

І. О. ГОЛУБОВСЬКА

КОНСТАНТИ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ У ДЗЕРКАЛІ КИТАЙСЬКОЇ МОВИ

Злам тисячоліть у лінгвістиці ознаменувався черговою зміною моди на ракурс розгляду мовних явищ, появою і реалізацією в лінгвістичних дослідженнях іншого “стилю мислення”, що визначає нові параметри постановки і розв’язання наукових мовознавчих проблем. Якщо прийняти як вихідну запропоновану Ю. С. Степановим тричленну схему еволюції теоретичних уявлень у лінгвістиці: “філософія імені” (семантична парадигма) ↔ “філософія предиката” (синтаксична парадигма) ↔ “філософія егоцентричних слів” (прагматична парадигма) [15], то, виходячи з пріоритетних стратегій лінгвістики сьогодення, неважко збагнути, що ми перебуваємо на третій сходинці поступального розвитку філософських поглядів на мову, коли в центрі лінгвістичної уваги опинився детермінований певною культурою користувач мовою — суб’єкт, що пізнає світ, мислить, оцінює, відчуває. Появу нової наукової парадигми в мовознавстві, як і в будь-якій іншій галузі знання, слід визнати подією природною і навіть прогресивною, що відповідає духові наукового пошуку. Як зауважує О. Є. Кібрик, “в історії лінгвістики неодноразово відбувалося концентрування ... уваги на тій чи іншій окремо взятій іпостасі мови, що, як правило, забезпечувало прорив до розуміння відповідних її характеристик...” [6, 232]. Відомий американський вчений Дж. Брунер, висловлюючи в праці “Акти розуміння” власний погляд на зміни в науковій парадигмі, підкреслював, що в лінгвістиці та психології питання про ментальну сутність і стан, про волю, інтенції, уявлення про навколишній світ, які сформульовані конкретною культурою, *вже не можна вважати забороненими*. Науки про людину, на його думку,

“лише втрачають від того, що при конструюванні своїх предметів ... забувають про детермінованість людини насамперед історією і культурою...” [цит. за: 16, 79–80]. Криза іманентно-семіологічного підходу до вивчення мови доводить слушність тверджень Е. Бенвеніста, який пророкував можливість створення нової лінгвістики на основі тріади термінів — мова, культура, людська особистість. Акад. Ю. С. Степанов, розглядаючи різноманітні “образи мови” у лінгвістиці ХХ ст. (“мова як мова індивіда”, “мова як член родини мов”, “мова як структура”, “мова як система”, “мова як тип і характер” тощо), наводить узагальнене визначення мови, що склалося на кінець століття: “мова як простір думки та дім духу” [15, 30–31]. При такому підході до осмислення сутності мови далеко на задній план відходить “інструменталістське” розуміння цього складного феномена (мова як засіб пізнання, мислення і комунікації), звільняючи перше місце гумбольдтівським ідеям про мову як “еманацію духу” народу, що в сучасній науці отримує такі формулювання: “Мова — дім буття людської істоти” [17, 354]; “Мова — дім буття духу” [15, 32]. Саме в ракурсі такого розуміння змістове наповнення поняття “світогляд народу” може отримати максимально широке витлумачення — як осмислення, переживання й оцінка світу тим чи іншим етносом, втілені в мовних національно-специфічних формах: “мова є орган внутрішнього буття, навіть саме це буття, оскільки воно крок за кроком домагається внутрішньої ясності та зовнішнього втілення” [3, 47]. Конкретизуючи цю красиву та ємну метафору В. фон Гумбольдта, зазначимо, що мова здатна вербалізувати і зробити спостережуваними такі важковловимі феномени психічного світу людини, як національний характер, менталітет, ментальність. Як відомо, загальновизнаних визначень таких складних явищ, якими виступають менталітет, ментальність, національна свідомість, національний характер, національний темперамент не існує. Дослідники відзначають термінологічну невпорядкованість у використанні цих понять [14, 167–169; 12, 50–53; 5, 20–29; 9, 45]. І це не дивно, адже в багатьох дослідженнях їхній зміст чітко не визначається, внаслідок чого всі вищезазначені терміни перебувають між собою, якщо користуватися термінологією описативної фонології, у відношеннях “вільного варіювання”, тобто взаємозамінності [див.: 7, 53–54]. Спробуємо визначити ці терміни і вибудувати модель їх “додавальної дистрибуції”. На наш погляд, ментальність — це насамперед узагальнений на рівні базової (модальної) особистості спосіб мислення та емоційного переживання світу етнічної людини. Таке розуміння відбиває дефініція, запропонована О. Я. Гуревичем: “Ментальність — не філософські, на-

укові чи естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка виступає невідокремленою від емоцій, латентних звичок та прийомів свідомості” [4, 59]. Тоді національний характер і темперамент (хоча останнім часом цим термінам відмовляють у науковості [7, 53]) можуть бути потрактовані як внутрішні складові феномена ментальності певного етносу, які екстеріоризуються крізь його духовно-практичну діяльність. Тоді менталітет як багатогранне, поліфункціональне поняття, що відображає соціальні, економічні, політичні, духовні та моральні сторони суспільного життя етносу, будучи умовою його самоідентифікації [6, 6], виступатиме в якості родового щодо ментальності поняття, синонімізуючись з національною свідомістю та світоглядом (світобаченням) народу. При такому розумінні співвіднесеності вищерозглянутих понять адекватним визначенням поняття менталітету слід визнати дефініцію, запропоновану відомим культурологом О. О. Корніловим: “менталітет — це непрорефлексоване, емоційно забарвлене світобачення, яке включає до себе світосприйняття, світоосмислення і світооцінку” [7, 54]. Тоді менталітет, національна свідомість, світогляд народу відносно ментальності виступатимуть гіперонімами, а національний характер та темперамент відносно ментальності та менталітету — гіпонімами. Співвіднесеність вищезазначених термінопонять, таким чином, набирає характеру взаємовключеності.

Як було продемонстровано у дисертації І. О. Голубовської “Етноспецифічні константи мовної свідомості” (2004), концептуалізація світу мовою (тобто його членування та осмислення мовними засобами) відбувається у тісному зв’язку з національно-специфічними рисами етнічної свідомості. Було запропоновано розглядати концептуалізацію у розчленованому вигляді (сенсорно-рецептивна, логіко-поняттєва, емоційно-оцінна, морально-ціннісна концептуалізація) в проекціях її взаємодії з дознаковими, знаковими і супразнаковими одиницями різних мовних ярусів. Було продемонстровано, що моделювання специфічних рис національного світосприйняття та способу мислення відбувається на всіх без винятку стратифікаційних рівнях мови, причому сенсорно-рецептивна концептуалізація дійсності пов’язана з елементами фонетичної системи в їхніх проекціях на морфологічний та лексичний рівні мовної системи; логіко-поняттєва реалізується лексичним мовним рівнем, емоційно-оцінна — морфологічним (словотвірним) та лексико-фразеологічним; морально-ціннісна лексико-фразеологічним та синтаксичним мовними слагаєми. Аналіз виявив пріоритетність лексико-фразеологічного мовного ярусу в експлікуванні культурно детермінованих феноменів, на

якому й виділяються у відповідності з факторами, що зумовлюють виникнення національно-специфічних мовних форм (чинник фрагменту реального світу та особливостей колективної етнічної свідомості — *див. детальніше* [2]), шість груп культурно маркованої лексики: 1) номени, які позначають однакові для різних мов поняття, відмінні за ступенем деталізації і змістовим наповненням значень; 2) номени, що позначають специфічні, унікальні для певного мовного ареалу поняття (безеквівалентна лексика); 3) номени, що позначають близькі поняття різної прототипової віднесеності (слова з різним лексичним фоном); 4) культурно зумовлені слова-концепти, позначення абстрактних специфічних понять; 5) номени, що містять оцінно-ціннісний конотативний компонент; 6) слова, що належать до сфери міфічних категорій, породжених колективною свідомістю етносу. Сукупність цих феноменів створює національну специфіку мовної картини світу, котру можна розуміти як виражене засобами певної мови світовідчуття і світорозуміння етносу, як вербалізовану інтерпретацію мовним соціумом навколишнього світу і себе самого в цьому світі. Найрельєфніше особливості однієї лінгвокультури виявляються на тлі іншої, тому в подальшому викладі своєрідним тлом зіставлення для нас виступатиме мова українська. Звернімося до першої групи лексики і розглянемо концептуалізацію китайською мовою деяких термінів споріднення. На відміну від української (та багатьох інших мов європейського культурного ареалу), у китайській мові немає лексем на позначення загальних понять брат, сестра, дядько, тітка. Зміст цих термінів спорідненості розподілений між такими лексичними одиницями: *ge* — “старший брат”, *di* — “молодший брат”, *jie* — “старша сестра”, *mei* — “молодша сестра”, *bofu* — “старший брат батька”, *shufu* — “молодший брат батька”, *jioufu* — “брат матері”; *yima* — “сестра матері”, *guma* — “сестра батька”.

А зараз простежимо незбіг семантичного наповнення співвідносних понять різних мов на прикладі номена-ад’єктива *суспільний* — *gong*. У китайській мові ідея суспільного, колективного нерозривно пов’язана з ідеєю безкорисливого, правдивого і справедливого, причому в семантиці номена *gong* поняттю справедливості й правди належить чільне місце, воно формує його первинну семантику: 1) *gong-yan* — “прямо висловлюватися”; “справедлива, правильна думка”; *gongzheng* — “справедливий, правильний”; 2) *gong-chan* — “державна (суспільна) власність”; *gong-jin* — “державні кошти”; *gongxing* — “суспільний, загальний”. Апофеоз злиття ідеї суспільного з ідеєю справедливого увінчує стійкий вираз *gong-sheng-ming* — “справедливість породжує ясність”

(дає можливість збагнути суть справи), який часто можна побачити біля входу до китайських державних установ. В українській мові ад'єктив *суспільний* своєю загальною семантикою вказує насамперед на макроформи суспільної діяльності людей: *суспільне життя, суспільна думка, суспільні організації, суспільна робота*. Крім того, у вторинних значеннях цього слова акцентовано вже застарілу схему “власність колективу, а не приватної особи”: *суспільне харчування, суспільне майно*. Таким чином, у даному випадку ми стикаємося не просто з неоднаковим обсягом змісту співвідносних лексем, а з закріпленням за різномовними однорідними номенами змістової інформації різної логіко-ціннісної орієнтації, що зайвий раз підтверджує тезу про національну специфіку значень та універсальний характер понять.

Друга група культурно маркованої лексики представлена безеквівалентною лексикою, поява якої у мовах світу зумовлена дією екстралінгвістичних факторів. Вона розпадається на тематичні групи позначень явищ природи, назв страв національної кухні, найменувань предметів побуту (одягу, меблів, посуду), назв споруд, позначень зброї, найменувань різних сфер суспільно-економічного життя (релігія, освіта, судочинство, фінанси) тощо. Таким чином, позначення національно-специфічних реалій можуть бути виявлені в найрізноманітніших фрагментах лексичної системи мови, хоч, на наш погляд, безеквівалентна лексика не створює онтологічно реальної системи, виконуючи функцію етнокультурного квантування семантичного простору мови. Наведемо приклади: *nian gao* (букв. “тістечка року”) — круглі коричневі тістечка, які випікають на китайський Новий рік з рисового борошна із додаванням цукру; *mantou* (букв. “голова варвара”) — особливі парові пельмені, які готують з борошна та м'яса, використовуючи спеціальну дріжджову закваску; *magua* — “куртка, яку одягають поверх китайського халата”; *li* — “китайська міра довжини, що дорівнює 0,5 км”; *sun* — “китайська міра довжини, що дорівнює 3,33 см”; *jin* — “китайська міра ваги, що дорівнює 600 г”; *dafu* — “чин середнього класу в давньому Китаї, сановник середнього класу”; *zhuangyan* — “назва вченого ступеня у феодалному Китаї, який надавали після спеціальних іспитів”; *dianmao* — “переклик в урядових закладах старого Китаю, який тривав з 5 до 7 ранку”, цей відрізок часу також мав свою назву — *maoshi*. Як бачимо, однослівні одиниці вихідної мови мають неоднослівні відповідники, що розгортаються в широку дефініцію у мові перекладу. Ці семантичні визначення виступають засобом заповнення існуючих лакун на рівні понять. У випадку безеквівалентної лексики ми маємо справу з абсолютною лакуною, яку

можна змістовно відновити в іншій мові лише описово. Чим більшою є “культурологічна відстань” між носіями вихідної мови і мови перекладу, тим більше коментарів вимагає заповнення лакун.

До третьої групи культурно відміченої лексики відносяться номени, що позначають близькі поняття різної прототипової віднесеності (слова з різним лексичним фоном). Прототип можна визначити як ідеальний образ класу предметів, як певну ментальну репрезентацію “найтипівішого” представника цього класу. Різні прототипові образи при слові-стимулі *аптека* постануть в уяві у представників українського лінгвокультурного ареалу і представника китайської культури. У китайців прототиповий образ аптеки пов’язаний насамперед із закладом, де аптека, який водночас є знавцем китайської традиційної медицини, індивідуально підбирає і відпускає ліки (переважно трави) пацієнту-покупцеві. Частково еквівалентна лексика, тобто лексика з різним поняттєвим фоном, становить 93–94 % від загальної кількості найуживаніших слів мов світу (на відміну від безеквівалентної лексики, яка становить лише 6–7 %).

Четверта група слів — це слова — культурні концепти, які в будь-якій культурі виступають специфічними виразниками національної ментальності і того “модусу” сприйняття реального світу, що властивий даному етносу. Вони являють собою унікальні поняття етнічної культури і належать до абстрактних національно-специфічних мовних концептів, розуміння яких носіями іншої культури ускладнюється своєрідністю того культурно-історичного контексту, який ініціював їх появу в мові. До таких слів у китайській лінгвокультурі можна віднести: *qi* — “внутрішня енергія”, *mian* — “обличчя”, *ming* — “доля”, *xiao* — “синівська відданість, шанування батьків”, *ren* — “страждання, терпіння”, *guan xi* — “міжособистісні стосунки”. Розглянемо концепт *qi*. Як відомо, однією з основ традиційного світогляду китайців є ідея гармонійного взаємозв’язку між людиною і космосом, між мікросвітом і макросвітом, що знаходить своє втілення у світовій енергії *qi*. Будучи єдиною живою субстанцією всього сушого, *qi* пронизує різні грані людського буття. Згідно з давнім китайським висловом, *qi* перебуває в людині, а людина перебуває в *qi* [10, 314]. Первісна піктограма *qi* позначала живодайні випаровування та дихання, відображаючи у такий спосіб субстанційну єдність всесвіту, уявлення про світ як єдиний організм у його матеріальній та ідеальній іпостасях. Логічно припустити, що в китайській національно-мовній картині світу цей концепт орієнтований як на “зовнішній” щодо людини, так і на внутрішній її світ. З одного боку, можна

відзначити такі біноми, як *qifen* — “атмосфера”; *qiya* — “атмосферний тиск”; *qiliu* — “потік повітря”; *qihou* — “клімат”; *qichuang* — “квартирка”; *qiven* — “температура повітря”; *qijie* — “пори року”; *qipao* — “бульбашки на воді” тощо. З іншого боку, в китайській мові є чимало лексичних дериватів *qi*, що належать до фізичної та емоційної сфер людини: *qifen* — 1) “стан здоров’я, самопочуття”; 2) “сердитися”; *qili* — “фізична сила”; *qiduan* — “задихатися”; *qigong* — “система глибоких дихальних вправ”; *qige* — “характер, натура”; *qijie* — “цілісність, принциповість”; *qiyu* — “духовні характеристики людини”; *zheng qi* — (букв. “прямий дух”) — “стійкість, непохитність духу”; *qishu* — “доля, рок”. Аналіз словникових статей може бути доповненим контекстуальним аналізом, де на широкому текстовому матеріалі встановлюватимуться особливості лексичного профілювання біномів, спрямованих на зовнішній щодо людини та її внутрішній світ.

П’яту групу формують номени, у значенні яких наявний оцінно-ціннісний конотативний компонент. Таких слів чимало у будь-якій мові, адже оцінювальна діяльність щодо категоризації світу є кардинально властивістю людини. Проте об’єктом лінгвокультурологічного аналізу повинні ставати тільки ті конотативні одиниці, вивчення яких надає можливість пролити світло на шкалу цінностей і пріоритетів певної культури, котрі й зумовлюють моделі міжособистісної та суспільно орієнтованої поведінки членів того чи того соціуму (кольоропозначення, зоосеміми, фітоніми).

І, нарешті, шосту групу культурно забарвленої лексики складають слова, що передають міфічні сутності, називають предмети та явища, які реально не існують, породжені етнічною мовною свідомістю тих чи інших народів. Такі слова відбиті в народному епосі, широко вживаються в міфах, легендах, переказах. У китайській космології багато уваги приділяється “чотирьом надприродним істотам” — *si ling*: дракону, єдинорогу, феніксу і черепаці. Серед них пріоритет належить *драконові* — *long*, магичній тварині, здатній як зменшуватися до розмірів дошового черв’яка, так і надмірно збільшуватися, заповнюючи собою весь простір між Небом і Землею. Китайський дракон, символізуючи владу, чоловічу силу і плодючість, у китайській національній свідомості виступає, радше, позитивним оцінним еталоном: *Long zhen hu dou* — букв. “Дракон бореться, тигр б’ється”, образно — про запал у бою чи в будь-якому змаганні. За словами В. Мясникова, дракона можна розглядати “...як символ зародження китайської нації, як початок її культурного розвитку. Перші зображення дракона було виявлено на орнаментовці бронзових

жбанів з епох Шан та Чжоу (17–5 ст. до н. е.)” [11, 14]. Слід зауважити, що європейські, зокрема східноєвропейські, “аналоги” китайського дракона (наприклад, Змій-Горинич, Зміулан тощо) були засвоєні з протилежним аксіологічним знаком. Китайський аналог “європейського” міфічного *єдиного*рага має мало спільного з останнім. Так, у китайського *qi-lin* (єдиногорага) не один, а два-три роги, вкриті шерстю, тіло оленя, з білою риб’ячою лускою, а на ногах — по п’ять пальців. *Qi-lin*, за китайськими віруваннями, ніколи не наступить на що-небудь живе, навіть на траву, символізуючи добро і благодать. Його, як і китайського фенікса (*feng-huang*), можна побачити лише в ті часи, коли на Землі панують злагода і справедливість [18, 303–304]. *Feng-huang* мало схожий на фенікса греко-латинської античності: у давньокитайських текстах він згадується з кінця другого тисячоліття до нашої ери. Втілюючи, як і єдиногораг, ідеї добра й людяності, *feng-huang* різними кольорами свого шр’я символізує п’ять найкращих людських чеснот: голова — добросовісність; крила — почуття обов’язку; спина — ритуально правильна поведінка; груди — людяність, шлунок — надійність.

Говорячи про специфіку мовної концептуалізації об’єктивної дійсності лексичним рівнем мови, не можна не зупинитися на понятті **внутрішньої форми** лексичної одиниці, яка мотивує фонетичну оболонку слова, розкриваючи причину вираження окремого значення конкретним сполученням звуків. Внутрішня форма слова вказує на певну особливість загального уявлення про предмет або явище [3, 103; 1, 102], реалізуючись як засіб вираження змісту уявлюваного об’єкта [13, 124]. У китайській мові, де більшість слів є двоскладними біномами, відшукування внутрішньої форми, як правило, не викликає суттєвих труднощів: *waiguo* — “іноземна держава” (букв. “зовнішня країна”), *houche* — “поїзд” (букв. “вогнедишна машина”), *chenggong* — “успіх, успішний” (букв. “чесно атакувати”) тощо. У цих прикладах внутрішня форма є прозорою, а мотивування значення ясным, оскільки внутрішня форма слова задана його морфемним складом, є морфологічно зумовленою. В ідеографічних ієрогліфах китайської мови внутрішня форма задана графічно, мотивуючи цілісне значення ієрогліфічного знака комбінацією значень його елементів-графем. Наприклад, ієрогліф “щілина” складається з двох графем — “двері” та “місяць” (внутрішня форма цього ієрогліфа дуже поетична: “місяць, який зазирає у двірний отвір”); ієрогліф “зникати, ховатися” також є вельми експресивним завдяки своєму внутрішньому образу: він утворений з графем “шур” і “нора” (внутрішня

форма: “щур, який ховається в норі”); ієрогліф “світанок” містить у собі два графічних елементи — “сонце” і “горизонт”.

Досліджуючи різні групи культурно маркованої лексики, можна дійти цікавих висновків відносно особливостей матеріальної та духовної культури того чи того етносу. Проте звернення до фразеопаремійного корпусу мови надає дослідникові справжнього ключа до розуміння моральних цінностей і пріоритетів народу, що користується цією мовою. Головним методичним інструментом аналізу при такому підході може виступити **ціннісна інформема (ідеологема)**, яку визначимо в такий спосіб: аксіологічно маркований інваріант змісту, під який підпадають численні паремії певної мови, що характеризуються образністю або позбавлені її. Не можна не погодитися з О. О. Корніловим, котрий, перелічуючи такі ідеологеми, як: ставлення до праці, до старших, до природи, до жінки, до влади тощо, трактує їх одиницями ментальності (тобто певними психічними константами), які у різних культурах набирають специфічного наповнення та мають різний ступінь значущості для певної етнічної спільноти [7, 55]. Ті ідеологеми, що найбільшою мірою визначають зміст певної культури і, відповідно, модус національного світобачення, можна вважати домінантами національної ментальності. Саме вони формують систему ідеалів та цінностей, притаманних певній культурі, які, у свою чергу, регулюють поведінку членів тієї чи тієї етнічної спільноти. Як видається, на фразеологічному мовному рівні носіями етосу як домінантних ідей певної культури виступають безеквівалентні фразеологічні одиниці (тобто ті, що не знаходять відповідників в інших мовах), які й сприяють виявленню етнопсихологічних поведінкових орієнтацій, що сформувалися в межах певної культури. Досліджуючи паремійний корпус китайської мови, ми виділили такі ідеологеми: “**дотримування правила золотого середина**” (*wu ji bi fan* — “Досягнувши крайності, річ (явище) неминуче перетворюється на свою протилежність”); “**спадкоємність поколінь**” (*qian ren zhong zhu, hou ren cheng xie liang* — “Старші покоління мають дбати про прийдешні”); *yugong yi shan* — “Дурний старий, що пересуває гори”); “**важливість освіти, навчання**” (*xue wu zhi jing* — “У навчанні немає меж”, *xue ren ni shui xing zhou, bu jin ze tui* — “Вчитися — все одно, що плисти проти течії: зупинишся на хвилину, і тебе віднесе назад”, *kai juan you yi* — “Відкрити книгу завжди корисно”, *teng mu san qian* — “батьки роблять неймовірні зусилля, щоб дати дітям хорошу освіту”, *qing chu yu lan er sheng yu* — “учень перевершив учителя”, *cheng men li xue* — “відчувати глибоку повагу до вчителя”);

“мовчання” (*zhi er bu yan, yan er bu jin* — “Той, хто знає, мовчить, той, хто говорить, не зможе висловити всього, що знає”).

У китайській культурі багато уваги приділяється ідеї необхідності подолання труднощів, апологетиці незламності людини, яка за будь-яких обставин має залишатися непохитною, невинно прямуючи до своєї заповітної мети: *ren you zhi qi tie you gang* — “Людина, яка має прагнення, подібна до криці”; *ren ping zhi qi, hu ping wei* (букв. “людина спирається на свою волю та прагнення, тигр спирається на свій загрозливий вигляд”); *tian xia wu nan shi, zhi pa you xin ren* — “У світі немає нічого недосяжного, але є слабкодухі люди”; *bu da tu di, jue bu ba xiu* — “Доки мети не досягнуто, не можна полишати зусиль”; *ren you zhi, zhu you jie* (букв. “у людини є прагнення, у бамбука — колінця”), семантичний інваріант цього вислову: “людина, яка має високі ідеали, уподібнюється справжньому бамбуку”. Якщо людина справді хоче чогось досягти і робить усе від неї залежне для здійснення своїх прагнень, вищі сили обов’язково їй допомагатимуть: *lao tian bu fu ku xin ren* — “Небо не знехтує завзяттям людини”. Більше того, цілеспрямованість людини може навіть вплинути на призначену їй долю та змінити її на краще: *ren ding sheng tian* (букв. “наполегливість людини перемагає Небо”). Узагальнюючи змістові інваріанти наведених вище китайських паремій, можна сформулювати етнічну ціннісну ідеологему “**воля людини здатна подолати будь-які труднощі**”. Оскільки китайська культура за своїм типом може вважатися культурою висококонтекстною (згадаймо опозицію Е. Холла “висококонтекстні ↔ низькоконтекстні культури”), тобто такою, де цінується імплікативність висловленого, слухним видається запропоноване О. О. Корніловим апелювання до глибинної етимології фразеологізму, тобто розкриття його семантики із залученням широкого літературно-філософсько-історичного контексту. Такий підхід автор називає методом фразеогерменевтики, який полягає у використанні всіх доступних дослідникові культурних відомостей для адекватного розкриття змісту китайського фразеологізму [7, 56–57; 65].

Таким чином, у межах цієї статті ми розглянули можливі підходи до виявлення етнокультурних констант китайської свідомості з опорою на лексико-фразеологічний рівень китайської мови.

ЛІТЕРАТУРА:

1. *Вайсгербер Й. Л.* Родной язык и формирование духа. — М.: Прогресс, 1993. — 268 с.
2. *Голубовська І. О.* Етнічні особливості мовних картин світу. — К.: Логос, 2004. — 282 с.
3. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры / Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1985. — 451 с.
4. *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа “Анналов”. — М.: Индрик, 1993. — 328 с.
5. *Дубов И. Г.* Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. — 1993. — № 5. — С. 20–29.
6. *Кибрик А. Е.* О “невыполненных обещаниях” лингвистики 50–60-х годов // Московский лингвистический альманах. Вып. 1: Спорнос в лингвистике. — М., 1996. — С. 230–233.
7. *Корнилов О. А.* Доминанты национальной ментальности в зеркале фразеологии // Вестник МГУ. Сер. 19, Лингвистика и межкультурная коммуникация. — 2007. — № 2. — С. 53–66.
8. *Кравченко А. Г.* Менталітет як об’єкт соціально-філософського дослідження: Автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.03. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К., 2000. — 19 с.
9. *Лурье С. В.* Историческая этнология. — М., 1997.
10. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. — М.: Изд-во “Астрель”, 2000. — 628 с.
11. *Мясников В.* Персидова // Китайські прислів’я та приказки. — К.: Дніпро, 1984. — С. 5–10.
12. *Огурцов А. П.* Трудности анализа менталитета. Российская ментальность // Вопросы философии. — 1994. — № 1. — С. 50–53.
13. *Потебня А. А.* Мысль и язык. — Киев: СИНТО, 1993. — 192 с.
14. *Пушкарев Л. Н.* Европейская история менталитета // Вопросы истории. — 1995. — № 8. — С. 167–169.
15. *Степанов Ю. С.* Изменчивый “образ языка” в науке XX века // Язык и наука конца XX века. — М., 1995. — С. 7–34.
16. *Фрумкина Р. М.* Куда же нам плыть? // Московский лингвистический альманах. Вып. 1: Спорное в лингвистике. — М., 1996. — С. 67–81.
17. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Пер. с нем. // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 314–356.
18. *Eberhard W.* Times Dictionary of Chinese Symbols. — Singapore: Federal Publications, 1997. — 332 p.