE CINEMA

E. S. Zadvornaia¹⁾, U. A. Cherkasova²⁾

*¹⁾Far Eastern Federal University, Ajax, 10, 690922,
Vladivostok Primorsky Krai, Russian Island, Zadvornaia.es@dvfu.ru*

*²⁾Far Eastern Federal University, Ajax, 10, 690922, Vladivostok Primorsky Krai, Russian
Island, Cherkasova.iua@students.dvfu.ru*

The study is an attempt to comprehend the historical events representation on the example of the Chinese cultural revolution in modern Chinese cinema. The analysis of representation is carried out by examining the official, neutral and oppositional discourse

based on the materials of mass movies released in the PRC. The official Chinese discourse of the Cultural Revolution is built on the basis of state support and funding for films. A neutral discourse developed within the country immediately after the end of the official political campaign. Oppositional discourse unites films banned in China, but these films (made by Chinese directors) have gained popularity abroad.

Keywords: representation; mass culture; cultural policy; cultural revolution.

Культурная революция стала тем событием, которое разделило историю современного Китая на «до» и «после». Последствия и результаты данной кампании и по сей день остаются важными для Китая и его народа. Кинорепрезентация позволяет проследить, как видят и оценивают данную политику китайское правительство, кинорежиссеры и китайский народ. Все это дает понимание о специфике строительства китайской нации и осмыслении ею истории своей страны. Процессы репрезентации истории также отражают, как происходит актуализация тех или иных событий в общественном сознании или же, наоборот, их забвение.

После смерти Мао Цзэдуна и отстранении его четырех соратников, кампания под названием Великая пролетарская культурная революция была окончена [2, с. 253]. Период ее проведения с 1966–1976 гг. был оценен китайским народом как «потерянное десятилетие», так как во время культурной революции художественные произведения практически не создавались, ведь большинство деятелей культуры были сосланы в сельские районы страны для турового воспитания [4, с. 189]. Однако после завершения кампании по проведению культурной революции, произведения на эту тему стали массово создаваться. Так в литературный жанр описывал страдания китайского народа, а также размышлял о том, к чему привела данные события. Эти произведения получили название «литература шрамов».

В киноиндустрии сложилась похожая ситуация. Кино, которое создавалось сразу после окончания культурной революции в Китае, как и литература, имело «шрамы». Производством кино занимались режиссеры так называемого «четвертого поколения» китайского кинематографа. В фильмах присутствовала тема боли и разочарования, принесенных этим историческим событием. Но производство кинофильмов не носило массовый характер, так как цензура не пропускала фильмы, которые негативно оценивали недавно прошедший период в стране. Тем не менее фильмы, вышедшие на данную тему, пользовались успехом среди китайского населения.

Начало кинематографу шрамов положил режиссер Се Цзинь. Именно он стал первопроходцем в освещении темы культурной революции и ее осмысления. Киноленты Се Цзиня «Легенда горы Тяньюньшан» (1980 г.) [5], «Табунщик» (1982 г.) [12] и «Поселок

Фужун» (1986 г.) [9] являются «трилогией раздумий», посвященной «культурной революции». Также хочется отметить фильм режиссера Чжан Нуаньсинь «Утраченная юность» (1985 г.) [13].

Эти фильмы обладают мощной моральной силой, так как глубоко и истинно изображают реальную жизнь. Создатели ушли в глубь взлетов, падений и лишений Китая. На экране была показана трагическая история, честные и добрые души сынов родины, которые были погребены в клевете и унижении. Режиссеры поставили перед собой цель – отразить заботы и тяготы людей того времени, позволить зрителям различать, что истинно, хорошо и красиво, а что ложно и уродливо. Все это позволяет смотрящему переоценить прошлое, обобщить пройденный в прошлом путь, всегда помнить болезненные уроки истории. Во время выходов фильмы получили сильный социальный отклик, так как через события прошлых десятилетий показали свежие воспоминания китайского народа о гонении интеллигенции и сломанных судьбах в период культурной революции. Через кинофильмы зрители смогли исследовать социальные корни трагической судьбы его героев. Здесь нам показаны сцены политических преследований и весь хаос культурной революции.

Кинематограф «шрамов» представляет собой нейтральный дискурс культурной революции. Она является здесь синонимом разочарования и страдания, которые были принесены китайскому народу. Основными режиссерами, работающими в данный период, стали Се Цзинь и Чжан Нуаньсинь, которые представляют «четвертое поколение» китайских режиссеров. Сюжеты их фильмов рассказывают о том, как события культурной революции ломали и искажали судьбы героев. Самобытность кинематографа «шрамов» и репрезентации культурной революции в этих фильмах состоит в том, что здесь нет однотипных образов. Нам не показывают ни хунвэйбинов, ни «Сборник цитат Мао Цзэдуна», ни сцен уничтожения книг и памятников культуры, так как эти воспоминания еще свежи в памяти народа. Главной целью послереволюционного кино является демонстрация искаченных жизней и судеб людей, которые считаются «потерянным поколением».

На смену кинематографу шрамов пришло кино, ориентированное на международный кинорынок. Производством такого кино занимались китайские режиссеры «пятого поколения», чье взросление, формирование мировоззрения происходило во время культурной революции.

События на площади Тяньаньмэнь 1989 г., в ходе которых студенты выступали за политические реформы и прекращение коррупции, повлекли за собой силовое подавление этих восстаний [7, с. 173]. Эти события вызвали возбуждение во всех сферах искусства, в том числе и в кино.

Режиссеры оказывали сопротивление текущей политической ситуации в стране посредством своих фильмов. Это способствовало их популярности за границей, так как в то время был большой интерес к изображению китайского режима, безжалостного к человеческим судьбам.

Именно в этот период были сняты фильмы, запрещенные в Китае. Среди них оказались и фильмы, иллюстрирующие культурную революцию. В 1993 г. режиссер Тянь Чжуанчжуаном снимает фильм «Синий воздушный змей» [10]. Затем в 1994 г. на экраны выходит фильм Чжана Имоу «Жить» [3]. Здесь можно также отметить киноленту «Сосланная» [11], снятую американским режиссером китайского происхождения Джоан Чэнь в 1998 г.

Все упомянутые выше фильмы были запрещены в Китае, так как критически изображали политику, осуществляемую в ходе культурной революции. Однако за рубежом они получили большую популярность. Фильмы снимались китайскими и гонконгскими киностудиями. Фильмы стали известны в США, Канаде, Франции, Японии, Южной Корее, Сингапуре. Сюжеты кинофильмов показывают нам отчаяние, отсутствие надежд и страх героев. Мы видим искалеченные судьбы и даже смерть, что стало результатом гнета культурной революции. Данные фильмы отличает от «шрамовых» фильмов большое количество шокирующих и эмоциональных сцен, которые показывают давление и насилие над человеком. В этих фильмах, в отличие от предыдущих, культурная революция предстает перед нами во всех ее проявлениях. Здесь мы видим и озлобленных хунвэйбинов, и большие разрушения. Показать народные беспорядки и волнения, а также все печальные последствия, отразившиеся на жизнях людей – цель производства данных фильмов, и они, безусловно, представляют оппозиционный дискурс культурной революции.

Новый официальный дискурс культурной революции в Китае формируется после прекращения гонений режиссеров «пятого поколения». Фильмы, демонстрирующие культурную революцию как хаос и ужас, теряют свою популярность. На смену им приходят фильмы, которые демонстрируют события культурной революции как декорации, на которых показывается жизнь простых людей. Популярность набирают образы образованной молодежи, которая ссылается в села для перевоспитания. В фильмах Цзя Чжанкэ «Платформа» (2000 г.) [8], Дая Сицзе «Бальзак и портниха-китайночка» (2002 г.) [1], Чжана Имоу «Любовь под ветвями боярышника» (2010 г.) [6] мы видим и ссылки, и сожжение книг, однако это не вызывает шокирующего впечатления у зрителя. Актуальным образом фильмов данного периода является сосланная образованная молодежь. Здесь культурная революция становится фоном, на котором мы наблюдаем за любовными историями,

дружбой героев. Режиссеры показывают нам, что даже в тот период было место для таких светлых отношений.

Основными режиссерами, которые снимали фильмы на тему культурной революции для показа внутри страны, были Дай Сицзе, Чжан Имоу и Цзя Чжанкэ. После прекращения гонений на режиссеров «пятого поколения» им удается достигнуть компромисса с властью, снимая фильмы не со сценами насилия и ужаса культурной революции, а со сценами, которые навеивают ностальгию по этому сложному периоду. Теперь на первом плане сюжета не социальные проблемы, а любовные и дружеские взаимоотношения, где культурная революция является лишь фоном. Популярным героем в таких фильмах был образованный молодой человек, сосланный в деревню для трудового перевоспитания. Благодаря этому компромиссу фильмы данного периода финансировались государством и пользовались господдержкой.

Таким образом существует три разных исторических дискурса, показывающих события культурной революции. В каждом из них образ культурной революции подвергается уникальной окраске и прочтению. Нейтральный дискурс представлен в кинофильмах, снятых сразу после окончания политической кампании, в нем режиссеры старались не использовать натуральность визуальных образов, их целью было показать трагедию народа, к которой привела культурная революция, а также судьбы и жизни людей, которые были сломаны под воздействием этой кампании. Оппозиционный дискурс культурной революции сформировался в фильмах, снятых для показа за рубежом. Здесь режиссеры считали своей целью показать весь хаос культурной революции путем демонстрации сцены насилия над людьми, уничтожения культурных произведений. Официальный дискурс данной политической кампании сложился чуть позже в фильмах, снятых для показа внутри страны, с финансовой поддержкой государства. В нем режиссеры по-другому воспринимают культурную революцию. Сцены сожжения культурного наследия, которые не демонстрируются столь ужасающе, как это было в предыдущих периодах, теперь являются всего лишь фоном повествования, где режиссеры изображают сложный период истории своей страны, а люди остаются способными любить и строить свое будущее.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Бальзак и портниха-китаяночка. [Кинофильм] / реж. Дай Сицзе ; оператор Жан-Мари Дрюжо ; сценарий Дай Сицзе, Надин Перрон. КНР, Франция, 2002. 111 мин.
2. Желоховцев А. Н. «Культурная революция» с близкого расстояния. М. : Изд-во политической литературы, 1973.
3. Жить. [Кинофильм] / реж. Чжан Имоу ; оператор Люй Э ; сценарий Юй Хуа, Лу Вэй. КНР, 1994. 132 мин.

4. Конг К. Наука и ученые во время культурной революции в Китае: 1966–1976 // Наукоеведение. 2000, № 4.

5. Легенда горы Тяньюньшан. [Кинофильм] / реж. Се Цзинь ; оператор Сюй Ци ; сценарий Лу Яньчжоу. КНР, 1980. 126 мин.

6. Любовь под ветвями боярышника. [Кинофильм] / реж. Чжан Имоу ; оператор Чжао Сяодин ; сценарий Инь Личуань, Гу Сяобай, А Мэй. КНР, 2010. 114 мин.

7. Медведев Р. А. Подъем Китая. М. : Астрель, 2012.

8. Платформа. [Кинофильм] / реж. Цзя Чжанкэ ; оператор Ю Ликвай ; сценарий Цзя Чжанкэ. – КНР, Франция, Япония, 2000. 154 мин.

9. Поселок Фужун. [Кинофильм] / реж. Се Цзинь ; оператор Лу Цзюньфу ; сценарий А Чэн, Се Цзинь. КНР, 1986. 164 мин.

10. Синий воздушный змей. [Кинофильм] / реж. Тянь Чжуанчжуан ; оператор Хоу Юн ; сценарий Мао Сяо. КНР, 1993. 140 мин.

11. Сосланная. [Кинофильм] / реж. Джоан Чэнь ; оператор Люй Юэ ; сценарий Янь Гэлин, Джоан Чэнь. КНР, 1998. 99 мин.

12. Табунщик. [Кинофильм] / реж. Се Цзинь ; оператор Чжу Юндэ, Чжан Юнчжэн ; сценарий Ли Чжунь. КНР, 1982. 106 мин.

13. Утраченная юность. [Кинофильм] / реж. Чжан Нуаньсинь ; оператор Му Дэюань, Дэн Вэй ; сценарий Чжан Нуаньсинь, Чжан Маньлин. КНР, 1985. 92 мин.

ТВОРЧАСЦЬ ЦЗЭН ФАНЬЧЖЫ Ё РАКУРСЕ СУЧАСНЫХ ПРАЯЎ ЭКСПРЭСІЯНІЗМУ

М. Л. Карпянкова

*Мінскі абласны цэнтр народнай творчасці,
Гікала, 4, 220005, г. Мінск, Беларусь, m.l.karpenkova@gmail.com*

Артыкул прысвечаны аналізу творчасці Цзэн Фаньчжы — сучаснага кітайскага мастака ў творчасці якога вылучаюцца рысы экспрэсіянізму. Карціны Цзэн Фаньчжы разглядаюцца комплексна, у кантэксце з агульнымі тэндэнцыямі ў кітайскім сучасным мастацтве. Аўтар апісвае канцэпцыі і кантэнт ключавых выстаў мастака. Упершыню праведзена тыпалагізацыя творчасці Цзэн Фаньчжы і вылучаны тры асноўныя групы твораў, якія датычацца: тэмы чалавека; абстрактнага краявіду, рэмінісцэнцый сусветнай мастацкай спадчыны.

Ключевые слова: экспрессионизм; Цзэн Фаньчжи; Китай; живопись; выставка; современное искусство; реминисценция.

THE WORK OF ZENG FANZHI FROM THE PERSPECTIVE OF MODERN MANIFESTATIONS OF EXPRESSIONISM

M. L. Karpiankova

*Minsk Regional Center of Folk Art,
Gikala, 4, 220005, Minsk, Belarus, m.l.karpenkova@gmail.com*

The article is devoted to the analysis of the work of Zeng Fanzhi, a contemporary Chinese artist. There are features of expressionism in his work. Paintings by Zeng Fanzhi are considered comprehensively, in context with general trends in Chinese contemporary art. The author describes the concepts and content of the artist's main exhibitions. For the first time, the typology of Zeng Fanzhi's work was carried out and three main groups of works were identified: the theme of man; abstract landscape, reminiscences of the world artistic heritage.

Keywords: expressionism; Zeng Fanzhi; China; painting; exhibition; contemporary art; reminiscence.

Змены ў кітайскім грамадстве, якія адбываюцца з 1978 г. пасля распачатай «палітыцы рэформ і адкрытасці» прыводзяць да засваення і пераасэнсавання кітайскімі мастакамі многіх напрамкаў мадэрнізму, у тым ліку вялікай папулярнасцю карыстаецца экспрэсіянізм. У канцы ХХ–пачатку ХХІ ст. з'явіўся цэлы шэраг мастакоў, якія ў сваёй творчасці дэманструюць з аднаго боку глыбока індывідуальную, а з другога – вельмі нацыянальную версію «новага» экспрэсіянізму. У пачатку ХХІ ст. для кітайскіх мастакоў галоўным аб'ектам для разваг і адлюстравання становіцца чалавек. Многія творцы звяртаюцца да жанру партрэт, некаторыя ствараюць збіральныя вобразы чалавека, іншыя будуць гісторыі з некалькімі персанажамі. Шэраг мастакоў канцэнтруюцца на распрацоўцы каларыстычнай экспрэсіяністычнай спецыфіцы, вельмі часта імі абірацца палымяны чырвоны колер. Гэтае адценне становіцца своеасаблівым канцэнтратам эмоцый у творах Хан Ву Шэна, Ван Ігуана, Чжан Сяогана. Многія мастакі галоўную ўвагу надаюць выяўленню эмацыянальнага напружання праз выраз твару і жэсты персанажаў, напрыклад як Лю Сяодун, Юэ Міньцзюэнь.

Сёння, мастак Цзэн Фаньчжы (曾梵志), які ўжо мае сусветную вядомасць звяртаецца да надзвычай шырокага спектру выразных і выяўленчых мастацкіх сродкаў экспрэсіянізму. Мастак належыць да пакалення, якое жыве ў пераломную эпоху для Кітая. Цзэн Фаньчжы нарадзіўся ў 1964 г. у г.Ухане. У 1980-е гг. адбываецца мастацкае абуджэнне ў краіне, але Цзэн Фаньчжы ў гэты перыяд яшчэ быў занадта малады. Яго сталасць прыпала на кітайскую культурную рэвалюцыю, а

мастацкую адукацыю ён атрымаў у Хубэйскай акадэміі мастацтва, у якую паступіў з другога разу, змусіўшы чакаць новага набору чатыры гады. На арт-сцэне Цзэн Фаньчжы з'явіўся ў 1990-х гг. і адразу праявіў сабе як яскравы індывідуал і творца, што дынамічна развіваецца. Першую вядомасць яму прынесла серыя «Mask Series», 1996. Яна ж прынесла аўтару і неверагодны фінансавы поспех, калі адна з прац («Mask Series №6») серыі была прададзена на аўкцыёне Christie's у Ган-Конгу за 9,7 млн долараў. Такім чынам у 2008 г. Цзэн Фаньчжы становіцца самым дарагім сучасным азіяцкім мастаком [1]. На палотнах серыі адлюстраваны групы людзей, якія быццам бы пазіруюць перад фатографам, яны рознага ўзросту і прафесійнай прыналежнасці. Іх аб'ядноўваюць маскі, якія закрываюць твары. Мастак ужывае тонкі псіхалагічны прыём: маскі вельмі складана адрозніць ад сапраўднага твару (глядач ідэнтыфікуе іх па больш светламу колеру і ледзь заўважным абрысам краёў і тонкім завязкам). Мы бачым маскі з самымі рознымі эмацыянальнымі выразамі ад усмешкі да плачу. Персанажы паказаны дастаткова стылізавана, прысутнічае агульная дэфармацыя прапорцый, павялічаны галовы і кісці рук. Мастак абірае насычаныя, нават «едкія» фарбы, умоўны каларыт. Вельмі часта ўжываецца насычана-жоўты фон і наўмысна больш чырвоны за натуральны колер для перадачы скуры (галава, рукі). Відавочна, што мастак праз вобраз маскі, якая выглядае быццам бы сапраўдны выраз твару чалавека, разважае пра шчырасць і ролевыя гульні ў сучасным грамадстве. Серыя была ўспрынята як вельмі актуальная не толькі кітайскімі, але і заходнімі гледачамі.

Перадумовай да стварэння гэтай серыі стаў яго «Бальнічны трыпціх», 1991 г., які быў напісаны ў якасці дыпломнага праекта. Гісторыя стварэння гэтага трыпціха пераклікаецца з гісторыяй стварэння знакамітага «Крыка» Эдварда Мунка. Кітайскі мастак жыве каля шпіталю, акрамя таго, вельмі часта хадзіў у яго карпусы каб мець магчымасць прыняць душ (памыцца), таму часта бачыў хворых і персанал бальніцы. Нарвежскі мастак таксама задумваў сваю культавую працу, які рэфлексію на ўбачаных і пачутых душэўна хворых у бальніцы побач з якой ён часта праходзіў. Персанажы трыпціху Цзэн Фаньчжы ўжо маюць характэрную для стылістыцы яго ранняй творчасці дэфармацыю цел, яны застылі, таксама як перад фотакамерай. Палотны перадаюць агульную атмасферу пакут эмацыянальных і фізічных. Трыпціх з'яўляецца прыкладам карэляцыйнага мастацкага падыходу да жывапісу і псіхалогіі.

У асноўным Цзэн Фаньчжы цікавіцца побытавым жыццём суайчыннікаў, іх штодзённымі думкамі і эмоцыямі. З 1993 г. мастак працуе ў Пекіне, яго працы выстаўляюцца ў розных галерэях свету, ладзяцца і персанальныя выставы.

Аднак, вельмі важнай рэтраспектыўнай і першай персанальнай выставай у Пекіне стаў праект 2016 г. «Zeng Fanzhi : Parcours» у The Ullens Center for Contemporary Art (UCCA). Выстава аб'яднала каля 60 работ за 30 год творчага жыцця мастака. Вельмі канцэптэуальным з'яўлялася экспазіцыйнае вырашэнне архітэктурны выставы (Philip Tinari, Guo Xi). У якасці «фундамента» вырашаны сцены па перыметры, якія былі афарбаваны ў цёмна-шэры колер і на якіх размяшчаліся найбольш раннія працы. Цэнтр залы займалі 6-ць белых сценак, якія былі пастаўлены па дыяганалю і мелі адтуліны-вокны, у якіх выбудоўваліся пэўныя сэнсавыя калідоры з тэматычна абгрунтаванымі ланцужкамі карцін. Выстава прадэманстравала ўсе грані творчага дыяпазону кітайскага мастака, яго вельмі асабістую візуальную мову, яго імкненне працаваць цыкламі і не баяцца змяняць стылістыку і сюжэты карцін. Пераклад назвы выставы трактуецца як «творчая вандроўка мастака, маршрут», што вельмі сімвалічна і дакладна характарызуе экспазіцыю.

У творчасці мастака можна вылучыць тры вялікія блокі.

1) Цзэн Фаньчжы перш за ўсё прываблівае тэма чалавека і яго ўзаемаадносіны з соцыумам. Гэта і збіральныя партрэты, і фігуры, дзе праз жэсты і дэфармацыю цела выражаецца эмацыянальны стан творцы. У рэчышчы гэтых работ можна прааналізаваць аўтапартрэт мастака 2009 г. Цзэн Фаньчжы паказвае сабе ў дастаткова спакойнай позе, ён сядзіць на зэдліку з доўгім муштуком у руцэ, вакол віецца плаўны струменьчык дыму. Напружанне эмоцый перадаецца праз элементы, якія кантрастуюць з спакойным тварам: чырвонае адзенне, чорныя сілуэты краявіду на фоне, нервовая фактура.

2) Рэмінісцэнцыі на сусветную мастацкую спадчыну ад эліністычных скульптур да твораў Люсьена Фрэйда. У якасці протамадэляў Цзэн Фаньчжы абірае: Дзюрэра, Леанарда да Вінчы, Ван Гога, Фрэнсіса Бэкана і інш. Свае «водгукі» на мастацкую спадчыну кітайскі жывапісец стварае ў рознай стылістыцы, аналізуючы, якія ідэі і прыёмы яму блізкія, а што адрознівае яго ад творцаў, што жылі раней за яго. У гэтым рэчышчы праграмай з'яўляецца выстава 2016 г. «Цзэн Фаньчжы / Ван Гог», якая дэманстравалася ў Амстэрдаме [2]. Экспазіцыя спалучала карціны вядомага галандца і сучаснага кітайскага мастака. Цзэн Фаньчжы выкарыстоўвае аўтарскі жывапісны прыём — нанясенне экспрэсіўных рознаскіраваных доўгіх мазкоў-ліній па пастознай паверхні фарбы. Такім чынам пазнавальныя выявы з сусветна вядомых карцін пакрываюцца клубком графічных «экспрэсій» мастака-інтэрпрэтатара.

Другі прыклад удалага дыялогу са спадчынай (а менавіта з Леанарда да Вінчы) – гэта карціна «Тайная вячэра», 2001 г. Хрыстос і

яго вучні паказаны ў выглядзе піянераў з чырвонымі гальштукамі і маскамі на тварах. Толькі Іуда вылучаны жоўтым класічным заходнім гальштукам. Мастацкія крытыкі лічаць, што гэты персанаж сімвалізуе пераход Кітая да капіталізму. На пакрытым белым абрусам стала вылучаюцца крывава-чырвоныя кавалкі кавуноў. Квадратныя праёмы за спінамі апосталаў кітайскі мастак трансфармаваў у каліграфічныя світкі з лозунгамі. Стылістычна карціна напісана наўмысна спрошчана, выявы людзей маюць характэрныя павялічаныя галовы і кісці рук. Каларыстычная драматургія развіваецца за конт кантрасу чырвонага і белага колераў. Гэты твор у 2013 г. быў прададзены за 23,3 млн. долараў, такім чынам мастак ізноў пацвердзіў статус самага дарагога азіяцкага сучаснага жывапісца.

3) «Абстрактныя краявіды» – выцягнутыя па гарызанталі шматметровыя фарматы, якія ўсмоктваюць гледача ў сваю прастору. Палотны маюць вібруючую паверхню, насычаную складанымі фактурамі (зёлкі, галінкі) і з настойлівай увагай да колеру, які перадаваў эфект палымнеючай травы. Кожны з краявідаў выбудоўваецца за конт дамінавання пэўнага колеру. Цікава, што краявід «Сіні», быў напісаны адценнямі фарбы, якія былі «пераняты» з колераў прыроды 10 рэгіёнаў Кітая.

Відавочна, што галоўны складнік творчасці Цзэн Фаньчжы – гэта ўменне трансфармаваць свае эмоцыі ў «блізкія» грамадству мастацкія вобразы. Жывапісец схільны да эксперыментаў, неаднаразова змяняе стылістыку і сюжэты сваіх работ. У працах Цзэн Фаньчжы прысутнічае скажэнне і дэфармацыя прапорцый цел персанажаў, спрошчаны характар малюнка, кантрасы тону і яркія колеры, атмасфера песімізму, эмацыянальная напружанасць і глыбіня вобразаў, а галоўнае непасрэдная сувязь з эмацыянальным інтэлектам мастака. Таму мы маем усе падставы каб ахарактарызаваць яго работы як праяву сучаснай версіі экспрэсіянізму.

БІБЛІАГРАФІЧНЫЯ СПАСЫЛКІ

1. Frances A. These 5 Paintings Show How Zeng Fanzhi Changed Contemporary Chinese Art // artsy.net. URL: <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-these-5-paintings-show-how-zeng-fanzhi-changed-contemporary-chinese-art>. (дата доступа: 11.04.2022).

2. Маслов, В. Полотна Ван Гога, переосмысленные китайцем Цзэнем Фаньчжи, выставлены в Амстердаме // Артхив. URL: https://arthive.com/ru/news/2949~Polotna_Van_Goga_pereosmyslennye_kitajsem_Tszenem_Fan%27chzhi_vystavleny_v_Amsterdame (дата доступа: 11.04.2022).

ТРИЕННАЛЕ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА ОКУ-НОТО (ЯПОНИЯ) КАК ИДЕЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДАЛЬНЕГО РЕГИОНА ЯПОНИИ

Е. Я. Кенигсберг

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости, 81, 220012, Минск, international@bdam.by*

В статье исследуется триеннале современного искусства Оку-Ното, проходящая с 2017 года в северной части острова Хонсю в Японии. В силу своего географического положения город Судзу, место проведения триеннале, является одним из самых изолированных городов Японии. Местности присущи проблемы депопуляции вследствие трудовой миграции, потери рабочих мест из-за закрытия предприятий. Триеннале Оку-Ното, которой руководит японский искусствовед Фрам Китагава, содействует организации и сплочению локальных сообществ, устойчивому интересу к традиционным культурным ценностям регионов и современному искусству.

Ключевые слова: триеннале; современное искусство; Оку-Ното; Судзу; художник; Япония.

THE TRIENNIAL OF CONTEMPORARY ART OKU-NOTO (JAPAN) AS AN IDEA FOR THE RENAISSANCE OF THE FAR REGION OF JAPAN

E. J. Kenigsberg

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosti Ave. 81, 220012, Minsk, international@bdam.by*

The article examines the triennial of contemporary art Oku-Noto, held since 2017 in the northern part of Honshu Island in Japan. Due to its geographical location, Suzu, the location of the Triennial, is one of the most isolated cities in Japan. The area is inherently depopulated due to labor migration, job losses due to the closure of businesses. The Oku-Noto Triennale, managed by Japanese art historian Fram Kitagawa, promotes the organization and consolidation of local communities and a sustained interest in the traditional cultural values of the region and contemporary art.

Keywords: Triennale; contemporary art; Oku-Noto; Suzu; artist; Japan.

Оку-Ното – северная часть полуострова Ното острова Хонсю. Здесь, в городе Судзу и его окрестностях, с 2017 года проходит Триеннале Оку-Ното. Город Судзу в эпоху расцвета морских перевозок был важным торговым портом, но с течением времени потерял свое значение и пришел в упадок, что вызвало отток населения. В силу своего

географического положения Судзу является одним из самых изолированных городов Японии. Здесь сохранился уникальный архетип японской культуры: праздник гигантских фонарей, добыча соли по традиционному методу, не меняющемуся на протяжении 500 лет, производство специфических продуктов из местной разновидности соевых бобов, ритуалы гостеприимства. Экосистема Судзу внесена в список сельскохозяйственного наследия мирового значения.

Триеннале Оку-Ното позиционирует себя как «главный арт-фестиваль на самом дальнем краю мира» [1]. Художественным руководителем и главным куратором триеннале является японский искусствовед Фрам Китагава), художественный директор и руководитель Art Front Gallery (Токио) [2].

Триеннале Оку-Ното 2017 и триеннале Оку-Ното 2020+, которая из-за пандемии коронавируса состоялась на год позже, в 2021 г., были сосредоточены на раскрытии потенциала Судзу. Этой цели был подчинен выбор художников и тематика созданных ими работ, размещенных в галереях и в публичном пространстве. Выставочной ареной стали все районы Судзу.

Японская художница Тихару Сиота создала инсталляцию «Лодка, несущая время» (2017) на холме с видом на море. Источником вдохновения для художницы стала история об одном из местных жителей, охранявшем производство соли в Судзу во время Второй мировой войны, и ставшим хранителем традиционного метода добычи соли, применяемого только в этом регионе. Тихару Сиота, сплетая мириады красных нитей в полупрозрачное полотно, исходящее от настоящей лодки для сбора соли вверх, к потолку выставочного зала, и далее ниспадающего к окнам, осмысливает тему памяти поколений, бережно хранящих и использующих древние традиции.

Российский художник Александр Константинов для реализации своего проекта «Автобусные остановки Судзу» (2017) выбрал четыре автобусных остановки, казавшиеся полузаброшенными. Художник работал на ассоциациях: представив, что каждая остановка – это жемчужина, он разработал четыре отличавшихся друг от друга геометрических структуры, обернув ими остановки, подобно тому, как раковина защищает жемчуг: «Образуя единый цикл, каждая из работ представляет индивидуальный образ, характер которого определяется местоположением, названием, различными аспектами диалога с японской архитектурой и природой. Произведения выполнены на конструкционной основе существующих автобусных остановок. Единый материал – алюминий – продиктован, в частности, названием местности. Подстрочник иероглифов Судзу звучит как «Жемчужный коралл»» [3].

Мультимедийная инсталляция Хираки Сава «Fish Story» (2017) основана на семейной легенде о том, как его дед избежал смерти благодаря вовремя доставленному по морю лекарству. Китайский художник Лю Цзяньхуа в инсталляции «Дрейфующий пейзаж» (2017) размышляет о прошлых и настоящих связях островной Японии с материковой Азией. На берегу моря, как будто выброшенные штормом, лежат обломки аутентичной японской керамики Судзу-яки, известной в этом регионе с XI в., разбитые фарфоровые изделия из Цзиндэчжэна, китайской столицы фарфора, изделия из фарфора, созданные художником в форме повседневных предметов – детских игрушек, бутылок, ваз, сумочек и т.д. После окончания триеннале Оку-Ното 2017 г. инсталляция была перенесена в музей посуды Судзу и стала частью постоянной экспозиции.

Работа немецкого художника Тобиаса Ребергера «Возможно и другое» (2017) расположена на конечной станции железнодорожной линии Ното вдоль пути, ведущего к заброшенной станции Такодзима. Если идти по рельсам, то попадаешь в извилистую, яркую, меняющую свои цвета геометрическую фигуру, напоминающую туннель. В конце туннеля находится телескоп, через который можно увидеть напоминающую старинный семафор вывеску с надписью «Возможно и другое». Художник предлагает совершить своего рода путешествие из прошлого и настоящего в будущее, которое возможно и в самом регионе проведения триеннале, и за его пределами.

Инсталляция японского художника Тацуо Кавагути «Музей маленьких потерянных вещей» (2017) размещена на бывшем вокзале железнодорожной станции Иида. В потрескавшемся асфальте платформы застыли неярких расцветок сложенные зонтики-трости, словно ожидающие своих исчезнувших хозяев. Внутри здания вокзала, на стенах зала ожидания развешены как будто забытые или потерянные вещи – козырьки от солнца, шорты, рубашки, разных размеров трости и зонты, детские игрушки, выкрашенные, как и стены, в яркий желтый цвет и ставшие частью стен. Забытый вокзал, забытые вещи, забытая жизнь – размышляя о прошлом, художник возрождает его, обращается к памяти и надежде.

Сайт-специфичная инсталляция «Уцусими» (2017) индийского Raqs Media Collective создана на крыше здания заброшенного железнодорожного вокзала неиспользуемой станции Уэдо. Размещенная под углом каркасная конструкция повторяет форму оригинального здания вокзала и днем кажется естественной составляющей местного пейзажа. Ночная сине-белая подсветка инсталляции создает иллюзию полета вне земной гравитации, как будто бы новый старый вокзал ищет себе место в будущем.

В детском саду, закрытом вследствие депопуляции накануне триеннале 2017 г., немецкий художник Карстен Николаи создал работу «Autonomo» (2017). Разместив в комнате для игр огромные металлические диски и установив машину для подбрасывания теннисных мячей, художник обратился к теме игры, типичной для данного места. Звуковой фон, который создают ударяющие по металлу мячи, отсылает к звукам высоких детских голосов и шуму игровых площадок.

Японская художница Кодзуэ Хибино на триеннале 2017 г. провела арт-фестиваль Suzuzuka, включавший танцевальные перформансы для детей и вместе с детьми, а на триеннале 2020+ представила дизайн костюмов и танцевальные видеоинсталляции как продолжение арт-фестиваля.

Живущий во Франции японский художник Кейта Мори создал «Морскую карту» (2021) на стенах бывшей столярной мастерской, где раньше производился ремонт кораблей. Карта выполнена с использованием ниток из старых вязанных или тканых вещей. Кейта Мори проводит параллели между своеобразной картой текстильных узоров и проложенными на морских картах линиями навигации, позволявшими морякам по невидимым путям достигать конечной точки путешествия.

Инсталляция бразильского художника Оскара Оивы «Цветочный горшок» (2021) размещена возле бывшей железнодорожной станции Ното Сёин. В качестве горшков для листовых растений, окрашенных осенью в красивые цвета, использованы взятые на местном заводе по производству алкогольного напитка сёчжу большие емкости, на стенках которых художник изобразил сцены из жизни населения Судзу.

Симон Вега из Сальвадора создал странное транспортное средство «Лунный кролик: Лунный крейсер» (2021), напоминающее луноход. Созданная из найденных в пустующих домах Судзу разных видов деревянных и металлических материалов, инсталляция размещена в детском парке возле моря. Внутри лунохода можно увидеть анимацию с изображением кролика и луны – типичных героев азиатских и центрально-американских мифов. При разработке концепции произведения художник опирался на идею сосуществования прошлого и будущего.

На узком мысе, окруженном с трех сторон морем, расположена инсталляция из зеркальных панелей «Дышать: Судзу» (2021). Ее автор, корейская художница Кимсуджа, понимает гладкую отражающую зеркальную поверхность как способ концептуального постижения жизни. Фиксируя постоянно изменяющийся морской пейзаж, работа обращает внимание зрителей на изменения окружающей среды.

В бывшем детском саду можно увидеть работу китайского художника Чэнь Си «Детский сад мечты Судзу» (2021) – трехмерные автопортреты учеников начальной школы. «Легендарные останки кита»

(2021) тайваньского художника Ту Вэй Чэна на территории начальной школы отсылают к археологическим раскопкам в Оку-Ното, во время которых были обнаружены кости китов и дельфинов. На основе рассказов местных жителей и изучения местных преданий и легенд художник создал раскоп размером 12х6,5х1,4 метров, где расположил металлические останки кита. Во время проведения триеннале художник транслировал «новости» о раскопках, соединяя легенды и реальность.

Инсталляция индийского художника Субодха Гупты «Подумай обо мне» (2021) представляет собой зависшее в воздухе огромное металлическое ведро, из которого льется разноцветная струя из выброшенных на морской берег предметов. Художник обращает внимание на то, что раньше море выбрасывало обломки дерева, керамической и стеклянной посуды, а теперь ветра и прибой приносят на берег преимущественно пластик, загрязняющий окружающую среду.

Проект «Манометр» Саймона Старлинга (Англия / Дания) посвящен прекратившей свое существование железной дороге Ното и ее работникам. В зале ожидания бывшего вокзала Минами-Куромару демонстрируется видеофильм, показывающий процесс установки проводов двумя мужчинами над исчезнувшим железнодорожным полотном, а на месте самого полотна установлена серия вертикальных стеклянных скульптур, напоминающих рельсы.

В рамках триеннале Оку-Ното 2020+ был осуществлен проект японского художника Юкихиса Исобе «“Westerlies” “Tsushima Current, Liman Current”», включавший «Семинар по проверке западного ветра – демонстрационный эксперимент со следом от воздушного шара». В течение первых пяти дней марта 2021 г. было выпущено примерно 1000 воздушных шаров из разлагающегося с течением времени материала. К каждому шару была прикреплена открытка, написанная учащимися начальных и средних школ города Судзу. Все шары были запущены одновременно. Местным жителям предлагалось следить за дальностью полетов, делать записи, отмечающие место падения шара, и собирать написанные детьми открытки. Отмеченные жителями траектории движения шаров составили карту океанских течений и западных ветров, характерных для данной местности. Карта вместе с записями и открытками была представлена как экспозиционная часть проекта.

Не менее интересны созданные в рамках первых двух триеннале Оку-Ното постоянные и временные работы художников, опирающиеся, как правило, на локальный контекст.

Начатая Фрамом Китагавой в 1990-х гг. инициатива ревитализации регионов с помощью современного искусства содействует возрождению японских территорий, пострадавших от депопуляции вследствие

трудоустройственной миграции, потери рабочих мест из-за закрытия предприятий. Сохраняющие природное очарование удаленные или труднодоступные места Японии получили новое развитие как локации проведения значимых мероприятий современного искусства. Триеннале Оку-Ното, как и другие курируемые Фрамом Китагавой триеннале современного искусства Японии – Триеннале Этиго-Цумари, Итихара Арт х Микс, Фестиваль искусств Северных Японских Альп, Триеннале Сэтоути, – содействует организации и сплочению локальных сообществ, устойчивому интересу к традиционным культурным ценностям регионов и современному искусству [1; 3].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Oku-Noto Triennale. URL: <https://oku-noto.jp/en/> (date of access: 05.05.2022).
2. Александр Константинов: автобусные станции Сузу/ Interior+Design. URL: <https://www.interior.ru/architecture/6359-aleksandr-konstantinov-avtobusnye-stantsii-suzu.html> (дата обращения: 26.04.2022).
3. Art Front Gallery. URL: <https://www.artfront.co.jp/en/> (date of access: 13.01.2022).

ЦИФРОВОЕ ИСКУССТВО СТРАН ВОСТОКА: АКТУАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Ю. С. Пешина

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости 81, 220012, г. Минск, Беларусь, peshyna@gmail.com*

Данная статья касается раскрытия актуальных тенденций в цифровом искусстве стран Востока. Автор рассматривает специфику развития цифрового искусства Южной Кореи, Китая и Японии, обусловленную локальными социально-политическими и культурными факторами, и анализирует произведения наиболее известных современных художников, творчество которых оказывает значительное влияние на формирование современного цифрового искусства в восточном регионе. Среди основных направлений развития азиатского цифрового искусства автором были выделены эксперименты с технологиями виртуальной и дополненной реальности, а также работа с интерактивными инсталляциями. Данные виды творческой деятельности в странах Востока обладают своими характерными чертами и, зачастую, нацелены на популяризацию национальных культурных традиций посредством их актуализации современными интерпретациями.

Ключевые слова: цифровое искусство; цифровая живопись; интерактивная инсталляция; искусство новых медиа; искусство стран Востока.

DIGITAL ART OF THE ORIENTAL COUNTRIES: CURRENT TRENDS

Y. S. Peshina

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosty Avenue, 81, 220012, Minsk, Republic of Belarus, peshyna@gmail.com*

This article concerns the disclosure of current trends in the digital art of the countries of the East. The author examines the specifics of the development of digital art in the South Korea, China and Japan, due to local socio-political and cultural factors, and analyzes the works of the most famous contemporary artists, whose work has a significant impact on the formation of contemporary digital art in the eastern region. Among the main directions in the development of Asian digital art, the author singled out experiments with virtual and augmented reality technologies, as well as work with interactive installations. These types of creative activity in the countries of the East have their own characteristics and are often aimed at popularizing national cultural traditions by updating them with modern interpretations.

Keywords: digital art; digital painting; interactive installation; new media art; art of the countries of the East.

В современном цифровом искусстве мы можем выделить черты, характерные для искусства XX века: интерактивность, стремление к взаимодействию со зрителем, акцентирование внимания на процессе создания произведения искусства, а не на результате. Уже с 1980-х годов многими исследователями были разработаны общие концепции технологического искусства, определены его ключевые характеристики. Так, Лев Манович выделяет следующие черты цифрового искусства: цифровая форма бытования, интерактивность, гипертекстовость, виртуальность, имитируемость [2, с. 22–26]. Формирование цифрового искусства в странах Востока происходило несколько иначе, чем в странах Запада, что обусловило свою специфику и характерные особенности этого вида творчества. Рассмотрим особенности развития и актуальные тенденции в области цифрового искусства Азии на примере известных художников Кореи, Китая и Японии.

Цифровое искусство в Южной Корее необходимо рассматривать в контексте общего развития современного искусства страны, формировавшегося в условиях тотальной социально-экономической перестройки и всеобъемлющей модернизации. Несмотря на то, что во второй половине XX века в искусстве Южной Кореи не было художественного направления, официально одобренного государством, негласно поддерживались произведения академического толка, а иные работы не принимались к участию в государственных конкурсах. Таким

образом, новаторы в искусстве становились своего рода революционерами, жаждущими свободы творчества. Одним из таких новаторов стал основатель видеоарта Нам Джун Пайк, чье творчество получило в Корее культовый статус. Говоря о значении его произведений в рамках развития цифрового искусства страны, можно привести слова До Ын Чхэ, независимого куратора, бывшего креативного директора и куратора Центра искусств Наби в Сеуле: «Для нас в Корее 1984 год был важным годом, потому что мы помним, как в тот год сидели перед телевизором и смотрели спутниковый проект «Доброе утро, мистер Оруэлл» Нам Джун Пайка. С этого момента художники и художественные учреждения в Корее стали активно заниматься видеоартом. Сегодня вы не можете пропустить Нам Джун Пайка, если вы находитесь в Корее. Его видеоинсталляции занимают видное место повсюду, в общественных местах и в музеях» [3]. Тематика произведений художника, его особое отношение к таким понятиям, как время и пространство, творческое осмысление научно-технического прогресса и сегодня оказывает влияние на творчество молодых корейских авторов.

Активным периодом в развитии цифрового искусства, как и во многих других странах, в Корее стало начало 2000-х годов. Важнейшим событием этого периода стало открытие международной выставки «Медиа-Сеул», которая стала первой в череде регулярных корейских международных выставок цифрового искусства. На выставке в течение двух месяцев экспонировались произведения художников из 19 стран. Стоит отметить, что выставка проходила при участии Нам Джун Пайка в качестве почетного организатора. Произведения, представленные на выставке, дали новый толчок к стремлению корейских художников осваивать новые технологии в искусстве.

В 2014 году Йонду Юнгом было создано произведение «Путь Вергилия» – трёхмерная модель врат ада Родена, выполненная художником в виртуальном пространстве при помощи VR гарнитуры Oculus Rift. Для создания этого произведения Йонду Юнг изучал позы, жесты и мимику фигур во «Вратах ада» Родена, а затем пригласил позирующих моделей, для того чтобы сфотографировать их и составить схожую композицию и трансформировать изображения в виде 3D-анимации.

Сегодня многие художники сегодня продолжают творческие эксперименты в области технологий дополненной и виртуальной реальности, создают интерактивные инсталляции. В 2021 году в Центральном музее Инса в Сеуле прошла выставка цифрового искусства «2021 Delight Seoul», на которой были представлены произведения, выполненные при помощи таких технологий, как виртуальная

реальность, дополненная реальность, голограмма. Экспонаты, отобранные на выставку, были призваны демонстрировать различные аспекты культуры и повседневной жизни Сеула [1]. Так, многие из выставленных работ были тематически связаны с народными сказками Кореи, культурными обычаями, либо какими-либо элементами быта города, например, на входе в музей располагалась световая инсталляция в виде корейских традиционных фонарей «Чхонсачхорон».

Всемирную известность получила интерактивная инсталляция корейского коллектива Everyware «Оазис». Она представляет собой сенсорный экран, покрытый песком. Поверхность экрана реагирует на песок: в местах, где он отсутствует, появляется анимация, демонстрирующая эволюцию живых существ, начиная от бактерий, заканчивая млекопитающими.

Схожим образом с корейским искусством развивалось цифровое искусство Китая. Появление и развитие данного явления в стране было связано с Политикой реформ и открытости Дэн Сяопина. В течение последних нескольких десятилетий китайские художники активно знакомились с историей западного искусства, осваивали такие формы концептуального искусства, как инсталляции и перформансы. Большое влияние на формирование медиа-арта в Китае, как и в многих других странах, оказало творчество Нам Джун Пайка.

Молодое, развивающееся медиа-искусство позволило китайским художникам сместить акценты с утилитаризма и идеологической пропаганды, привнести в искусство новые творческие ориентиры. Актуальное явление стало быстро набирать популярность в Китае, внедряться в систему образования. Уже в 2002 году в Пекине Центральная академия изящных искусств открыла отдел цифровых медиа как часть Школы дизайна. В следующем, 2003 году, пионер китайского видео-арта Чжан Пейли основал отдел новых медиа в Китайской академии искусств в Ханчжоу. Уже с начала 2000-х годов цифровое искусство стало важной частью культуры Китая: Олимпийские игры 2008 года в Пекине, а также Всемирная выставка в Шанхае 2010 года показали достижения Китая в данной сфере.

Возможности, предоставляемые цифровыми технологиями в искусстве, всегда воспринимались китайскими художниками как актуальный способ популяризации культурных традиций страны. Современные авторы зачастую обращаются к традиционной китайской культуре в четырех различных, но взаимосвязанных проявлениях: философии, каллиграфии, живописи и скульптуре. Цифровые медиа отражают представления о времени и пространстве из традиционного китайского мышления и наоборот, цифровая концепция времени и

пространства может быть интерпретирована путем анализа традиционной китайской философии.

Китайское искусство сегодня – это продукт переосмысления национальных традиций под влиянием западного мира. Эти тенденции особенно хорошо прослеживаются в области цифровой живописи. Множество китайских художников авторов выполняют работы в техниках, имитирующих масляную живопись, используя в произведении элементы каллиграфии или мотивы, характерные для китайских жанров живописи, таких как «цветы-птицы», «гора-воды». Это можно отметить, например, в произведениях цифровой живописи китайского художника Вэн Ю.

Цифровое искусство Японии развивалось в тесной связи с японской традиционной культурой. Значительное влияние на тематические особенности произведений цифрового искусства оказала японская эстетика и культ красоты природы. Большое внимание в творчестве японских художников уделяется вопросам экологии, а также любованию природными мотивами.

Упоминая японское цифровое искусство, нельзя не вспомнить интернациональный творческий коллектив teamLab, основанный японцем Тошиюки Иноко в 2001 году. Данный коллектив – лидер современного цифрового искусства в области интерактивной инсталляции, получивший всемирную известность. Коллектив включает в себя различных специалистов: художников, программистов, инженеров, аниматоров, математиков и архитекторов, чья совместная практика направлена на слияние искусства, науки и технологии. Среди наиболее известных произведений «Шары тайфуна и невесомый лес резонирующей жизни», «Жизнь и увядание в текущий момент вечности II». Большинство инсталляций команды интерактивны: создаваемое изображение подстраивается под движение зрителя.

Использование цифровых технологий в современных художественных практиках сегодня достаточно популярное и перспективное явление. Активно развивающиеся технологии виртуальной и дополненной реальности открыли современному художнику огромное пространство для исследования. Новые медиа в искусстве питают язык художественного творчества, дают творцу новые средства для самовыражения и высказываний. Цифровое искусство стран Востока актуализирует национальные традиции и направлено на популяризацию и развитие собственных культур.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Все о выставке иммерсивного медиа-искусства «2021 Delight Seoul» URL: <https://russian.korea.net/NewsFocus/Culture/view?articleId=194611> (дата обращения: 14.04.2022).

2. Manovich L. The Language of New Media. Cambridge : Mit Press, 2001.
3. New Media Art in Asia: Emerging Directions: programs collection beyond AAA in a home. Asia Art Archive in America. URL: <https://www.aaa-a.org/programs/new-media-art-in-asia-emerging-directions/> (дата обращения: 14.04.2022).

СОВРЕМЕННАЯ КИТАЙСКАЯ ЖИВОПИСЬ МАСЛОМ: ОТ ТРАДИЦИЙ ГУНБИ ДО НЕОКЛАССИЦИЗМА

У Сянь

*Белорусский государственный университет,
пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь, matchatoto630@qq.com*

В статье выявляются исторические пути развития китайской традиционной живописи, в которой стиль гунби характеризуется совершенной и детально проработанной техникой исполнения. Также дается характеристика классическому стилю европейской живописи конца XVIII–XIX вв., когда создавались идеальные образы представительниц высшего и среднего общественного сословия. Эти традиции нашли свое творческое соединение в китайской портретной живописи конца XX–начала XXI вв., когда искусство дальневосточной страны освободилось от длительной идеологической зависимости и стало создавать идеалы, наиболее соответствующие переменам в жизни общества. Новым идеалом в искусстве стал образ молодой и свободной китаянки, которая символизирует всем своим видом и внутренним состоянием начала нового образа жизни и движение к прогрессивному развитию. Среди ведущих художников, которые посвятили свою живопись этой высокой творческой цели – Цзинь Шань, Хэ Долин, Ван Идун, Ян Фэюнь. Лэн Цзюнь и др. Им принадлежит создание наиболее значимых и образцовых портретных произведений неоклассицизма, как характеризуется в настоящее время это стилистическое живописное направление.

Ключевые слова: портретная живопись; идеальный женский образ; традиции гунби и классицизма; современная китайская живопись; стиль неоклассицизма.

MODERN CHINESE OIL PAINTING: FROM GONGBI TRADITION TO NEOCLASSICISM

Wu Xian

*Belarusian State University,
Niezaliežnasci Avenue, 4, 220030, Minsk, Republic of Belarus, matchatoto630@qq.com*

The article reveals the historical paths of development of Chinese traditional painting, in which the gongbi style is characterized by a perfect and detailed technique of execution. Also, a characteristic is given to the classical style of European painting of the late 18th–19th centuries, when ideal images of representatives of the upper and middle social class were created. These traditions found their creative combination in Chinese portraiture of

the late 20th and early 21st centuries, when the art of the Far Eastern country freed itself from long-term ideological dependence and began to create ideals that best corresponded to changes in society. A new ideal in art has become the image of a young and free Chinese woman, who symbolizes with all her appearance and inner state the beginning of a new way of life and the movement towards progressive development. Among the leading artists who dedicated their painting to this lofty creative goal are Jin Shanyi, He Dolin, Wang Yidong, Yang Feyun, Leng Jun and others. They created the most significant and exemplary portrait works of neoclassicism, as this stylistic pictorial trend is currently characterized.

Keywords: portraiture; ideal female image; gongbi and classicism traditions; modern Chinese painting; neoclassical style.

Китайская живопись маслом насчитывает более ста лет своей истории. В начале XX в. первое поколение китайских художников: Ли Шутун, Сюй Бэйхун, Линь Фэнмянь, Лю Хайсу, У Даюй и др. училось этому новому для них искусству в Японии и Западной Европе. Затем художники вернулись на родину и начали активно писать маслом и делиться своим профессиональным опытом со своими учениками. И живопись маслом получило уже в первой половине XX в. широкое признание в Пекине, Шанхае и других культурных центрах страны [1]. В настоящее время масляная живопись является одним из ведущих видов национального китайского изобразительного искусства. Яркой особенностью живописи конца XX–начала XXI вв. стала потребность многих китайских художников очень фотографично изображать образы людей на картинах, до мельчайших подробностей и даже до натуралистических иллюзий. Подавляющее большинство таких произведений относится к портретному жанру с изображением современных представительниц китайского общества [2, с. 123]. Наиболее впечатляют образы молчаливых и во многом даже загадочных молодых женщин и девушек. Они находятся в самоуглубленном состоянии, в естественных и спокойных позах. Далеко не всегда можно узнать имя портретируемых незнакомок и можно догадываться, что автор сознательно желает сохранить их анонимность.

Существуют споры китайских художественных критиков о том, насколько такие изображения являются прогрессивным явлением в современном искусстве. Есть мнения, что такие портреты являются попыткой возродить салонную живопись Европы XIX – начала XX вв. Вполне справедливо считать, что стиль европейского классицизма конца XVIII–начала XIX в. также оказал важное влияние на современных китайских живописцев, которые в период политики реформ и открытости достаточно активно изучали все значимые художественные коллекции в разных западных странах [2, с.145]. Но многочисленным

китайским зрителям такие портреты очень нравятся. Их популярность не угасает уже несколько десятилетий. Потому что на таких портретах образы женщин и девушек показаны вне прозаической бытовой среды, вне рабочей обстановки. Это – по сути, идеальные образы 1980-х–2010-х гг. Можно даже утверждать, что жизненно убедительный и современный идеал китайки заменил в портретной живописи приукрашенные изображения партийных руководителей, которые долгое время навязывались обществу в качестве «канонизированного идеала».

В современной среде китайских ценителей искусства существует устойчивое мнение, что профессиональные художники должны безупречно владеть рисунком, цветом, композицией и показать при этом свое техническое мастерство, не уступающее фиксирующим возможностям фотообъектива. Тогда можно достигнуть необходимого творческого уровня для создания идеального образа.

В такой методике идеального живописного изображения многие видят возрождение на современном этапе традиций национальной живописи в стиле гунби (工笔). Это классическое определение характеризовало прилежную кисть мастера, которая не знает предела своих изобразительных возможностей [3, с.15–17].

Гунби является истинно китайской традицией многих столетий в традиционной живописи тушью «го хуа» (国画). Ее наивысший средневековый расцвет связан с созданием Императорских академий живописи периода Сун. В свитках пейзажного, бытового, мифологического жанров стиль гунби отличается особой виртуозностью и тщательностью в передаче растительных, зооморфных и антропоморфных форм, вплоть до самых мельчайших деталей и тональных градаций.

Первый опыт синтеза гунби и утонченной масляной живописи в Китае связан с творчеством Джузеппе Кастильоне (1688–1766) – итальянского монаха-иезуита, миссионера, придворного архитектора и художника трех императоров династии Цин (Канси, Юнчжэна, Цяньлуна). Ему принадлежит создание портретных образов главы государства, его супруги, императорских наложниц, а также многочисленных пейзажей, изображений цветов, птиц, животных и т.п. Не случайно, в Китае он получил новое имя Лан Шинин (郎世宁, т.е. Лан Сияющий), которое свидетельствует о многом. Художник прожил в Поднебесной пятьдесят лет и был высоко ценимый императорами за безусловный талант, гибкость и восприимчивость к культурному наследию дальневосточной страны [4].

Потребовалось не одно столетие, чтобы эстетика досконального живописного изображения в традициях гунби вновь стала актуальной и соответствующей жизненным переменам. Поэтому не стоит отвергать того,

что современная масляная живопись отличается особой виртуозностью и тщательностью во имя утверждения высокого профессионального мастерства художников в наше время. Но в масляной живописи 1980-х–2010-х гг. такое явление называется «неоклассицизмом» и опирается в свою очередь на великие европейские традиции изобразительного искусства Франции, Австрии, Англии и других стран.

Для современной китайской живописи такое европейское определение одного из ее стилей является вполне приемлемым. С одной стороны – это творческое соединение двух традиционных исторических начал Востока и Запада. С другой стороны – стремление к созданию возвышенного образа современницы, что является важной задачей изобразительного искусства каждого времени.

В 1980-х–2010-х гг. получило широкую известность творчество ряда китайских живописцев, которые посвятили идеальным женским образам свои многочисленные портреты. Все они разные, но их объединяет высокое мастерство авторов, умение найти свою героиню с выразительными чертами лица, символизирующими те или иные высокие человеческие качества и достоинства.

Хэ Долин уже в начале 1980-х гг. сумел найти свой образ молодой современницы, которая олицетворяет внутреннее состояние перехода от долгого духовного оцепенения к пробуждению светлых надежд. («Весна», «Третье поколение», 1984). Эти девичьи изображения отличаются своей загадочностью, грустной задумчивостью, которые еще больше усиливают их «роковую» обаятельность. Они могут изменить жизнь не одного нового поколения силой своей воли и сдержанной красоты. Понятна причина их грусти: много тяжелого осталось позади, но надо преодолевать трудности.

После 2007 г. художник смягчает напряженность состояния своих героинь. Много изменилось к лучшему. Открываются новые гуманистические возможности и перспективы. Но, как и прежде, загадочные красавицы художника пребывают в уединенном природном окружении и влекут за собой по лесным и полевым дорогам («Спящая красавица», «Кроличьи лес» и др., 2010) [5, с.164].

Цзинь Шань (1934 г.р.) является поистине легендарной творческой личностью в китайском неоклассицизме. Он окончил отделение живописи Пекинской академии изящных искусств еще в 1953 г. В 1955 г. изучал масляную живопись у советского художника Константина Максимова, был ректором Пекинской академии изящных искусств (1987–2001), профессором кафедры масляной живописи и председателем Ассоциации китайских художников. В настоящее время он является научным руководителем и профессором Центральной академии изящных

искусств, почетным председателем Ассоциации китайских художников.

Художник совершил в конце 1970-х гг. решительный переход от парадно-заказных композиций к классическому портретному жанру, где осознанно идеализирует женские образы из сельской среды разных народностей Китая. В них выражается настоящая скромность и душевная теплота – идеальные качества представительниц большой дальневосточной страны.

Знаковым произведением художника в портретном жанре стала «Таджикская невеста» (1983), которая по сей день считается стержневым началом китайского неоклассицизма. С этого произведения также берет свое начало повышенный интерес китайских художников к созданию совершенных образов представительниц многих китайских национальных меньшинств: чжуан, тибетцев, хуэй, мяо, буи и др., сохраняющих тонкие черты этнической красоты и народного традиционного костюма [5, с.112–115].

Один из ведущих мастеров современного неоклассицизма, Ван Идун создал самую многочисленную серию идеальных женских образов. Они символизируют Новый Китай, который стремится занять важное место в международной жизни, быть привлекательным и вызывающим уважение и доверие. Для такой творческой задачи художник мастерски совмещает образы девушек в красных одеяниях с реалиями народной среды, с заснеженными горными пейзажами, скромными интерьерами сельского жилища.

Именно такой привлекательный образ современной страны, живописной аллегорией которой является молодая китайка в символическом красном костюме, вызывает большое впечатление. Он демонстрирует возможности неоклассицизма для решения актуальной темы нового культурного вхождения Китая в международную жизнь 1990-х–2000-х гг. Подтверждением этому являются известные картины Ван Идуна: «Эхо на равнине»(1993), «Письмо издалека» (2006), «Живописная деревня»(2010) и др. [6, с.53–55].

С 1990-х гг. в неоклассическом стиле успешно проявил себя Ян Фэюнь, изображающий, в основном, привлекательные образы молодых девушек. Они находятся в задумчивом состоянии на приглушенном фоне невзрачных интерьеров старых коммунальных квартир. Единственным живым украшением такого прозаического жилья может быть только комнатное растение в керамическом горшке и т.п. В портретах «Песня, навевающая воспоминания» (2007), «Солнце за окном» (2014), «Сестры» (2015) идеальные женские образы переносятся в подчеркнуто реальное бытовое пространство и олицетворяют движение к новому, современному от вчерашнего, мало перспективного, застойного и т. п. Самым иллюзорным методом неоклассического

изображения пользуется в настоящее время живописец Лэн Цзюнь. Его портретные произведения 2000-х–2010-х гг., на первый взгляд, можно даже перепутать с реальными женщинами или гипер-натуральными и цветными их фотопортретами. Но это никак не умаляет достоинства его уникальной прилежной кисти нового столетия. Она творит настоящие живописные метаморфозы, превращая скромных молодых девушек (студенток, работниц, официанток и т.п.) в идеальных героинь нашего времени. При этом каждое такое перевоплощение требует многих месяцев упорной работы с моделью [5, с. 265–267].

Наиболее значительными в его творчестве являются такие произведения, как «Портрет Сяо Лю»(2005), «Портрет Сяо Тан» (2007), «Сяо Цзян» (2011), «Сяо Вэнь» (2015) и др. Его героини очень современные и могут служить примером своей индивидуальной человеческой значимости и неповторимости. Такой неоклассический идеал молодой китайки вполне соответствует нашему времени.

Еще рано говорить о том, насколько популярным будет «неоклассицизм прилежной кисти» в китайской живописи 2020-х гг. Но то, что уже создано, является значительным достижением портретной живописи начала нашего столетия. Такие совершенные образы приносят в жизнь чувство гармонии и радости. Это объединяет людей и помогает видеть неисчерпаемую красоту, которая исходит от наших современниц. Искусство прилежной кисти очень убедительно доказывает, что наше время нуждается в идеальных образах, и портретная живопись, соединяя в себе восточные и западные традиции, может достойно решать такие высокие творческие задачи.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Хань Юнган. Особенности развития масляной живописи Китая в 1930 – 1940-е гг. Минск: СтройМедиаПроект, 2021.
2. 纪伟喆. 中国肖像画的发展与演变. 天津:天津美术学院, 2007. = Цзи Вэйчэ. Развитие и эволюция китайского портрета. Тяньцзинь: Тяньцзинская академия искусств, 2007.
3. Китайская живопись: отражение истории /Чжуан Цзян, Не Чунчжен. Пекин: Межконтинентальное издательство Китая, 2000.
4. Головачёв В. Ц. Кастильоне. Духовная культура Китая. Энциклопедия. М., 2010, Т. 6.
5. 杨宏志. 中国当代油画肖像创作研究.西北民族大学, 2012. = Янь, Хунчжи. Исследования по созданию современного живописного портрета в Китае. Синдзян: Северо-Западный национальный университет, 2012.
6. 潘丰泉. “传神写照”与肖像画艺术. 艺苑, 2011. = Пань, Фэнцзуань. Передать образ личности в искусстве портрета // Мир искусства и литературы. 2011, № 3.

THE NATIONAL FLAVOR OF CHINESE STREET DANCE: TRADITIONS AND INNOVATIONS

Huang Yicheng

*Belarusian State University of Culture and Arts,
Rabkorovskaya St. 21-41, 220001, Minsk, Republic of Belarus, jokerhyc@gmail.com*

The article examines the formation and development of modern street dance in the context of historically established forms of street art of the Chinese people. It shows that the street dance genre has deep traditions and roots. It is pointed out that street dance as a means of self-expression of Chinese youth has evolved from imitation of Western break-dance to creation of its own choreographic compositions with a national flavor. The process of transformation of street dance not only into a mass hobby of sports nature, but also into a popular form of Chinese dance culture is traced. The article analyzes the institutionalization of the street art of China's young generation, recognized by state and public organizations.

Keywords: genre; China; youth; street art; dance; choreography.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОЛОРИТ КИТАЙСКИХ УЛИЧНЫХ ТАНЦЕВ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Хуан Ичэн

*Белорусский государственный университет культуры и искусств,
ул. Рабкоровская, 17, 220001, Минск, Республика Беларусь, jokerhyc@gmail.com*

В статье рассматривается становление и развитие современного уличного танца в контексте исторически сложившихся форм уличного искусства китайского народа. Это показывает, что жанр уличного танца имеет глубокие традиции и корни. Отмечается, что уличный танец как средство самовыражения китайской молодежи эволюционировал от подражания западному брейк-дансу до создания собственных хореографических композиций с национальным колоритом. Прослеживается процесс превращения уличного танца не только в массовое увлечение спортивного характера, но и в популярную форму китайской танцевальной культуры. В статье анализируется институционализация уличного искусства молодого поколения Китая, признанная государственными и общественными организациями.

Ключевые слова: жанр; Китай; молодежь; уличное искусство; танец; хореография.

In the first quarter of the twenty-first century, the interest in the national style is increasingly evident in the artistic creativity of Chinese cultural actors. Designers, composers, directors, and choreographers are drawing inspiration from Chinese traditions, updating classics, and creating unique and highly

artistic works. This kind of trend is enthusiastically welcomed not only in China, but all over the world.

This is especially evident in street dance, which is becoming mainstream in China. Young people's fascination with this genre in China dates back to the 1980s. Generation Z was attracted to it by the freedom of expression and the opportunity to demonstrate their physical capabilities in an open space before a mass audience, and to express through choreography the rhythm and atmosphere of the street.

It should be noted that Chinese street culture has deep historical roots. Before the advent of specialized theaters in China, "folk artists" used streets, teahouses and other public places as stages. They performed anywhere as long as there was an audience. Street artists were able to turn random passers-by into their audience, attracting them with their various performances. According to street art researcher Wang D, their best performances were ziplines, jugs, and ladders [1]. Some performances included sword swallowing, belly killing, pulling rabbits out of shoes, hanging eggs in the air, recovering broken fans, planting melons immediately, etc. The street audience's favorite shows were monkeys in hats, monkeys riding dogs, etc. Often the "troupe" of monkey shows consisted of a wandering Chinese family: the father drove a monkey, the mother a dog, and the children engaged in begging.

In the streets, as the Western missionary W. Granger noted, there were also popular songs sung by the blind, women, outsiders, and other low-income people, accompanied by various musical instruments [2]. In the streets of Chinese cities there were so-called Jianghu or Zaji Jianghu, who performed fortune telling, showed tricks, sold plasters, performed acrobatic stunts, and practiced martial arts. Wandering martial artists and entertainers who performed in the streets and other public places were called running rivers and lakes.

The refined skill of street performers was acrobatics, which appealed most to China's urban and rural audiences. The bright costumes and peculiar performances of acrobats are often mentioned in the memoirs of former foreign travelers [2]. Chinese acrobatics was formed in the traditional society of China and dates back, according to researchers, to 3,000 years. Folk acrobatic art is a long process of symbiosis with related arts, such as singing, dance, drama, folklore, sports, etc., which gradually enriched and developed through mutual influence and integration. Therefore, acrobatics was closer to life and more directly reflected by artistic means the peculiarities of Chinese labor and everyday life [5]. Acrobatics is the most unique and understandable art among all kinds of arts of Chinese people. For a long time that acrobatics was a widespread form of street theater. As many as a hundred men and women gathered for this street show in parks, alleys, squares and other venues. Acrobats used ordinary objects as props: cups, plates, ropes, whips, forks,

rods, ladders, tables, chairs, umbrellas, hats, etc. They were called Lu Qizhen, which meant wandering and uncertain [4]. These street performers formed a group of three to five people, and sometimes made a living alone, performing wherever there were people. Many of them came from the lower classes of society. Unable to make a living in towns and villages, they sometimes took their entire families to the streets, where they tried to earn a living through their work.

Burlesque was an important part of the ancient acrobatic street shows. The first performers of burlesque were mostly stunted performers with naked upper body, performing interesting movements. The main performer of the burlesque show was the haiu. Initially they were mostly dwarfs and short men. Their performances included jokes, satire, etc. Burlesque performances were witty and made people laugh. In addition to using their humorous skills, the haiyu could also laugh and scold wittily, use piquant language, and even say things that ordinary people did not dare to say. In the form of performance art, Haiyu often imitated various characters and made hilarious comic strips at the same time. Some songs and dances with playful characteristics were incorporated into the burlesque. These dwarf haiyu, topless, chunky and funny, often performed gag-style dance moves with dancers or other performers and put on acrobatic shows such as ball and sword play.

Thus, modern street dance continues the traditions of Chinese street culture. At the same time, street dance in the late twentieth century was not mass and popular, little was known about it, and amateur choreographers entertained themselves mostly in their circle, gathering in small groups. They imitated in their work the street fans of the West, mostly the street performances of young people from poor black neighborhoods in the United States. Street dance was long perceived by state and public institutions as a genre of the marginalized in Western society. As a consequence, it did not find support in Chinese society before the policy of reform and opening up. There were practically no professional organizations in China that would promote this type of choreographic art. With the release of the Hollywood film “Breaking Dance” on the screens of the PRC, changes in the field of street dance began to occur. On the streets of Chinese cities increasingly began to appear young street dance fans who not only copied the Western “break dance”, but also sought to create their own choreography with a national flavor.

The street dancers were supported by the media. So, since 2018, the show “Street Dancing of China” began to be shown on television. Thanks to it, the mass viewer was able to join this genre, with national style, themes and individual improvisation, sports elements and proximity to fitness.

Gradually, the PRC government also began to support street dance and Taijiquan, treating it as a mass hobby. Under the Chinese Dancers' Association, the Street Dance Committee and the Street Dance Union were

formed to collect regional cultural characteristics of street dance around the country in order to bring it closer to the traditional culture: Shaolin martial arts, Yongchun, Sichuan opera, opera mask art, Shaanxi style, etc.

The departure of Chinese performers from the direct imitation of Western dance and the desire to connect street dance with traditional Chinese culture, as well as the creative self-expression of dancers, have led to its recognition as a modern dance art. In 2018, at the 11th Lotus Choreographic Award Ceremony, the street dance “Huanghe River” was awarded this most authoritative national choreographic award for the first time. The dance seamlessly combined elements of pop culture with traditional Chinese music and the dance creativity of the Chinese people.

The street dance genre today in China is as mainstream as sports and fitness. Suffice it to say that at present there are over 5,000 street dance studios in the PRC, and over 5 million people attend classes annually. More than 300 thousand people are engaged in the educational field of street dance [6, p. 57]. Today, street dance is practiced in the gyms of China, along with yoga and fitness. In elementary and secondary schools, street dance has replaced monotonous gymnastics. In addition to schools, more than 2,000 institutions of higher learning in China have university associations of street dance, as it carries a high charge of energy and positivity, allows you to psychologically relax, to relieve the stress of the metropolis.

Today, street dancing is an indispensable part of the night's entertainment. For modern Chinese, the evening after a busy day at work is a time of relaxation and entertainment. With the increasing prosperity of the Chinese people, people have developed a demand for more varied forms of leisure. Citizens want a better quality of night out, and businesses offered new forms of satisfying interests and needs. The sphere of nightlife has become diversified. Its segment is now not just the traditional night markets and karaoke, but also movie theaters, 24-hour bookstores and sports halls, travel and exhibitions, and of course street dancing and performances. The streets of Chinese cities in the evenings burn colorful lanterns and a large number of citizens come to admire them, listen to music, enjoy the virtuosity and improvisation of young dancers. Hundreds of snack stalls line the streets for tea or alcoholic beverages.

Economists see nightlife as a new engine of economic growth and the development of the Chinese market. Studies by the China Tourism Institute show that the development of nighttime leisure activities contributes to an increase in spending on nighttime cultural events. For example, in Beijing in 2018 they increased by more than 15% compared to the same period in 2017. [3, c. 38]. In our opinion, street dance is also relevant to these statistics.

Thus, street dance in China for the first quarter of the 21st century has acquired national features, ceased to be westernized, acquired national flavor,

enriched by many interesting improvisations and compositions of its own choreography. Chinese dancers are virtuoso in both choreographic and athletic elements with Chinese specificity. The most important attitude of the dancers is to connect street dance with Chinese national culture. Street dance as a popular way of self-expression among Chinese youth is becoming one of the “cultural trends” of today.

REFERENCES

1. Wang Di. Street Culture. Chengdu Public Space. First graders and local politics. Chengdu: Zhenmin Chinese University Press, 2003.
2. Granger W. Street preaching. Missionary News of Western China. 1918. № 4.
3. Xiao Kui. Night economy. China. 2019. № 11.
4. Cui Lequan. History of acrobatics. Beijing: Social Science Literature Publishing House, 2011.
5. Zhang Xing Y. Traditional acrobatics and modern acrobatics // Drama Monthly. 2014, № 1.
6. Chen, Kunkun. Street dance // China. 2018, № 12.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ТИБЕТСКОЙ ДРАМЫ «НАНСЭ» НА СОВРЕМЕННОЙ ТЕАТРАЛЬНОЙ СЦЕНЕ

Цзань Хуамэйцзо

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости, 81, 220012, г. Минск, Беларусь, hm211314520@gmail.com*

Искусство традиционного театра Тибета аче лхамо, сегодня находится на стадии профессионализации. Этот процесс неравномерно, но целенаправленно протекает в КНР и зарубежных диаспорах. Основная его линия направлена на преобразование стихийного, синкретичного, ритуального театра в систематически упорядоченное искусство. Одно из направлений – реформа базового репертуара. В статье анализируются драматургические метаморфозы истории Нансэ на сцене профессионального театра ТАР. Серия спектаклей на основе этой драмы из традиционного репертуара демонстрирует специфику воплощения сюжета в разные исторические периоды на основе несходных концепций и развитие самого театра. «Нансэ», отнесенная к группе бытовых и психологических драматических произведений, важна, так как с сюжетами такого рода лхамо обретает черты современного искусства.

Ключевые слова: Тибет; театр аче лхамо; современный театр; Нансэ; драма.

TRANSFORMATION OF TRADITIONAL TIBET DRAMA “NANQSA OBUM” ON THE MODERN THEATRICAL STAGE

Zan Huameicuo

*Belarusian State Academy of Arts,
Niezaliežnasci Avenue, 81, 220012, Minsk, Republic of Belarus,
hm211314520@gmail.com*

Today, the art of the traditional Tibet ache lhamo theatre is at the stage of professionalization. This process is going on unevenly, but purposefully in the PRC (People’s Republic of China) and foreign Diasporas. Its main line is aimed at transforming spontaneous, syncretic, and ritual theatre into systematically ordered art. One of the directions is the basic repertoire reform. The article analyzes the dramatic transformation of the Nanqsa Obum history on the stage of the professional theatre of the TAR (Tibet Autonomous Region). A series of performances based on this drama from the traditional repertoire demonstrates the specifics of the plot implementation into different historical periods on the basis of different concepts and the development of the theatre itself. “Nanqsa Obum”, related to a group of everyday and psychological dramatic works, is important, since with this kind of plots lhamo acquires the features of modern art.

Keywords: Tibet; ache lhamo theatre; modern theatre; Nanqsa Obum; drama.

Традиционный репертуар аче лхамо включает ряд произведений, которые, исходя из особенностей содержания, можно разделить на четыре группы: сказания, называемые джатаками; волшебные сказки; драмы исторические или приближающиеся к историческому типу; драмы бытовые и психологические [1, с. 99, 103–104]. Последние по мнению советского востоковеда Б. Я. Владимирцова представляют собой самый малочисленный и интересный вид тибетской драматической литературы. В них перед зрителем «развертывается интимный тибетский быт, ... он может следить не только за поступками [простых тибетцев], но и за их душевными переживаниями. <...> Характеры действующих лиц обрисованы в них отчетливее, глубже, перед нами живые люди с их страстями и помыслами, а не символы, аллегории и трафареты. Душевные переживания описаны несравненно искуснее, краски нежнее и тоньше» [1, с. 105–106]. К лучшим образцам подобных произведений относится драма «Нансэ», где изображена трагическая судьба женщины, восставшей против традиционного уклада жизни тибетского общества.

Главная героиня не соглашается прожить свою жизнь по навязанным социумом правилам, где предназначение женщины ограничивается лишь бытовыми семейными заботами. В поиске чего-то возвышенного она оставляет мужа и ребенка, и страстно отдается

буддизму. Ее не останавливают советы духовного руководителя – ламы, указывающего ей на смиренное подчинение жизненной доле, как пути к спасению. Поглощая новые знания и опыт, Нансэ не смиряется и с ними, по-прежнему стремясь к духовной свободе. Ее не удовлетворяет религия культа, она хочет жить свободной отшельницей в пустыне, где можно отдаваться созерцанию [1 с. 105–106]. Именно поэтому Нансэ можно сравнить с Норой из «Кукольного дома» Г. Ибсена, приоритетом для которой также является свобода личности.

Согласно тибетской традиции, сюжет «Нансэ» основан на событии в Гьянце. Некоторые исследователи утверждают, что это реальная история, что вполне возможно, так как связь текста с подлинным историческим контекстом очевидна. События происходят в XI в., а данное время известно как второй этап распространения буддизма, которое следовало за периодом гражданских войн и гонений против него же. Именно это повлияло на главную героиню и во многом определило ее жизненные ориентиры.

Кроме историзма, драме «Нансэ» по содержанию и форме присуща агиографичность. Так, в названиях текстов Нансэ иногда упоминается как дакини. А непосредственно в самом тексте есть свидетельства о том, что, находясь в монастыре Нансэ много медитировала в пещере, оставив на стенах отпечатки от своего плаща. Ее историю часто приводят в качестве примера феномена возвращения к жизни после смерти. В связи с этим итальянский театровед, А. Аттиссани, обращая свое внимание на отдельные сюжетные мотивы, также отмечает признаки проникновения христианской догмы в Тибет [2, с. 396]. Следует отметить, что в тибетской литературе существует множество сюжетов такого рода, однако драма «Нансэ» является единственным, постановка которого была осуществлена на сцене [3, с. 26–28] и бытует в различных вариантах, что будет рассмотрено в данной статье.

Одним из первых спектаклей, в которых трансформировался сюжет о Нансэ, стала постановка под названием «Ланса гунян» («Девушка Нансэ»), осуществленная в 1960 г. Именно в этой сценической версии тибетская опера значительно масштабируется, выходя за пределы исключительно региональной традиции, укоренившейся в тибетской культуре, превращаясь тем самым в повествование о государстве [4]. Кроме этого, в самой драме смещаются смысловые акценты, благодаря чему в центре оказывается не внутренний мир героини, а именно борьба с окружающим ее миром.

Обновленная версия данного спектакля «Ланса гунян», датированная 1978 г. (адаптация – Байно и Лю Чжицюнь), продолжает фабульную линию постановки 1960 г., благодаря чему сохраняется

ощущение отстраненного отношения постановщиков из КНР к тибетскому явлению. Тем не менее представление опирается на отдельные элементы художественного языка традиционной драмы.

Третья версия спектакля «Ланса гунян», представленная зрителю в 1980 г. (режиссер Ху Цзиньань, композитор Бянь До, сценограф Сун Синькэ), по праву считается образцовой, так как в ней наибольшего синтеза и целостности достигло взаимодействие всех компонентов сценического произведения. Отметим, что именно эта постановка являлась репертуарной вплоть до очередного обновления спектакля, осуществленного в 2017 г.

В постановочной версии 1980 г. создатели адаптации – Ху Цзиньань, Байно и Сюй Вэньи существенно доработали драму, усилив бунтарский характер главной героини. Из-за чего эпизоды ее возвращения к своей душе и превращения в Будду после смерти были изъяты из текста. Кроме этого, значительно усилилась социально-бытовое противостояние Нансэ с семьей ее мужа. Так, например, пьеса заканчивалась жестоким избиением героини родственниками мужа, из-за чего Нансэ была вынуждена бежать в дом своей матери. В конце истории, когда староста поджигает дом родителей Нансэ, пытаясь сжечь героиню заживо, она возносится на небо на белом лотосе, а староста и его дочь сгорают заживо [5, с. 204–205].

При этом сюжетная фабула произведения не сильно изменилась, но концентрация на религии, которой насыщена традиционная версия, снижена, а психологизм, наоборот, усилен. Религия больше не является здесь главной положительной силой. При этом, нельзя сказать, что элементы волшебства вовсе исчезли, что ярко демонстрируется в финале, когда Нансэ спасается из пламени.

Угнетение слабого, как основной механизм функционирования феодального общества, четко пролеживается как в традиционной, так и в адаптированной версиях. Но, если в первом случае служение религии – это уход от тяготящей действительности, то во втором единственный выход – это борьба и сопротивление. Измененная пьеса отражает вечный конфликт между богатыми и бедными слоями населения. При этом финал истории – победа над неисправимыми богатыми злодеями, выглядит как легкая уступка понятию классовой борьбы.

Следует отметить, что при этом саму Нансэ достаточно сложно отнести к типу женщины-воительницы. Она скорее представляет часть угнетенного женского общества, что отчетливо прослеживается в текстах песен, исполняемых ею, в которых отражена вся печаль и страдания ее существования. Также в данном сценическом варианте крайне интересна переориентация одного из отрицательных персонажей в положительного

героя. Так, муж Нансэ, не веря обвинениям сестры, отказывается применять жестокость в отношении своей жены, придерживаясь подобной линии поведения на протяжении всей пьесы [5, с. 205].

Данная постановка неоднократно подвергалась критике не только со стороны тибетцев за значительные изменения финала истории, но и западных исследователей. При этом важно отметить, что вышеописанный литературный вариант не противоречит традиционной драме, так как основные конфликтные линии также раскрыты в тексте спектакля, где они в значительной степени актуализируются.

Как и в каждой предыдущей версии, в спектакле «Ланса вэньбо», созданном в 2017 г. (режиссер Солан Чжаньдуй), вновь происходит возврат к традиционной драме, на основе чего осуществляется доработка, адаптация текста и его последующее сопоставление с действующими сценическими вариантами [6].

В данном произведении образ главной героини представлен от первого лица. Перед зрителем предстает «девушка в ореоле света» – воплощение красоты, мудрости и доброты, которая восстает против несправедливости судьбы, отстаивая свои идеалы и чувства.

Действие постановки строится по принципу открытой драматической композиции, которая следует последовательности событий в их хронологии и включает в себя развитие, кульминацию и развязку, что позволяет зрителю сформировать целостное впечатление о людях и событиях в пьесе. Структурно спектакль состоит из шести сцен: «Пролог», «Буря на храмовой ярмарке», «Насильственный брак», «Провокация», «Воскрешение Нансэ», «Обращение в буддизм». Все они взаимосвязаны, с грамотно выстроенными конфликтными отношениями, а персонажи имеют четкую линию развития образа, благодаря чему сюжет развивается стремительно, но последовательно.

Например, в спектакле сразу после Пролога, через песнопения ламы выясняется, что Нансэ намерена практиковать буддизм, но ей мешают различные препятствия, поэтому учитель посылает ей в помощь трех учеников. Подобное решение поддерживает нарастание интриги и создает определенное напряжение у зрителя, так как сразу за этим эпизодом следует главный драматический конфликт, в котором Нансэ вынуждена стать невестой сына богатого местного чиновника. После свадьбы она постоянно подвергается притеснениям со стороны свояченицы, которая придумывает различные причины, чтобы Нансэ подвергалась физическим наказаниям со стороны своего мужа и его семьи, что в конце концов приводит к смерти. Для восстановления справедливости, боги возвращают Нансэ на землю.

В спектакле повествование развивается динамично, а внутренний мир героев раскрывается контрастно, даже гиперболизировано, их характеры довольно однозначны. Так Нансэ представлена доброй и великодушной, а Сестра ее мужа – вероломной и двуличной. В образах Свекра и Мужа ведущими чертами становятся эгоизм, корысть и некомпетентность, слабость, соответственно. А отрицательным героям второго плана (экономка, служащие) присущи крикливость и жажда наживы [7].

Особое место в системе образов постановки занимает Сестра мужа, которая до конца состоит в открытом конфликте с Нансэ, вместо раскаяния и присоединения к буддистскому учению, как в традиционном лхамо. По сути, антагонистический характер Сестры мужа очень трагичен, на фоне чего положительная Нансэ несет зрителям больше радости и духовности. Положительные и отрицательные персонажи противопоставляются друг другу, заставляя зрителей задуматься над основной темой пьесы, такой как стремление к истине, добру и красоте.

Следует отметить, что постановка драмы о Нансэ, осуществленная в 2017 г., в сравнении со спектаклем 1980 г., намного больше соответствует традиционному канону, несмотря на реализованную тенденцию ослабления религиозной составляющей текста. Так, например, в традиционной драме, родители Нансэ много лет практикуют буддизм, но не имеют детей. В преклонном возрасте ее мать через снисхождение света Будды обретает дочь, что очень напоминает сюжет из Библии. В спектакле эта сюжетная линия нивелируется, благодаря чему действие развивается стремительнее, а божественность Нансэ уменьшается. Таким образом, значение в большей мере уделяется человеческим качествам героини – дочерней почтительности к родителям, любви к сыну, доброжелательности к окружающим людям, а буддистские добродетели дополняются демонстрацией конфуцианских.

На основе сказанного можно сделать вывод, что традиционная драматургия тибетского театра аче лхамо постепенно трансформируется, приобретая все большее количество современных характеристик. При этом, процесс изменений происходит в тесном взаимодействии с оригинальными текстами, что усиливает связь с театральными традициями региона. На основе рассмотренных вариантов драмы «Нансэ» очевидно, что модернизация текста, сокращение его объема, переосмысление событий, происходящих в пьесе, создание гиперболизированных характеров героев способствует лучшему зрительскому восприятию, переводя данные произведения в настоящее культурное наследие Тибета.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Владимирцов Б. Я. Тибетские театрализованные представления // Восток : Журнал литературы, науки и искусства. 1923. Кн. 3.
2. Attisani A. A ce lha mo. Studio sulle forme della teatralità tibetana. Firenze : Leo S. Olschki editore MMI, 2001.
3. Kilty G. Translator's Introduction // Tales from the Tibetan Operas. Somerville : Wisdom Publications, 2019.
4. Цзань Х. Тибетский театр аче лхамо: формирование и развитие теоретической мысли в Китае // Вести Института современных знаний. 2022. № 1.
5. Mackerras C. Drama in the Tibetan Autonomous Region // Asian Theatre Journal. 1988. Vol. 5, No. 2.
6. 李海霞. 全新《朗萨雯波》首次亮相日喀则 (Ли Х. Премьера «Ланса Вэньбо» в Шигадзе // Китайская сеть новостей Тибета. 02.11.2017. URL: http://www.vtibet.com/vtibet/wh/whzx/201711/t20171102_635917.html (дата обращения: 15.03.2022).
7. 江宁静. 传统藏戏的新时代再造: 新编藏戏《朗萨雯波》(Цзян Н. Реконструкция традиционной тибетской драмы в новую эпоху: новая тибетская драма «Ланса Вэньбо» // Китайская сеть новостей Тибета. 19.01.2018. URL: http://m.tibet.cn/cn/culture/gy/201801/t20180119_5376588.html (дата обращения: 15.03.2022).

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ФЭН СЯНЬМИНА И ВОПРОСЫ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ФАРФОРА ЦЗИНЬДЭЧЖЭНЬ

Чжан Цзин

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости, 81, 220072, г. Минск, Беларусь, k475884741@gmail.com*

Статья описывает деятельность выдающегося китайского искусствоведа Фэн Сяньмина (冯先铭, 1921–1993), посвятившего свою жизнь изучению китайской керамики и фарфора. Автор многочисленных монографий и статей, основатель и первый президент Ассоциации исследований древней китайской керамики, Фэн Сяньмин заложил основы современной историографии декоративно-прикладного искусства. Большое значение имеют идеи ученого по вопросам типологизации традиционного фарфора Цзиньдэчжэнь – крупнейшего центра этого искусства в Китае, на протяжении нескольких столетий определявшего пути развития китайского искусства.

Ключевые слова: декоративно-прикладное искусство Китая; историография искусства Китая; фарфор Цзиньдэчжэнь; типологизация.

FENG XIANMING'S SCIENTIFIC LEGACY AND ISSUES OF TYPOLOGY OF TRADITIONAL JINGDEZHEN PORCELAIN

ZhangJing

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosti Ave. 81, 220072, Minsk, Belarus, k475884741@gmail.com*

This article describes the work of Feng Xianming (冯先铭, 1921–1993), a prominent Chinese art historian who devoted his life to the study of Chinese ceramics and porcelain. Author of numerous monographs and articles, founder and first president of the Association for the Study of Ancient Chinese Ceramics, Feng Xianming laid the foundation for the modern historiography of decorative arts. Of great importance are his ideas on the typology of traditional Jingdezhen porcelain – the world's largest center of porcelain, which for several centuries determined the development of Chinese art.

Keywords: applied art of China; historiography of Chinese art; Jingdezhen porcelain; typologization.

Творчество выдающегося ученого Фэн Сяньмина (冯先铭, 1921–1993) занимает особое место в историографии китайского искусствоведения. Его исследования сыграли ключевую роль в развитии современного изучения древней керамики и традиционного фарфора Китая. Ассоциация исследований древней китайской керамики, основанная Фэн Сяньмином в 1981 году, является крупнейшим мировым научным центром в данной области. Несмотря на то, что труды Фэн Сяньмина пока не переводились на русский язык, его научное наследие известно китаеведам России и Беларуси [1, с. 165] и учитывается при разработке методологии современных исследований китайского фарфора. Однако данная статья является первым опытом историографического обзора деятельности Фэн Сяньмина на русском языке, ставящим задачу познакомить с наследием ученого широкий круг исследователей и художников.

Фэн Сяньмин родился в Пекине 17 октября 1921 года. Он окончил Пекинский Католический университет Фужень и с 1947 года работал в Музее императорского дворца Гугун («Запретного города»). В 1956 году он стал сотрудником отдела керамики, который тогда возглавлял Чэнь Ваньли (陈万里), известный специалист по древней керамике. Чэнь Ваньли был пионером китайского метода археологических исследований фарфора: он проводил углубленные полевые исследования руин древних керамических мастерских для сбора образцов фарфора и сопоставлял полученные сведения с данными документальных источников и коллекциями фарфора из Запретного города. Фэн Сяньмин

усовершенствовал эту методологию, дополнив круг объектов изучения предметами керамики и фарфора из древних гробниц.

С конца 1940-х по 1970-е годы Фэн Сяньмин исследовал тысячи древних фарфоровых печей в 17 провинциях и 200 уездах по всему Китаю и собрал массу образцов. Он выяснил связи между древними фарфоровыми мастерскими в разные эпохи и в различных регионах страны, а также изучил историю древних фарфоровых мастерских, разновидности фарфора, его декоративные характеристики и методы обжига. Он заложил основу для китайских исследований древнего фарфора.

Фэн Сяньмин проводил исследования на месте руин древних керамических мастерских и древних гробниц, основываясь на свидетельствах документальных источников. В статье «Профессор Фэн Сяньмин, известный археолог фарфора в Китае и за рубежом» Юй Лу описывает опыт ученого в проведении археологических раскопок так: «Фэн Сяньмин почти каждый раз получал травмы во время археологических раскопок, потому что, когда он обнаруживал старинный фарфор, волнение его было неудержимым. В это время он бросал лопату и пальцами выкапывал острые осколки древнего фарфора. Осколки были глубоко и плотно зарыты в почву, так что царапали его пальцы. Но держа в руках драгоценные осколки древнего фарфора тысячелетней давности, Фэн Сяньмин забывал о боли. После раскопок он погружался в груды древних “местных хроник”, от которых исходил сырой и затхлый запах» [11, с. 74].

С конца 1970-х по начало 1980-х годов Фэн Сяньмин редактировал первую в Китае «Историю китайской керамики» [5], основанную на большом количестве археологических материалов. Его авторству в этом объемном труде принадлежат разделы «Династия Сун», «Династия Ляо» и «Династия Цзинь». Публикация этой книги знаменует собой новый этап в китайских исследованиях древнего фарфора. По воспоминаниям Лю Тао, Фэн Сяньмин с гордостью говорил об этой большой работе китайских ученых: «У нашего поколения давно было желание написать подробную историю керамики. В прошлом люди любили старинный фарфор, но очень мало о нем знали. Почти все работы по старинному фарфору были написаны специалистами по антиквариату, поэтому было много упущений и ошибок. Это совсем не соответствует нашей "Стране фарфора". Чтобы изменить эту ситуацию, с 1954 года под руководством Чэнь Ваньли ученые из музея Гугун проводили археологические исследования на руинах древних фарфоровых печей. За последние 40 лет мы исследовали сотни объектов в более чем 200 городах и уездах Китая. Ученые из Китайского общества изучения силикатов раскрыли древнюю технологию изготовления фарфора с помощью научно-технических средств

и добились больших успехов. Получить известность может только такой шедевр, который воплощает в себе мечты древних ученых, изучающих фарфор, и объединяет достижения множества дисциплин» [цит. по: 4, с. 7].

В 1980 году Фэн Сяньмин основал «Ассоциацию исследований древней китайской керамики» и стал ее первым президентом: «С 14 по 18 октября 1981 года в уезде Синьхуэй провинции Гуандун состоялось первое ежегодное собрание и академический семинар Китайской ассоциации по исследованию древней экспортной керамики. Во время встречи ученые вели бурную дискуссию о времени экспорта, области экспорта, количестве экспорта, происхождении фарфора и экспортных портах для китайского экспортного фарфора. После встречи ученые обсудили создание «Ассоциации по исследованию древнекитайской керамики». Фэн Сяньмин (музей Гугун) стал ее президентом, а адресом ассоциации был назначен музей Гугун в Пекине» [3, с. 460]. Это научное общество активно работает на протяжении десятилетий, ежегодно проводит академический семинар по древней керамике. Ученые из Китая и из-за рубежа собираются, чтобы обсудить важные темы в развитии исследований древней керамики и укрепить международный академический обмен.

В 1993 году Фэн Сяньмин отправился в Тайбэйское общество китайских культурных реликвий, чтобы выступить с речью в Музее императорского дворца. Он был переутомлен во время своего пребывания на Тайване и умер от внезапного инфаркта миокарда после возвращения в Пекин в возрасте 72 лет.

Фэн Сяньмин опубликовал более 100 научных работ высокой академической ценности. Под его редакцией вышли такие книги как «Экспертиза подлинности древнего фарфора» [6], «Фэн Сяньмин о керамике Сун и Юань» [7], «История китайской керамики» [5], «Иллюстрированная энциклопедия древнекитайской керамики» [8], «Китайская керамика» [9] и «Избранный фарфор периода процветания династии Цин» [10].

Труды Фэн Сяньмина заложили основу современной типологизации традиционного фарфора Цзиндэчжэнь. В «Истории китайской керамики» Фэн Сяньмин обобщил характеристики цзиндэчжэньского фарфора со светло-голубой глазурью во времена династии Сун: «Фарфор со светло-голубой глазурью «цинбай» – это уникальный тип фарфора времен династии Сун, ярчайшим примером которого является фарфор цзиндэчжэньского обжига. Своё название он получил из-за особого оттенка глазури, балансирующего между голубым и белым. В белом видны следы голубого, а в голубом – белого. В народе его обычно называют также “цзиндэчжэньским нежно-голубым фарфором инцин” » [4, с. 264–265].

В этой книге он впервые предложил, чтобы фарфор династии Сун был разделен на шесть «печей», то есть небольших керамических мастерских, которые производят один и тот же тип фарфора. Фарфор, произведенный важными керамическими мастерскими, может показать основные характеристики этого типа фарфора. Существуют очевидные различия в типах фарфора, производимого различными печами: динчжоу (定窑), цычжоу (磁州), яочжоу (耀州), цзюньчжоу (钧州) на севере, группой печей Цзиндэчжэнь (景德镇) а также бирюзового фарфора лунцюаньского обжига (龙泉) на юге. [5, с. 229]. Данная типология была признана в китайском искусствоведении и с тех пор широко используется исследователями древнего фарфора.

В «Иллюстрированной энциклопедии древнекитайской керамики» Фэн Сяньмин предлагает также классификацию цветного расписного фарфора, основанную на технологическом принципе: «Цветной фарфор, фарфор с расписными украшениями. Его можно разделить на четыре основные категории, а именно подглазурная роспись, внутриглазурная роспись, надглазурная роспись и фарфор династии Мин дуцай, который сочетает в себе технологию подглазурной росписи и технологию окраски подглазурным кобальтом» [9, с. 55].

Фэн Сяньмин выдвинул пять основных принципов идентификации фарфора в книге «Экспертиза подлинности древнего фарфора»: 1) Форма предмета; 2) Характер декоративной росписи; 3) Материал и цвет глазури, а также специфика технологии производства фарфора; 4) Клейма (отметки-надписи на наружной стороне доньшка); 5) Следы кронштейнов, поддерживающих фарфор, остающиеся после обжига [6, с. 1–13].

17 ноября 2021 года в Музее Гугун был проведен онлайн академический симпозиум, посвященный 100-летию со дня рождения Фэн Сяньмина. Дочь ученого Фэн Сяоци, а также ведущие представители научного сообщества – Гэн Баочан, Ван Лиин, Гэ Шике, Чжо Чжэньси и другие ученые представили выдающийся вклад Фэн Сяньмина в изучение древнекитайской керамики и свой опыт взаимодействия с Фэн Сяньмином. Люй Чэнлун, директор Института керамики музея Гугун, подвел итоги встречи: «Вспоминать Фэн Сяньмина сегодня – значит учиться у его строгого академического духа и благородного характера, чтобы развивать глубокую и многогранную китайскую керамическую культуру, а также вносить мудрость и силу в великое развитие и процветание культуры в новую эпоху» [2].

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Кузьменко Л. И. Китайский фарфор XVII–XVIII вв. проблема стиля: дис. ... кандидата искусствоведения: 17.00.04 / Гос. музей Востока. Москва, 2000.

2. 故宫博物院“纪念冯先铭先生诞辰 100 周年学术座谈会”线上召开 // 故宫博物馆. URL: https://www.dpm.org.cn/classify_detail/256935.html (访问日期: 2022.04.29). = В музее Гугун был проведен онлайн “Академический симпозиум, посвященный 100-летию со дня рождения г-на Фэн Сяньмина” // Музей Гугун. URL: https://www.dpm.org.cn/classify_detail/256935.html (дата обращения: 29.04.2022).
3. 古陶瓷研究会. 中国古陶瓷研究会成立/中国古陶瓷研究会 // 考古, 1982. = Создание Китайской ассоциации по исследованию древней керамики // Археология, 1982.
4. 刘涛. 怀冯先铭先生 // 中国文物报, 2013. = Тао Лю. Воспоминания о господине Фэн Сяньмине // Новости культурных реликвий Китая, 2013.
5. 冯先铭. 中国陶瓷史. 北京: 文物出版社, 1982. = Фэн Сяньмин. История китайского фарфора. Пекин: Наследие, 1982.
6. 冯先铭. 古陶瓷鉴定/冯先铭. 北京: 北京燕山出版社, 1996. = Фэн Сяньмин. Экспертиза подлинности древнего фарфора. Пекин: Яньшань, 1996.
7. 冯先铭. 冯先铭谈宋元陶瓷. 北京: 紫禁城出版社, 2009. = Фэн Сяньмин. О керамике Сун и Юань. Пекин: Гугун, 2009.
8. 冯先铭. 中国古陶瓷图典. 北京: 文物出版社, 1998. = Фэн Сяньмин. Иллюстрированная энциклопедия древнекитайской керамики. Пекин: Наследие, 1998.
9. 冯先铭. 中国陶瓷. 上海: 上海古籍出版社, 2001. = Фэн Сяньмин. Китайская керамика. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001.
10. 冯先铭. 清盛世瓷选粹/冯先铭, 耿宝昌. 北京: 紫禁城出版社, 1994. = Фэн Сяньмин. Избранный фарфор периода процветания династии Цин. Пекин: Гугун, 1994.
11. 于鲁. 蜚声中外的陶瓷考古学者冯先铭教授//硅酸盐通报. 1989. = Лу Юй Л. Профессор Фэн Сяньмин, известный археолог фарфора в Китае и за рубежом // Новости исследования силикатов. 1989.

ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСТАВОК И ТВОРЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ В ЦЕЛЯХ РАЗВИТИЯ КИТАЙСКОЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ КСИЛОГРАФИИ 1920-х–1930-х гг.

Чэнь Цаньбинь

*Белорусская государственная академия искусств,
пр.Независимости 81, 220012, г. Минск, Беларусь, ischcbinacan@gmail.com*

В статье впервые выявляются примеры организации выставок и творческих обществ 1920-х–1930-х гг., в Шанхае, Ханчжоу, Гуанчжоу и других культурных центрах, которые определили демократическое развитие китайской ксилографии, ее идейно-художественную связь со всеми важными событиями в жизни Китайской Республики. Дается характеристика активной деятельности писателя Лу Синя по популяризации ксилографии и по ее освоению зарубежного художественного опыта. Определяется демократическая направленность творчества одаренных ксилографов Ли Хуа, Чэнь Яньцяо и Хэ Байтао, Ху Ичуань, Чэнь Тигэн, Чжэн Ефу и др., которые были активными членами обществ исследования гравюры на дереве, участвовали в выпуске

периодических изданий. Делаются выводы о больших достижениях китайской ксилографии 1920-х–1930-х гг и необходимости ее дальнейшего исследования.

Ключевые слова: ксилография (гравюра на дереве); выставки гравюры; общества исследования ксилографии; идейная и художественная значимость ксилографии.

ORGANIZATION OF EXHIBITIONS AND CREATIVE SOCIETIES FOR THE DEVELOPMENT OF CHINESE DEMOCRATIC WOODCUTS OF THE 1920s–1930s

Chen Canbin

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosti Ave. 81, 220012, Minsk, ischcbinacan@gmail.com*

The article for the first time reveals examples of the organization of exhibitions and creative societies of the 1920s–1930s, in Shanghai, Hangzhou, Guangzhou and other cultural centers that determined the democratic development of Chinese woodcuts, its ideological and artistic connection with all important events in the life of the Chinese Republic. The characterization of the active work of the writer Lu Xun in the popularization of woodcuts and in its development of foreign artistic experience is given. The democratic orientation of the creativity of the gifted xylographers Li Hua, Chen Yanqiao and He Baitao, Hu Yichuan, Chen Tigen, Zheng Yefu and others, who were active members of the societies for the study of woodcuts, participated in the release of periodicals. Conclusions are drawn about the great achievements of Chinese woodcuts in the 1920s–1930s and the need for its further research.

Keywords: Woodcuts; exhibitions of woodcuts; societies for the study of woodcuts; the ideological and artistic significance of woodcuts.

Китайская ксилография (гравюра на дереве) вначале XX в., как традиционный вид искусства, оказалась на сложном историческом перекрестке: существовать далее в установленных канонами рамках, или выйти за пределы многовековых практик и новаторскими средствами выразительности повлиять на прогрессивные перемены в обществе. Благодаря целеустремленности многих творческих личностей, и большой общественной поддержке возобладал второй путь развития ксилографии.

Выдающийся писатель Лу Синь (1898–1936) стал признанным «отцом движения современной китайской гравюры». Являясь автором выдающихся прозаических произведений, он признавал, что никакие слова не могут обладать той естественной выразительностью, которая присуща лаконичной гравюре на дереве и так быстро и ясно передавать смысл, как это делает острая графическая линия и штрих [1, с. 43].

В 1927 г. Лу Синь переехал в Шанхай. В последние десять лет жизни он считал своей миссией продвижение в Китае примеров

прогрессивного европейского искусства, которые затрагивали проблемы, близкие китайскому обществу. В 1929 г. он перевел книгу по истории современного европейского искусства, а затем организовал ряд мероприятий, чтобы дать молодым художникам возможность ознакомиться с его коллекцией европейских гравюр, а также послушать его рассуждения о возможностях этого вида искусства для модернизации китайского искусства и общества в целом [1, с. 47].

В 1930–1933 гг. Лу Синь при помощи своего японского друга Канзо Учияма организовал несколько выставок иностранных гравюр. Первая выставка «Немецкие, русские и французские работы ксилографии» прошла в шанхайском японском клубе недалеко от книжного магазина Учияма в октябре 1930 г. [2, с. 53]. В июне 1932 г. Лу Синь организовал выставку немецкой гравюры в немецком книжном магазине в Шанхае. На другой двухдневной выставке современных мастеров ксилографии, состоявшейся в октябре 1933 г., были представлены 26 работ немецких мастеров, 19 работ советских мастеров, а также 7 работ мастеров из Чешской Республики, Нидерландов, Венгрии и даже арабских стран [2, с. 59].

В течение 1931 г. Лу Синь своими публикациями и выступлениями успешно пробуждал интерес людей к демократически направленным гравюрам. Однако после чистки, проведенной тогда гоминдановским правительством, Лу Синь, вынужденно проживал в районе сосредоточения японцев в Шанхае. Только под прикрытием своего друга Учиямы Канзо он смог продолжить свою культурную деятельность [2, с. 65].

В таких сложных условиях Лу Синь в августе 1931 г. организовал краткосрочные курсы по гравюре на дереве, что положило начало движению современной гравюры. Большинство учеников курсов раньше обучались в государственных и частных художественных школах и студиях в Шанхае и Ханчжоу, позже они стали основной силой в развитии современной китайской гравюры. Именно они распространили свою страсть к новому искусству в разных местах – Гуандуне, Сычуани и Чжэцзяне, положив начало для формирования важных центров развития гравюры в последующие десятилетия [3, с. 121].

Демократическое движение гравюры было подхвачено учениками курсов по гравюре Лу Синя и их друзьями, Чэнь Тэгэном, Цзян Фэном и др. из государственной художественной школы Ханчжоу. В июне 1931 г. они основали в Шанхае Институт исследований в области искусства «И Ба» с целью проведения выставок произведений ксилографии. В 1932 г. к ним примкнули граверы Чэнь Яньцяо и Хэ Байтао из провинции Гуандун, и они основали Общество граверов по дереву «Е Суй» в художественном колледже Синьху [4, с. 49–50].

Новые члены общества стали верными последователями Лу Синя и движения по распространению гравюры, участвовали в выставках произведений гравюры, выпускали политические агитационные плакаты и листовки. 15 апреля 1935 г. Общество ксилографов «Е Суй» издало первый номер журнала «Гравюра на дереве». Но после публикации в том же году двух напечатанных вручную журналов они были вынуждены приостановить публикации под давлением властей.

18 сентября 1931 г. Япония атаковала китайские войска в Маньчжурии. 28 января 1932 г. японские войска подвергли бомбардировке торговый район Шанхая Чжабей, в результате чего погибло много людей, были разрушены Коммерческое издательство, Восточная библиотека и другие культурные объекты. В феврале того же года Япония насадило в Маньчжурии марионеточное правительство, заявившее о своей независимости от Китая. Бомбардировка Японией Шанхая и захват им Северо-Востока Китая, а также бездействие национального правительства вызвали большое негодование против Японии и правительства Гоминьдана среди широких слоев общества.

Эти драматические события еще больше активизировали деятельность свободомыслящих художников. Было основано Общество ксилографов в Шанхайской Академии изящных искусств. На таких молодых ксилографов, как Ху Ичуань, Чэнь Тигэн, Чжэн Ефу, Ся Пэн, Чэнь Яньцяо, Хэ Байтао и др. Число членов нового общества быстро разрослось до 50-60 художников. Лу Синь посетил последнюю из их четырех выставок, которая проходила в октябре 1933 г. в Шанхайской академии изящных искусств. Он особенно восхищался работой Чэнь Тигэна «Мать и сын», на которой изображена бедная семья водителя рикш. Но вскоре из-за ареста четырех членов общества, в том числе одаренного гравера Ху Ичуаня, общество было вынуждено прекратить свою деятельность [4, с. 65].

Еще очень важное место единения художников-граверов – это Исследовательское общество гравюры на дереве «Мулин», созданное в государственной художественной школе Ханчжоу в феврале 1933 г. Ли Цюнь, один из членов общества, вспоминал, что они назвали это общество «Мулин» (одно из значений слова «му» – «глупый»), назвав таким образом общество, они хотели отличаться от так называемых «умных» учеников в школе, ориентированных на идейные запросы гоминьдановских властей.

В одном из классов художественной школы они провели в 1933 г. первую выставку Исследовательского общества. К выставке был вручен напечатанный иллюстрированный каталог. В предисловии к каталогу было следующее резюме: «Мы знаем, что деревянный колокол

стучит, но не звенит, как минимум у нас есть надежда, что наступит день, когда он громко прогремит». Исследовательское общество по гравюре на дереве «Мулин» провело еще одну выставку в июне 1933 г., но в октябре три основных члена Исследовательского общества «Мулин» – Лицунь, Цао Бай и Е Луо были арестованы [5, с. 123].

В октябре 1934 г. еще одно новое Безымянное общество ксилографов опубликовало свой иллюстрированный каталог, который явно соответствовал стилю предыдущего общества. Книжный магазин Учяма при поддержке Лу Синя издавал их публикации и сыграл важную роль в популяризации и распространении гравюры.

Вследствие жестокого политического давления, почти полностью уничтожившего движение по распространению гравюры в Шанхае, в 1934 г. в г. Гуанчжоу, где политический контроль был не таким жестким, было основано очередное демократическое Исследовательское общество современной гравюры. Организатором его был Ли Хуа, который продолжал совершенствовать свое искусство гравюры и обучал ему своих учеников, впоследствии став одним из выдающихся китайских ксилографов 1930-х гг.

Благодаря тому, что молодые художники не прекращали создавать общества и выступать с публикациями, движение по распространению гравюры постепенно стало ведущим. Средства массовой информации, такие как «Хорошие друзья», «Времена», «Жизнь изобразительного искусства» и «Литература», начали публиковать новые гравюры, тем самым придав им широкую известность, которой у них не было раньше [6].

После вторжения Японии в Китай в 1937 г. Исследовательское общество современной гравюры в Гуанчжоу по-прежнему продолжало свою активную деятельность. Была проведена выставка в Гуанчжоу на базе Молодежной христианской организации (YMCA). Выставка, посвященная первой годовщине создания Ассоциации исследований современного искусства гравюры, была настолько большой, что пришлось организовать ее одновременно в двух местах – в Доме народного просвещения и в Издательском доме «Чжунхуа». В дополнение к экспонированию 286 работ участников, на выставке были представлены инструменты для печати древних гравюр на дереве, народных гравюр. примеры японских и европейских гравюр.

Наиболее важным доказательством деятельности Ассоциации исследований современного искусства гравюры в провинции Гуандун в этот период был выпуск двухнедельника «Современная гравюра». С 1935 по 1936 год было издано 18 номеров, все они были напечатаны вручную, каждый выпуск включал около 50 экземпляров. Ли Хуа также проявил себя здесь в активной редакционной деятельности, которая

стала ключевым фактором в движении по распространению гравюры [6].

Исследовательское общество гравюры на дереве «Пинцзинь», в 1935 г. провело Всекитайскую выставку произведений гравюры, на которой художники провинции Гуандун также представили более 160 работ. Это базирующееся в Пекине объединение гравёров было создано между 1933 и 1934 гг. Состав участников Общества был широким: художники-гравёры из школ, издательских и театральных кругов, а также художники-самоучки. Настоящая большая выставка проходила в Храме императорских предков («Таймяо») в Пекине, затем выставка переезжала в Тяньцзинь, Тайюань, Ханькоу, Шанхай и другие города.

По договоренности, Общество исследований современного искусства гравюры в Гуанчжоу отвечала за проведение Второй общенациональной выставки гравюр в 1936 г. Выставка проходила в июле в библиотеке Гуанчжоу, где экспонировалось более 600 гравюр. Поскольку представленные на выставке работы пересылались по почте, выставка побывала затем в более чем в двадцати больших и малых городах [7].

Обобщая итоги организационной деятельности по развитию ксилографии, необходимо отметить, что именно солидарность и сплоченность всех незаурядных творческих личностей позволили новаторскому искусству преодолеть все трудности и стать одним из главных видов национального изобразительного искусства того времени. После преодоления идеологических ограничений периода «культурной революции» все больше возрастает значимость достижений китайской ксилографии первой половины XX в. Они рождались в переломных исторических условиях и ярко отразили свое время, способствовали прогрессивным переменам в китайском обществе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. 李桦, 李树声, 马克. 中国新兴版画运动五十年, 1931—1981. 沈阳: 辽宁美术出版社, 1981. = Ли Хуа, Ли Шушэн. Пятидесятилетнее движение за новые гравюры в Китае, 1931—1981. Шэньян : Издательство изящных искусств Ляонин , 1981 г.
2. 内山嘉吉. 中国初期木刻与我——创作木刻讲习会的回忆. 北京: 人民美术出版社, 1985. = Учияма Какичи . Китайская деревянная гравировка – Воспоминания о семинаре по деревянной гравировке. Пекин: Издательство народных изобразительных искусств , 1985 г.
3. 内山嘉吉, 奈良和夫. 鲁迅与木刻.北京:人民美术出版社, 1985. = Учияма Какичи, Наэши Кадзуо. Лу Синь и гравюра на дереве. Пекин: Издательство народных изобразительных искусств, 1985 г.
4. 徐昌酩. 上海美术志. 上海: 上海书画出版社, 2004. = Сюй Чанмин. История искусства Шанхая. Шанхай: Шанхайское издательство каллиграфии и живописи, 2004.
5. 版画纪程: 鲁迅藏中国现代木刻全集.南京: 江苏古籍出版社. 第4卷, 1991.= Хронология гравюр : Полное собрание сочинений современной китайской гравюры на

дереве, собрание Лу Синя. Нанкин: Древнее издательство Цзянсу. Т. 4., 1991.

6. 李桦, 黄新波, 刘建庵, 廖冰兄, 温涛. 十年来中国木刻运动的总检讨 // 木艺. 1940, № 1. = Ли, Хуа. Общий обзор движения китайской гравюры на дереве за последнее десятилетие. / Хуа Ли, Синьбо Хуан, Цзяньань Лю, Бинсюн Ляо, Тао Вэнь // Искусство дерева. 1940, № 1.

7. 李桦. 试论木刻的民族形式 // 木刻艺术. 1941, № 1. = Ли Хуа. О национальной форме гравюры на дереве. // Искусство гравюры на дереве. 1941, № 1.

ПАВИЛЬОНЫ «СИЯНЛОУ» В ЮАНЬМИНЬЮАНЬ И ПРОБЛЕМА ОКСИДЕНТАЛИЗМА В КИТАЙСКОЙ АРХИТЕКТУРЕ

А. Г. Шимелевич

*Белорусская государственная академия искусств,
пр. Независимости, 81, 220072, г. Минск, Беларусь, hannash@live.ru*

Статья посвящена проблеме оксидентализма как направления в архитектуре Китая, апроприирующего формы, методы и некоторые типологические особенности западноевропейского зодчества. На основе анализа павильонов «сиянлоу» в дворцово-парковом ансамбле Юаньминьюань, представлявших собой имитацию европейских репрезентативных сооружений, автор прослеживает основные стилистические источники китайской оксидентальной традиции, имеющие непосредственное отношение к итальянскому барокко и французскому рококо, а также раскрывает механизмы формирования архитектурного оксидентализма в Китае в период его становления (XVIII век).

Ключевые слова: оксидентализм; барокко; рококо; дворцово-парковая архитектура Китая; Юаньминьюань.

«SIYANLOU» PAVILIONS IN YUANMINGYUAN AND THE PROBLEM OF OCCIDENTALISM IN CHINESE ARCHITECTURE

A.G. Shymelevich

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosti Ave. 81, 220072, Minsk, Belarus, hannash@live.ru*

The article is devoted to the problem of Occidentalism as a trend in Chinese architecture which appropriated the forms, methods and some typological peculiarities of Western European architecture. Based on the analysis of the «siyanlou» pavilions in the Yuanmingyuan palace and park ensemble, which imitated the European representative buildings, the author traces the main stylistic sources of the Chinese Occidental tradition, directly related to the Italian Baroque and French Rococo, and also reveals the mechanisms of architectural Occidentalism in China during its formation (18th century).

Keywords: Occidentalism; Baroque; Rococo; Chinese palace and park architecture; Yuanmingyuan.

Важной научной задачей, которую возможно плодотворно решить лишь в сотрудничестве и взаимодействии между исследователями разных стран, является изучение оксидентализма – тенденции в искусстве стран Востока, направленной на освоение западных художественных традиций. Понятие «оксидентализм» появилось в искусствоведении недавно, в отличие от «зеркального» ему термина «ориентализм», давно и успешно применяющегося в науке. Особую специфику имеют исследования оксидентализма в китаеведении, поскольку истории известны несколько периодов, на протяжении которых китайское общество питало особый интерес к искусству Запада. Первым из таких периодов стала эпоха царствования императора Цяньлуна из династии Цин, когда в середине XVIII века при императорском дворе возникла мода на «западные диковины» и довольно активно действовали христианские миссионеры, в том числе и обладавшие незаурядными художественными дарованиями.

Ярким примером оксидентализма в цинском Китае является знаменитый комплекс архитектурных памятников – парковые павильоны «сиянлоу» (西洋楼 – кит. «западные строения») в пекинской дворцово-парковой резиденции Юаньминъюань. В середине XIX века павильоны «сиянлоу» разделили печальную участь дворцов Юаньминъюань, варварски разграбленных и разрушенных на исходе Второй опиумной войны. Пышные фасады, искусный архитектурный декор, фонтаны и скульптурная пластика, – всё это с трудом можно было себе представить по грудам обломков, а также по сохранившимся гравюрам (в основном, в собраниях западноевропейских библиотек). Более ста лет «сиянлоу» лежали в развалинах, однако в наши дни, когда начались активные работы по реконструкции этого замечательного памятника китайского культурного наследия, привлекают большой интерес ученых и общественности.

В двенадцатый год эры Цяньлун (1747) в северо-восточной части императорского парка Чанчунь по повелению великого правителя началось сооружение зданий, спроектированных знаменитым художником-иезуитом Джузеппе Кастильоне (1688–1766, в китайской историографии известен под именем Лан Шинин, 郎世宁). Особый интерес для заказчика представляли фонтаны – невиданные в цинском Китае сооружения, конструкцию которых для юаньминъюаньской резиденции разработал другой знаменитый царедворец-европеец, французский ученый Мишель Бенуа (1715–1774, в Китае принявший имя 蔣友仁, Цзян Южэнь). Под управлением европейских специалистов

работы по возведению «сиянлоу» осуществляли китайские мастера. За четыре года, к 1751, было завершено строительство первых гидротехнических сооружений. В 1756–1759 годах был построен большой западный лабиринт, а позже, в 1783, появилась еще и обсерватория.

В современной научной литературе процесс создания «сиянлоу» получил достаточно подробное освещение, особо следует отметить, например, статью Инь Лина в юбилейном альманахе «Юаньминъюань» [1]. Китайские историки видят несколько предпосылок появления зданий в западном стиле в императорской резиденции Цяньлуна: это интенсификация культурного обмена между Востоком и Западом, интерес к западной архитектуре и технике, а также личные качества самого императора и его придворных – западных миссионеров. В частности, Чанг Хуа анализирует четыре причины появления «сиянлоу», и все они имеют социокультурный и политический характер [2].

Вопреки распространенному в странах Запада мнению, что весь знаменитый парк Юаньминъюань представляет собой образец западной архитектуры, на самом деле «сиянлоу» – лишь небольшая часть территории, поражающей воображение своими размерами. На укоренившийся миф обращает внимание американский ученый Ян-цу Вонг, поясняющий, что территория, которую занимали «западные павильоны», *«составляет лишь очень небольшой процент, примерно одну пятидесятую часть первоначального большого императорского сада. Однако заметность этого конкретного участка породила некоторые современные заблуждения. Некоторые ученые на Западе принимают часть за целое. Например, ... Джонатан Спенс пишет, что “Цяньлун нанял иезуитских архитекторов и дизайнеров для работы над великолепным летним дворцом в европейском стиле, Юаньминъюань, возведенным в парке на берегу озера недалеко от Пекина” (1990). Спенс также неправомерно называет Юаньминъюань 圓明園 “летним дворцом”, поскольку пять сменявших друг друга цинских императоров никогда не считали императорский сад своим летним домом. На самом деле сад был их главной резиденцией, а лето они обычно проводили на летнем горном курорте Чэндэ 承德避暑山莊 в Рехэ 熱河»* [3, с. 25]. Отметим, что цитируемая монография Ян-цу Вонга на сегодняшний день дает наиболее точную и подробную информацию об истории сооружения и художественных особенностях резиденции Юаньминъюань, в том числе и «сиянлоу».

Упоминание о павильонах «сиянлоу» обязательно присутствует в обширной и разнообразной литературе, посвященной китайскому садово-парковому искусству, однако точные характеристики стилистики, эстетики и символики этого интереснейшего явления пока не получили серьезной разработки. Отметим, что крупнейший российский

специалист в области китайской культуры Н. А. Виноградова в одной из своих монографий отнесла его к проявлениям европейского барокко: *«Все традиции южных и северных парков нашли [в Юаньминъюане] свое отражение. На его территории были созданы точные копии знаменитых южных храмов, а также городских улиц Сучжоу с их мостами и каналами ... В северной части парка в период правления императора Цяньлуна было построено более десяти каменных сооружений в стиле итальянского барокко. Возведенные по проектам католических миссионеров, эти здания, украшенные резьбой, рельефами, изогнутыми волютами, были окружены симметрично расположенными стриженными деревьями и высокими обелисками»* [4, с. 171–172]. Однако следует отметить, что вопросы стилистической интерпретации «сиянлоу» представляются более сложными. Ряд исследователей полагает, что, наряду со стилистикой барокко, Лан Шинин и его соавторы находились под большим влиянием эстетики французского рококо [5]. Нельзя не учитывать также и факты, приведенные в очерке Лоу Цинси: *«В отдельных архитектурных фрагментах «сиянлоу» допускалась эклектика традиционных западных и китайских приемов. Например, рядом с западными дворцами был построен фонтан в форме китайской буддийской пагоды, на многих фасадах вместо западных гравюр с обнаженными фигурами были высечены фигуры псов и животных, некоторые образцы резьбы по камню воспроизводили китайские орнаменты»* [6, с. 97]. Таким образом, определение стиля «сиянлоу» представляет собой сложный и пока не решенный научный вопрос.

Еще одно направление в исследованиях «сиянлоу» наметилось в последние годы в культурологии. В статье Ван Кайши с характерным названием «Была ли архитектура Западного здания в Чанчуньском саду Юаньминъюань продуктом культурного обмена между Китаем и Западом во времена династии Цин?» ставится под сомнение само утверждение о существовании такого культурного обмена. Автор статьи рассуждает следующим образом: *«Так называемый культурный обмен должен включать в себя два уровня или измерения. Во-первых, это должен быть всесторонний и глубокий обмен между различными культурами, основанный на взаимной оценке, заимствовании и усвоении при рациональном мышлении, а не только на уровне архитектурной культуры. Во-вторых, это должен быть двусторонний обмен и взаимодействие между двумя культурами. Здания в западном стиле в Юаньминъюане были просто односторонней пересадкой западной архитектуры императорами династии Цин, при этом в них вливалась только западная культура и мало китайской. Эти западные здания на самом деле были созданы для удовлетворения политических и*

дипломатических потребностей императоров династии Цин и их любви к экзотике» [7]. С подобной радикальной позицией ученого согласиться нельзя. Несомненно, интерес к культуре Запада имел в Китае широкий характер и выходил за пределы придворных кругов. Оксидентализм китайского искусства получил при дворе Цяньлуна лишь первые формы своего воплощения, но в последующие столетия контактам между Китаем и Западом суждено было стать еще более плодотворными.

В свете вышесказанного очевидно, что павильоны «сиянлоу» парка Юаньминъюань следует рассматривать как интереснейший феномен художественной культуры, а их научный анализ пока далек от завершения. Исследование этой темы прольет свет как на общие вопросы истории искусства и архитектуры, так и поспособствует углублению межкультурного взаимопонимания. Кроме того, перед историками, археологами и искусствоведами стоят также прикладные задачи, связанные с активной деятельностью по сохранению наследия и реконструкции утраченных музейных ценностей. В декабре 2020 года руководитель отдела археологии «Юаньминъюань» Чэнь Хуэй представила общественности очередной этап реконструкции зданий и сооружений дворцово-паркового комплекса [8]. Исследования и реконструкционные работы продолжаются, проливая новый свет на интереснейшую эпоху в искусстве Китая, когда наряду с традиционной стилистикой в архитектуре и декоративном искусстве существовали также оксидентальные формы и образы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. 殷丽娜. 《营造法式》石作制度与圆明园西洋楼建筑 // 《《圆明园》学刊第七期——纪念圆明园建园 300 周年特刊》. 2008. = Инь Лина. Система обработки камня и архитектура «западных строений» в Юаньминъюане // Седьмой выпуск журнала «Юаньминъюань»: Специальный выпуск в честь 300-летия основания Юаньминъюаня. 2008.
2. 常华. 浅析圆明园西洋楼设计. 建造的原因 // 苏州文博论丛. 2012, № 352. = Чанг Хуа. Анализ проекта западного здания в Юаньминъюане. Причины его строительства // Обзор археологии и музеологии Сучжоу. 2012, № 352.
3. Young-tsu Wong. A Paradise Lost: The Imperial Garden Yuanming Yuan. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
4. Виноградова Н.А. Китайские сады. М.: Арт-родник, 2004.
5. Li Jing. Yuan Ming Yuan European Style House Stone Ornamentation. Beijing: China Intercontinental Press, 2013.
6. Лоу Цинси. Классические сады и парки Китая. Пекин: Межконтинентальное издательство Китая, 2003.
7. 王开玺. 圆明园长春园西洋楼建筑是清代中西文化交流的产物吗? // 百度文库徐州工程学院学报(社会科学版). 2019 (4). = Ван Кайши. Была ли архитектура Западного здания в Чанчуньском саду Юаньминъюань продуктом культурного обмена между Китаем и Западом во времена династии Цин? // Журнал инженерного

колледжа Сюйчжоу (издание по общественным наукам). 2019 (4).

8. В Пекине приступили к третьей фазе реставрации Старого Летнего дворца – Юаньминьюаня // CGTN. URL: <https://russian.cgtn.com/n/BfJAA-DAA-GcA/DHDfcA/index.html> (дата обращения: 20.04.2022).

НАПРАВЛЕНИЕ ОРИЕНТАЛИЗМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ЖИВОПИСИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

Е. Ф. Шунейко

*Белорусская государственная академия искусств,
пр.Независимости, 220012, г. Минск, Беларусь, e.shuneika@mail.ru*

В статье впервые дается характеристика ориентализму, как значимому тематическому направлению европейской живописи XIX–начала XX вв., которое объединило многих выдающихся художников, в разное время посетивших страны Ближнего Востока и Магриба. Среди них романтик Э.Делакруа, академик Ж.-Л. Жером, реалисты Л.-К. Мюллер и Альфонс-Этьен (Насреддин) Дине, модернисты А. Матисс, П. Клее, А. Маке и др. Они сумели открыть для себя на Востоке новые творческие идеи и образы, которые активизировали неограниченные пути прогрессивного развития европейского искусства. В статье впервые собраны примеры ориентального творчества данных мастеров живописи, многие из которых раньше не были известны для широкого круга лингвострановедов. Великий художественный опыт ориентализма не потерял до настоящего времени своего познавательного культурного значения и требует дальнейшего комплексного исследования.

Ключевые слова: связи Запада и Востока; ориентальная тематика; романтизм; академизм; реализм; модернизм; художественные поиски и открытия.

ORIENTALISM IN EUROPEAN PAINTING OF THE XIX–EARLY XX CENTURIES

E. F. Shuneiko

*Belarusian State Academy of Arts,
Nezavisimosti Ave, 220012, Minsk, Belarus, e.shuneika@mail.ru*

The article for the first time characterizes Orientalism as a significant thematic trend in European painting of the 19th – early 20th centuries, which united many outstanding artists who visited the countries of the Middle East and the Maghreb at different times. Among them are the romantic E. Delacroix, academician Zh.-L. Jérôme, realists L.-C. Muller and Alphonse-Etienne (Nasreddin) Dine, modernists A. Matisse, P. Klee, A. Macke and others. They managed to discover new creative ideas and images in the East that activated the unlimited paths of progressive development of European art. The article for the first time contains examples of oriental creativity of these masters of painting, many of which were not previously known to a wide range of linguo-cultural studies. The great artistic experience of Orientalism has not lost its cognitive cultural significance to this day and requires further comprehensive research.

Keywords: connections between West and East; oriental themes; romanticism; academicism; realism; modernism; artistic searches and discoveries.

Известное изречение «Искусство не знает границ» всегда будет актуально и также в полной мере относится к периоду развития романтизма, когда французское искусство в поисках новых демократических идей начало открывать тему арабского Востока. Что важно и удивительно: арабский мир, пребывающий в состоянии позднего средневековья, и обреченный тем самым на долгую колониальную зависимость от ведущих европейских стран, стал для французских художников источником неограниченной образной свободы и ярких экзотических тем и сюжетов.

С 1830-х гг. берет свое начало такое значительное направление в европейской живописи, как ориентализм, во главе которого были художники, создающие свои произведения в стиле романтизма. Первостепенную роль в этом направлении сыграло творчество настоящего открывателя новых образных горизонтов арабского Магриба (Запада), великого французского художника Эжена Делакруа (1798–1863).

В 1832 г. Э. Делакруа в составе дипломатической миссии посетил Марокко и пробыл там многие месяцы, по пути впервые изображая Танжер и другие города и окрестности. В результате открытия художником нового для него восточного мира были созданы шесть альбомов беглых зарисовок и записей первых впечатлений. Также он создал восемнадцать хорошо проработанных акварельных композиций, посвященных разным сторонам жизни в Магрибе. Его поразила яркая и многокрасочная среда, где берберы, арабы, евреи, мавры и другие народности сохраняли свои исконные национальные традиции, еще не затронутые унифицирующим европейским воздействием [1, с. 41]. Художник возвращался во Францию через Алжир, где местный торговец, по преданию, пригласил его посетить свой гарем. Можно сказать, что художник-романтик открыл для себя, таким образом, наиболее сокрытую от посторонних взоров тему интимного мира восточных женщин, что не могло не отразиться на его искусстве. В 1934 г. художник стал автором этапного живописного произведения «Алжирские женщины в своих комнатах», где выявлена его свободная интерпретация быта и непринужденного времяпровождения обитательниц роскошных восточных домов. За этой впечатляющей картиной последовали новые восточные сюжеты 1930-х–1950-х гг., синтезирующие реальность и неудержимую авторскую фантазию; «Марокканский шейх посещает свой клан» (1837), «Фанатики Танжера» (1838), «Еврейская свадьба в Марокко» (1841), «Марокканец, седлающий коня» (1955) и др. [1, с. 44–53]. В результате романтического «путешествия» в мир образной свободы

ориентализм стал оказывать влияние на многих мастеров буржуазного салона, т.е. заказного искусства в угоду гедонистическим вкусам богатых заказчиков. Но в этой сфере множились, в основном, надуманные композиции со сценами омовения в восточных банях, с изображениями эротических танцев в вымышленных сказочных дворцах и т.п.

Иной путь избрал для себя один из ведущих мастеров салонного искусства Жан-Леон Жером (1824–1904). Он неоднократно путешествовал по Египту, а также был в Турции, Сирии, Палестине, Алжире (1856, 1861, 1868, 1873, 1880). Как и подобает профессиональному художнику-путешественнику, он создавал много путевых зарисовок человеческих типажей, домашних и диких животных, архитектурных и пейзажных мотивов, всевозможных восточных реквизитов. Он также использовал документальные фотоснимки для того, чтобы его многочисленные картины ориентального содержания воспринимались наиболее достоверными и были наполнены характерными экзотическими атрибутами, предметами, орнаментами и т.п. [2].

Во многих восточных сюжетах Жерома нет психологической глубины, они лишены важных проблемных начал. Но даже такое поверхностное фиксирование арабской действительности отличается ярким колоритом и впечатляет своими живыми бытовыми сценами, увиденными увлеченным и внимательным наблюдателем. Среди его живописных работ наибольшую известность получили «Египетские рекруты» (1857), «Бассейн в гареме» (1876), «Флаг Пророка» (1876), «Продавец ковров» (1887) и др.

Парижские Салоны, при всей своей зависимости от строгих канонов академизма, давали возможность развитию и популяризации ориентализма, что увлекало художников и других европейских стран. Например, известный австрийский живописец академического стиля Леопольд Карл Мюллер (1834–1892) в 1887 г. создал одно из самых значительных своих произведений «Рынок в Каире», чем утвердил себя в качестве лидера венского ориентализма. В 1873–1886 гг. он девять раз побывал в Египте, где собрал многочисленный живописный и фотографический материал для своих живописных картин, которые отличаются большой проработкой всех форм и деталей «восточной экзотики» [3, с. 104].

В своей главной картине, объединяющей многие впечатления от поездок, он показал на импровизированном рынке большую группу торгующих и покупающих людей у старых городских стен, подчеркнул без прикрас их этнические черты и социальную принадлежность к трудовой народной среде. Это сближает его творчество со стилем реализма, который в тот период уже переживал свой поздний угасающий период и требовал открытия новых бытовых тем в разных еще неизвестных странах.

Наиболее значительным реалистом-ориенталистом был во Франции живописец Альфонс-Этьен Дине (1861–1929). Он получил высокое академическое образование, мог успешно выставляться в официальных Салонах с заказными развлекательными темами, но его творческая судьба удивительным образом оказалась связанной с Алжиром, куда он поехал впервые с французскими этнографами в 1884 г. Он открыл для себя там мир солнечных и ярких цветов, образы непосредственных и чистосердечных людей, повседневная жизнь которых стала постоянной темой его многочисленных картин.

Художник выучил арабский язык, свободно на нем общался, даже переводил на французский образцы арабской литературы. В 1887 г. организовал Французское общество художников-ориенталистов, активно продвигающих восточную тематику в сюжетной и пейзажной живописи. Венцом его осознанного индивидуально-творческого приобщения к арабскому миру и его культуре стал 1913 г., когда он принял ислам и стал носить многозначительное имя Насреддин (араб. نصر الدين – «помощь веры»). В 1929 г. он вместе с женой-мусульманкой совершил хадж в Мекку. Этот пример в художественной среде является по сей день уникальным, свидетельствующим о важной миссии творческой личности в международном диалоге культур [4].

К сожалению, Насреддин Дине не сумел создать композиции на основании многих ярких впечатлений от Мекки, но его живописные открытия 1880-х–1920-х гг. стали самой значительной серией из более чем 54-х картин, посвященных жизни алжирского народа, по-сути открытием великой восточной страны задолго до обретения ею своей независимости в 1962 г. Среди них – «Всадник в Мехери» (1887), «Ночной праздник» (1891), «Рауша» (1901), «Танцовщицы» (1904), «На краю кустарников» (1913), «Игра с волчком» (1924) и др.

Наряду с реалистическими открытиями ориентализма в начале XX в., европейские художники связывали с восточными мотивами поиски принципиально новых стилистических задач, которые далеко выходили за пределы не только академических, но и инновационных достижений изобразительного искусства XIX в. Этому способствовали целенаправленные творческие поездки, например, в Магриб в поисках решительного пересечения устоявшихся эстетических границ, необходимых для обретения модернистского «образного лица» нового столетия.

В 1911–1913 гг. Анри Матисс (1869–1954), лидер живописного направления «фовизм», возникшего в 1905 г. решил направиться в Марокко за новыми колористическими открытиями. Цвет в фовизме играет главенствующую роль, отличается насыщенностью и невиданной

ранее свободой, усиленными контрастами теплых и холодных тонов. Такой цвет не стремится к материальным светотеневым характеристикам предметов и форм, а выражает, прежде всего, яркие и оптимистические отражения окружающего мира, формально очень упрощенные и декоративно-двухмерные [5, с. 76].

Буквально сразу же после создания программных произведений фовизма «Танец» (1909) и «Музыка» (1910) А. Матисс несколько раз посещает Марокко, где окончательно формируется его наиболее лаконичный и обобщенный метод изображения действительности с необычно-красочными и экзотически-яркими цветовыми сочетаниями. Благодаря живым впечатлениям от увиденного, был создан среди ряда отдельных работ так называемый «Марокканский триптих» (1912).

«Вид из окна. Танжер» – это живописный взгляд на новый мир из окна гостиницы, где на фоне безоблачного неба, словно нематериальный мираж, сияют под золотыми лучами южного солнца медреса (старый арабский город) и англиканский собор (историческая связь Востока и Запада). А темно-синие теневые места придают картине восточную загадочность и подчеркивают глубину ее духовных истоков, которые стремится постигать художник-фовист.

«Зора на террасе» – центральная часть триптиха. Юная марокканка сидит в теневой части картины. Рядом с ней нарядные туфли «бабуши» и аквариум с красными рыбками. Зритель как бы углубляется во внутренний мир жителей Магриба, где сохраняются гармония, простота и мера, характерные для сложившегося веками традиционного образа жизни. И только диагонально освещенная часть террасы в левой части картины возвращает зрителя к реальной архитектурной среде.

«Вход в Касбу» – правая и наиболее обобщенная часть триптиха. На ней изображены ворота в старинную крепость, которая угадывается на далеком заднем плане. В восточный «сказочный мир» проложена через ворота открытая дорога, обозначенная пурпурно-алым цветом. По этой яркой живописной дороге А. Матисс предлагает вслед за собой двигаться к новым стилистическим сенсациям многим художникам, стоящим на «пороге модернизма» [5, с. 77–79].

В апреле 1914 г., в последние мирные месяцы пред надвигавшимся агрессивным переделом мира, трое друзей-художников: швейцарцы Луи Муайе (1880–1962), Пауль Клее (1879–1940) и немец Август Маке (1887–1914) совершили творческое путешествие в Тунис в поисках принципиально иного взгляда на реальность. Они стремились максимально далеко оторваться от внешней документальности и фрагментарности и найти более общее и структурное понимание образных решений современной живописи. Древний город Каируан дал им необходимые

опорные архитектурные примеры для осуществления задуманного.

Художники с небывалым воодушевлением постоянно находились «плечом к плечу» и писали многочисленные акварельные этюды городской среды, максимально используя приемы геометризации и орнаментации, подсказанные традиционной арабской архитектурой с плотной «мозаичной» застройкой Каируана и других тунисских поселений. В результате возникло новаторское направление многозначительной геометризации, во-многом изменившее в европейском искусстве отражение экстравертивного и интровертивного образного пространства [6, с. 25], [7, с. 136].

Исходя из приведенных примеров, можно утверждать, что ориентализм в европейской живописи является важным тематическим направлением, объединяющих художников разных стран, создающих свои произведения в XIX–начале XX вв. в стиле романтизма, реализма, академизма, фовизма, экспрессионизма и др. Совершенно очевидно, что путешествия в арабский мир открыли перед Э. Делакруа, Насреддином Дине, А. Матиссом и многими другими европейскими художниками возможность выйти далеко за пределы устоявшихся методов живописного изображения и ранее уже признанных тематических предпочтений, позволили передать образную свободу, первозданность, экзотическое разнообразие, удивительное слияние реальности и фантазии, что, безусловно, активизировало прогрессивные перемены в европейском искусстве.

Этот великий опыт ориентализма в настоящее время не исчерпал себя и позволяет современным художникам разных стран творчески расширять границы открытия мира, чему способствуют активные международные связи, небывалая информационная модернизация. Можно быть уверенным, что Восток, как и прежде, остается неисчерпаемым источником новаторских идей и открытий на еще не проложенных маршрутах для целеустремленных художников-первопроходцев нашего столетия.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. Прокофьева М. Делакруа. М.: Изобразительное искусство, 1998.
2. Шестимиров А. Жан Леон Жером. М.: Белый Город, 2012.
3. Wagner W. Die Geschichte der Akademie der bildenden Künste in Wien. Wien: Verlag Brüderbaum, 1967.
4. Pouillon F. Les Deux vies d'Etienne Dinet. Paris: Balland, 1997.
5. Апель, К.О. Матисс. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2007.
6. Пауль Клее / автор текста О.А.Киташова. М. : Директ-Медиа, 2016.
7. Moeller M. M. August Macke. Köln: DuMond, 1988.

Научное издание

**ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОГО
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

Материалы

II Международной научно-практической конференции

Минск, 30 июня – 1 июля 2022 г.

В авторской редакции

Ответственный за выпуск *А. Я. Лобанова*

Подписано в печать 07.12.2022. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 21,22. Уч.-изд. л. 21,66.

Тираж экз. Заказ

Белорусский государственный университет.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.

Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Отпечатано с оригинал-макета заказчика