

ИНСТИТУТ СТРАН ВОСТОКА

**МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-
ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
КАФЕДРЫ ВОСТОЧНЫХ ЯЗЫКОВ**

25 мая 2018 г.

(СБОРНИК СТАТЕЙ)



Москва 2018

Под редакцией *С.А. Быковой*

**Материалы научно-практической конференции
кафедры восточных языков 25 мая 2018 г.**
– М.: ОЧУВО «Институт стран Востока», 2018, 68 с.

Данный сборник содержит материалы научно-практической конференции преподавателей кафедры восточных языков Института стран Востока (май 2018 г.)

В сборнике представлены статьи по проблемам лексикологии и этимологии японского языка, японской литературы и национальной психологии.

© Институт стран Востока, 2018

Оглавление

Благовещенская О.В.

Об употреблении слова <i>удзай</i> в современном японском языке	4
---	---

А.С. Борисова

Японский дадаизм и дзэн-буддийская традиция	11
---	----

Быкова С.А.

О происхождении японских топонимов	19
--	----

Грунина О.Н.

Язык и национальная психология: система времен японского языка	31
--	----

Е.Б. Кулак

Религиозно-философское учение писателя Сэридзава Кодзиро как отражение духовного кризиса японской интеллигенции XX в.	40
--	----

Петренко Н.Ю.

Почерк как элемент характеристики женских персонажей романа Мурасаки Сикибу «Повесть о Гэндзи» .	50
--	----

Черепанова М.Н.

К вопросу об этимологии диалектальной лексики японского языка	58
---	----

Благовещенская О.В.

Об употреблении слова *удзай* в современном японском языке

Предикативное прилагательное 「うざい」 *удзай* «надоедливый», «назойливый». на протяжении последних десятилетий является одним из наиболее часто употребляемых сленговых слов в японском языке. Данная единица постоянно встречается в сети Интернет на различных форумах и в социальных сетях, в телевизионных сериалах и в повседневном общении. Далее мы рассмотрим, когда и как возникло это прилагательное и почему оно так часто стало употребляться в речи японской молодежи.

Прилагательное 「うざい」 *удзай* было образовано способом сокращения от диалектального слова 「うざったい」 *удзаттай* "скучный, тоскливый". Японский лингвист Иноуэ Фумио обратил внимание на то, что в 1970-е годы лексическая единица 「うざったい」 *удзаттай* получила распространение в префектуре Токио, и в 1983 году провёл исследование в нескольких местах на её территории, в результате которого выяснилось следующее. Представителями старшего поколения данная единица часто использовалась в речи в регионе Тама, в таких городах как Оумэ и Хатиодзи, но при этом в пределах самого города Токио, например, в Эйфуку и Хигасикоива, не употреблялась. Среди же представителей молодого поколения слово 「うざったい」 *удзаттай* широко использовалось в регионе Тама и начинало входить в обиход на территории города Токио. Иноуэ Фумио приходит к

выводу о том, что данная единица изначально была диалектальным словом, распространённым в регионе Тама, а начиная с 1980-х годов она стала употребляться молодёжью для выражения негативного отношения к кому-либо или к чему-либо и постепенно вошла в употребление на территории города Токио. С конца 1980-х годов и на протяжении 1990-х годов по всей Японии проводились исследования, в ходе которых выяснилось, что многие представители молодого поколения используют в речи предикативное прилагательное 「うざったい」 *удзаттай*. Таким образом, данная единица изначально появилась в регионе Тама в Токийской префектуре, затем получила широкое распространение на территории всех районов города Токио и, уже обретя статус модного слова, используемого столичной молодёжью, стала употребляться по всей Японии. Очевидно, что 「うざったい」 *удзаттай* следует рассматривать как единицу, принадлежащую к так называемым 新方言 *синхо:гэн* "новым диалектам" – нестандартным диалектальным формам японского языка, которые появляются в речи молодёжи определённого района и затем получают дальнейшее распространение.

Начиная с 1990-х годов слово 「うざったい」 *удзаттай* стало всё чаще заменяться в речи сокращённой формой 「うざい」 *удзай*. Иноуэ Фумио приводит пример употребления «урезанной» формы в заголовке статьи в одном из журналов, опубликованной весной 1994 года, т.е. переход от полной формы данной единицы к сокращённой произошел приблизительно в середине 1990-х годов. В настоящее время форма 「うざったい」 *удзаттай* практически вышла из употребления и используется намного реже, чем форма 「うざい」 *удзай*, что становится совершенно очевидно при вводе этих двух слов в поисковую строку в сети Интернет.

Стоит отметить, что слово 「うざい」 *удзай* было образовано тем же способом – способом усечения, что и полу-

чившие распространение примерно в тот же период единицы 「きもい」 *кимой* "неприятный, мерзкий", (от 「気持ち悪い」 *кимотиваруй*) и 「きしよい」 *кисёй* "жуткий" (от 「気色悪い」 *кисёкуваруй*). Одной из причин продуктивности данного способа можно считать стремление говорящего передать информацию с помощью меньшего количества знаков, т.е. максимально оптимизировать своё речевое сообщение. Анализ образованных аналогичным образом единиц, таких как 「はずい」 *хадзуй* "стыдный" (от 「恥ずかしい」 *хадзукасий*), きわい *кивай* "неприличный" (от 「際どい」 *кивадой*), 「きよどい」 *кёдой* "подозрительный" от 「挙動不審な」 *кёдо:фусинна*), エロい *эрой* "непристойный" (от 「エロチック」 *эротикку*) и т.п., показывает, что они являются более экономными и семантически ёмкими по сравнению с изначальными полными формами этих прилагательных. Японский лингвист Акидзуки Котаро утверждает, что даже в стандартном японском языке прилагательные, состоящие из 2-4 мор, такие как 「よい」 *ёй* «хороший», 「多い」 *о:* *й* «многочисленный», 「大きい」 *о:кий* «большой», употребляются в речи японцев гораздо чаще, чем прилагательные, состоящие из 5 мор и более, такие как 「うらめしい」 *урамэсий* «досадный», 「つつましい」 *цуцумасий* «скромный», 「かいがいしい」 *кайгайсий* «трудолюбивый» и т.п., связывая эту тенденцию с потребностью говорящего в экономии произносительных усилий. По этой причине прилагательное 「うざったい」 *удзаттай*, состоящее из 5 мор, было сокращено до 「うざい」 *удзай*, состоящего из 3 мор, и новая форма слова получила намного более широкое распространение по сравнению с изначальной формой данной единицы.

Рассмотрим теперь основные случаи употребления прилагательного 「うざい」 *удзай* в современном японском языке.

朝は晴れてて、だんだん曇ってきて、雨になって、また晴れて。うざい。Аса ва харэтэтэ, дандан кумоттэ китэ, мата амэ ни наттэ, мата харэтэ. Удзай. «С утра ясно, постепенно неюю затягивается облаками, начинается дождь, снова проясняется. Бесит».

部屋の電気がチカチカしています。うざい！ Хэя но дэнки га тикатика ситэ имас. Удзай! «Лампочка в комнате мигает. Бесит!»

乾燥機がないから、乾かない。うざい。Кансо:ки га най кара, каваканай. Удзай. «У меня нет сушилки, поэтому [постиранные вещи] не сохнут. Бесит».

実行したらなんとか開けたけど、開くたびに先ほどのうざいメッセージが Дзикко: ситара нантока хиракэта кэдо, хираку таби ни сакиходо но удзай мэссэ:дзи га «Кликаю на “выполнить” – открывается, но каждый раз когда открываю, появляется это дурацкое сообщение».

В вышеприведенных примерах, взятых из онлайн-дневников, данная единица используется для описания ситуации, в которой оказался говорящий.

Слово 「うざい」 *удзай* оказывается синонимичным прилагательному 「うつとうしい」 «мрачный; тяжёлый; скучный; тоскливый» и может быть заменено им во всех перечисленных случаях. Иными словами, производная единица не полностью совпадает по значению с исходным словом. Строго говоря, единица 「うざったい」 *удзаттай*, от которой путём сокращения было образовано прилагательное 「うざい」 *удзай*, употреблялось изначально, как в этих примерах, для описания и оценки той или иной ситуации. В ходе исследования, проведённого Иноуэ Фумио в 1983 году, пожилые респонденты из Оумэ, ответили, что слово 「うざったい」 *удзаттай* ассоциируется у них с

«чувством, которое испытываешь, зайдя в мокрый от дождя огород». Очевидно, что в последних четырех примерах слово 「うざい」 *удзай* имеет сходную коннотацию.

Однако употребление 「うざい」 *удзай* в таком значении и в таких контекстах – для описания условий, в которых находится говорящий или пишущий, встречается в последнее время не так часто. В большинстве случаев в онлайн-дневниках эта единица используется для того, чтобы дать оценку личности другого человека или его действиям. Приведём несколько примеров.

みんなで飲み会に行ってるのに、携帯で話ばかりしてるヤツ。自分

は友だちが多いって訴えるみたいでウザイ。Минна дэ номикай ни иттэру нони, кэйтай дэ ханаси бакари ситэру яцу. Дзibun ва томотати га о:ой ттэ уттаэру митай дэ удзай. Все вместе пошли выпить и пообщаться, а этот всё по мобильному разговаривает. Сам-то утверждает, что у него много друзей, бесит».

お父さんトイレに鍵もしないで...まったく～うざい！
Ото:сан, тойрэ ни каги мо синайдэ...Маттаку удзай! «Папа, когда заходит в туалет, дверь не запирает. Просто бесит!»

まあS課長は人はいいいので許せたが、A課長はうざい。
Ма:, Эсукатё: ва хито ва ий нодэ юрусэта га, Эйкатё ва удзай. «Начальник S. был хорошим человеком, поэтому было терпимо, но начальник A бесит».

В последних двух ситуациях говорящий не может напрямую выразить своё негативное отношение к действиям человека, который занимает более высокое положение в обществе, чем он: в первом случае это отец, во втором – начальник.

Таким образом, ситуации употребления слова 「うざい」 *удзай* в современном японском языке можно в целом разбить на две группы. Во-первых, оно используется

для описания и оценки условий, в которых оказался говорящий или пишущий. Важно при этом отметить, что прилагательное 「うざったい」 *удзаттай*, от которого было образовано 「うざい」 *удзай*, употреблялось только в этом значении. Во-вторых, данная единица служит для характеристики личности другого человека или оценки его действий, и в этом значении она используется в большинстве случаев. При этом акцент делается на психологическом состоянии говорящего или пишущего – на тех чувствах, которые вызывает у него та или иная ситуация или тот или иной человек. Автор высказывания осознаёт, что он не в силах изменить ситуацию (например, постоянно меняющуюся погоду) или повлиять на другого человека (например, заставить отца запереть дверь в туалет), и из-за этого он испытывает крайне негативные эмоции.

Акидзуки Котаро предполагает, что тот факт, что слово 「うざい」 *удзай* получило широкое распространение среди представителей молодого поколения и на протяжении довольно долгого времени не выходит из употребления, объясняется прежде всего тем, что современная японская молодёжь остро ощущает свою неспособность контролировать происходящие в мире события и оказывать влияние на них.

И наконец, обращает на себя внимание тенденция прибегать к использованию данной единицы на различных форумах в сети Интернет, на которых пользователи общаются анонимно. В этом случае 「うざい」 *удзай* употребляется в случае негативных высказываний и даже в качестве прямого оскорбления в адрес собеседника.

いいかげんうざいからきえろよ。 *Ий кагэн удзай кара кизэро ё* «Ты уже просто бесишь, исчезни!»

おまえが一番迷惑。本当しつこい、うざい！！ *Омаэ га итибан мэйваку。Хонто:ни сицукой, удзай* «Ты больше всех мешаешь. Реально надоел и бесишь!»

おまえちつとうるさいよ。そろそろだまれや。連続投稿もうざいんだよ。おまえ掲示板の暗黙ルールしらんのかや? *Омаэ титто урусай ё. Соросоро дамарэ я. Рэндзо-куто:ко: мо удзай н да ё. Омаэ кэйдзибан но аммокуру:ру сиран но ка я* «Ты надоел! Заткнись уже. Посты твои бесконечные бесят. Ты не в курсе негласных правил форума? »

Употребление 「うざい」 *удзай* в адрес собеседника при личной беседе воспринимается последним как унижение его чести и достоинства, поэтому японцы, которые вообще внимательно и осторожно относятся к своим высказываниям и избегают прямых оценок, крайне редко выражают своё отношение к партнёру при помощи данной единицы. Фактически из-за использования 「うざい」 *удзай* общение с собеседником, в адрес которого высказывается подобная критика, с высокой долей вероятности прекратится навсегда.

Литература

1. Акидзуки Котаро. Аризнай нихонго (Невероятный японский язык). Токио:Тикума синсё, 2005.
2. Иноуэ Фумио . Нихонго уоттингу (Наблюдение за японским языком). Токио:Иванами сётэн, 1998.

А.С. Борисова

Японский дадаизм и дзэн-буддийская традиция

Данное исследование посвящено восприятию дадаизма в Японии сквозь призму дзэн-буддийской поэтической традиции, в частности, буддийской интерпретации основных понятий дадаизма и использованию буддийских мотивов в поэтическом творчестве и литературных манифестах, в первую очередь, в работах главного теоретика и практика японского дадаизма Такахаси Синкити.

Дадаизм как авангардистское литературное движение возник в Швейцарии после Первой Мировой Войны и существовал с 1916 по 1923 год, его основными принципами являлись отказ от рамок существующих традиций искусства, простота форм, абсурд, отказ от логики, рационализма и системности. Само слово «дада» было, по литературной легенде, случайно выбрано в словаре одним из основателей движения Р.Хюльзенбеком и означало игрушечную лошадку, слово из детской лепетной речи, что удачно подошло к одной из основополагающих идей дадаизма - детскому, непосредственному восприятию мира (Dada Movement Overview and Analysis 2018).

Те же самые идеи с давних пор были распространены в поэтической традиции дальневосточной махаяны и ваджраяны, в особенности, в течениях сингон, тэндай и дзэн, делающих особый акцент на учении Нагарджуны о пустоте. Состояние «мусин» («не-ум», «не-чувствование») определялось как свобода сознания от мыслей и эмоций и считалось наиболее подходящим для просветления (Suzuki 1960).

Логическое мышление мешало восприятию истинной природы Будды и привязывало сознание к иллюзорной реальности-мае, поэтому дзэн-буддийские наставники придавали большое значение парадоксальным вопросам-коанам, требовавшим нестандартных ответов и решений вне привычного образа мысли. Только сломав мирские мыслительные установки, можно было достичь «пробуждения»-*сатори*.

Буддийская поэзия пришла в Японию одновременно с буддийским вероучением из Китая и Кореи, на тот момент уже была сформирована индийская поэтическая традиция буддийских стихов, но именно на Дальнем Востоке поэты делали особый акцент на невозможности напрямую объяснить тайну учения Будды при помощи слов. Классик китайской поэзии Бо Цзюйи, чьи стихи были очень популярны в Японии и стали образцом стиля *канси* на многие века, считается автором литературного принципа *хуанъянь циянь* (яп. *кёгэн киго* – «безумные слова, изысканный язык») – парадоксального поэтического описания буддийских понятий.

Поэзия на буддийские темы в Японии изначально выделяется в отдельный жанр *сяккёка*, позже буддизм оказывает влияние на формирование новой эстетической концепции *югэн*, в которой абстрактное и невысказанное играет большую роль, нежели в эстетике *моно-но аварэ*, связанной с природой и сезонами.

Особое значение поэзии как методу проповеди, нередко шокирующей и абсурдной, придал именно дзэн-буддизм, в первую очередь, школа Риндзай-Дзэн, японская адаптация учения китайского философа и проповедника Линь-цзи. Поэтику *мусин сёдзяку* («бессмыслицы») Камо-но Тёмэй в трактате «Мумёсё» («Безымянные записки») отделяет от *югэн* и относит к учению Бодхидхармы (Murmured Conversations 2008:94). Дзэн-буддийскую интерпретацию получает популярный жанр цепных строф *рэнга* в трактатах

выдающегося литературного критика Синкэя, где он хвалит *рэнга* за незаикленность на одной теме, пластичность, незавершенность, ассоциативность, свободное отношение к поэтическим канонам. Парадоксальная проповедь появляется в творчестве Мугай Нёдай, автора знаменитого стиха-метафорического описания просветления «Ни воды, ни луны», китайских и японских авторов монастырской литературы *Годзан бунгаку*. Наиболее эксцентричным и при этом религиозно глубоким считался поэт Иккю Содзюн, часто использовавший в стихах парадоксальные образы и необычные для поэтической речи слова и понятия, описывавший буддийские темы и ритуалы в подчёркнуто сниженном ключе, чтобы показать, что всё в мире одинаково обладает природой Будды.

Первые статьи о дадаизме появляются в Японии летом 1920 года в токийской газете «Ёродзу тёхо», и наибольшее внимание получает статья Вакацуки Сирана «Новейшее искусство эпикурейства», в которой он рассматривает «Манифест Дада» Тристана Тцары с буддийской точки зрения и предлагает перевести понятие «дада» на японский язык как «му» - абсолютное отрицание как существования, так и несуществования, принятое в дзэнской традиции.

Поэт и мастер игры на флейте сякухати Цудзи Дзюн занимается популяризацией дадаизма в Японии, и вместе с будущим главным деятелем стиля дада в Японии Такахаси Синкити издаёт журнал «Дадаизм», который в 1924 году переименовывает в дзэнском духе в «Докути сюбун» («Постыдное чтение – омерзительная писанина») (Мошняга 2007). До этого Такахаси Синкити выпускает манифест «Убеждения – дадаист», в котором прямо связывает дадаизм с учением махаяны – «Дада находит себя во всём... Всё – это не два. Согласно ясному взгляду Будды: всё есть всё». Здесь дадаизму приписываются категории мадхьямики – адвая (недвойственность, иллюзорность разделения на сансару и нирвану), Атман – универсальная абсолютная при-

рода Будды, общая для всех вещей. Теория Тристана Тцары для него означает возможность духовного подъёма и пробуждения-сатори.

В стихотворном творчестве Такахаси Синкити неизменно присутствуют дзэн-буддийские мотивы:

Каштан

*Может быть каштан - это Будда?
А может быть, Бог?
Каштан - это и Будда, и Бог, и просто каштан.
Печально, что мы, люди, воспринимаем каштан.
чья сущность столь сложна и неоднозначна,
как самый обыкновенный каштан.
Вот откуда возникает трагедия.*

(здесь и далее - пер. А. Долина)

Предмет из повседневной жизни, при этом часто встречающийся в поэзии хайку, наделяется природой Будды и божественной природой. Противоречивое восприятие каштана отсылает к известному высказыванию, которое приписывается китайскому учителю чань-буддизма VIII в. Цин Юаню: «Пока я не начал изучать чань, горы были горами, а реки – реками; когда я стал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки – реками; но, когда я достиг просветления, горы снова стали горами, а реки – реками» (McDaniel, 2012:75, 78, 95).

Бессмысленность

*Слова - вот первое, чего я не приемлю.
Хочу, чтобы жили мы все, слова уничтожив.
Ведь все равно не найти тех слов,
что открыли бы людям
сокровенную суть изначального слова.*

*Люди, не ведая Слова, праздно пишут слова,
смыслом их наделяя.*

<...> Отличие от логоцентричности европейской религиозной философии, дзэн-буддизм придаёт особое значение безмолвной и символической проповеди, так как учение Будды не может быть достоверно передано при помощи человеческой речи. Согласно дальневосточной дзэн-буддийской традиции, Махакашьяпа стал вторым патриархом дзэн, получив учение от Будды Шакьямуни путём безмолвной «цветочной проповеди».

Незыблемость

*Этот человек двигаться не желает.
Даже самый мощный магнит не сможет
притянуть его, как железную пластину.
Этот человек действовать не желает.
Даже если в мозгу у него что-нибудь взорвётся,
Даже если набросятся на него потревоженные пчёлы,
Тот человек позиции не переменит.
Муки скорби, таящиеся в сердце,
окружают его туманной завесой.
Он подобен дереву, пустившему корни
глубоко в землю.
Он, словно тонущий пароход, погружается
на дно океана
сквозь пропитанный уныньем одиночества
утренний воздух.
Дни и месяцы в потоке времени -
словно скорлупки ракушек, приставшие
к коралловой ветви.
Этот человек, уподобясь инкрустированной шкатулке,
абсолютно неподвижен.*

Концепция *фудосин* – «непоколебимого духа», внутреннего спокойствия и отсутствия страстей и желаний, особенно популярна в самурайской интерпретации дзэн, в особенности, в философии боевых искусств, в частности, к ней обращался проповедник, мастер чайной церемонии и автор трактатов по кэндо Сохо Такуан.

Также Такахаси Синкити создаёт «литературную мифологию дадаизма», придумав восемь вымышленных «патриархов дадаизма» в подражание описаниям патриархов дзэн-буддизма. Первый дадаист «умер за век до того, как произошёл выкидыш», олицетворение понятия «му» и относительности времени. Второй дадаист, следуя брахманской концепции космологии, предсказал вырождение вселенной – элементы брахманской космологии попали в японский буддизм через учение чжэньянь-сингон, а понятие деградации вселенной в виде «конца Закона» (яп. *маппо*, санскр. *саттхарма-виралопна*) присутствовало еще в индийском буддизме и получило большое распространение в период феодальных войн в средневековой Японии (Трубникова 2008). Третий изобрел лекарство, которое дает силы спокойно работать без еды пятьсот лет, и раздал его пролетариям – популярные в Японии даосские мотивы снадобья бессмертия и ирония по поводу пролетарской литературы.

Четвертая дадаистка магнитом превращала драгоценные металлы в слюну и испытывала ненависть к буржуазии – мотив отвержения материальных благ еще из архаического буддизма. Пятый дадаист бросил распутную жизнь и, раздевшись догола, увидел весь мир в огне, он готов был сжечь его дотла – огонь ада и огонь, сжигающий грехи, «пламя Гаруды» почитаемого в японской ваджраяне и учении сюгэндо гневного божества Фудо. Шестой дадаист был анархистом и готовил себя к убийству семидесяти миллионов человек – отсылка к гневным богам ваджраяны, в особенности Шиве-Дайкокутэн, выступающему в брахман-

ской космологии в роли разрушителя, изменяющего выродившийся мир.

Седьмой был социалистом и повесился на лампе в библиотеке – иллюзорность жизни и её ценности, возможно, метафора *сатори*. Восьмой был учёным и почитался за достижения в области анализа слёз – символ бессодержательности мирского знания.

В дальнейшем интерес Такахаси к буддизму всё возрастал, в 1926 году он утопил очередную рукопись в море, а позже принял посвящение в школе Риндзай-Дзэн.

В отличие от западного восприятия дадаизма как авангардного творчества, в Японии дадаизм был принят как новое открытие традиционных поэтических принципов и новый интерес к традиционным религиозно-философским учениям. Уэда Макото считает Такахаси Синкити единственным дзэн-буддийским поэтом в современной литературе (Ueda 1983:335). Таким образом, новая авангардная форма стала для японских поэтов и теоретиком способом по-новому рассказать о привычных понятиях.

Литература

1. Мошняга П.А. Японская авангардная поэзия 20-х годов XX века. [Электронный ресурс]. URL: <http://wplanet.ru/index.php?show=article&id=6>
2. Трубникова Н.Н. Представления о «конце Закона» и почитание Майтрейи. [Электронный ресурс]. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Heian16.htm>
3. "Dada Movement Overview and Analysis". [Электронный ресурс]. URL: <http://www.theartstory.org/movement-dada.htm>
4. McDaniel R.B. Zen Masters of China: The First Step East. Tuttle Publishing, 2012.

5. Murmured Conversations: A Treatise on Poetry and Buddhism by the Poet-Monk Shinkei. Stanford University Press, 2008.
6. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. New York: Random House, 1960.
7. Ueda M. Modern Japanese Poets and the Nature of Literature. Stanford University Press, 1983.

Быкова С.А.

О происхождении японских топонимов

Как и в других языковых системах, топонимы, или иными словами, географические названия, в японском языке могут быть разделены на две основные категории: 1) топонимы, являющиеся продуктом общественно-языковой практики народа; 2) топонимы, созданные сознательно. Первая категория, несомненно, включает большой массив единиц, которые появлялись и закреплялись в японской языковой системе на протяжении многих веков. Вторая категория включает меньшее количество единиц, которые появились в японском языке значительно позднее, в т.ч. единицы, созданные в последние десятилетия. Среди них выделяются два основных типа: единицы, составленные из японских корней или построенные по типу канго, и единицы, составленные из корней, заимствованных из европейских языков, прежде всего из американского варианта английского языка. Примером топонима первого типа может служить название квартала и станции метро Касумигасэки в Токио, возникшие в связи с постройкой небоскрёба Касумигасэки в центре японской столицы. Название небоскрёба было создано по модели старояпонского языка бунго, в котором формант *ga* в отличие от современного языка употреблялся для оформления родительного падежа в отличие от современного *no*, и может быть переведено как «застава в дымке». В качестве топонима второго типа можно рассматривать топоним *То:кё: биггу сайто* (Токуо Big Sight), который был создан для наименования нового выставочного комплекса на искусственно намытой терри-

тории в Токио. Однако объектом описания в данной статье будут не подобные географические названия, а исконно японские. В связи с этим следует заметить, что далеко не все топонимы, которые принято характеризовать как исконно японские, являются таковыми. Многие из них айнского происхождения, хотя носители японского языка в большинстве случаев даже не подозревают этого, произнося или записывая эти названия.

Топонимы являются ценнейшей категорией лексики японского языка, позволяющей судить об особенностях культурно-исторического развития страны в далёкие от нашего времени эпохи. Нередко топонимы предстают своеобразными языковыми памятниками, в которых запечатлены исторические эпизоды, не сохранившиеся в официальной истории страны, а также отражены географические и климатические условия жизни людей на Японских островах в различные исторические периоды. Это позволяет проследить, как изменялись условия существования общества на протяжении веков, а, следовательно, определять те или иные тенденции климатического и рельефного характера.

Без преувеличения можно сказать, что топонимы в определённом смысле являются национальным достоянием, которое следует оберегать и сохранять. Понимание важности сохранения топонимов в японском обществе ярко проявилось в конце 70-х гг. прошлого века. В 1962 г. в Японии правительством началось проведение объединения и укрупнения городов и деревень, что вызвало далеко неоднозначное отношение к этому решению.

Именно поэтому в 1978 г. по инициативе этнографа Та-нигава Кэньити было создано Общество защиты топонимов («Тимэй о мамору кай»). В 1981 г. был учреждён Японский НИИ географических названий, а позднее в городе Кавасаки преф. Канагава был открыт Музей материалов по географическим названиям.

Считается, что наиболее древними топонимами японского происхождения являются многие из тех, которые при фиксации в японском языке записывались двумя иероглифами под влиянием китайского языка. Первые топонимы, состоящие из двух иероглифов, датируются 713 г. (Wikipedia 2018). Анализ географических названий, проведенный японскими лингвистами, свидетельствует, что в японских топонимах чаще всего употребляются 100 иероглифов, среди которых иероглифы, указывающие на вид поселений (чтения иероглифов не указаны умышленно, т.к. в различных географических названиях они могут фигурировать как в онном, так и в кунном чтениях): 町 «город», 村 «деревня», 市 «рынок; город», 郷 «деревня»; указывающие на объекты, связанные с религиозными верованиями: 神 «бог», 寺 «буддийский храм», 宮 «синтоистский храм»; указывающие на место трудовой деятельности и имеющие отношение к быту: 園 «сад», 田 «заливное поле», 畑 «суходольное поле», 倉 «кладовая», 池 «пруд», 井 «колодец», 戸 «дверь», 屋 «дом»; обозначающие особенности рельефа мест поселений или расположенные поблизости природные объекты: 島 «остров», 林 «лес», 森 «роща; лес», 川 «река», 河 «река», 瀬 «мелководье, брод», 江 «бухта», 浦 «бухта; взморье»; 山 «гора», 丘 «холм», 岡 «холм», 野 «поле», 谷 «долина», 坂 «склон», 塚 «насыпь, курган», 岩 «скала, риф», 崎 «мыс», 滝 «водопад», 泉 «источник»; обозначающие части света: 北 «север», 南 «юг», 西 «запад», 東 «восток»; обозначающие числительные от единицы до десяти (一 «один», 二 «два» и т.д.); обозначения представителей флоры и её частей, хотя они весьма немногочисленны на фоне прочих категорий: 木 «дерево», 松 «сосна», 根 «корень»; обозначения явлений природы и стихий: 日 «день; солнце», 地 «земля», 天 «небо», 水 «вода». Из иероглифов, обозначающих людей и части тела, в число

самых употребительных входят лишь три: 子 «ребёнок», 目 «глаз» и 口 «рот». Среди 100 наиболее частотных можно также найти иероглифы, дающие качественные характеристики, например, 高 «высокий», 新 «новый», 古 «старый», 大 «большой», 小 «маленький», 長 «длинный», 白 «белый», 黒 «чёрный», а также указывающие на направление: 上 «верх», 下 «низ», 前 «впереди» и др.

Одной из интереснейших с точки зрения этимологического анализа категорий топонимов являются единицы айнского происхождения. Как можно было бы предположить, даже не проводя специального исследования, наибольшее количество топонимов айнского происхождения отмечается на острове Хоккайдо, где этот народ живёт до сих пор. Однако данные, которые далее будут приведены в соответствии с «Большим этимологическим словарём японского языка» (Нихонгогэн дайджитэн), свидетельствуют, что айнские топонимы фиксируются и на острове Хонсю, и на некоторых других островах, находящихся на значительном расстоянии от Хоккайдо. По-видимому, сам по себе этот факт может служить подтверждением тому, что айны когда-то населяли ряд островов Японского архипелага.

Сибата Такэси, проводя обследование топонимов острова Хоккайдо, установил, что вместе с заселением острова японским населением, вытеснением айнов с их исконных территорий и всё большим распространением японского языка менялось и количественное соотношение японских и айнских топонимов (Сибата 1987: 265). К началу 90-х гг. XX века топонимов чисто японского происхождения насчитывалось 7035 (54,6%), топонимов, представляющих собой перевод на японский язык или аккомодацию к фонетике японского языка айнских названий, 376 (2,9%), топонимов чисто айнского происхождения – 5059 (39, 3%), топонимов неясной этимологии – 411 (3,2%). Эти данные го-

ворят о том, что процент айнских топонимов на Хоккайдо остаётся достаточно высоким, составляя примерно половину всех топонимов (376 переводных и 5059 сугубо айнских названий в сумме лишь незначительно уступают количеству японских названий).

В данной статье анализ японских топонимов айнского происхождения проводился на основании труда Сибата Такэси «Сибата Такэси нихонго эссэй 1» («Эссэ по японскому языку Сибата Такэси») (Сибата 1987: 262-265) и «Большого этимологического словаря японского языка» («Нихонго гогэн дайджитэн»), составленного коллективом под руководством Маэда Томоёси (Маэда 2005: 24, 43, 52, 58, 74, 122, 211, 232, 255, 349, 369, 487, 746, 886, 903, 963, 978). Большинство подобных топонимов, как уже указывалось выше, фиксируется на Хоккайдо, где и в наши дни существуют селения, населяемые айнами. Абсолютное большинство айнских по происхождению топонимов ныне записывается иероглифами и имеет псевдояпонскую фонетическую форму, благодаря чему в современной Японии зачастую подобные антонимы воспринимаются как японские по своей этимологии.

Подобное ошибочное толкование объясняется тем, что топонимы, записанные иероглифами, могут быть разделены на части, каждая из которых имеет свою семантику в японском языке и, соответственно, значение. Но в действительности подобные трактовки не имеют никакого отношения к истинной этимологии соответствующих географических названий. В процессе освоения Хоккайдо японскими переселенцами использовались два основных способа отбора иероглифов для записи айнских названий. Первый из них подразумевал подбор иероглифов, которые в кунных чтениях воспроизводили айнское звучание топонима. Приведём несколько примеров с использованием этого способа. Так, существуют две версии происхождения названия самого крупного города на Хоккайдо, Саппоро 札幌, при

этом обе трактующие его как айнское. По одной из них, современное название восходит к айнскому топониму Сатипоропэт, в котором была усечена часть *пэт*, а впоследствии подобраны иероглифы (Сибата 1987: 265). По другой (Маэда 2005: 557) топоним Саппоро восходит к другому, более сложному, айнскому названию Сатипоро котан, где *сатипоро* означает «большая равнина», *котан* – посёлок. Позднее были подобраны используемые ныне иероглифы, воспроизводящий звуковой состав айнских слов. Следует отметить, что способ подбора иероглифов на основе принципа фонетического сходства с исходным названием либо с сохранением всех частей исходного названия, либо с частичным их усечением достаточно часто использовался при формировании «псевдояпонских» топонимов. Так, на Хоккайдо существует перевал Бую: 武勇, который разделяет поселение Буси 武士 и городок Ю:бэцу 湧別. В древние времена Буси был заселён айнами и назывался Пусуй, а Ю:бэцу стал так называться и , соответственно, записываться на основе айнского названия Юубэцу. В обоих случаях были подобраны иероглифы, подходящие для передачи фонетической формы айнских слов (Сибата 1987: 262) с некоторыми отклонениями от неё в записи названия (*пу* превратилось в *бу*, *суй* – в *си*). Аналогичным образом можно истолковать и название деревушки Вакасато 若里, которое может быть переведено как «молодая деревня». Однако никакого отношения к «молодой деревне» название не имеет, исторически деревушка назвалась Вака, что на айнском языке означает «вода». Японские переселенцы подобрали иероглиф с соответствующим кунным чтением для первой части названия и добавили морфему «сато». Название посёлка Котани 小谷 восходит к айнскому названию Котаннай, в котором часть *котан* означает «посёлок», часть *най* – «река». Часть *най* была усечена, а слово *котан* трансфор-

мировалось в *котани* по принципу сходства с японским словом *котани* «маленькая долина».

Название города Отару/小樽 восходит к айнскому Ота-рунай, где *отару* означает «побережье», *най* – «болото». Городок Титосэ 千歳 на юго-западе Хоккайдо в давние времена назывался Сикот, что на айнском языке означает «большая территория». Название города Абасири 網走 в центральной части Хоккайдо состоит из двух частей, предположительно *ара* «вход» (на айнском языке) или *ава* «болото» и *сири* «территория»; название города Асибэцу 芦別 восходит к айнскому слову *аси* (*асибэ*) «река без притоков».

Второй способ закрепления айнских названий в японском языке заключался в том, что айнские названия и их части переводились на японский язык. Примером такого образования может служить название города Асахикава 旭川 (букв. «река восходящего солнца») в центральной части Хоккайдо. В древние времена на месте города находилось айнское поселение Чиапэт «река с быстрым течением», где компонент *чаа* означало «восходящее солнце», *пэт* – «река».

Существование айнских по своей этимологии топонимов на Хоккайдо представляется вполне естественным, но, пожалуй, больший интерес вызывает то, что топонимы айнского происхождения отмечаются в префектурах, находящихся на значительном расстоянии от этого острова. Наиболее частотны подобные топонимы в районе Тохоку, расположенном на севере-востоке основного острова Японского архипелага Хонсю и наиболее близком к Хоккайдо. Так, название преф. Аомори 青森 (букв. «зелёная роща») восходит к айнскому топониму с тем же фонетическим составом, где *а* означает «получать», *о* – «держать», *мори* – «хрупкий, слабый», т.е. «с трудом удерживаемый».

Однако наибольший интерес представляют собой айнские названия, которые можно найти в ещё более отдалённых от Хоккайдо районах. Это позволяет предположить, что айны заселяли и Хонсю, и другие острова. Более того, в данном случае топонимы следует рассматривать как подтверждение этого предположения, а, следовательно, существование подобных единиц может играть определённую роль в описании исторического процесса заселения Японского архипелага. Несомненно, что неспециалисту, будь он даже носителем японского языка, сложно представить себе, что некоторые топонимы в центральной части Японии, звучащие столь привычно и понятно на японском языке, этимологически не имеют к нему никакого отношения. Название городка Хираката 平方 (букв. «равнинная сторона») восходит к айнскому слову *пираката* «обрыв; утёс», название городка О:мори 大森 (букв. «большой лес») – к айнскому слову с той же звуковой оболочкой *о:мори* «холмистая местность», и, наконец, что действительно вызывает крайнее удивление, даже на севере Кюсю, расположенного чрезвычайно далеко от Хоккайдо, существует айнский по своей этимологии топоним Кокура 小倉 (букв. «маленькая кладовая»), который состоит из двух айнских компонентов, *ко* «изгиб» и *кура* «подъём», и является сокращённой формой айнского слова *куруан* «гора».

Для всех вышеуказанных топонимов в источниках приводится лишь одна, айнская версия их происхождения. Однако среди японских топонимов выделяется ограниченная группа единиц, где гипотеза айнского происхождения не рассматривается как единственная, а фигурирует лишь как одна из нескольких.. Количество этих гипотез варьируется от двух до пяти и более, при этом большинство подобных топонимов в отличие от ранее описанных характерно вовсе не для Хоккайдо, а для областей, находящихся в других частях Японии, в т.ч. на Кюсю, что особенно удивляет. На

Хоккайдо примером топонима, для которого существуют по крайней мере две версии происхождения, может служить название одной из областей этого острова, Ното能登 (иероглифы со значением «мочь, быть в состоянии» и «подниматься»). Айнская гипотеза происхождения этого названия предполагает его связь с айнским словом с тем же звуковым составом, означающим место, где есть мыс, а японская – с японским словом *нодо* «горло», поскольку в этой области существует залив, углубляющийся в сушу и напоминающий форму горла. Далее укажем несколько топонимов, веками существующих на других территориях страны, для объяснения этимологии которых приводится несколько версий. Все эти топонимы характерны для Хонсю и Кюсю, как ни невероятно это выглядит на первый взгляд, тем более когда речь идёт о хорошо известных географических названиях и даже о национальных символах. Название Бэппу 別府, города, расположенного в области Оита на северо-востоке Кюсю, по японской версии происхождения основано на существовании в феодальные времена особого разрешения *бэппу*, выдававшегося для размежевания рисовых полей, по айнской – восходит к айнскому слову *пэппу* «лужа», которое с течением времени трансформировалось при употреблении в топониме в *бэппу*. Название горы Асо [сан] в центральной части Кюсю по японской гипотезе происхождения восходит к архаизму *кумасо*, когда-то означавшему укрытие от медведей, в котором впоследствии был эллиптирован звук *к*. Айнских гипотез происхождения две: по одной *а* – айнский префикс с ныне неясным значением, *со* означает «укрытие». По другой айнской гипотезе название восходит к айнскому слову *асо* «вулкан», состоящему из двух компонентов: *а* со значением «гореть» и *со* «пылать».

Несколько гипотез происхождения приводится для топонима Каруидзава, зимнего курорта в преф. Нагано. Одна из гипотез связывает это название со старояпонским слово-

сочетанием *карухи*: *сава* カルヒ一沢, где *карухи* означало «нести на спине», *сава* – «болото». Перед существовавшим в далёкие времена болотом высился перевал, на который люди поднимались с грузом на спине. По другой гипотезе название восходит к сложному слову *карусав* 涸溪 «сухая горная долина», По третьей, этимология названия связана с айнским сочетанием с тем же фонетическим составом, где *кару* означает «лёгкий камень», *и* – «большой», *сава* – «долина», т.е. «[небольшой] камень в большой долине». Ещё больший интерес вызывают трактовки этимологии нескольких топонимов, которые занимают столь значительное место в истории страны, что никакая иная, кроме японской, трактовка их происхождения представляется маловероятной. Тем не менее для них тоже находятся различные гипотезы происхождения, из которых по крайней мере одна связывается с айнским языком. Так, для топонима Исэ, который известен по истории Японии и литературным памятникам, приводятся четыре версии происхождения: по первой название берёт начало в древние времена, когда *сэ* означало «брод», а *исэ* 五十瀬 – «много бродов». По второй происхождение связано с омонимичным историзмом *исэ* «окультуривированный рис», по третьей – со словом *исо* 磯 «взморье», наконец, по четвёртой этимология слова возводится к омонимичному айнскому словосочетанию, где *и* означает «звук», *сэ* – «издавать, испускать», т.е. «[место, где] слышатся звуки». Для топонима Камакура, одной из бывших столиц страны, предлагаются четыре этимологические версии: по первой название связано с существовавшим в давние времена словом *камико* 神庫 «святилище», по второй – со словом *камикура* 上座 (иероглифы «верх» и «сидеть», второй иероглиф в соответствующую эпоху обладал выше указанным кунным чтением), которое представляет собой трансформацию ранее употреблявшегося слова *такакура* 高座 (первый иероглиф также означает

«высокий»). Далее, по третьей версии город назван так, поскольку расположен в местности, напоминающей по форме котёл, и в старину его название записывалось другими иероглифами, которые имели те же чтения, что и фигурирующие в современной языковой системе: 釜谷(*камакура* «долина в форме котла»). Наконец, по айнской гипотезе название восходит к словосочетанию *кама* «изгиб»+ *кура* «гора», т.е. «гора с изгибом». Для горы Фудзи[сан], которую считают своеобразным символом Японии, также предлагаются четыре версии происхождения: от слова старояпонского языка *ходэ* 火出 «выход огня», трансформировавшегося в *хидэ*; от словосочетания старояпонского языка *кэбури* 煙り (совр. кэмури) «дым» + *сигэси* «иметься в большом количестве»; от слова старояпонского языка *фудзина* 吹臭穴 «яма, из которой идёт запах»; от айнского слова *кути*, означавшего бога огня, которое впоследствии обрело трансформированную звуковую оболочку *фудзи*.

Несколько версий происхождения предлагается для прежнего названия столицы Японии Эдо 江戸. По первой название связывается с тем, что город обращён к э́江 «бухте», по второй название деревушки во времена, когда город ещё не существовал, записывалось 津江 («порт в бухте») с тем же звуковым составом; по третьей название означало «шлюз на небольшом заливе», записывалось как 水門 и имело ту же звуковую оболочку; по четвёртой – во внимание принимается только элемент *до* 戸, который когда-то означал не только «дверь», но ещё и «порт»; по пятой, также ориентирующейся только на второй иероглиф, этот иероглиф в данной комбинации знаков означал, как и в наше время, «дверь, вход»; шестая версия предполагает, что в старину так называли место, где растёт много бобов *эдома*; последняя, айнская версия происхождения, предполагает, что название связано с айнским словом того же звукового состава *эдо*, что означало «грязное болото».

Выше анализировались топонимы, записываемые иероглифами, но эпизодически фиксируются географические названия, записываемые либо смешанно, каной и иероглифами, либо только каной. Примером смешанной записи может служить название поселения Поннитаитнай ポン仁達内 на Хоккайдо, восходящее к айнскому топониму Поннитатнай. Эпизодически отмечаются названия, записываемые только каной, без иероглифов, например, одинаково называемые гора и посёлок Пиннэсирри ピンネシリ, без каких-либо изменений воспроизводящих фонетическую форму исторического айнского названия. В обоих случаях обоснованная версия происхождения в источниках не приводится, хотя айнское происхождение не подвергается сомнению. В то же время для горного района Хакэ はけ к западу от Тохоку и Канто, название которого записывается хираганой, айнская гипотеза происхождения существует: этимология топонима связывается с айнским словом *бакэ* «край, конец».

Таким образом, анализ японских топонимов позволяет заглянуть в далёкое прошлое страны и подтвердить, пусть и опосредовано, не только языковые, но и исторические гипотезы и факты.

Литература

1. Маэда Томоёси-хэн. Нихонгогэн дайджитэн (Большой этимологический словарь японского языка). Токио: Сёгакукан, 2005. С. 24, 43, 52, 58, 74, 122, 211, 232, 255, 349, 369, 487, 746, 886, 903, 963, 978.
2. Сибата Такэси. Сибата нихонго эссэй I (Эссе Сибата о японском языке I). Токио: Дайсю:кан сётэн, 1987. С. 262-265.
3. Wikipedia: [http:// ja. wikipedia. org/wiki/](http://ja.wikipedia.org/wiki/). Дата обращения – 24.05.2018.

Грунина О.Н.

Язык и национальная психология: система времен японского языка

В процессе глобализации современного общества чаще, чем когда-либо, стало констатироваться взаимное непонимание носителей разных языков и культур, приводящее порой к конфликтам на всех уровнях – от бытового до межгосударственного. И если обратиться к истокам этих, так сказать, несостоявшихся актов коммуникации, то мы можем увидеть причину их в нарушении культурно-языковых норм собеседника, причем, чаще всего это происходит ненамеренно. Приходится констатировать, что часто такого рода непонимание демонстрируют и переводчики, то есть, те, кто по определению должен выступать посредником в межкультурном диалоге.

Очевидно, что непонимание возникает там, где при переводе не были учтены нормы словоупотребления, смысловые и стилистические коннотативные особенности языка, с которого осуществлялся перевод (а порой и родного языка переводчика), то есть, были проигнорированы особенности языковой картины мира.

Между тем, любой современный язык функционирует не сам по себе, а в рамках определенного социума, его культуры, психологии, религии, философии, этики. Непонимание социокультурных особенностей, как и незнание лексики и иероглифики в достаточном объеме не только существенно замедляют процесс перевода, но и провоци-

ругают смысловые и оценочные ошибки, препятствующие пониманию смысла интерпретируемой информации.

Как отмечает С.Г. Тер-Минасова, «Выучив иностранное слово, человек как бы извлекает кусочек мозаики из чужой, не известной ему еще до конца картины и пытается совместить его с имеющейся в его сознании картиной мира, заданной ему родным языком. Однако эти кусочки могут не совпадать по размеру (объем семантики), по цвету (стилистические коннотации), по размеру (социокультурные коннотации) и т.п. Именно это обстоятельство является одним из камней преткновения в общении на иностранных языках». (Тер-Минасова 2008: 24-25)

Но если лексическая составляющая языковой картины мира, особенно область фразеологии, сравнительно часто становится темой различных исследований, то работ, посвященных проявлению языковой картины мира в грамматике, чрезвычайно мало, и это касается не только японского языка. При этом грамматика для практического овладения иностранным языком, особенно восточным, имеет первостепенное значение.

Б.В. Беляев еще в 1965 году особо подчеркивал роль грамматики для практического овладения иностранным языком: «Пользоваться иностранным языком можно лишь при условии мышления на нем. А обучить иноязычному мышлению можно лишь путем постоянного пояснения его смысловых особенностей. Эти особенности оказываются весьма значительными уже при сопоставлении лексических единиц разных языков. Но они оказываются значительно увеличивающимися при сопоставлении грамматических форм, которые свойственны разным языкам». (Беляев 1965: 147)

Добавим, что, по нашему мнению, при обучении восточным языкам, не относящимся к индоевропейской группе языков, именно понимание грамматических особенностей изучаемого языка становится краеугольным камнем фор-

мирования основ переводческой и информационно-аналитической компетенций обучающихся.

Разветвленная грамматическая система японского языка в этом плане представляет собой обширнейшее поле для исследований не только в области теоретической лингвистики, но и в области методики преподавания.

При этом преподавателю-практику важно помнить, что при соблюдении общедидактических и общеметодических принципов обучения иностранным языкам, обучение грамматике японского языка не только на начальном этапе, но и в качестве составной части практического курса перевода имеет и некоторые особенности, обусловленные спецификой японского языка. **Специфическими для японского языка** являются, например, синонимичные грамматические конструкции. Как известно, по правилам японского языка они не могут быть взаимозаменяемыми, так как употребляются в различных ситуациях. Например, для передачи условия:

- 1) 天気がよければ (условие не зависит от говорящего),
- 2) もし、出発に間に合ったら (условие зависит от говорящего) и
- 3) 右の方へ行くと (условно-временная конструкция) используются различные формы условного наклонения глагола.

Таким образом, специфика грамматики японского языка не позволяет в полном объеме соблюдать принципы отбора грамматического материала, сформулированные авторами учебника лингводидактики для педагогов Н.И. Гез и Н.Д. Гальсковой, которые предлагают «в продуктивный грамматический ряд включать лишь одно явление из синонимического ряда, что диктуется требованием экономности и необходимостью изоляции трудностей». (Гальскова, Гез 2009: 311) Из приведенного выше примера видно, что часто не представляется возможным выбрать одну грамматическую конструкцию из синонимического ряда для продуктивного

усвоения, а остальные предназначить только для рецептивного усвоения.

Другой характерной особенностью японского языка является его разветвленная стилистика, существенные грамматические и лексические различия между устными и письменными, разговорными и официальными формами высказывания.

Следует также отметить, что грамматический строй японского языка в качестве отражения национального стереотипа практически выпал из поля зрения исследователей. В.М.Алпатов упоминает о нем лишь одной строкой:

«Вопрос о влиянии японских грамматических категорий, набор которых значительно отличается от привычного для нас, на картину мира, исключительно важен, но требует дополнительных исследований». (Алпатов 2008: 77) Нам же представляется, что грамматический строй языка не менее, чем его лексический состав, отражает особенности языковой картины мира носителей языка, хотя, возможно, проявление этих особенностей в грамматике довольно трудно выявить. При этом мы исходим из замечания В.М.Алпатова о том, что «... при современном широком и нестрогом понимании этого термина [языковая картина мира] можно считать, что любая специфика данного языка, проявляющаяся в разном членении окружающего мира, может сюда относиться». (Алпатов 2008: 72)

Как отмечает С.В. Тер-Минасова, «Путь от внеязыковой реальности к понятию и далее к словесному выражению неодинаков у разных народов, что обусловлено различиями в условиях жизни этих народов, спецификой развития их общественного сознания. Соответственно, различна языковая картина мира у разных народов. Это проявляется в принципах категоризации действительности, материализуясь и в лексике, и в грамматике» (Тер-Минасова 2008: 24)

Одним из важных факторов языковой картины мира являются природные условия, в которых формировалась на-

ция и вместе с ней язык. Как отмечает В.М.Алпатов, «длительная жизнь на одной и той же территории, природа которой за это время мало менялась, не могла не отразиться в языке». (Алпатов 2008: 68) При этом, в своей статье «Японская природа и японский язык» он, как и цитируемые им японские и западные лингвисты, исследует отражение природных особенностей лишь в лексике японского языка. Однако нам представляется, что природные особенности находят свое отражение и в грамматическом строе.

В частности, одним из основных проявлений языковой картины мира в грамматике служит система времен языка. Скажем, для русского языка естественной является система трех времен – прошедшее, настоящее и будущее. В японском языке лингвисты выделяют от одного до четырех времен (см. в частности, работы Н.А. Сыромятникова, И.В. Головнина), но такая градация больше касается теоретических исследований, в практической же грамматике и методике принята двухвременная система – прошедшее время и непрошедшее. В практических грамматиках и учебных пособиях его принято называть настоящим-будущим, но по сути это – форма настоящего времени, которым, в зависимости от контекста, можно обозначить и будущее. Как отмечает автор наиболее полной грамматики японского языка Киэда Масуити, «настоящее время иногда употребляется как неопределенное, иногда как будущее. Однако для грамматики первую роль играет форма, так что время ... глаголов считается настоящим». (Сыромятников 1971: 73)

На фактическое подчинение будущего времени настоящему обращали внимание русские японоведы еще в конце XIX – начале XX века. Так, первый из отечественных составителей грамматики японского языка 1890 г.

Д.Д. Смирнов писал: «Различие между настоящим и будущим, как утвердительным, так и отрицательным, не столь резко, как в русском языке; оно не столько во време-

ни, сколько в свойственном каждому из них особом оттенке выражения: первое заявляет о том или другом действии или состоянии как о факте, последнее выражает лишь мнение о нем. Они оба могут быть одинаково переводимы как настоящим, так и будущим временем, смотря по обстоятельствам». (Там же)

На эту же особенность временных категорий указывал и основатель российской школы японоведения на Дальнем Востоке Е.Г. Спальвин: «Настоящее, в особенности в простом предложении, соответствует более или менее нашему настоящему, но может также относиться и к достоверному будущему... Будущее время меньше всего отвечает своему названию. Более правильно его можно назвать предположительным временем... оно выражает вероятность или предположение как в настоящем, так и в будущем». (Там же)

Современные лингвисты, в частности, И.В. Головнин, также выделяют две категории времени в японском языке: «Абсолютное грамматическое время в японском языке характеризуется оппозицией двух (а не трех) временных планов:

- 1) настоящее-будущего (непрошедшего) и
- 2) прошедшего. ...

Настоящее и будущее воспринимается как единый план; их дифференциация осуществляется лексически и контекстуально». (Головнин 1986: 137-138)

Разумеется, выразить точный момент действия можно и с помощью других грамматических средств – наклонений, сложноподчиненных предложений, срединной формы глагола, наконец, вводных слов – но для нас в данном случае определяющим является тот факт, что **в процессе формирования японского языка в нем так и не выделилась специальная глагольная форма для обозначения будущего времени**. На практике, будущее время чаще всего

выражается различными формами предположительного наклонения.

Это позволяет выдвинуть следующую гипотезу. Природные условия, в которых формировалась японская нация и вместе с ней язык – частые землетрясения, обилие действующих вулканов, наводнения, опасность цунами и т.п. – обусловили взгляд на будущее, как на нечто неопределенное, то, что может и не случиться, причем, не по воле говорящего или каких-либо других лиц. Поэтому все, что еще не произошло или не происходит в настоящий момент, можно только предположить.

Такому фаталистическому взгляду на природу соответствовал и буддизм с его идеями иллюзорности земного существования и определения человека лишь как части природы, но никак не «венца творения». Не случайно внедрение этой религии, привнесенной с материка в начале 6 века, не встретило сопротивления населения.

Если следовать этой гипотезе и дальше, то мы увидим, что фатализм японской языковой картины мира проявляется не только в отсутствии формы будущего времени.

Например, из нескольких существующих форм условного наклонения для нас в этой связи представляет особый интерес условно-временное придаточное предложение с союзом *と* *то*. Обучаемые часто путают ее с синонимичной временной конструкции с союзом *時* *токи*, поскольку перевод обеих конструкций по-русски часто звучит как «когда». Первая из этих конструкций, в отличие от других форм условного наклонения, используется, когда речь идет о неизбежных событиях, например, *春に成ると* *хару ни нару то* («когда наступит весна...»). Однако стоит объяснить обучаемым, что за этой временной констатацией в сознании, а точнее, даже в подсознании японца прячется еле заметное сомнение («а ведь весна может и не наступить...»), как разница в употреблении условно-временной и временной конструкций становится очевидной.

С точки зрения этой же гипотезы могут быть объяснимы и многие правила языкового этикета. В частности, речь идет о требовании категоричности и незавершенности высказывания. С точки зрения современного японца, это требования вежливости: считается неприличным «давить» на собеседника и читателя, навязывая ему свои выводы.

Незавершенность предложения в устной коммуникации в сочетании с неуверенностью интонации также считается проявлением уважения к собеседнику; женщинам вообще предписано высказываться максимально неуверенно, это считается «женственным» и даже «милым». Европейцы часто забывают об этом требовании этикета, для них такая «вежливость» представляется непонятной, а порой даже унижительной. (Пренебрежение этим правилом, особенно со стороны европейских женщин, часто заставляет японцев воспринимать европейек как «грубых» женщин). Однако если принять во внимание общий фаталистический взгляд японцев на мир, эти требования языкового этикета сразу обретают смысл. Можно даже предположить, что в них проявляется почтение не только и не столько даже к собеседнику, сколько к неподвластным человеку иррациональным силам природы, способным в любой момент стереть с лица земли любого человека со всеми его мнениями, утверждениями и планами.

Более того, общий национальный фатализм, как нам представляется, наложил отпечаток и на общественные отношения, этические и эстетические принципы. Как указывает психолингвист А.Д. Палкин: «Языковая картина мира не только определяет восприятие мира человеком, но и задает нормы поведения, формируя специфику отношения человека к миру». (Палкин 2010: 56)

Таким образом, одной из важнейших задач преподавателя практического курса перевода и реферирования становится учет особенностей языковой картины мира носителей японского языка при формировании переводческой и ин-

формационно-аналитической компетенции обучающихся. При этом, по нашему мнению, следует уделить внимание не только лексической составляющей этой картины, но и грамматической, учитывая первостепенное значение овладения грамматикой неиндоевропейского языка для понимания и интерпретации получаемой на этом языке информации.

Литература

1. Алпатов В.М. Япония: язык и культура // М.: Языки славянских культур, 2008. – 206 с.
2. Беляев Б.В. Очерки по психологии обучения иностранным языкам // М.: Просвещение, 1965 – 227 с.
3. Гальскова Н.Д., Гез Н.И. Теория обучения иностранным языкам. Лингводидактика и методика. Изд. 6 // М.: Издательский центр «Академия», 2009. – 334 с.
4. Головнин И.В. Грамматика современного японского языка // М.: Изд-во Московского университета, 1986. – 315с.
5. Палкин А.Д. Россия и Япония: динамика нравов // М.: Наталис, 2010. - 432с.
6. Сыромятников Н.А. Система времен в новояпонском языке // М.: Наука, 1971. – 336 с.
7. Тер-Минасова С.Г. Война и мир языков и культур: Вопросы теории и практики межъязыковой и межкультурной коммуникации // М.: СЛОВО/SLOVO, 2008. – 344 с.

Е.Б. Кулак

Религиозно-философское учение писателя Сэридзава Кодзиро как отражение духовного кризиса японской интеллигенции XX в.

Духовный кризис, утрата культурной самоидентификации в японском обществе – следствие ускоренного социально-экономического развития и переориентации на западноевропейскую цивилизационную модель в XIX-XX вв. В контексте происходящей мировоззренческой ломки – замены традиционно восточного мироощущения на западное, в японской литературе существовало два направления: оптимистический и пессимистический взгляд на мир.

Писатель Сэридзава Кодзиро (1896-1993) – представитель оптимистического направления в литературе. Подчеркнутый морализм и гуманизм, ориентация на художественную западноевропейскую традицию XIX-XX вв. – специфика творчества, позволяющая определить писателя как моралиста, космополита в истории современной японской литературы.

Детство писатель провел в семье последователей «новой религии» - Тэнрикё (одна из первых «новых религий» Японии). Формирование мировоззрения осуществлялось во Франции в 20-е гг XX в. Там же началась его писательская деятельность.

Этапы творчества: «новеллистический» (1930-1960) – остросоциальная проблематика и обличительный характер первых произведений в ключе писателей-марксистов; «бальзаковский»(1961-1993) – переход от новеллы к рома-

ну, создание монументального автобиографического романа-эпопеи под влиянием Бальзака; «религиозный» этап (1985-1993) написание 9-ти томного сочинения – «Божественная серия» («Ками-но сиридзу»), которая отразила религиозно-философское учение, созданное Сэридзава.

Некоторые мысли, ставшие впоследствии постулатами учения, автор высказывал и в своих ранних произведениях, однако в полноценную концепцию, претендующую на всеохватность, учение оформилось в 1986 г. когда была опубликована первая книга «Божественной серии» - «Улыбка бога» («Ками-но хохозми»).

Основные положения учения:

1. Концепция Бога – Вселенских Сил, создавших и управляющих миром.
2. Счастливая жизнь – смысл и цель человеческого существования.
3. Великие наставники человечества – Иисус, Будда, Накаяма Микки (Основательница Тэнрикё).
4. Энергетическая оболочка Земли, творимая душами людей.
5. Болезнь – знак Божьей любви.
6. Отрицание религиозной общины – концепция «Бога в душе».

Проиллюстрируем то, как видит писатель бытие Бога, отрывком из первой книги серии: «Бог–Отец (Оя–Гами) есть Вселенские Силы, создавшие мир и установившие верховный порядок. Силы эти не есть нечто осязаемое из вещественного мира, но нечто духовного плана. Не находя удовлетворения в холодной, темной вселенной, Всемогущие Силы создали Землю. Они одушевили его на радость себе и своему творению. Жизнь, попавшая на планету, много лет спустя родила человека. Появились Адам и Ева. Прошло ещё несколько тысячелетий и их дети стали народами Земли» (Сэридзава 1986: 66).

По-японски, добавляет писатель, имена первых людей звучали как Идзанами и Идзанаги (божественная супружеская чета в традиционной религии Японии). Наложение одной религиозной традиции на другую, отождествление ветхозаветных предков человечества с Идзанами и Идзанаги, божествами синтоистского пантеона, о которых говорит «Кодзики» - попытка автора придать учению универсальный характер, попытка синтезировать культуру западную и восточную на самых базисных, основополагающих уровнях.

В основе создания и функционирования вселенной, по мысли автора, лежит принцип гармонии. Бог-Отец – создатель человечества, все люди – его дети и являются братьями и сестрами между собой. Любые войны – есть вред, причинение боли и страдания друг другу, источник разобщения в великой семье, которую представляет собой человечество.

Люди для своего Творца, что любимый ребенок, которому желаешь только добра, поэтому Бог изначально создал человека для радостной жизни. Счастливая жизнь, наполненная ощущением радости, и есть главная цель человеческого существования.

Болезни и физические страдания – знак любви Господа, таким образом предупреждающего людей о неправильных мыслях и поступках, противоречащих Божественной Воле. Главное для человека – осознав эти предупреждения вернуться на путь, предназначенный ему Богом. Путь этот, подразумевающий максимальное раскрытие способностей и талантов, данных человеку от рождения, непременно приведет его к счастью.

Люди порой забывают о Воле Бога, об истинном своем предназначении, поэтому часто руководствуются неверными целями, совершают неправильные поступки, способные в конечном итоге уничтожить их самих. Дабы вразумить людей, Бог-Отец время от времени является избранным,

которые, продолжая оставаться людьми, исполняют возложенную на них миссию – несут волю Бога в мир. Такими были Иисус, Будда, Накаяма Микки.

Умершие люди не исчезают бесследно, их души продолжают существовать в энергии земной атмосферы. Эти души создают своеобразную оболочку, которая наряду с кислородом, окружает планету и не дает погибнуть всему живому на Земле. Поступками хорошими и плохими в течение земной жизни человек творит свою душу. После смерти физической его душа, содержащая либо отрицательную, разрушительную энергетику, либо положительную, питает жизнь на Земле. В зависимости от того, какие души, какая энергетика насыщает земной мир, такими, по замыслу Сэридзава, будут и поступки ныне живущих людей (Сэридзава 1986: 102). Идея Сэридзава о существовании некой животворной оболочки вокруг Земли отдаленно напоминает теорию Вернадского о ноосфере.

В учении автора отрицается ритуал и религиозная община в целом – достаточно иметь «Бога в душе». Человеку не обязательно причислять себя к какой-то религии или считать себя последователем таковой, от него требуется только осознавать Высшую Истину и стремиться жить в соответствии с предназначенной Богом судьбой.

Концепция Сэридзава - это реакция на внутреннюю дисгармонию, раздвоенность собственного мироощущения. Она отражает желание автора вернуть себе чувство самостождественности, утрату которого остро воспринимали многие его современники, это хорошо заметно на примере творчества таких японских писателей как Кэндзабуро Оэ и Абэ Кобо. Учение Сэридзава демонстрирует стремление произвести культурный синтез, создать универсальное синкретическое вероучение, способное, по его мнению, во-первых, помочь своим современникам, и, во-вторых, объединить людей разных культур.

Итак, неудовлетворение формой существующей в Японии культуры, кризисное состояние последней, взгляд на мир с позиций индивидуализма в итоге привели писателя к созданию религии.

На специфику предлагаемого автором решения повлияли коллизии его собственной судьбы. Он родился в семье последователей «новой религии», был оставлен родителями, которые выбрали путь религиозного подвижничества. Сохранив обиду на отца и мать за свое раннее сиротство, он находился в постоянном внутреннем конфликте с религией своих родителей, это обусловило впоследствии и антиклерикальные убеждения автора, сохранившиеся у него до конца жизни. Значительную роль в создании учения так же сыграло и то, что, выбрав писательскую стезю, автор с самого начала занял наставническую позицию по отношению к современникам. Свою писательскую деятельность он всегда воспринимал как некую миссию. Привычка быть наставником, в конечном итоге привела его к тому, что он возглавил созданное им новое религиозное движение.

Большее влияние на концепцию автора оказал и тот факт, что Сэридзава излечился от туберкулеза, которая считалась на тот момент неизлечимой.

Интересно, что в своих поисках и в варианте предлагаемого им выхода автор не одинок. Учение писателя демонстрирует типические черты неорелигиозной доктрины, как по форме, так и по содержанию:

1. Религиозный синкретизм. Автор ставит в один ряд Иисуса, Будду, Накаяма Мики, Адама и Еву, Идзанаги и Идзанами. Результатом такого синкретизма всегда является эклектика. И то, и другое - отличительная черта всех неорелигий, отражение межкультурных взаимодействий современности последнего столетия, породивших стремление к пониманию друг друга, людьми разных культур, поиску общего между ними.

2. Универсализм. Это реакция на появление проблем глобального масштаба, таких, как проблемы экологии, угроза тотальной войны. Сэридзава выделяет последнюю в отдельный пункт, на это повлияла общественно-политическая ситуация 80-х годов. («Божественная серия» создавалась в разгар холодной войны)

3. Антропоцентризм и утилитаризм. Познание Бога или Закона как необходимое условие «спасения», занимающее центральное место в традиционных религиях, в «новых религиях» становится не существенным, на первый план выходит способ «жить счастливо здесь и сейчас». Счастье в концепции Сэридзава, как и в учениях известных современных японских «новых религий» (Тэнрикё, PL (Perfect Liberty) Кёдан – Братство абсолютной свободы, Сэйтё: но из – «Дом роста» Сэкай кю:сэйкё: – «Учение всемирного спасения» и др.) выведено на первый план. Оно – единственное предназначение и космическая обязанность человека.

Оригинальная концепция писателя, наглядно демонстрирует не только духовный кризис в обществе, но и кризис традиционных религий в современной Японии, о масштабах которого можно судить по тенденции к религиозному обновленчеству в стране. Тенденция выражается в большом количестве возникающих «новых религий» и их чрезвычайной популярности.

«Новые религии» не единственная дефиниция указанных течений, некоторые исследователи предлагают термин «народные религии» или «новые социально-религиозные движения» - этот термин введен в научный оборот американским религиоведом Б.Эрхартом.

В настоящее время из 374 официально функционирующих в стране религиозных групп примерно половина приходится на новые религии.

Если говорить об общественно-социальных предпосылках их возникновения без относительно Японии, то, как

уже замечено, наибольшую популярность новые религиозные образования получают именно в периоды социальных кризисов, ломки установившихся отношений, противоречий в обществе.

Почему же современный человек в поисках опоры не обращается к традиционной культуре? Анализ нескольких новых вероучений позволяет нам сделать следующее предположение. Существенной особенностью, отличающей неосинтоистские учения от национальной религиозной традиции, является то, что синто, в основном остается общинным культом, субъектом которого является в первую очередь сообщество людей, будь то традиционная сельская община или коллектив современного предприятия, а каждая неосинтоистская группа ориентируется на индивида. Если синто и буддизм удовлетворяют потребности верующего в различных формах религиозной обрядности, то неосинтоистские движения призваны отвечать запросам отдельной личности. Исходя из этого, можно предположить, что коллективистское сознание, исторически обусловленное и характерное для Японии, постепенно сменяется индивидуалистическим мироощущением, характерным для западной религиозной традиции.

К тому же, видимо, традиционные религии требуют от человека кропотливости, немалых усилий для глубинного понимания. Современный человек, избалованный достижениями цивилизации, привыкший видеть мир в антропоцентричном свете, на такие жертвы идти не готов. Ему нужен менее затратный путь для решения своих проблем, и нерелигии соответствуют этому требованию. Регламентируя жизнь и диктуя традиционную модель поведения, «историческая» религия вступает в конфликт с культом «индивидуальной свободы», к которому привыкло либеральное сознание современного индивида.

Кризис традиционных религий, нашедший свое отражение в «Божественной серии», лишь одно из многочислен-

ных составляющих общего духовного кризиса в Японии, основной причиной которого была мировоззренческая ломка, вживание западной антропоцентричной цивилизационной модели с ее плюсами и минусами в умы людей. Ориентация на европейские ценности, во многом противоречащие традиционным мировоззренческим установкам, характерным для восточной ментальности, вызвала в сознании японской интеллигенции чувство «утраты культурной самоидентификации». Это столкновение в сознании породило чувство, названное Кэндабуро Оэ словом «uprooted» - «оторванный от корня», состояние, когда по замечанию Т.П.Григорьевой, - «человек теряет связь со всем, что делает его данным человеком, японца японцем, русского русским, когда теряется связь с прошлым и будущим, с природой, с другими людьми, с самим собой» (Григорьева 1983: 156). Сэридзава не был исключением, ощущение утраты национальной, человеческой самотождественности волновало и его. В своем учении он ищет выход из сложившегося положения. Писатель видит его не в поиске утраченного, не в укоренении в родной почве, а в приобщении к миру глобальному. Иначе говоря, не в состоянии решить противоречие, автор выводит себя за пределы его действия, в созданный им мир, где нет дихотомии. Однако вряд ли отказ от исконных корней, традиций культуры взрастившей человека может быть оправдан обретением внутренней целостности. Да и самому автору это не удалось. В исканиях писатель не ушел далеко от традиционного для Японии архаического восточного мировидения, с присущей ему мистикой. Что как не это нужно видеть в его участии в спиритических сеансах, в беседах с духом Накаяма Мики, с душами умерших людей, обитающими в воздухе, о которых мы читаем в «Божественной серии»? Это близко традиционному синто, в соответствии с которым божества-ками существуют повсюду, наполняя собой окружающий ландшафт и населяя дома людей. В учении Сэридзава, хоть и выстроен-

ном вокруг проблемы достижения человеком счастья (чуждой для восточной цивилизации проблемы, появившейся в Японии только вместе с идеями европейского антропоцентризма), мир был создан Богом на основе гармонии, издревле считавшейся на Востоке основополагающим принципом бытия. Как видно, непримиримый внутренний конфликт между западным и восточным мироощущением, остро воспринимавшийся современниками писателя, у Сэридзава разрешается только на словах.

Убежденный атеист, он в конце жизни вернулся к вере (правда для этого ему пришлось придумать свою религию), человек, который всегда и в творчестве, и в жизни ориентировался на ценности западного мира, так поразившие его своими результатами в молодости во Франции, в старости вернулся к своим истокам (хотя себе он так и не признался в этом). Что же видеть в книге, оставленной им?

Прежде всего, путь, который по мысли Сэридзава, должен вывести из духовного кризиса современный ему мир, путь к тому, что писатель считал Истиной. Как бы мы не спорили с автором «Божественной серии», не опровергали предложенное им учение, мучительные искания человека талантливого, болезненно ощущавшего тревожные процессы в современном обществе, и само отношение Сэридзава к проблеме не может оставить читателя безучастным. По искренности же и по глобальности предлагаемого автором решения учение японского писателя вполне может быть сопоставимо с учениями Л.Н.Толстого, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Рерихов и многих других писателей и философов XX в.

Литература

1. Григорьева Т.П. Японская литература 20 века. М.1983.
2. Таевский Д.А. Синкретические религии и секты. М. 2001.
3. Сэридзава Кодзиро. Ками но хохозэми (Улыбка Бога). Т.1986.

Петренко Н.Ю.

Почерк как элемент характеристики женских персонажей романа Мурасаки Сикибу «Повесть о Гэндзи»

Роман японской писательницы и поэтессы Мурасаки Сикибу (978? – 1014?) «Повесть о Гэндзи» (1008?) многими исследователями, как японскими, так и западными, считается вершинным произведением периода Хэйан (794 - 1185) по целому ряду критериев, одним из которых является развернутая портретная характеристика героинь. В данном случае, портрет можно понимать широко, включая сюда не только внешность, но и речевую характеристику, а также почерк.

Следует заметить, что описание внешности, внешность как таковая достаточно мало занимали японцев до определенного времени. Портреты как элементы психологической характеристики появились в позднем Средневековье и получили свое развитие в Новое время, под влиянием европейской культуры и европейских ценностей, в центре которых долгое время стояла фигура человека. В античной европейской традиции, которая также получила свое развитие в период Возрождения (особенно если мы говорим об искусстве итальянского возрождения), внешности человека, его физическому телу уделялось колоссальное значение, не будет преувеличением сказать, что существовал некий культ тела, культ внешней красоты, к которой в разные исторические эпохи примыкали смежные положительные качества, к примеру, добродетель. В Японии тело человека не

было ни на каком этапе культурного развития объектом культа, к нему было спокойное, даже скорее отстраненное отношение. Именно с этим может быть связана традиция многослойных одеяний, которые скорее скрадывают тело человека, нежели выставляют его напоказ.

И тем не менее, в прозе периода Хэйан мы находим описание внешности героев, и в особенности – героинь. Это не должно удивлять, если брать в расчет то, что центральной фигурой прозы являлась женщина. В романе фигурирует около ста женских персонажей, и для различения их, так или иначе, приходится вводить черты внешнего портрета. Проза Хэйана, и в частности роман «Повесть о Гэндзи» была часто ориентирована и описывала придворную жизнь – замкнутый мир, жизнь которого не изобиловала повседневными событиями, поэтому подобная монотонность способствовала акцентированию и полному переживанию любой мелочи, любого кажущегося незначительным события и детали, эстетизации повседневной жизни до состояния ритуала.

В хэйанской Японии мужчина и женщина имели мало возможности видеть друг друга лично, поэтому мнение о характере человека, его воспитании, образованности складывалось не из непосредственного общения, а по косвенным признакам (Morris 1994). Повседневная жизнь представительниц аристократического класса, которые являются героинями большинства произведений прозы этого периода, хорошо описывается словосочетанием «хэйанская затворница». Женщины этого исторического периода в Японии имели намного больше социальных прав, чем их современницы в Европе, в частности, речь идет о том, что женщина могла стать наследницей имущества, что в Европе распространялось только на старших сыновей семейств. Но в то же самое время хэйанская женщина была существенно ограничена в передвижениях и в контактах. По сути, ее никто не мог видеть, кроме отца, братьев и супруга (ис-

ключение составляли придворные дамы на службе императора и его многочисленных наложниц). Женщина практически не покидала пределов своего дома, если только дело не касалось паломничеств в храмы и монастыри на территории города Хэйан и его окрестностей; и даже внутри своего дома передвигалась крайне редко и медленно. Во время визита мужчины к женщине перед женщиной ставили полупрозрачную ширму, сквозь которую можно было видеть только ее силуэт. Коммуникация также сначала происходила через одну из дам ее круга. Если общение складывалось в нужном русле, переписка становилась основным способом коммуникации. Отсюда следует, что почерк имел колоссальное значение как способ судить о достоинствах женщины. Разумеется, это приводило к тому, что на основании оценки эпистолярного стиля случались прецеденты «заочных влюбленностей». Иногда одного почерка оказывается достаточно для начала любовной игры: «Содержание песни было довольно неопределенным, но в почерке чувствовалось явное благородство, и в сердце Гэндзи неожиданно пробудился интерес к хозяйке веера» (Мурасаки 2010: т.1, с.63), - читаем в эпизоде о знакомстве Гэндзи с Югао. Или для возобновления романа: «С годами она стала еще утонченнее, почерк ее поражал удивительным совершенством, и Гэндзи снова лишился покоя» (Мурасаки 2010: т.2, с.48), - читаем о влюбленности Гэндзи в Обородзукиё.

Почерк должен быть одновременно простым и изящным, чрезмерное украшение только портит впечатление от автора письма: «Несовершенство почерка она постаралась возместить нарочитой изощренностью, но изящества в письме не было» (Мурасаки 2010: т.1, с.86). В основе таких характеристик лежит восприятие японцами украшенности как «сделанности», «отсутствия природной красоты», что противоречит красоте естественной. В противоположность видим такую характеристику: «Почерк ее пленяет изящной

простотой и необычайным благородством» (Мурасаки 2010: т.1, с.100).

Плохой почерк часто становится приговором в восприятии женщины мужчиной. Здесь самым лучшим примером может стать Суэцумухана, нескладная и неловкая возлюбленная Гэндзи, отличается также и плохим почерком: «Почерк ее, и прежде дурной, за это время изменился к худшему, став еще более твердым, размашистым и угловатым» (Мурасаки 2010: т.1, с.500). О ней же идет речь, когда почерк характеризуется как старомодный. Здесь интересно заметить, что для японской культуры в целом нормой является ориентация на прошлое и на достижения прошлого (Bargen 1991), именно там находится идеал, на который надо равняться, но почерка эта «ориентация на прошлое» не касается. Еще один пример такого рода – госпожа Оми, побочная дочь друга Гэндзи То-но тюдзё, особа совершенно невоспитанная, доказательством чему является характеристика ее почерка: «Все это она написала довольно небрежной скорописью на сложенном вдвое листке зеленоватой бумаги. Почерк у нее был весьма угловатый, о стиле она скорее всего не думала вовсе: знаки шли вкривь и вкось, одни сплющенные, другие манерно вытянутые. Столбцы наезжали друг на друга, кренились вбок, готовые упасть» (Мурасаки 2010: т.1, с.474). Разумеется, эта героиня в романе является примером гротескного персонажа, однако примечательно то, что для ее характеристики выбран именно почерк.

Почерк играет важную роль, таким образом, в сюжетно-композиционных построениях, поскольку маркирует одних героинь как достойных внимания мужчины (или конкретно – главного персонажа, протагониста романа), других – как недостойных.

Почерк может стать поводом для ревности, как это происходит в случае с Вака Мурасаки и ее отношением к Акаси. Акаси воспитывается в провинции, что для хэйанской

знати равносильно приговору – провинциальность является антонимом утонченности, а только утонченность может помочь женщине сделать удачную партию и удержать мужа. Однако мать Акаси – дама из столичной ветви Фудзивара, и она выписывала для дочери из столицы образованных и хорошо воспитанных дам. Отсюда великолепный почерк Акаси и весь ее облик, который сумел привлечь главного героя – ценителя женской красоты и очарования. «Увидев, сколь благороден почерк госпожи Акаси — право, ему позавидовала бы любая знатная дама, — госпожа Мурасаки невольно подумала: «Вот потому-то он и...»» (Мурасаки 2010: т.1, с.289) – этот пассаж показывает, что один только почерк мог быть свидетельством привлекательности соперницы.

Почерк может, как говорилось выше, изобличить провинциальное воспитание, чего очень опасается Гэндзи в отношении своей воспитанницы – дочери Югао Тамакадзура: «Право, как неразумно...» — вот и все, что написала она бледной тушью. Боюсь, что такого знатока, как принц Хёбукё, разочаровало это письмо. Наверное, он ожидал, что ее почерк окажется более изящным» (Мурасаки 2010: т.1, с.455). Однако волнения Гэндзи оказываются в данном случае совершенно напрасными: «Знаки, начертанные бледной тушью, показались принцу необыкновенно изящными» (Мурасаки 2010: т.1, с.514).

Почерк является одним из самых привлекательных моментов в Фудзицубо – наложнице отца Гэндзи, императора Судзаку, в которую Гэндзи влюблен всю жизнь, которая является его мерилом изящества и утонченности: «Восхищенный ее письмом, Гэндзи невольно подумал: «Так, даже в этой области она осведомленнее многих. Ее мысль простирается к далеким векам чужеземных владык. Уже теперь она достойна называться государыней». Он улыбнулся и, бережно, словно драгоценную реликвию, развернув письмо, долго любовался им» (Мурасаки 2010: т.1, с.139).

Самую значительную роль в композиции романа почерк играет в сюжете с женитьбой Гэндзи на Третьей принцессе, дочери императора Судзаку, брата Гэндзи (Tyler 2009). Третья принцесса не отличается образованностью или утонченностью и заведомо проигрывает Вака Мурасаки, возлюбленной Гэндзи: «Любуясь редким по изяществу почерком госпожи Мурасаки, государь (Судзаку – прим. авт.) невольно подумал о том, сколь жалкой должна казаться принцесса рядом с такой изысканной особой, и снова лишился покоя» (Мурасаки 2010: т.2, с.48). О самой же госпоже Мурасаки читаем комментарий самого Гэндзи: «Все же если говорить о лучших из лучших, то я бы выделил ее (Обородзукиё – прим.авт.), бывшую жрицу Камо (Асагао – прим.авт.) и вас» (Мурасаки 2010: т.1, с.544). Сам Гэндзи также невысокого мнения о почерке Третьей принцессы, равно как и Вака Мурасаки. Однако Касиваги, сын лучшего друга Гэндзи, давно и тайно влюбленный в принцессу, видит ее письма совсем иначе: «Придвинув к себе светильник, Уэмон-но ками (Касиваги – прим.авт.) прочел ответ принцессы. Знаки, начертанные бледной тушью, поражали удивительным изяществом» (Мурасаки 2010: т.2, с.132).

В данном случае почерк играет роль характеристики для целого ряда персонажей. Помимо характеристики самой Третьей принцессы, здесь важно то, что мы видим ее не только глазами Гэндзи, который является протагонистом, как уже говорилось выше. Здесь мы видим ее еще и глазами Касиваги. Таким образом, оказывается, что Касиваги, который неоднократно описывается автором как утонченный и образованный молодой человек, по степени утонченности проигрывает Гэндзи, поскольку именно Гэндзи является мерилom вкуса, а Касиваги оценивает как нечто выдающееся то, что для Гэндзи не представляет предмета особенного внимания.

Таким образом, почерк выполняет ряд важнейших функций в романе, от прямой характеристики персонажа до

косвенной характеристики и влияния на сюжет и взаимоотношения персонажей между собой. Примечательно, что эта его функция сохраняется в романе до самых последних «глав из Удзи». Об Ооикими читаем: «...написала она изящным почерком, и мог ли Сайсё-но тюдзё остаться равнодушным? «Да она — само совершенство!» — невольно подумал он» (Мурасаки 2010: т.2, с.290). Характеристика Нака-но кими более сдержанная, однако в романе она все же присутствует: «Нака-но кими записала все это безупречно изящным почерком» (Мурасаки 2010: т.2, с.300). Краткость описаний почерка в «главах из Удзи» связаны с тем, что характеристики и стиль повествования существенно меняются, свидетельствуя об изменении авторского мировоззрения и начинающихся новых времен с новыми ценностями. Отсюда можно сделать вывод о крайней устойчивости характеристики почерка среди прочих портретных характеристик в романе, раз они сохраняются даже при изменении или сокращении прочих характеристик. Можно предположить, что это связано с отношением к письменной культуре и к культуре слова вообще как к чему-то если не сакральному, то обладающему «тама», жизненной энергией владельца, показывающей истинную сущность пишущего. Потому можно говорить о том, что почерк наряду со стилем, возможно, оказывается достойным заместителем описания выражения лица героя в европейских романах Нового времени. Психологизм, который передается при помощи этой характеристики, ничуть не уступает лучшим образцам европейской психологической прозы.

Литература

1. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи : В 3 т. / Мурасаки Сикибу ; пер. с яп., вступ. ст., приложение и коммент. Т.Л.Соколовой-Делюсиной. – Изд. 2-е перераб. и доп. – Т. 3 : Приложение. – СПб.: Гиперион, 2010.

2. Borgen Doris. G. The Search for Things Past in The Genji monogatari. Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 51, No. 1 (Jun., 1991), cc. 199-232.
3. Morris Ivan. The World of the shining prince. New York, 1994.
4. Tyler Royall. The Disaster of the Third Princess - Essays on The Tale of Genji. Canberra: ANU E Press, 2009.

Черепанова М.Н.

К вопросу об этимологии диалектальной лексики японского языка

Несмотря на то, что в связи с распространением средств массовой информации и повсеместным употреблением общего языка «кё:цу:го», диалекты играют всё меньшую роль в повседневной коммуникации японцев, на северо-востоке Хонсю – самого крупного из островов японского архипелага, а также на южном острове Кюсю, степень их сохранности остаётся значительной. Диалекты представляют значительный интерес для лингвистов-историков языка, поскольку согласно «теории концентрической диалектальной сферы», разработанной японским лингвистом начала XX века Янагита Кунио, данные регионы, будучи сильно удалёнными от культурного центра страны, сохраняют наиболее архаичные языковые единицы и явления. Кроме того, даже когда диалекты отмирают, лексические формы, им присущие, могут сохраняться, будучи заимствованными общим и литературным языками страны. Для многих из подобных единиц представляется возможным описать этимологию.

Следует отметить, что в одном и том же районе Японии для обозначения одного и того же предмета действительно могут использоваться несколько различных лексических единиц, относящихся к пласту диалектальной лексики. Интересно, что в то же время носители диалектов употребляют лексику, которая не является диалектальной и существует в общепонском «кё:цу:го», но приобретает в речи

жителей соответствующего района значение, отличное от закреплённого за ней в современном японском языке. Так, в ряде префектур друга называют *итоко*, в то время как в стандартном языке *итоко* значит «двоюродный брат или сестра», а тот факт, что сосновую шишку могут называть *донгури*, что в стандартном языке означает «жёлудь», может говорить о связи между названиями плодов или побегов растений.

Цветок гортензии в префектурах Ямагата и Ямагути (крайний юго-запад Хонсю) называют *аматя*, что в стандартном языке указывает на чай, завариваемый из листьев гортензии и содержащий большое количество природных сахаров (*амай*– сладкий, *тя*– чай). Этот напиток готовят на праздник Дня рождения Будды, также известном как Фестиваль цветов. В этот день посетили храмов поливают голову статуи Будды *аматя*, тем самым обыгрывая легенду о рождении Будды, когда небесные драконы оросили его голову цветочным нектаром. Многие берут этот чай для родственников и друзей, и считается, что он может исцелить от многих недугов. Очевидно, что в данном случае, первичен перенос значения с названия чая на название цветка. Таким образом, диалектное название цветка гортензии в ряде префектур основано на метонимии.

На Хоккайдо, самом северном из островов японского архипелага, для обозначения лисы употребляют слово *инари*, что в литературном языке является именем одного из главных божеств синтоистского пантеона – божества изобилия, риса (и злаковых культур вообще), промышленности, житейского успеха. Такой перенос значения объясняется тем, что по легенде, роль посланников Инари выполняют лисы — *кицунэ*. С другой стороны, словом *кицунэ* в некоторых регионах могут называть вруна, что говорит об отражении архетипического образа лисицы в языке. В префектуре Иватэ, на севере страны, лжеца называют словом *тайхомоно*, которое, вероятно, возникло путем основосло-

жения слов *тайхо* – «арест» и *моно* – «человек, личность». В префектурах Тиба(центральная часть Хонсю) и Кагава (остров Сикоку) вора с давних времен называли *кагия*, что, очевидно, происходит от слова *каги* – «ключ» – и суффикса *-я*, употребляющегося для обозначения небольших заведений (лавочек, служб сервиса и т.п), а также соответствующих профессий (ср. *ханая*– цветочная лавка, *хонъя*– книжный магазин, *яоя*– плодово-овощная лавка и ее хозяин).

Ряд диалектальных единиц представляется возможным проанализировать на предмет соответствия лексемам древнеяпонского языка. По данным Этимологического словаря алтайских языков (Etymological dictionary of the Altaic languages, Brill 2003), на севере Хонсю и юге Кюсю сохраняется наиболее древняя форма слова «рыба» – *ио(ю)*. В ходе развития языка эта форма перешла в *уо*, что изначально указывало именно на живую рыбу (отсюда слово *уоитиба*– «рынок, где продают свежесловленную, еще живую рыбу», а также *уодза* – созвездие Рыбы), в противовес *сакана*– рыбе, которую подают к саке. Далее *сакана* стало означать все виды рыбы. Следует упомянуть, что рыбака же в диалектах могут называть *амитто*, что, очевидно, восходит к *амибито*– «человек сетей».

В китайско-японском словаре X века «Вамёруй дзюсё» («Толковый изборник японских слов по видам») в статье об иероглифе 魚, обозначающем тунца, дается чтение *сибиноуо* (*уо*, как было уже указано выше, – «рыба»). Возникновение привычного же современному японцу чтения этого иероглифа и собственно названия *магуро* специалисты относят только ко второй половине эпохи Эдо (1603-1808 гг.). Однако лексема *сиби* в значении «тунец» сохраняется и по сей день в диалектах севера Хонсю и юга Кюсю.

При анализе диалектных вариантов слова *дзисин* («землетрясение») обнаруживаются варианты *наи*, *ная*, *нэ*;

что, очевидно, восходит к старояпонскому *nawī* (протоалтайская реконструкция – **nǰābo* – «стихийное бедствие, буря», в эвенкийском *nokta* – «грозовая туча», «град»).

Диалектальные варианты лексемы «мясо» (*нику* в стандартном языке) – *сиси*, *си:си* и *цици*: восходят к протоалтайскому языку. К тому же протоалтайскому корню восходит и корейское слово *саль*.

В ряде префектур было зафиксировано название обезьяны *яманохито* (досл. «горный человек»), которое возникло, как указывает словарь диалектов японского языка, в результате табуирования слова *сару* на охоте. Еще одно диалектное название обезьяны, *маси*, сохраняется со времен старояпонского языка. Реконструированный протоалтайский корень – *а*. Калмыцкое слово *сармочн* является сочетанием когнатов двух японских слов, обозначающих обезьяну – *сару* и *маси*.

В префектуре Гумма, а также на острове Сикоку и на острове Миякодзима префектуры Окинава сохраняется древнее слово *манаго* (*мунагу*) в значении «песок». Это слово встречается в древней антологии японской поэзии «Манъёсю» («Собрание мириада листьев») в одной из 24 песен, посланной девушкой из Каса Отомо Якамоти (песня 596):

Яхокаюку
Хама но **манаго** мо
Ага кои ни
Ани масарадзи ка
Окицуси мамори

И даже мелкий тот песок
на побережье,
Где много-много будешь
дней идти,
С моей тоскою
Может ли сравниться?
Ответ мне дай, страж
островов морских!
(перевод А.Е. Глускиной)

По данным реконструкции алтайского словаря, *манаго* является однокоренным с современным корейским словом *морэ* («песок»).

Если вновь возвратиться к лексемам, существующим и в «кё:цу:го», но имеющим в диалектах иное значение, то можно обнаружить и забавные параллели, отражающие житейскую мудрость японцев. Например, в некоторых диалектах наглого человека называют *футой*, что в стандартном языке означает «толстый, плотный». В Ибараки и Окаяме для обозначения дурака существует слово *амакути*, что дословно означает «сладкий рот» (*амай кути*). Вместе с тем у прилагательного *амай* есть значение «наивный, слишком оптимистичный» (ср. *амайкангаэ* – «излишний оптимизм»), поэтому *амакути* может указывать и на наивность дурака.

Этимологию ряда слов необходимо анализировать, учитывая культурный фон эпохи. Куклу (в стандартном языке *нингё*: – слово, составленное из китайских корней «человек» и «форма») в Хиросиме и северных префектурах Аки-та и Иватэ называют *отама*. В современном же литературном языке *тама* – «душа». Здесь представляется трудным определить, какое же значение *тама* первично – собственно «душа» или «кукла», ведь кукла изначально рассматривалась как средство для магических ритуалов, когда действия над ней переносились на человека, которому кукла принадлежала.

Врача в некоторых префектурах называют *даннасама*, что в современном литературном языке является вежливым словом для обозначения мужа собеседницы. Данное слово пришло в японский лексикон через китайский язык из санскрита, где *dana* значит «щедрость, пожертвование храму, дарение» (когнат французского *donner* – «давать»). Один из диалектных вариантов слова «муж» – *ояюби*, что дословно означает «большой палец». Слово «жена» во мно-

гих диалектах зачастую созвучно со словом «мать» (стандартный язык – *ока:сан*, в диалектах – *ока:*, *ока*).

Достаточно легко можно строить предположения относительно этимологии названий предметов быта и культурных явлений в жизни японцев. Японский стол с подогревом *котацу*, без которого трудно пережить зиму в традиционном японском доме, в ряде регионов страны называют *хибако*, что дословно означает «огненная коробка» (*хи* – огонь, *хако* – коробка). Название традиционных японских овощных солений *цукэмоно* имеет диалектальный вариант *сиоккэ*, происходящий от *сиодзукэ* (*сио* – соль, *цукэру* – вымачивать, мариновать).

В префектурах Ямагата (северо-запад Хонсю) и Миэ (остров Хонсю, юг полуострова Кии) слово *эсики*, которое в стандартном языке значит «буддийская поминальная служба» означает синтоистский сезонный праздник (*мацури* в литературном языке). Слово «похороны» в ряде префектур является однокоренным с *симмо:дзя* – «недавно умерший, новопреставленный», *симмоко:* – диалект Гифу, *симмо:* – Хиросима, Киото. Слово *осорэ*, используемое на Кюсю, созвучно со словом «опасность» в литературном языке.

В Гумме (центральная часть Хонсю) и Окаяме (юго-запад Хонсю) респонденты на вопрос о том, как назвать любое страшное мифическое существо (в стандартном языке *бакэмоно*), ответили *микосиню:до:* – в других районах страны этим словом обозначают исключительно особое сверхъестественное существо, по виду напоминающее монаха с шеей, которая может вытягиваться до бесконечности.

В Ниигате (остров Хонсю) и Токусиме (остров Сикоку) игру «камень, ножницы, бумага», известную по всей территории Японии как *дзянкэн*, называют *тинкайхо* или *тинкайхой*, что восходит к китайской триаде *цин* (лягушка), *хуэй* (змея), *куо* (улитка, слизняк). Изначально эта игра в Японии называлась не *дзянкэн*, или *исикэн* (*иси*

по-японски «камень», это название до сих пор сохраняется на севере страны), а *мусикэн* (*муси*– насекомое или пресмыкающееся). Именно *мусикэн* была заимствована из Китая в Средние века. Вместо камня, ножниц и бумаги, основными компонентами игры были Змея (если выкидывается большой палец), Лягушка (указательный палец), Улитка или Слизень (обозначалась мизинцем).

Диалектальное слово *одзуру*, обозначающее популярную среди японцев пшеничную лапшу *удон*, вероятно, произошло от оноματοпоэтического наречия *дзурудзуру* («хлюпать, всасывать, шумно втягивать воздух во время поедания супа или лапши»), которое часто используется в сочетании с глаголом *табэру* («есть, питаться») в контексте употребления удона и других видов длинной лапши.

На острове Сикоку для обозначения бобовой пасты *мисо* используется старое слово *омуси*, предположительно восходящее к отглагольному существительному от глагола *мусу* («варить на пару, тушить») с гонорифическим префиксом *-о*. В статье словаря *Сансэйдо: дайджирин* указывается, что это *нё:бокотоба* – изначально лексикон придворных дам в эпоху Муромати (1336-1573), затем распространившийся и среди простого населения женского пола. В городе Сэндай северной префектуры Мияги *мисо* издавна называли *энсо*: в 1601 г. основатель крепости Сэндай Датэ Масамунэ повелел построить *Гоэнсокура* (*кура* – «хранилище») – крупную мануфактуру по производству пасты *мисо*. *Мисо*, изготавливаемое в Мияги по старинному рецепту, и по сей день имеет название *энсо* (*гоэнсо*).

У диалектального варианта слова «сосулька» (в литературном языке *цурара*) *сагариго:ри* ясно прослеживается этимология «свисающий лед» (*сагару* – «спускаться, спадать» и *ко:ри* – «лед»). Вариант *тарэхи* происходит от глагола *тарэру*–«свешиваться, капать».

По всей видимости, лексемы *акасимуну* и *акасимон* («загадка»)

восходят к словосочетанию *акасу моно* – «то, что нужно раскрыть, на что нужно пролить свет», а слово *косутакари*, используемое в в Фукусиме (северо-восток Хонсю) и Ку-мамото (остров Кюсю) для обозначения жадного человека, происходит от слова *косуй* – «хитрый, жуликоватый, скупой, скаредный».

Одни из наиболее прозрачных для этимологического анализа единиц – диалектальные варианты слова «старик», во многих из которых присутствует морфема *тоси*, в литературном языке имеющая значение «годы, возраст».

Среди прилагательных наиболее очевидной либо занимательной этимологией обладают такие единицы, как, например, слово *нуки* (*нуки:*) в значении *горячий*, вероятно, восходящее к *нукуй*, что в литературном языке означает «едва тёплый». На западе острова Сикоку в значении «холодно» используется лексема *канаси:*, в то время как в стандартном языке *канасий* имеет значение «грустный, печальный». В Фукуи (остров Хонсю, центр побережья Японского моря) и Хиросиме лексема *насаэкэнай* имеет значение «к сожалению», в то время как в «кё:цу:го» за ней закреплено значение «жалкий, постыдный». Лексема *ни:си:*, зафиксированная в ряде префектур севера и юга в значении «новый», очевидно представляет собой вариацию корня *ниш*, в современном языке используемого в именах собственных, в частности, топонимах (ср. Ниигата – название одной из префектур), с частотным суффиксом прилагательных – *сий*.

Если же обратиться к глаголам, то необходимо упомянуть, что слово *оконау*, в стандартном языке означающее «осуществлять, проводить мероприятие», в ряде диалектов имеет значение «издеваться, мучить». В статье словаря *Инго дайджитэн* («Большой словарь аргю японского языка»), *доясу*, лексема с тем же значением, характерная для исконных жителей префектур Тотиги (Хонсю, к северу от Токио) и Кумамото (запад Кюсю), помечена как *хандзайго* – жарго-

низм преступников, в значении «жестоко избивать кого-то». В префектуре Оита на острове Кюсю сохраняется слово *хоэдзуку* в значении «плакать», которое, по всей видимости, происходит от глаголов стандартного языка *хоэру* («выть, лаять, реветь») и *цуку* («изрыгать, извергать»).

Таким образом, во-первых, этимологический анализ диалектальной лексики японского языка можно использовать как один из инструментов доказательства обоснованности теории «концентрической диалектальной сферы», поскольку в его ходе может демонстрироваться сохранение на периферии древних архаичных лексем, имеющих общие корни со словами других алтайских языков. Во-вторых, также становится понятным, что носители диалектов зачастую употребляют привычную для всех носителей японского языка лексику, не являющуюся диалектальной, в особом значении, характерном исключительно для данной географической области, и этимология некоторых рассмотренных в данной статье слов представляется достаточно прозрачной. Очевидно, что изучение истории происхождения лексем японских диалектов являет собой широкое поле для исследования и в будущем.

Литература

1. Алпатов В.М. Старояпонский язык. Японский язык // Языки мира. Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М., Индрик. 1997. С. 305-360.
2. Быкова С.А. Загадка диалектального сходства северо-востока Хонсю и юга Японского архипелага (Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции.) М., Ключ-С, 2012, с. 67-69)
3. Быкова С.А. Лексические особенности японских диалектов и «теория концентрической диалектальной сферы». VII Международная конференция по языкам ДВ,

ЮВА и Западной Африки. Сборник докладов. Ч. I. М., 2003.

4. Кобаяси Такаси. Хо:гэнгакутэки Нихонси но хо:хо: (Диалектологический метод изучения истории японского языка). Токио, «Хицудзи сёбо:», 2004.

5. Сато Рё:ити. Словарь диалектов японского языка с поиском по лексемам стандартного языка (Нихон хо:гэн дзитэн: хё:дзюнгобики). Токио, «Сё:гакукан», 2004.

6. Сыромятников Н.А. Древнеяпонский язык. М., Восточная литература, РАН, 2002.

7. Starostin S.A., Dybo A. V., Mudrak O. A. Etymological dictionary of the Altaic languages. Leiden, 2003

<http://starling.rinet.ru/cgi-bin/query.cgi?basename=\data\alt\japet&root=config&morpho=0>

8. <http://www.japantuna.net/press54>
(история тунцового промысла)

9. <http://www.weblio.jp/content/どやす/>
(интернет-словари: *Ингодайдзитэн*– словарь аргю)

10. <http://www.weblio.jp/content/おむし/>
(словарные статьи по лексеме *омуси*)

11. <http://www.sasaju.co.jp/p2/sc-order/goenso-sc.html>
(о традиционной пасте мисо префектуры Мияги)

Материалы научно-практической конференции кафедры
восточных языков 25 мая 2018 г.

(СБОРНИК СТАТЕЙ)

Под редакцией *С.А. Быковой*

Оформление и оригинал-макет – В.С. Булатов

Подписано к печати 30.06. 2018 г.

Отпечатано в ООО «Белый ветер»
Заказ № 3462 Тираж 300 экз.