

Розглядаються деякі теоретичні та практичні аспекти мовознавства, головна увага зосереджена на таких розділах як загальна лексикологія, фразеологія тощо китайської, японської, корейської, турецької та перської мов. У розділі "Літературознавство" розглядаються питання історії, сучасного стану та перспектив розвитку літератур народів Сходу у діяхронічному та стилістичному аспектах. Окреме місце займають статті, в яких висвітлюються деякі культурологічні аспекти, що сприяють кращому осмисленню та поглибленню розуміння питань східної філології.

Для науковців, викладачів, аспірантів та студентів.

Some of the theoretical and practical aspects of linguistics are researched, and main attention is concentrated upon such units such as general lexicology, phraseology etc., of the Chinese, Japanese, Korean, Turkish and Persian languages. The 'Literature studies' section discusses such problems as history, present the current state and future development of the Oriental literature in diachronic and stylistic aspects. There are also special articles presenting some cultural aspects that provide better comprehension of the problems of Oriental philology.

For scientists, professors, aspirants and students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	Г.Ф. Семенюк, д-р філол. наук, проф.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Семенюк Г.Ф., д-р. філол. наук, проф. (відп. ред.); Підвойний В.М., канд. філол. наук, доц. (заст. голови редакційної колегії); Бондаренко І.П., д-р філол. наук, проф.; Грицик Л.В., д-р філол. наук, проф.; Емірова А.М., д-р філол. наук, проф.; Керімов І.А., д-р філол. наук, проф.; Маленька Т.Ф., канд. філол. наук, доц.; Матвєєва Л.В., д-р іст. наук, проф.; Меметов А.М., д-р філол. наук, проф.; Мосенкіс Ю.Л., д-р. філол. наук, доц.; Снитко О.С., д-р філол. наук, проф.; Сорокін С.В., канд. філол. наук, Туранли Ф.Г., канд. іст. наук, доц.; Халимоненко Г.І., д-р філол. наук, проф.; Комісаров К.Ю., канд. філол. наук, доц. (відп. секр.).
Адреса редколегії	02017, Київ 17, 6-р Т. Шевченка, 14, Інститут філології; ☎ (38044) 239 33 86, 235 22 51
Затверджено	Вченою радою Інституту філології 27.10.08 (протокол № 3)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 12.06.02
Зареєстровано	Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

МОВОЗНАВСТВО

Кшановський О. Функціонально-типологічне пояснення вживання перського післяйменника <i>rā</i> після підрядних означальних	4
О. Максимів Принципи укладання частотного словника газетної лексики сучасної перської мови	8
Жила В. Порівняльний аналіз фразеологічних одиниць з компонентом око/눈 в українській та корейській мовах.....	11
Сліпченко О. Актуальні аспекти вивчення ідіоматичних зворотів конфуціанської доктрини: морально-етичний та політичний виміри	14
Покровська І. Специфіка перекладу турецьких зоофразеологізмів українською мовою	16
Терещенко Т. Взаємодія понять "діалог" та "монолог" у турецькій мові	18
Нечипоренко Б. Тактика "спрощення і наближення до народу" як засіб маніпулятивного впливу в китайських електронних змі	22
Малахова Ю. Кодифікація японських запозичень у словниках	25
Комарницька Т. Антоніми у сучасній японській юридичній термінології: структура та функціонування	28
Гаджисва Т. Лінгвополітичні проблеми впливу процесів глобалізації на мову	32

ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО

Бондаренко І. Японська поезія і синтоїзм	35
Шекера Я. Методологічні засади художнього аналізу сунської поезії в жанрі <i>ци</i> (на прикладі творчості Лі Цін-чжао, 1084-1151)	45
Щербаков Я. Буддійська філософія Китаю і центральної Азії ТА її вплив на далекосхідну літературу.....	48
Маленька Т. Перські середньовічні поетики і стиль: до питання теорії та історії.....	52

CONTENTS

LINGUISTICS

O. Kshanovskiy	
Functional and typological explanation of the usage of Persian postposition <i>rā</i> after attributive clauses	4
O. Maksymiv	
Principles of editing the usage frequency dictionary for newspaper lexicon of the Modern Persian language	8
V. Zhyla	
Comparative analysis of the phraseological units with component eye/눈 in the Ukrainian and the Korean languages.....	11
O. Slipchenko	
Actual aspects of researching the idiomatic units of the Confucian doctrine: moral, ethical and political measurements	14
I. Pokrovska	
Specifics of translating the Turkish zoo-phraseologisms into the Ukrainian language	16
T. Tereshchenko	
Interaction of concepts 'dialogue' and 'monologue' in the Turkish language	18
B. Nechyporenko	
The 'simplification and getting closer to people' tactics as a manipulative influence means in the Chinese electronic mass-media	22
Y. Malakhova	
Codification for the Japanese borrowings in dictionaries.....	25
T. Komarnytska	
Antonyms in modern Japanese juridical terminology: structure and functioning	28
T. Gadzhiyeva	
Linguistic and political problems of the globalization's influencing the language	32

LITERATURE

I. Bondarenko	
Japanese poetry and the Shinto religion	35
Y. Shekera	
Methodological base for belles-lettres analysis of Sun poetry in Ci genre (having Li Qin Zhao's works as an example, 1084-1151)	45
Y. Shcherbakov	
Buddhist philosophy of China and Central Asia and its influence to the literature of Far East.....	48
T. Malenka	
Persian Middle Ages poetry and style: on theory and history.....	52

ФУНКЦІОНАЛЬНО-ТИПОЛОГІЧНЕ ПОЯСНЕННЯ ВЖИВАННЯ ПЕРСЬКОГО ПІСЛЯЙМЕННИКА *rā* ПІСЛЯ ПІДРЯДНИХ ОЗНАЧАЛЬНИХ

*Застосовуючи функціонально-типологічний підхід, пояснено, чому неграматична конструкція з післяйменником *rā* після підрядного означального могла з'явитися та поширитися в перській мові. Доведено, що такі синтаксичні конструкції, не могли й не можуть закріпитися в сучасній перській мові, оскільки не відповідають головним "параметрам" мови – її когнітивній та комунікативній функціям.*

*Through the functional-typology approach it has been shown that why agrammatical syntactical structure with the Persian postfix *ra* after the subordinate clause could appear and spread in Modern Persian. It has been proved that such kind of syntactical structures could not and cannot get the grammatical status because they do not correspond with the main features of the Language – cognitive and communicative functions.*

Однією з ознак сучасної лінгвістичної парадигми є чітке усвідомлення того факту, що сучасне лінгвістичне дослідження, яке претендує на науковість, повинно ґрунтуватися на таких методологічних засадах:

- По-перше, в компетенцію кожного конкретного лінгвістичного дослідження повинно входити все, що стосується існування досліджуваного об'єкта. Інакше кажучи, необхідно використовувати результати досліджень суміжних галузей знань, що стосуються об'єкта, а також методи інших наук (пор. тенденцію сучасних лінгвістичних досліджень до експансіонізму в [7, с. 207–212; 6, с. 35]). Слід зазначити, що власне розширення предмета мовознавчого дослідження пов'язане з тим на сьогодні вже очевидним фактом, що спеціальне знання сучасного лінгвіста слід докладати всюди, де практичні проблеми реально залежать від мов [8, с. 28];

- По-друге, дослідник повинен чітко розуміти те, що мова є інструментом, яким "користується" людина. Інакше кажучи, в центрі дослідження повинен бути носій мови, прив'язаний до певного місця проживання, соціальної групи, культурної спільноти, а у зв'язку з цим і до власного розвитку та власних комунікативних потреб (пор. принципову тенденцію сучасного гуманітарного наукового знання до антропоцентричності в [7, с. 212–216]), а також постулат про необхідність розробки лінгвістичної моделі ДУМКА – ПОВІДОМЛЕННЯ в [6, с. 36]). Той факт, що порівняння мов за змістом є можливим лише з урахуванням взаємовідношення факторів людини та дійсності не є принципово новою ідеєю ([9, с. 110; 5, с. 46–48; 1, с. 34–58]);

- По-третє, кінцевою метою будь-якого дослідження повинне бути пояснення у якомога доступній формі результатів дослідження конкретних механізмів функціонування (т. т. використання людиною для своїх потреб) мови (пор. настанову на експланаторність будь-якого наукового дослідження в [7, с. 221–227], а також постулати про адекватність моделі мови, яка повинна пояснювати, як її влаштовано "в дійсності" в [6, с. 34] та про принципову її простоту в [6, с. 37]). Без пояснення на основі одержаних лінгвістичних результатів того, як людина користується своєю мовою, будь-яке лінгвістичне дослідження втрачає сенс (про важливість пояснення в науці див. [4]).

На наше тверде переконання, діяти згідно із зазначеними операціональними настановами можливо лише дотримуючись двох умов науковості лінгвістичного дослідження:

- Об'єктом будь-якого лінгвістичного опису повинне бути значення, як початкова сутність для мовномисленевого процесу. Важко собі уявити, що людина мислить порожніми мовними формами. З іншого боку вся історія

мовознавства показує, що для вивчення мовної форми немає необхідності звертатися ані до даних та методів інших наук, ані до вивчення людини (пор. постулат про значення як про вихідний пункт опису в [6, с. 38], а також про визнання провідної ролі для усієї лінгвістики категорії значення в [7, с. 216–221]);

- Необхідно чітко розуміти те, що пояснити функціонування людської мови можливо лише порівнюючи між собою конкретні факти окремих мов та розміщуючи одержані результати на загальній типологічній палітрі.

Саме ці два принципи – функціоналізм і типологічність – забезпечують, по-перше, науковість методики лінгвістичного дослідження, якої досягають використанням методів різних наук, по-друге, високу вірогідність та адекватність одержаних результатів, яких досягають їх порівнянням з матеріалом інших мов та даними інших наук.

Основним пафосом функціоналізму є пояснення використання носієм мовного засобу його функціями, інакше кажучи, лінгвісти намагаються відповісти на питання: чому в певній комунікативній ситуації носії використовують дані мовні засоби? Звідси – панівне розуміння мови, як явища невідокремленого від пізнання та, найголовніше, від процедур одержання знання та операцій з ним [12, с. 35]. Натомість лінгвістична типологія природно доповнює описове мовознавство та фактично сходиться з ним у своїй головній меті – розкритті природи мовних явищ [2, с. 82]. Якщо на початках типологія в лінгвістиці обмежувалася класифікацією мов – зведенням усієї багатоманітності мов у кілька основних типів, то у новітній час типологія перетворюється на розділ мовознавства, метою якого є пізнання будови людської мови загалом [11, с. 3]. Саме тому пошуки універсальних властивостей існування людської мови навіть ідейно протилежними на прямими сучасного мовознавства – генеративним і функціональним – збігаються в розумінні взаємозалежності людської свідомості та мови [15]. Саме зіставне мовознавство є джерелом для когнітивних досліджень мови, оскільки вони неможливі без урахування спільного та відмінного в мовах світу [14, с. 4].

У пропонованій розвідці, ґрунтуючись на вищезазначених теоретичних положеннях, ми демонструємо приклад функціонально-типологічного пояснення окремого граматичного явища.

Пояснення функціонування післяйменника *rā* в сучасній перській мові є однією з тих граматичних проблем, які, на думку іраністів, залишаються маловивченими [10, с. 5]. Сьогодні очевидним є той факт, що післяйменник *rā* в сучасній перській мові має дві головні функції: оформлення прямого додатка, про що йтиметься нижче і оформлення теми в темарематичній

структурі висловлення, що потребує окремого дослідження [16]. Окрім оформлення прямого додатка, післяйменник *rā* оформлює також кілька видів непрямого додатка, наприклад:

Eyd-e nowruz rā be šoma tabrik miguyam.
'Вітаю Вас з Новим роком'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає подію або випадок, (*Eyd-e nowruz* – 'Новий рік'), з яким вітають або з приводу якого висловлюють співчуття.

Esm rā čahār hālat ast.
'У імені чотири форми'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає особи або предмети (*Esm* – 'Ім'я'), які щось мають.

Ānhā rā manzel lāzem bud.
'Їм потрібна була квартира'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає особу (*Ānhā* – 'Вони'), який потрібен певний предмет.

Mā rā molāqāt bā u dast dād.
'У нас відбулася з ним зустріч'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає особу (*Mā* – 'Ми'), з якою щось відбувається.

Barādar ma-rā goft.
'Брат мені сказав'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає адресата дії (*ma* – 'Я', ско- рочена форма).

Pādešah-i rā hekāyat mikonad ke...
'Про одного падишаха розповідають, що...'

У цьому прикладі післяйменник оформлює непря- мий додаток, який позначає особу або предмет (*Pādešah* – 'Падишах'), про яку або який йдеться в розмові.

Усі варіанти вживання післяйменника *rā* після непря- мих додатків характерні для книжного стилю або функці- онують у складі стійких виразів. Те саме стосується й ар- хаїчних прикладів вживання *rā*, характерне для просто- річчя та діалектного мовлення [10, с. 324–325].

У випадках, коли прямий додаток складається з іме- ні та кількох означень до нього або ж додатком є синта- ксична група, що складається з іменника та залежних слів, післяйменник *rā* ставиться після відповідних кон- струкцій. Наприклад:

Belaxare movaffaq šodam in otomobil-e savāri-ye novin rā bexaram.

'Нарешті мені пощастило купити цей новий автомобіль'.

У цьому прикладі післяйменник оформлює прямий до- даток, який складається з кількох означень при одному імені.

Fārsizabān in qānun-e jāri dar zabān rā reāyat mikonad.
'Носії перської мови дотримуються цього правила, що існує в мові'.

Післяйменник оформлює прямий додаток, який складається з іменника та залежних від нього слів і завжди стоїть у кінці групи прямого додатка, підкрес- люючи її синтаксичну єдність. Уся група прямого дод- атка разом з післяйменником становить єдину синтагму [10, с. 324]. Усі наведені випадки вживання перського післяйменника вимагають подальшого дослідження. Ми ж у нашій статті розберемо ще один, некодифікований, тип вживання післяйменника *rā*.

У 80–90-х роках минулого століття в іранських засо- бах масової інформації (особливо в газетах) розповсю- дився особливий тип синтаксичної конструкції з після- йменником *rā*, який на той час не був відмічений ні в граматиці перської мови, ні в спеціальних досліджен- нях. Характерною рисою цієї конструкції є те, що в разі, коли до прямого додатка (вираженого чи то субстанти- вом, чи то однорідними субстантивами, чи то ізафетним словосполученням) відноситься підрядне означальне речення, то показник прямого додатка – післяйменник *rā* – ставиться не після прямого додатка, а після підря- дного речення, точніше, після його фінітного дієслова- присудка. Наприклад:

(1) *Omidvārim amvāl-e farhangi-ye kešvar ke be towr-e qeyr-e qānuni az mamlakat xārej šode ast rā pas begirim.*
Досл.: 'Ми сподіваємося, цінності культурні країни, що у не- законний спосіб з держави вивезені, повернути' [3, с. 134].

Відповідно до правил нормативної перської грама- тики, показник прямого додатка *rā* повинен стояти після ізафетного словосполучення *amvāl-e farhangi-ye kešvar* (досл.: 'цінності культурні країни'). Усупереч цьому, піс- лаяйменник *rā* стоїть після присудка підрядного означа- льного речення, вираженого фінітною формою дієслова *xārej šode ast* (досл.: 'вивезені є').

Таке вживання післяйменника *rā* неодноразово ста- вало предметом дослідження граматистів. Детальний аналіз усіх типів такої синтаксичної конструкції прове- дено в статті [3]. Окреме місце цьому явищу приділено в новітній граматиці перської мови [10, с. 325–327]. Граматичний розбір таких прикладів наводиться в сло- внику труднощів перської мови [17, с. 204 – 206].

Неправильність такого типу вживання післяйменни- ка *rā* деякі іранські дослідники [17, с. 204–206] вбачають в аграматичній природі таких синтаксичних конструкцій. Синтаксичні зв'язки простого речення не повинні змі- нюватися від того, що це речення стало складовою ча- стиною складного речення. Наприклад, у простому ре- ченні *Pārsāyi rā didam* ('Я бачив одного перса') є три синтаксичні члени: підмет – *am* ('я'), присудок *did* – ('ба- чив') та прямий додаток *pārsā* ('перс'), показником якого є післяйменник *rā*.

Це речення може стати головним у складному ре- ченні, наприклад:

Pārsāyi rā didam ke zaxm-e palang dašt.
'Я бачив одного перса, який мав рану від леопарда'.

Незважаючи на це синтаксичні ролі цього речення не змінилися. Незмінними є синтаксичні ролі й підрядного речення: підмет та присудок *dašt* ('він мав') і прямий до- даток *zaxm-e palang* ('рана від леопарда'). Інакше кажучи, обидва речення з граматичного (не семантичного) боку є самостійними, тобто мають власні підмети, присудки та прямі додатки. Однак іноді носії мови вважають, що під- методом підрядного речення є слово *pārsā* ('перс'). Однак ця словоформа є прямим додатком для дієслова *didam* ('я бачив'), а одна словоформа не може виконувати дві

синтаксичні функції одночасно [17, с. 204]. Якщо ми представимо попереднє речення у вигляді *Pārsāyi rā ke zaxm-e palang dašt didam* ('Одного перса, який мав рану від леопарда, я бачив'), то з граматичного боку нічого не зміниться, окрім того, що підрядне речення тепер знаходиться всередині головного. Вживання в іранських засобах масової інформації такого типу речень у вигляді *Pārsāyi ke zaxm-e palang dašt rā didam*, автори яких стверджують, що оскільки *pārsā* є підметом, після нього не може стояти показник додатка, є граматично неправильним. *Pārsā* ('перс') є прямим додатком в реченні з присудком *didam* ('я бачив') [5, с. 205].

Причину появи такої синтаксичної конструкції деякі дослідники [3, с. 135] вбачають в тому, що період 70–80-х років минулого століття характеризується великою кількістю ораторських виступів на мітингах і зібраннях, тексти яких оперативно передавалися через засоби масової інформації в усній та письмовій формах. У цих текстах зберігалися авторські висловлення, які часто рясніли довгими ланцюгами однорідних членів, ускладненими кількома підрядними реченнями. Усі ці засоби сприяли емоційно-експресивному забарвленню ораторських промов, надзвичайному психологічному впливу на слухачів. Саме тому, такий граматичний неологізм спочатку з'явився в таких газетних формах як передова стаття, колонка коментатора, критика, тобто в таких публіцистичних жанрах, які відображають індивідуальний стиль автора. Лише згодом ця конструкція стала використовуватися в інших газетно-публіцистичних текстах. При цьому, прямий додаток, до якого належить підрядне означальне речення, часто розташовується на значній відстані від присудка. Наприклад:

(2) *Vazir-e omur-e eqtesādi va dārāyi-ye kešvar tarh-e hamkāriha-ye eqtesādi, bāzargani, san'ati va elmi ta sāl-e do hezār ke bayāngar-e azm-e jomhuri-ye eslāmi-ye irān va šowravi hamkāriha-ye derāzmoddat mibāšad rā erāye namud.*

(досл.) 'Міністр економіки та фінансів країни **проект співробітництва економічного, торговельного, промислового та наукового** до року дві тисячі, який виразом прагнення Ісламської Республіки Іран та СРСР співробітництва довготривалого є, представив' [1, с. 137-138].

Відповідно до правил нормативної перської граматики, показник прямого додатка *rā* повинен стояти після ізафетного словосполучення *tarh-e hamkāriha-ye eqtesādi, bāzargani, san'ati va elmi* (досл.: 'проект співробітництва економічного, торговельного, промислового та наукового').

Перенесення післяйменника *rā* безпосередньо до присудка (який керує прямим додатком і є вершиною дієслівної групи, до якої входить і прямий додаток, і відповідне означальне) сприяє більшій чіткості синтаксичного членування усього речення [3, с. 135], та виразності логічного наголосу на інформації, яка дається в підрядному реченні.

Однак з початку 90-х років ця конструкція стала вживатися все менше й менше. Вона не закріпилася ні в побутовому мовленні, ні в мові художньої літератури. На думку деяких дослідників [3, с. 139], причиною цього може бути критика з боку іранських літераторів, редакторів і граматистів (див., наприклад, структурно-граматичний аналіз цих "помилкових" конструкцій у [17, с. 204–206]). Крім цього, висловлюється така думка, що відповідь на питання, чи буде кодифіковано цю конструкцію, чи ні, може дати лише час [1, с. 139].

Метою нашої розвідки є, по-перше, дати відповідь на питання, чому неграматична конструкція з некодифікованим вживанням післяйменника *rā* могла з'явитися та поширитися в перській мові, по-друге, показати, що вищенаведені синтаксичні конструкції, що виконують (–вали) в мовленні виключно роль емоційного впливу на слухача (читача), не могли й не можуть закріпитися в сучасній перській мові, оскільки не відповідають головним "параметрам" мови – її когнітивній та комунікативній функціям.

Якщо мова є засобом мислення (когніції), то мовні структури повинні бути пристосованими до розв'язання когнітивних завдань: пошуку, сприйняття, переробки та зберігання інформації. Якщо мова є засобом комунікації, то мовні структури повинні полегшувати спілкування людей: передачу раніше відшуканої, сприйнятої, переробленої та збереженої інформації. Тому для носіїв мови найбільш прийнятними є ті речення, які з більшою ймовірністю можуть бути вимовленими, легше зрозумілими, менш громіздкими, такими що мінімально навантажують оперативну пам'ять.

Виходячи саме з цих методологічних посилок, пояснює порядок синтаксичних категорій у висловленні теорія порядку складових (дет. про синтаксичну теорію порядку та складових Дж. Хокінса див.: [13, с. 700–715]). У висловленні існують особливі синтаксичні одиниці, які однозначно вказують на цілу синтаксичну категорію та її складові. Коли ми вимовляємо чи сприймаємо ці синтаксичні одиниці, це дозволяє нам відразу наперед визначити, яка категорія слідує за ними. Наприклад, артикль дозволяє нам зрозуміти, що за ним слідує іменна синтаксична група, підрядний сполучник вказує на підрядне речення за ним і т. д. Інакше кажучи, ці синтаксичні одиниці дозволяють визначити відразу великий "кавалок" висловлення після себе до наступної такої синтаксичної одиниці. Такі маркери синтаксичних категорій в теорії порядку складових називаються **однозначно ідентифікаційними категоріями** (ОІК). Не всі синтаксичні одиниці можуть бути однозначно ідентифікаційними. Наприклад, іменник може входити до іншої іменної, дієслівної або прийменникової чи післяйменникової групи.

Кількість слів у синтаксичній конструкції від першої ОІК до останньої ОІК включно в теорії порядку складових називається **сферою ідентифікації складових**. Співвідношення кількості синтаксичних груп у складі аналізованої синтаксичної конструкції до кількості слів у сфері ідентифікації складових становить так званий **коєфіцієнт раннього розпізнавання**. Що вищим є коефіцієнт (тобто ближчим до 1), то уживанішим та звичнішим є синтаксична конструкція, оскільки коротшою є сфера ідентифікації складових.

Так наприклад, в англійській мові порядок двох прийменникових груп у складі дієслівної групи є "відносно" вільним. Тобто можна сказати, як:

(3a) *The raven [flew [through the barn] [into the blue but slightly overcast sky]].*

'Ворон **вилетів через** амбар у блакитне, але дещо хмарне небо',

(3b) *The raven [flew [into the blue but slightly overcast sky] [through the barn]].*

'Ворон **вилетів у** блакитне, але дещо хмарне небо **через** амбар'.

Однак результат підрахунку за текстами порядку слівування довшої та коротшої прийменникової групи в складі дієслівної групи показав, що у 90% випадків коротша прийменникова група передувала довшій [13, с.

705]. Це пояснюється тим, що в аналізованій дієслівній групі з двома прийменниковими групами в першому прикладі сфера ідентифікації складових є менш громіздкою, а, звідси, коефіцієнт раннього розпізнавання – вищим.

Тобто, в синтаксичних конструкціях (3а) і (3б) є три синтаксичні групи:

- дієслівна, вершиною та ОІК якої є фінітне дієслово *flew* 'вилетів';
- коротша прийменникова група, ОІК якої є прийменник *through* 'через';
- довша прийменникова група, ОІК якої є прийменник *into* 'в(у)'.

Сфера ідентифікації складових синтаксичної конструкції в (3а) складає 5 слів (*flew through the barn into*). Коефіцієнт раннього розпізнавання для цієї конструкції вираховується за формулою 3: $5 = 0,6$ (де 3 – кількість синтаксичних груп, в прикладах вони виділені квадратними дужками, а 5 – кількість слів від першої ОІК до останньої ОІК включно, в прикладах вони виділені жирним шрифтом).

Сфера ідентифікації складових синтаксичної конструкції в (3б) складає 9 слів (*flew into the blue but slightly overcast sky through*). Коефіцієнт раннього розпізнавання для цієї конструкції становить 3: $9 = 0,33$. Цим і пояснюється більша звичність та висока уживаність конструкції (3а).

За цією методикою нескладно вирахувати коефіцієнти раннього розпізнавання для перських конструкцій типу (1) і (2).

До складу дієслівної групи речення (1), вершиною та ОІК якої є фінітне дієслово *pas begirim* ('ми повернемо', умовний спосіб), входять три синтаксичні групи:

- післяйменникова (зі значенням прямого додатка, яким керує вищенаведене дієслово), вершиною якої є іменник *amvāl* ('цінності'). Вершина групи несе головну і найважливішу семантичну інформацію, однак ідентифікується вона за ОІК, а ОІК цієї групи є післяйменник *rā*.
- ад'єктивна (зі значенням означенням до іменника *amvāl*), яка складається зі словосполучення *farhangi-ye kešvar* (досл.: '(цінності) культурні країни'). ОІК цієї групи є прикметник *farhangi* 'такий, що належить культурі'. Ця група, фактично, є складовою післяйменникової групи, на чому ми зупинимось нижче.
- підрядне означальне речення (з функцією другого означення до іменника *amvāl*), яке складається з 8 слів *ke be towr-e qeyr-e qānuni az tamlakat xārej šode ast* ('що у незаконний спосіб з держави вивезено'). ОІК цієї групи є підрядний сполучник *ke* 'що, який'. Сфера ідентифікації складових цієї синтаксичної конструкції складає 13 слів:

[*amvāl-e*] [*farhangi-ye kešvar*] [*ke be towr-e qeyr-e qānuni az tamlakat xārej šode ast*] *rā*.

Коефіцієнт раннього розпізнавання для цієї конструкції дорівнює 3: $13 = 0,23$.

Для аналогічної конструкції, післяйменникової групи з двома означеннями у складі дієслівної групи, в (2), коефіцієнт раннього розпізнавання є цілком мізерним: 3: $23 = 0,13$. Що менше коефіцієнт раннього розпізнавання, то менш прийнятним є для носіїв речення і то рідше воно зустрічається в текстах [13, с. 706–707].

Парадоксальність появи такої "акомунікативної" конструкції в перській мові полягає в тому, що з граматичної точки зору вона не суперечить "структурній нормі". За правилами перської граматики післяйменник *rā*, оформлюючи прямий додаток, займає найближче місце

перед фінітним дієсловом, яке керує додатком. Наприклад, для конструкції

[*mādar rā*] [*dost dāram*]

(досл.) 'маму люблю (я)'

[*mādar-e pir rā*] [*dost dāram*]

(досл.) 'маму стареньку люблю (я)'

[*mādar-e pir-e man rā*] [*dost dāram*]

(досл.) 'маму стареньку свою люблю (я)',

якою б довгою не була післяйменникова група (прямий додаток), коефіцієнт раннього розпізнавання є ідеальним і дорівнює 2: $2 = 1$. У цих конструкціях кількість синтаксичних груп, які виділені квадратними дужками, та кількість слів від ОІК першої синтаксичної групи та ОІК другої співпадають. Тому вони є бездоганно прийнятними для носіїв. Саме такого типу порядки складових нерідко граматикуються в мовах світу.

Так, наприклад, результати аналізу порядку двох означень до іменника (прикметника та підрядного відносного із врахуванням того, яке місце займає в підрядному реченні сполучник або сполучникове слово) на матеріалі мов світу свідчать про те, що з логічно можливих 12 порядків оптимальним для вживання є 4, в яких коефіцієнт раннього розпізнавання дорівнює 1 [13, с. 712]:

а) [*фільм*] [*хороший*] [*який я вчора бачив*]

б) [*хороший*] [*фільм*] [*який я вчора бачив*]

в) [*я вчора бачив який*] [*хороший*] [*фільм*]

г) [*я вчора бачив який*] [*фільм*] [*хороший*]

Варіант (а) представлено в перській, арабській, романських та інших мовах, (б) – в російській, українській, германських та ін., (в) – в японській, турецькій та ін., (г) – в баскській, бірманській та абхазькій. Решта 8 логічних можливостей в мовах світу не засвідчені [Там само]. Відповідно до правил граматики різних мов, ОІК повинні займати позиції, які максимально полегшують розпізнавання синтаксичних категорій. Такою ОІК для групи прямого додатка в перській мові є післяйменник *rā*, який згідно з граматичними правилами замикає групу прямого додатка, незалежно від того, зі скількох однорідних субстантивів чи ізафетних означень вона складається. Наприклад, для конструкції

[*film-e xubi rā*] [*ke (ān rā) diruz didam*] (досл.: 'фільм хороший, який (його) вчора бачив я') коефіцієнт раннього розпізнавання дорівнює 2: $2 = 1$. Кількість синтаксичних груп та кількість слів від першої ОІК до останньої включно співпадає. Якщо ж ми поставимо післяйменник *rā* після підрядного речення, наприклад, [*film-e*] [*xubi*] [*ke (ān rā) diruz didam rā*] (досл.: 'фільм хороший, який (його) вчора бачив я'), сфера ідентифікації складових збільшується з 2 до 8 (!) слів, оскільки першою ОІК стає вершина іменної групи. Кількість синтаксичних груп відповідно збільшується до 3. Коефіцієнт раннього розпізнавання в такому випадку дорівнює 3: $8 = 0,37$, тобто зменшується майже втричі. Зрозуміло, що зменшується його прийнятність для носіїв, уживаність у текстах. Саме тому, таке вживання післяйменника *rā* в окремих жанрах перських засобів масової інформації не стало граматичною нормою, а лише індивідуально-авторською стилістичною ознакою [3, с. 136].

Таким чином, ми продемонстрували, що так зване некодифіковане вживання післяйменника *rā* не може бути кодифікованим, оскільки порушує когнітивні та комунікативні принципи ефективного вживання мови.

1. Бацевич Ф. С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень: Підручник. — К., 2008; 2. Блох М. Я. Всеобщее и особенное при сопоставительном изучении языков // Сопоставительная лингвистика и обучение неродному языку / Отв. ред. В. Н. Ярцева. — М., 1987; 3. Вертенников А.А. Об одной грамматической инновации в современном персидском языке (некодифицированная функция послелога –ra) // Вопросы языкознания. — 1994. — № 1; 4. Звегинцев В. А. Лингвистика в системе наук и исследовательских методов // Научно-техническая революция и функционирование языков мира. — М., 1977; 5. Караулов Ю. Н. "Четыре кита" современной лингвистики, или о предпосылках включения "языковой личности" в область науки о языке (от содержания науки — к её истории) // Соотношение частнонаучных методов и методологии в филологической науке. Сборник научных трудов. — М., 1986; 6. Кибрик А. Е. Лингвистические предпосылки моделирования языковой деятельности // Моделирование языковой деятельности в интеллектуальных системах / Под ред. А. Е. Кибрика и А. С. Нариньяни. — М., 1987; 7. Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигматического анализа) // Язык и наука конца 20 века / Под ред. Ю. С. Степанова. — М., 1995; 8. Пильх Г. Язык или языки? Предмет изучения лингвиста // Вопросы языко-

знания. — 1994. — № 2; 9. Рамишвили Г. В. Языкознание в кругу наук о человеке // Вопросы языкознания. — 1981. — № 6. 10. Рубинчик Ю.Д. Грамматика современного персидского литературного языка. — М., 2001; 11. Солнцев В. М. Лингвистическая типология и общая теория типологии (Предисловие) // Лингвистическая типология / Отв. ред. В. М. Солнцев, И. Ф. Вардуль. — М., 1985; 12. Степанов Ю. С. Альтернативный мир. Дискурс, Факт и принцип причинности // Язык и наука конца 20 века / Под ред. Ю. С. Степанова. — М., 1995. 13. Тестелец Я.Г. Введение в общий синтаксис. — М., 2001; 14. Манакін В. М. Когнітивні аспекти контрастивної семантики // Проблеми зставної семантики. Збірник наукових статей. — К., 1999; 15. Comrie B. Theories of universal grammar in the late 20th century // History of the language sciences: an international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present. — Berlin; N. Y., 2001. — V. 2. — PP. 1461 — 1467. 16. Dabirmoqaddam Mohammad. Pirāmūn-e rā dar zabān-e fārsi // Majalle-ye zabānshenasi. — 1369 (1990). — Sāl-e haftom, šomāre-ye avval. 17. Najafi Abulhasan. Qalat nanavisim (farhang-e dosvāriha-ye zabān-e fārsi). — Tehrān, 1378 (1999).

Надійшла до редколегії 01.10.08

О. Максимів, асист.

ПРИНЦИПИ УКЛАДАННЯ ЧАСТОТНОГО СЛОВНИКА ГАЗЕТНОЇ ЛЕКСИКИ СУЧАСНОЇ ПЕРСЬКОЇ МОВИ

Стаття присвячена визначенню основних принципів укладання першого частотного словника слів (лексем) газетної лексики сучасної перської мови на основі корпусу. Зокрема, визначено основні етапи укладання частотного словника на базі корпусу, визначено принципи добору лексем до частотного словника, принципи лематизації слів, що належать різних частин мови.

The article deals with determining the main principles of composing the first word-usage frequency dictionary of modern Persian newspapers based on the Corpus (Persian Language Database). Attention is concentrated on determining the main steps of composing the word-usage frequency dictionary based on the Corpus. The article shows principles of including words to the frequency dictionary and the lemmatization principles for different parts of speech.

Теорія і практика укладання частотних словників у мовознавстві не є новою і характеризується значними досягненнями. Найновіші праці, присвячені укладанню частотних словників [1; 4; 14; 27], підтверджують, що ця галузь мовознавства на сьогодні є актуальною і активно розвивається. Наголошується на тому, що "одним із першочергових завдань сучасного українського сходознавства має стати укладання частотних словників" [11, с. 183]. Проте усі відомі нам частотні словники укладені вручну чи напівавтоматично на окремо підібраному для цього матеріалі. Як правило, формується вибірка, обсяг якої автори словника вважають достатньо великим та репрезентативним для обраної мови чи субмови, і достатньо малим, аби його опрацювати за певний осяжний проміжок часу [2; 21]. Щодо перської лексикографії, то тут зовсім відсутній досвід укладання частотних словників [17, с. 7], якщо не говорити про словники мови окремих письменників (напр., Унсурі [13], Гафеза [32]) чи окремих творів (напр., "Шахнаме" [29]). Проте завдання частотних словників такого типу "переважно історично-літературні, а не лінгвістичні" [13, с. 3].

Емпіричну базу лексикостатистики складає використання величезних вибірок текстів [8, с. 5]. Застосування автоматизації обробки тексту — необхідна умова розвитку і лексикостатистики, і лексикографії [7, с. 101-102]. У даний час, у зв'язку з розповсюдженням персональних комп'ютерів, укладання частотних словників не викликає особливих труднощів: так, наприклад, для укладання словника за текстами обсягом у десятки мільйонів слів потрібно не більше кількох годин [3, с. 127]. Проте дане твердження стосується лише добре вивчених і опрацьованих мов, таких як, наприклад, російська [16] чи англійська [31]. Програмне забезпечення і стан вивчення ж перської мови тим часом цього зробити не дозволяють. Ми маємо доступ

до корпусу перської мови [30], укладеного на базі мови останніх 75 років [25]. Дослідні можливості сучасних електронних текстових корпусів загалом мають такі основні напрями [6]: 1) власне лінгвістичні синхронні та діахронні дослідження; 2) статистичні дослідження; 3) методика викладання мови. Корпус перської мови є репрезентативним для статистичного дослідження — укладання частотного загальномовного чи галузевого словника словоформ.

Під час укладання частотного словника важливо враховувати принцип однорідності матеріалу, тому звичай обмежуються дослідженням якоїсь однієї субмови [19, с. 55]. Оскільки газета є одним із наймасовіших засобів писемної комунікації, лексикостатистичне дослідження перської мови розпочато з субмови публіцистики, а саме — газети.

Метою даної статті є визначити основні принципи укладання частотного словника слів (лексем) газетної лексики сучасної перської мови на основі корпусу.

Процедура укладання частотних словників передбачає послідовність певних етапів [1; 8; 12; 15]. З використанням корпусу для укладання частотного словника газетної лексики перської мови ці етапи набули такого вигляду.

1) За одиницю підрахунку спершу ми обирали словоформу, оскільки розмітка корпусу перської мови наразі не є завершеною. Словоформою ми вважали послідовність літер між двома пропусками чи розділовими знаками.

2) Укомплектували вибіркового корпус обсягом 3 044 009 слововживань з шести наявних у корпусі перської мови неспеціальних газетних текстів (див. Таблицю 1). Оскільки у частотних списках за матеріалами кожної газети наводилися абсолютні частоти, то об'єднання списків звелось до додавання цих частот [15, с. 77].

Таблиця 1. Джерела частотного словника газетної лексики сучасної перської мови

Назва газети	Кількість слововживань	Кількість словоформ
Hamshahri 1381/01	796 879	34 155
Ettelaat 1383/01	214 392	13 981
Jamejam 1383/01	247 214	18 112
Hamshahri 1381/02-Alef	979 597	36 650
Hamshahri 1381/02-Be	755 654	31 882
Iran Amuzeshi 1	50 273	6 225

3) Автоматично підраховували абсолютну частоту однакових словоформ у новоствореному корпусі. Підрахунок здійснено за допомогою спеціально написаного макросу для програми Microsoft Excel (автор – Б. Рудій, науковий співробітник Лінгвістичного музею при Київському національному університеті імені Тараса Шевченка). Корпус налічував 69 300 словоформ. Нелітерні символи (цифри, розділові знаки, слова, написані не перською графікою тощо) зі списку було вилучено, і в результаті ми одержали список обсягом 59 215 словоформ.

Зважаючи на незавершеність розмітки перського корпусу та на відсутність відповідного комп'ютерного програмного забезпечення, лематизацію і морфологічну кваліфікацію словоформ списку доводилося робити вручну. Не було можливості, відповідно, автоматично врахувати жоден з трьох можливих видів омонімії (омографії).

Проблема розмежування омографів у частотному словнику постала уже давно. Під час ручного розписування текстів цю проблему вирішують відносно просто – укладач завжди має перед собою контекст. Однак на практиці частотних семантичних словників, які б реєстрували лексичні значення вхідних одиниць існує небагато. Вони складають окрему галузь статистичної лексикографії. Лише окремі частотні словники вказують лексико-граматичні значення своїх вхідних одиниць. У них або кожне слово, або тільки ті слова, які збігаються за написанням, одержують індекс частини мови. Майже всі іноземні частотні словники не повідомляють ніякої інформації стосовно належності слів до певних частин мови чи граматичних категорій, тобто не враховують ні лексико-граматичних, ні граматичних значень [1; 8; 24]. На жаль, для перської мови неможливо укласти список омонімів за певними джерелами, як це було зроблено під час укладання частотних словників української чи російської мов [4, с. 9; 8, с. 21] – ні словника омонімів, ні певних списків у підручниках не існує, автори розділів, присвячених омонімії, обмежуються наведенням декількох прикладів. "На матеріалі перської мови питання про виділення омонімів у теоретичному плані ніколи не було предметом спеціального дослідження" [17, с. 187]. Укладання списку омонімів могло б стати предметом окремого дослідження. Ми обмежилися розрізненням тих слів, які у тлумачних словниках сучасної перської мови [23; 33] подаються у різних словникових статтях. Тобто різними словами вважалися ті слова, які відповідають заголовним словам зазначених словників перської мови. Винятки зроблено для порядкових числівників (напр., دوم *dovvom* 'другий' зводилося до دو *do* 'два') і форм ступенів порівняння деяких слів (напр., کمتر *kamtar* 'менше, менший' і کمترين *kamtarin* 'найменше, найменший' зводилися до کم *kam* 'мало, рідко'), оскільки словники їх фіксують, але це залишається супровідною граматичною інформацією до відповідних лексем, нового лексичного значення у цих випадках немає, що підтверджується способом дефініції слів такого типу – відсиланням до лексем, від яких вони утворилися або тлумаченням з використанням цих лексем.

Отож, для того, щоб розпізнати омографи під час укладання частотного словника газетної лексики сучасної перської мови на базі нерозміченого корпусу треба або розробляти складні алгоритми, або значення кожної потенційно можливої омоформи визначати вручну на основі конкордансів. Оскільки "обсяг словника з урахуванням омографів збільшується несуттєво" [12, с. 57], основна маса загальноновживаних слів була розпізнана надійно, а решту слів, які складають меншу частку словника будь-якого тексту, ми контролювали шляхом перегляду в конкордансах і прийняття рішень у кожному випадку окремо (такий шлях пропонується, наприклад, у [10; 20]). Також ефективним для зняття омографії виявилось використання макро- і мікроконтекстів [9, с. 349]. Наприклад, урахування макроконтексту допомогло визначити критерії вибору неоднозначної словоформи: а) частотність відповідної лєми (ی *eu* у значенні вигука чи звертання малоімовірно для газетного стилю, тому дану форму класифікуємо як морфему – суфікс другої особи однини дієслова чи артикль невизначеності); б) відносна частотність конкретної форми (напр., форма می کند *mikonad* 'робить' чи компонента складних дієслів у газетному мовленні вживаніша, ніж у значенні *mikanad* 'копає', оскільки найчастотніша форма слова کردن *kardan* 'робити' *kardand* 'зробили' має частоту 2706, тоді як найчастотніша форма слова کندن *kandan* 'копати', власне کند *kanad*, зустрілася 11 разів) [22]. Використання мікроконтекстів допомогло зменшити кількість опрацьованих конкордансів, необхідних для співвіднесення певної словоформи із заголовним словом (напр., у списку словоформ з частотою 811 було зафіксоване слово وگو, яке не має лексичного значення. Для того, щоб обґрунтувати, що це окреме написання компонента складного слова وگو گفت *goft-o-gu* 'діалог, розмова' нам достатньо було обмежитися опрацюванням сорока контекстів). Завдяки аналітичній будові перської мови і обмеженості субмови словника (макроконтексту) до конкордансів доводилося звертатися не надто часто. Фактично, лише з метою визначення, яке саме значення даного омографа є частотним (напр., تر *tar* виявилось частотним у значенні суфікса вищого ступеня порівняння, а не 'вологий, свіжий').

Лексико-граматична омонімія, як правило, не враховувалася (напр., не розмежовувалися вживання слова خوب *khub* 'добрий, добре' як прикметника і як прислівника), адже у словниках різні частиномовні варіанти того самого слова реєструються у межах однієї словникової статті.

Враховуючи існуючу різницю в принципах укладання частотних і тлумачних чи перекладних словників, лексеми до реєстру частотного словника включалися таким чином.

- Дотримання алфавіту і визначення орфографічно правильного написання слів під час укладання частотного словника газетної лексики сучасної перської мови здійснювалося відповідно до правопису [26] та найновішого доступного нам правописного словника перської мови [34]. Правопис перської мови перебуває на етапі становлення, і, з навчальною метою, у частотному словнику поряд з найчастотнішими нормативними варто фіксувати можливі реально вживані варіанти написання слів. Різні варіанти написання одного і того самого слова, а також фонетичні варіанти підраховувалися разом, проте, як і у випадку з ламаною арабською множиною, у дужках подається менш уживаний варіант написання з метою фіксації (напр., مورد (موارد), رئیس (رئیس)). Те саме стосується і розмовних варіантів слів.

- Незважаючи на те, що "специфіка граматичної будови і словотвірної системи перської мови така, що

робить необхідним виокремлення як окремих вокабул деяких граматичних форм і повнозначних морфем – основ теперішнього часу простих і прийменникових дієслів та відповідних словотвірних елементів – дієслівних напівафіксів" [17, с. 85], афікси, які фіксуються у словниках лише з цим значенням, зводилися до слів, від яких вони походять (напр., афікс *دار* *dār* звели до дієслова *داشتن* *dāštan* 'маму') або вилучалися зовсім (напр., *ها* *hā* суфікс множини). Вважаємо, що наведене твердження справедливе для усіх типів словників, окрім частотних словників лексики. Це пов'язано в першу чергу з тим, що частотний словник лексики покликаний реєструвати у першу чергу лексеми, а не похідні від них словотвірні чи граматичні елементи мови. Інформацію такого типу легко виокремити за частотним словником словоформ.

- Складні слова вважалися неподільною одиницею і на частини не розділялися, навіть якщо словники їх не фіксують (напр., *فوتبالزدهی* *futbālzadehī* 'апа у футбол'). Виняток зроблено для очевидних огріхів друку – якщо складне слово не зафіксовано у жодному словнику та не можливо вивести його єдине лексичне значення, то воно розділялося на частини і частотність кожної з них підраховувалася окремо (напр., *ازیک* *az* 'з, від, про...' та *یک* *yek* 'один'). Особливо це стосується написання сполучників (були укладені цілі списки, які починалися на сполучник, напр. *یا* 'і, та, а', *یا از* 'з, від, про...', а після нього йшло повнозначне слово).

- Стійкі словосполучення розчленовувалися на окремі лексеми (напр., *هرگونه* *har-gune* 'будь-яким чином' → *هر* + *گونه*).

- Прийменниково-іменні словосполучення, компоненти яких повністю або частково переосмислилися (напр., *درحال* *dar hāl* 'відразу, негайно') фіксувалися як одне слово у разі фіксування таких у фразеологічній частині словників перської мови.

- Оскільки у перському письмі відсутнє протиставлення мала-велика літера, то власні назви (услід за укладачами частотного словника арабської мови [28, с. XIII]) обліковувалися на загальних підставах як звичайні слова.

- Похідні іменники з суфіксом *ی-ی* (*yā-ye masdari*) та прикметники з суфіксом *ی-ی* (*yā-ye nesbat*), разом із графічним відображенням показника ізафета *ی-ی* (*yā-ye ezāfe*) та невизначеності *ی-ی* (*yā-ye nakare*) були предметом особливої уваги, тут найчастіше доводилося проводити перевірку за конкордансами, бо "строгих закономірностей у можливості творення відповідних форм не існує" [17, с. 90].

- Виведення заголовної форми слова (лематизація) базується на принципах графічної та семантичної еквівалентності. Усе формозмінювання словникового складу, яке не впливає на єдність лексичного значення, знімається (зводиться до одного слова у початковій формі усі його похідні, утворені за допомогою формотворчих афіксів, які не вносять нового лексичного значення; якщо похідне слово фіксується у тлумачних словниках перської мови, то його частотність підраховували окремо). До морфологічних варіантів одного слова зараховуємо, слідом за І.Р. Вихованцем, "словоформи, у яких наявне ідентичне речове значення пов'язане з тією самою реальією або класом однакових реальій, і у яких словозмінний афікс виражає синтаксичні зв'язки і семантико-синтаксичні відношення слів у реченні" [5, с. 18]. Виходячи з цих положень, словоформи у списку об'єднувалися під лемою вручну за такими принципами:

для дієслова:

- заголовна форма – стверджувальна форма інфінітива;

- часові, особові, заперечні форми та форми наказового способу зводилися;

- складні дієслова вважали двочленними фразеологічними одиницями, компоненти яких зберігають словесну автономність, а не складними словами [див. 18, с. 114-116], і кожен їх член, відповідно, реєстрували як окреме слово;

- префіксальні дієслова реєструвалися як одне слово;

- дієприкметники, каузативні форми фіксувалися окремо;

- якщо дієслово вживається і у правильній, і у неправильній формі (напр., *گردیدن* *gardidan* / *گشتن* *gashtan* 'крутитися, ставатися'), то його частотність сумується, а менш вживаний варіант подається у дужках;

- зв'язка *ast* вважалася формою дієслова *budan*; якщо ж брала участь в утворенні часових форм, то формотворчим афіксом, відповідно, такі випадки її вживання не реєструвалися.

для іменника:

- заголовна форма – однаина, визначений, без показника ізафета і займенникових енклетик;

- форми регулярної (утвореної за допомогою формотворчих афіксів *ها* *hā*, *ان* *-ān* (گان *-gān*), *ات* *-āt* тощо) і арабської ламаної множини (напр., *موارد* *mavāred* 'випадки' → *مورد* *mowred* 'випадок'), а також двоїни (напр., *دولتین* *dowlateyn* 'обидві держави' → *دولت* *dowlat* 'держави') зводилися до купи. З метою фіксації і з навчальною метою вважаємо за потрібне у дужках біля відповідних іменників наводити зафіксовані форми арабської множини;

- частоту множинних іменників (напр., *مردم* *mardom* 'люди, народ') підраховано окремо;

- імена, які сприймаються і як іменники, і як прикметники чи інші частини мови (напр., *محیط* *mohit* 'середовище; оточуючий') розглядаються як полісемантичні лексеми і усі їхні значення реєструються під одним заголовним словом.

для прикметника та прислівника:

- вищий і найвищий ступені порівняння зводилися до купи;

- слова, утворені за моделлю "префікс *bā* + іменник" чи "префікс *bī* + іменник" і т. ін., реєструвалися як окремі лексеми якщо: а) вони наявні у словниковій статті на відповідний префікс у словотвірному за своїм скеруванням словнику Афшара [33]; б) у похідному слові неможливо відокремити префікс від лексичної основи шляхом утворення паузи [17, с. 90]; в) можливо утворити ступені порівняння від даного слова; г) це слово можна вжити у ролі означення у складі складного словосполучення – ізафетного ланцюга; д) використовуючи це слово у ролі означення, видільний артикль *-i* ставиться після нього. Решту випадків написання разом префікса та іменника вважали огріхом друку і реєстрували їх як окремі одиниці.

для займенника:

- реєструвалися усі самостійні форми – особові, вказівні, означальні та ін. займенники. Займенникові енклтики не реєструвалися.

для числівника:

- заголовна форма – кількісний числівник;

- порядкові числівники зводилися до кількісних, суплетивні форми подавалися в дужках біля відповідного кількісного числівника (напр.: *اولین؛ نخست، نخستین* *yek* (*avval*, *avvalin*; *nokhost*, *nokhostin*) 'один (перший)');

- складені та дробові числівники фіксувалися покомпонентно окремо (напр., *بیست و سه* *bist-o-se* 'двадцять

mpu) → بیست *bist* 'двадцять' + *se* 'i' + سه *se* 'mpu'), оскільки вони утворюються строго за правилами і не завжди послідовно пишуться разом без пробілів;

– числівники, записані цифрами, із тексту вилучалися.

для прийменника:

– відіменникові прийменники (напр., زیر *zir-e* 'pid') фіксувалися як відповідні іменники.

Усі інші частини мови (післяйменник, вигук, сполучник, частка) реєструються як окремі лексеми.

Пропоновані принципи укладання частотного словника слів (лексем) газетної лексики сучасної перської мови можна застосовувати для укладання частотного словника будь-якої субмови на базі корпусу. Зрозуміло, що вироблення цих принципів є пілотним і не може претендувати на повноту і всеохопність – розглянуто тільки основні питання.

Визначити статистичні параметри частотного словника (коефіцієнт кореляції, відносно чи середню частоти та ін.) і укласти таблиці статистичних розподілів стане можливим після остаточного завершення етапу лематизації та редагування словника. Результатом роботи має стати публікація частотного словника газетної лексики сучасної перської мови.

Даний словник може бути корисним для таких цілей:

1. Викладання перської мови як іноземної, а саме: укладання лексичних мінімумів, навчальних словників-мінімумів, підручників, посібників, тестових завдань, адаптації текстів, підбору слів для викладання безпосередньо в аудиторії.

2. Розробки комп'ютерних програм з метою автоматичної обробки перської мови (розпізнавання мовлення, комп'ютерний переклад тощо).

3. Виявлення етноспецифіки лексичної системи перської мови.

1. Алексеев П.М. Частотные словари. – Санкт-Петербург, 2001; 2. Андрущенко В.М. Новые работы в области статистической лексикографии // Вопросы языкознания. – 1968. – № 5. – С. 135-148; 3. Белоно-

гов Г.Г. Компьютерная лингвистика и перспективные информационные технологии. – М., 2004; 4. Бук С. 3000 найчастотніших слів розмовно-побутового стилю сучасної української мови. – Львів, 2006; 5. Вихованець І.Р. Частини мови в семантико-граматичному аспекті. – К., 1988; 6. Демська-Кульчицька О. Основи Національного корпусу української мови. – К., 2005; 7. Дубичинский В.В. Теоретическая и практическая лексикография. – Вена-Харьков, 1998; 8. Засорина Л.Н. Автоматизация и статистика в лексикографии. – Ленинград, 1966; 9. Зубов А.В. Переработка текста естественного языка в системе "человек-машина" // Статистика речи и автоматический анализ текста. – Ленинград, 1971; 10. Использование ЭВМ в лингвистических исследованиях / Т.А. Грязнухина, Н.П. Дарчук, Н.Ф. Клименко и др.; Отв. ред. В.И. Перебийніс. – К., 1990; 11. Мартинюк С. Вживання частотних словників у вивченні східних мов // Мовні і концептуальні картини світу. – 2003. – № 9; 12. Нелюбин Л.Л. Компьютерная лингвистика и машинный перевод. – М., 1991; 13. Османов М.-Н.О. Частотный словарь Унсури. – М., 1970; 14. Перебийніс В.І. Статистичні методи для лінгвістів. – Вінниця, 2002; 15. Перебийніс В.С., Муравицька М.П., Дарчук Н.П. Частотні словники та їх використання. – К., 1985; 16. Поликарпов А.А. Компьютерный корпус текстов русских газет конца XX-ого века // http://www.philol.msu.ru/~lex/corpus/corpus_desc.html (скопійовано 01.04.2008); 17. Рубинчик Ю.А. Лексикография персидского языка. – М., 1991; 18. Рубинчик Ю.А. Основы фразеологии персидского языка. – М., 1981; 19. Тулдава Ю. Проблемы и методы квантитативно-системного исследования лексики. – Таллин, 1987; 20. Френсис У.Н. Проблема формирования и машинного представления большого корпуса текстов // Новое в зарубежной лингвистике. – 1983. – № 14; 21. Частотный словарь русского языка. Около 40 000 слов. / Л.Н.Засорина. – М., 1977; 22. Шаров С.А. Частотный словарь. Вторая версия частотного списка // <http://corpus.leeds.ac.uk/serge/> (скопійовано 08.10.2008); 23. Anvari H. Farhang-e ruz-e sokhan. – Tehrān, 1383; 24. Arabic Word Frequency Counts // <http://www.qamus.org/wordlist.htm> (скопійовано 01.04.2008); 25. Āssi M. Pāygāhdādehā-ye zabān-e fārsi dar internet // <http://pldb.iics.ac.ir/Files/PLDB-REP.pdf> (скопійовано 01.04.2008); 26. Dastur-e khatt-e fārsi / Mosavvab-e farhangestān-e zabān va adab-e fārsi. – Tehrān, 1384; 27. Frequency and the Emergence of Linguistic Structure / Ed. by J. Bybee, P. Hopper. – Amsterdam, 2001; 28. Fromm W.-D. Häufigkeitsworterbuch der modernen arabischen Zeitungssprache. – Leipzig, 1982; 29. http://fa.wiktionary.org/wiki/پرسهت:فرهست_پيامدِي_شاهنامه_فردوسي; 30. <http://pldb.iics.ac.ir/> (скопійовано 01.04.2008); 31. Meyer Ch. English Corpus Linguistics. An introduction. – Cambridge, 2004; 32. Sadiqiyān M.D. Farhang-e vājenamā-ye hāfez be enzemām-e farhang-e basāmadi. – Tehrān, 1378; 33. Sadri Afshār G. Farhang-e fārsi-ye emruz. – Tehrān, 1377; 34. Shear J. Farhang-e emlāyi va dastur-e khatt va emlā-ye fārsi bar pāye-ye mosavvabāt-e farhangestān-e zabān va adab-e fārsi. – Tehrān, 1378.

Надійшла до редколегії 10.10.08.

В. Жила, асист.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ З КОМПОНЕНТОМ ОКО/눈 В УКРАЇНСЬКІЙ ТА КОРЕЙСЬКІЙ МОВАХ

Аналізуються та класифікуються фразеологічні одиниці з соматичним компонентом око в українській та корейській мовах.

Phraseology units with a somatic component "eye" in the Ukrainian and Korean languages are analyzed and classified.

Фразеологізми – це своєрідні мовні знаки, які становлять основу національного обличчя кожної мови, бо в них, як у жодній іншій мовній одиниці, яскраво виявляється специфічний національний колорит, особливості образного народного мислення, власне національне сприйняття "мовної картини світу", віддзеркалення характерних особливостей культури й побуту, народних звичаїв, історичного минулого тощо. Фразеологія – це передусім слово і вираз, а кожне слово і вираз – це частка буття народу, своєрідний літопис його історії й життєвого досвіду. Засвоюючи фразеологізми, ми опановуємо мовні скарби, вчимося говорити влучно, образно, виразно.

Останнім часом збільшився інтерес до фразеологічних одиниць, у складі яких наявні іменники зі значенням частин тіла людини або тварини. Соматизм (від грец. – *soma* – "тіло") – це субстантивний компонент фразеологічних одиниць, що позначає елементи (частини) тіла. Соматична фразеологія (СФ) є значним пластом фразеологічного складу мови, однією з най-

більших та продуктивних груп всієї фразеології. Дана група за підрахунками В.П. Шубіної складає приблизно 15% фразеологічного фонду мови [6, с. 87]. Можна сказати, що у будь-якій мові соматична фразеологія – одна з мовних універсалій.

Соматична лексика є невичерпним джерелом вторинної номінації фразеологічної системи багатьох мов світу, але не всі концепти-соматизми однаково здатні брати участь у творенні стійких сполучень, що виявляються в різному ступені фразеотворчої продуктивності одних соматизмів і повній відсутності фразеологічної номінації інших. Це пояснюється тим, що "частини тіла можуть бути протиставлені за різними ознаками і що тіло людини побудовано несиметрично не лише з точки зору анатомії та фізіології, але й з точки зору мови й культури" [2, с. 128].

Широке вживання соматизмів у складі фразеологічних одиниць (ФО) обумовлено тим, що соматизми є одним із найдавніших пластів лексики різних мов і входять у ядро основного складу словникового фонду мови.

фразеологічна одиниця (фразеологізм) – це лексико-граматична єдність двох і більше нарізно оформлених компонентів, граматично організованих за моделлю словосполучення чи речення, але неподільна лексично, стійка у своєму складі й структурі, яка відтворюється у мові, маючи цілісне значення.

ФО існують у багатьох мовах, але в кожній мові вони мають свої особливі форми вираження. Найголовнішою ознакою людського спілкування є передача думок. Тобто перекладаються не слова, а поняття, які вони виражають; не речення, а судження; не тексти, а думки та міркування, що в них містяться. Фразеологізми можуть мати у своєму складі особливі лексичні одиниці-реалії, які передають інформацію пов'язану з традиціями, історією та культурою даного народу.

ФО як особливі мовні знаки належать до складних і суперечливих явищ мови. Саме вони найвиразніше передають дух і красу мови. Для проникнення в сутність цього мовного феномена необхідний комплексний підхід, який враховував би дані різних мовних дисциплін, адже компонентний склад, семантика, морфологічні та синтаксичні властивості ФО – складні і цікаві тим, що вони слугують яскравим доказом живого розвитку фразеологічної підсистеми мови.

Вивченню кількісного та якісного складу соматизмів у ФО як української, так і інших мов приділяли й продовжують приділяти увагу вчені-лінгвісти. Різні аспекти СФ у своїх роботах висвітлювали М. Алефіренко, В. Жуков, М. Копиленко, В. Мокієнко, Л. Скрипник, М. Шанський та ін. Наприклад, Л. Скрипник зараховує назви частин тіла людини чи тварин до найуживаніших шарів лексичного фонду.

Соматичні фразеологізми виникають спонтанно, незалежно один від одного, у різні періоди і у різних мовах, оскільки мають спільну основу спостереження людиною самої себе, частин свого тіла, у спільних фізичних та психічних ознаках людини, умовах розвитку, у спостереженні за життям і поведінкою тварин, і нарешті, у спостереженні за діями та емоціями людини. Ці спостереження складають основу спільних семасіологічних законів, що стають початковими при утворенні фразеологізмів.

Характерною рисою СФ є наявність у мовах низки аналогів, дуже близьких за образною направленістю словосполучень. Ця особливість різко відрізняє СФ від інших тематичних груп фразеологічних одиниць. Збіг образності СФ різних мов пояснюється не тільки запозиченнями, але й спільними закономірностями, які призводять до виникнення близьких фразеологічних одиниць, які показують універсальний характер переносу соматичних лексем, їх функціонально-семантичну динаміку у складі фразеологічних одиниць [3, с. 53].

Вивчати проблему внутрішньої форми фразеологізмів допомагає вивчення фразеології різних мов (як одної системи, так і різної). Це важливо не тільки для теоретичного вирішення проблеми, але й у практичному аспекті (вивчення іноземної мови, переклад тощо). ФО, утворені на основі соматизмів, наявні в усіх мовах світу; зазвичай вони частотні та різні за значенням. У даній статті ми розглядаємо ФО української та корейської мов, утворені на основі соматизмів *око/очі* та *눈* [нун].

У сучасній українській мові представлена велика кількість ФО з компонентом "око", у корейській – з компонентом *눈*. Більшість із них співпадають не тільки за значенням, але й за структурою. Український соматизм "око" і його корейський еквівалент *눈* входять до складу значної кількості ФО, які мають різну семантику. Разом з тим ми ма-

ємо підкреслити, що зона значень українського слова "око" не покриває усіх значень корейського слова *눈*.

ФО з компонентами *око* / *눈* відрізняються найбільшою продуктивністю та різноманітною семантикою. "Основне, що визначає розвинуту семантичну систему та складає ядро слова "око" – це поняття "глибинна сутність речей". На цій семантичній основі розвиваються подальші образно-символічні значення складних комплексів із соматизмом "око". *Око* – це і "сутність світу (всесвіту)" і "сутність душі (дзеркало душі)", а, отже, і сутність мікросфер: характеру та поведінки людини" [1, с. 6].

Головні джерела для аналізу СФ української мови – "Словник фразеологізмів української мови" [5]; для аналізу СФ корейської мови – "Словарь корейского языка" [4].

У тематичних групах ФО виділяються як спільні, так і загальні для кожної мови за значенням поняття.

I. Соматична фразеологічна одиниця (СФО) зі значенням зору, можливості бачити

Семантична сфера даної групи СФО є достатньо широкою та розгалуженою. ФО, які входять в цю групу, позначають головну функцію ока – зоровий орган людини. Вони сформулювалися на базі прямого значення цього слова. Інакше кажучи, ці ФО виражають те, що, зазвичай, виражають дієслова "дивитися" та "бачити" / "*보다*".

а) ФО цієї групи мають значення "дивитися на когось, щось". До цієї групи відносяться такі СФО: *очі стріляють, око впало, ласим оком поглядати, свіжим оком глянути, собачими очима дивитися, сизим оком оглядати, критичним оком дивитися, хоч одним оком подивитися*. Корейські СФО *눈과 귀를 한데 모으다* (букв.: *направляти очі та вуха в один бік*) "викликати інтерес до чогось", *눈을 맞추다* (букв.: *поєднувати погляди*) "переглядатися, поглядати один на одного", *눈이 맞다* (букв.: *співпадає погляд*) "1) зустрітися поглядами; 2) симпатизувати один одному".

б) Частина ФО означає "уважний, пильний погляд на об'єкт".

В українській мові: *очі блукають, очі впали, очі впилися, очі мало не вискочать з голови, око не дрімає, око спинилося, очі припали, очі роззоряються*.

У корейській мові *눈을 멈추다* (букв.: *зупинити погляд на когось або чомусь*) "дивитися з інтересом (зацікавленістю)", *눈을 반짝거리다* (букв.: *блищати очима*) "цікавитися", *눈길을 끌다* (букв.: *привертати погляд*) "викликати інтерес", *눈길을 주다* (букв.: *спрямовувати погляд*) "виразити свою симпатію", *눈을 주다* (букв.: *кидати погляд*) "виразити свою симпатію", *눈을 끌다* (букв.: *привертати погляд*) "викликати інтерес, увагу".

У корейській мові через фразеологізми з компонентом "око" виражається значення "цікавитися".

в) Близькі до попередніх ФО зі значенням "слідкувати, спостерігати": *не спускати очей; 눈이 무섭다* (букв.: *боятися чужих поглядів*) "боятися (стерегтися) чужих поглядів", *눈이 많다* (букв.: *багато очей*) "багато зацікавлених".

II. СФО, пов'язані з поняттями "пам'ять" та "уява"

ФО цієї групи зазвичай виражають появу або виникнення чогось у пам'яті людини. В українській мові: *стояти перед очима*. У корейській мові *눈앞에 섰다* (букв.: *стояти перед очима*), *눈에 아른거리다* (букв.: *блимати перед очима*) "згадувати про незабутні враження, з'являтися у пам'яті".

III. СФО, пов'язані з поняттям "сон"

У СФО даної групи зазвичай згадується про положення очей уві сні. Українські СФО наступні: з *сонних очей, очі аж злипаються*.

У корейській мові слово 눈 у складі СФО не має подібного значення. Є фразеологізм 눈을 감다 (букв. закрити очі), але передає зовсім інше значення "померти".

IV. СФО, пов'язані зі значенням "наодинці, без свідків".

В цю групу відносяться такі ФО в українській мові: око на око, око в око. В корейській мові слово 눈 у складі СФО не має подібного значення.

V. СФО, які виражають психологічний стан людини.

Виразність лексем око/눈 також функціонують у багатьох ФО, які виражають різні психологічні стани людини. Констатація психологічного стану суб'єкта – значення наступної групи ФО.

а) Деякі ФО української мови передають значення "плакати": *очі туманяться слізьми, очі сльозами сходять, очі зайшли слізьми, очі не висихають, очі на мокром місці*. Але корейській мові такі фразеологізми не характерні.

Хоча фразеологізми 눈에서 피눈물이 나다 (букв. вилитися кров'яними сльозами із очей) "смертельна нудьга на душі", 눈에 이슬이 나다 (букв. в очах з'явилася роса) "на очах з'являються сльози".

б) Спільними у корейській та українській мовах являються ФО зі значенням "різні ступені здивування, збентеження": *[аж] очі рогом лізуть, аж очі на лоб лізуть; 눈알이 나오다* "дуже здивуватися, злякатися", 눈이 둥그래지다 (букв. робити великі очі) "здивуватися, злякатися".

в) Вираження поняття задоволення є характерним для ФО корейської мови з соматизмом 눈. Ступінь задоволення може бути передана ФО, у яких складається образ "насиченого ока": 눈에 들다 (букв. підходити до очей) "подобатися", 눈에 차다 (букв. бути повністю у очах) "бути задоволеним", 눈에 나오도 아프지 않다 (букв. не болить, якщо входить у очі) "дуже мило, миловидний". В українській мові – *очі грають/заграли (від радощів), очі засвітили, очі розгоряються, очі так і світяться*.

г) Характерним для корейської мови ФО зі значенням "поганий стан, самопочуття": 눈앞이 캄캄하다 (букв. дуже темно перед очима) "думати про безнадійне", 눈에서 피눈물이 나다 (букв. вилитися кров'яними сльозами з очей), "сильна туга на душі", 눈을 뜨고 볼 수가 없다 (букв. відкрити очі, а дивитися не може) "велике горе, неприємність". В українській мові – *в очах темніє*.

д) З лексемою "очі" є ряд ФО зі значенням "втрачати розум": 눈동자가 풀리다 (букв. випускати зіницю) "втрачати розум", 눈이 뒤집다 (букв. закачувати очі) "втрачати розум, захопитися чимось", 눈이 풀리다 (букв. випускати очі) "втрачати розум".

е) СФО, які виражають поняття "стан душі".

В цю групу входять наступні СФО: 눈만 깜박거리다 (букв. тільки блимати очима) "немає ніяких думок", 눈도 깜짝 안 하다 (букв. і оком не блимати) "не здивуватися", 눈을 똑바로 뜨다 (букв. прямо дивитися в очі) "з'являється свідомість", 달팽이 눈이 되다 (букв. очі становляться як равлик) "не може зрушити з місця від страху, стояти як стовп".

VI. СФО, які виражають відношення між людьми.

Семантична структура цієї групи ФО дуже різна. На відміну від корейської мови в українській мові дуже мало ФО з цієї групи.

а) Симпатія або позитивні оцінки: 눈에 들다 (букв. підходити до очей) "подобатися", 눈에 나오도 아프지

않다 (букв. не болить, навіть якщо входить в очі) "дуже мило", 눈에 차다 (бути повністю в очах) "бути задоволеним", 눈에 잘 보인다 (букв. добре видно в очі) "викликати симпатію", 눈에 들러오다 (букв. входити в очі) "розуміти, подобатися".

В українській мові – *за красиві очі* щось робити, але цей фразеологізм має іронічне вживання.

б) Антипатії або негативні оцінки: 눈밖에 나다 (букв. виходити поза очі) "хтось дуже неприємний; втратити віру", 눈에 거슬리다 (букв. суперечити в очі) "бути неприємним", 눈에 가시 (букв. більмо в оці) "неприємна людина", 눈총을 주다 (букв. кидати злі погляди) "дивитися з ненавистю". В українській мові: *очі блиснули гнівом, очі метаять іскри*.

VII. СФО, які виражають поняття "смерть".

Із поняттям смерті пов'язані наступні СФО у корейській мові: 눈에 흙이 들려가다 (букв. земля очі покрила) "померти", 눈을 감다 (букв. закрити очі) "померти".

VIII. Група СФО, яка виражає такі поняття "чекати".

До цієї групи відносяться наступні СФО у корейській мові: 눈이 빠지도록 기다리다 (букв. чекати до помутніння в очах) "довго чекати", 눈이 캄해지도록 기다리다 (букв. чекати до почорніння в очах) "довго чекати".

IX. СФО, які виражають поняття "досвід / не досвід, знання / не знання, розуміння / нерозуміння".

Зі значення "досвід / не досвід" в українській мові зустрічаються такі, як *бите око* тощо. У корейській мові: 눈에 익다 (букв. знайомий в очах) "досвідчений, звичний", 눈에 설다 (букв. немає досвіду в очах) "недосвідчений, незвичний".

Наступні фразеологізми передають значення "розуміння / нерозуміння, знання / незнання": 눈에 들러오다 (букв. входити в очі) "запам'ятовувати", 눈에 안 들러오다 (букв. не входити в очі) "не запам'ятовувати", 눈을 뜨다 (букв. відкривати очі) "стати розумним", 눈이 뜨이다 (очі відкрилися) "усвідомити, зрозуміти", 눈이 밝다 (букв. світлі очі) "виділятися вмінням розуміння", 눈이 열리다 (відкрилися очі) "розуміти, мати проникливий погляд", 눈이 캄캄하다 (букв. очі темні) "недосвідчений".

X. СФО, які виражають поняття "швидко", "миттєво", "близько".

СФО, які розкривають поняття "миттєво", "швидко" в українській мові представлені в наступному прикладі: *в мить ока*.

У корейській мові такі фразеологізми: 눈깜짝할 사이에 (букв. відрізок блимання очей) "одна мить", 눈앞에 두다 (букв. поставити перед очима) "близько, поряд", 눈앞에 보이다 (букв. бачити перед очима) "думати, що дуже поряд з кимось", 눈코 사이 (букв. між очима та носом) "поряд (відстань)".

Отже, вище були приведені основні групи та приклади СФО з компонентом око / очі, 눈 в українській мові та корейській. Різноманітність структурно-граматичних типів та значень, багаточисельність ФО з іменниковими компонентами око / очі, 눈 дають нам можливість говорити про значення цього СФ в українській та корейській мовах.

Слово око / очі, 눈 легко сполучається з іншими словами та створюють різноманітні семантичні групи. Приведені приклади дозволяють нам зробити висновок, що головною функцією соматизму "око" – здатність бачити в українській мові, та здатність передавати настрої людини у корейській мові. СФО, які виражають поняття "відношення між людьми", "психологічний стан людини" у корейській мові є більш вживаними, ніж в українській.

Більшість СФО української мови, у яких семантичним центром є слово "око", співпадає з корейськими одиницями цього ж типу. Разом з тим, в українській та корейській мовах є достатньо велика кількість без еквівалентних ФО.

Такі дослідження свідчать про те, що ФО з соматичним компонентом демонструють різноманітність шляхів семантичного перетворення. Провідна роль при цьому займає метафора. Метафора формується на основі асоціацій, аналогів з різними сторонами об'єктивної дійсності. Досить активною базою переосмислювання у групах, які досліджуються, є порівняння.

Деякі ФО характерні лише для однієї з порівнюваних мов. Але в цілому ФО української мови та корейської

співпадають за своєю тематикою, що можна пояснити спільністю фізичних та психічних проявів.

1. Авалиани Ю.Ю. Из этюдов по соматической фразеологии иранских языков.-Труды СамГУ. Новая серия. "Вопросы востоковедения". Вып.279.Самарканд.1976; 2. Крейдлин Г., Летучий А. Языковая концептуализация частей тела в русском языке (на примере плеч), Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. – М.: Языки славянской культуры, 2004; 3.Куницкая Н.В., Мельник В.Ф., Данилов Б.С. Функционально-семантическая динамика соматических лексем в составе фразеологических единиц // Дериватология и динамика в романских и германских языках. – Кишинев, 1989; 4. Словарь корейского языка. Сеул, 1997; 5. Словник фразеологізмів української мови, кийв наукова думка 2003; 6. Шубина В.П. Заметки о полевой организации соматической фразеологии в немецком языке // Функциональный синтаксис немецкого языка. – Челябинск: ЧГПИ, 1977.

Надійшла до редколегії 01.10.08

О. Сліпченко, асист.

АКТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ ІДІОМАТИЧНИХ ЗВОРОТІВ КОНФУЦІАНСЬКОЇ ДОКТРИНИ: МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІРИ

Стаття аналізує основні морально-етичні концепції, що містяться у ідіомах конфуціанської доктрини: "людина – міра всіх речей", "керувати державою на основі благочестя" і "гармонія – найважливіше", їх вплив на становлення морально-етичних норм китайського суспільства та розвиток політичної думки.

The article analyzes the Chinese Confucious' philosophical spirit like "human oriented" and "tolerance is most valuable" reflected by Chinese idioms, expounds the influence and positive effect of these philosophic spirits on political thought, development of the nation and self-cultivation, and its influence on the Chinese people's conduct in society.

Однією з визначних рис китайської цивілізації є плідне співіснування старовини та сучасності в усіх проявах суспільного, політичного та економічного життя. Багате філософське надбання одного з найвизначніших мислителів Китаю і всього світу – Конфуція не є винятком. Філософські доктрини конфуціанства, відображені в чен'юях, ставши невід'ємною частиною китайської цивілізації більш 2000 років тому, є актуальними і в сучасному житті Китаю, набуваючи нових відтінків значень. Складні філософські терміни, що вживаються в структурі чен'юю, пройшли складний шлях семантичних трансформацій і є важкими для розуміння не носіїв мови. В то й же час у сучасному вітчизняному кітаєзнавстві відчувається брак робіт практичного спрямування саме щодо сфери узусу та адекватного перекладу зазначених фразеологізмів українською мовою. Тож актуальність даної роботи очевидна. Метою цього дослідження є вивчення вищезгаданих трансформацій, з'ясування їх причин, розкриття змісту чен'юїв.

Головне духовне надбання Конфуція – трактат "Лунь юй" (Судження і бесіди). Текст почали складати ще за життя Конфуція його учні, які намагалися зберегти думки вчителя. Канонізація пам'ятки відбулася в епоху Хань (III ст.до н.е. – III ст.н.е.).

"Лунь юй" надзвичайно популярний в Китаї. Протягом століть він вивчався напам'ять – текст трактату мала знати будь-яка освічена людина. Набувши статусу канонічного тексту, "Лунь юй" став ядром традиційної китайської духовної культури. В цьому його роль як сакрального тексту аналогічна ролі Тори в юдейській традиції, Євангелія – у християнській, Корану – в мусульманській та Бхагавадгіти – в індійській традиційній культурі.

Вислови Конфуція, схожі на афоризми, з плином часу міцно увійшли у повсякденне життя китайців і перетворилися на усталені словосполучення – фразеологізми. За даними Чжан Тайнаня (张岱年) [7] "Лунь юй" є джерелом близько 60 фразеологізмів. Автор виділяє з цих фразеологізмів три чен'юї, які найбільш повно й глибоко розкривають суть вчення Конфуція. Ці ж чен'юї

виділяє і відомий дослідник конфуціанства Л.С. Переломов [5]. Розглянемо їх детальніше.

以人为本 – досл. *людина – міра всіх речей*
(тут і далі – пер. автора)

Концепція 以人为本 походить з вислову Конфуція 天地之性人为 "найвищою цінністю у світі є людина". Ця концепція відображає антропоцентричну сутність філософії Конфуція, прагнення філософа досягнути саму людину та її місце у суспільстві. Дуже активно цей принцип почав дискутуватися під час правління династії Пізня Хань (947 – 950 pp. н. е.).

У філософському вимірі це концепція активно протиставлялася принципу 以物为本 – "матеріальний світ – міра всіх речей". В управлінні державою принцип 以人为本 означав "відмову від політики сили та звернення уваги на потреби людини" [7,с.19]. Ця концепція вважалася запорукою побудови "гармонійного та стабільного суспільства" [7,с. 20].

Принцип 以人为本 активно використовується сучасним керівництвом Китаю для розбудови справедливого, соціально орієнтованого суспільства. У 2003р. була оприлюднена "Програма покращення економічного стану міст", в якій зазначається: "Спираючись на принцип 以人为本, можна досягнути всебічного, гармонійного розвитку економіки та людини" [7,с. 21].

以德治国 – досл.: *керувати країною на основі благочестя*

Зазначений фразеологізм відбиває фундаментальний конфуціанський принцип управління країною. Ієрогліф 德 (Надалі -Де) сам по собі позначає один з головних ціннісних критеріїв, які пройшли тривалу еволюцію від сакрального символу до морального імператива. Пізніше цей ієрогліф став позначати один з основних конфуціанських термінів, а тому потребує більш детального роз'яснення. У сучасному словнику китайської

мови ієрогліфу 德 приписується значення "етика, мораль" [1 с. 181], що не розкриває всього різноманіття значень цієї основної категорії китайської культури.

А.І. Кобзев вважає, що найбільш адекватним є слово "благодать", яке поєднує в собі дві ознаки: "доброї якості та вищого дару" [2]. Дійсно, з моменту свого зародження в епоху Шан-Інь (XVI-XI ст. до н.е.), і особливо у ранньочжоуський період (XI-VIII ст. до н.е.), слово "Де" найбільш адекватно відображає релігійно-міфологічну ауру цієї категорії як божественної сили Неба. В цьому аспекті нас цікавлять два питання: Чи вкладав Конфуцій власний зміст у трактування цієї основної категорії китайської культури? Чим було зумовлено таке трактування?

Аналізуючи еволюцію 德, А.С. Мартинов зробив важливе наукове відкриття, довівши, що Конфуцій частково десакралізував Де, перенісши цю категорію у сферу людських відносин. Він зазначає, що Конфуцій підкреслює складність розпізнання, виявлення Де: "Ю [соціальна верства у древньому Китаї – О.С.], які можуть розпізнати Де, дуже рідкісні" [3, р. XV, с. 4]. На думку Л.С. Переломова, саме з цього висловлювання Конфуція у китайській культурі почало свій шлях нове Де – як позначення таємного внутрішнього духовного стану [4]. На думку А.С. Мартинова, в VII частині "Лунь юю" наведена характеристика основного типу конфуціанського Де – "досягнутий навчанням та самовдосконаленням внутрішній стан етично досконалої особистості, за своїм змістом близький до категорії Жень, але такий, що виник у процесі строгого самообмеження – Ке цзи (克己)" [4].

Перемістивши категорію Де з сакральної сфери у сферу людських відносин, Конфуцій різко підвищив авторитет Цзюнь-цзи (шляхетного достойника) та збільшив його можливість співучасті в управлінні державою. Поєднання в одній людині таких якостей, як Жень, Вень, Хе і Де, зробило образ Цзюнь-цзи еталоном морального ідеалу для всіх народів ареалу побутування конфуціанської морально-етичної доктрини. Ідеальна модель особистості потрібна була Конфуцію сама по собі, він вбачав в ній ключ до створення гармонійного суспільства. Отже, переосмислення Конфуцієм поняття Де пов'язане з його моделлю гармонійного суспільства.

以和为贵 досл. гармонія – найважливіше

Цей фразеологізм походить з висловлювання Конфуція "дотримуватися єдності у різноманітті є найціннішим із правил" [3]. Як і у щойно проаналізованому фразеологізмі 1, тут потребує пояснення другий елемент ієрогліфічного запису 和 (Надалі – Хе). Перша згадка про Хе як принципу управління датується VII ст. до н.е. До нашого часу дійшов текст, в якому сановна особа Ян Лін роз'яснює суть цього принципу правителю держави Ци Цзин-гуну (547-490 рр. до н.е.): "Правитель запитав: Чи є різниця між Єдністю-хе та Єдністю-тун?" Відповіддю було: "Є різниця. Єдність-хе подібна до приготування страви. Маючи вогонь, оцет, квашені овочі, сіль і сливи, приступають до приготування риби. Закип'ятивши воду на дровах і змішавши всі складники, кухар додає до смаку те, чого бракує і забирає зайве, домагаючись Єдності-хе. Правитель куштує страву і серце його стає умиротвореним. Точно так встановлюється стосунки між правителем та сановниками. Коли в тому, що правитель схвалює, міститься хибне, сановники виявляють це хибне, щоб досягти більш досконалого рішення. Коли в тому, що правитель заперечує, міститься щось правильне, сановники виявляють цю

правильність, щоб зняти неповноцінність заперечення. Отже, правління врівноважується, зникають порушення і серця людей не стають злими" [6]. Специфіка Єдності-хе в тому, що воно може і повинно з'являтися тільки в процесі зіткнення та обговорення різноманітних концепцій та поглядів. Чиновники повинні активно брати в цьому участь і тільки дотримуючись цього принципу управління державою, правитель може заслужити любов народу. Намагаючись надати своїм аргументам більшої ваги, Ян Лін за традицією звертається до старовини, підкреслюючи, що "правителі минулого" завжди у своїх справах керувалися ідеями єдності протилежностей, таких як "Поєднання п'яти смаків" чи "поєднання п'яти звуків" тощо, намагаючись тим самим реалізувати принцип Хе. Потім Ян Лін розкриває значення Єдності-тун: "У випадку ж із Цзю все не так. Коли володар щось схвалює, Цзю теж схвалює, коли володар чогось не схвалює, Цзю теж не схвалює. Це схоже на намагання змінити смак води, додавши ще одну порцію води, – хто зможе пити таку воду? В цьому полягає недолік Єдності-тун" [6].

Принцип Хе вимагав зворотного зв'язку від чиновників, стимулюючи їх активність, цей принцип самим своїм існуванням гарантував їм право голосу при прийнятті рішень на загальнодержавному рівні. Принцип Тун був більш звичним та зручним правителю та консервативно мислячим чиновникам, тому що покора знімала з них ризик відповідальності.

Принцип Хе також був одним з критеріїв оцінки морально-етичних якостей людини і був пов'язаний з його концепцією Цзюнь-цзи. Пояснюючи принципову відмінність "шляхетного достойника" від "нищої людини" [Сяо жень], Конфуцій виділив як критерій дотримання принципу Хе, вказавши, що шляхетна людина надає перевагу єдності у різноманітті думок Хе, а не єдності у покорі Тун. Ница ж людина надає перевагу єдності у покорі Тун, але не єдності у різноманітті думок Хе [5]. Ставши носієм принципу Хе, "шляхетний достойник" набував якостей, яких не могли йому дати ні Жень, ні Вень: самостійність мислення, активність, вміння вирішувати проблеми, визнаючи за опонентом право на власну думку. Оскільки принцип Хе завжди сприймався як антонім принципу Тун, то носій Хе автоматично ставав активним супротивником бездумного конформізму.

Конфуцій підняв Хе і Тун на більш високий рівень, пов'язавши ці принципи з образом "шляхетного достойника" як ціннісних критеріїв, що визначають тип особистості, надавши їм універсального характеру.

Підсумовуючи сказане вище, варто зазначити таке:

1. Беручи до уваги попередній досвід вітчизняних та зарубіжних мовознавців, вважаємо прийнятним запропонований нами варіант перекладу фразеологізмів 以人本, 以德治國 і 以和为贵 як відповідно "людина – міра всіх речей", "керувати державою на основі благочестя" і "гармонія – найважливіше".

2. Зазначені вище морально-етичні концепції, пройшовши складний шлях семантичних трансформацій, набули у філософії конфуціанства значення загальнолюдських цінностей, що не втратили актуальності і в наш час.

1. Китайско- русский словарь. – Исправленное издание. – М.: Вече, 2003; 2. Кобзев А.И. От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М., 1998; 3. Лунь юй / Пер. В.А.Кривонова // Древнекитайская философия. М., 1972; 4. Мартынов А.С. Конфуцианство. Лунь юй. – СПб., 2001; 5. Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М.: Издательство ЛКИ, 2007; 6. Цзо чжуань (Комментарий г-на Цзо на "Весны и Осени"). – Шанхай, 1957; 7. 武卓. 汉语成语体现的中国传统哲学精神. – 天津, 2005 年.

СПЕЦИФІКА ПЕРЕКЛАДУ ТУРЕЦЬКИХ ЗООФРАЗЕОЛОГІЗМІВ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ

У даній статті розглядаються способи перекладу турецьких зоофразеологізмів засобами української мови. Подається класифікація фразеологічних та нефразеологічних способів перекладу фразеологізмів та характеристика доцільності використання кожного з них. Вивчається проблема збереження національного колориту фразеологізмів при їх перекладі.

The article contains the means of translation Turkish zoo-phraseological units by the means of Ukrainian language. The are the ranging of the phraseological and non phraseological means in the translation of the phraseological units and the reasonability of their usage. There is also studied the problem of the preservation of the phraseological national flavour in the translation.

Переклад фразеологізмів належать до найскладніших питань теорії перекладознавства. Значна частина фразеологізмів будь-якої мови належить до безеквівалентної лексики. Адже у фразеологізмах відображено у яскравій формі світобачення та культурні традиції, які характеризуються самобутніми рисами у кожного народу. Проблеми перекладу фразеологізмів розглядали такі вчені, як Р.П. Зорівчак [1], С. Влахов, С. Флорін [2], Є.М. Верещагін, В.Г. Костомаров [3]. Проблеми перекладу фразеологізмів з турецької мови на українську у сучасній лінгвістичній тюркології залишаються невивченою сторінкою. Способи перекладу турецьких сталих виразів російською мовою розглядаються у статті Й. Буюккютлу [4]. **Актуальність** подібного дослідження полягає у розвитку турецько-українських культурних зв'язків, у рамках яких переклад художньої літератури, найбільш багатой на фразеологізми, набуває досить важливого значення. Крім того, актуальність даного дослідження визначається належністю обраної теми до широкого кола найважливіших сучасних мовознавчих питань, що стосуються проблем лінгвокультурної комунікації, розвитку мови та її сучасного стану, лексичної семантики та інших, що набувають особливого значення для турецької мови у зв'язку з її недостатнім теоретичним вивченням і, зокрема, з недослідженістю питань перекладу.

Метою даного дослідження є вивчення найбільш поширених способів перекладу зоофразеологізмів з турецької мови на українську. Досягнення зазначеної мети полягає у розв'язанні таких **завдань**: викладення загальної теорії перекладу фразеологізмів, аналіз фразеологічних еквівалентів, аналогів, фразеологізмів-кальок, фразеологізмів з описовим перекладом тощо.

Наукова новизна роботи полягає у визначенні статистичних співвідношень при використанні різних способів перекладу фразеологізмів, авторській класифікації типів фразеологічних еквівалентів, характерних для перекладу зоофразеологізмів.

Об'єктом дослідження є фразеологізми з компонентом-зоонімом, що були вибрані з "Турецько-український словник фразеологічних одиниць з компонентом-зоонімом", укладеного нами [5].

Методи дослідження. У даній статті застосовуються такі методи дослідження, як описовий, статистичний, зіставний методи.

Фразеологізація – універсальне мовне явище, оскільки фразеологічні одиниці (ФО) властиві всім мовам. Та в кожній мові вона має свої особливі форми виразу. ФО як мовні утворення порівняно з одиницями нижчих рівнів (словом, морфемою, фонемою) мають складнішу лексико-граматичну й особливо смислову структуру, в утворенні якої важливу роль відіграють позамонові фактори [6, с.150]. Відбір лексико-фразеологічних одиниць у перекладі дуже важливий для наближення до адекватної передачі стилю автора. Переклад фразеологізмів у загальній теорії перекладознавства поділяється на фразеологічний та нефразеологічний. Фразеологічний переклад, в свою чергу, включає фразеологічні еквіваленти та аналоги, нефразеологічний переклад включає калькування та описовий переклад.

Фразеологічний переклад передбачає використання у мові перекладу сталих одиниць різного ступені близькості між собою – від еквіваленту до аналогу та приблизного фразеологічного відповідника.

Фразеологічні еквіваленти. До міжмовних фразеологічних одиниць ми, відповідно до теоретичних положень, викладених у праці Є.Ф. Арсентьєвої, відносимо фразеологічні одиниці з тотожною семантикою, структурно-граматичною семантикою і з тотожним компонентним складом [7, с.97]. При цьому ми допускаємо незначні розбіжності на рівні семантики та структури фразеологічних одиниць.

У статті Й. Буюккютлу розглядається тринадцять фразеологічних одиниць, які є еквівалентами у турецькій та російській мовах [4, с.172]. При цьому дванадцять з них мають однакову граматичну структуру, а фразеологічний вираз *keci gözlü* (букв. козачі очі) перекладається на російську мову теж порівняльним зворотом – *очи, як у кішки* (переклад з російської мій. – *І.П.*). Обидва фразеологізми мають однакову експресивно-оціночне забарвлення, лише відрізняється їх склад: у російському фразеологізмі Іменник + Порівняльна частка + Іменник, а в турецькому – Іменник + Іменник з прикметниковим афіксом -*lı* (4). У турецькій фразеологічній одиниці відсутня порівняльна частка.

У словнику, який є об'єктом даного дослідження, міститься 900 зоофразеологічних одиниць (як власне фразеологізмів, так і прислів'їв та приказок). З них 80 одиниць ми відносимо до еквівалентів, тобто лише близько десяти відсотків. Серед цих еквівалентів можна виділити повні (або абсолютні) та неповні.

Повні – це ті, які з точки зору структури та семантичного значення в турецькій та українській мовах є тотожними. Наприклад, *arı gibi* (букв. як бджола) – як *бджілка* (про працюючих людей), *arı gibi çalışmak* (букв. працювати, як бджола) – *працювати, як бджола*, *aslan gibi* (букв. як лев) – *сильний, як лев*, *aslan payı* (букв. левова частка) – *левова частка*, *sağmal inek* (букв. дійна корова) – *дійна корова*, *saka beygiri gibi* (букв. як водовозна шкапа) – як *водовозна шкапа*.

Неповні фразеологічні еквіваленти можна поділити на декілька груп:

1) ті, які мають структурні відмінності при повному збереженні семантичного аспекту: *arı kovarı gibi işlemek* (букв. густі, як бджолиний вулик) – як у *вулику* (шумно) – в українському перекладі даної фразеологічної одиниці відсутнє дієслово, *denizde balık* (букв. риба в морі) – як риба в морі – в українському перекладі присутня порівняльна частка *як*. Фразеологізм *fil yürüyüşü* (букв. хода, як у слона) у турецькій мові є сполучених між собою шляхом ізафету двох іменників шляхом ізафету *слон та хода*, український варіант перекладу *іде, як слон* складається з дієслова, порівняльної частки *як* та іменника *слон*. Турецьке прислів'я *Paça islanmadan balık tutulmaz* (букв. не можна на ловити риби, не замочивши халяви) з структурної точки зору містить дієприкметник із заперечним значенням *-madan*, український еквівалент *І риби наловить, і ніг не замочить* стано-

вить два окремих речення з інфінітивними формами дієслова: *наловити та не замочити*.

2) ті, які мають незначні лексичні відмінності:

а) заміна словом синонімом: *Kaşan balık büyük olur* (букв. риба, що втекла, виростає велика) – *Неспіумана риба завжди велика* – у мові оригіналу використане дієслова у формі дієприкметника *kaşmak* – *втїкати*, тобто риба, яка втекла є великою; *İnek ağzından sağılır* (букв. корову слід доїти за рота) – *Молоко в корови на язиці* – різниця між близькими за значенням лексемами *ağız* – *рот* та *yazık*; *Siyah inekten beyaz süt sağılır* (букв. і з чорної корови можна надіти білого молока) – *І чорна корова біле молоко дає* – відрізняються дієслова: у турецькій мові *sağmak* – *доїти*, а в українському перекладі дієслово *давати*; *gese kuşu* (букв. нічний птах) – *пізній птах* – *нічний* перекладається як *пізній*; *Gezen kurt aç kalmaz* (букв. вовк, який гуляє, голодним не залишиться) – *Вовка ноги годують*;

б) додавання додаткового слова: *altın yumurtlayan tavuk* (букв. курка, що несе золото) – *курочка, що несе золоті яєчка*; *Büyük balık küçük balığı yer (yutar)* (букв. велика риба їсть (ковтає) маленьку рибу) – *Велика риба маленьку цілою ковтає*; *kuşuğu dimdik* (букв. його хвіст прямий) – *підняти хвіст угору*;

в) вилучення слова: *devekuşu gibi başını kuma gömmek* (букв. заривати голову у пісок, як страус) – *ховати голову в пісок*; *serçe gibi daldan dala sekme* (букв. стрибати, як горобець з гілки на гілку) – *стрибає, як горобець*.

При цьому слід відмітити, що при укладенні зазначеного словника, ми намагалися підібрати до турецьких фразеологічних одиниць українські відповідники із збірників українських фразеологізмів. Саме з цієї причини є певна частина фразеологічних одиниць, які перекладені в укладеному нами словнику неповними українськими еквівалентами, хоча це і у випадку недотримання зазначеного вище принципу і є можливим. Наприклад, *at gibi kişniyor* (букв. ірже, як кінь) перекладено, як *ірже, наче жеребець на стайні*, оскільки був знайдений саме такий відповідник у письмових джерелах. Під це саме визначення потрапляють і фразеологічні вирази *katır inadı* (букв. воляча впертість) – *уперся, як віл на налигачі*; *koşun gibi* (букв. як вівця) – *дурний, як баран*, оскільки їх можна було б перекласти з турецької мови на українську і повними еквівалентами *воляча впертість* та *як вівця* (дурний).

Фразеологічні аналоги. До фразеологічних аналогів належать фразеологічні одиниці, які виражають однакові значення, але характеризуються повною відмінністю чи приблизною подібністю внутрішньої форми. Для фразеологічних аналогів характерними є збіг сигніфікативно-денотативного значення та суб'єктивно-оціночної конотації. Фразеологічні аналоги, на відміну від фразеологічних еквівалентів, мають яскраве національно-культурне забарвлення, що особливо чітко можна прослідкувати при перекладі зоофразеологізмів. Зокрема, можна виділити фразеологізми, у яких при перекладі відбувається заміна назви тварини:

а) гіпонімною назвою: *kuş beyinli* (букв. з мозком птаха) – *дурна, як синиця*; *kuş gibi çirkinlik* (букв. битися, як пташка) – *битися, як голубиця*; *kuştan korkan danı ekmez* (букв. той, хто боїться пташок, той проса не сіє) – *Горобців бояться – проса не сіяти*;

б) гіперонімічною назвою: *akrep gibi* (букв. як скорпіон) – *злий, як звір*;

в) назвою спорідненої тварини: *horoz akıllı* (букв. з півнячим розумом) – *курча голова* (некмітлива, нерозторопна людина); *danalar gibi bağırarak* (букв. ревти, як телята) – *ревти, як корова*;

г) назвою іншої тварини: *Arı gibi çalış, aslan gibi ye* (букв. працюй, як бджола, а їж, як лев) – *Працюй, як коняка, а їж, як собака*; *Bugünkü tavuk yarınki kazdan iyidir* (букв. сьогоднішня курка краща, ніж завтрашня гуска) – *Краще синиця в жмені, чим горобець в небі*; *seylan bakışlı* (букв. з поглядом, як у газелі) – *очі ясні, як у сокола*; *dut yemiş bülbüle dönmek* (букв. перетворитися на соловейка, що з'їв шовковицю) – *Зозуля житнім колосом удавилася*; *Tavşan dağa küsmüş de dağın haberi olmamış* (букв. заєць образився на гору, але гора про це і не дізналася) – *Ведмідь на ліс образився, а той про це не відає*.

Проте образи двох аналогів можуть не мати нічого спільного як образи, що не заважає еквівалентам виконувати свою функцію в перекладі. В принципі, можливість передавати фразеологічні одиниці аналогами зі збереженням образності, що не має нічого спільного в мові оригіналу та мові перекладу, пояснюється головним чином тим, що у великій мірі це стерті або напівстерті метафори, які не сприймаються носієм мови або сприймаються напівсвідомо. Ступінь яскравості образу дуже низька у фразеологічних зрощеннях, а у єдностях більш висока, але рідка досягає інтенсивності у вільному словосполученні, що є основним при виборі способу перекладу. Прикладами перекладу фразеологічних одиниць без збереження образності можна назвати такі одиниці, як *tavşanın suyunun suyu* (букв. вода від води з зайця) – *сьома вода на киселі*; *ahı gibi* (букв. як антилопа) – *гарна, як зіронька на небі*; *ahı gözlü* (букв. з очима, як у антилопи) – *оченята, як зірочки*; *böcek gibi* (букв. як комаха) – *вертеться, як на дзирлику*; *bülbül gibi bilme* (букв. знати, як соловейко) – *знати, як свої п'ять пальців*; *seylan gibi* (букв. як газель) – *хлопець, як барвінок*.

Деякі аналоги є досить специфічними, оскільки автор намагається підібрати їх, враховуючи відмінності у культурі двох народів, проте інколи це може відбуватися за рахунок втрати національного колориту, що далеко не завжди є виправданим: *Türk ata binince kendini bey oldum sanır* (букв. турок сяде на коня і себе паном вважає) – *Убрався в жупан і думає, що пан*; протиставлення двох культур відбувається шляхом зіставлення двох образів: *кінь* та *жупан*. Дана фразеологічна одиниця може використовуватися у випадку необхідності передачі емоційного забарвлення турецького відповідника, проте її використання є недопустимим при перекладі текстів, наповнених національним колоритом, оскільки при такому перекладі він повністю втрачається.

Нефразеологічний переклад. Крім фразеологічного перекладу фразеологізмів існує також нефразеологічний переклад, який передає фразеологічну одиницю за допомогою не фразеологічних, а лексичних засобів мови перекладу. Цей спосіб перекладу, зазвичай, використовується, коли не вдається підібрати фразеологічні еквіваленти або фразеологічні аналоги. В укладеному нами словнику, ми намагалися здійснити фразеологічний переклад усіх одиниць, що були вибрані нами для аналізу (хоча, можливо такий підхід не є зовсім виправданим). Проте зазначимо, що ми відштовхувалися від того, що нефразеологічний переклад завжди є неповноцінним: завжди є втрати (образності, експресивності, конотації, афористичності, відтінки значень). Нефразеологічний переклад має три підвиди: лексичний, калькування та описовий.

Лексичний переклад. Власне лексичний переклад застосовується зазвичай тоді, коли певне поняття позначене в одній мові фразеологізмом, а в іншій мові – словом. Наприклад, *çağanoz gibi* (букв. як краб) [202, с. 163] – *скручений* (про людину).

Калькування, або дослівний переклад, використовують зазвичай в тих випадках, коли іншими методами,

зокрема фразеологічними, не можна передати всю повноту значення, вираженого фразеологічною одиницею та коли подання лише описового перекладу є недоцільним. Зокрема, це стосується фразеологічних одиниць без підтексту, тих, які носії мови перекладу зможуть сприйняти однозначно: *Ayıyı fırına atmışlar, yavrusunu ayağının altına almış* – ведмедя вкинули в піч, а він взяв ведмежа у свої лапи.

Описовий переклад фразеологізмів зводиться, в основному до перекладу не самого фразеологізму, а до його тлумачення, оскільки це часто буває взагалі з одиницями, які не мають еквівалентів у мові перекладу. Це можуть бути фразеологічні одиниці з реаліями: *Atı alan Üsküdarı geçti* (букв. хто взяв коня, той перейшов Ускудар (Ускудар – назва району у Стамбулі) – *втратити хорошу нагоду*, *Geçti Bor'un pazarı çek eşeği Niğde'ye* (букв. у Борі вже закінчився базар, тому веде віслюка в Нігде (Бор та Нігде – це назви міст у Туреччині) – *втратити нагоду*, *Talihsiz hacıyı deve üstünde yılan sokar* (букв. праведного мусульманина, якому не щастить, на верблюді змія укусить) – *не мати талану*. Також до даної групи належать фразеологічні одиниці, до яких підібрати фразеологічні аналоги чи передати їх засобом калькування неможливо. Наприклад, *Sakalda fayda olsaydı keçî şeyh olurdu* (букв. якби була користь від бороди, то коза б стала шейхом) – *Борода не робить мудрим чоловіка*, *At at oluncaya kadar sahibi mat olur* (букв. доки кінь стане конем, то хазяїн змучиться) – *Дітей годувати, свій вік коротати*, *Horoz öttü dava bitti* (букв. півень заспівав, і справа закінчилася) – *приходить (настає) кінець*.

В контексті цей спосіб перекладу самостійного значення не має, оскільки перекладач спробує вплести зміст фразеологічної одиниці таким чином, щоб правильно були передані всі елементи в цілому, тобто використовує контекстуальний переклад з метою збереження образності та емоційності, яких контексту надають фразеологізми.

Як підсумок слід зазначити, що вибір способів перекладу фразеологічних одиниць залежить ще і від наявності чи відсутності у них національного забарвлення. Загальноприйнятою у лінгвістичній теорії вважається думка, відповідно до якої фразеологізми повинні перекладатися зі збереженням національного колориту, тобто не варто замінювати їх іншими за конотативним та культурним забарвленням фразеологічними виразами.

З нашої ж точки зору, конотативне значення має національне забарвлення, проте конотації різних мов змінюються, хоча можуть і збігатися. Так, одним із конотативних значень зооніма *вовк* у турецькій мові є підступність: *Kurda konuk giden köpeğini yanında götürür* (букв. той, хто ходить у гості до вовка, бере з собою і собаку)

– *З вовком дружи, а камінь за пазухою держи*, конотативне значення підступності характеризує вовка у багатьох народів, проте зазначена фразема є національно маркованою, оскільки при перекладі на українську мову використовуються зовсім інші образи, що свідчить про відмінності мовних картин світу. Отже, конотативні значення є тією призмою, що відображають специфіку національного мислення. Національно-культурна конотація є характерною рисою лише явищ, що позначають реалії чи культурно марковані лексеми тієї чи іншої культури. Наприклад, зоонім *вовк* використовується у таких фразеологічних виразах, як *işin kurdu olmak* (букв. бути собакою своєї справи) – *з'їсти собаку* (набути великого досвіду), *Kurda neden boynun kalın demişler, işimi kendim görürüm de ondan* (букв. У вовка запитали: "Чому у тебе шия товста?", а він: "Бо я сам виконую усю роботу") – *Все в роботі, як віл у ярмі*, позитивні конотації зазначених фразеологізмів зрозумілі лише при тлумаченні того, що згідно з турецькими легендами тюркське плем'я походить від вовка, і вовк є тотемом турецького народу. У турецького народу зазначені фразеологізми, безперечно, займають важливе місце.

Конотативні значення фразем та паремій з компонентом-зоонімом, як вже зазначалося, не завжди пов'язані з культурою та історією народу, інколи вони ідентифікуються з мисленням, свідомістю, що сформувалися під впливом сільськогосподарського розвитку країни та у зв'язку з поширенням тих чи інших явищ на даній території.

Перспективи подальших досліджень питання способів перекладу фразеологізмів турецької мови засобами української полягає у широкомасштабному аналізі фразеологізмів не лише з компонентом-зоонімом, а й з іншими складовими, що дасть змогу зробити більш узагальнені висновки щодо доцільності використання тих чи інших способів перекладу в процесі турецько-українського перекладу.

1. Зорівчак Р.П. Фразеологічна одиниця як перекладознавча категорія (на матеріалі перекладів творів української літератури англійською мовою). – Львів: Вища школа, 1983. 2. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. Под. ред. В.Л. Россельса. – М.: Международные отношения, 1980. 3. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Лингвострановедческая теория слова. – М.: Рус. язык, 1980. 4. Буюккуптлу Йилмаз. Сопоставительный анализ русских и турецких устойчивых сравнительных оборотов с зоонимом // Культура народов Причерномор'я. – 2002. – № 44. – С. 172-175. 5. Покровська І.Л. Турецько-український словник фразеологічних одиниць з компонентом-зоонімом. – К.: ПП "Кукуй", 2006. 6. Білодід І.К. Сучасна українська літературна мова: В 5-ти кн. –К.: Наукдумка, 1969. – 173 с. 7. Арсентьева Е.Ф. Сопоставительный анализ фразеологических единиц – Казань: Издательство Казанского университета, 1989.

Надійшла до редколегії 29.09.08

Т. Терещенко, асист.

ВЗАЄМОДІЯ ПОНЯТЬ "ДІАЛОГ" ТА "МОНОЛОГ" У ТУРЕЦЬКІЙ МОВІ

Усне мовлення давно привертає увагу як вітчизняних, так і іноземних лінгвістів, оскільки є тим полем, де реалізуються можливості звукової системи мови. Під усною мовою ми розуміємо процес комунікації, в ході якої система мовних знаків виражається акустично.

Aural speech is a field of study attracting attention of both local and foreign linguists for a long time because of its capability to actualize phonetical potential of the language. Aural speech is considered to be a process of communication in which the system of linguistic signals is expressed acoustically.

Усне мовлення – це найважливіша форма реалізації мови, в якій досить яскраво виражені три аспекти комунікативного акту: обмін інформацією — комунікативний аспект, взаємодія співрозмовників — інтерактивний аспект, а до третьої категорії ми відносимо сприйняття

співрозмовниками один одного – перцептивний аспект. Не дивлячись на велику кількість праць, присвячених розмовній мові, в цій галузі і досі точаться дискусії з широкого кола питань, які все ще залишаються не до кінця з'ясованими та обґрунтованими.

© Т. Терещенко, 2008

Основними питаннями, на які намагалися дати відповіді такі вітчизняні науковці, як О.А. Лаптева, О.Б.Сиротиніна, Ю.М. Скребнев, Т.Г. Винокур, С.С. Беркнер та інші, є визначення основних чинників, що впливають на розмовну мову, місце розмовної мови в системі літературної мови, а також співвідношення понять розмовна мова та розмовний стиль. Варто відзначити, що думки, спостереження та висновки багатьох лінгвістів, які досліджували і продовжують досліджувати розмовну мову на усіх її рівнях, досить часто не співпадають. Проте ми у даній статті головним чином зосередили увагу на проблемі співвідношення категорій "діалог" та "монолог", "діалог" та "діалогічність". На превеликий жаль, і в наш час не існує загальноприйнятої типології діалогічних дискурсів; мовознавцями порізною характеризується структура функціонального поля діалогічності, що і зумовлює **актуальність** нашого дослідження.

Той факт, що зрозуміти суть діалогу неможливо без дослідження природи монологу і навпаки, вже давно був усвідомлений вітчизняними лінгвістами. Діалог, а разом з ним і монолог, визнається одним з головних видів мовної діяльності. Зіставлення діалогу та монологу є одним з ключових питань у сучасній комунікативній лінгвістиці. Важко не погодитися із Б.Ю. Городецьким, який свого часу назвав дану проблему "одним з найбільш заплутаних вузлів теорії спілкування" [9]. Як відомо, у лінгвістиці другої половини ХХ і початку ХХІ століття існує велика кількість робіт, в яких досліджуються структурно-семантичні та комунікативні особливості такого складного утворення, яким є діалог. Проблемам вивчення діалогу присвятили свої наукові дослідження М.М. Бахтін, В.Н. Волошинов, В.В. Виноградов, Г.О. Винокур, Є.Д. Поліванов, Л.В. Щерба, Л.П. Якубинський та ін.

Переважає більшість науковців (Е.В. Красильнікова, Л.В. Щерба, Л.П. Якубинський та ін.) вважали за необхідне розрізняти два аспекти діалогічної та монологічної мовної діяльності: діалог і монолог. Вони привертати увагу своїх колег-лінгвістів до того, що діалог та монолог можуть розглядатися як різні типи спілкування (в даному випадку приймається до уваги перш за все характер відносин між комунікантами) і як різні форми мови (увага сконцентрована на власне мовних, текстуальних особливостях діалогу та монологу).

Терміни "монолог" та "діалог" зближує та обставина, що вони обоє є багатозначними, одночасно позначають як одну із форм (один з видів) комунікації, так і її результат, тобто ті мовні утворення, які утворюються за допомогою даної комунікативної форми. Термін "монолог" вказує на наявність лише одного автора мови (того, хто говорить або того, хто пише) та дискурси, що з'являються в ході індивідуального процесу формування мови. Термін "діалог" говорить про наявність як мінімум двох учасників спілкування (співрозмовників) та дискурсів, що породжуються в умовах колективного процесу творення мови. Отже, діалог можна визначити як форму активної комунікативної взаємодії двох або більше суб'єктів, матеріальним результатом якої є утворення специфічного дискурсу, що складається з низки послідовних реплік. При цьому один із суб'єктів може носити інтегрований, полімодальний характер, тобто бути представленим групою осіб. Функціонування діалогу та монологу в мові не містить чітких, виразних ліній демаркації, а це дозволяє нам говорити, що вони перебувають у постійному взаємозв'язку. На відносність меж між діалогом та монологом вказували багато науковців (М.М. Бахтін, Г.О. Винокур, Т.Г. Винокур, А.К. Михальська, Е.В. Красильнікова та ін.). Так, М.М. Бахтін

писав про те, що кожна репліка діалогу "сама по собі монологічна (зовсім маленький за розмірами монолог), а кожен монолог є реплікою до більшого за розмірами діалогу (мовного спілкування певної сфери)". Т.Г. Винокур наголошувала на тому, що "будь-який уривок монологічного мовлення в тій чи іншій мірі є "діалогізованим", тобто містить показники прагнення мовця підвищити активність адресата".

А.К. Михальська [13] теж притягує увагу до взаємозв'язку та взаємодії тих видів мови, які ми аналізуємо: "Діалогічне та монологічне мовлення чергуються в процесі природного спілкування, переходять один в одного, а справжній діалог замінюється на більш менш розгорнуті монологічні вислови".

Змішування цих двох понять призводить до появи пересічних класів. Так, існують монологічні форми мови за характером відносин між комунікантами, але діалогічні за формою (наприклад, військова команда) і навпаки, діалогічні по характеру відносин, проте монологічні за формою (наприклад, наукова дискусія у видавництві).

Отже, розглядаючи та співставляючи один одному монолог та діалог, можна з'ясувати деякі специфічні особливості цих двох явищ. Л.П. Якубинський у своєму науковому дослідженні під назвою "Про діалогічну мову" назвав діалог "природною" мовною формою, а монолог – "штучним" мовним явищем, що виникає на певному рівні культури. Значущість діалогічних відносин наголошувалася і в працях М.М. Бахтіна. Саме він висловлював думку, що людське мислення носить діалогічний характер. Т.Н. Колокольцева зосереджує увагу на тому, що діалогічні форми володіють високим експресивним потенціалом [11]. Засоби діалогічності зазвичай виступають в тісному контакті із засобами розмовної мови. На тлі кодифікованого оточення такі явища сприймаються як яскраві та незвичайні. Взаємна підтримка показників діалогічності та розмовності значно підвищує експресивність контексту.

Можна, проте, стверджувати, що існують такі "прототипові" діалог та монолог, для яких суперечності між формою реалізації і характером відносин між комунікантами не існують. Зокрема, прототиповою формою діалогу є буденний, повсякденний діалог, літературну форму обробки якого ми намагаємося проаналізувати в даному дослідженні.

Головними критеріями, відповідно до яких діалог і монолог можна протиставити один одному, є:

- 1) характер безпосередньої семантико-синтаксичної зв'язності тексту;
- 2) абсолютний розмір тексту;
- 3) ступінь нормативності тексту;
- 4) синтаксична складність тексту;
- 5) стилістична варіативність тексту.

Розглянемо кожен із п'яти вищенаведених критеріїв окремо. Критерій 1 пов'язаний з відмінностями у способах побудови діалогічних та монологічних текстів. Речення, що утворює організовану послідовність в монологічному тексті, функціонально є однією реплікою, яка зумовлена загальним мовним задумом, тоді як репліки діалогу послідовно обумовлюють одна одну. Критерій 2 пов'язаний з уявленням про те, що монологічний текст (як більш розгорнутий) істотно більший, ніж діалогічний.

Так, на думку Л.П. Якубинського [19], тривала безперервна мовна дія властива скоріше монологу, чим діалогу [19, с.54]. Це розмежування є достатньо тривіальним, проте і в ньому можна виділити кілька аспектів. По-перше, мова може йти про об'єм тексту, що продукується одним мовцем (тобто для діалогу — про об'єм

окремої репліки). У цьому конкретному випадку очевидним є більший об'єм монологу. По-друге, монологічний текст, що продукується одним мовцем, може бути протиставлений діалогічному тексту, який продукується відразу кількома мовцями. Більше того, ці відмінності в обсязі тексту можуть бути пов'язані з жанровими особливостями конкретних текстів. Так, якщо прикладом діалогічної мови розглядати побутовий діалог, а прикладом монологічного мовлення — виступ на мітингу, то обсяг мовного матеріалу, висловленого учасниками діалогу, буде істотно меншим. Якщо ж припустити ситуацію наукової дискусії, то тут можна буде говорити про діалог як про "обмін монологами", і такий діалог, природно, буде об'ємнішим, ніж його "складові" частини [19, с.29]. Критерій 3 пов'язаний із ступенем відповідності діалогічного та монологічного тексту нормам мови. У даному контексті норма розуміється як ступінь відповідності вислову канонічному виду речення. Неодноразово наголошувалося на тому, що діалогічному тексту, на відміну від монологу, властиві такі риси, як еліптичність, обмовки тощо (наприклад, праці Л.В. Щерби, Л.П. Якубинського, Т.Г. Винокура).

Критерій 4 пов'язаний з меншою розгорнутістю діалогічних реплік та більшою розгорнутістю монологу. Як вже зазначалося нами, діалогічні та монологічні послідовності речень мають різну природу, семантико-синтаксичні відносини між ними теж неоднакові. Не оминув увагою композиційну складність монологу у своїх наукових доробках і Г.О. Винокур [6, с.36]. Характерними особливостями діалогічного мовлення є надлишок всіляких "відступів", "відхилень" від правил традиційної граматики і норм письмової літератури мови, повторів, нечітких формулювань, не завжди логічної зміни теми та повернення до теми, що вже обговорювалася, а також коректування власного висловлювання. Критерій 5 повинен бути задіяний в тому розумінні, що діалог і монолог мають різні способи та сфери існування, кожен з них володіє власним набором стилізованих різновидів.

Принциповими особливостями діалогу є такі його риси, як інтерсуб'єктність, незапланованість, спонтанність. Зв'язність діалогічного тексту, на відміну від розгорнутого монологу, простежується на невеликих суміжних ділянках, оскільки постійна зміна тем і напрямів діалогу зазвичай не залишає місця більш глобальним конструкціям. Натомість, бувають такі випадки і ситуації, в яких можна прослідкувати ще більш масштабні утворення. У зв'язку з цим в структурі діалогу можна виділити такі 3 види утворень:

- 1) діалогічна єдність, яка являє собою репліки (або ж речення, представлені у вигляді різних реплік), між якими існує семантичний, анафоричний та структурний зв'язок, а також залежність прагматичного характеру;
- 2) єдність повідомлення — група взаємопов'язаних в одній репліці речень. У складі єдності повідомлення розрізняють також головне та залежне речення;
- 3) діалогічне ціле — синтаксичне утворення, що складається з ланцюжка пов'язаних між собою реплік.

Найбільш послідовно у сучасній лінгвістиці виділяються такі одиниці діалогу, як діалогічна єдність. Їх складові частини — вислови — взаємодіють один з одним на семантичному, синтаксичному та прагматичному рівнях. Закономірності цих взаємодій визначаються, очевидно, жанровою палітрою комунікації, тоді як механізми слід шукати в семантико-синтаксичних особливостях окремих висловів.

Усвідомлюючи неможливість абсолютної диференціації понять "діалог" та "монолог", ми спробуємо перерахувати ті ознаки (здебільшого екстралінгвістичні),

комплексне використання в мові яких дозволяє визначити межі діалогічних та монологічних дискурсів. Ну думку лінгвістів, найважливішими такими ознаками є: кількість комунікантів (співрозмовників), наявність адресата мови, роль адресата, синтаксична складність дискурса, ступені гнучкості дискурса та імпровізаційності мови та ін. А тепер розглянемо кожну з вищенаведених ознак окремо.

Наявність адресата мови є обов'язковою для діалогу, а у монологі в окремих випадках адресат може бути відсутнім або носити умовний характер (автоадресація). У сфері письмової комунікації характер адресата зазнає суттєвих коливань (від одиничного до публічного та масового).

Роль адресата в умовах монологу є пасивною і зводиться лише до сприйняття мови без виражених комунікативних реакцій або з обмеженням подібних реакцій.

У діалозі роль адресата, безумовно, є активною, сприйняття інформації супроводжується певними комунікативними реакціями.

Ступінь гнучкості дискурсу в умовах монологу є меншим, ніж в умовах діалогу. Взаємодія адресанта та адресата в процесі діалогічного спілкування обумовлює обов'язковість зворотного зв'язку, пристосування комунікативних стратегій співрозмовників один до одного, не виключає можливості разі потреби внесення корективів до планів самих співрозмовників. Факультативність зворотного зв'язку в умовах монологу дозволяє адресантові більш послідовно та чітко реалізувати свою попередню комунікативну програму.

Синтаксична складність дискурсу є більшою у випадку, якщо на вибір мовних засобів не впливають обмеження, пов'язані з умовами функціонування мови. Як правило, мова діалогів не може мати дуже складну синтаксичну будову. У діалогічному мовленні немає складної синтаксичної будови через низку причин. Ті репліки, що розміщуються не на початку діалогу, завжди є редукованими у зв'язку з відсутністю необхідності повторювати інформацію, яка містилася у будь-яких попередніх або ж у ініційованих репліках. Синтаксична повнота реплік у відповідь являє собою не цілком природне та органічне для живого спілкування явище. Для порівняння наведемо кілька прикладів:

— *Sen bu akşam Ahmet'in doğum günü partisine gelirken çocuklarını da alacak mısın? –Evet, çocuklarımı da almayı düşünüyorum.* або — *Duyduğum kadarıyla Japonya'dan yeni bir arabayı getirtmişsin. Doğru mudur? – Hayır, henüz arabayı getirtmedim. Gelecek ay oraya konferansa gittiğimde tüm bu işlemleri başlatabilirim ancak.*

Мовні факти подібного характеру можуть говорити або про необізнаність у законах діалогу, або про те, що мовець відчуває певні складнощі під час мови (наприклад, іноземець, який ще не повністю освоїв дану мову), або про наявність у одного з учасників спілкування особливої комунікативної установки (створити або акцентувати увагу на конфліктності мовної взаємодії). Отже, можна зробити висновок, що в турецькому розмовному мовленні обмеження синтаксичної складності діалогічного дискурсу обумовлене об'ємом оперативної пам'яті комунікантів.

Тепер давайте детальніше зупинимося на питанні співвідношення термінів "діалог" "діалогічність". Якщо перший термін ("діалог") є досить традиційним як для вітчизняного, так і для турецького мовознавства, то другий ("діалогічність") увійшов до наукового ужитку значно пізніше. Звернемо увагу на таку обставину. Поняття "діалогічність" є ширшим у порівнянні з поняттям "діалог".

Через це термін "діалогічність" можна застосувати до значно більшої кількості об'єктів: не тільки до зовнішньої мови в різних її проявах, але і до внутрішньої мови, а також по відношенню до самого процесу мислення. М.Н. Кожина визначає дане поняття шляхом аналізу категорій наукового стилю. Вона пропонує таку дефініцію: "Діалогічність письмової наукової мови – це зображення в тексті (його структурі) засобами мови взаємодії співрозмовників у комунікативно – пізнавальному процесі, який ми розуміємо як співвідношення двох або більше смислових позицій: це і врахування позиції адресата (читача), і другого "Я", і можливих опонентів, а також віддзеркалення у мові співрозмовника діалогу". У нашому дослідженні ми спираємося на тлумачення поняття діалогічності, яке було розроблено М.М. Бахтініним та М.Н. Кожиною, розуміємо його як облік адресантом (автором) мовного чинника адресата (реального або гіпотетичного, уявного), його смислових позицій. У мові, яка має зовнішнє відтворення, така комунікативна орієнтація позначається за допомогою певних мовних засобів. Категорія діалогічності здатна втілюватися у текстах різних типів. Це можуть бути діалогічні дискурси з чітко вираженою основою, в яких вислови (репліки) різних комунікантів змінюють один одного [4]. Наприклад:

1. **CNN Türk muhabiri Göksele Özköylü'nün 'Mevcut seçim yasası sonucunda parlamentoya tahminen kaç parti giremeyecek' sorusuna Erdoğan, şöyle bir cevap verdi** (із інтерв'ю Голови Партії Справедливості та Розвитку Реджеп Таййіп Ердогана телекореспонденту турецького каналу "CNN Türk" Пані Гьоксель Озкюлю): – *"Bizim tahminimize uygun bir netice şu anda çıkmış gibi. Fakat hala barajı zorlayan bir iki parti var. Eğer onlar baraj altında kalırsa bizim beklentimiz gerçekleşmiş olur. Şüphesiz ki parlamentoda az veya çok tüm siyasi partiler temsil imkanı bulsa iyi olur. Ancak seçim ve siyasi partiler yasasını biz hazırlamadık. Bu ANAP'ın 1987'de bana göre popülist bir anlayışla hazırladığı bir yasaydı. Bu yasanın neticesinde böyle bir tablo ortaya çıktı. Gereğini yaparız artık. Gereği nedir bunun eğer iki partili bir parlamento karşımıza çıkarsa o zaman kısa zaman sonra bir buçuk yıl sonra yerel seçimler öncesinde biz bu yasaları değiştireceğiz. Diğerleri gibi oylamak niyetinde değiliz."*

2. **Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Genel Başkanı Deniz Baykal, partisinin TBMM Grup toplantısında yaptığı konuşma** (із виступу Голови ННП Деніза Байкала на засіданні фракції у Меджлісі Туреччини, 03.05.2003 р.)

"Yeni bir Anayasa değişikliği paketiyle karşı karşıyayız; Türkiye'de demokratikleşme doğrultusunda, sivilleşme doğrultusunda, uluslararası hukukla iç hukukumuzun ilişkisinin oluşturulması konusunda atılması gereken adımlar vardır. Bu adımlar, bu değişiklik paketiyle atılmaktadır. Bunların hepsi gayet güzel..."

İlla Avrupa Birliği ilişkisinin bir uzantısı olarak mı biz anayasa değişikliği yapmak zorunda kalmalıyız?! Bunları niçin kendi ihtiyacımızı kendimiz değerlendirerek, kendi irademizle ortaya koymakta bu kadar gecikiyoruz."

Проаналізувавши вищевикладений практичний матеріал, приходимо до висновку, що тексти насичені показниками діалогічності (серія питальних висловів, велика кількість займенникових та дієслівних форм на "Ви") і сигналами розмовності. Тональність спілкування журналіста з читачами в даному випадку, на нашу думку, є занадто фамільярною. Проте наведені уривки текстів дозволяють чітко прослідкувати характерну для су-

часного спілкування тенденцію до діалогізації монологічного тексту. Питання щодо класифікації діалогічної мови, види діалогічних дискурсів є вельми складним. У науці існує велика кількість суперечливих точок зору із цього приводу (наприклад, роботи Н.Д. Арутюнної, А.К. Соловйової, А.Р. Балаяна, Ю.В. Різдяного, С.А. Сухих). Діалогічні дискурси можуть класифікуватися за цілою низкою ознак: за соціолінгвістичними, психолінгвістичними, комунікативно-прагматичними, тематичними та іншими ознаками.

Ще на початку ХХ століття Т. Гард розробив соціологізовану типологію діалогічних дискурсів. Він пропонував розрізняти: 1) діалог між підлеглим та керівником на противагу діалогу, який протікає між співрозмовниками "на рівних"; 2) діалог як боротьбу та діалог як обмін; 3) діалог регламентований (наприклад, церемоніальний) на противагу не регламентованому. Різновиди діалогу виділялися ним відповідно до соціальних параметрів, з модусами взаємодії та ступенем офіційності. Ідеї Т. Гарда були сприйняті та більш глибоко вивчені сучасними лінгвістами.

Розмежування видів діалогічних дискурсів продовжувалося по лінії "домінування – кооперативність – конфлікт": 1) домінування, тобто, коли тільки один співрозмовник ставить питання, нав'язує тему, а інший підкоряється йому в цьому; 2) діалог з гомогенною кооперованістю: спочатку тільки один співрозмовник пропонує тему розмови, потім інший перехоплює ініціативу, яка підтримується та розширюється в процесі спілкування / або модифікації діалогічної ситуації; 3) гетерогенна кооперованість, коли учасники грають нерівні ролі, доповнюючи один одного: один висловлює загальну думку, а інший наводить приклади, третій висловлює яку-небудь гіпотезу або просто подає репліки розважального характеру і т.п.; 4) конфлікт.

Так, наприклад, у наукових доробках М.Л. Макарова [14] протиставляються діалоги, що розвиваються в руслі дотримання норм кооперативності, та діалогічні конфлікти, де спостерігається боротьба за комунікативну ініціативу, за право підпорядкувати діалог своїм цілям. Т.Г. Винокур [5], а услід за нею й інші лінгвісти, протиставляють діалог рівних та діалог нерівних.

Досить широкої популярності набула класифікація, яку запропонувала А.К. Соловйова. Види діалогів виділяються дослідником з урахуванням специфіки психологічної взаємодії партнерів, співвідношення моментів логічного та експресивного. Класифікація містить такі типи діалогічних дискурсів, як: діалог-суперечка; діалог – конфіденційне пояснення; діалог – емоційний конфлікт (сварка); діалог – унісон. Дана класифікація і сьогодні не втратила своєї актуальності, а, навпаки, повністю або частково сприймається багатьма дослідниками мови [16].

Отже, підведемо деякі підсумки. Категорія діалогічності формує два функціональні поля (первинне та вторинне). Базове (первинне) поле об'єднує діалогічні дискурси, що являють собою продукт спільної мовної діяльності не менше двох індивідів. Обов'язковою умовою є присутність комунікантів в контексті вислову та ситуації. Ядерна частина поля – це невимущені діалоги, в яких параметри даної форми мови отримують своє найширше вираження. Далі розташовуються непублічні діалогічні дискурси офіційного характеру. На периферії поля знаходяться діалоги публічні, тобто такі, що належать сфері масової комунікації. Характерною їх особливістю є ставка на офіційність мови, специфічна подвійна адресація (внутрішній адресат безпосередньо включений в процес спілкування та є досить активним, а зовнішній спостерігає за цим процесом з боку і є, як

правило, пасивним). Варто також зосередити увагу на тому, що діалогічна мова привертає до себе увагу своїм яскраво вираженим характером, комунікативною гнучкістю, очевидною спрямованістю на кінцевий результат (досягнення взаєморозуміння та згоди сторін). Сфера діалогу є осередком цілої низки важливих теоретичних проблем, частина яких була розглянута в рамках даної статті. У підсумку варто також зазначити, що вивчення діалогічної форми мови має і велику практичну значущість, бо, не розуміючи законів побудови діалогу, неможливо досягти ефективної комунікативної взаємодії у жодній із сфер спілкування.

1. Артюнова Н.Д., Язык и мир человека. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – 896 с. 2. Балаян А.Р., Основные коммуникативные характеристики диалога: автореф. дис.... канд. филол. наук. – М., 1971. 3. Борисова И.Н., Русский разговорный диалог: проблема интегративности: автореф. дис.... д-ра филол. наук / И.Н. Борисова. – Екатеринбург, 2001. 4. Бахтин М.М., Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках / Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 296. // Марксизм и философия языка // Фрейдизм: Формальный метод в литературоведении: Марксизм и философия языка: – М.: Лабиринт, 2000. – С. 349-486. 5. Винокур Т.Г., Монологическая речь // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. – М., 1990. – С. 310. 6. Винокур Г.О., Введение в изучение филологических наук. (Выпуск первый. Задачи филологии) // Проблемы структурной лингвистики. 1978. М.: Наука, 1981. // Избранные работы по русскому языку. М., 1959. 7. Виноградов В.В., Русский язык: Грамматическое

учение о слове. – 2-е изд. – М.: Высшая школа, 1972. – 616 с. 8. Голанова Е.И., Поэтика: Стилистика. Язык и культура. Памяти Т.Г. Винокур. – М., 1996. 9. Городецкий Б.Ю., От редактора / Б.Ю. Городецкий // Семенов Л.П. Аспекты лингвистической теории монолога. – М., 1996. – С.3. // Б.Ю.Городецкий, Кобозева И.М., Сабурова И.Г. К типологии коммуникативных неудач // Диалоговое взаимодействие и представление знаний: Сб. научн. тр. – Новосибирск: Изд-во ВЦ СО АН СССР, 1985. – С. 64-78. 10. Демьянков В.З., Загадки диалога и культура понимания / В.З. Демьянков // Текст в коммуникации. – М., 1991. 11. Колокольцева Т.Н., Специфические коммуникативные единицы диалогической речи / Т.Н. Колокольцева. – Волгоград, 2001. // Русский язык: исторические судьбы и современность: II Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 18-21 марта 2004 г.): труды и материалы. – М.: изд-во Москов. ун-та, 2004. 12. Красильникова Е.В., О соотношении монолога и диалога / Е.В. Красильникова // Поэтика. Стилистика. Язык и культура. Памяти Т.Г. Винокур. – М., 1996. // Предисловие: Русская языковая личность и задачи ее изучения // Язык и личность. – М.: Наука, 1989. – С. 8-10. 13. Михальська А.К., Основы риторики. Мысль и слово / А.К. Михальская. – М., 1996. – С.110. 14. Макаров М.Л., Интерпретативный анализ дискурса в малой группе. – Тверь: Узд-во Тверск. гос. ун-та; 1998. – 199 с. 15. Паршина О.Н., Профессиональный диалог: автореф. дис.... канд. филол. наук / О.Н. Паршина. – Саратов, 1994. 16. Соловьёва А.К., О некоторых общих вопросах диалога / А.К. Соловьёва // Вопросы языкознания. – 1965. – № 6. – С. 104. 17. Шведова Н.Ю., Спорные вопросы описания структурных схем простого предложения и его парадигм // Вопр. языкознания. 1973. №4. 18. Щерба Л.В., Избранные труды по русскому языку. М.: Учпедгиз, 1957. 19. Якубинский Л.П., Избранные работы. Язык и его функционирование. – М., 1986. 20. www.hurriyet.com.tr, www.cnnturk.com, www.sabah.com.tr

Надійшла до редколегії 30.09.08

Б. Нечипоренко, асист.

ТАКТИКА "СПРОЩЕННЯ І НАБЛИЖЕННЯ ДО НАРОДУ" ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯТИВНОГО ВПЛИВУ В КИТАЙСЬКИХ ЕЛЕКТРОННИХ ЗМІ

Дана стаття присвячена проблемі маніпуляції масової свідомості в ЗМІ Китайської Народної Республіки. Зокрема, на основі статей електронної версії офіційного інформаційного агентства "Сін хуа" проводиться лексико-граматичний аналіз маніпулятивної тактики "спрощення і наближення до народу." В статті розглядаються особливості використання і лінгвістичні принципи підсилення емпізи даної тактики.

This article denotes the phenomena of mass conscious manipulation in the Chinese mass-media. In particular, basing on the materials of Xinhua news agency, it provides the lexico-grammatical analysis of the manipulative tactic "Plain folks". The article emphasizes the linguistic means of increasing the tactic efficiency.

Сучасна лінгвістична наука характеризується яскраво вираженим інтересом щодо дослідження механізмів функціонування мови, зокрема, щодо факторів, які обумовлюють вибір засобів вираження комунікативного наміру. Так, за останнє десятиріччя в лінгвістиці виділилася нова сфера, яка зорієнтована на дану проблематику – лінгвістична прагматика. Дослідницький фокус в цій галузі спрямований на з'ясування психолінгвістичних зв'язків "людина—мовленева поведінка" [3].

Мовленевий вплив (у широкому розумінні) можна ототожнювати з процесом мовленевого спілкування, взятого в аспект його цілеспрямованості. Наукові дослідження показують, що вбудь-якому комунікативному акті мовці переслідують певні немовленеві цілі, які, зрештою, впливають на поведінку адресата [2].

Дана стаття присвячена лексико-граматичному аналізу маніпулятивної тактики "спрощення і наближення до народу" в китайських електронних ЗМІ.

Науковцями дослідним шляхом було доведено, безпосередній зв'язок між простотою повідомлення і його сприйняттям. А оскільки ЗМІ здебільшого зорієнтовані на широкий загал, для публіцистичних матеріалів були розроблені певні критерії, які регламентують складність лексичних оборотів і граматичних конструкцій [2, с. 264].

Проте, в матеріалах мас-медіа активно використовується навмисне спрощення інформації таким чином, щоб створити у реципієнта оманливе абстрактне, або стереотипне уявлення про сутність проблеми. Інститут Аналізу Пропаганди (Institute Propaganda Analysis –

ІРА), заснований Франкліном Діланор Рузвельтом, виділяє це явище, як маніпулятивну тактику "Plain Folks" (близькість до народу)

Однак, ІРА розглядає дану тактику в дуже вузькій парадигмі: "Проведення асоціацій між певними ідеями і життям простих людей, їх звичаями і мовою, подаючи ці аспекти як пріоритетні" [4].

На наш погляд, адаптація тексту для сприйняття простої людини і генерації у неї почуття довіри вимагає певних лексико-стилістичних трансформацій. Форма викладу повідомлення має бути проста і доступна, а коефіцієнт доступності на кілька пунктів нижче середнього рівня.

Відтак, тактику "наближення до народу" треба розглядати в більш широкому плані, ніж просто ототожнення певної ідеї чи лідера з простим народом. Ми вважаємо, що в межах даної тактики необхідно виділяти два напрямки:

А. Спрощення: однобічне подання інформації в спрощеній формі або узагальнення і підведення її під існуючі стереотипи.

Б. Підкреслення наближеності до народу певних ідей, або суспільно-політичних діячів;

Люди, що мислять стереотипами, втрачають можливість спиратися на власні морально-етичні устої, які в них виробились в процесі накопичення життєвого досвіду. Відтак, як наслідок спрощення, або підведення під існуючі стереотипи, інформація набуває однобокого, суб'єктивного і безапеляційного характеру.

© Б. Нечипоренко, 2008

Так, в період проведення тибетських акцій протесту напередодні Олімпійських ігор 2008 року на офіційному сайті інформаційного агентства "Сінхуа" з'явилась стаття所谓"西藏问题" *Так-зване Тибетське питання*. В ній, зокрема, роз'яснюється громадянам Китаю причини виникнення "тибетського питання" і доводи щодо його необґрунтованості:

自十三世纪起, 中国中央政府一直对西藏地方行使着主权, 西藏地方从未成为一个独立国家, 世界上也从没有任何一个国家的政府承认西藏是一个独立的国家。[7] *Починаючи з XIII ст. центральний уряд Китаю постійно проводив політику автономного управління щодо Тибету, але Тибет ніколи не був незалежним, і інші країни ніколи не визнавали його як незалежну державу.*

З даного прикладу видно, що ситуація довкола Тибету спрощена, представлена досить схематично і однобоко. На однозначність і безпекаційність повідомлення вказують семантими, що мають категоричну емфаз: *从未成为一个独立国家* ніколи не був незалежною країною, *从未有任何一个国家承认* жодна країна ніколи не визнавала.

Таким чином, реципієнти інформації налаштовуються на те, щоб прийняти офіційну позицію уряду, як єдину правильну щодо трактування даного питання. Відтак, пересічний громадянин Китаю сприймає Тибет лише як одну із провінцій, не задумуючись про Етно культурну і релігійну самобутність і унікальність району.

Друга площина вираження маніпулятивної тактики "спрощення і наближення до народу" полягає у створенні іміджу політика або суспільного діяча як людини, близької до простих людей. Завдяки лексико-граматичним особливостям дискурсу, підкреслюється, що даний діяч живе тим самим життям, що і пересічні громадяни, переймається їх проблемами, турбується їх добробутом.

Показовим прикладом є виступ голови КНР Ху Цзінь-тао на міжнародній прес-конференції в Пекіні:

我的梦想和中国人民的梦想是一致的。我始终认为, 作为国家领导人, 必须倾听人民呼声、尊重人民意愿、关心群众疾苦、维护人民利益。要想人民之所想、办人民之所需。中国人民的梦想, 就是要加快国家现代化建设, 实现中华民族伟大复兴, 同世界各国人民一道追求和平进步、和睦相处、和谐发展。[5] *Мої мрії однодушні із мріями китайського народу. Я завжди був переконаний: щоб бути головою держави, необхідно прислухатися до волі народу, поважати його прагнення, перейматися його бідами, відстоювати його інтереси. Треба думати так, як думає народ, виконувати те, що для нього необхідно. Мрія китайського народу полягає у прискоренні процесу модернізації, у відродженні великої китайської нації. Китайський народ, так же як і народ кожної країни, прагне впровадження миру, дружби і співробітництва, а також, розвитку гармонії*

З синтаксичної точки зору, речення в наведеному уривку прості за своєю будовою і не обтяжені складними означеннями, сурядними і підрядними прийменниками (їх функцію беруть на себе знаки пунктуації). Наведеному уривку притаманна проста граматична будова: відсутні складні граматичні рамкові конструкції, пасивні звороти і інверсії. За своєю стилістичною забарвленістю даний уривок радше наближений до розмовно-мовного стилю, аніж до публіцистичного.

Все це сприяє більш легкому сприйняттю інформації. Мовець представляється реципієнтам, як виходець із їх кола – людина, яка по духу і прагненням близька до них і розуміє їх проблеми і потреби. Відтак, у реципієн-

тів виникає відчуття поваги і довіри щодо джерела інформації. Створюється схвальне ставлення щодо повідомлення в цілому. Навіть якщо воно містить певні положення, які по окремо можуть бути не підтримані реципієнтом, в загальному потоці інформації вони сприймаються як частина цілого і не викликають негативної реакції.

Необхідно зазначити, що маніпулятивний ефект наведеного повідомлення підсилений завдяки ретельно підібраним лексичним засобам. В уривку використані емфатично-забарвлені словосполучення з високим коефіцієнтом категоричності. 和中国人民的梦想是一致的 *однодушний з мріями народу*. В даному випадку загальновживане порівняння 一样, яке вказує на подібність або співвідносність об'єктів та їх якостей, замінене на лексему 一致 *однодушно/ одностайно*, яка має додаткове лексичне нашарування: безкомпромісної єдності і єдиної цілі.

Такого висновку щодо конотації даної лексеми можна досягти, якщо розложити її на складові частини і проаналізувати етимологію кожної з них. Окрім свого першого, часто вживаного значення, в межі їх семантичного поля потрапляє конотативні нашарування, які утворились в наслідок формування нових лексичних утворень, в межах яких дані морфеми мають більш широкую семантику. Так ієрогліф— один, в таких словосполученнях має конотацію "спільний, єдиний, цілісний": 统一 *об'єднувати*, 一心 *всією душею*, 一块 *разом*, 一天到晚 *цілий день*. Морфема 致 *окрім свого первісного значення "призвести, спричинити"*, має деривативне – сприяти досягненню: 致富 *збагатитись*, 致仕 *робити кар'єру*. Таким чином лексема 一致 має яскраво виражену експресивну забарвленість і високий ступень категоричності.

Особливої уваги заслуговує вислів 必须倾听人民呼声 *необхідно прислухатися до волі народу*. Китайська етика, в значній мірі побудована на основних принципах конфуціанської моралі, відповідно, в лексичному складі китайської мови існує дуже багато лексики на позначення понять необхідності і обов'язку: 要、需要、必定、务必 *тощо*. Проте, найбільше емфатичне забарвлення має лексема на позначення морально-етичного обов'язку – 必须. Морфема 必, *окрім значення обов'язковості*, має конотацію неминучості: 必定 / 必然, обов'язково / неминуче. В сполученні з морфемою 须 *необхідно*, вона утворює лексему, яку можна перекласти, як "неминуча необхідність/ справа першочергової важливості". Таким чином, з даного уривку пересічний читач може зробити висновок, що найважливішою мотивацією голови держави завжди є воля народу, виконання якої – його пріоритетне завдання.

З точки зору реципієнта інформації, ключовим реченням є наступне *要想人民之所想、办人民之所需. Треба думати так, як думає народ, виконувати те, що для нього необхідно*. Тобто, голова держави має жити одним життям з народом і виконувати його волю. Проте, з точки зору маніпулятивного впливу, найважливіша інформація подана вкінці:

中国人民的梦想, 就是要加快国家现代化建设, 实现中华民族伟大复兴, 同世界各国人民一道追求和平进步、和睦相处、和谐发展。 *Мрія китайського народу полягає у прискоренні процесу модернізації, у відродженні великої китайської нації. Китайський народ, так же як і народ кожної країни, прагне впровадження миру, дружби і співробітництва, а також, розвитку гармонії.*

Тут необхідно зазначити, що під процесом модернізації часто мається на увазі перехід до західних стандартів, часткова відмова від традиційних устоїв і цінно-

стей. Проте, в загальному контексті повідомлення, реципієнт сприймає дане явище, як таке, що відповідає його інтересам.

В китайських ЗМІ широко розповсюджене використання тактики "близькість до народу." В пресі на вищому рівні часто наголошується на пріоритетності вирішення проблем просто народу. Урядовці різних рівнів використовують всі наявні можливості, щоб за допомогою засобів масової інформації підкреслити свою турботу про простих людей, стверджуючи, що найважливішим завданням уряду держави є задоволення основних потреб саме пересічних громадян. Проте, голова держави часто критикує уряд за недостатню турботу про добробут громадян, таким чином, підкреслюючи свою духовну єдність з простим народом, занепокоєння його долею. Це незмінно призводить до зростання його рейтингу і підтримки населенням.

Характерним прикладом є звернення пана Х Цзінь-тао, яке було розміщене на офіційному сайті інформаційного агентства Сін хуа:

胡锦涛在全党深入学习实践科学发展观活动动员大会上发表重要讲话 *Ху Цзінь-тао проголосив важливу промову на всепартійному з'їзді, присвяченому мобілізації і розвитку сфери освіти:*

今年以来, 一些地方发生重大生产安全事故和食品安全事故给人民群众生命财产造成重大损失。从这些事件中反映出, 一

些干部缺乏宗旨意识、大局意识、忧患意识、责任意识, 作风飘浮、管理松弛、工作不扎实, 有的甚至对群众呼声和疾苦置若罔闻, 对关系群众生命安全这样的重大问题麻木不仁。我们对这些事件及其后果的严重性必须充分估计, 对其中的惨痛教训必须牢记取。这些事件再一次告诫我们, 只有抓紧解决党员干部队伍中存在的

突出问题, 使全党同志始终坚持立党为公、执政为民, 始终坚持以人为本, 始终把人民群众安危冷暖放在心上。[6]

Цього року в певних регіонах трапилось чимало небезпечних інцидентів з випадками харчового отруєння, які завдали шкоди життю і матеріальному статусу простих людей. Ці випадки показали, що певним службовцям бракує розуміння пріоритетних цілей, бачення загальної картини трагедії; їх підхід до роботи не достатньо відповідальний, а керування мляве і не надійне. Деякі з них дійшли навіть до того, що не зважають на потреби народу, на їх біди, і залишаються

байдужими до таких питань, як безпека життєдіяльності людей. Ми повинні мати на увазі серйозність наслідків такої ситуації, нам треба дуже добре запам'ятати цей трагічний урок. Дана ситуація ще раз попереджає нас, що треба особливо ретельно вирішувати кадрові питання в межах Комуністичної партії. Партійні робітники повинні твердо триматися курсу партії, трудитись для народу, відстоювати інтереси людей; вони повинні закарбувати в своєму серці турботу про безпеку громадян.

Треба відмітити, що в даному уривку жодного разу не використане слово *老百姓* простий народ або *普通人们* прості люди. В тексті вживається словосполучення *人民群众* народні маси (народ + натовп). Так, ми бачимо, що турбота пана Ху Цзінь-тао спрямована не на певний клас чи прошарок суспільства а на всіх лю-

дей, які живуть своїм життям і яких об'єднує тільки те, що вони громадянини однієї держави.

Особливої уваги заслуговує сполучник, використаний в другому реченні – *甚至* більш того/ ще навіть. Він поєднує дві частини речення, які викривають негативні риси "деяких чиновників"; при цьому, негативні явища, виявлені в першій частині не настільки важливі, як ті, що викриваються в другій. Тобто те, що чиновники недостатньо розуміють пріоритетні цілі, і загальну стратегію, те що їх підхід до роботи не достатньо відповідальний, а керування мляве і не надійне – все це не на стільки важливе, як те, що вони не зважають на потреби народу, на їх біди. Таким чином у читача складається враження, що інтереси простої людини стоять над всіма іншими державними справами.

З точки зору створення у читача позитивного враження, важливим є речення:

全党同志始终坚持立党为公、执政为民, 始终坚持以人为本, 党性的工人们应该坚定地持党的课程, 努力为人民, 维护人民的利益。Preposition 坚持立党为公持党的课程, 党性的工人们应该坚定地持党的课程, 努力为人民, 维护人民的利益。执政为民, 始终坚持以人为本持党的课程, 努力为人民, 维护人民的利益。

Таким чином, можна дійти ряду висновків. Тактика "близькість до народу" має дві площини вираження. З одного боку, це – створення позитивного враження щодо певних ідей, або суспільно-політичних діячів шляхом підкреслення їх наближеності до народу, а з іншого – створення у реципієнта спрощеного, стереотипного і заангажованого уявлення щодо проблеми. Дана тактика реалізується на різних функціональних рівнях: граматичному, синтаксичному, лексико-семантичному і стилістичному.

Простота і однобокість подання інформації важлива з точки зору формування у суспільства шаблонного або стереотипного мислення. Це має особливо важливе значення у відношенні до проблемних питань: незалежність Тайваню і Тибету, екологічна ситуація в Китаї, бідність, тощо. Люди просто приймають офіційну позицію партії щодо проблеми, не вдаючись до подробиць чи аналітичного осмислення.

Для китайського суспільно-політичного устрою тактика "спрощення і наближення до народу" є дуже важливою, оскільки застосування її в засобах масової інформації сприяє підтриманню безпечелісної довіри людей до дій уряду і партії.

1. Бакар Р.М. Язык как инструмент социальной власти // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М., 1987; 2. Кара-Мурза С.Г. Краткий курс манипуляции сознанием. – Эксмо, 2003; 3. Никитина К.В. Технологии речевой манипуляции в политическом дискурсе СМИ (на материале газет США): Автореф. дис. канд. филол. наук. – Уфа, 2001; 4. Caran S. Johnson Carfee and Gary Copeland. Communication Mediated Politics. – New-York, 2004; 5. 胡锦涛接受外国媒体联合采访 //新华网。 – 2008; 6. http://news.xinhuanet.com/politics/2008-08/01/content_8896500.htm; 7. 胡锦涛在全党深入学习实践科学发展观活动动员大会上发表重要讲话 //新华网。 – 2008; 8. http://news.xinhuanet.com/politics/2008-09/20/content_10082031.htm; 9. 所谓"西藏问题" //新华网。 – 2008; 10. <http://www.people.com.cn/GB/shizheng/252/5351/5359/20010515/465579.html>.

Надійшла до редколегії 05.09.08

КОДИФІКАЦІЯ ЯПОНСЬКИХ ЗАПОЗИЧЕНЬ У СЛОВНИКАХ

Стаття присвячена детальному аналізу репрезентації японських запозичень, який дає можливість зробити висновки про сталість динаміки зростання кількості японських запозичень як в україномовних, так і російськомовних словниках.

The topic of the article is codification of the Japanese borrowings presented in dictionaries (containing words in Russian and Ukrainian, borrowed from foreign languages). The aim of the work was to discover Japanese borrowings in Russian and Ukrainian.

Загальновідомо, що словники відіграють важливу роль у духовній культурі суспільства. Вони виконують різноманітні функції: інформативну (дозволяють якнайшвидше – через визначення – долучитися до накопичених людством знань), комунікативну (презентують читачам потрібні слова рідної або чужої мови) і нормативну (фіксують значення і сферу вживання слів, сприяють удосконаленню й уніфікації мови як засобу спілкування) [3, с.462].

При складанні словників постає проблема добору слів, тобто співвідношення між інформацією, що подається, і загальними знаннями носіїв мови, адже добір слів і інформація про них ґрунтуються на аналізі письмових текстів, прикладів усного мовлення, а також на власному мовному досвіді укладачів словника. На жаль, у більшості випадків словники з певним відставанням фіксують нові слова, а також їх нові значення, що вже функціонують у мові.

Наприклад, запозичення *тамагочі* – електронна іграшка, що стала популярною у багатьох країнах світу наприкінці ХХ ст., не зафіксоване в жодному з проаналізованих нами словників, які вийшли друком за останні 10 років.

Проте визнання нормативності мовного явища чи факту ґрунтується на наявності, принаймні, трьох ознак: на відповідності певного явища структурі мови; на факті масової і регулярної відтворюваності відповідного явища в процесі комунікації; на суспільному схваленні і визнанні цього явища нормативним. Найбільш експліцитною і "об'єктивованою" формою такого схвалення є кодифікація, яка стосовно норми має переважно ретроспективний характер, тобто фіксує явища, що вже сформувалися в процесі мовної практики. Ця тенденція простежується й стосовно япономовної лексики, що функціонує в іншомовному середовищі.

На сучасному етапі вивчення запозичень з японської в сучасних російській та українській мовах стало об'єктивно можливим завдяки наявності солідної лексикографічної бази, яка включає: 1) загальномовні словники; 2) двомовні і спеціальні словники; 3) словники іншомовних слів.

Мета даної статті – розглянути репрезентацію японських запозичень у загальномовних, двомовних, спеціальних та словниках іншомовних слів.

Предметом дослідження у цій науковій розвідці є японські запозичення, виявлені методом суцільної вибірки з вищезазначених словників, які були видані у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст.

Далі розглянемо представленість японських запозичень у кожній із зазначених вище груп словників.

Для визначення динаміки розвитку словникового складу російської мови, уточнення кількості слів, які перейшли з активного ужитку в пасивний і навпаки, ми використовували загальномовний "Словарь русского языка" у 4-х томах [9], у якому зафіксовані 19 запозичень з японської мови: *бонза, гейша, кавасаки, джиу-джитсу, дзюдо, цена, иваси, ивасёвий, каратэ, кимоно, микадо, рикша, самурай, самурайський, соя, тайфун, харакири, цунами, шимоза*, серед яких є не лише кореневі япономовні слова, а й їхні похідні *иваси < ивасёвий, самурай < самурайський*.

В аналізованому словнику до кожного слова подано коротку граматичну характеристику, поставлено наголос, розтлумачено його значення, що проілюстровано літера-

турними прикладами. Наприклад: *"кавасаки, нескл., м. Деревянное моторно-парусное судно для морского прибрежного промысла, распространенное на Дальнем Востоке. Слева по носу появились два кавасаки – небольшие моторные боты для ловли ставными сетями. Л.Линков, Обыкновенная операция"* [9, с.12].

Серед словників другої групи ми проаналізували орфографічні словники [4], [12], що містять від 10 до 46 одиниць япономовних слів, які потрапили в російську мову в різні періоди її розвитку.

В орфографічному словнику російської мови [4] року видання представлено 10 запозичень з японської мови: *бонза, гейша, джиу-джитсу, кимоно, микадо, рикша, соя, тайфун, харакири, цунами, шимоза*.

Перевагою цього словника є те, що до кожного слова в ньому подано коротку граматичну характеристику: зазначено відмінюваність/ невідмінюваність, родову належність, особливості відмінювання. Наприклад: *"харакири, нескл., с. [4, с. 489]; рикша и, тв.-шей, р.мн. рикш, м."* [4, с. 399].

До другої групи проаналізованих словників належить "Географический энциклопедический словарь", що містить 166 японських географічних назв [2].

Серед словників другої групи ми проаналізували "Словарь литературоведческих терминов" [8], що складається з шестисот словникових статей. У словниковій статті "Японська поезика" зустрічається 89 запозичень з японської мови. Наприклад: *никки, ута-моногатари, гзсаку, катаута, макура-котоба, васан* та ін.

Наявність значної кількості японських запозичень пояснюється тим, що до словникової статті включені також маловідомі поняття й наукові терміни, характерні саме для японської літератури. З огляду на їх специфічний характер, вони розташовані не в алфавітному порядку, а включені до словникової статті "Японська поезика" [8, с. 3].

Крім розглянутих вище словників другої групи, варто згадати двомовний "Українсько-японський і японсько-український словник" І. Бондаренка і Т. Хіно [15]. При складанні цього словника автори керувалися загальними лексикографічними принципами добору реєстрових українських і японських слів (частотність використання в сучасній мовній практиці носіїв двох мов, словотворча продуктивність, стилістична нейтральність та ін.), характером їх тлумачення, структурою словникових статей, лексикографічним позначенням, скороченнями та ін.

До складу українсько-японського словника ввійшло близько 8450 найуживаніших українських слів і словосполучень, а до японсько-українського словника – відповідно 11600 японських, які практично становлять активний словниковий запас носіїв сучасної української і японської мов.

Крім загальноновживаної літературної лексики, до словника було включено поширені розмовні слова, стійкі словосполучення, фразеологічні звороти, а також суспільно-політичні, політичні, науково-політичні, економічні та спортивні терміни [16, с. 4].

Посіла своє місце в словнику також лексика, яку в лексикографії об'єднують під назвою екзотизми: а) "українізми" *бандура, бандурист, галушка, гопак, гризня* та ін.; б) "японізми" *гета, ікебана, кендо, саке саке* та ін. У більшості випадків українізми не мають семан-

тичних еквівалентів, а лише подаються у відповідній транскрипції японською абеткою "катакана" [14, с. 4].

Японізи супроводжують перед українською транслітерацією лаконічні пояснення відповідних японських реалій. Наприклад: *sake* (японське рисове вино, горілка) *sake* ; алкогольні напої [16, 332]. Практично усі загальні імена, зафіксовані в нашій картотеці, крім термінологічної лексики, представлені в словнику І. Бондаренка і Т. Хіно.

Як ми уже зазначали, з метою вивчення япономовної лексики ми також проаналізували третю групу словників – словники іншомовних слів, у яких розтлумачено значення японських запозичень, поставлено наголос і є посилання на мову-джерело. Задля проведення кількісного оцінювання рівня репрезентації японських запозичень було проведено порівняльний аналіз таких словників іншомовних слів: "Словарь иностранных слов" за редакцією І.В. Лехіна, С.М. Локшиної, Ф.Н. Петрова [5], "Словник іншомовних слів" за ред. О.С. Мельничука [10], "Словарь иностранных слов" [6], "Словник іншомовних слів" за ред. О.С. Мельничука [11], "Словарь иностранных слов" [7], "Толковый словарь иностранных слов" Л.П. Крисіна [15], "Большой словарь иностранных слов" [1], "Сучасний словник іншомовних слів" [14] за ред. А.І. Скопненко, Т.В. Цимбалюк, "Современный словарь иностранных слов" [13]. Докладніше зупинимося на їх аналізі.

Так, "Словарь иностранных слов" за ред. І.В. Лехіна, С.М. Локшиної, Ф.Н. Петрова [5] містить лише 8 запозичень з японської мови, а саме: *бонза* , *кавасаки* , *кимоно* , *мікадо* , *момме* , *рикша* , *самурай* , *синто* , або *синтоїзм* – і не фіксує такі популярні в 50-і роки запозичення, як *ікебана* , *иена* , *камикадзе* , *соя* , *цунами* .

Варто також звернути увагу на не цілком точне тлумачення словником значень окремих слів. Так, наприклад, слово *мікадо* трактується як японський імператор [5, с. 446], хоча слід уточнити, що *мікадо* – це титул японського імператора тільки до 1945 р. Після публічного зречення 1 січня 1946 р. імператора Сьови це слово з міфу про божественне походження імператорської династії переходить у категорію історизмів, оскільки для позначення цієї посади надалі використовується слово *тено* , якого немає у зазначеному словнику й у всіх інших проаналізованих нами словниках іншомовних слів.

До тлумачення слова *рикша* – у Китаї і Японії людина, яка запряжена у легкий візок і перевозить у ньому пасажирів, – додається не зовсім політично коректне тлумачення "унизительная и изнурительная форма использования трудящихся" [5, с. 611]. У словниковій статті *самурай* [яп.] – *привилегированная дворянская каста в феодальной Японии до переворота 1868 г. (т. наз. революции Мейдзи); перен. японская империалистическая агрессивная военщина* [5, с. 620]. Замість слова "каста" було б точніше використовувати слово "стан".

Основна мета "Словника іншомовних слів" 1974 року видання за редакцією О.С. Мельничука – дати пояснення до часто уживаних слів і термінів іншомовного походження, які увійшли до складу української літературної мови. Велику увагу приділено тим іншомовним термінам, які стали інтернаціональними [10, с. 3].

До словника включено термінологічну лексику з різних галузей науки, яка не є вузькоспеціальною і вживається не лише в спеціальній літературі, а й у науково-популярних виданнях та різних словниках іншомовних слів. З 24 тис. слів і термінів у словнику зафіксовано 35 японських запозичень: *бонза* , *бусидо* , *гейша* , *генро* , *гінго* , *даймьо* чи *дайміо* , *джю-джитсу* , *дзайбацу* , *дзюдо* , *іена* , *ікебана* , *Кабуки* , *кавасаки* , *кайтен* , *камикадзе* , *карате* , *кен* , *кімоно* , *кін* , *кінкан* , *макімоно* , *мікадо* , *моме* , *са-*

мураї , *сегун* , *сен* , *синто* або *синтоїзм* , *соя* , *сямісен* , *тайфун* , *танка* , *тейсинтай* , *тсуга* , *харакірі* , *цунамі* .

"Словарь иностранных слов" [6] містить близько 19 тис. слів іншомовного походження, а також термінологічних сполучень, що увійшли в російську мову у різний час. До кожного слова подано тлумачення і довідку про його походження. У цьому словнику зафіксовано 21 японське запозичення: *бонза* , *гейша* , *дзайбацу* , *дзюдо* , *иена* , *ікебана* , *Кабуки* , *кавасаки* , *камикадзе* , *карате* , *кимоно* , *кин* , *мікадо* , *момме* , *рикша* , *самурай* , *синто* или *синтоизм* , *соя* , *сямисэн* , *тсуга* , *цунами* .

Відомо, що в 70–80 роки ХХ ст. відбувся сплеск інтересу до життя, релігії, культури й спорту народів Південно-Східної Азії загалом і Японії зокрема, тому до складу "Словаря иностранных слов" [6] увійшли запозичення, які не були зафіксовані в "Словаре иностранных слов" за ред. І.В. Лехіна, С.М. Локшиної, Ф.Н. Петрова [5], а саме: *гейша* , *дзайбацу* , *дзюдо* , *иена* , *ікебана* , *кабуки* , *камикадзе* , *карате* , *кин* , *соя* , *сямисэн* , *тсуга* , *цунами* .

Частина запозичень: *кімоно* , *рикша* , *самурай* , *синтоїзм* зазнали змін щодо їх тлумачення. Так, було уточнено тлумачення запозичень *кімоно* і *синтоїзм* . До слова *кімоно* додано уточнення, що *кімоно* – це не просто японське чоловіче і жіноче вбрання на кшталт халата, а з дуже широкими рукавами [6, с. 332]. Тлумачення запозичення *синто* або *синтоїзм* [яп.] – *древняя религия японцев, впоследствии принявшая форму культа (обожествления) императора; распространена в Японии наравне с буддизмом* [5, с. 641], доповнено точнішим тлумаченням: *синто* чи *синтоїзм* – *средневековая религия японцев, впоследствии принявшая форму культа (обожествления) императорской династии; с 1868 г. по 1946 г. – государственная религия Японии* [6, с. 468]. З пояснення до запозичення *рикша* вже вилучено неактуальний вираз "унизительная и изнурительная форма использования трудящихся". До запозичення *самурай* подано точніше і повніше тлумачення: "Військовий стан дрібних дворян у феодальній Японії" [6, с. 25].

У "Словаре иностранных слов" [6] року видання в коментарі до запозичення *тсуга* зазначено, що мовою-джерелом цього слова є латинська мова [6, с. 522], хоча насправді його мовою-джерелом є японська мова.

"Словник іншомовних слів" української мови за редакцією О.С. Мельничука [11] практично дублює "Словник іншомовних слів" [10]. Словник містить 36 японських запозичень, зокрема 35 загальних імен: *бусидо* , *гейша* , *генро* , *гінго* , *дайміо* , *дзайбацу* , *дзен-будизм* , *дзюдо* , *іена* , *ікебана* , *Кабуки* , *кавасаки* , *кайтен* , *камикадзе* , *караті* , *кен* , *кімоно* , *кін* , *макімоно* , *мікадо* , *моме* , *рикша* , *самурай* , *сегун* , *сегунат* , *сумі-е* , *сутейсі* , *сямісен* , *танка* , *тейсинтай* , *тсуга* , *укей-е* , *харакірі* , *цунамі* , *ямато-е* , а також один теонім – *Амаатерасу* .

У "Словнику іншомовних слів" [11] зафіксовано запозичення, які не було включено до "Словаря иностранных слов" [6]: *бусидо* , *гінго* , *даймь* , *дзен-будизм* , *кайтен* , *макімоно* , *сегун* , *сегунат* , *суміє* , *сутейсі* , *тейсинтай* , *укей-е* , *ямато-е* , а також теонім – *Амаатерасу* .

Різною є фонетична форма запозичень, зокрема у російському словнику слово *сегун* пишеться *сёун* , *тсуга* – *цугу* , а в українському "Словнику іншомовних слів" слово *сегун* пишеться *сьогун* , *синто* – *сінто* , *тсуга* – *цуга* .

Також слід зазначити, що український "Словник іншомовних слів" [11] включає маловідомі терміни: *сумі-е* , *сутейсі* , *укей-е* , *ямато-е* , що не були зафіксовані російським "Словарем иностранных слов" [6].

Таким чином, аналіз репрезентації японських запозичень у російських і українських словниках іншомовних слів, виданих відповідно у 1980 і 1985 року, свідчить

про ширшу представленість запозичень з японської мови в українському словнику іншомовних слів. Крім того, в українському словнику подано повніше тлумачення слів, аніж у російському.

Для прикладу порівняємо тлумачення слова *цунамі* в українському й російському словниках: "*цунамі* (япон.) – великі хвилі, що виникають на поверхні океану внаслідок підводних землетрусів або виверження підводних вулканів; спостерігаються головним чином біля берегів Тихого океану, спричиняючи значні руйнування" [11, с. 940]; *цунамі* – *гигантские волны, возникающие на поверхности океана в результате сильных подводных землетрясений или извержений подводных и островных вулканов*" [6, с. 571].

У "Словнику іншомовних слів" [11] р. слово *мікадо* має уточнене, проте не зовсім вірне тлумачення: *мікадо* (япон., буквально висока брама) – в літературі, особливо за межами Японії – назва японського імператора. Проте у сучасній Японії титул імператора – *тено* [11, с. 540].

У російському "Словаре иностранных слов" [5] міститься близько 19 тис. іншомовних слів, зокрема 19 запозичень з японської мови.

Списки російського "Словаря иностранных слов" (1988) і українського "Словника іншомовних слів" (1980) практично збігаються. До російського словника не включені лише два слова: *кін* та *цунамі*, що містяться в українському словнику.

У 90-і роки ХХ ст., коли впала "залізна завіса", знайомство з побутом, культурою Японії значно поживалося. Результатом активізації цього процесу стало широке вживання японських запозичень, що знайшло своє відображення і в кількості японських запозичень у російському "Современном словаре иностранных слов" [13], який налічує близько 20 тис. слів, зокрема 30 запозичень з японської мови: *бонза, гейша, го, джиу-джитсу, дзайбацу, дзен-буддизм или дзен, дзюдо, икебана, Кабуки, кавасаки, камикадзе, каратэ, кимоно, кин, микадо, момме, нэцкэ, оригами, рикша, рэндзю, сакура, самурай, синто или синтоизм, соя, сямисэн, татами, харакири, цунами, шимоза*. До словника було включено такі нові запозичення, як: *го, джиу-джитсу, дзайбацу, дзен-буддизм, дзюдо, нецке, оригами, рендзю, татами, харакири, шимоза*.

Вирізняється характером відомостей про слово "Толковый словарь иностранных слов" Л.П.Крисіна [15], до якого включено 29 японських запозичень: *бонза, гейша, го, дан, джиу-джитсу, дзайбацу, дзюдо, иваси, иена, икебана, Кабуки, кавасаки, камикадзе, карате, кимоно, микадо, ниндзя, нунчаки, рикша, сакура, самурай, синтоизм (шинтоизм), соя, сямисэн, татами, харакири, цунами, шимоза, якудза*.

Опис слів і словосполучень включає не лише значення й походження слова, а й граматичні відомості, в яких зазначено: відмінюваність/ невідмінюваність, наприклад: *го* нескл., с.; *иена* ы, ж.; рід; наприклад: *бонза* ы, м.; *одуш.*; *иваси* нескл., ж., *одуш.*; число, наприклад: *икебана* ы, мн. нет, ж.; істота/ неістота, наприклад: *самурай* я, м., *одуш.*; вимова, наприклад: *карате* [тэ]; словотворча модель, наприклад: *камикадзе* нескл., м., *одуш.* [яп. *katikaze* букв. *божественный ветер < kati бог + kaze ветер*];

У словнику подано також посилання на слова, тематично пов'язані з пояснюваним словом, наприклад: "*нунчаки* род. *нунчак* мн. – [яп. *nunchaku*] *спортивное боевое оружие в виде двух коротких палок, соединенных концами друг с другом при помощи ремня или цепи, используемое в некоторых видах восточных единоборств (карате и др.)*".

Крім того, у словникових статтях наводяться похідні слова, утворені на російському ґрунті безпосередньо від

цього запозичення. Наприклад, "*дзюдоист* (от *дзюдо*) – спортсмен, занимающийся борьбой дзюдо" [15, с. 194].

"Большой словарь иностранных слов" містить близько 35 тис. слів іншомовного походження, а також термінологічних сполучень, що ввійшли в російську мову у різний час, серед яких 52 запозичення з японської мови: *айкидо, айкидоист, банзай, бонза, бонсай, бусидо, гейша, гинкго, го, дан, джиу-джитсу, дза, дзайбацу, дзен, дзюдо, дзюдоист, зен, икебана, кавасаки, кайтен, камикадзе, каратист, каратэ, катана, кен, кимоно, кин, кинкан, макимоно, микадо, момме, нунчаки, нэцкэ, оригами, рикша, рэндзю, саке, сакура, сен, сенсей, сегун, сегунат, соя сямисэн, тайфун, танки, татами, хаори, харакири, цунами, шимоза, якудза* [1].

Опис слів "Большого словаря иностранных слов" містить також словотворчу модель, наприклад: *рикша* (яп. *(dzin)rikisia*, от *dzin* – человек, *riki* – сила, *sia* – тележка) – человек, который впрягшись в легкую двухколесную тележку, перевозит пассажиров (в странах Восточной и Южной Азии) [1, 504].

Як і "Толковый словарь иностранных слов" Л.П.Крисіна [15] "Большой словарь иностранных слов" [1] також має посилання на слова, тематично пов'язані з пояснюваним словом, містить похідні слова, утворені на російському ґрунті безпосередньо від цього запозичення, наприклад, *айкидоист* – *спортсмен, занимающийся айкидо* [1, с. 20].

У цьому словнику окремі запозичення мають два значення: *пряме і переносне*, так, наприклад, слова *Камикадзе, бонза*.

"Сучасний словник іншомовних слів" [14] налічує близько 20 тис. слів і словосполучень, що були запозичені в різний час з інших мов, зокрема 46 запозичень з японської мови: *айкідо, бонза, банзай, бонсай, бусидо, гейша, генро, го, дан, джиу-джитсу, дзадзен, дзайбацу, дзен-буддизм, дзюдо, иваси, икебана, Кабуки, кавасаки, камикадзе, карате, каратист, караоке, кимоно, макимоно, микадо, моме, ніндзя, рикша, сакура, саке, самурай, сегун, сен, синтоїзм, соя, сусі, сямісен, тайфун, танка, татамі, тейсинтай, тсуга, харакірі, цунамі, якудза*, а також один теонім – *Аматерасу*.

До кожного слова подано інформацію про його походження, а також тлумачення. Словникова стаття містить відомості про наголос і подає інформацію про написання слова з великої чи маленької літери, наприклад: "Аматерасу [япон; букв. – велика, священна богиня, що сяє на небі або володарка на небі] – у синтоїзмі – богиня Сонця й прамати японських імператорів, глава пантеону синтоїстських богів" [14, с. 45].

Зазначений словник містить слова, що ввійшли в українську літературну мову, проте не були зафіксовані українським словником іншомовних слів 1985 року видання: *айкідо, бонза, банзай, бонсай, генро, го, дан, джиу-джитсу, дзадзен, иваси, каратист, караоке, ніндзя, банзай, сен, саке, танка, татамі, якудза, сусі*.

Проте до "Словника іншомовних слів" 2006 р. не було включено низку запозичень, зафіксованих у "Словнику іншомовних слів" [11]: *гінкго, даймьо, иена, кайтен, кен, кін, сегунат, сумі-е, сугеїсі, укійо-е, ямато-е*.

Вищезазначені запозичення є не лише конкретними назвами, а й абстрактними поняттями, що існують у свідомості кожного народу як обов'язковий елемент його культури і сприймаються іншим народом як специфічні.

Наприклад, запозичення *харакірі*, що позначає самогубство через розпорювання живота, яке здійснюється за вироком або добровільно, якщо ідеться про справу честі. І хоча це слово в японській мові вважається вульгарним, жоден російський чи український словник іншомовних слів не містить його стилістично нейтрального синоніма *селуку*.

У "Словнику іншомовних слів" [14] окремі запозичення мають повніше тлумачення. Так, наприклад, слово "тей-сінтай" [япон.] – категорії добровольців-смертників у збройних силах Японії під час Другої світової війни. Призначалися для знищення кораблів, літаків, танків тощо. Поділялися на повітряних (камікадзе), наземних, надвод-

них (синьо) і підводних (кайтен, корю, кайрю) Т." [14, с. 664]. Як бачимо, тлумачення значно розширилося порівняно зі словником іншомовних слів 1985 року видання.

Динаміка зміни кількості запозичень з японської мови у російських і українських словниках іншомовних слів у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. подано в таблиці 1.1.

Таблиця 1.1. Динаміка репрезентації японізмів у словниках іншомовних слів другої половини ХХ – початку ХХІ ст.

№	Назва словника	Рік видання	Кількість іншомовних слів	З них японізмів
1.	"Словарь иностранных слов" ГИИНС, 4-е изд. за ред. І.В. Лехіна, С.М. Локшиної, Ф.Н. Петрова	1954	20000	8
2.	"Словник іншомовних слів"	1974	24000	34
3.	"Словарь иностранных слов" – 7-е вид.	1980	19000	21
4.	"Словник іншомовних слів"	1985	24000	36
5.	"Словарь иностранных слов" – 16-е вид.	1988	19000	19
6.	"Современный словарь иностранных слов"	2000	20000	30
7.	"Толковый словарь иноязычных слов" за ред. Л.П. Крисіна	2003	25000	29
8.	"Большой словарь иноязычных слов"	2004	35000	52
9.	"Сучасний словник іншомовних слів"	2006	20000	46

Коментар до таблиці 1.1.

Вибірку японізмів здійснено самостійно, оскільки раніше такі дослідження не проводилися.

Аналіз словників іншомовних слів дозволяє зробити висновок про сталість динаміки зростання кількості японських запозичень.

Так, за останні 50 років їх представленість збільшилася з 8 ЛО в 1954 р. до 52 ЛЕ в 2004 р. в російській мові і з 34 ЛО в 1974 до 46 ЛО в 2006 р. в українській мові. Причому до 2003 р. в україномовних словниках іншомовних слів японських запозичень було зафіксовано більше, ніж у російських.

На нашу думку, найбільш точне уявлення про рівень японізмів у російській мові дають "Большой словарь иноязычных слов" [1], у яких зафіксовано найбільшу кількість японських запозичень, а в українській мові – "Сучасний словник іншомовних слів" [14].

Дані "Большого словаря иноязычных слов" [1] і "Сучасного словника іншомовних слів" [14] практично однакові, це вказує на те, що процес запозичення іншо-

мовних слів у російській і українській мовах в останнє десятиліття проходив паралельно, щоправда, вибір слів для кодифікації збігається не повністю.

1. Большой словарь иноязычных слов / Под ред. А.Н. Булыко. – М., 2004; 2. Географический энциклопедический словарь: Географические названия / Гл. ред. А.Ф.Трещников. – М., 1983; 3. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева, – М., 1990; 4. Орфографический словарь русского языка. – М., 1971; 5. Словарь иностранных слов / Под ред. И.В. Лехина, С.М. Локшиной, Ф.Н. Петрова. – М., 1954; 6. Словарь иностранных слов. – М., 1980; 7. Словарь иностранных слов. – М., 1988; 8. Словарь литературоведческих терминов редакторы-составители Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев. – М., 1974; 9. Словарь русского языка: В 4 т. – М., 1983. – Т.2; 10. Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. – К., 1974; 11. Словник іншомовних слів / За ред. О.С. Мельничука. – К., 1985; 12. Современный русский орфографический словарь. – Х., 2006; 13. Современный словарь иностранных слов: около 20000 слов. – М., 2000; 14. Сучасний словник іншомовних слів / Уклали О.І. Скопненко, Т.В. Цимбалюк – К., 2006; 15. Толковый словарь иноязычных слов / Под ред. Л.П.Крысина. – М., 2003; 16. Українсько-японський японсько-український словник / Укл. І.П. Бондаренко, Т. Хіно; За ред. Ю.О. Карпенка. – К., 1988.

Надійшла до редколегії 18.09.08

Т. Комарницька, асп.

АНТОНИМИ У СУЧАСНІЙ ЯПОНСЬКІЙ ЮРИДИЧНІЙ ТЕРМІНОЛОГІЇ: СТРУКТУРА ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ

У статті досліджено антонімічні юридичні терміни японської мови за структурним та функціональним критеріями. Відповідно до результатів дослідження, найпродуктивнішим способом творення однокореневих термінів-антонімів є префіксальний. Більшість зафіксованих у юридичних словниках термінів-антонімів належать до термінологічного поля фундаментальних галузей права.

This article deals with the antonymic relations observed in modern Japanese law terminology. These are analyzed on the base of structural and functional criteria. Research has shown that the most productive way of creating antonymic terms in Japanese law terminology is the use of prefixes. Most of the antonymic terms fixed in law dictionaries belong to the fundamental branches of legislation.

Проблема відсутності цілісного семантичного, структурного та функціонального опису юридичних термінів на матеріалі японської мови свідчить про недостатню вивченість цих одиниць, дослідження яких нерозривно зв'язане з правознавством. У зв'язку з цим вважаємо нашу роботу актуальною.

Об'єктом дослідження стали японські юридичні терміни-антоніми, що містяться у юридичних словниках японської мови та в опрацьованих джерелах матеріалу дослідження загальним обсягом 719 сторінок (тексти

Конституції Японії (日本国憲法 *Ніхонкокукемпō*), Кримінального кодексу Японії (刑法 *Кейхō*), Цивільного кодексу Японії (民法 *Мімпō*), Кримінально-процесуального кодексу Японії (刑事訴訟法 *Кейдзісосьōхō*), Цивільно-процесуального кодексу Японії (民事訴訟法 *Міндзісосьōхō*), Законів Японії "Про Парламент" (国会法 *Коккайхō*) та "Про відшкодування за кримінальне переслідування" (刑事補償法 *Кейдзіхосьōхō*).

Мовознавці визначають антоніми як слова з протилежним значенням, що виражають несумісні поняття [6, с. 47]; слова, що виступають виразниками протилежних понять [2, с.

84]; слова, що створюють пару протилежностей [9, с. 182]; слова, в основі яких – семантична протилежність [10, с. 47].

Антонімічні відношення у межах термінології досліджувалися у працях Е. Т. Дерді, Т. І. Панько, Л. О. Симоненко, В. С. Марченко та ін. На думку Т. І. Панько, антонімія як семасіологічна категорія невід'ємна від термінологічної системи, і це визначено характером позначуваних термінами понять [2, с. 85]. Е. Т. Дерді, у свою чергу, вказує, що антонімічні відношення у термінології номінативно систематизують наукові поняття – складну і багатопланову мережу протиставлень [6, с. 17].

Антоніми, що спостерігаються у правничій термінології японської мови, можна, на нашу думку, класифікувати за кількома критеріями:

- 1) за функціонально-стилістичним;
- 2) за функціональним;
- 3) за лексико-синтаксичним;
- 4) за структурним.

За функціонально-стилістичним критерієм антоніми юридичної терміносистеми поділяються на терміни законодавства, які належать до офіційно-ділового стилю, та терміни права, що вживаються у науковому стилі [1, с. 26].

За функціональним критерієм терміни-антоніми належать до термінологічних полів різних галузей права. Відповідно до Великого енциклопедичного юридичного словника, галузі права поділяються на:

- профільні (фундаментальні), до яких належать державне (конституційне), адміністративне, цивільне та кримінальне право, а також відповідні галузі процесуального права;
- інші основні, до яких належать трудове, сімейне, земельне, гірниче, водне, лісове, атмосфероохоронне право, право соціального захисту тощо;
- комплексні (господарське, аграрне, морське та ін).

Окремо виділяється міжнародне право [4, с. 124].

За лексико-синтаксичним критерієм терміни-антоніми здебільшого поділяють на терміни-слова та терміни-словосполучення [2, с. 110], однак ми класифікуємо їх на слова, словосполучення та словозчеплення (термін запропоновано О. О. Пашковським у ст. "Слитные именные словосочетания в японском языке" [8, с. 7] на позначення одиниць, що поєднують у собі ознаки слів та словосполучень). У межах цієї класифікації спостерігаються кілька поширених типів антонімічних пар:

а) слово – слово (напр., 動産 *до:сан* рухоме майно й 不動産 *фудо:сан* нерухоме майно);

б) словозчеплення – словозчеплення (напр., 典型契約 *тенкейкейяку* регламентована угода й 非典型契約 *хітенкейкейяку* нерегламентована угода);

в) словозчеплення – словосполучення (напр., 公開会社 *ко:кайгайся* відкрите акціонерне товариство 公開会社でない会社 *ко:кайгайся денай кайся* закрите акціонерне товариство).

Інші типи антонімічних пар виявлені не були, що свідчить про їхню непоширеність у межах правничої термінології.

І, зрештою, оскільки лінгвісти відзначають наявність як лексичних, так і словотворчих засобів антонімії [2, с. 86], слова та словозчеплення, які вступають в антонімічні відношення, у свою чергу, можна класифікувати за структурою на:

а) однокореневі антоніми, тобто утворені від спільного кореня префіксальним чи суфіксальним способом;

б) різнокореневі антоніми, тобто такі, що мають абсолютно відмінну будову;

в) мішаний тип термінів-антонімів, до складу яких входять повнозначні (неслужбові) слова-антоніми. Його зокрема виділяє Л. О. Симоненко, яка зазначає, що крім однокореневої антонімії, яка ґрунтується на кореляції

префіксів, існують терміни-антоніми змішаного типу, де антонімічні відношення побудовані на протиставленні перших компонентів складних слів при однакових других [2, с. 103]. Це, на нашу думку, є цілком релевантним і для термінів-антонімів японської мови, за єдиним винятком, що у випадку японської мови маємо справу не зі складними словами, а із словозчепленнями.

Вважаємо за доцільне зупинитися докладніше на структурній та функціональній класифікаціях термінів-антонімів, виражених словами та словозчепленнями, оскільки кількість таких одиниць, за нашими спостереженнями, значно перевищує чисельність термінів-словосполучень. Спершу розглянемо групу однокореневих антонімів. У ній ми виділяємо антоніми, утворені префіксальним та суфіксальним способами. У використанні префіксального способу зазвичай розрізняють два випадки: чергування префікса з його відсутністю та використання префіксів полярного значення [2, с. 87], проте ми зафіксували також випадок використання префіксів неантонімічного характеру, тому загалом виділяємо три випадки префіксального творення термінів-антонімів, про які докладніше йтиметься нижче. Окрім цього розглянемо також функціональний аспект термінів-антонімів кожної із словотвірних груп.

1. Чергування префіксу з його відсутністю утворює пару т.зв. контрадикторних антонімів (нім. *kontradiktatorische* [10, с. 47]). Це спосіб є, за нашими спостереженнями, найпродуктивнішим префіксальним способом творення юридичних термінів-антонімів. У межах правничої термінології японської мови такі антоніми творяться за допомогою префіксів *фу*, *му* та *хі*. Найпродуктивнішим є префікс *фу*: за його допомогою творяться як терміни права-антоніми, так і терміни законодавства-антоніми, виражені словами (作為 *сакуі* діяльність та 不作為 *фусакуі* бездіяльність; 動産 *до:сан* рухоме майно й 不動産 *фудо:сан* нерухоме майно тощо) та словозчепленнями (確定期限 *какутейкіген* встановлений термін й 不確定期限 *фукакутейкіген* невстановлений термін тощо).

Розглянемо функціональний аспект антонімічних одиниць, утворених шляхом чергування префікса *фу* з його відсутністю. З погляду функціонування таких термінів у галузях права, ми зафіксували їх частотність у дискурсі галузі цивільного права, що відображено у Словнику юридичних термінів [12, с. 214, с. 221, с. 253] і підтверджують приклади з японського законодавства:

債務の履行について確定期限があるときは、債務者は、その期限の到来した時から遅滞の責任を負う。

債務の履行について不確定期限があるときは、債務者は、その期限の到来したことを知った時から遅滞の責任を負う。Якщо термін повернення позики є встановленим, то позичальник несе відповідальність за затримку повернення позики із закінченням цього терміну.

Якщо термін повернення позики невстановлений, то позичальник несе відповідальність за затримку повернення позики після того, як його поставлено до відома про закінчення такого терміну. (Пункт 1 та 2 статті 412 Цивільного кодексу Японії) [16];

債務の性質が強履行を許さない場合において、その債務が作為を目的とするときは、債権者は、債務者の費用で第三者にこれをさせることを裁判所に請求することができる。ただし、法執行を目的とする債務については、裁判をもって債務者の意思表示に代えることができる。

不作為を目的とする債務については、債務者の費用で、債務者がした行為の結果を除去し、又は将来のため適当な処分をすることを裁判所に請求することができる。

У випадку, якщо сутність позики не допускає примусового її повернення, якщо вона є борговим зобов'язанням діяльності, то позикодавець має право зверну-

тися до суду для того, щоб цю діяльність вчинила третя сторона за кошти позичальника, проте за умови, що з повагою до будь-якого зобов'язання за будь-яку юридичну дію, утвердження намірів позичальника може бути досягнуто рішенням суду.

Що стосується зобов'язань бездіяльності, то до суду можна звернутися з проханням за кошти позичальника анулювати результат дії позичальника або відповідних заходів щодо майбутніх дій. (Пункт 2 та 3 статті 414 Цивільного кодексу Японії) [16].

Дещо менш продуктивними у творенні термінів-антонімів є префікси *му* й *хі*. У нашій джерельній базі ми зафіксували їх уживання в антонімічних термінах-словозчепленнях, напр., *過失責任主義 加害者* і *過失責任主義 被害者* принцип притягнення до відповідальності за недбалість; *無過失責任主義 加害者* і *無過失責任主義 被害者* принцип не-притягнення до відповідальності за недбалість; *典型契約 借入金* регламентована угода й *非典型契約 借入金* не-регламентована угода тощо. Відсутність цих прикладів у текстах законодавчих актів Японії свідчить про теоретичний характер цих одиниць, а, отже, про належність їх до термінології права як науки [12, с. 268, с. 291, с. 292].

2. Використання префіксів полярного значення є також продуктивним способом творення антонімів. Воно спостерігається на рівні термінів-слів, що належать як до термінології права, так і до термінології законодавства. У позиції префіксів у таких словах може стояти велика кількість антонімічних морфем китайського походження, які виражають протиставлення за якістю (*良派* *кю:ха* стара школа (тлумачення природи злочину) та *新派* *сінпа* нова школа (тлумачення природи злочину); *重過失* *дзю:касіцу* недбалість, що приводить до тяжких наслідків й *軽過失* *кей:касіцу* недбалість, що не приводить до тяжких наслідків; *悪意* *акуй* знання і *善意* *дзен'і* незнання), часом (*前犯* *дзенхан* попередній злочин і *後犯* *ко:хан* наступний злочин; *初犯* *сьохан* перший злочин та *再犯* *сайхан* повторний злочин, дію (*贈与* *дзо:вайдзай* передача хабара та *収奪* *сю:вайдзай* взяття хабара), наявності чи відсутності (*有罪* *ю:дзай* вирок "винен" і *無罪* *мудзай* вирок "невинен"); *有体物* *ю:тайбуцу* матеріальні цінності та *無体物* *мутайбуцу* нематеріальні цінності).

Ці терміни-антоніми, крім пари *有罪* й *無罪* вживаються у галузях цивільного [12, с. 216, с. 254] та кримінального [12, с. 480, с. 484; 15, с. 114, с. 115] права. Антонімічна пара *有罪* й *無罪* частотна у дискурсі кримінально-процесуального права (у тексті Кримінально-процесуального кодексу Японії), а також уживається у дискурсі державного права (у тексті Конституції Японії). Проілюструємо функціонування термінів на кількох прикладах із японського законодавства:

懲役に処せられた者がその執行を終った日又はその執行の免除を得た日から5年以内に更に罪を犯した場合において、その者を有期懲役に処するときは、再犯とする。У випадках, якщо особа, засуджена до позбавлення волі та виправних робіт, протягом 5 років від дня завершення покарання або від дня отримання амністії скоїла злочин і присуджується до позбавлення волі та виправних робіт на встановлений строк, це кваліфікується як повторний злочин. (Стаття 56 Кримінального кодексу Японії) [16];

この法律において「物」とは、有体物をいう。Поняття "речі" вживається у цьому законі на позначення матеріальних цінностей. (Стаття 85 Цивільного кодексу Японії) [16];

善意の占有者は、占有物から生ずる果実を取得する。

2

善意の占有者が本権の訴えにおいて敗訴したときは、その訴えの提起の時から悪意の占有者とみなす。

Особа, що не має права власності, але помилково вважає, що має його, розпоряджається власністю.

У випадку, якщо така особа прогала у суді справу за позовом з приводу відповідного права, від часу порушення цієї справи вона вважається особою, що знала про відсутність права власності, але все одно розпоряджалася нею. (Пункт 1 та 2 статті 189 Цивільного кодексу Японії) [16];

有罪の言葉をすることは、罪となるべき事実、証拠の標目及び法令の適用を示さなければならない。

Для визнання особи винною у скоєнні злочину необхідно представити факти, що є складом злочину, а також доказову базу і відповідну норму закону. (Стаття 335 Кримінально-процесуального кодексу Японії) [16];

何人も、実行の時に適法であつた行為又は既に無罪とされた行為については、刑事上の責任を問はれない。又、同一の犯罪について、重ねて刑事上の責任を問はれない。

Жодна особа не може бути притягнутою до кримінальної відповідальності за дії, що відповідають нинішньому законодавству, або за дії, у яких уже було встановлено відсутність складу злочину. Також особа не може бути притягненою до кримінальної відповідальності вдруге за той самий злочин. (Стаття 39 Конституції Японії) [16].

3. Використання префіксів неантонімічного характеру, за нашими спостереженнями, не є продуктивним способом творення термінів-антонімів. Як приклад можна навести антонімічну пару *被告* *хікоку* відповідач та *原告* *генкоку* позивач. Перші компоненти цих слів-антонімів не містять у собі елемент протиставлення [7, с. 122, с. 529-530] і виступають у ролі антонімів лише у сполученні з другим компонентом, спільним для обох антонімічних одиниць.

Ці терміни-антоніми, як випливає із їх дефініцій [14], характерні для дискурсу цивільно-процесуального права. І дійсно, обидва вони є частотними у Цивільно-процесуальному кодексі Японії. Наведемо лише кілька статей, у яких вживаються ці терміни:

訴人は、被告の普通裁判所の所在地を管轄する裁判所の管轄に属する。

Справа, порушена проти відповідача, належить до юрисдикції суду, який здійснює свої повноваження на місці юрисдикції звичайного суду з позиції позивача. (Стаття 4 Цивільно-процесуального кодексу Японії) [13, с. 2489];

第158条の規定は、原告又は被告が口頭弁論の終りの期日に出席せず、又は出席したが本案の弁論しない場合について準用する。

Норма, відображена у статті 158, застосовується з відповідними поправками у випадках, якщо позивач або відповідач не з'являється у встановлений день для продовження усних дебатів сторін, чи будучи присутнім не бере участь у дебатах із суті позову. (Стаття 277 Цивільно-процесуального кодексу Японії); [13, с. 2515].

Окрім однокоренових антонімів, утворених префіксальним способом, ми виділяємо також утворені суфіксальним способом. Це здебільшого терміни-слова, напр.: *歳入* *сайню*: річний дохід бюджету і *歳出* *сайсюцу*: річний видаток бюджету, *債権* *сайкен* боргове право та *債務* *сайму* боргове зобов'язання, проте цей спосіб, за нашими спостереженнями, є менш продуктивним, ніж префіксальний. За функціональним аспектом перша пара термінів-анонімів належить до галузевої терміносистеми фінансового права [12, с. 112], а друга – цивільного [12, с. 252]. Оскільки згідно зі ст. 83 Конституції Японії фінансова політика держави спирається на рішення Парламенту [16], то цілком логічним нам видається вживання терміну фінансового права у Законі Японії "Про Парламент":

総予算及び重要な歳入法案については、前項の公聴会を開かなければならない。

Якщо на парламентському слуханні обговорюється проект бюджету загалом чи важливий проект його річної дохідної частини, то слухання, вказані у попередній статті, мають проводитися відкрито. (Пункт 2 статті 51 Закону Японії "Про Парламент") [16].

Друга пара антонімів, як ми вже зазначали, вживається у цивільному праві:

清算人の職務は、次のとおりとする。

1. 現物の結了
2. 債権の取立て及び債務の弁済
3. 残余財産の引渡し

Ліквідатор має такі обов'язки:

1. закінчити поточні справи
2. зібрати боргові зобов'язання позичальників та повернути власні боргові зобов'язання

3. передати залишкові активи. (Пункт 1 статті 78 Цивільного кодексу Японії) [16].

Група різнокореневих антонімів є невеликою порівняно з групою однокореневих, з чого можна зробити висновки про меншу продуктивність лексичного способу творення антонімів у японській юридичній термінології порівняно зі словотвірним. За нашими даними, ця група представлена термінами-словами (у нашій джерельній базі ми не зафіксували термінів-словозчеплень, які можна занести до неї), напр.: 故意 *ко:і* умисно та 過失 *касіцу* через недбалість, 公然 *ко:дзен* публічність й 隠蔽 *імпі* приховування тощо.

Семантика цих одиниць передбачає їх уживання здебільшого у межах дискурсу галузі кримінального права:

裁判所は、前項の補償金の額を定めるには、拘束の程度及びその期間の長短、本人が受けた財産上の損失、得るはずであった利益の喪失、精神上の苦痛及び身体上の損傷並びに警察、検察及び裁判の各機関の故意過失の有無その他一切の事情を考慮しなければならない。

Суд при встановленні суми компенсації у випадках, передбачених попередньою статтею, має враховувати усе перелічене нижче: вид запобіжного заходу та його тривалість, фінансові, а також матеріальні збитки, завдані потерпілій стороні, моральну та фізичну шкоду, наявність чи відсутність умисності у діях поліції, прокуратури, суду та інших органів тощо. (Пункт 2 статті 4 Закону Японії "Про відшкодування за кримінальне переслідування") [16].

罰金以上の刑に当たる罪を犯した者又は拘禁中に逃走した者を蔵匿し、又は隠蔽させた者は、2年以下の懲役又は20万円以下の罰金に処する。Особа, що переховує правопорушника, злочин якого передбачає покарання у вигляді штрафу сумою від 10 000 єн чи більшого покарання, чи який втік з-під варти, засуджується до позбавлення волі та виправних робіт строком до 2 років або до сплати штрафу сумою до 200 000 єн. (Стаття 103 Кримінального кодексу Японії) [16].

公然とわいせつな行為をした者は、6月以下の懲役若しくは30万円以下の罰金又は拘留若しくは科料に処する。Особа, що скоїла публічні аморальні дії, засуджується до кримінального покарання у вигляді позбавлення волі та виправних робіт строком до 6 місяців або штрафу до 300 000 єн чи позбавленням волі або штрафом сумою до 10 000 єн. (Стаття 174 Кримінального кодексу Японії) [16].

Розглянемо насамкінець останню, т.зв. мішану, групу термінів-антонімів, що складається переважно зі словозчеплень, антонімічність яких зумовлена протиставленням їхніх перших компонентів. Поширеними типами протиставлення у цій групі є протиставлення "загальне – особливе" (一般職 *іппансьоку* загальна державна служба та 特別職 *токубецусьоку* служба спеціального призначення; 一般予防 *іппанйобо*: загальні запобіжні заходи та 特別予防 *токубецуйобо*: спеціальні запобіжні заходи), "абсолютне – відносне" (絶対的力 *дзеттайтекіко:рьоку* абсолютна

дія та 相対的力 *со:тайтекіко:рьоку* відносна дія), "активне – пасивне" (積極性 *секкьокутекідзайсан* активи і 消極性 *сьо:кьокутекідзайсан* пасиви), "двостороннє – одностороннє" (双方向的行為 *со:хо:текисьо:ко:і* двосторонні торговельні дії й 一方的行為 *іппо:текисьо:ко:і* односторонні торговельні дії). Одиниці, представлені у цій групі, є здебільшого термінами правознавства [12, с. 253, с. 261, с. 319, с. 382, с. 480]. До термінів права ми відносимо першу пару антонімів (一般職 та 特別職), які вживаються у тексті Закону Японії "Про Парламент":

議員は、一般職の国家公務員の最高の給与額（地域手当等の手当を除く。）より少なくない歳費を受ける。

Депутат Парламенту отримує посадовий оклад, не менший від найвищої суми окладу рядового державного службовця (не враховуючи грошових надбавок загалом та місцевих надбавок зокрема). (Стаття 35 Закону Японії "Про Парламент") [16].

Мовознавці підкреслюють значення антонімії як системотворюючої категорії у термінології [2, с. 88], її організуючу роль в окремих підсистемах юридичної лексики [5, с. 16]. Ми вважаємо, що наш аналіз також підтверджує важливість антонімічних відношень у терміносистемі японської юридичної термінології, та приходимо до таких висновків:

1) антоніми у юридичній термінології японської мови можна класифікувати за функціонально-стилістичним, функціональним, лексико-синтаксичним та структурним критеріями;

2) за структурним критерієм антонімічні пари японських юридичних термінів поділяються на однокореневі, різнокореневі та мішаний тип;

3) найпродуктивнішим способом творення однокореневих термінів-антонімів є префіксальний;

4) у межах префіксального способу спостерігаються 3 випадки (чергування префіксу з його відсутністю, чергування антонімічних префіксів, чергування неантонімічних префіксів), найпродуктивнішими є перші два способи;

5) більшість термінів-антонімів належать до термінологічного поля фундаментальних галузей права, що свідчить про його системність та впорядкованість.

1. Артикуца Н.В. Мова права і юридична термінологія: Навчальний посібник. – К., 2002; 2. Богуцька М.П., Крижанівська А.В., Марченко В.С., Панько Т.І., Симоненко Л.О. Склад і структура термінологічної лексики української мови. – К., 1984; 3. Большой японско-русский словарь под ред. Н.И. Конрада. Т.1, 2. – М., 1970; 4. Великий енциклопедичний юридичний словник / за редакцією акад. НАН України Ю.С. Шемшученка. – К., 2007; 5. Дерді Е.Т. Словотвірні та структурно-семантичні характеристики англійських юридичних термінів: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 2003; 6. Пономарів О.Д., Пізун В.В., Шевченко Л.Ю. Сучасна українська мова. – К., 2001; 7. Фельдман-Конрад Н. И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. – М., 1977; 8. Японский язык (сборник статей). Ответственный редактор И. Ф. Вардоль. – М., 1963; 9. Einführung in die germanistische Linguistik / Jörg Meibauer u.a. – Stuttgart, Weimar, 2002; 10. Wenzlaff J. Die Stabilität der politischen Sprache im Transformationsprozeß beider deutschen Staaten – dargestellt an Schulbüchern zur politischen Bildung. Ein Beitrag zur Bildungsreform in den alten und neuen Bundesländern. (Materialien zur sozialwissenschaftlichen Forschung, Bd. 11). – Frankfurt am Main, 1998; 11. Касиварі Н. Хорейдзю нитейхьодзюн тайякудзисьо. – Нагоя, 2007 (柏木昇. 法令用語日英標準対訳辞書. 名古屋, 2007); 12. Оно К., Такаока Н. Хорейдзюдзитен. – Токио, 2008 (小野幸二、高岡信男. 法律用語辞典. 東京, 2008); 13. Роппдзеньсьо. – Токио, 1998 (六法全書. 東京, 1998); 14. Сундэ дайдзірін (「スーパード辞林」三省堂 (copyright © Sansedo Co., Ltd. 2005); 15. Такигүти Х. Такуцүсікі дзюкен роппд. Кейхьохен. – Токио, 2000 (滝口弘光. 択一式受験六法 刑法編. (株)自由国民社、東京都中央区銀座、2000. – 338ページ); 16. <http://houko.com>.

ЛІНГВОПОЛІТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ВПЛИВУ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ НА МОВУ

У статті розглядаються мовні проблеми, причиною яких став процес глобалізації. У контексті цього процесу розглядаються і тюркські мови. Також відзначається нагальна потреба утворення єдиної загальнотюркської мови, щоб кожна з локальних мов не вимерла по одній.

In this article it is discussed about language problems which caused by the globalization process, and Turkic languages are also considered in its context. Besides, it has been highlighted that there is urgent necessity to create a common Turkic language in order to prevent extinction of each local language one after another.

Щоб не стати жертвою певних сил під час глобалізації (котра є основною моделлю нашої епохи), а навпаки, бути одним з координаторів та господарів цього процесу, ми мусимо з'ясувати для себе, що відбувається у світі, і правильно визначити фактори, які сприяють розвитку даної моделі, а також структуру глобалізації в цілому. Як казав Г. Кісінджер, «щоб зрозуміти світ, треба вміти йти проти експертів, що вузько мислять» [1, с. 35]. З цієї точки зору Азербайджан та інші нові незалежні держави мають особливо пильно розглядати вплив глобалізації на культуру, науку, освіту, оскільки наведені нижче чинники здатні впливати на національну мову.

1. Постійне посилення значення інформаційного суспільства та знань;

2. Підготовка нових угод, котрі охоплюють освітні послуги та торгівлю;

3. Розвиток технологій інформаційних комунікацій [ТІК];

4. Розвиток нових напрямків в економіці, культурі, науці та освіті з урахуванням інших національних духовних цінностей;

5. Посилення ролі ринку та ринкової економіки.

Термін «глобалізація» у наш час перетворюється на потужний риторичний засіб переконання, якому немає практично жодної протидії, і який проявляється по-різному, залежно від ситуації. Хоча переважна більшість впливових країн і не демонструє різку антиглобальну позицію, глобалізація розглядається як процес, який справляє серйозний вплив на еліту різних держав. На думку А.І. Уткіна, який проаналізував процес глобалізації, «еліта будь-якої країни, що входить до системи глобалізації, прагне проаналізувати перспективи інтеграції, визначити своє місце у контексті глобалізації» [6, с.11]. Схожа за змістом думка, яка висвітлює більш значні пласти проблеми, є у творі М. Лебедєва «Світова політика»: «Глобалізація – найбільш обговорювана проблема останніх років та найсерйозніше питання, що досліджується у процесі розвитку сучасного світу» [4, с.140].

Дослідники глобалізації по-різному пояснюють основні події зв'язі Марко Поло та мандрів Магелана у процесі світової інтеграції. Поступове зближення континентів та країн характеризує людство та його історію. З цієї точки зору вся історія світу є сукупністю кроків, що ведуть до глобального зближення держав та народів. Поза сумнівом, взаємний вплив та залежність існували і до виникнення терміну «глобалізація». Відбиток сказаного можна побачити і в роботах Монтеск'є, який казав: «Два народи, які впливають один на одного, потрапляють у взаємну залежність: один зацікавлений у продажі, інший – у покупці». Звісно, шлях розвитку від простого до складного вважається сучасним етапом, який набув нового характеру процесу глобалізації, та згаданий процес став наслідком думки людства, яке зіштовхнулось із загальносвітовими проблемами, небезпечними для всього світу та людства – екологічними проблемами. По суті, це один з основних напрямків глобалізації, який з'явився на ґрунті визначення загальнолюдських цінностей, у тому числі таких факторів, як демократичні принципи, права людини, свобода слова

тощо, характеризується стиранням кордонів, дарує народам та націям історичність та національну самобутність, що є однією з основних позитивних сторін глобалізації.

Глобалізація підкреслює ще одну дуже важливу політичну проблему. Так, для держав, що стоять перед небезпекою стирання кордонів, у багатьох сферах особливої актуальності набуває національний суверенітет та питання, які він охоплює, а це відноситься до числа безпосередньо пов'язаних із державністю суто політичних проблем і, в той же час, із лінгвополітичними проблемами, які витікають з державності, та характеризуються як захист державних мов. Вивчення цього процесу на прикладі окремих країн, як геополітичний засіб, показує, що глобалізація насправді сприяє виникненню проблеми захисту та розвитку рідкісних національно-культурних здобутків регіонів. Термін «національно-культурний здобуток» має на увазі не тільки історичні та культурні пам'ятки, але й включає такі поняття, як «національне слово», «мова», «мистецтво», «народна творчість». Країни, які в достатній мірі усвідомили цей процес, можуть, не ставши його жертвою та не розчинившись серед показників якості світової культури, перетворитись в одну зі сторін цієї «медалі».

Антоніу Негрі (який досконало проаналізував нові закони глобалізації, продемонстрував дещо інший підхід, розглядаючи як позитивні, так і негативні аспекти глобалізації) робить висновок, що англійська мова є мовою глобалізації та багатьма іноземними мовознавцями оцінюється як річ негативна, але в той же час підкреслює, що у світі, поруч із силами, що захищають політику глобалізації, є також і держави, що дотримуються мовної політики, згідно з якою потрібно користуватись національною мовою, і національна мова перебуває на рівні державної [5]. Виходячи з цього факту, доводиться шукати відповіді на такі питання: чи загрожує існуванню національних мов глобалізація, чи не означає глобалізація стирання меж між мовами, як і в інших сферах. Саме питання такого характеру вказують на те, що у сучасному світі, який перебуває на новому, сучасному рівні глобалізації, мовна політика набуває особливої актуальності. Надзвичайно велику увагу до національних мов зараз можна вважати наслідком глобалізації. Щоб визначити ступінь та силу впливу глобалізації на мову, необхідно окремо зупинитись на деяких аспектах.

Слід відзначити, що якщо у глобалістському світі механізм передачі та прийому інформації, тобто мова, регулюється державою, то перспективи розвитку останньої поліпшуються: розширюється сфера її вживання, збільшується інформаційна інтенсивність, у результаті чого мова стає захищеною від негативних впливів глобалізації. Етап незалежної державності – найнадійніша основа для розвитку мови. На теперішньому етапі, тобто на сучасному етапі розвитку світу, спостерігаємо стирання різниці між діалектами, говірками всередині певних мов, що залежить від того, на якому рівні держава зацікавлена у своїй мові.

Іноді в світовій мовній практиці саме під впливом глобалізації спостерігаються процеси протилежні цьому. Державну мову, як основну сторону мовної проблеми глобалізації, у боротьбі за єдину мову тягнуть назад регіональні норми, а вони з'являються тоді, коли мову не підтримує держава, відсутні центральні мовні особливості, проявляються особливі мовні відмінності між соціальними групами, які існують у вигляді соціальних ареалів. Інформаційний механізм мови забезпечується мовленням, і у разі якщо мовлення будується довільно, члени колективу позбавлені можливості сприймати її. Тоді інформація що передається мовленням, по суті, стає непотрібною.

Відомо, що державна мова, літературна мова та діалекти характеризуються взаємним впливом. Цей вплив триває певний час, як правило доти, доки діалект не відділиться від літературної мови та не перетвориться на самостійну мову, або ж доки літературна мова, посилюючи свій вплив, не витіснить діалект.

У наш час даний процес відбувається у переважній більшості великих мов. Багато що у цьому процесі залежить від державної мови та вирішення питань мовної політики. Державна мова – основне поняття мовної політики, і якщо якась національна мова підіймається до рівня державної, то це є реальним наслідком тієї мовної політики, яку проводить дана держава.

Досвід існування мов світу показує, що в ході історії всі держави, незалежно від того, однопольові чи багатопольові, здійснювали мовну політику в різних формах, вкладаючи в неї різний зміст. Мовна політика тісно пов'язана з устроєм держави, з політикою, яку вона проводить, і цей фактор є складовою частиною політики, яку проводить у зв'язку з національними питаннями будь-яка держава. Одним з питань, з яким тісно пов'язане це поняття є мовні умови. Слід відзначити, що більшість суспільно-політичних факторів, у тому числі глобалізація, є чинниками, що зумовлюють мовні умови епохи для переважної більшості мов. Мовні умови – це база, котра визначає напрямки мовної політики, її активність. Наприклад, мовна ситуація колишнього радянського простору (тобто функціонування національних мов в умовах двомовності, багатомовності визначало мовну політику СРСР в цілому, окремих республік та ідентичність мовної ситуації далеких в ті роки від глобалізації національних мов, які безпосередньо взаємодіяли між собою та інтегрувалися тільки в Росію) ще більше зближувала зміст мовної політики.

Мовне будівництво – поняття безпосередньо пов'язане з мовною політикою і мовними умовами. Воно – свідомий та цілеспрямований вплив на мову, іншими словами, мовне будівництво – це частина мовної політики. Отже, для будь-якої епохи та будь-якого простору, мовна ситуація є фактором, який готує мовну політику, робить її неминучою, а мовне будівництво – це практична реалізація мовної політики.

У мовній сфері, як і в інших сферах суспільного життя, глобалізація досягла визначеного рівня, та, звісно ж, виникла потреба започаткувати спеціальну науку, яка вивчає цей процес.

Так, предметом глобалістики, яка виникла на стику міжнародних відносин та світової політики, є саме процес глобалізації. На думку одного з провідних фахівців у цій царині В.О. Дергачова, «одна з форм процесу глобалізації – культурний імперіалізм» [2, с.107]. Отже, оскільки кожна формація має певний мовний етап, то і культурний імперіалізм має своєрідний мовний етап. Не виключено, що на відміну від національної мови, котра є плодом капіталістичного суспільства, мовна форма даного етапу може набути характер світової мови. Цей етап сприяє

вирішенню природним шляхом, який протягом тривалого періоду є актуальним та досі невирішеним питанням, та знижує потребу у визначенні єдиної міжнародної мови, вживанні есперанто або якоїсь іншої штучної мови.

Відмова від вивчення та застосування мови глобалізації через національні «ревності» якогось народу, призведе до того, що цей народ може лишитися за межами світової культури, інформації. Так само слід мати на увазі, що процес вивчення мов посилює вплив мови, що вивчається, на мову викладання, та певною мірою сприяє збагаченню мови, якою навчаються. Не можна не визнати, що цей вплив часом може бути настільки сильним, що призведе до «суперництва» мов. Надання переваги вивченню певної іноземної мови не повинно загрожувати існуванню мови, якою проводиться викладання. У той же час, замикання у рамках примітивного націоналізму також не є правильним.

Слід враховувати, що у будь-якій живій мові є особливий лексичний шар, одиниці якого можна назвати словами-тоталізмами, що є наслідком глобалізації та інтеграції, і жодна мова не може обійтися без цих одиниць. Це явище слід розглядати не як негативне, а навпаки, як збагачення мови. Однак стихійне слідування принципу запозичення, якщо можна так висловитися, є найпростішим способом у термінотворенні будь-якої мови і часом може призвести до небажаних результатів. Не випадково у деяких національних мовах пострадянського простору пропонується, користуючись досвідом арабської мови, замінити цілий ряд інтернаціональних слів національними відповідниками. Зокрема, йде боротьба за заміну таких слів, як «футбол», «волейбол», «фортепіано», «автомобіль», «фотографія» тощо. Хоча цей крок і спрямований на захист чистоти національної мови, все ж таки часом саме ці запозичення мають притаманну термінам точність вираження понять, а національні мовні одиниці можуть не мати потенціалу виразити це. Подібні одиниці, складаючи окремий шар у національних мовах, забезпечують взаєморозуміння та полегшують перекладацьку справу.

Сьогодні у практиці вивчення іноземної мови в світі центральне місце посідає англійська мова. Щоправда, мови інших провідних держав також можуть стати мовою глобалізму. Приміром, іспанська мова на сьогоднішній день є однією з найрозповсюдженіших мов. Поступова ж втрата свого статусу французькою мовою, яка донедавна на міжнародній арені була мовою дипломатії, говорить про нестабільний характер мов глобалізму. Зі сказаного маємо висновок, що набуття якоюсь мовою даного статусу найбільш залежить від впливу та сили держави, якій належить ця мова. У даний час цей статус закріплений за англійською мовою, але це не назавжди – не виключено, що в майбутньому мова якоїсь східної чи західної країни може стати мовою глобалізму. Зрозуміло, що не всі мови світу мають однаковий статус: найпопулярнішими й широко розповсюдженими мовами у сучасному світі визнаються англійська, іспанська, китайська, німецька, французька, португальська, російська, арабська, гінді, урду та японська.

Слід відзначити, що з наведених мов державною для багатьох країн є англійська, і не випадково, що саме англійська є першою з шести офіційних мов Організації Об'єднаних Націй.

Іспанська мова, котра вважається другою за розповсюдженістю у світі мовою, найбільш популярна в Центральній та Південній Америці. З історії відомо, що іспанська мова витіснила в Центральній та Південній Америці більшість індіанських мов, та що нею спілкуються деякі народи Північної Америки. Цією мовою користуються приблизно 358 мільйонів осіб, тобто приблизно 40% населення нинішньої Європи. Якщо сюди

додати і тих, хто вважає її своєю другою рідною мовою, ця цифра зростає до 417 мільйонів.

Португальською спілкуються в Португалії та Бразилії, а також у кількох країнах Африки. Цією мовою говорять приблизно 90 мільйонів осіб. Слід відмітити, що другою мовою цих регіонів є іспанська. Хоч населення Бразилії й говорить португальською, основною мовою студентів та дипломованих фахівців є іспанська.

Французька мова, окрім власне Франції та Монако, є однією з двох державних мов Канади, Бельгії, Люксембургу, Андорри та Джибуті, однією з трьох державних мов Швейцарії, Руанди, Мадагаскару, Сейшельських островів, Гаїті та, як спадщина колишньої колоніальної системи, оголошена державною мовою цілого ряду держав Західної Африки та Близького Сходу (Марокко, Алжир, Туніс, Ліван, Нігерія, Малі, Буркіна-Фасо, Гвінея, Сенегал, Бенін, Того, Кот д'Івуар, Конго, Габон, Бурунді). Цією мовою розмовляє більше 100 мільйонів осіб. Вона одна з шести офіційних мов ООН.

Російська мова, хоч і є державною мовою лише Російської Федерації та однією з двох державних мов Казахстану та Білорусі, використовується на рівні міждержавного спілкування на теренах СНД. Є однією з офіційних мов ООН.

Арабська мова є державною мовою арабських країн, а паралельно, як мова мусульманської теології, визнається і в неарабських країнах. Арабська – мова народу розповсюдженого в першу чергу в Азії, на Близькому Сході та у Північній Африці. Є державною мовою 23 країн, нею говорять приблизно 120 мільйонів осіб. Одна з офіційних мов ООН.

Китайською, однією з найпоширеніших мов у світі, розмовляє більше мільярда осіб у світі. Вона є державною мовою Китайської Народної Республіки, а також однією з трьох державних мов Сінгапуру. Якщо популярність перерахованих вище мов пов'язана з окупацією, гегемонією носіїв цих мов у різні історичні періоди, то широка розповсюдженість китайської мови більш пов'язана з демографією. Є однією з офіційних мов ООН.

Німецька мова є державною мовою Німеччини, Австрії та однією з трьох державних мов Швейцарії та Люксембургу. Німецька також є другою офіційною мовою Європейського Союзу. Цією мовою спілкується близько 100 мільйонів осіб.

Не можна не визнати, що перераховані мови відрізняються від інших мов світу за продуктивністю використання, тобто мають певні переваги. Саме ці мови є робочими мовами переважної більшості міжнародних конференцій, симпозіумів та нарад і входять в число офіційних мов Організації Об'єднаних Націй. Майже 70% населення у світі розмовляє цими мовами. Цікаве й їх походження, приналежність найбільш популярних мов до тих чи інших мовних сімей та груп. Окрім арабської та китайської мов (арабська з семіто-хамітської, а китайська з китайсько-тибетської сім'ї), решта мов входять в індоєвропейську сім'ю. Ці мови не дуже відрізняються за генеалогією та типологічною класифікацією.

Слід відмітити, що за останні двадцять років у більшості вищих та середніх навчальних закладів у всьому світі, більшу перевагу як іноземній мові для вивчення надають англійській. В результаті цього за вказаний період інтерес до вивчення перерахованих мов зменшився через активне вивчення англійської. Цікаво, але на сьогодні тільки китайська мова у змозі конкурувати з англійською, і у багатьох країнах збільшилась кількість людей, які вивчають китайську мову як іноземну. У вищих навчальних закладах Західної Європи та Північної Америки протягом останніх десятиліть значно зросла

кількість осіб, які вивчають арабську та китайську мови, а кількість людей, що вивчають російську та італійську, на порядок зменшилась. Хоча вивчення арабської та китайської мов як іноземних з практичної точки зору доволі важке, великий інтерес до цих мов пояснюється економічними та культурними мотивами, які є основними під час вибору мови для вивчення. Також варто відзначити, що цьому сприяло включення цих мов до числа офіційних мов ООН.

Ці стислі відомості, про найбільш популярні у світі мови, цілком природно породжують питання, чому серед них не знайшли своє місце мови з тюркської сім'ї (за типом – аглютинативні). Варто відмітити, що аби набутти статус популярної мови у світі, та чи інша мова має відповідати деяким потребам:

1. досконала лінгвістична суть;
2. високі культурно-економічні показники;
3. високі демографічні показники;
4. статус державної мови у двох чи більше країнах.

Слід визнати, що тюркські мови, у тому числі й мова Туреччини, яка задовго до набуття незалежності тюркомовними державами пострадянського простору, була державною мовою незалежної держави. Економічні показники і культурні цінності носіїв цих мов у повному обсязі відповідають наведеним вище потребам.

Четверта з цих категорій відображається трохи в іншому аспекті. Якщо тюркська мова Туреччини стане загальнотюркською літературною мовою, не виключено, що вона може стати популярною в кількох державах.

Якщо виходити з того факту, що держави носіїв мов, що були визнані популярними мовами світу, колись анексували інші країни, то для тюркських мов достатньо згадати Османську та Сефевідську держави. Окрім цього, з історії відомо, що включена в число популярних мов світу російська порівняно з іншими мовами доволі молода, і навіть країна-носіє цієї мови була під ярмом монголо-татарської імперії. Тільки після падіння згаданої імперії на цій території Росія стала інтенсивно розвиватись як незалежна держава та сама перетворилась на міцну імперію. Цей поступ, а також міць радянської імперії XX століття, сприяли розвитку російської мови в багатьох напрямках та розширенню її географії.

Варто відмітити, що тюркські мови Туреччини та Азербайджану, які є спорідненими, у багатьох джерелах оцінювались як мови, необхідні для проживання та роботи на доволі великій території. Однак попри те, що тюрки складають істотну частку населення світу, їхньої мови немає серед офіційних мов ООН. Розглянемо кілька причин.

1. Кожна з тюркських мов є державною мовою лише однієї держави;

2. Один з якісних показників Турану – релігія Іслам, мова якого в основному арабська; перебування цих країн протягом довгого часу в Халіфаті, у якому державною мовою була, знову ж таки, арабська, сформувало на Заході думку, що арабська виражає як всіх мусульман, так і Схід загалом (із тюркським світом);

3. Переконавання про інтеграцію Сходу в Захід, а не Заходу в Схід. Хоча це не дуже коректна думка, оскільки такі популярні мови як китайська, гінді, арабська – східні. З усього сказаного випливає, що тюркська мова Туреччини поряд із давністю, відповідає усім вимогам, пред'явленим для включення в число офіційних мов ООН, і в цьому напрямку необхідно проводити певну роботу.

Практичні кроки для включення якоїсь тюркської мови до числа офіційних мов Організації Об'єднаних Націй, можна згрупувати у двох напрямках:

1. Треба вирішити проблему загальнотюркської літературної мови, яка набуває особливої актуальності (якщо відродити, або ж утворити заново загальну мову народу, який мешкає на великих територіях, то і популярність цієї мови на всесвітньому рівні буде вирішена).

2. Створення міжнародної організації східного походження, типу Європейського Союзу.

3. Наведених вище фактів видно, що популярні мови світу – західні; східні – у кількісному відношенні не такі продуктивні. Той факт, що більшість міжнародних організацій та транснаціональних корпорацій західного походження та засновані на Заході, відіграє чималу роль у становленні популярності західних мов у цілому світі. Відповідне створення на Сході міжнародних організацій, пов'язаних з Ісламом, тюркізмом, та транснаціональних корпорацій східного походження, може активізувати деякі з мов регіону на світовому рівні. З таким станом речей картина популярних мов світу може достатньо змінитись.

Варто відзначити, що в останні часи в цьому напрямку проводиться певна робота. Провідна організація ісламського світу «Ісламська конференція» об'єднує 58 держав. Цю організацію ще неофіційно називають «Мусульманська ООН». Організація була заснована у 1975 році та складається не тільки з мусульманських країн, а й з мусульманських громад країн де мусульмани є меншістю, а також цілого ряду міжнародних організацій,

які присутні на конференції в якості спостерігачів. Основна мета цієї організації, створеної на основі загальної релігії, – об'єднати мусульманський світ та відновити його солідарність, домогтися єднання мусульманських країн та організувати політичну, економічну та культурну співпрацю між ними, привернути увагу світової спільноти до проблем мусульманського світу задля захисту честі, національних прав, незалежності мусульманських народів, організації їх спільної та узгодженої діяльності. Шість пострадянських незалежних країн є членами організації «Ісламська конференція». П'ять із них – тюркські, які також входять в іншу організацію тюркських країн.

Співпраця обох організацій з іншими міжнародними організаціями може виступити аргументацією посилення популярності східних і зокрема тюркських мов. Але задовольнятися членством мусульманських (в тому числі тюркських) держав у міжнародних організаціях, які побудовані на спільності релігії та мови неправильно. Тільки співпраця з провідними міжнародними організаціями може дати серйозні результати.

1. Wiston W. Bits, Bits and Diplomati – River, 1999; 2. Дергачев В.А. Глобалистика. – М., 2005; 3. Лайонз Дж. Язык и лингвистика – М., 2004; 4. Лебедев М.М. Мировая политика – М., 2006; 5. Негри А. Всеобъемлющий анализ нового мирового порядка глобализации – М., 2004; 6. Уткин А.И. Глобализация: процесс и осмысление – М., 2001.

ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО

І. Бондаренко, д-р філол. наук, проф.

ЯПОНСЬКА ПОЕЗІЯ І СИНТОЇЗМ

Своє дослідження, присвячене аналізу впливу на японську класичну поезію синтоїзму, ми хотіли б розпочати з цитати, на яку натрапили в статті під назвою "Образ Японії" відомого перекладача, білогвардійського офіцера Михайла Петровича Григор'єва, котрий більшу половину свого короткого життя (1899-1943) прожив у Японії і був щиро закоханий у цю країну та її давню культуру: "Де ще в наші дні можна знайти культурну націю, яка протягом тисячоліть непорушно зберігала б державницьку від зародження і разом з тим глибоко народну релігію? Саме таким є японський синтоїзм. Тут ми не бачимо такого звичного трагічного розриву між життям та релігією. Навпаки – наяву їхнє глибоке взаємопроникнення. Релігія синто не відвертає від життя і не веде в потойбічний світ, а через культ предків проводить між ними лінію єднання. Вона – жива історія нації, оскільки розповідає про її походження. У ній – джерело національної міцності і згуртованості. Єдина родина – що може бути протиставлене в якості більш міцного та об'єднуючого чинника цьому усвідомленню!" [1, с. 326].

Не виключено, що японці ніколи не прийняли б буддизму, якби рідний для них синтоїзм не лише "пояснював" світ, але й надавав би віруючим можливість "спасіння" – хоча б ілюзорну надію позбавлення від страждань, шанс на кращу долю після смерті (чергового перевтілення душі) тощо, тобто – все те, що обіцяв своїм послідовникам буддизм, і чого синтоїстське віровчення не передбачало. Саме тому синтоїзм можна назвати "релігією життя", а не "релігією смерті", "релігією пізнання історії божественного походження нації", а не

лише "релігією пізнання Бога", "релігією усвідомленого шанування вищих сил", а не "релігією усвідомленого страху перед вищими силами", і зрештою – "релігією радості", а не "релігією смутку".

Як пише у своїй праці "Бусідо – душа Японії" сучасний японський філософ і теолог Інадзе Нітобе: "Жодне віровчення не прищеплювало такої відданості монарху, пошани до пам'яті предків і поваги до батьків, які прищеплюють принципи синтоїзму, наділяючи покірністю гордовитий у всьому іншому характер самурая. У теології синтоїзму немає місця догмі "перворідного гріха". Навпаки, у синтоїзмі вродженими вважаються доброчесність і богоподібна чистота людської душі, якій поклоняються подібно святилищу, з якого лунають божественні пророцтва. У синтоїстських храмах очевидна відсутність предметів поклоніння, а важливим елементом оздоблення є звичайне дзеркало. Наявність даного предмета легко пояснити: дзеркало символізує людське серце, яке в ідеально спокійному і чистому стані відображає образ самого Бога¹. Отож, коли ви приходите до храму помолитися, на сяючій поверхні ви бачите своє власне відображення, і акт поклоніння можна прирівняти до стародавнього дельфійського припису "Пізнай себе!". Проте самопізнання чи то в грецьких, чи то в японських ученнях не означає осягнення фізичної сутності людини, її анатомії або психофізики; натомість знання повинні мати моральний характер, аналіз власної духовної природи. Момзен, порівнюючи грека і римлянина, зазначав, що в той час, як перший під час молитви підводив погляд до Небес, адже його молитва була спо-

гляданням, останній накривав голову, бо розмірковував. Значною мірою подібне римській концепції релігії, наше осмислення відображає не стільки моральну, скільки національну свідомість особистості. Поклоніння природі до глибини душі навіяло нам любов до країни, а шанування пращурів із покоління в покоління зробило імператорську родину першоджерелом усієї нації. Наша країна для нас більше, ніж просто земля, на якій ми вирощуємо злаки, і надра, з яких ми видобуваємо золото. Це священна оселя богів, духів наших предків; для нас Імператор більше, ніж Верховний *Rechtstaat* (*нім.: Rechtstaat* – охоронець закономірності) або навіть *Culturstaat* (*нім.: Culturstaat* – покровитель культури), він – втілення і представник Небес на землі, який поєднує у своїй особі небесну силу та милість. Догмати синтоїзму охоплюють дві домінуючі характерні риси емоційного життя нашого народу – патріотизм і відданість. Будучи структурною основою національного інстинкту і народних почуттів, наша національна віра ніколи не претендувала на роль системної філософії і раціональної теології. Ця релігія (чи, можливо, правильніше було б сказати, національні емоції, виявлені цією релігією?) значною мірою наповнила Бусідо (*"Шлях самурая"* – І.Б.) відданістю повелителю і любов'ю до країни. Ця відданість і любов проявляються головним чином як спонування, а не як доктрини, адже синтоїзм на відміну від середньовічної християнської церкви не нав'язував своїм послідовникам якихось *"credenda"* (*лат.: догмати віри*), а лише пропонував їм прямолінійні і досить прості *"agenda"* (*лат.:* "указівки до дії") [2, с. 24].

Це тлумачення синтоїзму Інадзе Нітобе дозволяє нам чіткіше окреслити головні аспекти досліджуваної проблеми, заявленої в назві даної статті, зокрема, відповісти на запитання, як саме впливав синтоїзм на японців – що він прищеплював японській нації протягом століть, які почуття плекав у серцях японців, і, відповідно, що могла віддзеркалити і що насправді віддзеркалила в цьому сенсі японська поезія?

Враховуючи той факт, що органічними складовими синтоїзму в період його первісного формування в якості національної релігії, яка виникла понад дві тисячі років тому на основі тотемістичних уявлень давніх японців, були *анімізм* (одухотворення й обожнювання різноманітних природних утворів /гір, скель, річок, водоспадів/, явищ природи /землетрусів, тайфунів, паводків тощо/), а також *культ предків* і деякі *елементи шаманства*, завезені на Японські острови ще в прадавні часи переселенцями з материка, синтоїзм можна охарактеризувати як релігію тотемістичного міфу, національної традиції і давнього обрядового ритуалу. Лише згодом під впливом буддизму та конфуціанства, до цих складових синтоїзму почали поступово долучатися певні ідеологічні і морально-етичні норми та правила, які й досі залишаються остаточно не визначеними і чітко не окресленими.

Попри це серед цілком очікуваних наслідків тривалого впливу синтоїзму на формування японського національного характеру насамперед слід назвати такі риси, як:

- почуття відданості монарху (сьоґуну, даймьо);
- колективізм, зумовлений як синтоїстською доктриною про родинну єдність нації, так і общинним характером господарської діяльності, зокрема, поливним рисівництвом;
- шанобливе ставлення до пам'яті предків ("шанування пращурів");
- повага до власних батьків;
- доброчесність ("богоподібна чистота людської душі");
- патріотизм ("любов до країни") тощо.

А серед концептуальних засад, на яких ґрунтується національна психологія та менталітет японців, і які, на нашу думку, також обумовлені впливом саме синтоїзму, ми виділили б наступні:

- *"ripi"* (義理) – "почуття обов'язку";
- *"rambari"* (頑良) – "старанність", "наполегливість";
- *"amae"* (甘え) – "залежність від доброзичливого ставлення інших (старших за віком, посадою, соціальним станом тощо)";
- *"biraku"* (美学) – "почуття краси";
- *"kiseцу"* (季節) – "пори року", тобто залежність і синхронізація повсякденного життя та побуту японців з тією чи іншою порою року.

Практично всі ці риси японського національного характеру та менталітету, які сформувалися під впливом синтоїзму, знайшли своє віддзеркалення в японській класичній поезії. Але оскільки майже всі фахівці в галузі синтоїзму на перше місце серед цього переліку ставлять почуття відданості імператору, шанобливе ставлення до нього і всіх членів імператорської родини, як прямих нащадків синтоїстських богів, то, заважаючи наперед, зауважимо, що з такою кількістю хвалебних віршів на адресу можновладців, яку містять японські поетичні антології VIII-XIII ст., не може змагатися поезія жодної країни світу, за винятком хіба що Російської імперії другої половини XVIII ст., коли у творчості відомих тогочасних російських придворних поетів М. Ломоносова, В. Тредіаківського, М. Хераскова, Г. Державіна та ін. чи не найчастотнішим поетичним жанром були оди на честь імператриці Катерини II, а також деяких інших "царствених осіб".

Одним із найдавніших, якщо не найдавнішим, жанром японської поезії, безпосередньо пов'язаним із синтоїзмом, вважається жанр *норіто* (*яп.: 祈詞*), до якого відносять синтоїстські обрядові молитви або культові моління-заклинання. Попри те, що вперше вони були зібрані і записані лише на початку Х ст. у збірці під назвою *"Енґі-сікі"* (*яп.: 延喜式* – *"Ритуали встановлення, традиції, правила добу Енґі"* (927 р.)², розквіт цього жанру припадає на VI-VII ст., а час зародження, за різними джерелами, датується I-III ст. н.е.

Проте фахівці й досі сперечаються, до якого саме типу художньої літературної творчості – поезії чи прози – слід відносити жанр *норіто*? Прихильники його віднесення до прозових творів наголошують на неусталеності метрики цього жанру і його строфічної форми. Специфічною була загальна тематика *норіто* – прохання гарного врожаю, сприятливої погоди, припинення природних катаклізмів, епідемій, пожеж, святкування календарних свят і пов'язаних з ними подій, сімейних обрядів і навіть звертання до богів із проханням чи подякою за призначення на ту чи іншу державну посаду, отримання чиновницького рангу тощо. На підтвердження достатньо навести лише назви відповідних *норіто* зі збірки *"Енґі-сікі"*:

- "Свято прохання врожаю" (*яп.: Тосіґі-но мацурі*);
- "Свято богів вітру в Тацута" (*яп.: Тацута-но кадзе-но kami-но ма-цурі*);
- "Доброзичливе вітання Великому палацу" (*яп.: Оото-но мацурі*);
- "Велике очищення /від гріхів/ в останній день місяця мінадзукі" (*яп.: Мінадзукі-но цугоморі-но оохарае*);
- "Свято упокорення вогню" (*яп.: Хосідзуме-но мацурі*);
- "Велике свято смакування першого врожаю" (*яп.: Ооніе-но мацу-рі*);
- "Вигнання богів, які спричиняють пагубу" (*яп.: Татаріґамі-но уцусіґу*);
- "Проповідь на святі вигнання демонів хвороб" (*яп.: На-но мацурі-но котоба*);
- "Вітання Накатомі" (*яп.: Накатомі-но йогото*).

Досить специфічною була типова структура змісту цих творів, які будувалися переважно за схемою:

- 1) розповідь про історію виникнення відповідного обряду;
- 2) короткий переказ міфу, пов'язаного з даним обрядом;
- 3) змалювання господарського та політичного устрою відповідної доби виникнення того чи іншого обряду, а також конкретної історичної причини його започаткування;
- 4) формулювання мети нинішнього звертання з молитвами до богів;
- 5) детальний перелік подарунків, тобто зазначення того, чим раніше люди віддавали богам за виконання ними конкретного прохання (своєрідний натяк жерців на те, що саме вони хотіли б отримати цього разу від замовників церемонії, оскільки подарунки богам залишалися в розпорядженні синтоїстських храмів) [3, с. 291-293].

Однак переважна більшість дослідників як у самій Японії, так і за її межами все-таки схильна відносити *норіто* до поетичних, а не прозових художніх творів, підкреслюючи при цьому певну умовність такого віднесення. Відомий російський японіст М.О. Невський, який досліджував цей літературний жанр під час свого вимушеного перебування в Японії і вперше переклав та надрукував кілька *норіто* російською мовою [4], з цього приводу писав: "За своєю мовою і стилем *норіто* посідають середнє місце між поезією та прозою і швидше мають бути віднесені до першої, ніж до другої. Тут ми бачимо безліч риторичних прикрас, метафор, паралелізмів, повторів та інших прийомів, розрахованих на те, щоб підсилити враження і додати молитвам піднесеності. Окремі частини *норіто* звучать дуже святоково і навіть ритмічно" [3, с. 292]. Наведемо у якості прикладу такого ритмічного піднесено-святокового звучання, яке досягається завдяки застосуванню типових для давньої поезії стилістичних засобів, уривок із *норіто* під назвою "Велике очищення / від гріхів / в останній день місяця мінадзукі" ³:

 Як вітру подих
 Восьмишарові небесні хмари
 Миттю розганяє,
 Як він розвіє увечері і вранці
 Пітьму вечірню
 І ранкову млу,
 Як відв'язавши нів,
 Корму зіпльнивши,
 Виштовхують великий корабель
 Із гавані у море,
 Як під корінь
 Гартовані сокири у лісах
 Густі дерева зрубують миттєво,
 Ми теж очистимось
 Від гріхів своїх!

Дехто з дослідників порівнює японські *норіто* з католицькими проповідями [5], інші – з біблійськими псалмами [6]. Ми вважаємо, що подібні порівняння доречні лише з точки зору змісту та ідейної спрямованості зазначених жанрів релігійної літератури. Що ж стосується специфіки *норіто* як поетичного жанру, то їх доцільніше порівнювати з відповідними жанрами саме японської класичної поезії, як це робить у своєму ґрунтовному науковому дослідженні Л.М. Єрмакова [7], насамперед – з *нагаута* ("довгі пісні"), що містяться у складі найдавніших історико-міфологічних літописів "Кодзікі" (712 р.) і "Ніхонгі" (або ще: "Ніхон-сьокі", 720 р.), а також відповідними віршами у складі першої японської поетичної антології "Ман-йо-сю". Саме в "Ман-йо-сю" (середина VIII ст.) уперше зустрічається термін "кото- дама" (яп.: 言霊 – "душа слова", "магія слів"; див.: вірш Яманое-но Окура, № 894, сувій № 5), під

яким розумілася магічна властивість слова викликати дух синтоїстських богів і божественних предків, котрі своїми діями могли втручатися в повсякденне життя людей і впливати на перебіг не лише сучасних, але й майбутніх подій. Беззастережна віра в дієвість обрядових синтоїстських молитов і заклинань ґрунтувалася саме на цьому глибокому переконанні давніх японців.

Порівнюючи тематику і поетику пісень, які містяться в текстах "Кодзікі" та "Ніхонгі" з тематикою та поетикою *норіто*, Л.М. Єрмакова відзначає: "З міфів цих літописів випливає, що пісні (*ута*) складалися в ритуально обумовлених ситуаціях і в магічних цілях... Переважно на більшості цих ситуацій, з одного боку, співпадає з описанням міфологічних витоків обрядів, які супроводжувалися читанням *норіто*... А з іншого – ці ж ситуації з відповідними змінами згодом переходять у літературу: в "Ман-йо-сю" більшість із них ще зберігається в попередньому вигляді..." [7, с. 45-46]. Проводячи паралель між *норіто* та найдавнішими "довгими піснями" у складі антології "Ман-йо-сю", зокрема, піснями поета Какіномото-но Хітомаро, дослідниця констатує "їхню певну близькість у тематиці, лексиці і навіть синтаксичних структурах" [7, с. 45-46].

Дуже схожою, на думку цієї дослідниці, була також система стилістичних засобів і тропів, якими оперували у своїй поезії анонімні автори *норіто* і поети, вірші яких увійшли до складу літописів "Кодзікі", "Ніхонгі", а також поетичної антології "Ман-йо-сю": ониматопетичні номінації, міфологічні синоніми, антонімічні пари, звукові повтори, морфологічні паралелізми, порівняння, уподібнення, гіперболи, епітети тощо. Головною ж відмінністю давніх японських пісень (*ута*) від *норіто*, як вважає Л.М. Єрмакова, було те, що "в *норіто* є можливим обмін промовами з божеством, оскільки у просторі ритуалу боги можуть виголошувати свої повеління, тоді як *ута* звертається до божества від імені людини чи від імені *ікідама* ("живого духу", землі, предмета тощо), але в її просторі відповідь божества не репродукується" [7, с. 53].

На той факт, що поезія "Ман-йо-сю", як і численні поетичні вкраплення в історико-міфологічних літописах "Кодзікі" та "Ніхонгі", віддзеркалювали "ритуальні норми" і "міфологічні уявлення синто", вказував також інший відомий дослідник давньої японської літератури А.М. Мещеряков, коментуючи одну з "довгих пісень" того ж таки Какіномото-но Хітомаро, зокрема його "Плач, складений коли тіло принца Хінамісі ⁴ (знаходилося у тимчасовій усипальні)" (див.: "Ман-йо-сю", вірш № 162, сувій № 2) [8, с. 439].

Сумнівів щодо приналежності *норіто* до жанрової системи японської поезії немає. А оскільки цей поетичний жанр за часом своєї появи є давнішим, ніж жанри *нагаута* чи *танка*, ми маємо всі підстави говорити про вплив синтоїстських обрядових молитов саме на них, а не навпаки.

Передусім цей вплив простежується в поезії, що міститься в історико-міфологічних літописах "Кодзікі" ("Записи давніх діянь", 712 р.) і "Ніхонгі" ("Аннали Японії", 720 р.), створених на початку доби Нара, коли буддизм почав поступово, але послідовно відтісняти синтоїзм з позицій державної релігії. Не виключено, що написання обох творів було покликано певною мірою протистояти цій тенденції. Сьогодні саме "Кодзікі" вважаються священним текстом синтоїзму – своєрідною "синтоїстською Біблією", а імператор Японії, як прямий нащадок синтоїстських богів, – головним жерцем ("патріархом") синтоїзму.

Навіть сам факт зародження національної поезії японців пов'язують із синтоїстськими божествами, адже авторами перших шести пісень в "Записах давніх діянь" і "Анналах Японії" були безпосередньо синтоїстські боги. Серед інших авторів поетичних творів, що входять

до складу "Кодзікі" та "Ніхонгі", переважають японські імператори, їхні дружини, наслідні принци та принцеси, починаючи з легендарного імператора Дзімму (роки правл.: 660-585), якому приписується авторство п'яти віршів (див.: "Кодзікі", сувій № 2, розділ "Володар Дзімму"; "Ніхонгі" сувій № 3). Найвідоміший з них – вірш, присвячений його дружині Ісукейорі-хіме:

Циновка осокова шерхотіла,
Коли удвох
В тісному курені
Ми спали в очеретах,
Моя мила!
(神武天皇 – імператор Дзімму, "Кодзікі", сувій № 2)

Таким чином, складання віршів для японців завжди було шляхетною справою, продовженням духовної традиції, заснованої самими синтоїстськими богами і підхопленої їхніми прямими нащадками на землі – японськими імператорами. А вірш-танка, авторство якого приписується брату Богині Аматерасу – невгамовному Богові Штормів та Буревіїв Сусано О-но Мікото – взагалі вважається першою в історії японської поезії піснею, складеною після того, як цей задержуваний Бог-бешкетник, вигнаний за його характер із небес на землю, збудував у місцевості під назвою Ідзумо дім для своєї молодой дружини:

Над Ідзумо нависли вісім хмар,
І вісім мурів височать:
Ці вісім мурів
Я зводжу, щоб дружину захищать,
Ці вісім мурів!
(須佐之男命 – Сусано О-но Мікото, "Кодзікі", сувій № 1)

Однак строфічна структура вірша-танка (5-7-5-7-7) у порівнянні зі строфічною формою *нагаута* ("довгої пісні": 5-7... або 7-5...) є складнішою і досконалішою. Це свідчить про те, що "довгі пісні" як поетичний жанр є більш архаїчними і, швидше за все, передували в часі появи *танка*. Тому вважати пісню Сусано О-но Мікото першим в історії японської поезії віршем, звичайно, не варто⁵. Попри це пісня Сусано О-но Мікото справді є досить давньою, що підтверджують характерні стилістичні засоби, використані в ній, зокрема:

а) *ута-макура* (яп.: 歌枕, *досл.*: "узголів'я пісні") – традиційні то-

поніми-зачини; у даному випадку – *Ідзумо*;

б) *макура-котоба* (яп.: 枕詞, *досл.*: "слово-узголів'я") – традиційні епітети, своєрідні реліктові сліди синтоїстської міфології і прадавнього фольклору; у даному випадку – "вісім хмар", "вісім мурів" (в оригіналі – "восьмишарові /восьмиарусні/ хмари", "восьмирядні мури");

в) трикратний повтор словосполучення "вісім мурів" ("восьми-рядні мури").

Деякі фахівці небезпідставно вважають, що ця пісня, судячи з її змісту, належала до пісень весільного обряду і звеличувала майбутню оселю молодих [9, с. 386].

Усього до складу "Кодзікі" увійшли 52 вірші різних жанрів, а до "Ніхонгі" – 132 вірші, серед яких трапляються не лише обрядові пісні (бойові гімни, хвалебні, застольні, святкові, поминальні пісні та плачі),

але й вірші, пронизані глибоким ліризмом, як наприклад, любовні елегії Сотохосі-но Ірацуме – коханки імператора Інгьо (412-453):

Мабуть,
Мій любий прийде уночі:
Маленький павучок –

Прикмета вірна –
Сьогодні в сутінках до мене завітає!
(衣通郎姫 – Сотохосі-но Ірацуме, "Ніхон-сьокі", сувій № 13)

Яскравим зразком любовної лірики, написаної в жанрі "довгої пісні" (*тьока* або *нагаута*), був також вірш принца Магарі в "Анналах Японії", присвячений його дружині принцесі Касуга:

В країні Ясіма⁶ собі дружину
Шукав я марно,
Поки не почув,
Що в Касуга⁷ –
В краю весни і сонця
Є дівчина!
Аж поки не почув
Про дівчину-красуню!
Її двері
З чудових кипарисових дощок
Штовхнувши, я ввійшов
І доторкнувся
До ніг дружини,
І до голови
Дружини любові
Я також доторкнувся!
Вона руками стан мій охопила,
І я свою кохану теж обняв.
З'єднавшись міцно,
Ніби дві ліани,
Солодким сном ми спали уночі,
Аж поки півень не почав співати.
"Фазани теж уже у полі кльочать..." –
Оце і все, що я сказати встиг
З тих слів кохання,
Що хотів сказати,
Як день уже настав,
Моя кохана!
(間借 – принц Магарі, "Ніхон-сьокі", сувій № 17)

Згодом, починаючи з другої половини VIII ст., саме любовна лірика в японській поезії поступово виходить на перший план, а тема кохання стає провідною темою поезії доби Хейан. Проте, на відміну від життєрадісних енергійних і оптимістичних любовних віршів у складі "Кодзікі", "Ніхонгі" чи "Ман-йо-сю", у любовній ліриці доби Хейан під впливом буддизму все частіше починають лунати нотки смутку, журби, печалі. Окрім пісень кохання, дух синтоїзму у складі "Кодзікі" і "Ніхонгі" віддзеркалюють і інші вірші, насамперед – обрядові пісні, пов'язані з різноманітними синтоїстськими церемоніями, а також пісні-признання, пісні-звертання, пісні-прохання та ін. Ці переважно прості за змістом, мовою і художніми образами вірші були покликані передати настрій героя, його емоційний стан тощо. При цьому, говорячи про "дух синтоїзму", ми мали на увазі не стільки конкретний зміст цих поетичних творів, скільки їхню поетику та естетику:

Як весело
З красунею із Кібі
Зривати першу зелень молодю
В полях, що туляться
На схилах та узгір'ї!
(仁徳天皇 – імператор Нінтоку, "Кодзікі", сувій № 3)

Маленький човник
У відкритім морі!
У рідний край
Пливе Масацукі –
Мене моя кохана покидає!
(仁徳天皇 – імператор Нінтоку, "Кодзікі", сувій № 3)

Якщо я так люблю
Вишневий цвіт,
Чому ж тоді,
Скажи мені, кохана,
Тебе раніше я не покохав?
(允恭天皇 – імператор Інгьо, "Ніхон-сьокі", сувій № 13)

Човняре спритний
З переправи Удзі,
Поквапся і до мене підпливи!
Допоможи,
Врятуй мене, благаю!
(大山守命 – Ооямамори-но Мікото, "Кодзікі", сувій № 2)

А ось типові зразки обрядових пісень у складі історико-міфологічних літописів "Кодзікі" і "Ніхонгі":

а) бойові гімни:

Тепер ура!
Тепер ура!
Хвала вам!
Ви переможці, воїни мої!
Тепер ви переможці! Переможці!
(皇軍 – Міікуса, "Ніхон-сьокі", сувій № 3)

б) застольні пісні:

Я захмелів від дивного вина
Умільця Сусукорі,
Що втішає
І душу веселить...
Я захмелів!
(應神天皇 – імператор Оодзін, "Кодзікі", сувій № 2)

в) хвалебні пісні:

Смарагдові тини
Високих гір
Рядами щільними
Оточують Ямато* –
Нема в країні кращої землі!
(倭建命 – Ямато Такеру-но Мікото, "Кодзікі", сувій № 2)

Мій коню вороний
Із краю Каї!
Для тебе ліпше смерть,
Аніж сидло!
Мій коню вороний із краю Каї!
(雄略天皇 – імператор Юряку, "Ніхон-сьокі", сувій № 14)

г) поминальні пісні:

Гірською річкою
Качатка-мандаринки,
Він і вона,
Милуючись, плывуть!
А хто у мене відібрав кохану?
(中大兄皇子 – Нака-но Оое-но Одзі, "Ніхон-сьокі", сувій № 25)

Таким чином уже в поезії "Кодзікі" і "Ніхонгі" починає втілюватися естетичний принцип "макото" ("правдивість", "щирість", або ще: "маґокоро" – "широсердя", "широсердечність", "прямодушність"), який повністю відповідав морально-філософській концепції синтоїзму і який, зрештою, став головним естетичним принципом для поетів антології "Ман-йо-сю". Жанр *танка*, який також уперше був зафіксований в історико-міфологічному літописі

"Кодзікі", у свою чергу, стає провідним поетичним жанром японської класичної поезії VIII-XIII ст. Цікаво, що обґрунтовуючи в XIX ст. свою вимогу стосовно "необмеженого обсягу" віршів для поезії нового стилю відомий японський філософ і літературознавець Іноуе Тецудзіро (1854-1944), заявляв: "У давні часи люди і їхні почуття були простішими, а тому вони висловлювали власні переживання тридцятиодноскладовим віршем-*танка*. Ми не можемо висловити в кількох словах усе, що відчуваємо" [10, с. 673]. На противагу Іноуе Тецудзіро, його сучасник Масаока Сікі (1867-1902), закликаючи у своїх трактатах японських поетів до простоти і прозорості поетичного стилю, щирості почуттів, тобто до повернення в поезію головного естетичного принципу антології "Ман-йо-сю" та віршів у складі літописів "Кодзікі" і "Ніхон-гі" – "макото", був категорично проти відмови від "застарілих", на думку багатьох тогочасних літературних критиків, жанрів *танка* і *хайку*. Він був переконаний в тому, що ці поетичні жанри далеко не вичерпали свої художні можливості і блискуче довів це власною творчістю.

Той факт, що перша в історії японської літератури антологія японськомовної поезії "Ман-йо-сю" ("Збірка міриад листків", сер. VIII ст.) була укладена відразу після появи поетичної антології "Кайфусо" (懷風藻 – "Любі /мили/ вітри поезії", 751 р.) – збірки китайськомовних віршів (яп.: 漢詩 – *кансі*), написаних японськими поетами, свідчило про те, що створювалася вона як своєрідне протиставлення національної японської поезії китайському впливу у всіх сферах тогочасного духовного життя – як у галузі літератури, так і в галузі релігії. Значною мірою це був і політичний акт – "відповідь партії прихильників минулого" (традиційної аристократії, яка вела свій родовід від синтоїстських богів) на виклик, кинутий їм поборниками китайської освіченості (служилою знаттю) [8, с. 128]. Цілком розуміло, що це протиставлення не могло не відбитися на поезії, яка увійшла до складу цієї антології. Недаремно, фахівці, які досліджували поезію "Ман-йо-сю", відмічали, що в ній майже не відчувається ні впливу буддизму, ні конфуціанства, ні даосизму [11, с. 49]. Хоча саме в даний історичний період ці релігійно-філософські вчення все частіше знаходили своїх щирих прихильників і послідовників практично серед усіх верств населення на всій території Японії. Показовим є те, що в період відновлення національної самосвідомості (XVIII-XIX ст.), який зрештою завершився революцією Мейдзі (1868 р.) і поступовим відвоюванням синтоїзмом позицій державної релігії, кращі представники так званої "японської наукової школи" (яп.: 国学 – "кокуґаку") – філософи, історики, філологи-літературознавці, які палко відстоювали засади національної культури (яп.: 国風文化 – "кокуфу бунка"), починають глибоко і всебічно досліджувати саме антологію "Ман-йо-сю", а не такі відомі поетичні збірки минулих часів, як "Кокін-вака-сю" чи "Сінкокін-вака-сю". У другій половині XVIII – на початку XIX ст. в Японії з'являється ціла низка фундаментальних текстологічних досліджень антології "Ман-йо-сю", як наприклад, 141-томна праця Камоті Масадзумі (1791-1858) під назвою "Ман-йо-сю-коґі" і дещо менші за обсягом, але не менш ґрунтовні наукові дослідження Мотоорі Норіаґі (1730-1801) "Ман-йо-сю-тама-но-огото", Татібани Тікаґе (1734-1808) "Ман-йо-сю-рякуґе", Аракіди Хісаоі (1748-1804) "Ман-йо-сю-цукі-но-отіба", Кімури Масакото (1827-1913) "Ман-йо-сю-міфугусі". Палкими прихильниками поетики та стилю "Ман-йо-сю" стають також відомі поети цієї історичної доби Камо Мабуті (1697-1769), Тая-

су *Мунетаке* (1715-1771), *Одзава Роан* (*Харунака*) (1723-1801), *Рьокан* /1758-1831/ та ін.

Чим же так приваблювала японців протягом століть ця поетична антологія і як саме вплинула на її поетику та стиль національна японська релігія синто?

По-перше, нагадаємо, що "*Ман-йосю*" часто називають "скарбницею японського фольклору", оскільки вона містить велику кількість поетичних творів, які належать до різних жанрів, так званої, народної поезії: обрядові, календарні, трудові, відворотні, солдатські пісні, пісні-плачі, пісні-ворожби, пісні-обітниці тощо. Створювалися ці пісні переважно ще в добуддійський період японської історії, а тому за своїм змістом і поетикою віддзеркалювали виключно синтоїстські і навіть язичницькі уявлення японців про навколишній світ і світоустрій. Деякі з цих поетичних творів своїм корінням сягають сивої давнини, свідченням чого є те, що сюжети, за якими вони писалися лежать в основі багатьох інших не менш давніх літературних творів і жанрів, таких, як народні казки, легенди тощо. Яскравим прикладом цього можуть слугувати два вірші-*танка* з антології "*Ман-йосю*", пов'язані з легендою про самогубство дівчини по імені *Сакурако* (Вишенька), у яку закохалися двоє друзів. Аби примирити їх, вона змушена була накласти на себе руки. З того часу засмучені друзі щовесни, коли зацвітали вишні, навідувалися на її могилу. Саме їм приписується авторство двох пісень-плачів, розміщених у шістнадцятому сувої антології:

*Все марилося мені:
Весна настане –
Прикрашу цвітом сакури себе...
Опав той цвіт,
І сліду не залилось!
(Невідомий автор, "Ман-йосю", № 3786)*

*Щороку,
Коли вишня зацвіте,
Твоїм ім'ям наречена,
Кохана,
З любов'ю буду згадувати тебе!
(Невідомий автор, "Ман-йосю", № 3787)*

Після "*Ман-йосю*" ця трагічна історія, що потрапила до розряду, так званих, "кочових сюжетів", стала фаворитом однієї з буддійських легенд *сецува* (яп.: 説話), глави № 147 у складі пісенної повісті "*Ямато-моногатари*", а також основою сюжету відомої п'єси під назвою "*Мотомедзук*" з репертуару театру Но.

Про фольклорні мотиви і певну схожість деяких *нагаута*, що містяться в "*Ман-йосю*", зокрема пісень *Какіномото-но Хітомаро*, із синтоїстськими обрядовими молитвами *норіто* мова вже йшла. Однак вплив синтоїзму на поезію у складі першої японської антології, цим не обмежується. Національна релігія *синто* стала серцевиною естетики "*Ман-йосю*", ідейним підґрунтям її поетики. І в даному випадку йдеться вже не лише про фольклорну поезію, але й про авторську.

Як зазначає у передмові до російськомовного видання "*Ман-йосю*" А.Є. Глускіна, якщо в антології "*Ман-йосю*" і "зустрічаються деякі вірші, пронизані даоськими уявленнями, буддійськими настроями чи конфуціанською мораллю, то відголоски даосизму і особливо буддизму та конфуціанства привносять до цієї поезії лише окремі елементи філософських роздумів і дидактики, а в цілому поезія цього пам'ятника залишається глибоко ліричною і життєстверджуючою" [11, с. 49].

Тобто для авторів антології "*Ман-йосю*" синтоїзм був і залишався носієм та виразником суто національної ідеології на протигагу всім іншим відомим на той час релігіям і філософським ученням. А тому своє покликання, окрім усього іншого, вони вбачали в необхідності образного втілення головних засад і ідей синтоїзму в поетичному слові. Окремі поети цієї антології вступали навіть у поетичну полеміку з головними постулатами інших віровчень, зокрема буддизмом:

*Нехай мені щастить
На цьому світі!
А ким на тому стану – все одно:
Хоч птахом,
Хоч комахою малою!
(大伴旅人 – Отомо-но Табіто, "Ман-йосю", № 348)*

*Якщо життя –
Лиш мить на цьому світі,
І всіх живих
Кохать чекає смерть,
Цю мить я хочу весело прожити!
(大伴旅人 – Отомо-но Табіто, "Ман-йосю", № 349)*

Не відмовляються автори "*Ман-йосю*" і від традиційних для давнього японського суспільства втіх, оспівуючи їх у своїх віршах. На першому місці серед цих утіх, зазвичай, були саке та жінки:

*По чарці каламутного саке
Хильнути краще,
Ніж сушити, друже,
Нещасну голову
Думками про пусте!
(大伴旅人 – Отомо-но Табіто, "Ман-йосю", № 338)*

*Сім мудреців
У давнину також,
Як люди всі,
Лиш одного бажали –
Утішитися чаркою саке!
(大伴旅人 – Отомо-но Табіто, "Ман-йосю", № 340)*

*Коли у розпачі
Не знаєш, що робити
І що казати –
Кращого нема,
Ніж чарочку саке перехилити!
(大伴旅人 – Отомо-но Табіто, "Ман-йосю", № 342)*

*Як кипарис священний
Біля храму Фуру-Ісонокамі⁸,
Я також
Уже зістарівся,
Але кохаю знову!
(Невідомий автор, "Ман-йосю", № 2417)*

*Невже і ти,
Хто жив у давнину,
Кохали так,
Як я свою кохану,
І теж вночі заснути не могли?
(柿本人麿 – Какіномото-но Хітомаро, "Ман-йосю", № 497)*

Не менш відвертими, принаймні в тому, що стосується любовних утіх, були також японські жінки-

поетеси, щоправда – переважно ано- німні, вірші яких увійшли до складу антології "Ман-йо-сю":

 Чи так, чи ні?
 Вагати́ся не буду!
 Тобі дарую тіло я своє,
 Адже воно –
 Що та роса ранкова!
 (Невідомий автор, "Ман-йо-сю", № 2691)

 Моє кохання,
 Мов травичка влітку:
 Скільки не скошуй –
 Все одно вона
 Щоразу знову буйно виростає!
 (Невідомий автор, "Ман-йо-сю", № 2769)

Еротичні мотиви, які досить часто лунали в любовній ліриці антології "Ман-йо-сю", іноді трапляються і в пізніших поетичних збірках, укладених уже за доби Хейан⁹. Однак еротика в поетичних антологіях цієї історичної епохи починає потроху відходити на другий план і згодом майже повністю зникає, поступаючи місцем поетичній метафоричності при описанні любовних почуттів, яка все частіше замінює відверту синтоїстську еротичність ранньої японської любовної лірики буддійською цнотливістю, хоча й не занадто категоричною:

 Люблю,
 Але про зустріч
 Тільки марю!
 Уже стомились руки без пуття
 Розв'язувати пасок потаємний¹⁰.
 (Невідомий автор, "Кокін-вака-сю", № 507)

 Не хочу бачитись,
 Хоч і страждаю я...
 Але чому розв'язується часто
 Таємний шнур¹⁰
 Заморського вбрання?
 (因幡 – Інаба, "Кокін-вака-сю", № 808)

Схожі приклади можна наводити десятками, якщо не сотнями. Однак, починаючи з доби Хейан (794-1185 рр.), чітке розмежування впливу на японську поезію синтоїзму і буддизму, стає надзвичайно складною задачею, оскільки у свідомості тогочасних японських поетів, як і у свідомості пересічних японців, ці дві релігії вже не суперечили, а доповнювали одна одну. Із цією тезою погоджуються практично всі зарубіжні та японські фахівці. Так, Курода Тосіо з цього приводу зауважує: "Протягом усього періоду середньовіччя синтоїзм був прив'язаний до системи буддизму в якості одного з її сегментів, а його релігійний зміст був замінений буддійською доктриною, передусім філософією Міккьо (школа езотеричного буддизму, яка практикувала містицизм.- І.Б.) і філософським ученням школи Тендай" [12, с. 11].

Перша спроба органічного поєднання двох релігій – синтоїзму та буддизму – була зроблена ще Кукаем (Ко-бо Дайсі, 774-835), автором концепції "ототожнювання *камі* і *будд*" (яп.: 神仏同体説 – *сімбучу дотайсецу*), яка стала одним із головних філософських положень оригінального вчення про синтоїзм, відомого під двома назвами: "санно- синто" (в тендай-буддизмі) і "рьобу- синто" (в сингон-буддизмі).

Зрештою, учнями та послідовниками вчення Кукая (школа сингон- буддизму) була створена нова концепція синтоїзму з буддійських позицій "хондзі-суйдзюку" (яп.: 本地垂迹説) – своєрідний японський варіант буддійської концепції про два аспекти існування Всесвіту – емпіричного й абсолютного. Свого часу Кукай з цього приводу писав: "Значення явного і таємного різноманітні і численні. Коли переходиш від поверхневого до глибинного, то глибинне – таємне, а поверхнєве – явне. Тому й не-буддійське вчення також можна назвати скарбницею таємниць" [13, с. 273]. Ця фраза означала, що синтоїстські *камі* – це те, що є на поверхні, тобто екзотеричне, уже відоме, оскільки було відкрито раніше, а езотеричне – це *будди* і *бодхисатви* ("просвітлені люди"), тобто таємне і невідоме, яке ще потрібно відкрити й осягнути розумом¹¹.

Таким чином, уже за доби Хей-ан в Японії практично розпочинається епоха мирного співіснування двох релігій – синтоїзму і буддизму, які розмежовують між собою сфери впливу і поділяють функціональні обов'язки. Синтоїзм вирішує колективні проблеми – епідемії, засухи, землетруси, тайфуни, цунамі, освячує народження дитини та одруження, а буддизм займається переважно проблемами індивіда – освіта, багатство, бідність, людська доля (*карма*), хвороби, смерть тощо. Більш того, з часом відбувається своєрідне зближення цих двох релігій, зокрема, через культ предків, притаманний обом віровченням, відповідну трансформацію уявлень про синтоїстські божества, контамінацію синтоїстських і буддійських ритуалів, а також завдяки поступовому проникненню буддійських уявлень і понять у синтоїстський фольклор та релігійну літературу [докл. про це див.: 14, с. 92-125].

Однак, не зважаючи на початок процесу мирного співіснування і навіть поступовий синкретизм цих релігій як у повсякденному побуті, так і у свідомості тогочасних японців, у літературно-художньому житті Японії такого органічного симбіозу не спостерігалось. Починаючи з другої половини VIII ст. і протягом усієї доби Хейан вплив синтоїзму на японську поезію поступово слабшає. Значною мірою цей процес був зумовлений не лише безсумнівною привабливістю окремих буддійських релігійних постулатів та глибокою філософічністю буддизму в цілому, якої так не вистачало і не вистачає синтоїзму, але й пасивністю синтоїстських жерців на тлі високої активності (прозелітизму) буддійських ченців та священників. Синтоїстська мораль відносно свободи міжстатевих стосунків і навіть певної вседозволеності, життєстверджувальні і життєрадісні мотиви людського буття на цьому світі¹², майже повне ігнорування питання смерті, як і самої можливості потойбічного життя, поступово починають зникати з японської поезії, а ті вірші синтоїстської тематики, які ще писалися деякими японськими поетами, усе частіше виокремлюються в поетичних антологіях у спеціальні розділи, що мали відповідні назви: "Пісні на розвагу богів" (антологія "Кокін-вака-сю", 905 р.), "Синтоїстські обрядові пісні" (антологія "Сінкокін-вака-сю", 1205 р.) та ін. Таким чином, якщо філософія та естетика буддизму в цей період усе активніше проникає в японську поетику, диктує їй свої закони, визначає художній та ідейний зміст поетичних творів, впливає на систему художніх образів, стилістику тощо, то дух синтоїзму, навпаки, починає з неї поступово, але неухильно зникати. Свого найнижчого рівня вплив синтоїзму на японську поезію сягнув у XVI-XVII ст., після чого починається період його відновлення завдяки зусиллям представників національної наукової школи "кокуґаку", про що вже йшлося. Однак говорити про повну відсутність такого впливу протягом будь-якого, навіть найкоротшого, періоду в півтора тисячолітній історії японської поезії, було б помилкою. Адже і в поетичній

антології "Кокін-вака-сю" з її ще "напівбуд- дійською" естетикою "моно-но аваре" (яп.: 物の哀れ – "чарівність речей", "чарівничий смуток речей"), і в антології "Сінкокін-вака-сю" з її вже суто буддійською естетикою "юген" (яп.: 幽玄 – "таємнича краса", "незбагненна привабливість"), окрім поетичних творів зі спеціальних заключних розділів, у яких була зібрана поезія синтоїстської тематики, релігійні синтоїстські мотиви відчувуються також в інших віршах цих збірок, особливо – в антології "Кокін-вака-сю". Зазвичай, вони проявляються в різних деталях мовно-стилістичного характеру:

а) "синтоїстських топонімах" (як у складі відповідних "ута-маку-ра", так і використаних окремо):

Склав, почувши спів зозулі
під час відвідин храму Ісонокамі¹³ в Нарі
В Ісонокамі,
У столиці давній,
Лише зозулі голос, як колись,
В далекому минулому,
Лунає!
(素生法師 – Сосей-хосі, "Кокін-сю", № 144)

"Безбожний" місяць¹⁴
Ще не починав
Своїх дощів докучливих,
А барви
Уже міняє ліс Камунабі¹⁵!
(Невідомий автор, "Кокін-сю", № 253)

Складено на горі Підношень¹⁶
під час перебування экс-імператора Судзаку¹⁷ в Нарі
Ми не взяли дарів¹⁸
В дорогу ранню,
Та з Божого веління і без них
Гора Підношень
У парчі багряній!
(菅原道真 – Сугавара Мітідзане, "Кокін-сю", № 420)

б) "синтоїстських реаліях" (імена синтоїстських божеств, назви предметів та об'єктів синтоїстського культу, назви відповідних релігійних церемоній тощо), які іноді в одному вірші поєднуються з буддійськими:

До тебе серце тягнеться щодня,
Немов шнурком
Підв'язані рукава
Ченців Камо¹⁹
Святкового вбрання²⁰.
(Невідомий автор, "Кокін-сю", № 487)

Під струменем
Священної води²¹
Даремно я благав
Богів могутніх
Позбавити кохання назавжди.
(Невідомий автор, "Кокін-сю", № 501)

Склала поблизу водоспаду під час відвідин храму Рюмон²²
Навіщо Діва гір²³
Це полотно
Вибілює на сонці?
"Не пошите"²⁴
Вбрання ніхто не вдягне все одно.
(伊勢 – Ісе, "Кокін-сю", № 501)

Повертаючись до питання зміни в поезії доби Хей-ан головних художньо-естетичних принципів, зауважимо, що в

самому характері цих змін чітко простежується поступове ослаблення впливу на японську художню літературу синтоїзму і посилення впливу буддизму. Навіть у формулюванні естетичного принципу "моно-но аваре", який став наріжним каменем естетики і поезики антології "Кокін-вака-сю" (905 р.), увага спочатку акцентується на "моно" – "речах", а вже потім на "аваре" – "чарівному смутку", що породжує споглядання цих речей. Тобто уже в самій назві "моно-но аваре" закладена ідея переходу від матеріального світу до світу духовного, від магії речей до магії почуттів – від матеріалістичності синтоїзму до духовності буддизму, який у свою чергу обумовив появу й панування в японському мистецтві і літературі починаючи з кінця епохи Хей-ан нового естетичного принципу "юген", втіленого в поезії та поезиці наступної всесвітньої відомої антології "Сінкокін-вака-сю" (1205 р.) з її вже суто буддійською естетикою.

У прозі ця зміна головних художньо-естетичних принципів, яка була обумовлена переорієнтацією літератури з естетики синтоїзму на естетику буддизму, найяскравіше відбилася в творчості відомої письменниці Сей-Сьонагон (966-1017/?)²⁵, зокрема, в її неперевершеному творі жанру дзуйхіцу (*досл.*: "услід за пензлем") під назвою "Макура-но сосі" ("Записки в узголів'ї") /кінець X – початок XI ст./). Щоб переконатися в цьому, достатньо навести назви окремих розділів цього твору, який став своєрідним естетичним кодексом доби Хейан:

"Те, що породжує смуток";
"Те, що чарує витонченою красою";
"Те, що глибоко зворушує душу";
"Те, що сповнене чарівності";
"Те, що викликає радість";
"Те, що змушує серце битися сильніше";
"Те, що прекрасно";
"Те, що навіює радісний настрій";
"Те, що нагадує про минуле, але втратило свою придатність до застосування";
"Те, що спричиняє сум'яття";
"Те, що породжує тривогу";
"Те, що породжує побоювання";
"Те, що навіює нудьгу";
"Те, що набридає";
"Те, про що жалкуєш";
"Те, що спричиняє досаду";
"Те, що сумно бачити";
"Те, що неприємно чути";
"Те, від чого ніяковієш";
"Те, що викликає огиду".

Незважаючи на колективний характер написання віршів-ренга, які набули особливої популярності в XIII-XVII ст. і які за способом їх складання, як жодний інший поетичний жанр, відповідали ідеї колективізму, притаманному саме синтоїстській релігії, головним філософсько-естетичним підґрунтям поезії ренга, став не синтоїзм, а буддизм. Можливо, це зумовлено тим, що поетами в ті часи ставали переважно буддійські ченці, а можливо, ще й тим, що коріння цих колективних поетичних творів слід шукати не в синтоїстській Японії, а в буддійському Китаї, де протягом кількох століть популярним був поетичний жанр *ляньцзюй* – колективні вірші, у яких кожний рядок чи строфа писалися окремими поетами [*докл. про це див.*: 15, с. 92-93].

Через це, якщо вплив синтоїзму на поетичний жанр ренга всетаки і мав місце, то передусім – на його стилістичний різновид, так звані *мусін-ренга* (яп.: 無心連歌 *досл.*: "ренга, що не мають душі"). Ці вірші, які наприкінці XIV ст. остаточно відокремилися від класичних ренга (або *усін-ренга*, яп.: 有心連歌 *досл.*: "ренга, які мають душу") і згодом перетворилися на самостійний поетичний жанр, отримали назву *хайкай-ренга* (яп.: 俳諧連歌 *досл.*: "жартівливий ренга")²⁵. На-

гадаємо, що першою збіркою віршів, написаних у жанрі *хайкай-ренга* з використанням великої кількості як просторічної, так і вульгарної лексики, вважається збірка, укладена невідомим автором під назвою "*Тікуба кьоїн-сю*" (яп.: 竹馬迎集 – "*Збірка безглузвих співів верхи на палиці*", 1499 р.). А найвідомішим зібранням творів цього дуже демократичного з точки зору мови та змісту поетичного жанру стала збірка "*Іну цукуба-сю*" ("*Собача збірка "Цукуба"*"), яка в її доповненому ксилографічному варіанті називалася "*Сінсен іну цукуба-сю*" ("*Заново скла- дена собача збірка "Цукуба"*", 1495 р.). Головним укладачем і одним із авторів цієї дуже популярної свого часу збірки був, на думку фахівців, поет Ямадзакі Сокан (1464-1553) [16, с. 349].

Синтоїстський вплив на жанр *хайкай-ренга* передусім проявляється у надзвичайній демократичності тематики цих віршів: різноманітні аспекти повсякденного життя та побуту, соціальні відносини, відверта еротика, навіть гетеросексуальні і гомосексуальні стосунки тощо. А також у їхній мові, зокрема, широкому використанні просторічної, грубої і вульгарної лексики. При цьому синтоїстські божества в цих творах часто постають у комічному вигляді, що в синтоїзмі, на відміну від багатьох інших релігій світу, не вважається богохульством, оскільки традиція глузування над синтоїстськими богами була започаткована ще першим історико-міфологічним літописом "*Кодзікі*" ("*Записи давніх діянь*", 712 р.). Як приклад, наведемо перші рядки, якими відкривалася збірка "*Сінсен іну цукуба-сю*":

1
Промокла наскрізь пелена вбрання,
Яке за ніч для гір зіткав серпанок.

2
Богиня Сао²⁶ весну принесла
І, розкарячуючись,
Мочиться під ранок.
(山崎判 – Ямадзакі Сокан, "*Сінсен іну цукуба-сю*", № 1-2)

Саме ці фривольні рядки, як зазначає В.Н. Горегляд, "задавали тон" усій поетичній антології "*Сінсен іну цукуба-сю*", її змісту та стилю [16, с. 348-349]. І саме цей приклад наочно ілюструє специфіку поезії *хайкай-ренга* в цілому.

Що ж стосується віршів жанру *хайку*, який стає провідним поетичним жанром починаючи з кінця XVII ст., то вони завдяки зусиллям поета Мацуо Басьо (1644-1644) та його численних учнів, які підняли цей жанр до рівня кращих зразків поезії *танка*, були й залишаються донині художньо-образним втіленням у поетичному слові виключно філософії буддизму, а радше – дзен-буддизму, але в будь-якому випадку не синтоїзму. Причому буддизму не лише як релігійно-філософського вчення, але і як певного світогляду, світосприйняття, особливого способу мислення тощо. І це проявляється навіть не стільки у змісті віршів-*хайку*, скільки в художньо-поетичних образах, створених японськими поетами, у тому підтексті, який породжують ці образи в серцях їхніх співвітчизників – емоціях, почуттях, асоціаціях тощо. Проблемі впливу буддизму на японську поезію в цілому і поезію жанру *хайку* зокрема прив'язаний спеціальний розділ нашого дослідження. Однак для того, щоб підтвердити висунуту тезу про те, що саме цей поетичний жанр втілював у японській поезії філософські ідеї та доктрини буддизму, а не синтоїзму, наведемо низку красномовних прикладів віршів-*хайку* з творчого спадку відомих майстрів цього жанру XVII-XX ст., присвячених лише одній із концепцій буддизму, а саме – ідеї реінкарнації:

О, Боже!
Скільки ж треба перевтілень,
Аби повій²⁷ колись сосною стає!

Мінливість долі!
Паростком бамбука
Стає колись людина врешті-решт.
(松尾芭蕉 – Мацуо Басьо)

Яке братерство!
Народись я знову,
Метеликом хотів би бути теж!
(小林一茶 – Кобаясі Ісса)

Такою ж крихіткою,
Як ота фіалка,
Хотів би народитись я на світ.

Людина помирає – журавель
На світ з'являється,
Холодний і яскравий!
(夏目漱石 – Нацуме Сосекі)

Серед гвоздик –
Метелик білокрилий.
Чиясь душа?
(正岡子規 – Масаока Сікі)

За власною душею
На морозі
Ганяється метелик на льоту.
(高浜虚子 – Такахама Кьосі)

Не можна сказати, що ставлення японських поетів як до буддизму в цілому, так і до Будди чи інших буддійських божеств зокрема, а також служителів буддійського культу, завжди було виключно шанобливим. Проте іронія по відношенню до них, яка іноді справді звучала в їхніх окремих віршах, усе-таки була далекою від відвертого глузування над синтоїстськими божествами, яке часто зустрічається в поезії *хайкай-ренга* а також у драматургії доби Хейан, насамперед, у репертуарі народних комічних театрів VIII-XI ст. *сангаку* та *саругаку*. Наведемо кілька прикладів такої "делікатної іронії":

Водочерпання²⁸!
Бонзи цокотять
Своїми сандалетами по кризі.

Хвилинку почекай
І не криши ножем натто²⁹ так гучно! –
В чашу цокім!³⁰

Лосось сушений –
Що худий чернець із секти Куя³¹
Взимку на морозі.

У храмах Нарі³²
Запах хризантем
І Будд численних почорнілі лиця.
(松尾芭蕉 – Мацуо Басьо)

Травневий дощ.
Виношу на смітник
Букети, що стояли біля Будди.
(与謝蕪村 – Йоса Бусон)

Минає осінь –
І в моїй душі
Немає ані Бога, ані Будди!
(正岡子規 – Масаока Сікі)

Марнуючи життя на цьому світі,
Неначе бонза,
Спочиваю вдень.
(夏目漱石 – Нацуме Сосекі)

Блаженна прохолода!
Ніби я – у череві самого Будди³³
В Нарі.
(夏目漱石 – Нацуме Сосекі)

Під кронами дерев
У холодку
Раює Будда.
(種田山頭火 – Танеда Сантока)

Проте японські поети не були б японцями, якби вони і в поезію жанру хайку не привнесли окремих елементів національної релігії *син-то*. Зауважимо однак, що майже в усіх цих випадках ідеться не про ідейні засади синтоїзму, як суто японського національного віровчення, а лише про ті явища та об'єкти дійсності, які тим чи іншим чином із ним пов'язані:

Заради святості
Штовхається народ.
День Переміщення³⁴!
(松尾芭蕉 – Мацуо Басьо)

Бує слива
Бога Амаміцу³⁵
У Сумійосі³⁶.
(与謝蕪村 – Йоса Бусон)

Щосили мальва
Тягнеться уверх,
Щоб встигнути до дня сонцестояння³⁷.
(正岡子規 – Масаока Сікі)

Досить часто синтоїстські мотиви в поезії хайкай, зокрема, характерний для релігії *синто* анімізм, а також зумовлене ним шанобливе ставлення японців до оточуючої природи, як і природжене (вірніше, прищеплене з раннього дитинства) почуття краси довколишнього світу (*яп.*: 美字 "біраку"), не лежить на поверхні, а проявляються лише в контексті всього вірша:

Гірська ріка
Розлучено гуркоче –
Ламаю сливи квіт.
(飯田龍男 – Іїда Дакоцу)

Мені чомусь так соромно завжди,
Коли я сплячу
Осінь сухотрає.
(中塚一碧路 – Накацука Іппекіро)

Як тільки-но дружина за поріг,
Гліцинія аж сяє
Край віконця.
(中塚一碧路 – Накацука Іппекіро)

Спадаючи,
Павловнії листок
Востаннє озирється на сонце.
(高浜虚子 – Такахама Кьосі)

Раптово
Помирають
Білі хмари.
(種田山頭火 – Танеда Сантока)

Спустився з місяця
Проворний
Лист хурми.
(種田山頭火 – Танеда Сантока)

Підбиваючи підсумки, ще раз акцентуємо увагу на тих особливостях японської класичної поезії, які, на нашу думку, були зумовлені впливом на неї саме синтоїзму.

Насамперед наголосимо на присутності в японській поезії одного з найдавніших поетичних жанрів – синтоїстських обрядових пісень *норіто*, які безперечно вплинули на формування жанрової системи давньої японської поезії, і особливо на її естетику, поетику та стилістику. Найхарактернішим прикладом втілення останніх стала поезія антології "Ман-йо-сю", укладеної за доби Нара.

Уже в поезії історико-міфологічних літописів "Кодзікі" і "Ніхон-рі" починає також втілюватися естетичний принцип "макото" ("правдивість", "щирість"; або ще: "магокоро" – "щиросердність", "прямодушність"), який повністю відповідав морально-філософській концепції синтоїзму і який згодом став головним естетичним принципом для поетів антології "Ман-йо-сю".

Безпосередній вплив синтоїзму проявляється також у наявності в численних поетичних антологіях доби Хейан спеціальних розділів, де була зібрана поезія синтоїстської тематики, а також безумовна присутність релігійних синтоїстських мотивів у багатьох інших віршах, що входили до складу поетичних збірок цієї історичної епохи.

Значною мірою саме вплив синтоїзму обумовив сезонний характер тематики давніх поетичних змагань *ута-авасе*, як і сезонний принцип побудови більшості антологій японської класичної поезії, а пізніше – активне використання в поезії жанру хайку, так званих, "сезонних слів" (*яп.*: 季語 – *кіро*).

Не без впливу колективістської ідеології синтоїзму в японській поезії з'являються такі поетичні жанри як *ренга* і *хайкай-ренга*, а також народжується традиція заснування майже кожним із більш-менш відомих поетів власної професійної поетичної школи з численними учнями та послідовниками, як і традиція укладання різноманітних колективних поетичних збірок, антологій тощо.

Не лише буддизм, і зокрема, *дзен-буддизм* зі своїм культом *саторі*, філософією споглядання та умовчання, але й синтоїзм зі своєю ідеєю безупинного "Шляху" і культом одвічної краси теж значною мірою сприяв домінуванню в японській поезії таких лаконічних поетичних жанрів, як *танка* і *хайку*. Т.П. Григор'єва у статті "Синтоїстське підґрунтя японської культури" про це пише: "Японське мистецтво не споруджує кордонів, його мета – вивести нас за межі видимого, матеріального світу, дати можливість пережити реаль-

ність одвічно суцього. Умовні будь-які перепони, Шлях веде до безумовного – Істини, явленої в образі Краси. (Саме тому й називають Шляхом різні види японського мистецтва, як наприклад, "шлях чаю" чи "шлях поезії"). У будинках рухомі перебірки замість стін та дверей, замість нерухомих рам – розсувні *сьодзі*, обклеєні тонким папером, який не лише пропускає денне світло, але й робить його відчутнішим. Простір сам по собі прекрасний, а тому – нічого зайвого, ніяких меблів, хіба що полиця для квітки. Чим менше речей, тим вільніше дихання Життя. Чим менше фрагментів на картині або чим менше слів у вірші (виділено нами. – І.Б.), тим більше простору для справжнього почуття. Любов до порожнечі, незаповненого простору, до недовомки, натяку – властивість японського смаку. Схоже, що не свобода ворожа Шляху богів, – без свободи ніщо не може здійснитися, не може бути самим собою, а якраз до цього і веде Шлях" [17, с. 514-515].

Таким чином, вплив синтоїзму на японську класичну поезію, як і його вклад в історію розвитку цієї поезії, був не менш суттєвим і важливим, ніж вклад буддизму, і, безсумнівно, набагато вагомим від впливу будь-яких інших добре відомих японцям релігійно-філософських

та морально-етичних концепцій і віровчень – таких, як конфуціанство, даосизм чи християнство.

1. Григорьев М.П. Лик Японии. Переводы и эссе. – М. – 1997; 2. Нитобе И. Бусидо – душа Японии // Всесвіт. – №11-12. – 2004; 3. Невский Н.А. Культовая поэзия древней Японии (VI-VIII вв.) // Петербургское востоковедение. – Вып. 8. – СПб. – 1996; 4. Восток / Литература Китая и Японии. Сборник переводов, Academia. – СПб. – 1935; 5. Florenz K. Geschichte der Japanischen Literatur. – Lpz. – 1909; 6. Engi-Shiki. Procedures of the Engi Era. Books I-V. Translated with Introduction and Notes by F.G. Bock. – Tokyo. – 1970; 7. Норито. Сам-мэ (Памятники письменности Востока. ХСVII). Пер. со старояпонского, исследование и комментарий Л.М. Ермаковой. – М. – 1991; 8. Мещеряков А.Н. Манъёсю // Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. II. Тексты синто. – СПб. – 2002; 9. Ермакова Л.М. Нихон сёки (Анналы Японии) // Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. II. Тексты синто. – СПб. – 2002; 10. Григорьева Т.П. Поэзия: [Японская литература второй половины XIX в.] // История всемирной литературы: В 9 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит-ры им. А.М. Горького. – Т. 7. – 1991. – М. – С. 670-675; 11. Манъёсю: Японская поэзия. Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А.Е. Глускиной. – Т. 1-3. – М. – 2001; 12. Kuroda Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion // Journal of Japanese Studies. – № 7. – 1981. – P. 1-21; 13. Царева Г. Буддизм // Все о Японии. – М. – 2001. – С. 264-278; 14. Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма). – М. – 1987; 15. Konishi J. A History of Japanese Literature. Vol. 3: The High Middle Ages. – Princeton (New Jersey). – 1991; 16. Горелград В.Н. Японская литература VIII-XVI вв. – СПб. – 2001; 17. Григорьева Т.П. Синтоистская основа японской культуры // Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. I. Очерки по истории синто. – СПб. – 2002.

Надійшла до редколегії 05.09.08

Я. Шекара, канд. філол. наук

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ХУДОЖНЬОГО АНАЛІЗУ СУНСЬКОЇ ПОЕЗІЇ В ЖАНРІ ЦИ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЛІ ЦІН-ЧЖАО, 1084-1151)

Стаття присвячена методам і способам аналізу китайської поезії доби Сун (960-1279) в жанрі ци з урахуванням її настровості та функціонування художніх образів і засобів, як-от: порівняння, метафора, алегорія, метонімія, синекдоха тощо. Висвітлення суті згаданих тропів (їхніх китайських відповідників) відбувається за допомогою етимологічного аналізу ідеограм, якими позначаються ці тропи. Також акцентується на особливостях вживання сунської поетесою Лі Цін-чжао згаданих тропів; виділяються характерні риси її індивідуальної творчої манери.

The article is devoted to the methods and ways of analysis the Chinese poetry of Sung period (960-1279) in ci genre, taking into consideration the emotional coloration and functioning of artistic images and tropes such as collation, metaphor, allegory, metonymy, synecdoche etc. The nature of these tropes (their Chinese analogues) has been explaining with the help of etymological analysis of the ideograms by which these tropes are denoted. Peculiarities of the famous poetess Li C'hing-chao's usage of these tropes have been emphasized; the special features of her individual creative style have been determined.

Поезія доби Сун (960-1279) незрівнянно багатша на художні образи та стилістичні фігури, ніж поезія попередньої доби Тан (618-907). Як і в танській, у сунській поезії основним джерелом образного втілення виступає природа. Як вважає японський дослідник сунського жанру *ци* професор О.Тамакі, поети цієї доби вдаються до персоналізації і навіть припускаються патетичної помилковості, переносячи природу такою, як вона є, у світ людської діяльності [5, с. 46]. Так, відомий сунський поет Мей Яо-чень зазначав, що, створюючи поезію, він не витрачає енергію на описування "малих і несерйозних, пустотливих" предметів і явищ природи. Це свідчить про те, що сприймалось і художньо оброблялось (бралося до уваги) лише найсуттєвіше – з метою в найголовнішому пізнати суть речей.

Методологія аналізу художніх засобів сунської поезії має ґрунтуватися на глибинній сутності цих засобів, тобто на ідеях, закладених у їх китайських відповідниках. Тому спершу слід розглянути особливості образотворення низкою художніх засобів, що використовуються в сунській поезії.

Термін, що об'єднує всі художні засоби – **троп** (转); за визначенням українських літературознавців, тропи – це "засоби контекстуально-синонімічного увиразнення мовлення" [1, с. 205]. Ідеограма 转 (轉 у традиційному

написанні) постає символом перетворення чи зміни стану речі через обертання, зміни з плином часу або ж зміни місця (переміщення) речей.

Ідеограма 转 (轉) постає символом перетворення чи зміни стану речі через обертання, зміни з плином часу або ж зміни місця (переміщення) речей. У китайській поезії тропи позначають зміну стану речей через різноманітні мовні звороти ("обертання"), тобто поворот думки у потрібному авторові напрямі.

Основні тропи, які можна виділити в сунській поезії, – це метафора (借喻), порівняння (比喻, 譬喻), метонімія (转喻, 换喻), синекдоха (提喻法, 举隅法) та алегорія (讽喻, 寓言). Слід зазначити, однак, що в китайських літературно-критичних працях вказані ієрогліфи зазвичай не згадуються – усі ці різновиди образного перенесення ознак та явищ зі світу людини у світ природи і навпаки позначаються одним терміном 喻 (або сполученням 比喻). Та в перекладних словниках такі терміни все ж зустрічаються, що зумовлено, очевидно, наявністю відповідних понять у європейському літературознавстві. Вважаємо, слід розрізняти різновиди образного перенесення, називаючи їх відповідними термінами, а отже, правильно розуміти й інтерпретувати створені за їх допомогою художні образи.

Ієрогліф 喻, що є складовою частиною назв усіх аналізованих тропів, передає ідею ретельного припасовування за допомогою інструмента (丿) всіх деталей (Δ) човна (舟). Елемент 舟 перетворився на 月 місяць (за асоціацією форми місяця з формою човна). Є ще й таке тлумачення даної ідеограми: наділений змістом (деревиною) човен передає ідею цілісності, єдності й гармонії речей (всього сущого Δ), і все це "о-мовлене", висловлене мовою, словами (口). Таким чином, терміни, що мають у своєму складі цей ієрогліф, вживаються на позначення явища "припасування" предметів один до одного, а також перенесення чогось конкретного (певних ознак, прикмет) на більш загальне, всеохоплююче. Спробуємо осягнути сутність цих тропів через їхню етимологію.

Метафора (借喻) означає уподібнення двох предметів чи явищ, при цьому одне з них взяте за приклад для іншого (пор. *брати за приклад* тощо). Враховуючи ідею гармонії всіх речей, що її передає ідеограма 喻, ієрогліфічне сполучення 借喻 можна витлумачити й так: взяте за приклад (借) перенесено на "все" (喻), тобто перенесена потрібна (певна, характерна) частка, і "все" узагальнено в одному слові, явищі тощо.

Порівняння (比喻, 譬喻) означає перенесення на "все" лише того (тієї частини), з чим порівнюють, тобто лише зразкового. Взагалі, 比 – символ порівняння чогось попереднього з чимось наступним, що зумовлено його піктографічним зображенням двох померлих людей (匕匕), тобто зміни поколінь, а отже, передачі чогось спадкового наступним поколінням [4, 96-7]. Таким чином, маємо певну відмінність від нашого розуміння даного терміну (наводимо її у зв'язку з інтерпретацією поезії українською мовою, а отже, необхідності використання художніх засобів, що побутують у нашій літературі). Ця відмінність полягає у тому, що термін "порівняння" у нашому літературознавстві вказує лише на порівняння як констатацію явища (*руки як крила*), а перенесення спільної ознаки вже виконує метафора (*руки-крила*); в китайській же поезії маємо поєднання цих двох явищ в одному терміні 比喻. Тому й не дивно, що у відповідних словниках дана лексема перекладається і як "порівняння", і як "метафора". Щодо синонімічної назви 譬喻, то ієрогліф 譬 має такі значення: 1) 比喻; 2) 晓喻, 明晓 *пояснити, роз'яснити* [6, с. 1588]. Верхня його частина має значення "найвищого указу про покарання підданих за злочин" [3, с. 198-9], одже, цей знак передає конфуціанську ідею вищої влади імператора як Сина Неба. Таким чином, значення даного терміну уточнюється: реципієнтові пояснюють "щось" (етимологічно – за допомогою вищого начала), а тоді його ще й завуальовано висловлюють, переносячи на інше.

Сутність **метонімії** (转喻, 换喻) можна легко визначити з поєднання значень ієрогліфів, що утворюють цей термін: *поворот, зміна* (转) + *уподібнення, перенесення* якоїсь однієї ознаки з одиничної речі на "все" (喻). Власне, "китайська" метонімія, судячи з етимології ієрогліфів, – це та ж сама метафора, лише з підкресленням образного "повороту думки" (转). Термін 换喻, перший ієрогліф у якому означає *змінити, поміняти, замінити* (елемент "рука" + розширене значення елементу 扌 – *забрати, зняти, покласти, вивільнитися* [2, с. 197-8]), підкреслює сам акт заміни назви на подібну. Європейське літературознавство вносить деяке уточнення: перенесення відбувається за

суміжністю, тобто належністю до одного кола явищ (на відміну від метафори – подібності явищ).

Синекдоха (提喻法, 举隅法) – це безпосереднє перенесення частини одного предмета чи явища на "все" і навпаки, що, знову ж таки, впливає з етимології ієрогліфів. Так, ідея ієрогліфа 提 полягає в русі руки (手) в істинному, правильному напрямку (是: "істинний стан речей являється людині при денному світлі" [2, с. 277-8]). Отже, на прикладі цього ієрогліфа бачимо, як із прямого значення утворилося переносне. Схожі ідеї узагальнення цілого через перенесення на нього частини імені маємо і в ієрогліфах 举隅, проте на їхній етимології тут не спинятимемося. Як і вищезрозглянуті тропи, синекдоха має забарвлення уподібнення, проте воно набагато точніше, адже переноситься не будь-яка частинка (подібна чи схожа), а безпосередня "фізична" частка предмета.

Алегорія (讽喻, 寓言) – метафоричне змалювання (характеристика) предмета через натяк або іронію. Етимологія ієрогліфа 讽 *слова, мова* + *віттер* свідчить про те, що словб безпосередньо впливають на те, про що мовиться, але впливають неявно, невидимо, тобто приховано, через натяк. Цікаво, що одне з морфемних значень ієрогліфа 风 – *виставляти на посміх, висміювати* [4, с. 200]. Таким чином, уже в самому слові 讽 міститься образ. Синонімічний термін 寓言 також передає ідею прихованості: оселя (厶) мавпи (禺) – нібито оселя людини, і про це говориться (言). Алегорія передбачає повністю імпліцитне зображення; тут практично ніщо, на відміну від попередніх тропів, не нагадує про справжнє значення (не дає підказки).

Побутування в сунській поезії жанру *ци* вказаних тропів розглянемо на прикладі творчості відомої поетеси Лі Цін-чжао (1084-1151). Окрім основних художніх засобів, сутність яких ми розглянули вище, з метою кращої інтерпретації образної системи поезії аналізуватимемо також деякі інші тропи і стилістичні фігури.

У вірші на мелодію "Шен шен мань" ("声声慢") поетеса ніби пояснює сутність метафори, намагаючись ієрогліфом 愁 *печаль* узагальнити весь сум, який вона відчуває, усю безмежну глибину зображеної у поезії навколишньої картини (愁字了得). У вірші присутня алегорія (тут її можна означити як завуальоване порівняння): у рядку *满地黄花堆积 Землю заповнили, нагромадилися жовті квіти* описуються хризантеми, проте зважаючи на традиційний у Лі Цін-чжао, та й в інших сунських поетів, образ цієї квітки на позначення людини, можемо стверджувати, що йдеться тут саме про людину. Застосовано також художній засіб контрасту: змальовуючи усіяну пелюстками хризантем землю, поетеса "наповненістю заміняє порожнечу" [7, с. 418], за допомогою матеріальних речей виливає почуття, і ці пелюстки виступають живим утіленням її туги. Цікаво, що подібний образ зустрічаємо у вірші на мелодію "У лін чунь" (детальніше див. нижче): *人比黄花瘦 Людина від жовтої квітки тонша*. Тут, однак, наявне порівняння (比喻), проте суть зіставлення хризантеми й людини залишається незмінною.

У вірші помітний прийом градації, що побутує в китайській поезії ще від "Книги пісень" ("诗经"): холод, а разом з ним і сум, спершу осідає на будиночку (小楼), біля вікна якого стоїть лірична героїня, а потім і на серці її самої. І так, як поступово, окремими нитками пронизує тіло холод, так безкрайньо і всеохоп-

но огортає ліричну героїню сум. Помітно, як пейзаж переходить у почуття, зливається з людиною, її емоціями та внутрішнім світом.

У вірші на мелодію "У лін чунь" ("武陵春") наявний художній засіб метонімія – це знову-таки ієрогліф 愁 *печаль*, яким названо увесь той сум, що його лірична героїня несе на собі (чи в собі). Ось ці рядки:

只恐双溪舴艋舟，载不动许多愁。

Боюся тільки, що в Шуансі мій легкий маленький човник
не втримає так багато печалі.

Чітко видно дві складові даного художнього засобу: 转 – це заміна ноші (тягаря), який мав би витримати човен, на схожу на ношу печаль (愁), а 喻 – перенесення "власливостей" тягара на сум.

Також помітна градація: авторка ніби нагнітає ситуацію, аж до стану "так багато печалі" (许多愁): спершу вона вводить читача у свій стан (日晚倦梳头 *Пізно, вечір, стомлена, розчісую коси*), потім висловлює власні невтішні думки (物是人非事事休 *Люди не хочуть знати істини речей*), розчулена до сліз (欲语泪先流 *Хочу говорити, та спершу пллються сльози*), вона виражає безсилість свого човника, що вказує на неї саму чи на її життя (відповідні рядки ми навели в попередньому абзаці).

У поезії на мелодію "Цзуй хуа інь" ("醉花阴") бачимо метонімію, що створює дещо дивний, як для європейського розуміння, образ: 有暗香盈袖 *темні пахощі наповнили рукава*. Належність явищ, що приховано порівнюються (широкі рукава як певна місткість і кімната або якийсь більший простір), до одного кола зумовлена, власне, здатністю наповнення: і кімнату, і рукава як її "частинку" за принципом сполучених посудин можна наповнити пахощами. Ієрогліфи 暗香 *темні пахощі* – образний епітет, побудований на метафорі: узагальнення в епітеті 暗 навколишньої темряви та передача за його допомогою іменника "темрява".

У вірші на мелодію "Юй цзя ао" ("渔家傲") наявні дві яскраві метафори, ознака в яких переноситься на означувані предмети за подібністю. Перша (香脸半开娇旖旎 *Духмяне личко [сливи] наполовину розкрилося, красиве й ніжне*) побудована на подібності квіток (пелюсток) сливи до обличчя, можливо, навіть її запаху до рум'ян на личку красуні. За основу другої метафори (绿蚁 绿 *зелені мурашки*) взята подібність часточок зеленого кольору, що плавають у непроцідженому вині, до мурашок. Перша з наведених метафор авторська, а друга є усталеною в давній китайській мові й перетворилася на звичайну реальію.

У цьому ж вірші є метафора, ознака в якій переноситься з живого на неживе (тобто уособлення 拟人法, один із чотирьох видів метафори):

造化可能偏有意，故教明月玲珑地。 *Велика Природа, можливо, тільки [сливу] особливо любить, і тому навчила ясний місяць бути яскравим і витонченим над землею.* Авторка намагається пояснити природні закони через світ людей, підкреслюючи тим самим подібність і рівноправність цих двох світів.

В іншому вірші на ту ж мелодію "Юй цзя ао" наявна метафора 云涛 *хмарові вали* (або: *вали хмар*), утворена на основі подібності хмар до водяних валів. Щоправда, якщо поглянути на ці два явища з філософського боку, то можна визначити цей художній засіб і як метонімію, адже і хмари, і вали об'єднує вода, тобто вони належать до одного кола явищ. Ме-

тафоричний також рядок 星河欲转千帆舞 *Чумацький Шлях скоро повернеться, [на ньому] танцюють тисячі вітрил*. Тут хмарки порівнюються з вітрилами за подібністю (білий колір), а те, що вони танцюють, – яскраве уособлення.

У другій половині вірша бачимо дві алегорії: перша (路长嗟日暮 *Дорога довга, туманно, і настає вечір*) вказує на темін у тогочасному суспільстві, а друга – це "човен" у рядку 蓬舟吹取三山去 *Блукаючий човник віднесло до трьох гір*. Найімовірніше, йдеться про човник людської долі, в якому чи насправді, чи уявно сидить поетеса. Усім образним ладом цієї поезії поетеса хоче сказати, що роки лихоліть і нещастя не зламали її, що човник її долі, тобто вона сама, неодмінно подолають усі перешкоди, що вона вірна своєму поетичному покликанню, яке прирівнюється до долі небожителя. Зазначмо, що у вірші також простежується суголосність ієрогліфів 舟 *човен* та 喻 *уподібнення* (див. вище про етимологію ієрогліфа 喻). В аналізованій поезії, подібно до етимологічної будови ієрогліфа 喻, образ човника переноситься на все життя ліричної героїні, завуальовано описане у вірші.

У вірші Лі Цін-чжао на мелодію "Жу мен лін" ("如梦令") у рядку 应是绿肥红瘦 *Певно, квіти опали – зеленіють листочки рясні* (образно перефразований переклад) бачимо синекдоху. Тут "квіти" заміщено словом 红 *червоний*, а "листя" – лексемою 绿 *зелений*, тобто з цілого переноситься не частина імені, а лише одна з її ознак. Така заміна виконує також функцію семантичного виділення і конкретизації: поетеса підкреслює, що квіти саме червоні, а не рожеві, чи в пуп'янках, листя – зелене, а не пожовкле чи ледь розпукле. До того ж, автор вживає щодо рослин лексеми 肥 *товстий*, жирний та 瘦 *худий* (характеристики людини), вдаючись до поширеного в китайській поезії прийому "перенесення почуттів на речі" (移情于物) [7, с. 252]. Мовою українського літературознавства це явище можна перекласти як "персоніфікований епітет".

Як бачимо, проаналізовані засоби контекстуально-синонімічного увиразнення мовлення (тропи) досить поширені в сунській поезії жанру 词. Практично всі вони ґрунтуються на уподібненні (喻) двох предметів, явищ природи або (частіше) двох реальій зі світу природи та людини. Методологічну основу інтерпретації художніх образів, утворених за допомогою даних тропів, складає ідейний зміст цих тропів, зумовлений, у свою чергу, етимологією відповідних ієрогліфів. Тому, незважаючи на те, що тлумачення сунської поезії китайськими літературознавцями не враховує такого розмаїття досить подібних між собою художніх засобів, усе ж наполягаємо на необхідності їх аналізу з метою адекватного розуміння китайської поезії українськими сходознавцями.

1. Васильев С., Галич О., Назарев В. Теория литературы. – К., 2001; 2. Резаненко В.Ф. Семантические элементы знаково-иероглифической письменности. – Ч. 2. – К., 1989; 3. Резаненко В.Ф. Семантические элементы знаково-иероглифической письменности. – Ч. 3. – К., 2000; 4. Резаненко В.Ф. Элементы семантико-графической системы иероглифической письменности. – Ч. 1. – К., 1988; 5. Yoshikawa K. An introduction to Sung poetry / Transl. by B. Watson. – Cambr., 1967; 6. 辞源. – 10 册. – 北京, 1998; 7. 古代诗词导读 / 信国君 主编. – 济南, 2001.

Надійшла до редколегії 29.09.08

БУДДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ КИТАЮ І ЦЕНТРАЛЬНОЇ АЗІЇ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ДАЛЕКОСХІДНУ ЛІТЕРАТУРУ

Довгий час у центрі уваги європейських дослідників була лише школа Чань (Дзен), а такі філософські течії, як Тяньтай і Хуаянь, та інші складові частини китайської буддистської філософії, наприклад теорія "десяти гармоній" школи Тяньтай (вчення Чжи І), або вчення філософії Екаяну – єдності всесвітнього духовного шляху, не дивлячись на велетенський вплив цих філософських течій на далекосхідну поезію, на жаль пройшли крізь увагу більшості дослідників. У даній статті розглядається вплив філософії вищезазначених буддистських шкіл на китайську поезію. Також розглядається література і філософія Праджняпарамітри, ключова для Чань-буддизму і буддизму тибето-монгольської школи Гелуг. Наведено авторський переклад тексту "Канону Серця" – "Праджняпарамітри хрідая сутри" – короткого, але ключового тексту для всієї класичної далекосхідної і центрально-азійської культури.

In the centre of attention of European scholars for a long time was only Zen (Chan) school, the school Tiantai, Huayang philosophy and other part of the modern Chinese Buddhism, which also have a grate influence to Chinese literature, for example the theory of ten harmonies of Tiantai School (Zhi I), or the philosophy of Ekayana (Huayang School and Lotus sutra school) aren't in the centre of modern scholars attention. Also, a grate philosophical influence to Chinese literature have a Pradjanaparamitra philosophy, which is a base for Chinese Chan (Zen) and Mongolian Gelug schools.

Доба Тан – це період найвищого розквіту Китайської культури, епоха, коли Китайська культура стала не лише регіональною, але й світовою, адже саме за часів Тан Корея і Японія, В'єтнам і Центральна Азія перейняли культуру Китаю і створили, збагативши її власними національними мотивами, витончену поезію, глибоку філософію, багате художнє мистецтво.

При цьому, саме література доби Тан – перекладна і суто китайська – є взірцем для культури азійських країн. Отже, єдиний спосіб правильного розуміння поезії і культури Далекого Сходу – це реальне, методичне, медитативне дослідження категорій мислення людей цієї віддаленої в часопросторі епохи.

Доба Тан в Китаї почалася з приходу до влади Лі Юаня, першого імператора династії Тан, який раніше був ченцем, і трапилося це в 618 році. Прийшовши до влади, Лі Юань взяв курс на культурну і філософську інтеграцію Китаю і Центральної Азії, створення централізованої держави, що опиралася на буддистську ідеологію. В чому ж причина такої політики?

З III по VI століття після Р.Х. Китай, як і інші культури Євразії, пережив період смуту, політичної нестабільності, руїни, що певним чином було пов'язано як і з внутрішніми конфліктами, викликаними розпадом давньої імперії і розвитком середньовічного суспільства, в III – VI столітті не менш темному, і водночас – не менш містично та релігійно налаштованому, як і середньовічна Європа. І, можливо, в першу чергу ці зміни були викликані Великим переселенням народів. Внаслідок контакту з народами Східного Туркестану, що попереховували позиції індійську цивілізацію (зокрема, контакту з нацією Юечжі – Кушанцями) виникали численні філософсько-містичні вчення, як автономно Китайського походження, так і запозиченого Гімалайського, що спиралися на питомо китайську концептуальну свідомість.

Приблизно 70% населення піднебесної імперії за часів нестабільності та смуту займалося містичними вченнями, з яких безпосередньо і виникла медитативна Китайська пейзажна лірика, пов'язана з натурфілософією природності, гармонією людини і оточуючого світу. Така поезія є поширеною і в сучасному світі, оскільки вона тонко виражає красу втраченої природи та підіймає актуальну проблематику сьогодення.

Але, на жаль, на відміну, скажімо, від поезії Ван Вей, Бо Цзюй, Лі Бая, Ду Фу, Мен Хаочжана і інших відомих китайських поетів і письменників середньовічного Китаю, філософська проза доби Тан мало розповсюджена і досліджена у світовій літературі, окрім філософської прози школи Чань (禪宗). Але і Чань (буддистська проза в збірках, що виходять у західних країнах), на жаль, представлена переважно поезією і загадками-коанами. Серйозна, філо-

софська література Танського середньовічного Китаю довгий час з тих чи інших причин проходила повз увагу більшості літераторів, які серйозно займалися вивченням літератур середньовічного Далекого сходу і Центральної Азії. Але саме ця філософська проза стала канонічною для Кореї, Японії, В'єтнаму і Туркестану (Династія Тан підтримувала тісні зв'язки з Середньою Азією).

У сфері літератури вчення Чань переважно спиралося на літературу Праджняпарамітри (薄伽梵多蜜多) – це особливий розділ в каноні Махаони (大车). Література цього розділу буддистського канону складається із суто махаяністичних сутр, що не входять до палійського канону. За легендою, літературу Праджняпарамітри (мудрості, що переправляє на інший берег буття) принц Гаутама приховав десь у далеких підземних сховищах, а за деякими переказами – в царстві драконів. Буддистський філософ і містик, один з засновників буддизму великого Шляху Нагаарджуна (жив десь між 3 і 6 століттями нашої ери) дістав і оприлюднив приховану літературу Праджняпарамітри тоді, коли з точки зору буддизму для цього настав час, і люди змогли б сприйняти, зрозуміти та засвоїти ці глибинні філософські вчення.

Історично тексти Праджняпарамітри пов'язані з діяльністю школи Мадхьяміки (кит. Сан лун) – школи середнього шляху, що спиралася на методи діалектики. Діалектику школа Мадхьяміка застосовувала з метою філософського підтвердження теорії відносності буття, відносності життєвих мірок і поглядів, відносності будь-якої життєвої позиції, навіть відносності існування світу в цілому. Мадхьяміка одночасно притримується як вкрай позитивістських, так і вкрай негативістських поглядів, вказуючи не стільки на існування чи неіснування світу, скільки на саму ілюзорність існування та залежність існування від системи поглядів на онтогенез. Фактично, філософія Мадхьяміки є як у край гностичною, так і агностичною, вказуючи на можливі межі самого знання. У цьому, з погляду Мадхьяміки, і полягає вищий гнозис, вища мудрість – Праджняпарамітра. Адже вона, з точки зору буддизму, не лише доходить до межі знання, вона вказує на саме існування цієї межі.

Діяльність цієї школи, як уже зазначалося, вище тісно пов'язана з діяльністю буддистського філософа Нагаарджуна, перу якого традиція приписує численні літературні і філософські твори, зокрема "Мула-мадхьяміка каріка" – трактат з діалектики, дружне послання королю (Сукріллекха), численні дискусії з вишнунітами з приводу креволюції і онтогенезу всесвіту, 36 строф о відносності, численні матриці буддистського вчення...

В цілому, філософська література Мадхьяміки представлена в китайському буддистському каноні не досить

повно. Відсутні численні трактати з буддійської логіки, наприклад майже не представлена творчість Дхармакірти та Дігнаги. Окремі переклади цих праць існують на тибетській мові, однак вони не входять в китайський буддійський канон Дацзанцзін (大藏經).

На мій погляд, це зумовлено двома факторами – по-перше тим, що китайська мовознавча традиція опирається на зовсім іншу логіку, ніж традиція санскритська. Китайська мовознавча традиція в першу чергу традиція лексикографічна, ієрогліфічна, тому і засоби вираження концептів філософії абсолютно інші, ніж засоби вираження філософських концептів в санскритській мові і мовознавстві. По-друге, це зумовлено тим, що китайський буддійський канон, не дивлячись на його розмір – це лише фрагмент системи філософських канонів Китаю.

Тому, на мій погляд прогалину в розвитку діалектики та логіки в давньому та середньовічному Китаї з лихвою компенсує наявність трактатів з логіки в конфуціанській літературній традиції, примітивна діалектика та елементи логіки в давньому даоському трактаті Чжуан Цзи. Тому, на мою думку, логіка і діалектика китайського буддійського канону – це в першу чергу логіка і діалектика, що спирається на Чжуан Цзи. В перших розділах трактату "Чжуан цзи" також йдеться про відносність буття, що знаходить ряд логічних доказів і підтверджень методами примітивної діалектики. Враховуючи особливий вплив цього канону на китайсько-мовну літературу Махаяни, особливо на Чань-буддизм, на мою думку можна вважати, що логічні виражальні засоби, як і численні художні образи, китайська буддійська традиція запозичила з трактату "Чжуан Цзи", а що стосується лексикографічних засобів вираження концептів буддійської філософії – то вони запозичені з вищезгаданої конфуціанської філологічної традиції.

Особливе місце серед літератури цього розділу буддійського канону займає "Канон серця" – 心經 *xīn jīng*, що, гіпотетично на санскриті носив назву "Праджня-парамітра хрідая сутра". Цей твір, хоча він і невеликий за обсягом, є квінтесенцією філософії буддизму Махаяни. Головним літературним героєм канону є бодхисатва Гуаньшінь 觀世音 (досл. той, що бачить звуки всесвіту, санскр. Авалотокішеvara, япон. Каннон) – надзвичайно популярний буддійський образ у всіх країнах далекого сходу та центральної Азії, в яких представлений буддизм Махаяни. Гуаньшінь може бути зображений в чоловічій та жіночій формах, антрополоподібним, або ж навпаки – одинадцятиголовим та сто-руким, спокійним і милосердним, або ж розлюченим і погрожуючим. Головна ідея цього символу в тому, що він втілює співчуття (санскр. бодхічхиту). Співчуття за вченням північного буддизму знаходиться майже у всьому всесвіті. Велике питання викликає історичний прообраз Авалотокішевари в буддизмі махаяни-Авалотокішеvara як реальний, живий, учень Будди.

Образ Авалотокішевари в цій сутрі використаний зовсім не випадково – адже Авалотокішеvara один з ключових образів як Чань-буддизму, так і Жовтого вчення – буддійської школи Гелуг, де його втіленням вважається Далай-лама, що необхідно розуміти не буквально, як це часто подається в європейських джерелах, а символічно – що далай-лама має бути просякнутим таким співчуттям, як Авалотокішеvara. Тому цей текст ключовий, як і в китайських, так і в монгольських, тибетських, японських буддійських джерелах.

В тексті розглядається основа психотехніки, психологічна філософія буддизму по-перше приводить діалектичне твердження, що зовнішня форма є світовим простором, одночасно форма – це не простір. Ця, з буквального точки зору важка для розуміння сенсентенція отримує

детальне логічне доведення вченими Мадхьяміки, які доводять що сукупність всіх форм існування і є світовий простір – фактично це пантеїстична філософія.

Далі в тексті розглядається структура вічних неподільних структурних елементів, подібних до грецьких атомів – Дхарм. Текст розглядає буття як прямий, безперервний потік дхарм. З точки зору буддійської філософії Дхарми є вічними, неподільними елементами буття, з яких складаються форми. Після цього подається умовна відносність самих філософських категорій буддійського світогляду – концептів сукупності – елементів юнь (санскр. Скандх) – групи сприймаємого фізичним чуттям (рупа – се), того, що сприймається емоційним сприйняттям – самджня (сян), група факторів, що формують свідомість – самскара скандха (сін) і група факторів, що формують особистість – виджняна (ши). Після цього ставиться питання філософської відносності чотирьох благородних істин буддизму – страждання, причин страждання, припинення страждання і причин, що ведуть до припинення страждання. В кінці тексту вказується на виняткову цінність цієї сутри, а також на те, що інтуїтивне відчуття вищої мудрості в буддизмі Махаяни і є просвітленням, що і стало основним мотивом в китайському, тибетському та японському буддизмі.

Запропоную авторський переклад цього короткого тексту [1]:

Канон серця

Бодхисатва, що вдивлявся в себе, заглиблюючись у "мудрість, яка переправляє на інший берег буття", чітко побачивши що п'ять сукупностей психіки є нічим іншим, як простір, в одну мить переправився крізь страждання і нещастя.

О, Шеліцзи (санскр. Шарипутра), все те, що ти сприймаєш – не веде в духовний простір, простір не вводить в все сприймаєме тобою, адже все, що ти сприймаєш і є простором, а простір це все те, що сприймаєш ти. Всі існуючі форми почуттів, думок, руху, знання є нічим іншим, як цей простір. О, Шеліцзи, всі атоми (дхарми) знаходяться в єдиному просторі, не народжуються і не гинуть, не забруднюються і не очищаються, не збільшуються і не зменшуються.

О, Шеліцзи, по причині того, що окремі елементи не можна розрізнити, в єдності простору нема: ні почуттів, ні думок, ні руху, ні знання, ані того, що можна побачити і почути, відчуття як запах або смак, відчуття тілесно, або розумом. Немає ні почуття, ні відчуття, ані думи, ані проявлених і не проявлених елементів.

Невидимий всесвіт, непізнаний всесвіт, немає нічого невиявленого, тому і нема що виявити. Немає нічого, щоб повністю померло від старості, отже неможна спинити старість і смерть.

Отже, в тому просторі нема ні печалі, ні способу її припинити, ні нірвани, ні шляху – дао (це все лише відносні способи описати духовний простір, коли він досягнутий – буддійський шлях в буддизмі вважається пройденим, а отже і непотрібним).

Немає (ніякої спеціальної) мудрості, тому і досягти (спеціальної) мудрості ніяк не можна.

Серце Бодхисатв безстрашне, і немає ніяких перешкод, причина цьому, що вони спираються на "Мудрість, що переправляє на інший берег буття". Вони далеко-далеко відкинули всі ілюзії, побачили і ввійшли в нірвану. Просвітленні трьох світів (світу минулого, сучасного і майбутнього), спираючись на "Мудрість, що переправляє на інший берег буття", стали природно і остаточно просвітленими.

Знай, що існують великі слова, що вводять в "Мудрість, що переправляє на інший берег буття", великі просвітленні слова, найвищі слова, неповторні слова. Слова, зрозумівши які можна позбавитись страждання, ці слова дійсно не пустопорожні.

Це слова "Мудрості, що переправляє на інший берег буття"

Ось і скажемо ці слова:

О безмежне, те що, за межею, те що за будь якою межею межі і безмежжям – ти, слався!

Інший, не менш вагомий текст в розділі Праджняпарамітри, який хотілося б зазначити – це текст Алмазного Канону (Цзіньган божоболомідом цін). В цьому тексті Гаутама Шак'ямуні пояснює теорію відносності, вказує на відносність будь-яких концептів загальної відносності. Цей текст в 4 ст. нашої ери переклав Цзімолюши – Кумараджіва.

В цілому, літературі Праджняпарамітри в китайській, японській та тибето-монгольській культурі належить виключне значення. В Китаї з цієї літератури спеціалізуються дві школи – як і вище зазначена школа Чань (в Японії – Дзен) так і Жовте Вчення (Гелуг) – на чолі з Далай-ламою. В імператорському Китаї навіть існували спеціальні іспити, на яких адепт буддизму мав складати цю літературу, лише після чого міг бути визнаний буддизмом вчителем на державному рівні.

Одна з найбільших шкіл філософського синтезу доби Тан – це школа Тяньтай-цзун – Вчення Вершини Неба.

Школа Тяньтай – це філософський напрямок, що виник на базі тексту Мяо Фа Лань Хуа Цін (妙法蓮華經) – Канон закону квітки лотоса, відомий ще як "Лотосова сутра".

Текст Мяо Фа Лань Хуа Цін – один з найдавніших текстів Великого Шляху (Махаяна). Цей текст вже існував в північній Індії або Ірані в кінці минулої Ери. За традицією цей текст є записом бесіди Принца Гаутами на горі Грідхпракута в Індії (штат Біхар). В чому ж полягає значення цього тексту?

По – перше в тексті є багато ідей, що зовсім не характерні для палійського канону, з чого зовсім не випливає, що текст апокрифічний, як це спадає на думку багатьох дослідників, що виходять з недоказаної первинності Палійського канону.

Які ж ідеї виголошує текст? 1) Існує "вань фо" (万佛) – "десять тисяч" просвітлених, що знаходяться в своїй сфері, отже існує безкінечна кількість просвітлених вчителів і святих у всі часи і всіх регіонах світу. 2) Будда (佛) зображується тут як метафізична істота, що знаходиться в іншому, духовному часопросторі. 3) Існує єдине духовне вчення (一圓教), яке по – різному розкривається в рамках різних релігій – так, як ментальність і концептосфера людей різна, отже і методів самовдосконалення дуже різноманітні. 4) Підкреслюється роль співчуття і довіри, що впливає з останнього розділу тексту – Гуань Ін Цзін (觀音經) – канон про того, що чує і бачить ("Гуань Ін – чуючий і зрчий" (яп. Каннон) в філософських вченнях символ співчуття і доброти – за часів Тан також зображувався як чоловіча постать, що має тисячу рук і на кожній є око – як символ того, що співчуття сягає будь-якої давнини і бачить всі пороги світу. Пізніше, в народній релігії Гуань Ін стає жінкою і виступає в ролі доброго Духа (ангела), що допомагає людям, зокрема жінкам. В небесному палаці вона виконує свій танок, при цьому тримаючи руку в формі лотоса – жіночій мудрі (позиції руки). "Канон про того, хто бачить і чує" є одним з ключових текстів вчення Чань (禪宗) 5) "Фотизм" доктрини – підкреслюється вічне існування духовного світу – і вічність трьох тіл (三身) просвітленого – дхармакайя – духу, самбохайя – інтелекту і відчуття і нірманкайя – фізичних проявів. Дхармакайя за вченням лотосової сутри – це вічний духовний абсолют, який може бути іманентним і трансцендентним. Іманентність дхармакаї, тобто вираження духовного пориву згідно традиції, і є створення Танської поезії. 6) Вчення передається не на пряму, а різними методами – а) методом містичного контакту – тобто духовного пориву б) Методом знаків і символів в) методом мовлення. (З трьох методів перший є найбільш досконалий). 7) Вчення про Екаяну – єдиний духовний рух всього людства.

Отже, виходячи з цього метою існування є розкриття абсолютного. Що ж таке розкриття абсолютного для Китаю, передусім середньовічного?

Це, в першу чергу, вираження власної, духовної природи – адже за вченням філософії китайського буддизму природа людини і є природою Будди, треба тільки віднайти цю природу в рамках творчого пошуку. Поети і художники Танської епохи, йдучи по буддизму шляху і виражаючи дхармакаю – абсолют в своїх творах, якби знаходилися в постійному русі до абсолюту, що тотожний з природою всесвіту – і природою людини, як невеликого, маленького шматочка велетенського всесвіту. У вченні Великого Шляху, що розповсюджений в Китаї та Японії роль "ченців" (якщо цей термін взагалі коректний щодо неєвропейських цивілізацій) дуже низька. Скоріше, треба сказати існують відлюдники, вчителі і звичайні люди, кожен з яких і виконує для себе всі необхідні ритуали. Сама держава, як і в фундаменталістичних країнах, є велетенським сакральним апаратом, в якому світське змішане з духовним, і чим вище місце людини в суспільстві, тим більше сакрального навантаження вона несе. Імператор, як в Китаї, так в Кореї, В'єтнамі і Японії був верховним священнослужителем, а меншими священнослужителями, в першу чергу, були чиновники (за давніх часів такі чиновники носили назву Ши (使). За Танської доби існувало спеціальне міністерство ритуалів, яке і проводило всі необхідні ритуальні служби. буддизму і даосизму відводилися лише скромні, але впливові місця містично-філософських вчень. При цьому буддизм мав свою систему освіти, мав виключне право проводити похорони і повністю контролював підготовку військових чиновників. На "великий шлях" звичайні люди вступали, переїжджаючи жити в академії – "монастирі", або відвідуючи їх. По закінченню таких "академій" через п'ять років вони отримували диплом, і могли залишатися в монастирі або переїздили до міста і відкривали власну справу. Адже окрім філософії в монастирях вивчали медицину, живопис, ієрогліфіку, літературу, у – шу, ци – гун, друкарство, музику, гадання та інше. В багатьох монастирях за доби Тан можна було освоїти окрім буддизму ще й маніхейську (明教), даоську (道教), несторіанську (містичну східнохристиянську філософію, яку вивчала ціла школа північно-китайських і монгольських буддистів – ламаїстів, згодом ця течія повністю, однак зовсім не безслідно розтанула в вченні Махаяни) філософії. Багатші люди могли не йти в монастир, а наймали буддизм і даосських наставників. Більшість китайських поетів засвоювали ці вчення не мандруючи по горах, а вдома, лише на старості років пускаючи у мандри, стаючи Цзюйши – мандрівними подвижниками. Отже, треба сказати китайський містицизм на відміну від свого індійського "колеги" – був досить таки світським.

Як же бачила такий універсальний і світський шлях філософія?

Школа Тяньтай-цзун, про яку вже йшлося раніше пропонувала такі стадії (згідно схеми Чжи І (538 – 597) – засновника вчення Тяньтай-цзун, що жив в провінції Чжецзян на горі Тяньтай в шостому столітті) [4]

1) Цзюй юань – створення моральної опори – тобто моральних якостей.

2) А юй – підкорення похоті – тобто подолання похліплих страждань.

3) Ци гай – зняття преград. Існують перешкоди, які спотворюють бачення світу – розпуста, осліплення, марево, коливання і пристрасті – такі перешкоди, що спотворюють світогляд.

4) Тяо хе – створення гармонії – гармонічне харчування, гармонічне дихання, гармонічне мислення, гармонічний сон і гармонічне тіло – п'ять гармоній.

5) Фан бінь сін – зручні способи практики, адже наприклад літня людина не зможе займатися акробатичними

вправами, а багатьом зашкодить дієтичне харчування – отже, практика має бути без насилля над собою.

6) Чжен сю сін – правильна практика – медитація, яка може бути:

а) Образною – з уявленням якогось позитивного образу, можливо встановленого в символічній практиці, при цьому з використання символічних позицій рук. Поезія Ван Вея теж є образною медитацією буддистських шкіл Чань-Цзун і Тяньтай-Цзун, вираженою на письмі. Ієрогліф, або санскритська літера, насичені певним символічним значенням теж можуть бути об'єктом медитації.

б) Бездумною медитацією. Медитація також може бути аналітичною чи однонаправленою. Спокійний розум, тверда поза є необхідними умовами для інтуїтивного пошуку реальності. Медитація направлена на пошук дхармакаї – духовного абсолюту. Отже, китайська поезія, як і живопис є результатом витонченої медитації.

7) Шань гень фа – у того, хто побачив істину розкриваються корені благостини – майтрейя – любов, чистота серця, каруна – співчуття, інші моральні якості.

8) Цзюе чжи ма ши – зрозуміти злі діяння – правильна медитація допомагає пізнати і відрізнити негатив.

9) Чжи бін – лікування хвороби – з точки зору китайської філософії спотворений світогляд і є хворобою. Хвороб безліч – внутрішніх і зовнішніх. опираючись на здобуті моральні якості ці хвороби можна вилікувати.

10) Ден го – "всі дхарми (елементи існування) створені розумом. Тут подвижник починає відчувати дхармакаю, сам стає просвітленим – Буддою *не відкидаючи світ*."

Саме остання позиція характерна для філософії доби Тан – тобто подвижник, нібито, іде від світу, але повністю не відкидає його. Це створює ідеал одночасно містично мислячої і практичної людини, для якої і звичайний і сакральний світ надзвичайно і однаково важливі.

Це і дає такий поштовх мистецтву епохи Тан – виразити вічне, сакральне, в реальному, повсякденному. Поезія Бо Цзюї для Китаю є не менш і не більш важливим канонічним твором, ніж даоські чи буддистські канони. Мистецтво є тим сакральним актом, який вказує на ілюзорність життя, що розсіює мари, згідно Конфуція "виправляючи імена" – тобто ставлячи речі на своє місце. Зрештою – решт, мистецтво і література і є містичною практикою, на яку вказує Чжи І. Що ж таке реальність для Чжи І?

"Єдина реальність – значить немає двох. Нема ілюзії. Це називається постійністю, блаженністю, чистота, справжнє Я.

Це десять єдностей: 1) Матерії і свідомості, 2) Зовнішнього і внутрішнього, 3) Самовдосконалення і своєї природи, 4) Причини і наслідку, 5) Брудного і чистого, 6) Прямого і непрямого, 7) Суб'єкта і об'єкта, 8) Тріади – розуму, слава і дії, 9) Тимчасового і вічного, 10) Сприйняття і об'єкту, що сприймається.

Такі десять єдностей філософії Тяньтай-цзун, які роблять настільки фантастичною, витонченою, реальною, естетичною китайську поезію, китайський живопис – об'єкти мистецтва де немає фону і перспективи, де поєднані час і простір, де весь світ перебуває в вселенській єдності. Це створює і феномен графічності китайської пейзажної лірики. Школа Тяньтай-цзун, безумовно вплинула на розвиток мистецтва і Чанського вчення, в яке вона, згодом і інтегрувалася, ставши як би теоретичним елементом Чанської доктрини. В Японії школа існує і досі

Інша, не менш, а може й більш впливова школа – філософська школа Хуаянь-цзун – "Вчення гірлянди квітів" основою цієї школи є цикл канонів (сутр) які на санскриті мають назву Аватамасака – сутра. Сутра несе вчення переважно філософського характеру. Школа Хуаянь цзун уподібнює реальність до статуї золотого лева. Текст "золотого лева Хуаянь" був записаний в

699 році, коли наставник Фа-цзан намагався пояснити своє вчення імператриці У Цзе.

Ця філософія набула авторитету окрім Китаю в Японії, Кореї, В'єтнамі і тибето – тангутській державі Західне Ся.

В світі існує безкінечна кількість живих сутностей, і всі вони опираються на єдине. Згодом Хуаянь теж стає частиною Чанської школи, а в Японії ця школа існує окремо під назвою Кегон. Приводить ця школа і свою класифікацію філософсько-містичних вчень: 1) Даосизм – або вчення небожителів, так, як даоси існують в шляху – Дао, але не поринають глибше; 2) Нижній шлях – буддистські і інші вчення, в яких розкриваються основи свідомості, розкриваються базові поняття містичної філософії, але немає вчення про співчуття і властивості дхарм (елементів); 3) Великий шлях – вчення про властивості елементів – дхарм, вчення атомного аналізу; 4) Великий шлях – вчення про ліквідацію елементів і абсолюту; 5) Вище вчення – вчення єдиного шляху всіх речей.

Таким чином, треба відмітити універсализм, вселенськість, глобальність філософії доби Тан, її спробу охопити все буття. Може бути, саме тому культура Тан досягла берегів Японії – і перетворилася там на середньовічну самурайську культуру. Але, для культури середньовічної Японії певним чином притаманий культ смерті.

Для культури Тан – ніяким чином, адже для середньовічної китайської культури є притаманним культ життя, культ "десяти тисяч живих істот". Танський поет, художник – він же і даосський подвижник, він же і буддистський філософ – ніколи не мріяв про смерть. Навпаки – його цікавило безсмертя. Безсмертя фізичне і духовне. В цей час було також розповсюджене вчення Чистої землі – віра в те, що після фізичної смерті, або відійшовши далеко в гори містик засновував навколо себе духовну чисту сферу, в яку могли потрапити і інші. Постійне повторення Амітофо 阿彌陀佛 (Намо амітабхая – 南無阿彌陀佛 – О, "безмежне світло") немов би очищувало карму – і давало змогу людині побачити західний рай, де й живуть Буда Амітабха (Будда безмежного світу), Гуань-їнь і безліч безсмертних. Як показали дослідження Б.І.Кузнєцова, культ світла своїм корінням заглиблюється в іранську Авесту, де це слово було одним з таємних імен Творця.

Цикл трьох канонів про Аміто оповідають про подвижника Діпанкару, який пішов в гори і вів настільки високоморальне життя, що навколо нього з'явилася духовна сфера "чистої землі" (淨土) – місця, де немає насилля і зла. Візуалізація чистої землі – це певним чином "настройка" свідомості на позитивні якості. На поезію доби Тан сильно впливає ця медитативна техніка – наприклад на описання небесних палаців в поезії Бо Цзюї. Течія амітофистів була переважно народною і широко розповсюдженою, адже це вважається "легким способом практики" на відміну від Тяньтай-Цзун (天台).

Практика, практика і практика – ось що цікавило середньовічного китайського філософа. Багато шкіл індійської філософії були відкинуті в Китаї, як наприклад Вейши-цзун – школа "тільки свідомість" – складна філософська школа, яка виділяла 75 елементів свідомості індійської школи Віджнянавада і відкидала ідею Таковості всесвіту, єдиної природної основи (теорія Татхагатагарбхи).

Однак, опора на свідомість – це одна характеристика філософії доби Тан. Для поета цієї епохи, в момент коли він складає вірші існує тільки свідомість поєднана з тим об'єктом, про який він пише. В Японських поезіях танка існує лише свідомість і форма, щоб виразити той простір, де ця свідомість існує.

В китайському мистецтві також вплив тантризму (поєднання). В тантризмі, який в Китаї розтворився в інших філософських школах, в Японії сформував школу

Сінгон, яку заснував Кукай, що відвідав Китай на початку сьомого століття. В цій школі суть всесвіту виступає як просвітлений Вайрочана (той, що випромінює світло – "Велике сонце"). Використовуючи різні містичні методи – мудри (印), мантри (咒), медитацію на символах (静坐), раджа – йогу (瑜伽派) адепт сам немов би набуває якостей Вайрочани (大日). Китайський тантризм згодом розтанув в Чанському вченні.

Чанське (Дзен-буддизм) вчення зараз широко поширене як на сході, так і на заході, тому вдаватися в подробиці цього вчення ми не будемо, лише скажемо, що Чанське вчення є практична реалізація в медитації, мистецтві, поезії майже всіх містичних шкіл далекого сходу. Універсалізм танської філософії, насиченість світськими барвами і одночасно – духовна іскра, ось що робить її живою і досі. Концепція "Єдності", концепція "не

– протиставлення", концепція "духовного руху", "універсальної реальності" лягли в основу східної культури. Культура є способом передачі цих цінностей, мистецтво – формою реалізації безкінечної практики пізнання абсолюту і вираження вищих мотивів в нашому недосконалому світі.

І доки живі ці мотиви – доти живе Душа доби Тан, а може бути – буде жити й вічно.

1. 大藏經 (Великий буддистський канон). 洛陽萬卷出版公司 2008; 2. Васильев Л.С. Культ, религии, традиции в Китае. – Москва, 2001; 3. Маслов А.А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. – Москва, 2000; 4. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – Москва, 2001; 5. Малявин В.В. Духовный опыт Китая. – СПб., 2004; 6. Судзуки Т. Антология Дзен-буддийских текстов. – СПб., 2005; 7. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К., 1991; 8. Торчинов Е.А. Даосизм. – СПб., 1998; 9. Торчинов Е.А. Религия Китая. Хрестоматия. – СПб., 2001.

Надійшла до редколегії 08.09.08

Т. Маленька

ПЕРСЬКІ СЕРЕДНЬОВІЧНІ ПОЕТИКИ І СТИЛЬ: ДО ПИТАННЯ ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ

Досліджено перські середньовічні поетики, зокрема трактати Радуйані, Ват вата і Шамсі Кайса, й вчення про поетичні фігури (badi), які є одним з основних стилетворчих засобів в перській класичній поезії X-XV ст.

Persian classic poetics are the subjects of the research. Among them there are manuscripts of Raduyani, Vatvat and Shamsi Kays as well as the teaching about poetic figures (badi), that are one of the essential style-making instruments in the Persian classic poetry of X-XV cent.

Як зауважив М.І.Конрад, "історія літератури разом з тим є і історією уявлень про неї", тобто історії теоретичних досліджень [Конр.1972, С.418-419]. А оскільки йдеться про перську класичну літературу, віддалену достатньою історико-культурною дистанцією, то ігнорування думки безпосередніх свідків літературного процесу – середньовічних теоретиків – може привести до незрозуміння її специфічних складних проблем.

Ще нещодавно європейські іраністи до осмислення перської класичної літературної спадщини підходили з понятійним апаратом європейської філологічної науки, зокрема літературознавства. При цьому вони неминуче натикались на "опір матеріалу" – самої перської класичної літератури, зокрема поезії, яка мала свою глибоку і детально розроблену систему літературно-естетичних цінностей, художніх засобів, троп, жанрів поетичних форм, тощо.

Перські середньовічні поетичні трактати – це своєрідна "самосвідомість" літераторів. Їх дослідження та оперування наведеним там теоретичним матеріалом дало ключ іраністам-літературознавцям до глибокого розуміння змістових і художніх цінностей середньовічних поетичних творів.

Перська поетична теорія виникла в XI-XII ст., коли перськомовна література народів Ірану і Середньої Азії досягла вже достатнього рівня розвитку і була позначена такими великими іменами як Фірдоусі, Рудакі, Хайям, Унсури та ін. В цей час перська література усвідомила себе як літературу самостійну і потребувала власної поетичної теорії. Тобто з'явилася потреба в теоретичних текстах нормативного характеру.

Освоєнню теоретичної перськомовної поетики як самостійної дисципліни поклали початок праці сходузнавців XIX ст. – Ф.Гледвіна, Ф.Рюккерта, Ж.Гарсена де Тассі. Проте, оскільки вони писались тоді, коли багато перських літературних пам'яток були невідомі науці, ці дослідження не могли дати історичної картини розвитку поетики. На початку XX століття було видано ряд творів, що мали вартісне значення для історії перської мови і літературної критики: "Лубаб аль-альбаб" Ауфі, "Та-

зкірат аш шу'ара" Давлатшаха, "Чахар макала" Нізамі Арузі Самарканді.

У 1909р. Е.Дж.Браун і М.М.Казвіні видали поетику "Муджам" XIII ст. Шамсі Кайса. Трохи пізніше були опубліковані трактати "Тарджуман аль-балага" Радуйані (XI ст.), "Хадаїк ас-сіхр" (XII ст.) Рашід ад-Діна Ватвата, "Мі'йар аль-аш'ар" Насір ад-Діна Тусі (XIII ст.). Наступні два трактати XIV ст. Таджа аль-Халаві і Шараф ад-Діна Рамі є по суті коментарями на трактат Ватвата "Хадаїк ас-сіхр". Завершує зібрання перських класичних поетик трактат Ваїза Кашіфі "Бадаї аль-афкар" (XV ст.)

Грунтовний аналіз теоретичних засад перської класичної поетики у XX ст. здійснили польський іраніст В.Дулеба [Duleba1986р.] та таджицький дослідник Р.Мусульманкулов [Мусул.1989р.].

Ступінь теоретичної цінності того чи іншого твору з нормативної поетики виявляється лише при його зіставленні з авторитетними працями, що входять в коло тієї ж традиції. В іранській класичній поезії XI-XV ст. є кілька таких орієнтирів, які допомагають визначити місце певного аналізованого теоретичного твору в історії розвитку середньовічної віршознавчої науки. До визнаних вершин літературно-теоретичної думки фахівці минулих сторіч і сучасні іраністи відносять насамперед праці Рашід ад-Діна Ватвата (XII ст.) і Шамсі Кайса Разі (XIII), а також як відправний пункт поетологічної теорії – поетику Мухаммада ібн Умара Радуйані (XI ст.), який першим написав твір з теорії поетичних фігур і відібрав найкращі зразки перської поезії IX-XI ст.

"Середньовічна іранська поетика – спадкоємиця арабської класичної системи поетологічних дисциплін. Найактивніша фаза розвитку перськомовної нормативної поетики припадає на XI-XV ст., що хронологічно приблизно співпадає з кордонами класичного періоду в історії перської літератури [Рейсн.1998 С.258].

Перські поетики Радуйані, Рашід ад-Діна Ватвата і Шамсі Кайса – найвизначніші пам'ятки перської класичної теоретичної думки, які ґрунтуються на засадах арабських класичних поетик.

Культурні контакти арабів і персів виявились достатньо плідними для обох літератур. "Синтетична" ара-

бомовна література дала іранським народам і нові теми, і нову лексику, і невідомі раніше літературні форми. Напевно, найсильніше цей вплив виявився у сфері літературної теорії, ядро якої було запозичене у арабомовних філологів. І.Ю.Крачковський вважає арабську поетику однією з трьох найбільш відомих і оригінальних (поряд з грецькою та індійською) теорій поезії в історії світової літератури. Він розглядає арабську поетику як класичну, оскільки "з розповсюдженням арабомусульманської культури вона стала спадщиною всіх народів Близького Сходу: під її безпосереднім впливом знаходиться перська, турецька, гіндустанська, афганська та ін. літератури" [Крачковський 1956, С. 361].

Детальний аналіз арабської поетики подано у монографії А.Б.Куделіна "Середньовічна арабська поетика" та доповнено збірником статей "Арабська літературна поетика: стилістика, типологія, взаємозв'язки" [Кудел. 1983; 2003].

"В період свого становлення і найвизначніших досягнень арабська поетика, цілком можливо, знаходилась під впливом грецької та індійської поетик. Проте дослідники досьогодні не дійшли єдиної думки стосовно характеру і масштабів цього впливу. Натомість, значний вплив арабської поетики на широке коло поетик літератур Близького й Середнього сходу є загальноприйнятим фактом. [Кудел. 2003, С. 225].

Перська середньовічна поезія, характерною рисою якої є канонічність, неминуче спиралась на теоретичні трактати нормативного характеру. Ці трактати обмежувались тільки сферою писемної, "високої" літератури. Літературному ремеслу потрібно було довго вчитися. Сам процес навчання будувався, за словами Е.Бертельса, "приблизно так само, як навчання підмайстра майстром в ремісничих цехах" [Бертельс, 1960, С. 126]. Так, наприклад, в одному з розділів "Чахар макала" Нізамі Арузі Самарканді писав, що поет-початківець може спробувати власні сили лише тоді, коли розвине свою пам'ять, вивчивши 20 тисяч бейтів старої і 10 тисяч бейтів нової поезії, а також засвоїть науку про поезію: вчення про метрику, риму, поетичні фігури [Самарканді, 1541 С. 47]. Вірші цінувались вище, якщо вони більше відповідали канонізованим зразкам і правилам поетичного мистецтва.

Вчення про метрику (*aruz*), риму (*qafiye*) і поетичні фігури (*bad'i*) – були "трьома китами" і арабської, і перської середньовічної поетики. Чи не найтісніше з поняттям стилю пов'язане вчення про *bad'i* (*elm al-bad'i*) – засоби прикрашання художньої мови, тобто поетичні фігури або тропи.

Першим в арабо-мусульманській літературній теорії, хто здійснив спробу викласти вчення про *bad'i* був Абдаллах аль-Муттаз (IX ст.) – автор праці "Китаб аль-*bad'i*" ("Книга про новий стиль"). Новим стилем (або стилем *bad'i*), в арабській поезії VII–IX ст. називають ускладнений стиль аббасидського періоду у порівнянні з простим джагілійським і ранньомусульманським. Стиль *bad'i* відрізняє нову арабську поезію від стародавньої, як зазначають середньовічні і сучасні вчені не за наявністю поетичних фігур і тропів, а у зв'язку з інтенсивністю їх використання [Кудел., 2003 С. 152].

Не зважаючи на те, що на окремі розділи арабської риторики (*elm al balaqa*) безсумнівно вплинула грецька риторика, зміст і кордони фігур арабської риторики можуть бути лише приблизно співвіднесені з відповідними фігурами в риторичі європейських народів. Фігури *bad'i* належали одночасно і до арабської риторики, і до поетики.

Теоретична поетика мусульманських народів ґрунтується на розумінні поезії як вищого ступеня організовано-

го мовлення. Мовлення (*kalam*) розумілось арабськими вченими як єдність форми (*lafz*) і змісту (*ma'na*).

Якщо мовлення – це єдність форми і змісту, а для характеристики поезії додаються ще й вимоги метрики і рими, то, за Ібн Рашіком "поезія базується, окрім наміру, на чотирьох речах: форма (*lafz*), метр (*vazn*), зміст (*ma'na*) і рима (*qafiye*). [Чалисова, С. 44].

Поняття *lafz* і *ma'na* визначають два аспекти поетичного мовлення: словесно-формальний і образно-змістовий. Теорія *bad'i* відразу враховувала обидва аспекти, описуючи засоби прикрашання як формального, так і змістового боку поетичного мовлення.

Перськомовні твори з проблеми теорії *bad'i* виникли на межі XI–XII ст., коли перська поезія вже пройшла достатній шлях розвитку і коли вже були досягнені блискучі результати в панегрику, епосі, ліричній і суфійській поезії.

У стилістичному відношенні перська поезія XI–XII ст. відрізнялася від поезії попереднього періоду прагненням до риторичної ускладненості, орнаментальності, насиченості складними поетичними фігурами і образами. Аналогічна ситуація в арабській поезії IX ст. і дала імпульс до виникнення теорії *bad'i* як її теоретичного осмислення.

Таким чином в XI–XII ст. в Ірані поряд з розвитком поетичної практики зароджується і розвивається поетична теорія, а також поетична критика. Як зауважив іранський літературознавець А.Заррінкуб, на межі X–XI ст. у творчості поетів з'являється перші натяки на критичну оцінку віршів один одного [Zarrinkub, 1972, С. 94]. Відомі в перській класичній літературі критичні зауваги Фірдоусі в "Шах-наме" щодо поезії Дакікі, поетичне змагання Унсурі і Газайірі Разі та ін.

В цей період була написана перша книга, яка давала детальний виклад теорії поетичних фігур – "Тарджуман аль-*balaqa*" Радуйані. У XII ст. з'являється один з найзнаменніших теоретичних творів перської класичної поетики трактат Рашід ад-Діна Ватвата "Хадаїк ас-сіхр фі дака'їк аш-ші'р" ("Сади чудодійства в тонкощах поезії"). Іранський філолог Аббас Ікбал Аштіані, який опублікував критичний текст цього трактату про науку *bad'i*, схарактеризував його як один із шедеврів перської прози і один з найвизначніших творів з теорії поезії, написаних досьогодні перською мовою [Abbas Iqbal, С. 6].

Майже кожна наступна праця з поетики перською мовою враховувала і посилалася на книгу Ватвата. І сьогодні на філологічних факультетах іранських університетів цей трактат вивчається як основа для розуміння перської класичної поезії. Е.Браун у своїй чотиритомній "Історії перської літератури" основи поетики і риторики викладає за трактатом Рашід ад-Діна Ватвата. А.Е.Бертельс в коментарях до виданого ним тексту і перекладу поетики XV ст. "Джаме мукхтасар" Вахіда Табрізі широко залучає текст трактату Ватвата. [Табр. 1959].

В теоретичній арабо-мусульманській поетиці в основі знаходяться тексти, які мають авторитарне начало і є основою всієї мусульманської культури. Насамперед це Коран, хадіси і стародавня арабська поезія. Саме в них теоретики поетик знаходили аналогії, які визначали собою нормативний зразок наслідувань і повторень в поетичній практиці. Тому одним із завдань авторів поетик був підбір прикладів-зразків. У трактаті Ватвата самі приклади відіграють в теорії не меншу роль, ніж власне теоретичні настанови і подаються у такій послідовності: зразки з Корану, хадісів, джагілійської (доісламської) поезії, середньовічних арабських та перських поетів.

За С.Шамісса, відомим сучасним іранським дослідником стилю перської класичної поезії, найвагомішими факторами у формуванні ідіостилу, стилю придворного літературного угруповання, школи, напряму чи доби були: мова творів, теми і мотиви, жанри, поетичні фігури і рит-

міка. Ускладнення стилю спостерігається у зв'язку з інтенсивністю використання фігур баді', все більшого насичення ними кожного бейту.

В цілому увага Ватвата скерована на перських поетів X-XI ст.: Рудакі і його сучасників, а також поетів газневідського літературного кола. Поети X ст. цитуються в трактаті не так часто, щоб можна було зробити висновки про індивідуальні особливості стилю будь-кого з них. Поети XI ст. цитуються вдвічі частіше. Із списку поетів, залучених до трактату, помітно, що Ватвата цікавлять поети-панегіристи (як перські, так і арабські). Натомість жодного разу не згадані Фірдоусі і найбільші поети-суфії. "І епос, і суфійські маснаві, можливо, були занадто "прості" стилістично, щоб служити ілюстраціями складних поетичних прикладів [Чалис. 1985, с. 64.]

Проте з трактату Ватвата все ж можна зробити загальні зауваження про основні характеристики стилю X-XI ст. Так Рудакі і його сучасники – Муїнджик, Мантікі Разі, Камарі та ін. цитуються в розділах ташбіх (порівняння), іграк фі-с-сіфа, мутададд і жодного разу в розділі істі'ара (метафора), очевидно майстерність поетів у використанні метафор ще не досягла в поезії X ст. рівня зразка, гідного наслідування. Загалом в розділі про метафору простежується мала кількість перських прикладів (цитуються один приклад з Мас'уда Са'да і один анонімний) на тлі великої кількості прикладів з арабських поетів. Натомість є велика кількість прикладів порівнянь з поезії Рудакі, Муїнджика, Мантікі Разі, Муїззі; тобто порівняння це специфіка перської класичної поезії XIX ст. Показово, що цитати з ранніх перських поетів відсутні в ілюстрації графічних фігур, шарад, загадок. Це цілком співпадає з висновком М.Н.Османова, що орнаментальність не була характерною рисою поезії IX-X ст. [Осм. С. 78.]

З поетів пізнішого газневідського періоду виділяються панегіристи ("Унсурі, Мас'уд С'ад Сальман), творчість яких досить яскраво відображає основні особливості поезії тієї епохи. "Унсурі (прикладів з якого найбільше) – майстер гіперболи, порівняння і прийомів похвали (хусн ат-тахалус) та паралелізмів (маклуб), а також різноманітних риторичних засобів. Зрозуміло, що такі прийоми відігравали роль в придворній поезії.

Н.М.Османов у кінці "Стиль персько-таджицької поезії IX-X ст.", використавши статистичні методи аналізу художнього тексту, встановив набір характерних постійних порівнянь та епітетів для основних персонажів перської касиди – закоханого, мамдуха (особи, якій присвячувався панегірик), ворога, коханої, а також для вина, вітру, меча, стріли, очей, брів, вуст і т.д. При цьому Н.М.Османовим були розглянуті порівняння літературного і не літературного походження, а також метафори, символи, антитези, опозиції, метонімії й перифрази.

Саме поетичні фігури і варіації з ними визначали майстерність поета, його ідіостиль, а також стиль школи, напряду чи доби. "... Вчення про баді', яке зародилось на арабському ґрунті, було перетворене також в засіб теоретичного осмислення стилю класичної персько-таджицької літератури" [Чалис. 1985 с. 78].

Розглянуті в теоретичних поетиках Радуйані, Ватвата і Шамсі Кайса зразки троп з творів тих чи інших поетів певної доби і складали поетичну норму, яку варто було наслідувати.

В перській класичній літературі саме трактати Радуйані, Ватвата і Шамсі Кайса створюють єдину лінію розвитку. При цьому порівняння цих трактатів один з одним дає можливість поцінувати внесок кожного автора у формування ілюстративного матеріалу теорії баді', а також внесок певного перського поета у формування стилю доби.

Радуйані в "Тарджуман аль-балага" першим використав теорію баді' для опису стилю перської класичної поезії. Ватват в передмові до свого трактату не згадав імені Радуйані, проте назвав книгу "Тарджуман аль-балага" основою свого дослідження. Так Радуйані довго залишався анонімним попередником Ватвата.

Відомо, що трактати останніх двох авторів – Ватвата "Хадаїк ас-сіхр" і Шамсі Кайса "Муджам" – заклали основу для наступних фарсімовних трактатів з поетики. Як вважає перекладач і коментатор обох трактатів Н.Чалисова, "можна зробити припущення, що приклади, які співпадають в ХС ["Хадаїк ас-сіхр" – прим. Т.М.] і "Муджам" стали до певної міри ядром ілюстративного матеріалу, канонізованим у наступні століття" [Чалис. 1997С. 77].

Трактат Шамсі Кайса "Муджам" ("Зібрання правил перської поезії") XIII ст. присвячений трьом наукам – складовим класичної поетики: метриці, рими і поетичним фігурам баді'. Тобто Шамсі Кайс намагався дослідити норми саме перської поезії (він не використовує арабських прикладів) і теоретично осмислити її стиль та художні засоби.

Але якщо трактати Радуйані і Ватвата присвячені лише фігурам баді' і аналізують (окрім арабських зразків) художні особливості уривків з творів поетів хорасанського стилю (IX-XI ст.), зокрема східного літературно-культурного центру (Бухара – Самарканд – Балх – Хорезм), то в книзі Шамсі Кайса вчення про баді' займає лише шостий розділ другої частини ("Про науку рими і критику поезії") трактату і ґрунтується виключно на перських поетичних зразках до XIII ст., тобто хорасанського і проміжного стилю сельджукської епохи. Таким чином в іранських поетиках іракський стиль перської класичної поезії ще не був висвітлений теоретиками, а можливо ці поетики не дійшли до нашого часу.

Книга Шамсі Кайса складається з передмови історико-біографічного характеру, розділів про аруз і риму, розділу про критику вад поезії (nakd ash-she'r), теорії поетичних запозичень (sarika) і висновки. Праця Шамсі Кайса була розпочата у Фергані: трактат писався арабською мовою. І лише після втечі автора під тиском завойовників-монголів до Шіразу і неприйняття арабомовного рукопису шіразьким літературним гуртом, він склав новий перськомовний варіант з виключно перськими поетичними прикладами. Увесь матеріал пов'язаний з арабською поетичною творчістю Шамсі Кайс умістив в окремії праці "Аль-Мураб фі ма'айір аш'ар аль-араб" ("Ясний виклад правил арабської поезії").

Головну увагу Шамсі Кайс відвів вченню про метрику (aruz) і риму (qafiye). Перша частина трактату "Про науку арузу" подає опис походження і будови метрики перського вірша. Друга частина "Про науку рими і критику поезії" складається з п'яти розділів про особливості і недоліки рими, і лише шостий – про теорію баді'. "Очевидно, що знамениті твори попередників Шамсі Кайса, Радуйані і Ватвата, які трактували виключно поетичні фігури і прийоми прикрашання, вже створили до початку XIII ст. міцну "перськомовну" базу аналізу образотворчих засобів поезії, а розквіт поетичної техніки в кінці передмонгольського часу вимагав свого фундаментального законодавства з питань метрики і рими перської поезії" [Чалис. 1997 с. 346].

Цікаве визначення "поезії" Шамсі Кайса, яке спирається на вагомості саме ритму і рими: "Слово поезія (she'r) в первісному мовному значенні – це знання..., а термінологічно це мовлення замислене [як поезія], впорядковане, ..., розмірене, повторюване, рівновелике, кінцеві харфи [букви, звуки – прим. Т.М.] якого подібні один до одного" [Кайс 1997 с. 76-77].

На початку XIII ст. були створені майже одночасно два трактати: арабомовний "Міфтах аль-'улум" ("Ключі наук") Саккакі в Хорезмі і в Мерві – праця Шамсі Кайса. Перша праця, за висловом І.Ю.Крачковського, "поклала кінець всякій самостійній творчості в цій сфері" [Крачк.], тобто стала підсумковою в класичній арабській поезії. Праця Шамсі Кайса в історії перської теорії літератури отримала подібний статус. Про можливий вплив Саккакі на працю Шамсі Кайса згадував Г.Ріттер [Ritter 1927 с.5].

В часи життя і творчості Шамсі Кайса в Ірані і Середній Азії, де літературно-теоретична думка розвивалася у двох напрямках філософсько-естетичному і чисто віршознавчому, вже була значна філософська спадщина. Це насамперед праці Аль-Фарабі і Абу Алі Ібн Сіні. Філософи, спираючись на античну традицію і зокрема "Поетику" Арістотеля, розглядали фантазію як специфічний спосіб художнього відображення дійсності. Головну відмінність риторики (тобто ораторського мовлення) від поезії іранські вчені вбачали в тому, що риторика сильна достовірністю, а поезія – фантазією. При цьому зазначалось, що фантазія виявляє на слухача (і читача) сильніший вплив на відміну від достовірного, яке залишає почуття спокійними. Проте риторика як наука (*elm al-balaga*) мала одну з складових – *elm al-badi'*, а також *elm al-bayan* – науку про висловлення і *elm al ma'ani* – науку про теми, мотиви. Таким чином вчення про *badi'* було у риторичному ряді арабських наук і одночасно наукою прикрашання поезії. В перських трактатах, починаючи з XIII ст., вчення про фігури *badi'* завжди існували в тріаді – метрика, рима, фігури, тобто обслуговували виключно поезію.

Трактат Шамсі Кайса уважно вивчали іранські літературознавці XX ст. – П.Н.Ханлярі, А.Заррінкуб, З.Сафа, М.Разаві. Погляди Шамсі Кайса враховані в працях, присвячених розвитку літературно-естетичної думки в Ірані і Середній Азії, зокрема, найповніше і найпоширеніше в "Класичних основах перської поезії" В.Дулеби та монографії Р.Мусульманкулова. Н.Чалисова, провівши зіставний аналіз, дослідила спадкоємність поезиї Шамсі Кайса з поезикою Рашід ад-Діна Ватвата. Хоча Кайс на працю Ватвата не посилався, що є абсолютно в стилі перської класичної традиції, яка запозичення не визнає плагіатом і не вважає обов'язковими посилання. Проте для визначення стильових змін в перській поезії X-XIII ст. важливі насамперед нові ідеї, висловлені Шамсі Кайсом, тобто те, що відрізняє його трактат від трактату Ватвата. Окрім нових розділів про метрику і риму в трактаті Шамсі Кайса простежується відмінність і в наборі фігур *badi'*.

Як вважає Н.Чалисова, "репертуар фігур в трактатах співпадає частково" [Чалис.1997 с.19]. Шамсі Кайс менше уваги надає фігурам *maklub* (паліндромам), а також фігурам графічним, побудованим з використанням можливостей арабської графіки. Натомість він більш детально описує сутність таких "сильних" тропів як метафора (*este'ara*) і гіпербола (*egrak*).

Опис гіперболи як вміння "кожному сказати гідне йому" разом з розбором звичаїв і недоліків похвали правителя є найдовшими в трактаті, а також отримує продовження в описі фігур загального характеру, а саме краси початку касиди (*husne matla*), краси завершення (*husne makta*), вишуканості переходу від однієї частини твору до іншої (*lutfe tahallus*) і вихованості в проханні (*adabi talab*), коли поет вихваляв правителя і просив нагороду. Все це вказує на значну увагу Шамсі Кайса до касиди, яка була провідним жанром в перській поезії XI-XII ст. Шамсі Кайс детально описав касиду, розглянувши її складові – *nasib*, *tashbib* і *ghazal*, а також інші жанри кит'а, рубаї, газель і муздавадж (маснаві),

тобто вперше в перській теоретичній традиції описав жанрову систему поезії.

Цікавим є розділ про літературні запозичення і плагіат (*sarikat*).

Теорії запозичень є в багатьох традиційних середньовічних поетиках. Дослідження таких концепцій (як з точки зору типологічної подібності, так з точки зору їх специфіки й оригінальності) важливі і плідні тому, що вони безпосередньо пов'язані з уявленнями про авторство, новизну, оригінальність творчості, ідіостиль. В традиційних літературах, де панує поетика слова, – зауважує П.Г.Грінцер, – основним критерієм новизни в поезії є характер співвідношення словесного виразу і мотиву – певного змістовного інваріанту даного словесного образу [Грінцер, 1986, С. 89]. За зразок в теорії запозичень Ш.Кайса була взята арабська теорія про плагіат (*sarikat*), яка "встановлювала рамки і форми залежності авторів від традиції не рівні мотиву" [Куделин, 1983, С.122].

Арабська класична поетика, на якій базувався і трактат "Му'джам" Шамсі Кайса, виробила систему "мотив і його реалізація": *ma'ani* і *alfaz*. Це фонд основних мотивів (з моменту, коли традиція визнала право автора на винахід *ma'ani* цей фонд став відкритою системою), а *alfaz* – це множинність конкретних реалізацій кожного мотиву.

Фонд мотивів розглядався перськими теоретиками, починаючи з Ш.Кайса як безперервно накопичувальний традицією приблизно з кінця VIII ст. (зрозуміло, що мали місце й засвоєння арабських мотивів). Мотив, як відомо, належить до стильотворчих засобів.

Співвідношення свого й чужого – іранського зороастрійського й арабо-мусульманського – й трансформація мотиву і є важливою ознакою стилю того чи іншого поета, літературного гурту, школи, доби.

Вивчення традиційної поезиї дозволяє сучасному літературознавству уникати модернізації середньовічних літературних явищ. Необхідність вивчення традиційних східних літературних теорій визначається також і тим, що в наш час, який характеризується цілеспрямованим переглядом теоретичних засад літературознавства, як ніколи раніше виросла зацікавленість цими теоріями як джерелом нових ідей.

Перська поетична теорія була в основному вирішена трактатами Радуйані і Ватвата. Їх зусиллями вчення про *badi'*, яке зародилось в арабській літературній теорії, було перетворене також і в засіб теоретичного осмислення стилю класичної перської літератури.

- 1.Бертельс Е.Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы.- М.1960.
- 2.Конрад Н.И. Запад и Восток-М.,1982.
- 3.Крачковский И.Ю.Арабская поэтика в IX в. – И.Ю. Крачковский. Избранные сочинения. Т. 2 – М.-Л. 1956.
- 4.Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика.- М.1983.
- 5.Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи.- М.2003.
- 6.Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика X – XV вв.- М.1989.
- 7.Рейснер М.Л. Персидская лиро-эпическая поэзия X – нач. XIII века. Генезис и эволюция классической касиды. – М. 2006.
- 8-.Табризи Вахид. Джам'и мукхтасар. Изд. текста и коммент. А.С.Бертельса.- М.1959.
9. Чалисова Н.Ю. Предисловие в книге: Рашид ар-Дин Ватван. "Сады волшебства в тонкостях поэзии".- М. 1985.
- 10.Чалисова Н.Ю. Персидская поэзия на весах поэтики- в кн. Шамс ад-дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии.- М. 1997.
- 11.Abas Iqbal. Peschgoftar Rashid Vafat "Hadaik as –sihr".Tehran (без дати).
12. Samarkandi Nizami Aruzii.Chahar Makala- Tehran.,1341/1963.
13. Shamissa S. Sabkshenasi sh'er-Tehran.,2003.
14. Zarinkub A. Yaddashtho va andishaha – Tehran,1972.

Надійшла до редколегії 08.09.08

Наукове видання



ВІСНИК КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

СХІДНІ МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРА

Випуск 14

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л.Новікова. Адреса ВПЦ: 01601, Київ, 6-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28



Підписано до друку 19.05.09. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № 354. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 6,51. Обл.-вид. арк. 7,3. Зам. № 29-4836.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; (38044) 239 31 58; факс (38044) 239 31 28