

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-8-1.29>

Маслов Алексей Александрович, Просвиркина Ирина Ивановна, Агарева Марианна Владимировна
ОСОБЕННОСТИ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПРОСТРАНСТВО В КИТАЙСКИХ ДАОССКИХ ТЕКСТАХ "О СНАХ И ГРЁЗАХ"

Статья посвящена анализу лексических единиц, обозначающих пространство, в даосском трактате "Рассуждения о грезах" ("Мэн шо", XIII в.). Авторы обращаются к современным исследованиям, посвященным лексическим единицам, обозначающим пространство, и приходят к выводу, что в китайском языке нет однозначного понимания в способах выражения данных лексических единиц, потому что в различных текстах пространственную функцию могут выполнять различные лексические единицы китайского языка в зависимости от особенностей анализируемого текста. Авторы описывают функцию лексических единиц, с помощью которых фиксируются культурно маркированные пространственные образы в трактате "Рассуждения о грезах", а также ряде других даосских текстов, и сравнивают с особенностями повседневного употребления лексических единиц, обозначающих пространственные значения.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2018/8-1/29.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2018. № 8(86). Ч. 1. С. 125-132. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2018/8-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: phil@gramota.net

3. **Блох М. Я.** Теоретические основы грамматики. Изд-е 5-е, испр. и доп. Дубна: Феникс+, 2016. 248 с.
4. **Блох М. Я., Сергеева Ю. М.** Внутренняя речь в структуре художественного текста: монография. М.: МПГУ; Прометей, 2011. 180 с.
5. **Грин Г.** Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: Художественная литература, 1993. Т. 2. Сила и слава (1940). Суть дела (1948). Конец одной любовной связи (1951) / пер. с англ. Н. Волжиной. 607 с.
6. **Королева М.** Принципы создания образной системы романа Г. Грина «Сила и слава» // Балтийский филологический курьер. 2009. № 7. С. 197-208.
7. **Сергеева Ю. М.** Коммуникативные типы предложений внутренней речи в англоязычной художественной литературе // Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2009. № 4 (66). С. 160-169.
8. **Языкович В. Р.** Религия и ментальность [Электронный ресурс] // Репозиторий Белорусского государственного университета культуры и искусств. URL: <http://repository.buk.by/123456789/15887> (дата обращения: 07.03.2018).
9. **Bosco M.** From “The Power and the Glory” to “The Honorary Consul”: The Development of Graham Greene’s Catholic Imagination // Religion & Literature. 2004. Vol. 36. № 2. P. 51-74.
10. **Greene G.** The power and the glory [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.226006> (дата обращения: 07.03.2018).
11. **Hoggart R.** The Force of Caricature: aspects of the art of Graham Greene, with particular reference to “The power and the glory” // Essays in Criticism. 1953. Vol. III. Iss. 4. P. 447-462.
12. **Patten K.** The Structure of “The Power and the Glory” // Modern Fiction Studies. 1957. Vol. 3. Iss. 3. P. 225-234.

PRIEST’S REPRESENTED INNER SPEECH IN THE STRUCTURE OF G. GREENE’S NOVEL “THE POWER AND THE GLORY”

Lyubimova Elizaveta Andreevna
Moscow State Pedagogical University
lyubimovaelizaveta@mail.ru

The article provides the dictemic analysis of the most significant fragments of the catholic priest’s represented inner speech in G. Greene’s novel “The Power and the Glory” and identifies the key role of syntactical expressive means, which personify the main character’s image and are stylistic markers in the arrangement of inner speech. The personage himself is considered as a philological category that allows the researcher to provide a detailed description of this phenomenon. The priest’s professional speech is presented and analyzed within the framework of self-communication. Special attention is paid to such genres of inner speech as the padre’s self-confession and prayer about soul salvation and eternal life.

Key words and phrases: represented inner speech; dictemic analysis; “extra-textual” situation; anthropocentricity; direct speech; author’s narration; self-communication; Christian denominations; natural bilingualism of nation.

УДК 81-2; 299.513; 94

Дата поступления рукописи: 03.05.2018

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2018-8-1.29>

Статья посвящена анализу лексических единиц, обозначающих пространство, в даосском трактате «Рассуждения о грезях» («Мэн шо», XIII в.). Авторы обращаются к современным исследованиям, посвященным лексическим единицам, обозначающим пространство, и приходят к выводу, что в китайском языке нет однозначного понимания в способах выражения данных лексических единиц, потому что в различных текстах пространственную функцию могут выполнять различные лексические единицы китайского языка в зависимости от особенностей анализируемого текста. Авторы описывают функцию лексических единиц, с помощью которых фиксируются культурно маркированные пространственные образы в трактате «Рассуждения о грезях», а также ряде других даосских текстов, и сравнивают с особенностями повседневного употребления лексических единиц, обозначающих пространственные значения.

Ключевые слова и фразы: экспликаторы пространства; топос; культурная семантика; китайская языковая картина мира; даосизм; мистицизм.

Маслов Алексей Александрович, д.и.н., профессор
Национальный университет «Высшая школа экономики», г. Москва
amaslov@hse.ru

Просвиркина Ирина Ивановна, д. пед. н., доцент
Агарева Марианна Владимировна
Оренбургский государственный университет
prosvirkina.irina@yandex.ru; mva777z@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПРОСТРАНСТВО В КИТАЙСКИХ ДАОССКИХ ТЕКСТАХ «О СНАХ И ГРЁЗАХ»

Лексические единицы языка отражают этнокультурные коды того пространства, в котором осмысливает своё существование человек. Данной проблеме посвящены исследования М. М. Бахтина, А. Вежицкой,

В. В. Воробьева, В. фон Гумбольдта, А. А. Зализняк, В. В. Красных, Е. С. Кубряковой, Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана, В. А. Масловой, З. Д. Поповой, И. А. Стернина, В. П. Топорова, А. Д. Шмелёва и многих других. Познавание национальной картины мира, в частности китайской, невозможно без постижения основополагающих для любой культуры категорий, одной из которых является пространство, поэтому анализ языковых единиц, обозначающих пространство, способов их экспликации является актуальной проблемой, которая в последнее десятилетие освещается в различных аспектах. Важность нашего исследования продиктована тем, что многие лексические единицы китайского языка связаны с прецедентными феноменами, с символикой знака, и незнание культурных кодов лексических единиц, в частности, обозначающих пространство, может привести к трудностям перевода. В связи с тем, что в мире китайский язык становится одним из средств общения для бизнесменов, политиков и других социальных групп, исследование «культурных смыслов» пространственных лексических единиц является важным и для понимания смысла высказываний (устных и письменных) в процессе коммуникации, что и определяет актуальность нашего исследования.

В данной статье мы остановимся на анализе «культурных смыслов» лексических единиц китайского языка, эксплицирующих пространство, на материале трактата «Рассуждения о грезах» или «Рассуждения о сновидениях» – «Мэншо» (夢說) XIII в. (все тексты, анализируемые в статье, переведены на русский язык профессором А. А. Масловым) [5-8]. Наша цель заключалась прежде всего в исследовании того, за счет каких лексических единиц создаётся (воспринимается и структурируется) реальное и ирреальное пространство в даосском тексте, насколько данные лексические единицы соотносятся с теми, которые используются как пространственные в современном китайском языке. Для достижения цели было необходимо: проанализировать научные труды отечественных и зарубежных исследователей, в которых описываются и классифицируются лексические пространственные единицы, выявляется их роль в национальной языковой картине; затем – проанализировать лексические единицы в текстах трактата «Рассуждения о грезах», в которых присутствует особое пространство снов и грёз.

Научная новизна данного исследования заключается в том, что тексты, подобные трактату «Рассуждения о грезах», не анализировались ранее в отечественной научной литературе, а в зарубежных трудах рассматривались только в философском аспекте, в контексте даосского учения. В связи с этим научная новизна данного исследования заключается в описании лексических способов выражения реального и ирреального пространства в даосском тексте, концептуализации смысла лексических единиц, обозначающих пространство, которые используются и в современном китайском языке для указания на различные «пространства».

В частности, в обобщенном виде формы языкового отражения картины мира для европейских и азиатских народов структурно описаны в работе О. А. Корнилова, где, в том числе, затрагиваются и особенности китайского восприятия образов и форм [3]. Нас же интересовали, прежде всего, исследования, в которых анализируются различные языковые единицы китайского языка, и прежде всего – лексические (в современной китайской научной литературе используются термины: 词 *cí*, 词汇 *cíhuì*), обозначающие пространство.

Исследование языковых средств выражения пространственных значений в современном китайском языке не в полной мере отражено в работах китайских и российских ученых, при этом можно заметить расхождения в структурировании языковых единиц, в частности лексических.

Так, Тань Аошун рассматривает особенности употребления «пространственных» лексических единиц, которые непосредственно связаны в китайской языковой картине мира с существованием, нахождением, передвижением и ориентацией в пространстве. Особую роль учёный отводит лексическим единицам, указывающим на процессуальность, которую в русском языке обычно обозначают глаголы. Например, экзистенциальный глагол «жить» в китайском языке будет выражен тремя разными глаголами: «*huo*» 活 – с детерминативом «вода» в левой части и значением «физического существования», «*zhu*» 住 – с детерминативом «человек», связанным с постоянным местонахождением человека, «*guo*» 过 – с детерминативом «движение», имеющим континуальное значение «прожить». При этом универсальным глаголом постоянного нахождения для неодушевленных предметов является глагол «*zai*» (在 «находиться»). Для человека и в целом для одушевленных существ Тань Аошун выделяет группу глаголов, указывающих на положение в пространстве, соответствующее модальности наблюдателя: *zhan* (站 «стоять»), *zuo* (坐 «сидеть») и *tang* (躺 «лежать»). К объектам природы и сооружениям, воздвигнутым человеком, применяются дескриптивные двусложные глаголы со второй составляющей иероглифом *li* 立 – «стоять»: «стоять, возвышаться» – *chuli* 矗立 (о здании, башне), «располагаться» – *zuoluo* 坐落, дословно «сидеть и опускаться» (про озера, деревни, сады), учитывая их низинное расположение; «лежать» – *shenzhan* 伸展, дословно «вытягиваться» (о полях, лесах, равнинах, реках). Исследователь предлагает выделять следующие группы глаголов передвижения в пространстве, которые используются для неодушевленных предметов: а) лексические единицы, обозначающие целенаправленное передвижение: *zhu* (逐 «выгонять»), *zhui* (追 «догонять»), *tao* (逃 «убегать»), *huan* (还 «возвращать») и другие; б) лексические единицы, называющие результаты неконтролируемого движения: *mi* (迷 «заблудиться»), *shi* (失 «исчезнуть»); в) лексические единицы, обозначающие направленное движение: *jin* (进 «входить»), *tui* (退 «отступать»), *fap* (翻 «возвращаться»); г) лексические единицы, обозначающие оценивающие расстояния: *yuan* (远 «далеко»), *jin* (近 «близко»), д) лексические единицы, указывающие на траектории передвижения: *dao* (道 «дорога»), *tu* (途 «путь»), *ji* (迹 «следы») [13].

В статье И. И. Просвиркиной и Е. А. Луценко анализируются лексические единицы, обозначающие пространство в философском трактате «Чжуанцзы», в которых используются традиционные пространственные лексические единицы Небо (天 *tiān*) и Земля (地 *dì*), Дао – Путь (道); лексические единицы, называющие стороны

света; топонимы, наречия со значением пространства. Но большая часть лексических единиц в контексте приобретают «культурные смыслы», потому что они связаны с особыми прецедентными феноменами текста [10].

Цзинь Тао также анализирует и классифицирует лексические единицы китайского языка, которые указывают на пространственные значения, разделяя их по «линейным» направлениям: 上 shāng (верх), 下 xià (низ), 前 qián (впереди), 后 hòu (позади), 里 lǐ (внутри), 内 nèi (внутренняя сторона), 中 zhōng (середина), 外 wài (снаружи), 旁 páng (рядом), 左 zuǒ (лево), 右 yòu (право), 东 dōng (восток), 南 nán (юг), 西 xī (запад), 北 běi (север) [14].

Лингвист Пяо Миньсю предлагает при классификации пространственных единиц учитывать принадлежность языковой единицы к той или иной части речи и считает, что пространство в китайском языке обозначается с помощью: 1) локативных существительных («верх и низ», «восток и запад», «внутри и вне» и др.); 2) существительных, указывающих на местонахождение (中国 zhōngguó «Китай»); 3) бытийных глаголов (在 zài, 位于 wèiyú – «располагаться», 对 duì (zhè) – «напротив», 超 chāo (zhè) – «по направлению»); 4) глаголов направления (出 chū – «выходить», 去 qù – «идти», 进 jìn – «входить», 到 dào – «прибыть», 来 lái – «прийти»); 5) предлогов локативности (在 zài – «в», 于 yú – «в», 从 cóng – «от» и др.) [11].

Исследователь Ван Сяоцин считает, что пространственные отношения в китайском языке передают предлоги и указательные местоимения 这 zhè и 那 nà («этот» и «тот» или «здесь» и «там») в сочетании с локативным словом 里 lǐ – «в», «внутри» [2]. Сюэ Шаолань выделяет пространственные единицы следующих видов: 1) слова, связанные с транспортом; 2) слова, обозначающие стороны света; 3) слова, связанные с некой точкой на карте; 4) названия государств; 5) топонимы, в которых есть указание на пространственное расположение [12].

Таким образом, даже краткий обзор научных работ, посвященных лексическим единицам, обозначающим в китайском языке пространство, позволяет говорить о том, что данная категория эксплицируется с помощью различных лексем (词汇 cíhuì), которые по-разному классифицируются на основе особенностей семантических значений и контекста, а также личных предпочтений авторов. Мы исходим из того, что разнообразие пространственных экспликаций зависит от типа текста или дискурса, в котором та или иная лексическая единица указывает на особенности описываемого пространства.

Итак, различные подходы к пониманию семантики лексем, эксплицирующих пространство, существуют в современном китайском языке, причем языке повседневного общения. Ниже рассмотрим лексические единицы китайского языка, использование которых создает «пространственную структуру» в религиозно-мистическом тексте.

Для анализа выбран трактат «Рассуждения о грезах» или «Рассуждения о сновидениях» – «Мэншо» (夢說), написанный даосским наставником Бай Юйчанем 白玉蟾 (1194-1229), одним из основателей южного направления даосской алхимической традиции «золотой пилюли» (цзинь дань пай 金丹派) [3]. Данный текст, как и ряд других текстов «о снах и грезах» V-XIII вв., отражает широкий пласт даосской, а также художественной и мифопоэтической традиции Китая, которая представляет сон как отражение единственно возможной реальности и проживания жизни воистину «в вечном потоке снов». В контексте даосской философской традиции образы текста ассоциируются с представлениями ранних мистиков, например, с известным сюжетом о философе Чжуан-цзы (IV-III вв. до н.э.) и бабочке: то ли Чжуан-цзы приснилось, что он бабочка и радостно порхает над цветками, то ли бабочке снится, что она Чжуан-цзы (к этому отрывку апеллируют и «Рассуждения о грезах», создавая мистический подтекст такого сна).

В трактате «Рассуждения о грезах» – тексте духовно-религиозного характера – осмысление пространства связано не только с реально существующим, материальным миром, но и с виртуальным, мифологическим, который эксплицируется определенными лексическими единицами. Этот «иной мир», визуализируемый, например, в результате медитации или приема соматических средств, фиксируется с помощью ряда лексических единиц. При этом перемещение по этим «виртуальным пространствам» оказывается не менее важным и «реальным», чем пребывание в физическом мире. Анализ подобных текстов о снах и грезах позволяет понять философскую глубину пространственных лексических единиц китайского языка, их «скрытую семантику». Подчеркнем, что мы различаем китайские литературные произведения, такие как новеллы и короткие рассказы о путешествиях в «чудесные страны» (в основном это популярные романы – «Путешествие на Запад», разные версии историй о Сунь Укуне и др.), и даосские мистические описания-визуализации об обретении опыта инобытия.

Формально в китайском языке существует несколько иероглифов, которые можно перевести и как «сон», и как «грёза». Прежде всего, это иероглиф «мэн» 梦, который может пониматься и как реальный сон, и как абстрактная «грёза», а также как и вполне осуществимая «мечта» (например, как в известном сегодня политическом национальном лозунге КНР «китайская мечта» – «чжунгомэн» 中国梦, выдвинутом в 2013 г.). Существует также понятие «шуй» 睡 – «спать, засыпать», которое не имеет иных, более глубоких и метафорических значений.

На многозначность первого термина «мэн» указывают как этимологические словари [1, т. 2; 19; 20, т. 7], так и ряд исследований [4-6]. Основные значения иероглифа «мэн» 梦 таковы: 1) сон, сновидение; 2) грёзы, мечты, фантазии; 3) воображение; 4) иллюзии; 5) также диалектное «озера и болота» или «топь» [15]. Данные значения фиксируют практически все китайские словари, тем самым подчеркивая, что понятия «сон» как физиологический акт и «грёзы» как уход в иной, ирреальный мир в даосских текстах могут никак не отличаться.

При анализе значений лексической единицы «мэн» («сон», «греза»), фиксируемых в одном из самых подробных словарей «Ханьюй да цзыдянь» («Большой словарь китайского языка»), становится понятно, что большинство дефиниций связаны не столько с самим фактом физиологического сна, сколько с оттенком ирреальности существования, переживания жизни как грёзы или самого сна, как иной реальности. Графически иероглиф «мэн» содержит смысловой ключ 夕 (xī-cu), который имеет значение «вечер», «ночь», «сумерки», «находящийся вне света», «невидимый», а также трансформированный иероглиф «мэн» 瞢 – «смутный» [20]. Значение данного слова в китайском языке «углубляется» ассоциативными связями с омофонами, поскольку иероглиф 夢 (mèng) произносится так же, как уже упоминавшийся выше иероглиф 瞢 (méng), значение которого словари трактуют как «неясный для взора, смутный», а в медицинском смысле – «словно потерявший ориентацию в пространстве» [16, т. 4]. Многие лексические единицы, в состав которых входит этот иероглиф, по своему смыслу связаны с иллюзиями, грёзами, мечтами, причем если в ранний период, например, в текстах периода эпохи Хань, значение иероглифа «мэн» имело смысл «инобытия», которое достигается в период сна или воспринимается как грёза, связанная нередко с мистическим перемещением в пространстве, то с периода эпохи Тан (с VII в.) происходит семантический сдвиг в значении данной лексической единицы: она становится частью поэтического описательного контекста вполне реального странствия, но связанного с какими-то воспоминаниями или сильными ощущениями. Например, 夢想 (mèngxiǎng) – «мечтать, строить иллюзии, даже во сне не оставлять мысли (о ком-то)»; 夢幻 (mènghuàn) – «мечты, грёзы» или «воображаемый, иллюзорный» (также в буддийском смысле «жизни как абсолютной иллюзии»). Примечательно, что удвоение иероглифов – «мэнмэн» (夢夢) – усиливает смысловое значение именно «грёзы», а не «сна», оно может переводиться как «непостижимый», «неясный», «спутанный». Выражение «мэнцзянь» 夢見 (mèngjiàn) – «видеть во сне, грезить» – также означает мистическое видение, прозрение или предсказание. Например, философ-энциклопедист Ван Чун (I в.) рассуждает: «Сны человека в случае гадания связаны с перемещением его души. Если во снах своих увидел ты высшего духа (ди 帝), то значит это, что душа твоя отлетает на небо» [19].

Другая устойчивая лексема 夢遊 (mèngyóu), сегодня чаще всего трактуемая как «лунатизм», может также пониматься и как «путешествие в состоянии сна» [15]. Последнее выражение связано с представлением о мистическом путешествии даоса, которое он совершает в «пограничном состоянии» между грёзами и реальностью и которое подводит его к состоянию «сяня» 仙 – «бессмертного», то есть существа, приобретшего высший мистический опыт переживания. Помимо этого, погружаясь в «странствия в сновидениях», обычный человек также может повстречаться с «сянями» и другими существами, вступить с ними в диалог [17]. В поэтический контекст «мэн ю» («странствия в грёзах») приходит уже в период династии Тан, когда, сохраняя свой магически-мистический и переживательный оттенок, оно приобретает значение «ощущения высшего отрешения от повседневности». Так, у знаменитого танского поэта Ли Бо мы встречаем «Распевные стихи на прощание при расставании с горами Тяньму, что в грёзах посетил я» («梦游天姥吟留别»), а его современник Бо Цзюйи пишет: «Бывало когда-то правитель по весне в грёзах странствовал – в грёзах странствуя, горы бессмертных посещал» [19]. Еще одно понятие 惡夢 (è mèng), переводимое как «дурной сон», также связано с миром сновидений и грёз. Так, выражение 夢兆 (mèngzhào) означает «вещий сон» или «предсказание, полученное во сне» и, таким образом, указывает на то, что реальное и ирреальное – это, по сути, одно пространство, и границы реальности и ирреальности такого пространства не только условны, но и отсутствуют вовсе.

В первой части текста «Рассуждения о грёзах» сам момент погружения в сон означает «раскрытие» сознания для другого пространства, в котором человек получает иной опыт или сокровенные знания, причем именно сон является условием обретения такого знания: «В древности “Священный земледelec” Шэньнун, печалась, что народ его испытывает страдания, во снах своих вознесся к Небесному двору, где Небесные правители пожаловали ему книги о лечебных травах. Сюаньюань (т.е. «Желтый правитель» Хуан-ди – пер.) стремился следовать Дао, и в своих сновидениях посетил он великий двор государства сновидений Хуасюй. Чжуан Чжоу (т.е. Чжуан-цзы) размышлял о смысле Дао и поэтому в своих снах обратился в бабочку. Кун-цзы (т.е. Конфуций) превозносил чжоуский “Канон перемен” – “Чжоу И” и поэтому в своих снах видел [добродетельного] правителя Чжоу-гуна» [8]. В данном контексте сон или грёза имеет, очевидно, позитивный смысл: возможность прожить жизнь в пространстве мудрецов и духов, дарующих откровения.

Сон (мэн) приобретает смысл естественного отражения порядка вещей (именно к «естественности» – цзыжань – стремились даосы), поскольку отражает саму природу вещей в их изначалии и все расставляет на свои места без вмешательства замутнённого духа человека. Текст утверждает, что сновидения возникают «от трансформаций ци», то есть изменений изначальной природной пневмы-ци 气, сгущение которой дает начало как самому человеку, так и всей вселенной, но в данном случае – это есть лишь «работа духов», а размышления или опыт самого человека просто отсутствуют. «Когда начало Ян господствует над Инь, тогда и светлые души-хунь 魂 контролируют темные души-по 魄, дух же обретает сновидения, а видения чисты и светлы. Когда Инь господствует над Ян, тогда темные души-по контролируют светлые души-хунь, а дух оказывается замутнен желаниями различных вещей. Поэтому в своих сновидениях ты погружаешься в смятение и хаос – темны они и беспросветны» [Там же].

В трактате «Рассуждения о грёзах», в отличие, например, от поэтического танского текста, считается, что в материальном пространстве душа обычного человека (не-мудреца) замутнена всем тем, что окружает её в мире «мировой пыли» – «мире грёз»: «Когда глаза алчны, а взор нацелен на похотливое, то и дух загрязняется

похотью. Это и есть грёзы, что проникают через глаза. Когда уши алчны, а слух различает лишь [соблазнительные] звуки, то и дух загрязняется этими звуками. Это и есть грёзы, что проникают через уши. Когда нос алчен и одержим ароматами, то дух подавлен ароматами. Это и есть грёзы, что проникают через нос. Если рот алчен и одержим разными вкусами, то дух загрязнен вкусовыми ощущениями. Это и есть грёзы, что проникают через рот» [Там же]. Таким образом значение «грёзы» (мэн) в данном контексте – это, скорее, «иллюзии», ложные представления о мире. Такое толкование бытия тяготеет к буддийским представлениям об иллюзорности восприятия мира и постоянном загрязнении сознания «мирской пылью». В данном случае рассматривается несколько «каналов» загрязнения, из-за которых дух загрязняется грёзами, проникающими через нос (鼻 *bí*), рот (口 *kǒu*), глаза или взор (眼 *yǎn*) и уши (耳 *ěr*).

В мире же истинных сновидений дух не замутнён, он чист, просветлён и представлен в своем «дорожденном» состоянии (в даосском понимании – «Преждеднечесном состоянии»), поэтому любая «грёза» оказывается более истинной, чем всякое материальное бытие человека: «В ночное время дух возвращается и пребывает в сердце... сам [человек] погружается в шесть сфер перевоплощений и входит в чертоги снов и иллюзий» [Там же]. Как следует из текста, «днем дух пребывает в голове» (首 *shǒu*) и, как следствие, может сознательно контролироваться человеком. А вот ночью он пребывает в «сердце» (心 *xīn* – обобщенное название для совокупности всех психических свойств человека), в результате чего ночной мир грёз чистый и «изначальный» по своей сути. Именно в момент ночной грёзы дух вступает во множество перевоплощений, что в тексте обозначено указанием на «шесть сфер» (六趣 *liùqù*) – название, означающее шесть сфер перевоплощений в буддизме. Это в свою очередь указывает и на синкретический характер рассуждений о грёзах, где переплетены даосские и буддийские концепции об иллюзорной и высшей реальности, которая в тексте представлена прецедентным высказыванием «чертоги снов и иллюзий» (夢幻之境 *mènghuànzhǐjìng*).

Эта же идея, гласящая, что предельное состояние мира (太极 *tàijǐ*), его граница обнаруживается как собственно предельное состояние самого сознания, прослеживается в тексте в виде намеков на «ускользание в сон», «отправление в иллюзорное странствие». Даосский мотив «дальнего странствия» (遠遊 *yuǎnyóu*), в которое отправляется любой, кто погружается в «грёзы», следует понимать исключительно как тему мистического путешествия внутри себя для обретения нового типа опыта, не сводимого ни к какому другому переживанию или ощущению в самой жизни.

Идея «грёзы» связана в даосском тексте не столько со сном, сколько с мистическим путешествием, в которое отправляется человек, входящий в особое соматическое состояние. Мотив жизни как сна, как вечнодлящейся грёзы, где пробуждение – лишь короткий миг, дано только для того, чтобы осознать сам сон, весьма характерен для любого мистического опыта. Путешествие во сне здесь равно путешествию наяву, и даже отсутствие самого путешествия или перемещения в пространстве также равно абсолютному перемещению повсеместно (ср. «Дао дэ цзин», пар. 47: «Не выходя со двора, можно познать весь мир. Не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба») [5, с. 180].

Картины, изображающие даоса, возносящегося на драконе или на облаках в небеса, становятся лучшей, хотя в целом и популярной иллюстрацией этой идеи, – только избавившись от тела, можно воистину свободно странствовать. Мотив сна и мотив странствия для приобретения запредельного опыта оказываются центральными темами внутренних школ даосизма, в том числе «Шанцин» («Высшей чистоты») или «Цюань чжэньдао» («Полноты истины»). В эпоху Сун (X–XII вв.) появляется множество текстов, говорящих о сне как об отдельном виде духовной практики. Так, в предисловии Люй Дунбиняк известному даосскому трактату «Древо без корней» («Угэн шу» 無根樹), приписываемому знаменитому магу Чжан Саньфэну, говорится, что смысл написания трактата заключается именно в том, чтобы «постигли мы смысл вечнотекущей жизни в грёзах и как можно раньше начали пестовать свои природные свойства и судьбу» [6, с. 63].

Способность ориентироваться в визуализированном мире, странствовать в нем и вести себя так же, как и в мире физическом, является важной характеристикой некоторых героев, которые обычно воспринимаются как мудрецы, святые и т.д. в религиозных традициях Китая. Для даосизма таким героем является «сянь», что обычно переводится как «бессмертный», но мы должны учитывать, что перевод этот весьма условный, не отражающий всех оттенков сложного образа основного персонажа даосской традиции. Анализ образа «сяня» не является целью данной работы, поэтому лишь заметим, что речь идет все же не о реальном бессмертном, который сумел продлить до бесконечности годы своей жизни, а о человеке с изменёнными свойствами сознания (этот образ во многом тяготеет к шаману или медиуму), который способен, в том числе, и визуализировать иные пространства, пребывать в них и воспринимать их как параллельную реальность, во многом более значимую для него, чем физический мир [18]. Эта реальность описывается как «сон», «грёза», предполагает наличие определённых пространственных характеристик, о которых мы скажем ниже.

Если даосские произведения тщательно описывают мир «вечнотекущих грёз», то есть создают представление о нем как о параллельной или высшей реальности, столь же, если даже не более аксиологически ценной, чем реальность физического мира, то буддийские, в том числе и чань-буддийские произведения, наоборот, стремятся уменьшить зависимость человека от таких грёз, то есть оторвать его от разрушительного «наслаждения иллюзией». Так, в тексте «Надпись о вере в сердце», приписываемом одному из патриархов буддийской школы Чань Сэнцаню, говорится, что любые понятия этого мира, в том числе «покой» и «смятение», не более «чем грёзы и цветы в пустоте. Да стоит ли утруждать себя, чтобы овладеть ими?». И если «глаза не спят, то и грёзы сами исчезают» [7].

Идея «вечнотекущей жизни как грёзы», характерная как для даосских трудов, так и для мифопоэтического описания периодов Тан-Сун-Мин, по сути, выстраивает целый «мир грёз» с характерными описаниями

«пространств». Так, в IX в. появляются «наставления в сновидениях» как проникновения в другую реальность. Такое видение пространства было обобщено в тексте «Важнейшие наставления в двенадцати упражнениях мастерства снов с горы Хуашань» (華山十二睡功總訣), принадлежащих мастеру Чэнь Туаню (陳搏, 871-989) по прозвищу «спящий бессмертный» («шуйсянь») 睡仙). При этом сам Чэнь Туань разделяет процесс сна (睡 shuì), который рассматривается им как один из видов медитации, и «грёзы, иллюзии», которые он считает формой утраты чистоты и одним из видов загрязнения сознания: «Жизни и смерти обычных людей – что сны и иллюзии. Но вот совершенные люди не подобны им. Совершенный человек – он вне заблуждений, а будучи свободным от заблуждений, он свободен и от грез. И даже если возникают грёзы, то даже они – лишь о достижении истинности, но не о похотливых желаниях» [5].

Если подобные тексты описывают технику проникновения в состояние медитативного сна, не затрагивая самого содержания видений, то текст «Рассуждения о грезах» рисует в целом чёткую пространственную картину внутреннего мира. Эта картина формируется при помощи следующих групп лексических единиц, обозначающих пространство:

1. Лексические единицы, обозначающие базовые концептуальные пространственные понятия китайского языкового сознания (в скобках указана частотность их употребления в тексте). Такими пространственными лексическими единицами являются Небо (天 tiān) (1) и Земля (地 dì) (1), Дао – Путь (道) (5). Это вполне традиционное разделение космоса на три сферы, которое встречается как в даосизме, так и в популярных буддийских и конфуцианских рассуждениях. Небо ассоциируется с началом Ян 陽 yáng (4) (мужское начало, тепло, белый цвет) – место пребывания светлых душ-хунь, а Земля – с началом Инь 陰 yīn (4) (женское начало, холод, черный цвет) – с местом пребывания темных душ-по. «Когда Инь господствует над Ян, тогда темные души-по контролируют светлые души-хунь, а дух оказывается замутнен желаниями различных вещей» [8].

Лексические единицы данной группы позволяют понять, что высшим стремлением является не «очищение сновидений» и не добавление им яркости, не достижение «бесед с духами» во снах (это было частью даосской практики визуализации в раннем даосизме и тантрическом буддизме), а наоборот, окончательное избавление от снов, когда разница между физической реальностью и грёзой исчезает окончательно: «Человек, что занимается великими практиками, не имеет сновидений. Днём он избавлен от тревог, да и ночью избавлен от тревог тоже». Одной из форм практики для этого является «осознание сна», то есть понимание природы самой грёзы и избавление от неё за счет осознания (это практика может напоминать процесс сублимации в раннем психоанализе). Понимание иллюзорности сна дает человеку «избавление от жизни и смерти», что во многом тяготеет к буддистскому выходу «за пределы колеса перерождений» и «за пределы жизни и смерти». В трактате «Рассуждения о грезах» говорится: «Человек, что постигает Дао, если сможет во сне понять, что это лишь сон, станет правителем этого. Выходит он за пределы жизни и смерти и более не принадлежит началам Инь и Ян» [Там же].

Лексемы 生 shēng «жизнь» (4) и 死 sǐ «смерть» (4) в тексте воспринимаются как пространственные категории, как два параллельных измерения пространства, с которыми напрямую связано такое понятие, как 生死根 shēngsǐgēn – «корень жизни и смерти» (2). «Причина жизни и смерти – единый корень духа и тела» (тема, широко обсуждаемая в даосских текстах). «Когда лишь одна мысль создает сновидения и грёзы, это и есть корень жизни и смерти» [Там же].

Лексема 神 shén («дух») (13) – жизненный дух человека, который управляет поступками человека, может «просветляться» (明 míng) и покидает его в момент смерти.

Лексема 氣 qì «жизненная энергия» ци или «пневма» (3) – основа всего сущего, без неё невозможно существование как таковое. Как написано в трактате об образе мудреца: «Его дух сберегается в его ци, а его ци охвачено духом» [10].

Именно трансформация энергии ци порождает возникновение 夢 mèng «снов, грёз» (20) и проникновение в «чертоги снов и иллюзий» (夢幻之境 mènghuànzhījìng).

Лексема 心田 xīntián («душа») (1) идентична по восприятию в китайском языке с графемой 心 xīn сердце (3), которая созвучна иероглифу 焮天 xīntiān, означающему «сильный огонь, поднимающийся к небу».

Там же, в этом мире грёз, происходит и мистическая трансформация человека. В трактате имеется «шесть сфер перевоплощений» (люцю 六趣), это выражение приходит в даосский текст из буддизма и соотносится с шестью кругами (санскр. *gati*) перевоплощений: ада, голодных духов, животных, вредоносных демонов асуров, человеческого существования и небесного существования.

2. Лексические единицы, обозначающие части тела: 心 xīn сердце (3), 鼻 bí нос (2), 口 kǒu рот (2), 眼 yǎn глаза (2), 耳 ěr уши (2), 首 shǒu голова (1).

В данной группе представлены иероглифы, которые обозначают части тела человека. Но в тексте они воспринимаются как пространственные категории, потому как могут накапливать и пропускать через себя энергию ци, дух, грёзы, то есть служить и каналами, и направлениями. Важно отметить, что в трактате «Рассуждения о грезах» концептуализация пространства происходит через лексические единицы, обозначающие «место», имеющее границы и объем, или нечто бесконечное и незримое, а также «протекание», не имеющее жесткой «фиксации» в пространстве. При локализации объекта с помощью иероглифов, обозначающих части тела человека, пространство воспринимается как указатель на некое место, где возможно нахождение чего-то более существенного, но скрытого. Такое понимание лексической единицы связано с даосскими

представлениями о том, что форма лишь указывает на наличие чего-то внутри нее, но не определяет качества содержимого (ср. «Дао дэ цзин», пар. 11: «Для того, чтобы изготовить сосуд, замешивают глину. Использование же сосуда обуславливается пустотой в нём. Для того, чтобы соорудить жилище, прорубают двери и окна. Использование же жилища обуславливается пустотой в нём» [9, с. 160]).

Как в любом мифологическом пространстве, в тексте трактата отсутствует скорость течения времени, присутствует «одновременность» протекания всех событий, а также точная привязка локализации одного объекта относительно другого. Подобное смешение горизонтальных и вертикальных проекций мироздания мы можем встретить в большинстве мифологических произведений, а также в русских народных сказках (герой может пойти «за тридевять земель» в горизонтальной проекции, но попасть на небеса или в подземный мир в вертикальной проекции). Как видим, даосские тексты вольно обращаются с «пространством-временем» и характеризуются безусловным «пространственным анти-реализмом» [15].

3. В особую группу можно выделить топонимы, особенно **лексические единицы, называющие не-реальные топонимы**. Особое место занимает лексема-топоним мифологической страны сновидений Хуасюй (華胥), название которой встречается в даосском трактате «Ле-цзы» (ок. IV в. до н.э.) в разделе «Хуан-ди». Эта страна находится «к западу от мифологической горы Яньчжоу 兗州 (иногда ее помещают в провинции Цзянсу) и к северу от Тайчжоу (возможно, нынешняя провинция Чжэцзян)» [20]. Достичь страну можно только в процессе «путешествия во снах». «В государстве этом нет предводителя, они управляют сами по себе. Тамошние люди свободны от страстей – просто живут естественным образом», – говорится в «Ле-цзы» [8].

Одной из высших точек устремления выступает в этом пространстве «Тяньтин» (天庭 tiāntíng) – «Небесный дворец». В древности «Священный земледелец» Шэньнун, печалась, что народ его испытывает страдания, во снах своих вознесся к этому Небесному дворцу, где Небесные правители пожаловали ему книги о лечебных травах [Там же].

Текст также указывает и на наличие (разумеется, виртуальное) некоего аморфного пространства – «массы Инь» (群陰 qún yīn), что означает любые проявления начала Инь. Данное устойчивое выражение встречается в даосских текстах, например, в «Люйшичуньцзо» – «Весны и осени господина Люя» (ок. III в. до н.э.), раздел «Цзин тун» – «Тончайшее проникновение», где сказано, что «Луна является основой всей массы Инь» [Там же].

4. Наречия со значением локализации нахождения в пространстве: 下 xià «вниз, внизу» (5), 中 zhōng «в середине» (4), 外 wài «внешний» (2), 里 lǐ «внутри» (1).

5. Глаголы: а) глаголы местонахождения – 居(于) jū(yú) «находиться (в)» (1); б) глаголы, определяющие направления объекта – 超出 chāochū «выходить за рамки, превышать» (1), 墮 duò «погружаться» (1), 歸(归) guī «возвращаться» (1), 棲(栖) qī «пребывать» (1), 睡着 shuìzháo «ложиться спать» (1), 隨 suí «следовать» (1), 遊 yóu «возноситься (к)» (1), 抱 bào «охватывать» (1).

Обратим внимание, что трактате «Рассуждения о грёзах» многие глаголы эксплицируют одновременно и пространственное и временное значение, таким образом, онтология пространства и онтология времени неразделимы как вечно существующая протяженность, равно как и отсутствует разделение на онтологию бытия и «инобытия», реальной жизни и грёзы, ибо все есть продолжение одних и тех же иллюзий человеческого сознания. «Следуешь мыслями ты за метаморфозами собственных иллюзий, а поэтому, даже открывая глаза, ты продолжаешь пребывать во снах. И даже смыкая глаза, ты продолжаешь грезить» [Там же].

6. Предлоги локативности: 于 yú «в» (17).

Как видно из нашего анализа научных работ, посвященных языковым способам выражения пространственных понятий в современном китайском языке, не существует общепринятого мнения по поводу тех лексических единиц, которые можно назвать пространственными. На наш взгляд, это связано, прежде всего с тем, что является «точкой отсчета» для такого анализа, например, определение принадлежности языковой единицы к той или иной части речи, её «динамика» или «статика» в пространстве (например, «пребывать внутри» и «двигаться вовнутрь»), «интериоризироваться» в китайском языке выражаются одинаково как 內 (нэй)). Более того, необходимо учитывать, что любая лексическая единица китайского языка может нести в себе различные «культурные смыслы», которые «активизируются» в том или ином контексте. Тем не менее, в современном китайском языке экспликация категории пространства в целом несложна и часто выступает как очевидный указатель пребывания или движения в каком-то направлении даже в «сложных» контекстах.

В отличие от современного повседневного китайского текста, традиционный религиозный текст оказывается более «многомерен» и использует более сложные лексемы для описания, «выстраивания пространства». В трактате «Рассуждения о грёзах» категория пространства эксплицирована разными группами лексических единиц, часть из которых обозначают базовые пространственные понятия, где онтология собственно пространства и онтология времени слиты воедино и представляют собой этернальный континуум: Небо, Дао, Ян и Инь, жизнь, смерть, дух, сны, грёзы и др. Другая группа лексических единиц, имеющих пространственное значение, обозначает части тела: сердце, голова, глаза, рот и т.д., которые выступают каналами «проникновения грёз». Третья группа представлена метафорическими географическими понятиями: река желаний, море страстей, шесть сфер пребывания. Четвертую группу представляют глаголы («находиться, погружаться, пребывать, возвращаться» и др.), наречия со значением локализации нахождения в пространстве («в середине, внутри, снаружи») и предлоги локативности («в»). Многие лексические единицы приобретают пространственные характеристики только в контексте трактата. В даосском тексте мотив «сна» или «грёзы»

формирует описание мира со специфическими топосами и локусами, способами перемещения. Многие подобные тексты тяготеют к мистическому путешествию даоса «внутри себя» или в иное пространство (что в данном случае есть одно и то же), в котором сон указывает на сам факт «истинности» такого путешествия.

Современные экспликации пространства в китайском языке, отражающие языковую картину мира, условно, заметно отличаются от тех, которые встречаются в даосских текстах VIII-XIII вв., однако имеется ряд лексических единиц, которые встречаются во всех текстах (и древних, и современных) и которые «культурно заряжены». Понимание «скрытого смысла» экспликаций пространства в китайском языке позволяет глубже понять картину мира, которая формировалась на протяжении столетий, и в итоге сгенерировала культурные паттерны китайского народа.

Список источников

1. **Большой китайско-русский словарь**: в 4-х т. / под ред. проф. И. М. Ошанина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983-1984.
2. **Ван Сяоцин**. Сопоставительный анализ способов выражения пространственно-статических отношений в русском и китайском языках // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2010. Вып. 1. С. 20-33.
3. **Корнилов О. А.** Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ЧеРо, 2003. 349 с.
4. **Малявин В. В.** Иеротопии в китайской религии: образ и пространство [Электронный ресурс]. URL: <http://sredotochie.ru/?p=1195> (дата обращения: 16.04.2018).
5. **Маслов А. А.** «Мастерство снов и грез» [Электронный ресурс]. URL: https://purevagabond.com/2017/07/14/chen_tuan/ (дата обращения: 12.04.2018).
6. **Маслов А. А.** Метафора мистического преображения в даосском тексте «Древо без корней» // Вестник Новосибирского государственного университета. История, филология. 2018. Т. 17. № 4. С. 59-74.
7. **Маслов А. А.** «Надпись о вере в сердце» (VIII в.) [Электронный ресурс]. URL: <https://purevagabond.com/2017/10/23/xixinxinming/> (дата обращения: 12.04.2018).
8. **Маслов А. А.** О чем грезит даос? «Рассуждения о грезах» (XIII в.) [Электронный ресурс]. URL: <https://purevagabond.com/2017/12/16/mengshuo/> (дата обращения: 14.04.2018).
9. **Маслов А. А.** Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы. Ростов-на-Дону: Феникс, 2005. 288 с.
10. **Просвиркина И. И., Луценко Е. А.** Лексические единицы китайского языка, выражающие пространство (на материале философского трактата «Чжуан-цзы») // Вестник Оренбургского государственного университета. 2013. № 11. С. 156-161.
11. **Пяо Миньсю.** Система пространства в современном китайском языке // Сборник китайской филологии. 2004. № 33. С. 91-109.
12. **Сюэ Шаолян.** Chineasy каждый день. Знакомство с китайским языком и культурой / пер. с англ. И. Воскановой. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. 255 с.
13. **Тань Аошуан.** Китайская картина мира: язык, культура, ментальность. М.: Языки славянской культуры, 2004. 231 с.
14. **Цзинь Тао.** Концептуальная система пространства: на материале современного китайского языка: дисс. ... к. филол. н.: 10.02.19. Владивосток, 2005. 198 с.
15. **Dainton B. F.** Time and Space. 2nd ed. McGill-Queen's University Press, 2010. 480 p.
16. **Grand Dictionnaire Ricci De La Langue Chinoise (利氏汉法辞典)**: coffret de 7 volumes. Descléede Brouwer, 2001.
17. **Kohn L.** Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition. Princeton University Press, 1992. 234 p.
18. **Paper J. D.** The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion. State University of New York Press, 1995. 342 p.
19. **道法会元. 中国哲学书电子化计划** (Изначальное собрание даосских методов) [Электронный ресурс]. URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=54910&remap=gb> (дата обращения: 12.02.2018).
20. **汉语大词典** (Большой словарь китайского языка) / гл. ред. Ло Чжунфэн (罗竹风). Шанхай, 1986-1993. Т. 1-12.

SPECIFICITY OF LEXICAL UNITS NOMINATING SPACE IN THE CHINESE TAOIST TEXTS “ON DREAMS AND VISIONS”

Maslov Aleksei Aleksandrovich, Doctor in History, Professor
National Research University “Higher School of Economics”, Moscow
amaslov@hse.ru

Prosvirkina Irina Ivanovna, Doctor in Pedagogy, Associate Professor
Agareva Marianna Vladimirovna
Orenburg State University
prosvirkina.irina@yandex.ru; mva777z@mail.ru

The article analyzes the lexical units nominating space in the Taoist treatise “On Dreams and Visions” (the XIII century). The authors refer to the modern researches focused on the lexical units nominating space and conclude that in the Chinese language there are no standardized means to express these lexical units because the spatial function can be performed by different lexical units of the Chinese language depending on the peculiarities of the analyzed text. The researchers describe the function of the lexical units, which transfer culturally marked spatial images in the treatise “On Dreams and Visions” and some other Taoist texts and make a comparison with the peculiarities of the everyday use of lexical units with spatial meanings.

Key words and phrases: space explicators; topos; cultural semantics; Chinese linguistic worldview; Taoism; mysticism.