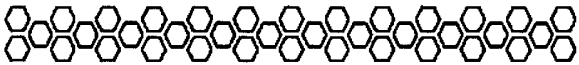


STUDIA PHILOLOGICA

SERIES MINOR



ББК 81.031

Т 14

Тань Аошуан

Т 14 Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 240 с. — (Язык. Семиотика. Культура. Малая сер.).

ISSN 1727-1649

ISBN 5-9551-0035-0

Монография посвящена китайской модели мира — пространства, времени, семантике размера, значимости чисел в концептуализации мира китайцами. Здесь также рассматриваются этические идеалы конфуцианцев, связанные с ментальностью Срединного пути. Делается попытка определения локализации чувств в наивной картине мира китайцев, вскрывается смещение у них интеллектуального и эмоционального. В конце первой части при помощи аппарата лингвистики текста выявляется феномен раздвоения и растрояния личности в современной художественной литературе благодаря нестандартному использованию местоимений. Вторая часть монографии посвящена культурным категориям: концепту любви, отношениям между человеком и природой, понятиям, аналогичным нашему понятию «душа», коннотациям эстетического понятия *mei*, категории тоски в классической китайской поэзии. Автор исходит из концепции внутренней формы языка Гумбольдта, анализ частично основывается на построении семантико-ассоциативных полей исследуемых ключевых слов.

ББК 81.031

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.

ISBN 5-9551-0035-0



© Тань Аошуан, 2004
© Языки славянской культуры, 2004

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Часть I. Модель мира

Человек и пространство.....	11
О модели времени в китайской языковой картине мира	31
Способы фрагментирования действительности.....	43
Семантика размера: сходство и различия	50
Значимость чисел в концептуализации мира китайцами.....	71
Модель этического идеала конфуцианцев	87
Ментальность Срединного пути.....	106
Локализация органов чувств в наивной картине мира китайского языка.....	119
Полифония местоимений в творчестве первого китайского нобелевского лауреата Гао Синцзяня	126
Язык динамического мира в макро- и микропространстве	139

Часть II. Культурные категории

Китайский концепт любви в свете современной лингвистики	147
Реконструкция представлений китайцев о судьбе по фразеологизмам	161
Культурная категория <i>jūnzǐ</i> в зеркале отношений человека и природы	168

Китайское слово «душа» и китайский концепт души как двухуровневое образование, или История о забытой душе.....	178
Коннотации ключевого эстетического слова <i>mei</i> в китайском языке	186
Загадка иероглифа <i>luan</i> — беспорядок или порядок?	191
Категория тоски в классической поэзии (на материале творчества Ли Юя и Ли Цинчжао)	198
Библиография.....	226

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сопоставительные исследования семантических типов глаголов и семантики размера наводят на мысль, что о типологии можно говорить не только с точки зрения формальных признаков, характеризующих тот или иной языковой строй, служащих критерием для отнесения определенного языка к флективным, агглютинативным, изолирующим и т. д. Эти признаки относятся в большей степени к способам кодирования знаков — акустическим / синтаксическим или морфологическим / неморфологическим. Они не касаются или в очень малой мере касаются мировоззрения носителя языка. Известно, что языковое значение этноцентрично [Вежбицкая 1996]. Оно ориентировано на определенный этнос. Различия выражаются в толковании слов и обуславливаются несовпадениями в наивной картине мира пользователей языков.

Таким образом, в языковом сознании носителя отдельно взятого языка зафиксирован свой способ видения мира, совпадающий или не совпадающий со способом видения мира носителем другого языка. Близость картин мира определяется сходством традиций, обусловленным общностью культур и цивилизаций и исторического опыта народов. Это позволяет говорить о существовании внутренней семантической типологии, характеризующей способы концептуализации мира.

Первая часть монографии посвящена китайской модели мира — пространству, времени, семантике размера, значимости чисел в концептуализации мира китайцами. Здесь также рассматриваются этические идеалы конфуцианцев, связанные с ментальностью Срединного пути. Предпринята по-

пытка определения локализации чувств в наивной картине мира китайцев, обнаруживается смешение у них интеллектуального и эмоционального. В конце первой части при помощи лингвистического аппарата выявляется феномен раздвоения и растроения личности в современной художественной литературе благодаря нестандартному использованию местоимений. Во второй части монографии рассматриваются культурные категории: концепт любви, отношения между человеком и природой, понятия, аналогичные нашему понятию «душа», реконструируются представления китайцев о судьбе по фразеологизмам, коннотациям эстетического понятия *mei*, категории тоски в классической китайской поэзии. Автор исходит из гумбольдтовской концепции внутренней формы языка. Анализ частично основывается на построении семантических и ассоциативных полей исследуемых ключевых слов.

Часть I

МОДЕЛЬ МИРА

ЧЕЛОВЕК И ПРОСТРАНСТВО

В лексикографической практике целесообразность описания лексических и грамматических значений через системное изучение наивной картины мира носителей языка становится все более очевидной (см. [Апресян 1986; Вежбицкая 1996; Яковлева 1994; Рахилина 1994]). Одним из центральных направлений здесь выступает анализ того, как в нашем сознании отражены человек и окружающее его пространство. Проблема человека и пространства привлекала внимание многих ученых, и в первую очередь следует упомянуть работы [Wierzbicka 1973; Топоров 1983; Апресян 1986; Лотман 1988; Степанов 1989; Флоренский 1990, 1993; Селиверстова 1990; Цивьян 1990; Хайдеггер 1991; Яковлева 1994].

Само понятие пространства, как справедливо отмечалось исследователями, неоднородно. Его можно понимать и по Ньютону — в научной ипостаси, и по Лейбницу, когда оно означает «нечто относительное, зависящее от находящихся в нем объектов, определяемое порядком сосуществования вещей...» [Топоров 1983: 228]. В вокабуляре современного человека термин «пространство» (*kongjian*) скорее понимается по-ньютоновски, как нечто первичное, самодостаточное, независимое от материи и не определяемое материальными объектами, в нем находящимися. Однако образ пространства, отражаемый в нашем концептуальном мире через лексические единицы и грамматические конструкции, скорее соотносим с архаической моделью мира, в которой идея пространства, как показал В. Н. Топоров, сводится к его «собиранию», «обживанию» и «освоению» [Топоров 1983: 242].

В этом контексте характерна своеобразная «наивная философия» мира китайцев, описанная в первом параграфе «Дао дэ цзин»: «небытие — название начала неба и земли, бытие — название матери десяти тысяч вещей» (этот перевод отвечает членению, предложенному в издании памятника [Yan 1971]). В параграфе же 52 этого памятника говорится: «У Поднебесной есть начало, и оно — мать Поднебесной». Как видно, понятия «небо» (*tian*) и «земля» (*di*) своим «небытием» противопоставляются «бытию» «десяти тысяч вещей» (*wanwu*), в том числе и человека. Однако понятие *tianxia* «Поднебесная» и здесь, и вообще синкретично в том смысле, что оно совмещает в себе и пространственный, и человеческий факторы (все то, что находится под небом).

Таким образом, человек отнюдь не растворяется во множестве *wanwu* «десяти тысяч вещей», а выделяется среди них как «человековещь» *renwu*¹. Человек выступает как истинный хозяин обжитого им в течение многих тысяч лет пространства, тем существом, которое возвышается над «десятью тысячами вещей»: «человек — это то среди десяти тысяч вещей, что обладает разумом» (*ren wei wanwu zhi ling*).

С философским представлением «Дао дэ цзин» о небытии как начале Неба и Земли в «культурной парадигме» носителя китайского языка сосуществует идея «появления» пространства и идея его «собрания» в буквальном смысле этого слова. Это мифологическое представление человека о пространстве можно проследить по легендам о том, как Паньгу «раздвинул Небо и землю»² и как Нюйва «латала Небо»³.

¹ Слово *renwu* «человеческая вещь» в современном китайском языке имеет значение 'персонаж' или 'личность'. *Ren* «человек» и *wu* «вещь» находятся в отношении рода и вида.

² Согласно легенде, изначально небо и земля были смешаны, как в курином яйце. В нем родился Паньгу, который раздвинул небо и землю. Светлое и чистое стало небом, темное и мутное стало землей, а Паньгу оказался между ними [Hanpu chengyu 1995: 7].

³ В легенде о «латании Неба» богиней Нюйва говорится, что в древности четыре страны света были разрушены, девять областей дали трещины, небо перестало покрывать Землю, Земля перестала носить Небо. Вулканы не гасли, наводнения не прекращались.

В. Н. Топоров говорит о первичности антропоморфного кода в мифопоэтическом сознании, поэтому языковое пространство «собирается» как антропоморфная система. Это фундаментальное наблюдение подтверждается лингвистическими исследованиями материала конкретных языков, которые предлагают такие понятия, как «наблюдатель», «место наблюдателя» [Апресян 1986: 11, 19] и «окрестности говорящего» [Яковлева 1994: 32—34]. Касаясь антропоцентричности языка, Ю. Д. Апресян пишет, что «для многих языковых значений представление о человеке выступает в качестве естественной точки отсчета» [Апресян 1986: 3].

В процессе «обживания» и «освоения» пространства у каждого народа формируется свое языковое сознание, которое находит отражение в таких понятиях, как «место», «протяженность», «ориентация», «движение», «виды передвижения», «поза» и т. д. (см. [Leach 1971]). Все они в конечном счете сводимы к понятию «экзистенциальность» (*cupzai*) в разных ее формах — статичных и динамичных. К первым относятся существование и нахождение, ко вторым — передвижение и ориентация.

Существование и нахождение

Языковые формы существования, нахождения и передвижения, зафиксированные в наивной картине мира разных народов, могут оказаться весьма разнообразными. В этом легко убедиться при переводе с одного языка на другой. Однако столь очевидные факты, лежащие, казалось бы, на поверхности, часто остаются за пределами внимания наблюдателей, озабоченных скорее поисками «эквивалентного» выражения и порой не замечающих того, что стоит за фактами расхождений.

Здесь мы в первую очередь имеем в виду глаголы, которые непосредственно связаны с категорией пространства.

Ньюва с головой человека и телом змеи выплавил пятицветные камни и залатала Небо, отрезала ноги у гигантской черепахи и установила их по четырем странам света [Honglougeng... 307].

Возьмем, к примеру, самый универсальный глагол со значением экзистенции для одушевленных объектов — глагол *жить*. В русском языке этот глагол в равной степени применим для выражения существования, нахождения и образа существования. Ср.:

- (1) а. Старик еще живет;
 б. Старик живет в Москве;
 в. Старик плохо живет.

Значение 'жить' в этих фразах по-китайски передается тремя разными глаголами. Это глагол-иероглиф *huo* с детерминативом «вода» и значением физического существования⁴, глагол-иероглиф *zhu* с детерминативом «человек», семантически связанный с постоянным местонахождением человека, т. е. с некоторым ограниченным пространством, и глагол-иероглиф *guo* с детерминативом «движение», имеющий значение 'прожить' (ср. идею В. Н. Топорова об «освоении пространства»).

Таким образом, вышеприведенным русским фразам соответствуют китайские фразы:

- (1') а. Laotur hai **huo** zhe;
 б. Laotour **zhu** zai Mosike;
 в. Laotour rizi (shenghuo) **guo** de bu hao
 букв. 'У старика дни (жизнь) проходят плохо'.

В последней фразе с оценочной конструкцией объектом оценки выступают *rizi* «дни» или *shenghuo* «жизнь». Поскольку *старик* является агенсом по отношению к *guo* «проходить», *дни* или *жизнь* выступают как пройденное, причем пройденное плохо.

По отношению к глаголу *huo* подобный аксиологический оператор можно применить только в случае, когда объектом оценки выступает совокупность прожитых лет, т. е. весь жизненный цикл человека. Тогда можно сказать:

⁴ Наличие у иероглифа *huo* детерминатива «вода» можно трактовать двояко. С одной стороны, без воды нет жизни. С другой стороны, жизнь возникает в воде.

(1'г) Wo zh yi beizi zong suan **huo** de hai keyi (bucuo)
 Я свою жизнь в целом все же прожил неплохо
 (букв. 'Моя жизнь в целом жилась неплохо').

Различия, которые мы наблюдаем при сравнении китайского языка с русским, обнаруживаются и при сопоставлении с другими европейскими языками. В таблице ниже приведены глаголы, выражающие соответствующие понятия в китайском и трех европейских языках.

китайский	русский	английский	немецкий
huo	жить	live	leben
zhu	жить	live	wohnen
guo	жить	live	leben (gehen)

Из этой таблицы видно, что в отношении глаголов, связанных со значением 'жить', к китайскому языку ближе всего немецкий.

Следует отметить, что в китайском языке из трех экзистенциальных глаголов только первый глагол *huo* применим к животному и растительному миру. Универсальным глаголом постоянного нахождения для фауны и флоры, предметов неодушевленного мира является глагол *zai* «находиться» (ср. в русском языке метафорические употребления *жить*: *Смотри, твои ботинки все еще живы*). Частным способом выражения значения нахождения для растений выступает глагол *zhang* «расти», если речь идет об их естественном нахождении в пространстве:

(2) а. Hua cao **zhang** zai yuanzi li
 Цветы и травы растут (находятся) в саду.

Однако когда существование и нахождение оказываются возможными благодаря заботам человека, употребляется глагол *yang* «кормить». Ср.

(2) б. Hua cao **yang** zai huayuan (huapan) li
 Цветы и травы кормятся (находятся) в саду (в горшке);

- в. Boli gang li **yang** zhe ji tiao jinyu
В аквариуме кормятся (живут) несколько золотых рыбок;
- г. Wo jia li **yang** zhe yi tiao da langgou
У меня дома кормится (есть) большая овчарка.

Глагол *yang* уместен и по отношению к человеку в контексте «кормить семью (жену, мужа, детей, домработницу)». В этом случае *yang* значит 'содержать':

- (2) д. Lao Wang yi ge ren gongzuo, chule laoro haizi hai yao **yang** yi ge lao muqin
Старина Ван один работает, кроме жены и детей ему еще приходится содержать старую мать.

Глагол *yang* отличается от глагола *zhang* еще и тем, что он обозначает действие. В сочетании с глаголом *zai* значение нахождения вытекает из значения результата контролируемого действия. Глагол же *zhang* «расти» описывает неконтролируемое состояние, не зависящее от воли человека. В этом смысле глагол *zhang* широко применяется в отношении человека, например:

- (3) а. Na haizi shi zai wo shen bian **zhang** da de
Этот ребенок вырос рядом со мной.

Глагол *zhang* «расти» сочетается с результитивной морфемой *da* «большой»:

- (3) б. Ni nyer **zhang** de zhen piaoliang
Твоя дочь очень красива (от природы);
- в. Liang xiongdi dou **zhang** de hen gao
Оба брата высокого роста (от природы).

О связи значения *zhang* с неконтролируемым состоянием свидетельствует еще и его применение по отношению к неодушевленным объектам, ср.

- (3) г. Tian tai chao, dongxi (mianbao) dou **zhang** mei le
Погода слишком сырая, на вещах (хлебе) появилась плесень.

Дифференцированный подход к человеку как к существу, контролирующему свои действия, и к «миру вещей», не обладающему таким свойством, становится особенно очевидным, когда речь заходит о конкретных способах нахождения объектов в пространстве. Способы существования и нахождения человека и животных, растений, артефактов и предметов природы сильно отличаются. Ко всем видам объектов применимы только универсальные глаголы существования *you* и нахождения *zai*.

Рассмотрим еще две группы глаголов. Первую из них составляют глаголы *duo* «спрятаться», *cang* «спрятать» и *guan* «запереть». Глагол *duo* предполагает агентивного субъекта, поэтому применим только по отношению к человеку. Глагол *cang* применим как к человеку, так и к предметам. Но для выражения значения нахождения как результата каузации можно употреблять только глагол *cang*. Кроме того, глаголы *duo* и *cang* отличаются еще и по цели действия. Если человек защищает себя от вредного воздействия, как в сочетаниях *duo yu* «прятаться от дождя», *duo che* «уклониться от машины», *duo zhai* «спрятаться от кредитора», *duo* нельзя заменить *cang*.

Глагол *guan* «запереть» применим, когда речь идет о результате насилия — объект находится в определенном месте вследствие лишения его свободы передвижения. Ср.

(4) а. Jingbao gang xiang guo, tamen yi **duo** zai fangkongdong li le

Сирена едва прозвучала, а они уже все спрятались в бомбоубежище;

б. Feitumen kuai lai le, ni ganjin ba ta **cang** qilai, ba jia li baogui de dongxi ye **cang** zai dixia shi li

Бандиты вот-вот появятся, срочно спрячьте ее и дорогие вещи тоже срочно спрячьте в подвале;

в. Tian kuai hei le, ba xiao ji xiao **ya** guan zai longzi li

Темнеет, спрячь цыплят и утят в корзину;

г. Ni zai taoqi, wo jiu ba ni **guan** zai lou shang bu rang ni chuqu

Будешь еще баловаться, я тебя запроу наверху (<и> не пушу на улицу.