



絲
綢
聖
蹟

Collection of Papers from
the Second International Conference
on Chinese Studies "The Silk Road"
Organized by Confucius Institute in Sofia
29-31 October, 2013

THE SILK ROAD



THE SILK ROAD

Collection of Papers from the Second International Conference
on Chinese Studies “The Silk Road”
Organized by Confucius Institute in Sofia
29-31 October, 2013



Confucius Institute in Sofia, 2013

THE SILK ROAD:

Collection of Papers from the Second International Conference on Chinese Studies “The Silk Road”,
Organized by Confucius Institute in Sofia,
29-31 October, 2013

ПЪТЯТ НА КОПРИНАТА:

Доклади от втората международна конференция по китаистика „Пътят на коприната”,
организирана от Институт Конфуций – София,
29-31 октомври, 2013 г.
Първо издание

Технически редактор и съставител: Мария Маринова
Коректура: Ивайло Маринов
Дизайн на корицата: Диляна Ангелова
Вътрешен дизайн и предпечат: Емил Христов
Печат: Арт Офис ООД

ISSN: 1314-9865
Институт Конфуций в София, 2013 г.

CONTENTS

Section “Linguistics”

汉英科技写作与翻译中的文化修辞差异分析 顾维萍	8
ЗА НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ НА ПРЕПОДАВАНЕТО НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК НА КИТАЙСКИТЕ СТУДЕНТИ Гъ Джъцян	15
保加利亚中高级学生汉语近义词习得偏误分析 洪瑶	19
保加利亚大学生汉语学习动机研究 孙永红	27
VOICE USAGE COMPARISON IN RESEARCH ARTICLES BY CHINESE AND ENGLISH AUTHORS Ping Duan, Jun Zhao	31
汉英句子对比研究及其翻译 马跃珂	41
VERBS OF DIRECTION IN MIDDLE CHINESE LANGUAGE, EXPLORED ON THE BASIS OF THE NOVEL “SHUIHUZHUAN” Olga Bochkova	46
ОСОБЕНОСТИ И ТРУДНОСТИ ПРИ ИЗУЧАВАНЕТО НА ЕЗИКОВИЯ ФЕНОМЕН “离合词” Аксиния Колева	58
ON THE ETYMOLOGY OF THE BULGARIAN <i>DUD/T</i> (MULBERRY TREE) ACCORDING TO THE PERSIAN MONOLINGUAL DICTIONARY <i>BORHAN-E QATE</i> Mario Appen	68

Section “Literature”

INFERNAL ESCORT GUARDS IN CHINESE SHORT STORIES Alexander Storozhuk	72
РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА КИТАЙСКАТА КЛАСИКА В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XX ВЕК Тиен Дзиендзюн	78
PHILOSOPHICAL IDEA OF RESPONSE AND ITS INTERPRETATION IN THE CLASSICAL CHINESE LANDSCAPE POETRY Antoaneta Nikolova	84
OTTOMAN LITERARY TRACES ALONG THE SILK ROAD Irina Saraivanova	91

Section “Culture and Art”

RESONANZEN. DIE MUSIKKULTUR DER SEIDENSTRASSE UND CHINA Heinrich Geiger	96
NEVER-ENDING HAPPINESS: THE CONCEPT OF WELL-BEING IN THE TRADITIONAL FOLK RELIGION OF CHINA Evelina Hein	117
ИЗ ЛАБИРИНТА НА ИЗТОЧНОТО ПРОВЕРБИАЛНО ПРОСТРАНСТВО: ЖЕНАТА В ИЗТОЧНИТЕ ПОСЛОВИЦИ Валентина Тодорова-Маринова	122
ЗА ЕДНА ЗАБРАВЕНА ДУМА ПО ПЪТЯ НА КОПРИНАТА Татяна Евтимова	130
SYMBOLISM AND CODIFICATION IN THE DANCE THEATRE TRADITIONS OF INDIA AND CHINA: CROSS CULTURAL REFLECTIONS Roumiana Damianova	138
HIT THE ROAD, CHIHIRO! – THE HEROINE WITH A THOUSAND FACES ON A JOURNEY TO HERSELF Gergana Petkova	145
TRANSLATION AND ANALYSIS OF LI YU’S “WEIQI MING” – THE OLDEST POEM, DEDICATED TO WEIQI Konstantin Bayraktarov	152
TRADITIONAL CHINESE MEDICINE FROM ANCIENT PRACTICE TO MODERN SCIENCE Denka Marinova	161

Section “History and Archaeology”

中国统治学说何以成为专制：宋恕与夏曾佑的两种反思 袁雯君	168
ON YELÜ CHUCAI’S ROLE IN THE MONGOLIAN EMPIRE Alexander Fedotoff	173
КОРЕЯ В ЯПОНО-КИТАЙСКИТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРЕЗ ПЕРИОДА МЕЙДЖИ (1868 - 1912) Светлана Иванова	177
РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЧЕСКА НАУКА В КИТАЙ (1977 – 1999 Г.) Мариана Тиен	183
ПРОБЛЕМЪТ ОКОЛО СЪВЕТСКО-КИТАЙСКАТА ГРАНИЦА И ВОЕННИЯТ СБЛЪСЪК НА О. ДАМАНСКИ (珍宝) ПРЕЗ МАРТ 1969 Г. Пламена Коева	193

THE ARMENIAN-CHINESE CULTURAL AND EDUCATIONAL RELATIONSHIPS Naira Grigoryan	202
---	-----

THE SILK ROAD AS A LINK BETWEEN CIVILIZATIONS – HISTORY, ARCHAEOLOGY, ROUTES FOR EXCHANGE OF MATERIAL AND SPIRITUAL VALUES AND ACHIEVEMENTS, ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL PROCESSES Lilit Hakobyan	205
--	-----

Section “Philosophy and Religion”

THE EASTWARD EXPANSION OF MANICHAEAN HETERODOX RELIGIOUS NETWORKS ALONG THE PRE-MODERN SILK ROAD Yuri Stoyanov	210
---	-----

“SILK COGNITION” IN REFERENCE TO SOME ASPECTS OF GEORGES DUMÉZIL’S STUDIES Magdalena Złocka-Dąbrowska	216
--	-----

ГЕНДЖЬО САНДЗО/СЮЕНДЗАН И НЕГОВАТА СЛЕДА В ЯПОНСКИЯ БУДИЗЪМ Бойка Цигова	223
--	-----

THE BOUNDARY EXPRESSION IN CHINESE PHILOSOPHY (ACCORDING TO ZHUANGZI) Dessislava Damyanova	232
--	-----

ЦВЕТЕ ОТГЛЕЖДА ЧОВЕК – МЪДРОСТТА НА РАСТЕНИЯТА В КИТАЙСКАТА КУЛТУРА Дима Пиронкова, Стефан Русинов	238
--	-----

СУЕВЕРИЯТА В БИТА НА КИТАЙСКИЯ НАРОД Яна Шишкова	244
--	-----

Section “Economics and Politics”

POLITICAL AND GEOPOLITICAL CHARACTERISTICS OF THE CHALLENGES AND PROBLEMS OF MODERN CHINA Nako Stefanov	252
--	-----

СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА КУЛТУРНИЯ ТУРИЗЪМ В ШАНХАЙ Соня Алексиева	260
---	-----

THE CHINESE “GOOD NEIGHBOUR DIPLOMACY” Zornitza Grekova-Stefanova	267
---	-----

БЪЛГАРИЯ И КИТАЙ: ЗА ОБЩИЯ ПЪТ И РАЗЛИЧНИТЕ ПОСОКИ Христина Амбарева	272
--	-----

CHINA’S POSITION REGARDING THE UNITED NATIONS REFORM AND THE JAPANESE ROLE IN THE ORGANIZATION Ivaila Aleksova	276
---	-----



SECTION
Linguistics

汉英科技写作与翻译中的文化修辞差异分析

顾维萍, 索非亚孔子学院, 北京外国语大学

Abstract: *Rhetoric is the art of effective and persuasive speaking or writing. Different cultural groups have different thinking patterns, and the different patterns of thinking lead to different rhetorical styles. To be effective in modern technical communication, technical writing in English follows the thinking and rhetorical pattern of low-context culture, and usually uses a more direct, linear approach that takes the reader as the center in writing. It uses the deductive method more often in discussion and achieves coherence in form by using transitional expressions. Traditional Chinese writing, on the other hand, usually follows the thinking and rhetorical pattern of the high-context culture, and uses a more indirect spiral approach that takes the writer as the center in writing. It applies inductive method more often in discussion and achieves coherence in meaning mainly through context. Therefore, to be more effective in technical-English writing and translation, Chinese writers should avoid the strong influence of traditional Chinese rhetorical patterns, and try to adopt consciously the rhetorical patterns of technical English.*

Keywords: translation, writing, cultural rhetoric

“修辞 (rhetoric)” 从根本上来说是指大脑的思维活动, 不同的社会文化群体有着不同的思维方式, 而思维方式上的差异会导致不同的修辞风格 (王莘2007: 3-10; 胡曙中1993: 158-161)。不同文化群体对于文章中应该包含什么样的信息, 对于如何遣词造句和组句成章均会有不同的意见。在这种情况下, 一个文化群体的写作方式被另一个文化群体看起来可能是不适当或不得体的。中国和美国两国的社会与文化具有很大的差异, 从而导致两国人们不同的思维和修辞方式。目前有关中美文化比较研究的文章不少, 但针对科技英语写作修辞进行比较研究的并不多见。本文试图从中美文化比较入手, 来分析科技英语的修辞特点。

1. 科技英语修辞的定义

修辞是使用词语进行有效交流的艺术, 其目的在于提高语言的表达效果 (胡壮麟 2000: 110-117; 姚殿芳 1987: 2-14; Brooks & Warren 1979: 19)。我国著名修辞学家陈望道 (1976) 把修辞分为积极修辞和消极修辞。积极修辞又称为美学修辞 (aesthetic rhetoric), 着重于语言表达的生动、形象、幽雅和感染力, 旨在取得语言的艺术性表达效果; 消极修辞又称为交际修辞 (communicative rhetoric), 着重于语言表达的简明、流畅、准确和有效地发挥语言的交际功能。用陈望道先生的话来说, 消极修辞就是“意义明确, 伦次通顺、词句平匀、安排稳密” (1976: 47-49)。

按照汉语的修辞定义, 一些作者把科技英语修辞称作消极修辞。笔者认为这种提法不够确切。现代科技信息交流有两个特点: 一是信息量大, 读者必须在大量的信息中寻找和选择所需信息, 这就要求作者要以有利于读者准确理解和便于查阅的方式来设计和撰写文件。二是信息交流的对象繁杂, 由于电脑与网络应用的普及, 使得所有学科领域, 包括传统的文学与艺术, 都涉及到科技信息交流。非专业人员需要的是简单、易懂、易学的科技文件, 因此科技写作必须采取特定方式以满足不同对象的需要 (段平等2006: 39)。为适应这些需要, 现代专业交际理论提出信息交流应满足三项基本标准: 信息的可获得性 (accessibility)、可理解性 (comprehensibility) 和可使用性 (usability) (Burnett 2005: 13-15)。用通俗的话说就是: 科技信息要“便于查找 (easy to find)、便于理解 (easy to understand) 和便于使用 (easy to use)” (Hargis et al. 2004: 3)。因此, 现代科技英语文件写作仅仅达到“忠实”和“通顺”还不够, 还要便于读者获取信息, 快速理解信息和正确使用信息。科技英语必须使用特殊的修

辞手段才能够满足上述要求。因此，科技英语修辞是一种为满足特定交际需要的、积极主动的语言应用艺术。根据它的功能，笔者认为把科技英语修辞称作交际修辞（包通法等 2004: 21；冯志杰 2000: 99）更为妥当。

2. 高背景文化和低背景文化

社会学家认为，世界文化可分为“高背景”和“低背景”两大类型（Barnum et al 2001: 399; Hall 1976: 91）。以汉民族文化为主中国文化是高背景文化（high-context culture），其成员具有相同的宗教、教育、种族、国家和历史背景，在几千年漫长的发展中形成了带有自己民族特点的、统一的思维模式，呈现出整体性、直观性、具象性、比附性和辩证性的思维特征。

（王莘 2007: 3）。这种带有集体主义性质的文化和思维特征使人们善于使用简洁的词语来综合复杂的思想，仅通过简单的、间接的、甚至是暧昧的和无情境的信息传递就可以相互理解。美国则是典型的低背景文化（low-context culture），这个年轻国家是由世界各地的移民组成的，其中存在着许多相互独立的亚文化群，社会内部差异很大。由于交际双方的文化背景不同，个人无法确定对方对于自己所指定的背景是否具有相同理解，因此，低背景文化交流需要提供大量直接的和明确的信息。

科技英语的目的是进行跨文化的国际交流，交际对象之间往往存在着较大的文化差异，因此具有低背景文化的性质。中国作者在科技英语的写作和翻译中，应注意避免汉文化的强势影响，采用以低背景文化为基础的修辞方式，才能达到高效信息交流的目的。

3. 读者负责型写作与作者负责型写作

不同文化背景的作者在其写作时对其读者对象的考虑程度是不同的，根据这一点，Hinds把写作分为读者负责型（the reader-responsible type）和作者负责型（the writer-responsible type）两种类型（1986: 141-152）。

1.1 读者负责型写作

读者负责型写作又称为以作者为中心的写作（the author-centered writing），其特点是作者认为什么必要就写什么，很少考虑读者是否能够理解，也就是说，探索文章内容的责任在读者一方。中文写作在传统上是一种读者负责型写作，作者所表达的往往是作者认为读者应该知道的而不一定是读者想要知道的内容，写作注重语言的简练、形象、和谐，但很少对术语和对所涉及的概念和思想进行解释。中国的文言文、八股文和诗词可以说是这类写作的典范，尽管已经很少使用，但它们对中文写作的思维模式仍然具有一定的影响。

这种读者负责型的写作习惯也影响到我国的科技英语写作与翻译。我国科技人员在撰写产品说明、在线帮助等科技文件时往往注重技术细节而忽略读者对象，以自己习惯的方式而不是读者可以理解的方式来编排操作步骤，有意或无意地省略了某些必要的步骤和解释，从而导致读者（特别是非专业读者）难以完成操作任务。这样的专业文件难以满足用户的需求，甚至有可能导致误解和造成纠纷（Barnum et al 2001: 397-399）。

1.2 作者负责型写作

作者负责型写作又称为以读者为中心的写作（the reader-centered writing）。这种写作方法认为，保证读者正确理解的责任在作者一方，作者要确保读者理解写作内容，并能够按照内容指示完成指定任务。科技英语写作是以读者为中心的写作。以前，科技信息的读者对象主要是专业科技人员，然而由于人们工作与生活的科技含量越来越高，需要阅读科技文件的非专业人员越来越多。另外，不同读者有着不同的文化、教育和职业背景，对科技文件的内容要求也是不同的。因此，科技英语写作要求作者在进行写作前必须充分了解读者，进行读者对象分析（audience analysis），对象分析通常包括如下方面：

- 教育背景：读者的受教育程度对其基本阅读能力的影响。
 - 阅读水平：读者对于某一专业学科的文件阅读能力。一个受教育程度很高的读者对于本专业以外的科技文件的阅读水平不一定高。
 - 职业经验：读者从事某一职业的时间和经历对其专业阅读能力的影响。
 - 文化背景：读者的文化背景对其阅读习惯和阅读与理解方式的影响。
 - 目的与动机：文件写作要针对读者的阅读目的与动机，以满足读者需求。
 - 感情因素：文件要能够引起读者的注意和兴趣，例如使用第二人称使读者感到文件内容与自己直接相关，避免使用性别歧视语言等。
 - 多重需求：专业文件应能够同时满足不同层次读者对象的需要。
 - 工作环境：车间、工地、野外等，对文件的撰写、设计和装订等有不同的要求。
- (Lannon 2006:35-39; Burnett 2005: 116-132; Pattow & Wresch 1998: 42-48)

因此，要提高科技英语文件的写作效率，首先要区分作者负责型和读者负责型这两种不同类型的写作方式，采用以读者为中心的写作方法，进行读者对象分析，才能够写出针对性强的专业文件，以满足不同层次、不同类型读者的需求。

4. 线性思维模式与螺旋型思维模式

如前所述，修辞是大脑的思维活动，而不同的思维模式会导致不同的修辞。英语及其有关的思维模式是从盎格鲁—欧洲文化模式发展而来的。用英语进行思维所要按照的顺序，从根本上来说是柏拉图—亚里士多德的顺序。这一顺序在发展形式中主要呈线性（胡曙中，1993：159）。这种线性顺序的典型结构是“已知信息+新信息（given + new constructions）”的结构（Burnett 2005：253）。例如：

表 1：已知信息+新信息结构

(1) given A + new B	(1) All squids [A] propel themselves by taking in and forcibly expelling water from the mantle cavity through siphon [B].
(2) given B + new C	(2) The force and direction of the water expelled [B], plus the undulation of the fins and body, determine the direction and rapid movement [C] of the animals.
(3) given C + new D	(3) The rapid movement [C] is always in the opposite direction of the water ejected from the siphon [D].
(4) given D + new E	(4) The ejection of the water [D] also oxygenates the gills, located in mantle cavity [E].

这是一段线性顺序的典型例子，后一句话均以前一句的内容作为基础，从而引出新的内容。根据认知的一般原理，人们通常认为先提及的事物先发生。因此，这种“已知信息+新信息”的结构符合思维的自然顺序，也是最容易理解的顺序。

现代科技信息交流面临的困难是信息量大、专业性强、读者阅读水平差异很大。因此，科技英语的写作标准要求按照便于理解的线性顺序组织信息，在句子结构安排方面通常遵循如下原则。

- 按照事情发生的先后顺序安排时间从句和主句的顺序。
- 在表示因果关系的主从句中，一般是原因从句在前，结果句在后。

- 在表示条件与结果的主从句中，一般是条件句在前，结果句在后。
- 被动语态改变了句子的自然顺序，不利于快速理解，应避免使用。
- 句子最自然的结构顺序是“主语 + 谓语 + 宾语”的主动语态形式，应避免在这些主要成分之间插入过多的修饰语，否则会破坏句子的线性顺序，影响阅读理解速度。

(Hargis et al 2004:37-43; 范瑜等 2004: 86-87; Pattow et al 1998: 70-79)

同英语相比，汉语的典型修辞模式呈螺旋型 (Barnum & Li 2006:152)。这种模式以迂回而又发展的螺旋形式对一种意思加以展开，在段落中间所作出的结论往往又被进一步展开或成为新的次主题的基础。下面是一段以螺旋型思维模式所撰写的汉语的译文：

¹Today, English has become the most widely-used language by scientists reporting results. ²When a scientist draws a conclusion after a long period of study, he wants to let other people know his discovery. ³How should he do this? ⁴If he writes the paper in his native language, only some persons can understand it. ⁵If he writes in English, then more persons will know it. ⁶So other scientists may discuss it and make different opinions. ⁷It is good for the development of the science field. ⁸Other scientists can get news about the study. ⁹English, as a useful tool, is helpful for scientists to communicate information. ¹⁰If every scientist knows English, he can see other's opinions without difficulty. ¹¹So English is important to scientists. (Wang 1996: 427-428)

该段的主题是“英语对科学家们是重要的”，但并未在开头点明主题，而是通过迂回的举例方式最后得出结论。第1句指出英语的一个广泛用途；第2句则把话题转向科学家的成果发表上；第三句提出问题：如何发表文章；第4和第5句提出两种可供选择的方式；第6、7、8句反复阐述第2种方式的好处，第9句可谓对问题的结论。而然，该段到此并未结束，第10句把该结论作为起点，引出一个新的话题：科学家懂得英语的好处。第11句则是对全文的总结。这种以汉语的螺旋型修辞模式写作的语篇如果被翻译成英文，就很有可能被英语族读者认为存在结构混乱的缺陷（胡曙中1993：169）。

5. 演绎法与归纳法

演绎法和归纳法是常见的两种论证方法。简单地说，演绎法就是先阐述中心意思，然后再展开论述；归纳法则是先展开论述，通过论述最终推论出中心意思。前者是从观点到论据，后者是从论据到观点。尽管这两种方法在汉语和英语中都使用，但汉语中更常用归纳法，而英语，特别是科技英语中更常用演绎法。

归纳法是一种间接的、迂回的、循序渐进的论证方法。中国人善于使用这种方法，同中国儒家的仁爱、礼让、谦虚、和谐的哲学思想是有密切关系的。归纳法避免在一开头就点明主题和结论，有利于缓和交际双方的正面矛盾和直接冲突，通过比喻或举例等迂回的手段来说明道理，得出结论。这种方法可以使对方既接受了意见，又保全了面子，在表达否定和反对意见的时候更有利于说服人。中国历史上有许多使用归纳法谏言的成语故事，如鹬蚌相争，渔人得利；螳螂捕蝉，黄雀在后，等等。因此，归纳法的使用也是中国传统文化在人们思维方式上的一种体现 (Zhu & St. Amant 2007: 182)。

演绎法是一种直接、明确的论证方法。一个段落通常由主题句 (a topic sentence) 和辅助句 (supporting sentences) 组成。主题句在段首点明主题，后面由辅助句对主题进行具体的论

证和说明。这种组织结构便于读者迅速捕捉各段的关键信息，了解文章大意，有利于快速处理大量信息，提高阅读效率，是目前国际上所提倡的科技英语写作方法（Barnum & Li 2006: 152-153; Hargis et al 2004: 176）。因此，中国作者在进行科技英语写作与翻译的时候应注意少用归纳法，多用演绎法。

6. 形合法与意和法

在语义衔接方面，英语强调语法形式上的统一和连贯性，多用“形合法”，通常是用衔接词（transitions）把词语、句子和段落连接起来；汉语虽然有时也使用连接词，但讲求“意合法”，主要靠上下文意义上的衔接。在高背景的汉文化中，人们在组词造句时只要语义上搭配，事理上明白，无论形式上完整与否，交际双方一般都可以理解。因此，汉语语法从词、短句到句子都缺乏形式上的标志（王莘2007：3）。试看下面的一段话：

也有一些恒星非常小，有的比地球还小。可是这种恒星的物质，密度特别大。火柴头那么大的一点点就抵得上十多个成年人的重量。用白金造成同样大的一个球，重量才抵得上它的二千分之一。人到了这种星星上休想站得起来.....（《宇宙里有些什么》）

该段话中除了在第一和第二句之间用了转折连词“可是”以外，其他各句之间均未用任何衔接词，是靠上下文意义来表达语义关系的。然而从英语语法和修辞的角度分析，第一句的两个分句之间存在着并列关系，第三句中存在着比较关系，第四句既有比较关系，又有条件与结果关系，第五句中有条件与结果的关系。因此，在翻译时需要使用各种衔接词把这些语法关系明确表示出来。例如：

There are some other stars ¹that are very small, ²and some are even smaller ³than the earth. ⁴However, the substances of these stars have especially high density. A bit of the substance as small ⁵as a match head can be as heavy ⁶as the weight of more than 10 adults. ⁷If a ball made of platinum were as big ⁸as the star, its weight would be only as much ⁹as 1/2000 of the star. A man could never stand up ¹⁰if he reached the star....

从该段话的英汉比较可以看出，汉语中虽然只有一个连接词，而英语中却用了十个衔接词，否则难以达到英语语法上的一致和修辞的连贯性。中国学生往往不了解英汉在在语义衔接方面的差异，在用外语做文时往往是先写出符合汉语修辞模式的文章，再逐词逐句翻译成英语，这必然导致英语连贯性差的缺陷（顾维萍等 2003：111）。

7. 我国对外科技文件的写作与翻译问题

近年来，我国对外科技文件写作与翻译中所存在的修辞问题越来越多地引起国内外研究人员的重视（Barnum & Li 2006; Duan & Gu 2005; Barnum et al 2001; Wang 2000）。为研究中美文化修辞模式的差异，Zhu and St. Amant 就中国恩威公司的中医药英文网页(http://www.enweiculture.com/culture_en/tcm)向美国读者进行了调研，参与调查的读者反映出如下问题（2007：175-180）：

- 不了解读者需要，缺乏对象分析。网页详细论述“阴阳”、“五行”、“气”等中医基本理论，却没有对各种疾病的治疗方法进行具体介绍；不像是在对客户介绍产品，而像是一本中医培训教材。

- 习惯于读者负责型写作。句子过长，句子结构复杂，违背阅读的短时记忆的规律；对许多中医专有名词未作出适当解释。

- 采用螺旋型修辞结构，许多章节中包含有对前文的重复叙述。
- 无标题；不使用主题句；在从一个话题转向另一个话题时没有衔接词。
- 多用归纳法，段落主题隐含在叙述中，需要读者自行归纳总结来推断结论。
- 文件过长，目录采用医古文传统的竖排法，不符合英语族读者的横排阅读习惯。

笔者对本校非英语专业的106名博士生进行了一次写作实验。要求对一篇学过的科技英语文章进行简写（从3300词简写为1200词左右）。在写作前明确要求要对各部分加标题，使用主题句、衔接词、插图和表格进行说明。统计显示，在抽样调查的53名学生中，对文章分部分并加标题的只有25人（47%），使用表格和插图进行说明的只有28人（53%），在167段应该使用主题句的段落中只有93段使用了主题句（56%），在68处应该使用衔接词的句子和段落之间只有23处使用了衔接词（34%）。

上述两项调研结果进一步说明，汉民族的文化修辞模式对中国人的英语写作方式存在着强势影响，这种影响会导致文章英语修辞结构的混乱，造成英语族读者的理解困难，难以满足读者的需要。

8. 进行英汉修辞比较教学的必要性

我国的英语教育一直以语法、词汇和句子翻译教学为主，对于修辞教学，特别是科技英语的修辞教学，未能给予足够的重视。这种见树而不见林的教学方法导致的结果是虽然学生可以读懂英语文章，却不能够辨认出英语族人所习惯使用的修辞模式；虽然他们能够写出正确的英语句子，却不能够使用英语族读者认可的修辞模式进行语句、段落和篇章的组合。由于本民族文化的强势影响，我国的学生和科技人员往往是在用汉文化的修辞模式来表达英语信息，写出的文章常常不符合英语的修辞模式，使英语族读者感到迷惑不解。

在我国改革开放的初期，我们学习英语的目的主要是汲取国外先进的科学技术，因此以培养学生的阅读能力为主，即使不懂得英文修辞模式，也不大影响对文章的理解。然而，改革开放三十年的巨变已经使中国在科学技术和国际贸易等方面跻身于世界前列，我们需要的是使用英语向全世界推广我们的产品、技术和服 务，因此，我们所撰写和翻译的英语文件是否能够满足对方的需要将会直接影响到我们产品与服务的国际竞争力。在这种形势下，对学生英语写作与翻译技能的培养就显得尤为迫切。因此，大学英语的教学重点应该从领会性技能（Receptive ability）的培养逐渐转向产出性技能(Productive ability)的培养，把科技英语修辞充实到专业英语教学中去，进行中美文化修辞差异的比较教学，使学生从对这种差异的感性认识上升到理性认识，在英文写作与翻译中自觉地使用英文修辞模式，避免中文修辞模式的影响，以提高我国科技英语文件的写作效率和国际标准化水平。

参考文献:

- Barnum & Li, 2006: Barnum, C. M, & H. Li. *Chinese and American Technical Communication: A Cross-cultural Comparison of Differences [J]*. *Technical Communication*, 53:143-166. 2006.
- Barnum, Philip, Reynolds, Shauf & Thompson, 2001: Barnum, C. M, K. Philip, A. Reynolds, M. S. Shauf & T. M. Thompson. *Globalizing Technical Communication: A Field Report from China [J]*. *Technical Communication*, 48: 397-420. 2001.
- Brooks & Warren, 1979: Brooks C., & R P. Warren. *Modern Rhetoric (4th ed.) [M]*, New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc. 1979.
- Burnett, 2005: Burnett, R. E. *Technical Communication (Sixth edition) [M]*. Boston: Thomson Wadsworth. 2005.
- Duan & Gu, 2005: Duan, P. & W. Gu. *Technical Communication and English for Specific Purposes: The Development of Technical Communication in China's Universities [J]*. *Technical Communication*, 52: 434-448. 2005.
- Hall, 1976: Hall, E. T. *Beyond Culture [M]*, Garden City, NY: Doubleday. 1976.
- Hargis, Carey, Hernandez, Hughes, Longo, Rouiller, & Wilde, 2004: Hargis, G., M. Carey., A. K. Hernandez., P. Hughes., D. Longo., S. Rouiller., & E. Wilde. *Developing Quality Technical Information [M]*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. 2004.
- Hinds, 1986: Hinds, J. *Reader vs. Writer Responsibility: A New Typology [C]*. *Writing across Languages: Analysis of L2 text*, ed. U. Cornor and R. B. Kaplan (141-152). New York, NY: Addison-Wesley. 1986.
- Lannon, 2006: Lannon, J. M. *Technical Communication (10th ed.) [M]*, Pearson & Longman. 2006.
- Pattow & Wresch, 1998: Pattow, D, & W. Wresch. *Communicating Technical Information (2th ed.) [M]*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, Inc. 1998.
- Wang, 2000: Wang, Q. *A cross-cultural comparison of the use of graphics in scientific and technical communication [J]*. *Technical Communication*, 47:553-560. 2000.
- Zhu and Amant, 2007: Zhu, P., and K St. Amant. *Taking traditional Chinese medicine international and online: An examination of the cultural rhetorical factors affecting American perceptions of Chinese-created web sites [J]*. *Technical communication*, 54: 171-186. 2007.
- Bao, Wang, 2004: 包通法, 王敏英. 科技翻译的逻辑思维与修辞形式辩[J]. 上海科技翻译 (3) 21-23. 2004.
- Chen, 1976: 陈望道. 修辞学发凡[M]. 上海: 上海教育出版社. 1976.
- Duan, Gu, 2006: 段平, 顾维萍. 我国大学ESP教学的发展方向探讨[J]. 外语界 (4) 36-40. 2006.
- Fan, Li, 2004: 范瑜, 李国国. 科技英语文体的演变[J]. 中国翻译 (5) 86-87. 2004.
- Feng, 2000: 冯志杰. 汉英科技翻译指要 [M]. 北京: 中国对外翻译出版公司. 2000.
- Gu, Duan, 2003: 顾维萍, 段平. 特殊用途英语的文体与修辞[J]. 东北师大学报 (特刊) 110-114. 2003.
- Hu, 1993: 胡曙中. 英汉修辞比较研究 [M]. 上海: 上海外语教育出版社. 1993.
- Hu, 2000: 胡壮麟. 理论文体学 [M]. 北京: 外语教学与研究出版社. 2000.
- Wang, 2006: 王振平. 科普著作的文体与翻译[J]. 上海翻译 (2) 35-38. 2006.
- Wang, 2007: 王莘. 汉语修辞与文化[M]. 杭州: 浙江大学出版社. 2007.
- Yao, 1987: 姚殿芳. 潘兆明. 实用汉语修辞[M]. 北京: 北京大学出版社. 1987.

ЗА НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ НА ПРЕПОДАВАНЕТО НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК НА КИТАЙСКИТЕ СТУДЕНТИ

Гъ Джъцян, Пекински университет за чужди езици

Abstract: *Foreign language teaching is a science of research, teaching and learning a foreign language. This article aims to introduce the different teaching methods in the Bulgarian language teaching, analyzes the advantages and disadvantages of the methods and finds the most appropriate ways in practice. In order to improve the teaching quality, the article shares with colleagues the real cases of the author's teaching experience, with the aim of improving the understanding of the teaching theory and strengthening the teaching practice guidance.*

Keywords: methods, teaching methodology, education, Bulgarian language, Chinese students

Изследванията, свързани с езиково обучение, с преподаването и изследователската работа, винаги са играли важна роля. Проучванията най-често са свързани с изследователските методи, анализи и изследвания в работата на педагога. Те показват състоянието и тенденциите, фиксират особеностите на гласовото преподаване, словообразуване, граматика, синтаксис, четене с разбиране, реторика, характеристиките на четенето на написан текст: интонация, пунктуация и други. Чрез процеса на обучение се анализират проблемите, за да се подобри и нивото на науката, да се идентифицира теоретичната основа. Преди да се постигнат целите на обучението, обаче, е необходимо практически да се развие програмата за преподаване.

Преподаването на български език в Китай започва през 1960 г. и вече има 50-годишна история. Можем да се похвалим, че сме обучили почти 200 квалифицирани специалисти по български език. От годините преподавателски опит, опирайки се на натрупаната практика, можем да кажем, че съществува определен набор от практики и методи на обучение за китайските българисти. Те са от съществено значение за осигуряване на качеството на преподаване. В една глобализирана и постоянно променящата се социална и културна среда изискванията за студенти, изучаващи чужди езици и култури, са изключително високи. Ето защо пред учителите, преподаващи чуждия език, стои задачата да се разработят и прилагат разумни методи на преподаване, които най-добре се култивират в процеса на дългогодишната практика и задълбочените проучвания.

От една страна, личните качества и социализацията са важни фактори в чуждоезиковото обучение, от друга страна, трябва да се съсредоточим върху особеностите на преподавания език. Тъй като съдържанието и целите на чуждоезиковото обучение са да се овладеят езика и културата на чуждата държава, то езиковото обучение е своего рода процес на обучение по социално-културни факти, който зависи както от психическото състояние на човека, така и от духовната атмосфера на обществото като цяло.

В началото, когато преминахме през периода на създаване на специализиран за преподаването на български език метод, поради липсата на изградена педагогическа система и някои обективни препятствия, учителите по български език просто преминаваха през опити и грешки, натрупвайки по този начин своя практика. Мога да кажа, че тъй като ние сме изключително заети с преподаване на езика, рядко се отдава възможност на изследвания, които да имат чисто теоретичен характер. Подобна ситуация се оказва неблагоприятна в дългосрочен план, тъй като има опасност това да доведе до по-трудно разбиране от страна на студентите на някои граматични явления, познавателни особености и културни феномени. Системата има и някои слабости в преподаването, предизвикани най-вече от сляпото следване на опита на другите и подражание

на методите на преподаване, запомнени от студентските години. Някои учители обръщат малко внимание на чисто езиковата подготовка, която смятам за основна при изучаването на чужда филология. Естествено не всичко се свежда до езиковото обучение, важни са социалните и психологическите особености на езика, както и провокирането на ентузиазъм у студентите при овладяването на езика.

В науката съществуват множество методи за преподаване на чужд език. Към онези, които вече са се утвърдили като класически, непрекъснато се прибавят нови и разнообразни такива. В голяма част от случаите въпросните методи са или вариант на досега съществуващите, или комбинация от тях. Като цяло към момента можем да сведем най-популярните методи на преподаване на чужд език до 12 вида:

1. Метод на четенето (Reading Method);
2. Естествен подход (Natural Approach);
3. Съзнателно-практически (по терминологията на Б. В. Беляев);
4. Аудио-визуален метод;
5. Цялостна физическа реакция (Total Physical Response);
6. Директен метод;
7. Граматико-преводен метод (Grammar-Translation Method);
8. Аудиолингвален метод (Audio-lingual Method);
9. Обучение в общност (Community Language Learning);
10. Когнитивен подход (Cognitive Approach);
11. Сугестопедията (Suggestopedia);
12. Преводен метод (Translation Method).

Тези дванадесет метода, използвани в преподаването на английски език като чужд, наистина имат различни акценти, но като цяло всичките са индуктивни, като влиянието идва отвън. Тези методи са сякаш естествени при преподаването на английски език, но българският има свои особености. Той е индоевропейски език от южнославянската група. Макар голямата част от българските граматически правила и лексика да са подобни на другите славянски езици, той има и специфично български феномени (предимно по отношение на граматиката).

В Пекиния университет за чужди езици има Катедра по българистика, където работят професионалисти, завършили Българска филология. На всеки четири години се обучава група/клас от около 15 студенти. За период от четири години от студентите се очаква да овладеят напълно непознат език. Това е огромно предизвикателство пред колегите преподаватели, тъй като практиката показва, че вариантът с индивидуалното обучение (от типа частни уроци) не дава добри резултати, поне що се отнася до преподаването на български език на китайци. Въз основа на дългогодишния ни вече опит мога да кажа, че сме изградили собствена система на преподаване. Тази система можем да наречем българска интегрирана педагогика, която е своеобразен хибрид от известните (и споменати по-горе) методи за чуждоезиково обучение. Тази методика преимуществено се опира най-вече на използване на методите 1, 2, 4, 7, 8 и 12.

Правилното разбиране и използване на чуждоезиковото обучение

Досега не е изобретен общовалиден метод за преподаване на чужд език, който да е валиден за всеки език и за всякаква среда. Проучванията по този въпрос за преподаването са изключително многобройни. Както впрочем многобройни са и ситуацияите на преподаване и обучение. Смятам, че сляпото подражание и буквално копиране на съществуващ вече метод не са благоприятна за обучението практика. Налага се да бъде направен подробен и внимателен анализ на

досегашната практика на преподаване на български език за китайски студенти. Всеки преподавател сравнява различните методи на преподаване, анализира достиженията и недостатъците в собствения си преподавателски опит, опитва се да създаде една интегрирана и консолидирана методика за преподаване на чуждия (български) език. С други думи в Катедрата по българистика в Пекинския университет за чужди езици използваме интегрирана методика, основана на опит, а не на механична имитация на вече съществуващ такъв.

За нашите студенти, избрали да учат български език (както вече споменах, те са около 15 на всеки четири години), възможностите да усвоят български език в естествена езикова среда са сравнително малко. В процеса на тяхното обучение може да се разчита единствено на часовете по български език, заложи в седмичното им разписание. Сиреч тези часове имат двойна функция – от една страна чисто езикова, а от друга – да се провокира интересът им към чуждия език, да се мобилизира техният ентузиазъм. Тези часове обаче са крайно недостатъчни за такива твърде тежки сами по себе си функции. Ето защо в Катедрата се опитваме да създадем и добра външна среда за усвояване на чуждия език – различна извънаудиторна заетост, която (освен че подобрява техните комуникативни умения) има и много важната задача да събуди у студентите любопитство към българската култура и бит изобщо. Всеки от колегите, преподаващи български език, в часовете си се опита да създаде разнообразни социални ситуации, в които студентите да могат да опитват да използват български език, изразявайки собствени идеи.

Метод за езиково обучение в използването на аудио-визуалните кабинети

Уроците по български език, използващи аудио-визуални средства в учебния процес, заемат голяма част от обучението, особено в основния етап на образование. Практиката е доказала, че този тип обучение е забавно за студентите, учебният процес протича в относително естествена езикова среда. Тези особености на учебния процес, базиран на аудио-визуалния метод, позволяват лесно мобилизиране и развиване не само на познанията на студентите, но и на тяхната лична инициатива. Тук акцентът в преподаването и усвояването на чуждия език, като цяло следва законови принципи, свързани със слушането - имитацията, механични методи и тренирането на паметта. Прилагат се различни упражнения, основаващи се на отговорите на студентите. Студентите в класната стая фактически са поставени в ситуация на тренировка. Обучението, разбира се, се основава не само на слушане и говорене, но на четене и писане. Фокусът обаче определено е върху развитието на умения за слушане и говорене.

Съдържанието на новия урок често се поднася под формата на диалог, често се прилагат и елементи на играта. С имитацията, запомнянето и повторението се цели ученето да се превърне в траен навик. За сравнение – след преподаването и усвояване на дадена синтактична конструкция се представя нова такава, при което се повтаря и предходната. Прилагат се многократни тренировки на структурата на изречението. Широко използваме оригинални български езикови записи, езикова лаборатория и аудио-визуална техника. Акцентът в обучението при тези езикови лаборатории е гласът. Този тип уроци по принцип разчитат първоначално на слушане, последвано от говорене, чак след което идва редът на четенето и записването. През годините са натрупани и разполагаме с относително голям брой оригинални аудио- и видео- дискове, употребата на които води до много добри резултати. Нашият опит от прилагането на тези записи показва, че студентите лесно се възползват от предимствата на визуалното преподаване. Веднъж разбрали смисъла, те лесно повтарят, при което, основавайки се на напредъка, те лесно усвояват новата лексика и граматични конструкции. Малък технологичен проблем е, че въпросните аудио-материали често имат изключително висока степен на трудност, което възпрепятства син-

хронизацията, и по този начин влияе негативно на ефективността на преподаването. Този метод на обучение намирам за подходящ само в бакалавърската степен, като оптималният му брой часове на седмица е два.

Методите за чуждоезиково обучение трябва пряко да служат на целите на обучението. Различните методи в преподаването трудно биха могли да бъдат определяни като по-добри или по-лоши, най-важното е кога, къде, на кого и защо биват използвани. Всяко чуждоезиково обучение е продукт на своето време и среда, то трябва да се съобразява с определени исторически условия, да следва своя определена цел, да се ръководи от определена теория. Ние всички знаем, че никой от методите на преподаването не е всемогъщ и общовалиден, нито има метод на обучение, който е безполезен поради своето остаряване. Всяка методика на чуждоезиковото обучение трябва да се основава на здравия разум, да бъде приложена след извършване на исторически диалектически анализ. Да вземем за пример Граматико-преводния метод. Той е генетически свързан с определени исторически и социални условия – това, с прости думи казано, е историята на педагогиката за преподаване на латински език. В изучаването на чужди езици днес, разбира се, могат да се прилагат някои от похватите на този метод, да речем упражнения за превод. В нашата практика например упражненията за превод са ежеседмични, тоест това е постоянна практика. Смятам, че този вид упражнения са абсолютно задължителни при желание за усвояване на чужд език. С други думи, макар и по-древен, този метод има своето място в съвременното чуждоезиково обучение именно чрез упражненията за превод.

Живеем в изключително технологично време. Промяната е нормално явление, педагогиката на чуждоезиковото обучение също следва тези динамични промени и не може да си позволи да бъде в застой. Желанието да се намери начин за разрешаване на всички проблеми чрез една и единствена универсална педагогика едва ли ще се превърне в реалност. Чуждоезиковото обучение следва и законите на всеки конкретен език, преподаван като чужд. Националните езици и техните характеристики в голяма степен предопределят подходящите методи на преподаване. Тези методи можем да сведем до следните обобщения:

1. Всяка методика за чуждоезиково обучение има своите предимства, но трябва да се отчетат и нейните обективни недостатъци.

2. Методи на обучение като система не са сами по себе си добри или лоши, въпросът опира до тяхната употреба. Всеки метод е добър, стига той да бъде прилаган правилно.

3. Не съществува универсален или най-добър метод на чуждоезиково обучение, който да е способен да покрие обучението по всички чужди езици.

4. Изучаването на чужд език следва своята логика, не може да следва преки пътища с цел ускоряване, защото губи от своето качество.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Джан Шъи. *Direct English Methods*. Zhonghua Book Company. Шанхай, 1922.

Ли Гинсян. *Английска методика*. Издателство за висше образование, Пекин, 1983.

Ли Йе. *Чуждоезиково обучение*. Издателство Знания. Пекин, 2006.

Лю Жунцин. *Чуждоезиково обучение и изследователски направления*. В: Чуждоезиково обучение и научни изследвания, № 1, 1999.

Чън Тун. *Правилното разбиране и използване на чужди методи за преподаване на език*.

保加利亚中高级学生汉语近义词习得偏误分析

洪瑶，索非亚孔子学院

Abstract: For the teaching and learning of intermediate and advanced level Chinese language, the acquisition of synonyms is not only an emphasis but also a difficult point. This paper is a study about the errors of Chinese synonyms acquisition by the intermediate and advanced level students majoring Chinese language in Sofia University and it also provides some references for Chinese synonym teaching methods and learning strategies.

Keywords: errors of Chinese synonyms, teaching and learning methods, analysis

第一章 引言

1. 1. 选题原由与研究目的

汉语中丰富的近义词是保加利亚学生以及其他外国学习汉语者的一大难点，随着学习的深入、水平的提高，语音的偏误在递减，语法的偏误也在递减，而随着学习难度的加大、词汇量的增加，中高级阶段学生发生的词语偏误却呈上升趋势。而近义词的使用偏误率是词语便误中的重要部分。因为弄不清近义词的意义和用法的差异而误用是保加利亚学生词语偏误中较为突出的一类主要偏误。

本文尝试对保加利亚学生在近义词的学习运用中表现出来的偏误进行调查，分析偏误产生的原因，指出纠正偏误的方法及教学中需注意的问题。这些分析希望能对第二语言习得者尤其是保加利亚学生有所启发，也藉以通过分析，了解学生第二语言的习得过程和规律，反映保加利亚学生在近义词学习中的主要偏误类型，从而使我们的教学更有针对性，提高教与学的效率。

1. 2. 调查样本和方法

笔者从2012年2月开始在保加利亚索非亚孔子学院任教，在教学过程中也深刻体会到处理好汉语近义词教学对学生的汉语习得具有非常重要的影响。

针对保加利亚学生汉语学习中近义词偏误较多的现状，笔者利用在保加利亚索非亚孔子学院任教的机会，收集整理了索非亚大学汉语专业二、三、四年级学生的考试卷，以及索非亚孔子学院三、四级学生的日常作业中的偏误语料，调查分析保加利亚学生在学习汉语近义词过程中的偏误，分析偏误产生的原因，并提出了一些对策。希望能够为保加利亚的汉语教学提供参考，对保加利亚学生学习汉语近义词有所启发和帮助。

第二章 保加利亚学生中高级汉语近义词习得偏误分析

根据学生的作业与历年考试卷的分析，保加利亚学生中高级阶段汉语近义词习得的偏误主要可以分为以下几类。

2. 1. 词义范围大小的偏误

汉语近义词中有的近义词语义相近，但是是上级概念和下级概念的关系，所指也可以是同一个对象，但所指范围大小却不同，这类近义词在外国学生看来也是难以区分的，因此也容易出现偏误，例如：

今天的气候很好。（天气）

每个人都应该遵守交通规矩。（规则）

他总是吃方便食物（食品），我担心他营养不良。

在上面的例子中，“气候”和“天气”、“规矩”和“规则”、“食物”和“食品”这三对近义词，每一对表达的都是同样的意思，但是每一对所能表达的对象范围大小确不一样，前者都包含后者，而后者却不能代表前者的所有范围。

2. 2. 感情色彩偏误

感情色彩是指词义中所反映的主体对客观对象的情感倾向、态度、评价等内容。汉语的近义词丰富繁多，很多近义词表示同样的意思，唯一的不同就感情色彩不同。在汉语里这类词分得很仔细，不同的词语只能针对不同感情色彩的对象。褒义词是代表喜爱、赞同，而贬义词是代表不赞同、憎恶。使用不同的词语也就表示了不同的主观感情。如果把握不好近义词的感情色彩就会影响到交际，甚至会使交往产生矛盾。而保加利亚学生在使用汉语近义时经常出现与感情色彩相关的错误。例如，

听你汉语说得这么好，我真嫉妒。（羡慕）

我们企图做各种菜。（想）

他酗酒的爱好（嗜好）怎么都改不了。

以上的例句中，每对近义词要表达的意思都是一样的，但是感情色彩不同，“嫉妒”、“企图”和“嗜好”是贬义词，而“羡慕”、“想”、“爱好”是中性词。学生在学习的时候，不但要记住词语的意义，更要牢记词语的使用语境。

2. 3. 语体色彩偏误

语体色彩是指某个领域里使用的语言的特点。一般分为书面语体和口语语体。常用于书面语写作，用于学术性、政治性的演讲文的，这种词有书面语色彩；常用于日常生活的谈话中的词，就带有口语色彩。口头语体用词通俗易懂，生动活泼，平易朴素；书面语体用词庄重典雅，讲究分寸。汉语的语体色彩比较鲜明，如果不注意词语的语体色彩，用得合适，就会使人感到很不协调。近义词的语体差异也是保加利亚学生在近义词的使用中经常产生偏误的类型。比如：

这件衣服还可以穿，扔了太遗憾了。（可惜）

在这次行动中，他表现得很大胆。（勇敢）

我今天忘却带手机了。（忘记）

在以上的例子中，“遗憾”、“勇敢”和“忘却”是书面语，而“可惜”、“大胆”和“忘记”是口语词，分别用在不同的场合中，如果用错的话，句子会显得非常别扭和不地道。

2. 4. 搭配习惯偏误

汉语的有的近义词虽然词义相近，但是与之搭配使用的词语却有着一定的规则，如果混淆使用的话，会造出非常不地道的句子。例如：

学校采取了我们的建议。（采纳）

今天的会议已经完结了。（完毕）

迟到是违犯纪律的。（违反）

在以上的例子中，“建议”一般和“采纳”搭配，一般说“会议完毕”，而不说“会议完结”，“纪律”只能是“违反”，而与“违犯”搭配的一般是“法律”。

2. 5. 语义轻重偏误

汉语里有些近义词语义虽然相近，但有语义轻重的差别，使用不同的语义表达时也有不同的程度感情差异。例如：

在这么短的时间里学得这么好真的很艰难。（困难）

爸爸妈妈恳求我好好学习。（要求）

我渴望自己能取得好成绩。（希望）

在上面的例子中，“要求”和“恳求”都是表示向别人提出要求，希望自己得到满足，但是各词使用情况是有差异的，“要求”是一般的，语义程度较轻，而“恳求”的语义程度要重得多，而父母亲要求子女做什么，一般用“要求”就可以了，“恳求”不太合适。“艰难”和“困难”都表示做某一件事情不容易，有难度，但是“艰难”的程度比“困难”重，而学习汉语的难度用“困难”表示就足够了。

2. 6. 适用对象偏误

汉语里的一些近义词，虽然词义相同，但是能够适用的对象却有一定的局限性，例如，

爸爸妈妈很爱戴他。（爱护）

赡养孩子是父母的责任。（抚养）

在上面的例子中，“爱戴”和“爱护”都是表示珍惜，照顾、尊敬的意思，但是“爱戴”只能用于对长辈，领袖等地位较高的人，而“爱护”只能用于晚辈、孩子等级别较低的人。同样的，“赡养”和“抚养”都是表示给予食物、衣服、金钱等来保证对象的生活，但是“赡养”只能用于子女照顾父母，而“抚养”只能表示照顾年幼的对象。

第三章 保加利亚学生中高级汉语近义词习得偏误的原因分析

在总结了保加利亚学生中高级汉语近义词习得偏误的类型之后，我们来分析一下造成这些偏误的原因。

3. 1. 语际干扰

说到语际干扰就要先解释一下什么是语际迁移。语际迁移是指本族语(母语)知识向第二语言迁移，分为正迁移和负迁移。其中负迁移是引起语言习得偏误的重要原因之一。负迁移就是母语干扰，又称语际干扰，是学习外语时已有的母语知识和经验对外语学习产生的影响。它使

第二语言学习者在学习过程中不时产生错误，因为在学习的过程中第一语言的特征会转移到第二语言学习中去。这时母语就会干扰外语的学习，保加利亚学生在学习汉语的时候，不可避免地自觉或不自觉地受到母语的干扰，套用母语的~~模式~~或规则，从而产生一些不符合汉语规则的用法。例如，

今天吃米饭或者（还是）吃面包？

祝你生日愉快（快乐）。

她工作的外貌（样子）总是很专心。

在上面的例子中，“或者”和“还是”、“愉快”和“快乐”、“外貌”和“样子”在保语里都是同一个词，而在汉语中却是用两个不同的词表示，所以对于保加利亚学生来说，辨析这样的近义词是非常困难的。

3. 2. 语内干扰

语内干扰是指学生利用已知的语言规则对新的语言规则作出不正确的假设或过度概括等，从而类推出偏离规则的结构。保加利亚学生在学习汉语的过程中，头脑中除了一套母语保加利亚语的语言系统外，还有正在学习、尚未完整、稳定的汉语语言规则系统。因此他们利用自己已经学过的汉语语言规则推出一些错误的规则。事实上，随着第二语言学习的深入，语际干扰的作用会越来越小，而语内干扰的作用却越来越大。语内干扰大致可分为以下几种：

3. 2. 1. 对目的语的过度概括与泛化

它指学习者把一条语法规则或一个语言项目的用法延伸到不应有的范围，将一些特殊的词或结构当作一般规律应用于各种情况中。表现为学习者在第二语言内部不适当类推而产生形态变化错误。汉语词语都是由语素构成的，语素是汉语词语构词的基本单位，很多词汇偏误的产生都源于对汉语构词语素理解的错误和其用法的偏差，学生在学习了一定数量的词汇之后，对汉语的构词法和某些语素有了一定的了解，在实际运用中，因为对词义的差异混淆，趋向于找有共同语素的词语来代替，往往会造成近义词误用、词性误用、词义范围不当等偏误。例如，

昨年是龙年。（去年）

他正在上高学。（高中）

在上面的例子中，因为学生已经学习过“昨天、今天、明天”，所以会理所当然地觉得应该是“昨年、今年、明年”，因为学习过“小学、中学、大学”，所以会觉得应该是“高学”。

3. 2. 2. 过分简化

过分简化是指学习者在言语中省略了对意思表达显得重复或不影响意义表达的成分。因为汉语词汇中有些词语可以省略一个词素，所表达的意义跟原先的意义并没有太大差别，比如“学习——学”、“使用——用”等，所以我们在保加利亚学生的作业中看到了这样的句子，

这台电脑已经安完毕了。（安装）

但是“安装”和“安”的意义差别却很大，而保加利亚学生很难区分哪些词语可以简化一部分词素，哪些词语却不能，这就需要在学习的时候多加留心注意。

3. 3. 外语学习中的回避策略

学习者在学习的过程中所采取的学习策略也会影响近义词的习得，最主要的是二语学习的回避策略。回避策略是第二语言学习者在语言运用过程中的心理行为。作为一种交际策略，它可以帮助学生克服由于语言水平的欠缺而在社会交往、课堂学习中遇到的语言交流障碍，具体表现是，学生在运用目的语的过程中，语言能力不足以自如地表达意思时，对语言表达的内容、形式作出避难就易、避繁就简的选择，以求跨越语言运用的障碍，达到表达思想的目的。例如，

他很想过去的快乐时光。（怀念）

我明天要去做一些手续。（办）

我们要做好新学生的安排工作。（安置）

在上面的例子中，由于近义词的意义相近又难以把握，因此当遇到自己不熟悉或者不太确定的词语的时候，保加利亚学生倾向于使用等级比较低的近义词，或者使用一对近义词中等级较低的那一个，来保证自己所说的句子是正确的。但是过分使用回避策略，会对学生的学习进程产生负面影响。它容易使学生满足于应付交际的现状，形成一些简化用语的定势，使语言运用水平在低层次停滞不前，也容易导致一些错误的语言形式在语言运用中固化。

3. 4. 教师在教学过程中的客观失误

除了学生自身的原因，教师在教学方面的问题也是引起近义词习得偏误的原因之一。有的教师自己本身对近义词的区别就不太明确，在给学生讲授的时候，不能切入到点子上，或者根本就忽略了近义词辨析，这就使得学生对近义词的掌握觉得更加困难。

3. 5. 教材和工具书的问题

在学习外语的过程中，好的教材和词典是非常重要辅助材料，而目前中国大部分出版的对外汉语教材都是针对英语或一些使用人数较多语言人群的，针对保加利亚学生的国别体教材目前还是一片空白，而保加利亚学生能够使用词典也都是要通过第三种语言来翻译，比如汉英词典，汉德词典，汉俄词典，而针对保加利亚学生的汉保词典目前也还是一大缺失，这无形中更增加了保加利亚学生学习汉语的难度。

第四章 保加利亚汉语近义词教学方法及策略建议

4. 1. 加强语素教学

语素分析是比较有效的辨析近义词的方法。汉语水平达到中级以上的学习者已经具有了一定的语素分析意识和能力，并将这种方法应用于汉语合成词的识别中。但是由于他们的汉语语素意识尚处于发展阶段，对词的结构、语素间的语义关系不敏感，再加上自身词汇量有限，因此在实际中应用得并不好。因此教师如果能在教学中合理地运用语素分析法辨析近义词，就能很好地突出汉语的特点，抓住辨析的关键。

语素分析法对含相同语素的双音节近义词作用更为明显。例如，“情景”和“情况”，这两个词都是表示“状况”，但是二者包含了两个异语素“景”和“况”，其中“景”有“场景、景象”的意思，因此“情景”侧重的是表示所看到的情况，而“情况”并没有这一侧重方面。又如，“指导”和“指挥”两个词的异语素为“导”和“挥”，其中“导”有“启发”的义项，而“挥”有“指派、命令”的义项。所以“指导”侧重于给人指出方向道路，带领人前进，并有教导帮助之意；“指挥”则侧重于发出命令，让人服从并按照其要求去做。对于其他不含相同语素的近义词来说，这种方法使用得当也同样会有很好的效果。但要注意除了语素意义之外，还要注意复合词的语法结构，让学生明白两个语素独立的意义，同时又能在一定语法

规则的基础上，明白复合后的词义。

4. 2. 辨析一语中的

在汉语里很多词语之间的大同小异，在教学中绝不能一下子把两个词之间的差异全部罗列出来，这样对水平较低的学生来说，不但会给他们带来较大的硬伤失措，而且在教学方面也不会有什么好的效果，这样会更加造成学生的困惑，所以，近义词辨析要根据实际碰到的句子，首先抓住主要差异或先解决学习者当前遇到的问题，对于次要的差异或还没有发生混淆的情况则可留待以后辨析。例如，在辨析“常常”和“往往”这一对近义词的时候，这一对近义词在不同的方面有不同的区别。所以要分别对待。我们可以给出以下的例子，

他期待常常能见到那个女孩子。

我们以后可以常常来这个公园散步。

他在这里没有朋友，往往一个人出门。

在上面三个例句中，前两个句子中“常常”都不能替换成“往往”，但是它们所表现的区别是不一样的，第一个句子是说明在表示主观愿望的时候，不能使用“往往”。第二个句子是表明在表示将来发生的事情的时候，不能使用“往往”。而第三个句子中的“往往”也可用“常常”代替，但是如果缺少了“一个人”这一限定条件的情况下，也不能使用“往往”，但是“常常”仍然正确。

4. 3. 重视常用搭配

在辨析近义词的时候，不能只是单单靠死板的讲解来给学生灌输近义词的差别，而应该在教授近义词的过程中，不但将单个的词语教给学生，还应该一并将这个词语常用的搭配对象也告诉学生。这样，学生在记忆生词的时候，就不是只是背诵生词及含义，而是在记忆词组，语段甚至句子，这样在记住了生词的同时，也在脑海中有固定短语搭配的印象，在今后使用的时候，也会脱口而出。例如，

我们一定按时完毕（完成）任务。

违背（违反）了交通规则要受罚。

他们为家乡献（做）出了重大贡献。

在上面的例子中，在学习“任务”、“规则”和“贡献”的时候，教师可以给出固定搭配“完成任务”、“违反规则”、“做贡献”，让学生记忆这些词组，而不是仅仅记忆单个生词。

4. 4. 运用典型例句

运用例句辨析词语意义、用法等方面的差异，是比较普遍且有效的方法，在对外汉语教学及各种教材、工具书、参考资料中常被采用，因此例句的重要性毋庸置疑。但是设计例句是一个很见功底的过程，不仅需要考虑到辨析词语的差异点侧重在什么方面，抓住辨析的重点，还要考虑整个句子的完整性，逻辑性与合理性，更要考虑到学生现有的汉语水平能否理解例句，还要考虑不同国家的文化能否接受例句的内容等等，如何把例句设计好，是值得我们努力探索的一个问题。

4. 4. 1. 例句的量要充足

虽然通过例句可以从感性上了解词汇的具体使用内容，但这种感性认识必须

积累到一定程度才能达到理性认识的程度，这对例句的数量也提出了要求，不能只有一个例句。要想让学生产生语感，对词语的使用有一个正确的印象，每个生词至少需要给出5个例句。如果是用法比较复杂，或者跟学生的母语差别较大的例句，则需要更多的例句。

4. 4. 2. 例句应该是正确的

这一点看起来似乎有点多余和滑稽可笑。但是却是在对外汉语教学中需要重视的问题。有的教师因为备课不充分，或者根本没有备课，在给例句的时候，甚至自己也没有察觉例句的不妥之处，而学生自然也无法发现例句的错误，错误的例句只有在比较中才能体现其价值，而且这个价值也是非常有限的，学生不能从中学习到明确的内容，知其不可而不知其可，效率低下。这样对学习所造成的负面影响甚至超过了其他原因。

4. 4. 3. 注意生词的复现率，多用学过的词语造句，避免使用过多生词

教师在给出学生例句的时候，不但是在教授学生学习新的词语，也可以利用这个机会帮助学生复习巩固学过的词语。教师应该对自己学生的学生程度非常熟悉，什么词学生已经学过，什么词学生还没有学过，教师都应该非常清楚。因此教师在准备例句的时候，应该多用学过的词语，而避免使用更多的生词，从而给学生造成更多的负担。

4. 4. 4. 多用对比性例句

我们可以在同一个例句中用上一组近义词，一个典型例句就能明显地表现出几个词之间的差异，并且能够包含与所辨析词经常搭配的其他成分或词语。然后让学生背诵这些对比性的典型例句，会收到事半功倍的效果，比如在讲解“充足”、“充分”、“充沛”这一组近义词的时候，我们可以使用以下的例句，

我们必须要有充足的睡眠，充分的休息，才能精力充沛地工作。

这样学生只需要记忆一个例句，但是却清楚地表达了这一组近义词的固定搭配和使用。教师在教学的时候，可以多尝试使用这种例句。在同一语境中一些相关内容被串联起来，同时体现着几个词的使用特点，对比鲜明，不但便于记忆而且能增强学生的成就感，提高学习效率。

4. 5. 多样化的练习

我们知道，近义词的解释、辨析都只是词语教学的一部分，学生要想真正掌握该词，还应在此基础上做有关的大量练习。而且近义词的释义，辨析最后目的都是为了会用。从认识语言学来看，认知投入量由需求、搜索、和评估三个因素决定。需求越强、搜索难度越大，评估过程越复杂，则在学习词汇时的认知投入量越大，学习效果越佳；反之，则认知投入量越少，学习效果就越差。

近义词练习正是要求学生有更多的认知投入，让学生反复地接触和使用语言材料，增加认知数量使语言知识技能化，技巧化。在对外汉语教学中，我们教学工作者可以自编一些形式多样的练习，把近义词辨析和技能训练结合起来。吕必松先生依据学生习得语言的阶段把词汇练习分为感知性练习、理解性练习、模仿性练习、记忆性练习和应用性练习等五种不同性质的练习。

4. 5. 1. 感知性练习

对词的感知，包括语音识别(听音)和词形识别(认字)。在近义词教学时，我们可采取让学生跟读、认读近义词，给近义词注音等练习形式。

4. 5. 2. 理解性练习

对词的理解，主要是理解词义。在近义词的练习中，主要可采取“据词说/写词练习”即直接根据词说出或写出它的近义词。如：快乐(高兴、愉快、开心)，最后(最终、终于)，安静(宁静、平静、寂静)这种方式可以利用一个词牵出多个近义词，形成近义词词群，然后可设置情景讲授给学生，使学生在较短的时间里，接触、掌握和运用较多较广的词语，迅速扩大词汇量。

4. 5. 3. 模仿性练习

包括语音模仿和汉字书写模仿。近义词语音模仿主要是读音相近的近义词要学生跟读并区别字形，然后模仿字形书写汉字，尤其对发音相近或形体相近或有共同语素的近义词要多加模仿。

4. 4. 4. 应用性练习

词的应用性练习，是指怎样运用指定的词。主要有以下几种训练方式：

(1) 选词填空。(2) 近义词搭配填空。(3) 修改错词。如：最近很忙，这件事临时不考虑。(4) 给词造句。

值得注意的是，不管是哪种性质的练习，不管是采取什么样的训练方式，我们教师在学生的练习过程中都应随时启发、引导学生。

结语

对外汉语教学是一项任务艰巨的工作，而近义词教学更是难点和重点，不仅对学生提出了要求，对汉语教师来说，也是一个自身综合能力和水平的考验。“教无定法，贵在得法”，怎样开展近义词教学并没有一个固定的模式去套用，最重要的是需要教师过硬的汉语本体功底和不断钻研探索的精神，结合教学经验和学生的特点，摸索出适合学生的最佳的教学方法。

参考文献：

- Feng, 1997: 冯胜利. 汉语的韵律、词法与句法. 北京大学出版社, 北京, 1997.
- Cao, 2003: 曹炜. 现代汉语词汇研究. 北京大学出版社, 北京, 2003.
- Chen, 2006: 陈忠. 认知语言学研究. 山东教育出版社, 济南, 2006.
- Huang、Liao, 1997: 黄伯荣、廖序东. 现代汉语. 高等教育出版社, 北京, 1997.
- Li, 2006: 李福印. 语义学概论. 北京大学出版社, 北京, 2006.
- Lü, 1996: 吕必松. 对外汉语教学概论(讲义). 国家汉办编印(内部资料), 北京, 1996.
- Lü, 1980: 吕叔湘. 现代汉语八百词. 商务印书馆, 北京, 1980.
- Liu, 2000: 刘珣. 对外汉语教育学引论. 北京语言大学出版社, 北京, 2000.
- Lu, 1999: 鲁健骥. 对外汉语教学思考集. 北京语言文化大学出版社, 北京, 1999.
- Lu, 2000: 卢福波. 对外汉语常用词语对比例释. 北京语言大学出版社, 北京, 2000.
- Wang, 1997: 王建勤. 汉语作为第二语言的习得研究. 北京语言文化大学出版社, 北京, 1997.

保加利亚大学生汉语学习动机研究

孙永红, 中国长春大学

内容提要: 本项研究根据保加利亚学生情况, 设计了调查问卷, 采用定量研究的方法, 调查分析了136名保加利亚大学生的汉语学习动机, 得出大学生的汉语学习动机, 排在前三位且百分比超过百分之五十的汉语学习动机依次是“对汉语感兴趣”、“对中国文化感兴趣”、“为了在中国旅行”。据此, 提出了保加利亚大学汉语教学的相关建议。

关键词: 保加利亚, 大学生, 汉语学习动机, 汉语教学

一、引言

汉语学习动机是激发学生学习汉语的内在动力, 对学生的汉语学习效果起到重要作用。了解学生汉语学习动机有助于开展汉语教学。对于保加利亚学生来说, 汉语是他们的外语。他们的汉语学习动机也从属于外语学习动机。学习动机研究始于上个世纪50年代末, 以加拿大学者Lambert和Gardner为代表¹。中国的外语学习动机研究始于上个世纪八十年代, 文秋芳(2001)、秦晓晴(2002, 2003)等知名学者也研析了外语学习动机。随着汉语国际传播的不断深入, 研究汉语学习动机的文章也日益增多², 但是对于保加利亚学生的汉语学习动机却少人研究。

二、保加利亚学生汉语学习动机调查

1. 研究目的

本研究旨在通过开展调查和统计分析了解保加利亚大学生汉语学习动机, 并根据统计结果, 提出保加利亚大学生汉语教学建议。

2. 调查对象

本研究以保加利亚大学生为调查对象, 开展了汉语学习动机问卷调查。参加调查的被试均为在保加利亚学习汉语的非华裔大学生, 他们分别来自索非亚大学

表1 被试基本情况 (N=136)

	性别	专 业		
分 类	男 女	汉语专业	汉语作为二外专业	汉语选修专业
人 数	40 96	48	27	61
所占百分比	29.4% 70.6%	35.3%	19.9%	44.8%

3. 调查内容

汉语学习动机调查问卷由三部分组成: 第一部分是指导语, 说明调查目的和答题方法; 第二部分是汉语学习动机调查; 第三部分是被试基本情况。其中第二部分汉语学习动机由9个条

¹ 参见秦晓晴(2003): 16.

² 参见张柯(2008)、郭亚萍(2009)、刘运红 陈东芳(2012)、高媛媛(2013)等.

目组成，分别是：1、对汉语感兴趣；2、对中国文化感兴趣；3、为了方便和说汉语的朋友交流；4、为了学业的需要；5、为了在中国旅行；6、父母要求；7、为了参加HSK考试；8、现在或将来的工作需要汉语；9、其他原因。所有被试选取了属于自己汉语学习动机的条目。本次问卷调查结束后，为了准确掌握被试的汉语学习动机，又进行了个别访谈。

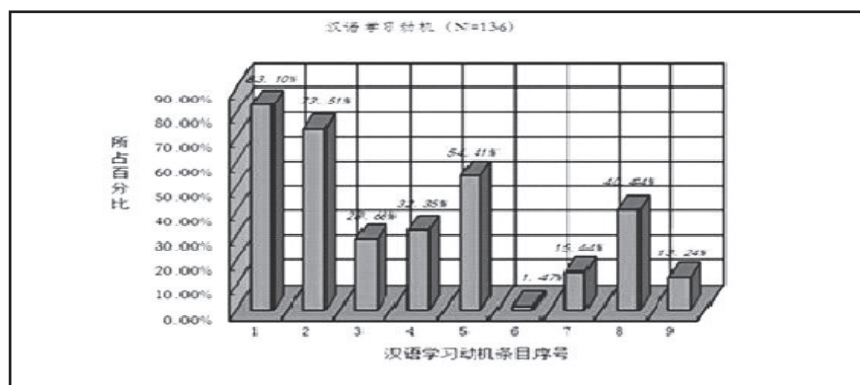
4. 研究问题

本研究有两个研究问题：一是保加利亚大学生汉语学习主要动机有哪些？二是不同专业学生汉语学习动机有无显著差异？

5. 统计结果

经科学统计，得知保加利亚大学生的汉语学习动机，从高到低排在前三位且比例均超过百分之五十的依次是“对汉语感兴趣”83.10%、“对中国文化感兴趣”73.51%、“为了在中国旅行”54.41%，此后排位第四的是“现在或将来的工作需要汉语”40.44%，第五是“为了学业的需要”32.35%，第六是“为了方便和说汉语的朋友交流”28.68%。排在后三位的则依次是“为了参加HSK考试”（15.44%），“其他原因”（13.24%）和“父母要求”（1.47%）。具体情况如图1所示：

图1 大学生汉语学习动机



通过个别访谈了解到，被试选择的“其他原因”里，多为诸如喜爱汉字、爱好武术、喜欢中国古代文学等汉语和中国文化方面的原因。所以，可以把“其他原因”归类于动机条目1“对汉语感兴趣”和条目2“对中国文化感兴趣”里。这种结果表明，“对汉语感兴趣”和“对中国文化感兴趣”的百分比比实际数值还要高。

经过对三种不同专业大学生汉语学习动机的分析，得知他们在汉语学习动机情况(如图2)，经过卡方检验，得出 $\chi^2=14.811$, $df=12$, $p=0.252$ ，这说明三种不同专业大学生选择汉语学习动机的结构基本一致，没有显著差异。

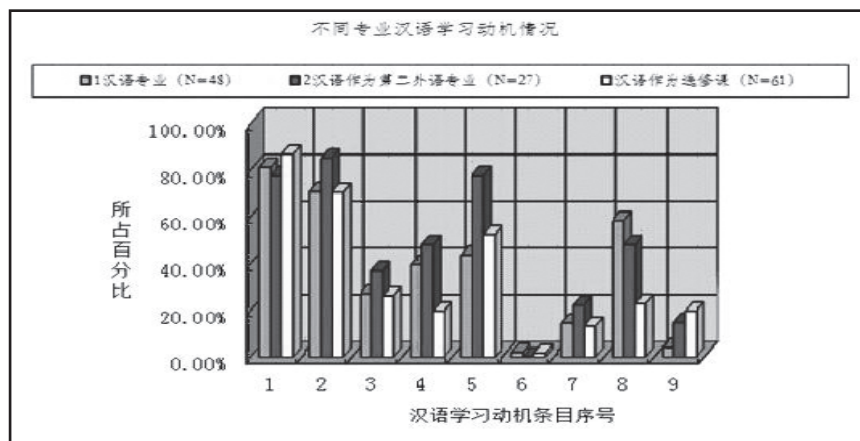


图2 不同专业大学生汉语学习动机比较

三、结论

保加利亚大学生汉语学习动机从高到底排在前三位且百分比超过百分之五十的依次是“对汉语感兴趣”、“对中国文化感兴趣”、“为了在中国旅行”；排在第四位和第五位的百分比达百分之三十的是“现在或将来的工作需要汉语”和“为了学业的需要”。

保加利亚不同专业大学生的汉语学习动机无显著差异。

四、启示

保加利亚大学生汉语学习动机结果显示，“对汉语感兴趣”、“对中国文化感兴趣”、“为了在中国旅行”是他们的主要学习动机。鉴于此，就保加利亚汉语教学提出如下建议：

1. 汉语教师要注重保持和激发大学生的汉语学习动机

汉语学习动机是激发学生学习汉语的重要因素。学习动机分为直接动机和间接动机、内在动机和外在外在动机。“对汉语感兴趣”和“对中国文化感兴趣”属于直接动机和内在动机。此项调查结果显示，对汉语和中国文化的喜爱等动机是保加利亚大学生的学习汉语的首要动机。这就提示我们，无论是保加利亚籍汉语教师还是中国籍汉语教师，在对保加利亚大学生的汉语教学中，一定要注重保持和激发他们的汉语学习动机。汉语教师应具备多种素质³，维护和保护学生学习热情和学习动机也应成为教师努力具备的素质之一。特别是有些保加利亚大学生认为，汉语是几种最难学的语言之一⁴，所以，注重激发和保护学生汉语学习动机，选取突出体现汉语和中国文化的内容、采取多样有效的教学方式，努力保持大学生的汉语学习动机，应该成为汉语教师的努力方向之一。与此同时，汉语教师还应注意激发和引导他们更为持久的、深入的、长远的汉语学习动机。

2. 适当增加中国旅游文化教学内容的比重

调查结果显示，为了在中国旅行也是保加利亚大学生的学习汉语的重要动机之一，位列第三。从笔者在保加利亚的工作和生活体验来看，保加利亚大学生的确很喜欢外出旅行。他们对于中国这个和他们祖国距离遥远的国家，充满好奇和向往，特别是对于学习汉语的保加利亚大学生。因此，在保加利亚大学汉语教学中，在注重培养大学生对汉语和中国文化的深入了解和热爱的同时，也应该加强旅游文化的介绍、传播、渗透和强化。这样，才能满足他们的喜好和内心需求，进而激发和保持他们的汉语学习热情和动力。

3. 研究汉语学习规律教会学生学习汉语

调查结果显示，保加利亚大学生有着集中、相似和强烈的汉语学习动机，这是难能可贵的。但是，还应该客观地认识到，对于保加利亚学生来说，学好汉语是一条比较漫长和艰辛的路，因为毕竟汉语和他们的母语相差甚远。在实际的汉语学习中，难免出现少数大学生中途退缩、放弃学习汉语等情况。这就要求汉语教师在教学过程中，在保护好大学生的汉语学习动机，同时也应该注意教授和引导他们了解和掌握汉语学习策略和学习规律。掌握了这些学习策略和规律，能够提高他们的汉语学习成绩⁵，有助于保持他们的汉语学习热情，进一步深入地学习汉语。

4. 编写并完善保加利亚本土化汉语教材

保加利亚大学生学习汉语所使用的教材都是来自中国国内汉语教师编写的不同版本的教材，比如北京语言大学出版社的“对外汉语教学本科系列教材”和北京大学编写“博雅系列教材”等。这些教材都是在中国出版的、针对在中国学习汉语的外国留学生编写的，教学背景为目的语环境，这与保加利亚学生在保加利亚这个非目的语学习环境完全不同。而且，这些教材的教学重点与保加利亚大学生的汉语学习动机不相吻合。基于这种情况，在使用中国国内出版教材的同时，保加利亚籍教师和在保工作的中国籍汉语教师还应联手合作，编写系列的、针对于保加利亚大学生需求的保加利亚大学生汉语系列教材。在编写此系列汉语教材时，行知识，

³ 参见孙永红（2007）

⁴ 参见孙永红 徐向东（2008）、孙永红（2012）。

⁵ 参见孙永红（2013）。

比如中国旅游景点介绍、旅游用语等旅游行程中要经历和接触的种种情况等。

总之，任何一门外语教学都以提高学生外语能力为根本目的，保加利亚的汉语教学亦是如此。在我们了解了保加利亚大学生汉语学习动机的情况下，应该以保持和激发他们汉语动机为目的，设计和开展大学生汉语教学，提高保加利亚大学汉语教学质量。

致谢：

笔者感谢 Todor Shopov、徐向东、刘晓明、Alexander Alexiev、Antonia Tsankova、Ak-sinia Koleva、Teodora Koutzarova、顾维萍、刘萍萍、田建军、刘广徽、高永安、由田等专家学者的悉心指导和大力支持。感谢所有参与此次调查的保加利亚索非亚大学汉语专业学生、大特尔诺沃大学汉语作为第二外语专业学生、世界经济大学选修汉语课的学生。同时感谢在以上学校任教的中保籍汉语教师的积极协助，他们是闫秋霞、Iskra Mandova、毛彦成、石沂哲等。感谢Kamen Ivanov、Plamen Petkov、梁竹、Svetla Hristova、毛彦成和Rositsa Encheva 等朋友的无私帮助。

主要参考文献：

- 刘运红 陈东芳 (2012). 中亚来华留学生汉语学习动机调查分析. 《云南师范大学学报(对外汉语教学与研究版)》. 4:82-87.
- 高媛媛 (2013). 国内近二十年来汉语学习动机研究述评. 《云南师范大学学报(对外汉语教学与研究版)》. 5:26-33.
- 郭亚萍 (2009). 印尼留学生汉语学习动机调查研究. 硕士学位论文.
- 秦晓晴 (2002). 动机理论研究及其对外语学习的意义. 外语研究. 4:74-79.
- 秦晓晴 (2003). 第二语言学习动机研究及其存在的问题. 动机理论研究及其对外语学习的意义. 外语教学. 5:16-19.
- 吕必松 (1990). 对外汉语教学发展概要. 北京语言学院出版社.
- 孙永红 (2007). 全球化背景下对外汉语教师的素质. 《现代教育科学高教研究》第6期.
- 孙永红徐向东 (2008). 非目的语环境下汉语专业学历教育教学策略研究. 《现代教育科学高教研究》第6期.
- 孙永红(2012). 保加利亚学生汉语学习策略研究. *Applied Chinese Language Studies III*. London, 198-208.
- 孙永红 徐向东 (2013). 非目的语环境下汉语学习策略与学习成绩关系研究. *Applied Chinese Studies IV*. Sinolingua London Ltd, 107-114.
- 文秋芳 (2001). 英语学习者动机、观念、策略的变化规律与特点. 《外语教学与研究》. 2: 105—110.
- 张柯 (2008). 试论外国留学生的汉语学习动机与教学策略. 《高等函授学报(哲学社会科学版)》. 4:64-65.

VOICE USAGE COMPARISON IN RESEARCH ARTICLES BY CHINESE AND ENGLISH AUTHORS

Ping Duan, Jun Zhao, Capital Medical University – Beijing

Abstract: *To determine whether there are any differences in the voice usage between English and Chinese authors in English research paper writing, we conducted a random sampling and analysis of six articles published on international science journals by native English authors and six articles on English versions of Chinese science journals by Chinese authors. We found that Chinese authors used significantly more passive-voice predicates than English authors (45.3% vs. 23.6%, $p < 0.05$). These differences are most significant in the sections of methods (55.4% vs. 24.2%, $p < 0.05$) and conclusion (43.8% vs. 17.2%, $p < 0.05$). English authors are good at using “We + active voice” sentences. This “Given + New” structure enhances sentence coherence and reduces difficulty in comprehension. English authors are also apt at using “Thing + active voice” structure to avoid overuse of the passive voice. However, Chinese authors mainly followed the traditional style of scientific writing and even used the passive-voice structure throughout a paragraph. Therefore, Chinese authors should realize the style changes and choose voices more appropriately in their research paper writing.*

Keywords: research paper writing; passive-voice comparison

1. Introduction

The rapid development of science and technology has changed people’s way of communication. The features of modern technical communication are of massive information and high-speed transmission. Moreover, since different disciplines are becoming more and more interconnected and overlapped, the readership of technical information is no longer confined to those working in certain special technical fields, but also extends to those in interrelated fields, and even to non-technical occupations. Regarding the massive information and miscellaneous readers, experts in the field of technical communication have established three essential criteria for evaluating technical documents: accessibility, comprehensibility and usability (Burnett, 2005 ; Hargis et al, 2004). Simply put, technical documents should be written in a way that it is easy for readers to locate key information quickly, to understand information correctly, and to apply information to practice effectively. Therefore, technical rhetoric requires that research papers be written in a direct and simple manner.

In traditional technical writing, the passive voice has been regarded as one of the principal means of achieving impersonality, and has therefore often been used as a structure particularly suitable for research papers. In fact, the passive voice is an indirect expression by reversing the normal sentence order,

which poses obstacles to fast reading comprehension (Duan & Gu, 2010). It is a structure that should only be used when the doer is unknown or the object of the action is emphasized (Pickett & Laster, 1996). In their information for authors, both *Nature* and *Science*, the prestigious scientific journals of the world, requires their subscribers to write mainly in the active voice (2009).

Recently, the usage of the passive voice in technical English writing has drawn more attention from researchers. Fan (2004), Li (2006), and Lin (2008) et al. have analyzed the changes in the voice use in technical writing from the perspective of genre development and made it clear that the usage of the first person and the active voice in technical writing have become the mainstream in both Britain and the United States. Rowley-Jolivet and Carter-Thmas (2005) have found that the non-native presenters use twice as many passive constructions as the native speakers do. He (2004), Fan (2005), Zhang, M. (2009), and Zhang, C. (2009) have compared the usage of the passive voice in abstracts published in native English journals with those published in the English versions of Chinese journals, and claimed that Chinese authors tend to overuse the passive voice. However, an empirical voice-use-comparison study on an entire research article between Chinese and native English authors is not yet available. Therefore, the objective of this research was to determine by comparative analysis whether the overuse of the passive voice by Chinese authors is also true in their research paper writing, and if true, whether this tendency of overuse would have any disciplinary popularity.

2. Methods

2.1. Materials

We randomly selected six articles from among 30 articles published from 2008 to 2010 from four prestigious scientific journals whose impact factors are all above 28: two from *Science*, two from *Nature*, one from *Journal of American Medical Association (JAMA)*, and one from *the New England Journal of Medicine (NEJM)*. The six articles covered six different disciplines, including physics, astronomy, geographical ecology, engineering, clinical medicine and pharmacology. Of the six articles, three were written by American authors, two by British authors and one by coauthors from Britain and Sweden.

Similarly, we randomly selected six articles from among 30 articles published from 2008 to 2010 from the English versions of six celebrated Chinese scientific journals: *Chinese Journal of Physics*; *Chinese Astronomy and Astrophysics*; *Chinese Geographical Science*; *Journal of Systems Engineering and Electronics*; *Chinese Medical Journal*; *Chinese Medical Science Journal*. The six articles also covered the six different disciplines as mentioned previously. All of these articles were written by Chinese authors.

2.2. Statistical approach

We randomly selected one or two paragraphs from each section (introduction, methods, results, discussion/conclusion) of an article. Totally six paragraphs were selected from each article, with the stipulation that each paragraph should include no less than four predicate verbs.

We selected 72 paragraphs from the 12 articles mentioned and counted the number of predicate verbs written in the passive voice and the active voice in each paragraph. From the 72 paragraphs, we totally collected 742 predicate verbs for analysis. We calculated the ratio of passive-voice predicates to active-voice ones in each section of each article, and the ratio for the entire set of the six articles written by both the Chinese and the native English authors. Subsequently, we performed a statistical analysis to see whether the difference of the passive-voice predicates between the two sets of articles bare any statistical significance. The significance test was performed using the Chi-square test with SPSS for Windows 13.0. The Critical value of the test (α) was set at 0.05.

3. Results

The number of active and passive-voice predicates in each section of an article and the ratio of the active to the passive voice for the entire article by the native English authors are presented in Table 1. The number of active and passive-voice predicates in each section of an article and the ratio of the active to the passive voice for the entire article by the Chinese authors are presented in Table 2.

Table 1 Statistics for voice usage in research papers written by native English authors (A for Active; P for Passive)

Subject of the article	Physics		Astronomy		Geographical Ecology		Engineering		Clinical Medicine		Pharmacology	
	A	P	A	P	A	P	A	P	A	P	A	P
Introduction	10	6	11	2	7	0	6	0	8	3	7	3
Methods	16	2	19	1	14	2	9	3	8	8	9	8
Results	28	17	19	6	19	6	15	3	15	0	9	6
Discussion /Conclusion	7	2	10	5	5	1	15	2	8	0	8	1
Total number	61	27	59	14	45	9	45	8	39	11	33	18
Ratio (%)	69	31	81	19	83	17	85	15	78	22	65	35

Table 2 Statistics for voice usage in research papers written by Chinese authors (A for Active; P for Passive)

Subject of the article	Physics		Astronomy		Geographical ecology		Engineering		Clinical medicine		Pharmacology	
	A	P	A	P	A	P	A	P	A	P	A	P
Introduction	5	2	5	3	13	10	3	10	8	6	7	1
Methods	15	8	11	7	5	11	14	8	3	18	10	20
Results	14	9	17	6	9	5	7	5	15	6	7	6
Discussion	6	3	2	3	1	7	6	2	12	9	9	4
Total number	40	22	35	19	28	33	30	25	38	39	33	31
Ratio (%)	65	35	65	35	46	54	55	45	49	51	52	48

In terms of comparison between the two sets of the articles, we found the ratio of the passive-voice usage in a single article by the native English authors ranged from 15% to 35% while that by Chinese authors ranged from 35% to 54%. There was an obvious higher percentage of the passive-voice choice by the Chinese authors than the native English authors. In terms of comparison between the two articles on the same subject, we found the ratio of the passive-voice choice in each article by the Chinese authors was higher than that in the article of the corresponding subject by the native English authors, which suggests that the Chinese authors' overuse of the passive voice bare some disciplinary popularity. These results were further supported by the outcome of the statistical test presented in Table 3.

Table 3 Chi-square test for voice usage comparison between native English and Chinese authors

Compared Parts	Native English Authors		Chinese Authors		Chi-square Test (χ^2)	<i>p</i>
	Number Of Samples (n)	Percentage (%)	Number Of Samples (n)	Percentage (%)		
Whole-set articles						
Active voice	282	76.4	204	54.7	38.764	<0.001
Passive voice	87	23.6	169	45.3		
Introduction						
Active voice	49	77.8	41	56.2	7.057	0.008
Passive voice	14	22.2	32	43.8		
Methods						
Active voice	75	75.8	58	44.6	22.387	<0.001
Passive voice	24	24.2	72	55.4		
Results						
Active voice	105	73.4	69	65.1	2.008	0.156
Passive voice	38	26.6	37	34.9		
Discussion/Conclusion						
Active voice	53	82.8	36	56.3	10.657	0.001
Passive voice	11	17.2	28	43.8		

The results of the Chi-square test indicate that whole-set-articles comparison of the passive-voice choice between the Chinese authors and the native English authors presented a statistical significance (45.3% vs. 23.6%, $p < 0.05$). The Chinese authors' choice of the passive voice was significantly higher than that of the native English authors.

The comparison of the corresponding sections between the two sets of articles indicates that, except the results section, there were significant differences in the introduction, methods and the discussion/conclusion ($p < 0.05$). This difference was especially significant in the methods and the discussion/conclusion sections. In the methods section, the Chinese authors used 31.2% more passive-voice predi-

cates than the native English authors (55.4% vs. 24.2%), and in the discussion/conclusion section the Chinese authors chose 26.6% more passive-voice predicates than the native English authors (43.8% vs. 17.2%).

4. Discussion

The results of our research have shown that the Chinese authors used a significantly higher percentage of the passive voice in their research papers than the native English authors. This result is in concert with the research results from He (2004), Zhang, M (2009), Fan (2005) and Zhang, C (2009), who have compared the voice choices in abstracts written by Chinese and native English authors. However, our research has extended the analysis of the passive voice usage from abstracts to the entire research article. On the other hand, our research has found that not only in the article on one subject, but also in all six subjects involved in this research, the Chinese authors used significantly more passive-voice predicates than the native English authors, which indicates that there was some disciplinary popularity in overusing the passive voice by the Chinese authors.

The results of our research also indicate that the most significant differences were in the methods and the discussion/conclusion sections. We further examined the sample paragraphs of these two sections and found the following rhetorical differences between the Chinese and the native English authors in their writing.

4.1. “We + active voice” structure

We found that the native English authors widely used “We + active voice” structure to start a sentence in the method section. For instance, of the six sentences in the following paragraph of methods, the author used “We + active voice” structure in five sentences.

We analyzed data collected from sky survey observations beginning on 4 August 2008 and ending on 25 December 2008. **We applied** a barycenter correction using the JPL DE405 solar system ephemeris (17), assuming that the source position was either a likely candidate counterpart, found through multi-wavelength studies, or our best estimate based on LAT data. This translation into the nearly inertial reference frame of the solar system barycenter corrects for classical and relativistic effects of the motion of Earth. **We accepted** all highest-quality [“diffuse” class (11)] photons falling within a 0.8° radius of our source location with energies greater than 300 MeV. For each target, **we searched** a set of trial frequency derivatives from zero to the spin-down of the young Crab pulsar ($\dot{f} = -3.7 \times 10^{-10} \text{ Hz s}^{-1}$). For each trial, **we corrected** the photon arrival times using the assumed frequency derivative, **calculated** the time differences, **computed** the FFT sampled with a Nyquist frequency of 64 Hz, and **searched** the spectrum for significant peaks.

Source: *Science*, 2009, 325: 841-842.

The wide application of “We + active voice” structure to scientific research papers is based on the theories of systemic functional linguistics and cognitive psychology. Basically speaking, the thought pattern in English follows the Plato-Aristotle sequence, which is mainly linear in its course of development (Kaplan, 1966; Hu, 1993). The typical structure of such linear order is a “Given + New” structure of information (Zhu et al, 2004). According to people’s common sense of cognition, in their reading process, readers would subconsciously interpret whatever is mentioned first in the text happens first. Moreover, based on the theory of neuro-cognitive linguistics, the course through which the brain processes discourse information is the course of old concepts activating new concepts (Cheng, 2001). Therefore, this “Given + New” structure (or linear order) of information conforms to people’s natural thinking order in their reading process (old concepts activate new ones), which is easy for them to understand (Burnett, 2005; Hu, 1993). In research articles, “We” usually refers to authors of the article, which always represents the given (or known) information. Therefore, “We + active voice” pattern conforms to the order of “Given + New” structure.

Scientific research papers usually contain massive information difficult to understand. By putting “We” at the beginning or the front part of the sentence, the author can lead the reader gradually from the given information to the new. Therefore, this “We + active voice” structure can enhance coherence between sentences and help readers receive new information in such a natural way as to reduce difficulty in comprehension and increase reading speed.

However, Chinese authors took different rhetorical measures in writing the methods section. The following is a sample paragraph from the methods section written by a Chinese author. The italicized words represent the subject with new information that has not been mentioned in the previous sentences.

¹All data were abstracted by both authors, then analyzed by utilizing RevMan 5.0 (Cochrane Collaboration, Oxford, UK). ²*Pooled odds ratio (OR) and 95% confidence interval (CI)* were estimated for dichotomous data. ³*Weighted mean difference (WMD) and 95% CI* were estimated for continuous data. ⁴Each outcome was tested for heterogeneity, and randomized-effects or fixed-effects model was used in the presence or absence of significant heterogeneity (Q-statistical test $P < 0.05$). ⁵*Subgroup analyses* were conducted to explore a potential differential effect on some outcomes if CABG was performed with or without CPB. ⁶*Sensitivity analyses* were done by examining the influence of statistical model on estimated treatment effects, and *analyses which adopted the fixed-effects model* were repeated again by using randomized-effects model and *vice versa*. ⁷*Publication bias* was explored through visual inspection of funnel plots of the outcomes. ⁸*Statistical significance* was defined as $P < 0.05$.

Source: *Chinese Medical Sciences Journal*, 2009, (24; 3): 134.

Here the author of the article used the passive voice throughout the paragraph, and consequently, placed new information (the original object) at the beginning of the sentences. Since the new informa-

tion has not been mentioned in the previous sentences, the passive-voice structure breaks up the linear order, causes incoherence between the sentences, and thus increases difficulty in comprehension. Moreover, by changing the original object into the subject of the sentence, the subject may sometimes become so long as to upset the balance of the sentence (such as the subject in the second sentence).

4.2. “Thing + active voice” structure

In the discussion/conclusion section, we found that in addition to “We + active voice” structure, the native English authors were also good at using “Thing + active voice” structure, for example:

During a 3-year period, the median daily insulin doses rose progressively to become higher than those reported in short-term insulin trials, and greater in the basal and prandial regimens than in the bi-phasic regimen. Although daily insulin doses were similar in the basal and prandial groups, our findings suggest that the initiation of insulin with a basal formulation, as compared with a prandial formulation, is of benefit before intensification to a basal-prandial regimen. It is likely that the greater ratio of prandial to total insulin in the prandial group explains the greater reduction in postprandial glucose levels and the higher rate of hypoglycemia than in the basal group. The lower weight gain in the basal group may be persistence of the difference observed at 1 year or may reflect a continuing need to correct the higher rates of hypoglycemia with a higher carbohydrate intake.

Source: *NEJM*, 2009, (361;18): 1745.

In this paragraph, the author mainly used “something” as the subject at the beginning or the front part of the sentence with the predicate in the active voice. Since the paragraph is a discussion of the results, the contents expressed by the subjects of these sentences have already been mentioned in the results section and have already become given information. Thus, the arrangement of the sentences in this paragraph also follows the “Given + New” sequence. Moreover, “Thing + active voice” structure also helps writers avoid overusing the passive-voice structure. It maintains coherence and aids comprehension.

However, it seems that the Chinese authors were not familiar with this rhetorical measure. When they used “something” as the subject of the sentence, they mainly chose the passive-voice structure. The following example is a paragraph from the conclusion section written by a Chinese author:

*LWLI can be applied to assessing the risk of nutrient losses (or non-point source pollution) and soil erosion. By using LWLI, a scientific basis can be developed for landscape pattern design and planning. However, the index is established for non-point source pollution and soil erosion assessment. When apply it to other fields, the nature of the processes should be taken into consideration. In addition, this model was established with the hypothesis that a homogeneous landscape is involved, thus, it is required to improve the model by assigning weights to those parameters when calculating LWLI, given that the soil and the rainfall are heterogeneous at a watershed. (*LWLI: location-weighted landscape index)

Source: *Chinese Geographical Science*, 2009, (19; 1): 44.

Here the Chinese author used the “Thing + passive voice” structure throughout almost the entire paragraph (except the last clause in the last sentence), which results in rhetorical monotony and loses language variety. Due to the repeated use of the passive voice, the author also created some dangling nonfinite-verb phrases in the last two sentences (When apply; when calculating).

4.3. Limitation and recommendation

Because of limited manpower and material resources, the sampling size for our research was not large enough, nor was the coverage of disciplines. Therefore, larger scale studies with a wider coverage of disciplines should be carried out to further examine, in more detail, the voice-use difference between Chinese and native English authors in research paper writing, particularly the differences in each section of a research paper.

In conclusion, our research indicates that Chinese authors tend to overuse the passive voice in their research paper writing because they have not realized the style changes in technical writing, nor are they familiar with the rhetorical measures native English authors are used to. Therefore, necessary instructions on technical style and rhetoric should be delivered to Chinese authors and students, so as to heighten their awareness of the style changes in technical writing and help them master the appropriate usage of both the passive and active voices in research paper writing.

REFERENCES:

Burnett, 2005: Burnett, R. E. *Technical Communication* (6th ed.). Boston: Thomson Wadsworth. 2005.

Cheng, 2001: Cheng, Q. L. *Introduction to Neurocognitive Linguistics*. Beijing: Foreign Language Teaching & Research Press. 2001.

Duan, Gu & Zhang, 2010: Duan P., Gu, W. P., & Zhang, L. *English for Technical Communication*. Beijing: China Renmin University Press. 2010.

Fan, 2005: Fan, X. H. Overuse of the passive voice in abstracts of medical research papers. *Chinese Science & Technology Translators Journal*, (4), 11-14. 2005.

Fan & Li, 2004: Fan, Y., & Li, G. G. Evolution of EST style. *Chinese Translators Journal*, (5), 86-87. 2004.

Hargis, Carey, Hernandez, Hughes, Longo, Rouiller, Wilde 2004: Hargis, G., Carey, M., Hernandez,

A. K., Hughes, P., Longo, D., Rouiller, S., Wilde, E. *Developing Quality Technical Information*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall. 2004.

He, 2004: He, R. Q. Comparison of English abstracts published on Chinese journals and foreign journals. *Shanghai Science and Technology Translators Journal*, (1), 16-19. 2004.

Hu, 1993: Hu, S. Z. *Comparative Studies in English & Chinese Rhetoric*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 1993.

Kaplan, 1966: Kaplan, R. B. Cultural thought patterns in intercultural education. *Language Learning*, (16),1-20. 1966.

Kirkman, 1992: Kirkman, J. *Good Style: Writing for science and technology*. London: E & FN Spon. 1992.

Lannon, 2006: Lannon, J. M. *Technical Communication* (10th ed.). Pearson & Longman. 2006.

Li & W, 2006: Li, H. J., & W, D. L. EST style changes and Chinese-English translation of science research papers. *Shanghai Journal of Translators*, (3), 28-31. 2006.

Lin, 2008: Lin, Y. Y. EST style changes and Chinese-English translation of abstracts. *Journal of Inner Mongolia Agricultural University*, (3), 358-360. 2008.

Pickett & Laster, 1996: Pickett, N. A., & Laster, A. A. *Technical English* (7th ed.). New York: Harper Collins College Publishers. 1996.

Zeiger, 2000: Zeiger, M. *Essentials of Writing Biomedical Research Papers*. New York: McGraw-Hill. 2000.

Zhang & Liu, 2009: Zhang, C. F., & Liu, Z. X. Voice comparison of English abstracts in research articles between foreign and Chinese journals. *Journal of Jiangsu Technology University*, (3), 105-108. 2009.

Zhang, 2009: Zhang, M. The voice and the first-person pronoun used in the abstracts of *Science* journal. *Shanghai Journal of Translators*, (3), 32-35. 2009.

Zhu, Yan & Miao, 2004: Zhu, Y. S., Yan, S. Q., & Miao, X. W. *An Introduction to Functional Linguistics*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press. 2004.

汉英句子对比研究及其翻译

马跃珂, 河南大学

Abstract: *Chinese is mainly an analytical language, whose grammatical function is expressed by nominal words and fixed word order, rather than by inflexion of words. English, on the other hand, is a synthetic language, whose grammatical function is expressed by word inflexion, such as case, gender, number and tense, etc. Therefore, the basic sentence structures of Chinese and English are quite different. The English sentence structure is mainly based on grammar, which can be generally divided into three parts, such as: "subject + verb + object (SVO)", "subject + verb + adverb (SVA)", etc. The Chinese sentence structure, on the other hand, is mainly based on meaning or semantics, which can be generally divided into two parts: the topic + the comment. Getting to know the structure differences between Chinese and English sentences is very important in translation: in Chinese-English translation, we should try to convert the two-parts Chinese sentence structure into the three-parts English sentence structure and vice versa. Only in this way can we suit the translated version into the context of the target language, so as to increase the efficiency in communicating information.*

Keywords: comparison between Chinese and English sentence, two-part sentence, three-part sentence, topic, comment

汉语主要是一种分析语,其特点在于一般不是通过词形变化来表达语法作用,而是通过独立的虚词和固定的词序来表达语法意义;英语主要是一种综合语,其特点是主要通过词本身的形态变化来表达语法关系,如格、数、时态等。英汉属于两种不同类型的语言,其句子结构存在着很大的差异,要成功的实现汉英互译必须对两种语言的句子结构进行分析对比,充分了解其相同和不同之处。因为,话要一句一句地说,文章要一句一句地写,翻译也总要一句一句地进行。这就是说,句子是翻译的基本单位。要进行成功的翻译,必须首先了解汉语和英语句子的定义与结构。

一、汉英句子定义对比

英语句子的定义比较清楚,虽然各家互有区别,但大体上是一致的。比如“Longman Dictionary of American English”上边是这样说的:“a group of words that forms a statement, command, exclamation, or question, usually contains a subject and a verb, and (in writing) begins with a capital letter and ends with one of the marks: .!?”给出的例子是:“Sing the song again. How well he sings! Who sang at the concert last night?”

《现代汉语词典》上给出的汉语句子的定义是:用词和词组构成的、能够表达完整的意思的语言单位。每个句子都有一定的语调,表示陈述、疑问、祈使或感叹的语气。在连续说话时,句子和句子之间有一个较大的停顿。在书面上每个句子的末尾用句号、问号或叹号。

对比英汉语的句子定义,好象两者差不多,但是一结合实际,我们可以发现英语的句子定义比较具体,可操作性强。汉语的句子定义比较笼统、模糊,难于操作。

曾有人作过试验,把一篇英语文章的标点符号去掉,让人重新补齐,差不多都能与原文一模一样地补上。把一篇汉语文章的标点去掉,补上去的标点却是五花八门,与原标点相同的比一半多不了多少。为什么呢?上述英语句子的定义反映了英语实际。英语的句子概念清楚,每句都有一个主语一个谓语动词,一致关系,支配关系,修饰关系,各种标点符号用法都有明确

的规定，大写字母开头，小园点结束等等，这就使英语句子形式化格式化了。汉语句子没有这些形式化格式化的东西，很难确定句子的界限。汉语的句子概念是模糊的。比如什么叫一个完整的意思？什么叫一个较大的停顿？上述定义解决不了汉语的实际。这是自马建忠的《马氏文通》以来100多年间，汉语语法研究照搬西方语法理论的结果。现在大家都认识到：西方的语法理论是从印欧语系各语言总结出来的，适合于印欧语系各语言，不大适合汉语实际，研究汉语不能照搬这些理论，必须从汉语的实际出发。

古汉语里什么叫句子呢？我们的老祖宗有两种说法：章句说、句读说。

章句说是南朝梁刘勰提出来的，他在《文心雕龙》中说：“夫人之立言，因字而生句，积句而成章，积章而成篇。”这就是说，字是语义的基本单位。他又说：“句司数字，待相接以为用；章总一义，须意穷而成体。”这就是说，“章”指的是一个完整的意义单位，“句”是停顿单位。如《论语》20篇共492章，每章往往就是孔子一个人说的一段话。

句读说是唐代和尚湛然提出来的，他在注释《法华经》时说：“凡经文语绝处谓之句，语未绝而点之以便诵咏，谓之读。”他说的句就是刘勰说的章，他说的读就是刘勰说的句。换句话说，湛然把句升格了，在句下边又设了一个读，使章成了一个更大的意义单位，与我们现在说的章差不多了。湛然的句读说可成为一个分水岭，远古至唐是章句说，唐以后至今是句读说。

现代汉语的句子概念是什么呢？当代语言学家郭绍虞先生1978年提出来了音句义句说，他认为：“所谓音句，实际上就等于一个词组。这种词组的组合必须进入义句，才能表达一个完整的意义，所以从音句进为义句，事实上就是积词组而为句的表现形式。”《诗经》上的“关关雎鸠，在河之洲。”是两个音句合成一个义句，《水浒》上的“那一阵风起处，星月光辉之下，大吼了一声，忽地跳出一只吊睛白额虎来。”是四个音句合成一个义句。

为了进一步说明音句义句的概念，潘文国在《汉英语对比纲要中》举了这样一个例子：

“Rocket research has confirmed a strange fact which had already been suspected there is a “high temperature belt” in the atmosphere with its center roughly thirty miles above the ground.”

汉译1. 用火箭进行研究已证实了人们早就有过怀疑的大气层的一个中心在距地面约30英里高空的‘高温带’的这种奇怪的事实。

汉译2. 人们早就怀疑，大气层中有一个‘高温带’，其中心在距地面约30英里的高空。利用火箭进行研究后，这一奇异的事已得到证实。（范仲英1994，151 转引自潘文国《汉英语对比纲要》2001 P 195）

汉译1 读起来非常诘屈聱牙，完全没有了正常汉语中的那种自然流畅，汉族人的语感就会告诉我们，这不是地道的汉语，而是有着浓重“翻译腔”的欧化句子。这句话的断句完全是按英语的结构翻译过来的，音句、义句之说对这段话就不适用。

汉译2读起来就顺畅多了，这就是音句、义句之说在起作用。

1991年徐通锵先生在《语言教学与研究》第三期上发表“语义句法刍议”的文章，大体上勾画出了一个汉语语义句法的理论框架。按他的说法，英语是词位句法/语法句法，汉语是义位句法/语义句法。两者的句子结构原理不同。

二、英语句子结构的三分与汉语句子结构的二分

根据以上英汉句子定义分析，本文认为英汉两种语言的句子结构不同。英语句子是语法的，语法结构为三分，即SVO，汉语句子是语义的，语义结构为二分，即TC（话题和说明）。

1、英语句子三分

英语句子结构的三分主要是受形式逻辑制约。只要主动宾齐全了，一个句子有了三部分，

心理上就得到了满足，语法上就是合格的句子了。不仅句子如此，段落也是三分，即主题句，扩展句，结尾句。文章也是三分，即引言，中间，结尾。组词也是如此，平行结构也往往是三个，音节也是三个，如用ABC三个字母表示“基础知识”，而不用AB两个字母，也不用ABCD四个字母。

现代英语有五种基本句型，即SVP，SV，SVO，SVoO，SVOC。这五种基本句型都可以分为三部分。

SVO是现代英语句子结构的典型代表。英语句子以动词为中心，前边有施动者，后边有受动者，没有动词就不能成其为句子，缺了主语、宾语就是语法错误。因为凡事件的发生必有动词，施动者和受动者，施动者是句子的主语，受动者是句子的宾语，SVO是对整个事件的完整描绘，表示一个完整的意义。

SVoO中的o即间接宾语，实际上是个状语，可以变为状语，句子结构还是SVO三分。

SVOC中的C是O的补语，OC不可分，称为复合宾语，实际上也是三分结构SVO。

SVP句型使用最多，其频率可能占三分之一左右。这是语言受形式逻辑调控的典型例子之一。所谓形式逻辑，其核心内容是概念和判断。判断有三部分：主项，联项，谓项。到语法分析时就是：主语，联系动词，表语。SVP中的V本不是什么动作，也没有多少实在的意义，但是因为英语句子以动词为中心，必有三个部分，也就造成了SVP，三个部分缺一不可。

SV是两个部分，这是英语中唯一的可以两分的句子。但是这种句子在英语里很少见。就这个句型而论：其一、把不及物动词转换为动作名词作宾语，如不说We walked. 而说We took a walk. 不说He dreamed. 而说He dreamed a good dream. 以此变化满足了三分的心理。其二、不及物动词后边常常需要有状语，如We live in Zhengzhou. 可分析为SVA句型，还是三分。

2、汉语句子二分

汉语句子结构不象英语那样三分，它只有两个部分：话题和说明。

“话题-说明”之说最早是萨丕尔在1921年出版的《语言论》中提出来的，他说：“句子……是一个命题的语言表达。它把说话的主题和对这个主题的陈述二者结合起来。”（萨丕尔 1985，31）转引自潘文国《汉英语对比纲要》2001 P 209）。

中国学者中，陈承泽是首先提出话题——说明之说的。他于1922年在《国语法草创》中首先提出“标语”（即现在说的话题）和“说明语”，没有引起很大注意，但是功不可没。1958年霍盖特再次提出了话题——说明的理论。赵元任先生运用这种理论于1965年写了A Grammar of Spoken Chinese，1968年吕淑湘先生把它翻译成汉语，叫《汉语口语语法》。赵元任认为“在汉语里，把主语、谓语当作话题和说明来看待，比较合适。主语不一定是动作的作为者，在‘是’字句里不一定等于‘是’字后边的东西，在形容词谓语前头不一定具有那个形容词所表示的性质。它可以使这种种，但不是非得是这种种。”（转引自徐通锵，见李瑞华主编，1996：447）他还具体指出主谓“这种句子”（即使把被动的动作也算进去，把“是”也算进去）的比例是不大的，也许比50%大不了多少。“（转引自金积令，见李瑞华主编，1996：312）

1976年，美国语言类型学家Charles N. Li & Sandra A. Thomson 在其 Subject and Topic: A New Typology of Language 论文中，把语言分成四种类型：注重主语(Subject-prominent)

的语言，注重主题(topic-prominent)的语言，主语和主题都注重的语言以及主语和主题都不注重的语言。他们认为英语是注重主语的语言，汉语是注重话题的语言。这个看法与我们有不谋而合之处，即英语句子结构是语法的，汉语句子结构是语义的。

三、英汉互译技巧

把英汉语句结构看作三分二分，可以解释许多问题，比如英汉互译，句法分析，乃至阅读理解，写作教学等等。下边我们以英汉互译为例作一说明。

1、英译汉

英译汉就是把英语句子的三分变为汉语的两分。有些英语句子译为汉语，总感到不通顺、赘口，实际上就是直译原文句子结构为三分的结果。如果改为两分，就通顺了。下边是一些英译汉实例及我们的改译和解说。

原文：The strong walls of the castle served as a good defense against the attackers.

原译：那城堡的坚固城墙充当了抵御进攻者的良好防御物。

改译：那座城堡的城墙很坚固，在敌人的进攻中起了很好的防御作用。

说明：原文SVO三分结构，原译文直译，显得不通顺。改译是两分，符合阴阳结构。原主语是偏正结构(adj. + n.)，译文变为描写句（名词 + 形容词），后续评论句。

原文：That dirty old house is an offense to everyone who lives in the street.

原译：那座肮脏的老房子使住在那条街上的人都讨厌。

改译：那座老房子很脏，住在那条街上的人都很讨厌。

说明：原译是直译：原文是SVO三分结构，原译直译，句子较长，读不上口。改译是两分，节奏变短，容易上口，符合阴阳结构。原主语是偏正结构，改译为描写句，后续评论句。

原文：Her efforts gained her a reputation.

原译：她的努力为她赢得了声誉。

改译：她很努力，名声很好。

说明：原文SVO三分结构，原译逐字直译，不合汉语表达方式。改译采用两分结构。原主语是偏正词组，改译为描写句，后续评论。

原文：His skills qualify him for the job.

原译：他的技艺使他有资格担任这一工作。

改译：他有技术，能担任这一工作。

说明：原译按原文SVO三分结构译为汉语，改译是两分结构，符合汉语表达习惯。原主语是偏正结构，译文改为句子。

原文：It is difficult to quantify the value of a good education.

原译：要用数量来测良好教育的价值是困难的。

改译：教育质量的好坏，很难量化。

说明：原文是SVP结构，由于翻译的影响，现代汉语里这种句式也多了。但仍有不通顺的感觉。原文的主语是不定式，原译太拘泥于原文的字句。改译分出前后两部分，比较通顺上口。原文中good不是“好”，而是“好的程度”，即“好坏”。原文有is,译文也对应出个“是”，汉语描写句里不需要。

原文：You're lucky enough to have a united family.

原译：你真幸运，能有一个和睦的家庭。

改译：你家庭和睦，真有福气。

说明：原文是SVP结构，to have a united family是个原因状语，汉语一般把因放在前边，果放在后边。

2. 汉译英

汉译英就是把汉语两分句子的完整意义，变为英语三分句子的完整结构。其关键是在英语里寻找主要动词作谓语动词，SVO齐全了，就是一个合格的句子。以下各例取自鲁迅的《一件小事》，译文是杨宪益和戴乃迭的。

原文：我从乡下跑到京城里，一转眼已经六年了。

译文：Six years have slipped by since I came from the country to the capital.

分析：汉语第一音句是话题，译为状语，第二音句是说明，译为主句。英语整个句子有三部分SVA，是合格的句子。

原文：以前的事姑且搁起，这一大把铜元又是什么意思？

译文：Setting aside what had happened earlier, what had I meant by that handful of coppers?

分析：汉语第一音句是话题，译为状语，第二音句是说明，译为主句。SVO齐全，是合格的句子。

原文：这事到了现在，还是时时记起。

译文：Even now, this remains fresh in my memory.

分析：汉语第一音句是话题，第二音句是评论，“这事”是“记起”的宾语，但英里也可用“这事”作主语。SVP齐全，是合格的句子。

原文：巡警走近我说，“你自己雇车罢，他不能拉你了。”

译文：The policeman came up to me, and said, "Get another richshaw. He can't pull you any more."

分析：引号内前一音句是话题，后一音句是说明，两个音句是一个完整的意思，可是英译为两句，每句都是合格的句子。第一句祈使句，第二句SVO齐全。

四、小结

综上所述，汉语和英语属于不同的语系，前者属汉藏语系，后者属印欧语系。汉语主要是一种分析语，其特点是通过独立的虚词和固定的词序来表达语法意义。英语主要是一种综合语，其特点是主要通过词本身的形态变化来表达语法关系。因此，汉语和英语句子的基本结构也是不同的：英语句子的基本结构是以语法为基础的，一般可分为三个部分，如“主语+谓语+宾语（SVO）”。汉语句子的基本结构是以语义为基础的，一般可以分为“话题”和“说明”两个部分。了解了汉语和英语的基本句子结构的差异对于汉英和英汉翻译都是重要的。在英译汉的过程中应注意把英语的句子的三分结构转换为汉语句子的二分结构，同时在汉译英的过程中注意把汉语句子的二分结构转换为英语句子的三分结构。只有这样才能够使译文更加符合目的语的语言习惯，达到提高信息交流效率的目的。

参考书目：

C.N. Li & S.A. Thompson, 1976: *Subject and Topic: A New Typology of Language*, London: Academic Press Inc., 1976.

Pan, 2005: 潘文国. 汉英语对比纲要. 北京语言大学出版社, 北京, 2005.

Ma, 2005: 马秉义. 汉译英基础教程. 中国对外翻译出版公司, 2005.

Li, 1996: 李瑞华. 英汉语言文化对比研究. 上海外语教育出版社, 1996.

Zhao, 1979: 赵元任. 《汉语口语语法》吕叔湘译, *A Grammar of Spoken Chinese*. 商务印书馆, 1979.

VERBS OF DIRECTION IN MIDDLE CHINESE LANGUAGE, EXPLORED ON THE BASIS OF THE NOVEL “SHUIHUZHUAN”

Olga Bochkova, Confucius Institute at Saint Petersburg State University

Abstract: *The objective of this paper is to describe the direction verbs and their functions in Middle Chinese language, explored on the basis of the novel “Shuihuzhuan”. Verbs of direction form 3 distinct groups: “lai” / “qu”; “dao”; other verbs of direction. Each verb of direction can serve at a time as a lexical or as a functional element. A combination of verbs of direction is not an indissoluble cluster – an object can be inserted between the elements of the construction. Verbs of direction in Middle Chinese have a complex system of compatibility with each other, and with other types of verbs; verbs of direction can be found in various syntactic constructions.*

Keywords: Middle Chinese language, verbs of direction, content word, functional word, combination, “Shuihuzhuan”, “lai”, “qu”, “dao”.

The objective of this paper is to describe the Verbs of Direction and their functions in Middle Chinese Language. The verbs of Direction are intransitive verbs, and are characterized by a number of different signs. The Verbs of Direction cannot be modified by the verbal suffix “zhe”(for details see: ЯХОНТОВ С.Е.,1957), but they can function as modifiers to other verbs. Verbs of Direction can easily come in combination which each other and with other verbs. In terms of the combinations they obviously are service elements. For use within syntax verbs of Direction, they form three groups: 1) “lai” / “qu”; 2) “dao”; 3) other Verbs of Direction. Material consists of the examples from the novel “Shuihuzhuan”. The number in parentheses following example is the page number of Chinese text of this edition of the novel*. When presenting the syntax in the form of diagrams, we will use the following notation: D – verb (“dongci”); D 1 – Verb of Direction; M – noun, pronoun (“mingci”); J – preposition (“jieci”); F – locative (“fangweici”) or noun with a postposition; Mf – noun denoting the place of action, but used without postposition. Other words (eg, adverbs, modal verbs, negation and the like) in the schemes are not defined. Verbs “lai” and “qu” and complex Verbs to which they belong are characterized by category of orientation. Category of orientation points on the Direction of action regarding the speaker or the place where he mentally put himself (see more: Софронов М.В., 1957). An indication of the direction of the action is achieved by joining the modifier verb “lai” or “qu”. For example: “zou shang lai” means “to ascend”, “climb” (closer to the speaker or place where he puts himself); “zou shang qu” means “to ascend”, “climb” (retiring from the speaker). Compound verbs with Verbs of Direction have the ability to infix the morpheme “jiang”. That is the morpheme “jiang” can be placed in the middle of the verb(s). “Tiao jiang qi lai” (415) “jumped to his feet” (translation by article’s author); “Chai Jin gan jiang chu lai” (415) “Chai Jin ran out”. Verbs of Direction can act as modifiers morphemes as in verbs of motion (“zou shang qu”, “climb back”) and verbs with a different semantics (“xiang qi lai”, “come up with”), (see more: Драгунов А.А., 1952). Compound verbs having in its composition verbs of direction are

divided into verbs with effective communication between the components (for example, “paoru” – “run into” (“run” and “enter”) where the first component of the base, the second modifier) and verbs with causative link between the component parts (for example, “fang ru” – “let” (“start “ and “enter”) where the first component is impulse to movement, the second component denotes directional movement, caused by this action). In the second case, concerning the verbs with undirected second component, the direct object is placed after the second component while with verbs oriented with the second component, the direct object is placed after the first. For example: “Fang ru Wu Song” – “Let Wu Song in”, but “Fang Wu Song rulai” – “Let Wu Song come in here” (for details see: Софронов М.В., 1958).

Three groups of the verbs of Direction

As has been said, verbs of direction used in syntactic structures, form three groups: 1) “lai” / “qu”; 2) “dao”; 3) other verbs of direction. “Lai” and “qu” in combination of verbs can take the third place in the construction. “Ding shi gan wo chu qu” (79) – “Of course, he will chase me out”; “Tiao jiang qi lai” (415) – “jumped to his feet”. “Dao” is also able to stand in such combinations the third place. For example: “Li Pai xin jiao , zou hui dao jia zhong” – “Li Pai was started and decided to go home” . The verb “dao” is the only one that can stand after the verb “lai”. “Zhuang zhu tai gong lai dao jia fang qian guo” (65) – “The Owner came and passed by their room”. Other Verbs of Direction may take in verbal combinations a first or a second place: “hui lai”, “zou hui lai”. Verbs of Direction except “lai” and “qu” are rarely independent predicates (without supplement or not in conjunction with other Verbs of Direction placed behind them). We met only one such example (excluding instances with “lai” and “qu”).

“he zhuang jia zi hui” (69)

“then He returned home with his servant”

A Description of the syntax structures of Verbs of Direction

Verbs of Direction in combination with each other and with other verbs:

- (M)D1 Verb of Direction as an independent predicate. A Noun or a Pronoun as a subject can stand in front of Verb of Direction:

“Shan zhai li Zhu Wu, Yang Chun zi lai le!” (74)

“Zhu Wu and Yang Chun went down the mountain’s camp and go here”

“xiongdi xiu qu ba” (72)

“it’s better for us (brothers) not to go there”

“Yi ci bu gan lai”(70)

“so do not dare to come”

“Ni wen de ta ken bian qu!”(73)

“If He allows it, you can go”

“Yin ci yao qu”(book 2, 832)

“because it has to go”

“Wo he ni bian qu”(74)

“I’ll go with you right now”

“Yang Xiong qu le” (book 2, 832)

“Yang Xiong left”

“he zhuang ke zi hui” (69)

“returned home with his servant”

“Li Ji chang ge ruo zi qu le” (71)

“Li Ji bowed and went on his way”

• Verbs of Direction in combination with other verbs:

a) DD 1 The regular verb is directly in front of the Verb of Direction:

“kuai yu wo na lai!” (60)

“bring him to me right now!”

“yinzi bing shu dou na qu” (78)

“took all the silver and the letter”

b) D 1 D The regular verb is right after the Verb of Direction:

“dai wo qu kan” (80)

“I’ll go and see”

“...wo shi ni yi chu qu gan shi“ (62)

“I will send you to do it”

“Wo chuang shang da qi bang-zi, ni zhong ren ge zhi qiang bang qian lai jiu-ying “ (71)

“If my homestead begin to knock bamboo clappers, grab a spears and a maces and rush all here to help”

The second verb can have its usual complement which is not related to D1.

“Wang Jin zi qu bei le ma” (62)

“Wang Jin has gone to prepare a horse”

“ni ke jin wan xian qu fen fu miao zhu...” (62)

“tonight you first go to the joss-house and warn acolyte”

“ru he bu qu jielue xie lai” (72)

“why don` t we go to plunder”

In the latter example, the end of addition is also “lai”.

- The Verb of Direction in combination with “lai’ or”qu” .

After “lai”/”qu” there may be another verb. Before Verb of Direction there may also be another regular verb. “Lai” or “qu” immediately follow the other verb of direction. Possible schemes : D 1 “lai”/”qu”, D1”lai”/”qu”, DD1”lai”/”qu”.

“hua shuo Shi Xiu hui lai”(832)

“We have already talked about when Shi Xiu returned home”

“zhong ren zao dou dao lai”(75)

“The people run together to him earlier”

“bu gan guo lai chongzhuang”(70)

“did not dare to go to not be offended”

Xiao Su xueshi chu lai jian le Gao Qiu”(37)

“Xiao Su scientist went out to meet Gao Qiu”

“zhi jian na furen cong lou shang xia lai”(book 2, 831)

“He suddenly saw the women coming down”

“yi ge cun fang, guo qu bu de”(72)

“It is impossible to go through this village”

In this example , index possibility/impossibility(“bu de” - impossibility of perform the action) stands after ,guo qu”.

“ni zi guo qu”(58)

“go there by yourself”

“Shi Xiu zi ban ru qu”(book 2, 832)

“...taking all, shi Xiu went out”

“Wang du wei chu lai jian le gan ren”(59)

“Commander Wang went out to meet the messenger”

“tiao jiang chu lai”(415)***

“...jumped to his feet”

“Chai Jin gan jiang chu lai, ou jiao qi Song ya si”(415-416)***

“Chai Jin ran out, and, without thinking, He exclaimed: “Song, the garrison commander!..”

These examples are interesting in that , between the verb and the verb of direction stands “jiang”.

“sui hou gen chu qu...”(book 2, 832)

“thereupon came out”

We met one example where two verbs of direction stand one after the other. The verb stands before the first verb of direction. The verb with object stands after the second verb of direction.

“ni liang ge du tou dou bu bi nao dong, quan tui yi bu, wo zi bang fu chu lai guan qing shang”(82)

“commanders, two of you, stand back , I’ll bind the leaders give them out to the authorities for money”

In this example “chu lai” retains its conventional meaning “go out”, but connected with another verb as if “chu lai” was modifier direction.

The Verbs of Direction in combination with object

1) D1Mf/F

“zi qu xian li”(77)

“And He went to the county”

“Shi Jin shang ti-zi”(82)

“Shi Jin climbed the stairs”

“shushu liang ye bu ceng hui jia , jin ri hui jia”(book 2, 832)

“Uncle two nights did not return home, returned just today”

“zhi dao cun bei lu kou”(73)

“moved to the northern edge of the village”

“dou qu Chai Jin mian ian”(417)

“all came up to Chai Jin”

“ru jin bian qu Huayin xian li”(72)

“now went to the Huayin county”

“..ba xie ling sui yin liang shang le xiao jiao hui shan”(76)

“...received the reward a little silver, they returned back to the mountains “

2) D1M

“guo le shu ri”(416)

“several days passed”

This example is a special case. “shu ri” can be interpreted as the subject or as a complement expressed by a word with the value of time(where “shu” is a numeral, and “ri” is a unit time).

3) D1Mf/D(M)

“yao hui Qing He xian kan wang gege”(416)

“we must return to Qinghe county to visit the older brother”

“Wang Si qu shan zhai li song wu shi”(67)

“Wang Si went to the mountains to carry gifts”

4) D1MfD1

“yi ri xiang qi lai, xiang ci yao shang Yan`an fu qu”(69)

“and one day he decided to say good-bye and go to Yan`an”

5) DD1Mf/F

“qing ru hou yuan”(79)

“asked to go to the garden”

“lu shang bu ceng zhu jiao, yi zhi ben hi zhuang shang”(79)

“I did not stay on the road and back just ran to the Manor”

“ben dao shan qian”(77)

“...rushed back to the mountains”

“zhi song dao shan xia”(77)

“...they brought all this right to the foot of the mountain”

“...lian ye song lai zhuang shang”(76)

“that night (He) took { the jewels} in the estate”

“na shao hua shan Chen Da yin le ren ma fei ben dao shan po xia”(73)

“Chen Da led his squad quickly rushed from the mountain”

6) DD1Mf/F”lai”/”qu”

“...zhuan chu lang xia lai”(415)

“turned to the gallery”

“zhi dei zi mu er ren taoshang Yan`an fu qu”(67)

“us with Mother could only run to Yan`an”

7) DD1Mf/FD(M) A causative verb meaning stands in front of verb of direction

“yin dao shan zhai li jian le Zhu Wu deng”(77)

“spent to the mountain`s camp to Zhu Wu and others”

In this example(**) , the time factor stands after the first verb.

(**)”yue zhi shi wu ye lai zhuang shang shang yue qu jiu”(77)

“invited them to come to the 15th to his estate together to enjoy the full moon and drink wine”

8) DD1F”lai”DM

“...bu gan ben ru zhuang li lai zhuo ren”(81)

“did not dare to break into the estate to catch men”

9) D1D1Mf/F

“hui dao ziji fang nei”

“returned to his room”

“gui dao zhai zhong...”(76)

“...returning to the camp...”

“Shi Jin gui dao ting qian”(71)

“Shi Jin returned to the hall”

“bu xiang lai dao zheli”(67)^

“did not think it would get here”

“Shi Jin ... lai dao ting qian..”(82)^

“Shi Jin walked up to the entrance of the hall”

“jing lai dao Shi Jin zhuang shang”(79)^

“...went to the estate of Shi Jin”

In these(^) examples “dao” can stands after “lai”, it is not noted for other verbs of direction.

“fei ye si qu lu gui lai zhuang shang”(79)

“He ran as if on wings, and entered the village”

In this example , the second place is occupied by “lai”(not “dao” as in all other examples).

10) D1D1FD1

“zhuang zhu tai gong lai dao ke fang qian guo..”(65)

“The owner came, and passed by their room...”

11) DD1M

“zhuang ke ben guo na pi huo tan chi ma..”(73)

“servant led a fiery red horse”

12) DD1M”lai”

“yin ci lu chu xing ming lai...”(416)

“...so let it slip , and called his name”

13) DMD1DM

“qie jiao zai qu tan ting xiaoxi”

“ordered them to go listen to the news”

14) DMD1F

“yin ling Gao Qiu jing dao xue shi fu nei”(57)

“ordered to escort Gao Qiu to the residence of the scientist”

15) DMD1”qu”

“ding shi gan wo chu qu”(79)

“of course, He chase me out”

16) DMD1MfFD(M)

“qing Taiwei dao gong zhong fuyan”(59)

“ask Taiwei come to the palace and attend the feast”

“jiao ren qu xian li mai xie guo pin an jiu ci-hou”(79)

“so send a man to the county for wine and fruit”

17) DMD1Mf”lai”DM

“suiji chai ren dao Wang Jin jia lai zhuo na Wang Jin”(60)

“immediately sent the guard to Wang Jin to lead him by force”

18) DMJFD1 (preposition “wang” , indicating the direction)

“Li Pai jiang yin-zi wang miao zhong qu le”(62)

“Li Pai took the silver and went to the joss-house”

The feature of complex verbs with verbs communication coordinative

The compound verbs must be distinguished from verbs coordinative bond between them. I met a number of examples coordinative verbs, where the second verb is the verb of direction.

“ge zi fen san hui jia”(71)

“everyone went home” (that is “dispersed and returned home”)

“zhi jian Zhu Wu, Yang Chun bu xing ji dao zhuang shang qian”(75)

“only saw Zhu Wu and Yang Chun, which (going by foot) went on the estate”(this verb is not a complex verb because here have a adverb(“ji”) before D1.

Here may be true of the following example:

“bu xing xia shan”(79)

“foot came down from the mountain”

Grammatical feature of the Verbs of Direction(Conclusion)

Each verb of direction can be used as a content and also as a function word.

1) Verb of direction used as a content word.

Verb of Direction is a content word , when used as a predicate.

“xiong-di xiu qu ba”(72)

“It’s better for us (brothers) not to go there”

“shan zhai li Zhu Wu, Yang Chun zi lai le!”(74)

“Zhu Wu and Yang Chun went down from the mountain`s camp and go here”

“he zhuang ke zi hui”(69)

“then He returned home with his servant”

2) Verb of Direction used as a functional word.

When verbs of direction are placed after other verbs, they are usually translated into Russian with prefixes, and are probably functional words. In such a complex verbs, replacing one verb of direction to another when translated into Russian often results in a change of one prefix to another.

For example:

“ben ru” (“бежать” + “войти” = “Вбежать”)

“ben chu” (“бежать” + “выйти” = “Выбежать”)

“ben xia” (“бежать” + “опуститься” = “Сбежать”)

“ben shang” (“бежать” + “подняться” = “Взбежать”)

Verbs of Direction not all functions are service word, but the use after another verb, they become service(functional). Thus, verb of direction as a part of a complex verb adds to the value of its meaning.

For example, ‘shang’- the upward movement, ‘xia’- move down, ‘chu’- movement outside, ‘ru’- movement inside. While in Russian does not require the transfer a single word, and translated by a prefix.

A combination of a verb with a verb of direction is not indissoluble combination. Between them can be inserted a supplement that is an object.

“ding shi gan wo chu qu”(79)

“of course, He will chase me out”

“Lai” and “qu” can stand directly after the main verb:

“kuai yu wo na lai!”(60)

“deliver him to me now!”

“yin-zi bing shu dou na qu”(78)

“...took all the silver and the letter”

But they can also be separated from the verb by some other word:

“shi ge gan ren song Gao Qiu qu na xiao Wang du Taiwei chu...”(57)

“...ordered his servant to accompany Gao Qiu to the house of the imperial groom..”

“Lai” and “qu’ may be combined with other verbs of direction (a) and with verbs which attached other verbs of direction as modifiers(b).

a) “hua shuo Shi Xiu hui jia”(book 2, 832)

“we have already talked about when Shi Xiu returned home..”

b) “bu gan ben ru zhuang li lai zhuo ren”(82)

“...did not dare to break into the mansion to grab men”

Therefore, Verbs of Direction in Middle Chinese Language has a complex system of compatibility with other verbs and compatibility with each other. Verbs of Direction can be found in a variety of syntactic constructions.

REFERENCES:

Dragunov, 1952: Драгунов А.А. *Исследования по грамматике современного китайского языка*. М.-Л.,1952.

Sofronov, 1957: Софронов М.В. *Принципы глагольного словообразования в языке романа «Шуйхучжуань»*. -Советское Востоковедение, № 3,1957.

Sofronov, 1958: Софронов М.В. *Сложные глаголы в языке романа «Шуйхучжуань»*, М., 1958.

Yahontov, 1957: Яхонтов С.Е., *Категория глагола в китайском языке*, Л., 1957.

Shi Nai-an, 1981: *Shuihuzhuan hui ping ben*, Beijing, 1981.

ОСОБЕНОСТИ И ТРУДНОСТИ ПРИ ИЗУЧАВАНЕТО НА ЕЗИКОВИЯ ФЕНОМЕН

“离合词”

Аксиния Колева, Софийски университет “Св. Климент Охридски”

Abstract: *This study makes an attempt to explain the specifics of the so-called „separable words” (离合词), as well as the reasons for the frequent mistakes in their use. Right from the beginning, we have to make the reservation that this name is conditional and is used by the author with the aim of being as close as possible to the Chinese name. Grammar specialists in modern Chinese language have not yet come to a unanimous opinion on the issue whether the linguistic structure 离合词 refers to the category „word” or „combination of words”. Some linguists define 离合词 as words, others consider them as combination of words, and still others think them to be a transitional phenomenon between both. Since there are no morphological categories, the limits of the word and the combination of words and the criteria for their differentiation have always been a hot topic in discussions of specialists in the field of modern Chinese grammar. According to the author, the correct categorization of „separable words”, elucidation of their grammatical characteristics and peculiarities in use could help students in mastering this subject and would lead to decrease in mistakes made. Educational materials intended for foreigners do not treat this linguistic phenomenon as a separate syntax element at all and there are no explanations whatever concerning its essence and characteristics. It is included in the list of new lexis, however without laying special emphasis on its grammatical characteristic or the need of transcribing separately the two morphemes in „pinyin”.*

The „separable word (离合词) is a linguistic structure composed of one verbal element (or morpheme) and one substantive element (or morpheme) that governs. From the point of view of lexical meaning, it resembles one separate word, but from the point of view of grammar, a third element may be inserted between its two parts.

Since the 90s of the last century, scientific discussions and materials dedicated to this special linguistic form have been increasing. The opinions of several specialists in linguistics concerning the name and categorization of the so-called „separable words” are cited.

Keywords: separable words, transitional phenomenon, grammatical characteristics

Цел на настоящето изследване е особената езикова форма “离合词”, която условно ще наричаме “разделно-слята дума”, придържайки се в максимална степен до оригинала. Въпреки че по отношение точността на термина мненията не са еднородни, той продължава да се използва и до днес, и е достатъчно популярен, за да извиква асоциации за думи като 见面, 睡觉, 帮忙, 游泳... Освен това, терминът максимално образно изразява способността на тези езикови единици да съществуват както заедно (合), така и поотделно (离). Интересът на автора е предизвикан от факта, че в учебните материали, използвани при обучението на студентите в Софийския университет (《对外汉语本科系列教材《汉语教程》修订本》), както и на курсистите в Институт

Конфуций (《当代中文》), особеностите на 离合词 не са изяснени в достатъчна степен. В повечето случаи те въобще не се разглеждат като отделен синтактичен елемент и липсват каквито и да било разяснения относно тяхната същност и особености. Те присъстват в списъка с нова лексика, без изрично да се подчертават граматическите им характеристики и необходимостта от разделното им изписване в „пинин“. В резултат на това, студентите ги заучава просто като нови думи, най-често като обикновени глаголи, което води до много грешки при употребата им. В особена степен това се отнася до “разширената” форма на 离合词, което налага именно на нея преподавателят да отделя особено внимание. Това би предотвратило опростяване изказа на студентите на китайски език поради неясноти в използването ѝ.

Изясняването на този въпрос се налага и от факта, че в съвременния китайски език броят на 离合词 е голям и много от тях са изключително често използвани в ежедневието. Съществуват различни мнения по въпроса за точния им брой, но в “Речник за употребата на 离合词 в съвременния китайски език” (《现代汉语“离合词”用法词典》) са разгледани 4066 примера.

“Разделно-слятите думи” (离合词) представляват езикови форми, в болшинството от случаите съставени от две морфеми. Съществуват незначително количество 离合词, които се състоят от три морфеми: 玩儿票 (участвам в любителски спектакъл, занимавам се като любител), например: 她是玩儿票的, 不是职业演员; 无奈何 (безпомощен, с вързани ръце, в безизходица), например: 敌人无奈他何; 站住脚 (спирам, например: 他跑得太快, 一下子站不住脚). В 5-тата редакция на 《现代汉语词典》 са дадени 3400 离合词, от които 133 се състоят от 3 йероглифа. От гледна точка на съставните морфеми съществуват три вида 离合词:

1. 离合词, съставени от две свободни морфеми: 听说 (гл.+гл.); 帮忙 (гл.+прил. име); 美好 (прил. име+прил. име); 据说 (предлог+гл.); 还手 (гл.+същ. име).

2. 离合词, съставени от свободна морфема и свързана (несвободна) морфема.

A. Свободна морфема + свързана морфема: 卖力 (гл.+същ. име); 洗澡 (гл.+гл.); 逃难 (гл.+прил. име); 照样 (предлог+същ. име).

B. Свързана морфема + свободна морфема: 认错 (гл.+прил. име); 插手 (гл.+същ. име).

3. 离合词, съставени от две свързани морфеми: 鞠躬 (гл.+гл.); 聚餐 (гл.+гл.); 立功 (гл.+същ. име); 鼓掌 (гл.+същ. име).

Широко разпространено е мнението, че 离合词 се проявяват единствено като глаголи. За по-голямата част от тях това е вярно, но в съвременния китайски език съществуват и такива, които не изпълняват ролята на глаголи и чиято вътрешна структура не се ограничава до формулата “глагол-обект”. Например:

Глаголи: 散步、吃亏 (глагол-обект); 提醒、打倒 (допълваща форма); 鞠躬、洗澡、登记、考试 (съчинителна връзка); 聚餐 (подчинителна връзка).

Прилагателни имена: 眼花 (субект-предикат); 着急 (глагол-обект).

Съществителни имена: 同学 (подчинителна връзка).

Ето някои от най-често срещаните се “разделно-сляти думи”: 帮忙 (помагам на някого в нещо, оказвам помощ, когато някой се намира в затруднено положение); 见面(виждам се, срещам се с...); 开会 (откривам събрание, провеждам събрание, заседавам); 点头 (кимам с глава (в знак на съгласие)); 请假 (моля за отпуск); 跑步 (бягам, бегом); 受伤 (получавам травма, наранявам се); 谈话 (разговарям, беседвам, водя разговор); 唱歌 (пея, изпълнявам песен); 睡觉 (спя, лягам да спя); 跳舞 (танцувам); 散步 (разхождам се) и мн. др.

Употребени слято, тези 离合词 наподобяват една дума, но когато между двете морфема се вмъкне друг елемент или те сменят местата си – наподобяват фраза. Сред специалистите по граматика няма единно мнение относно тяхната класификация. Някои ги смятат за думи; други са на мнение, че това са фрази; трети ги приемат за преходна форма - нещо средно между дума и фраза.

Най-напред ще разгледаме причините за някои типични грешки, които студентите допускат при употребата на “разделно-слятите думи”.

1. Поради това, че “разделно-слятите думи” (离合词) често се възприемат като равнозначни на обикновените глаголи в индоевропейските езици, например 游泳- плувам, 见面- срещам се, 结婚 - женя се, в изречението студентите ги употребяват така, както се употребяват обикновените глаголи. Например: “帮忙帮忙”, “说话着”, “跑步了一个小时”, “帮忙他们”, “唱歌得很好”.

2. Не се прави ясно разграничаване между глаголите тип “глагол-обект”, като 观光(разглеждам, запознавам се с), 关心(грижа се, интересувам се) и разделно-слятите думи тип “глагол-обект”, като 开会 (откривам събрание, заседавам), 放心 (успокоявам се). Усвоили разширената форма: “开一次会”, “放你的心”, студентите често механично ги прехвърлят и върху първите: “观一次光”, “关你的心”.

3. Поради факта, че много 离合词 се срещат често в ежедневието, изучаването им започва още в начално ниво на китайски език. Това обикновено са 离合词, чиято разширена форма има висока честота на използване, но съответните граматически разяснения се изучават на много по-късен етап. Например, честотата на използване на изразяващият отрицателно значение елемент “什么”, който може да бъде вмъкнат между двете морфема на 离合词, е висока и може да се използва за разширяване. Студентите сравнително лесно разбират примерите “生什么气”, “发什么愁”, “洗什么澡”, “睡什么觉”. Но “什么”, като синтактичен елемент, носещ отрицателно значение, се преподава в средно и високо ниво на китайски език, т.е. на много по-късен етап. (<http://www.51lunwen.org/englishlinguistics/org201308301127234584.html>)

Посочените причини често водят до грешки, които най-често се проявяват в следното:

Първо. Когато двете морфема на 离合词 се употребяват слято, често се възприемат като обикновени транзитивни глаголи и след тях се поставя допълнение. Това е една от най-често срещаните грешки. Например:

1. 作为校长，他经常帮忙我们。*¹ (作为校长，他经常帮我们的忙。 – Като директор на училището, той често ни помага.)

2. 下午我见面他。* (下午我跟他见面。 – След обяд ще се срещна с него.)

Второ. Разширяване на 离合词 чрез вмъкване на аспектуалните частици “着、了、过”. На пример:

1. 我们下课了就去食堂吃午饭。* (我们下了课就去食堂吃午饭。 – След края на занятията ще отидем да обядваме в столовата.)

2. 我从来没有撒谎过。* (我从来没撒过谎。 – Никога не съм лъгал.)

3. 她正游泳着呢。* (她正游着泳呢。 – Тя в момента плува.)

Трето. Грешки, допускани при редупликация на 离合词:

1. 他饭后经常散步散步。* (他饭后经常散散步。 – След хранене той често се разхожда.)

2. 她喜欢跟同事聊天聊天。* (她喜欢跟同事聊聊天。 – Тя обича да си бърби с колегите.)

Четвърто. Грешки, свързани с местоположението на следсказуемно обстоятелствено пояснение за резултат (结果补语):

1. 吃饭完，我们去看电影吧。* (吃完饭，我们去看电影吧。 – След като се нахраним, ще отидем на кино.)

2. 理发完我去洗澡。* (理完发，我去洗澡。 – След като се подстрижа, ще се изкъпя.)

Пето. Грешки, свързани с местоположението на следсказуемното обстоятелствено пояснение за време (时量补语):

1. 我们跑步了一个小时。* (我们跑步跑了一个小时。/我们跑了一个小时的步。 – Ние тичахме един час.)

2. 她睡觉了三个小时。* (她睡觉睡了三个小时)/她睡了三个小时的觉。 – Тя спа три часа.)

Шесто. Грешки при наличие на следсказуемно обстоятелствено пояснение за състояние (情态补语):

1. 她唱歌得非常好。* (她唱歌唱得非常好/她的歌唱得非常好。 – Тя пее прекрасно.)

2. 她跳舞得非常好。* (她跳舞跳得非常好/她的舞跳得非常好。 – Тя танцува изключително добре.)

¹Фразата, след която е поставен знак (*) е неправилна.

Седмо. Грешки при наличие на следсказуемно обстоятелствено пояснение за количество на глаголните действия (动量补语):

1. 他结婚过两次。* (他结过两次婚。 – Той се е женил два пъти.)
2. 我抽烟过几次。* (我抽过几次烟。 – Запалвал съм (цигара) няколко пъти.)

Осмо. Грешки, допускани при наличие на модификатора “起来”:

1. 他突然鼓掌起来。* (他突然鼓起掌来。 – Той внезапно започна да ръкопляска.)
2. 我的同屋一感冒，就发烧起来。* (我的同屋一感冒，就发起烧来。 – Щом настине, моят съквартирант веднага вдига температура.)

Посочените по-горе грешки налагат изясняване на граматическите особености на това явление.

На първо място, за разлика от обикновените глаголи, срещащи се в българския и английския език например, между двете части на „разделно-слятата дума” могат да бъдат вмъкнати най-различни елементи - аспектиалните частици “了、着、过”, както и някои следсказуемни обстоятелствени пояснения, например: 他请了三天假。(Той помоли за тридневен отпуск.); 我和他见过面。(Аз съм се срещала с него.); 她结过两次婚。(Тя е била омъжена два пъти.)

На второ място, начинът за редупликация на „разделно-слятите думи” е различен от този при обикновените двусрични глаголи. При първите повторението се отнася само за първия (вербален) елемент, например: 散散步、洗洗澡、聊聊天、唱唱歌、跳跳舞. На трето място, когато в изречението присъства следсказуемно обстоятелствено пояснение за време (时量补语) или за състояние (情态部语), повтаря се единствено стоящият в началото (вербален) елемент, например: 我们照相照了半个小时。(Ние правихме снимки в продължение на половин час.); 他跑步跑得满头是汗。(Той целият е в пот от тичане.)

На четвърто място, най-голяма трудност пораждат случаите, когато „разделно-слятите думи” са придружени от обект, към който са насочени, т.е. допълнение. Въпросът е в това, как да бъде вмъкнато това допълнение, чрез предлог или служебна дума, а ако използваме предлог, кой точно е най-подходящият, защото различните „разделно-сляти думи” имат различни изисквания. За съжаление този вид изследвания до скоро не се радваха на специално внимание. В повечето учебни пособия, предназначени за чужденци липсват примери за съчетаването на 离合词 с предложна фраза в ролята на обстоятелство или със следсказуемно обстоятелствено пояснение. Това, че непосредствено след 离合词 не може да стои допълнение, съвсем не означава, че то не може да присъства в изречението. Неговото местоположение е различно и изпълнява ролята на определение или на обстоятелство:

1. Допълнението се поставя между двете части на „разделно-слятата дума”, изпълнявайки ролята на определение. Например: 我朋友住了一个多月的院。(Приятелят ми лежа в болница повече от месец.); (我朋友住院了一个多月。*) ; 晚上他跳了两个小时的舞。(Вечерта той танцува в продължение на два часа.) (晚上他跳舞了两个小时。*)

2. Посредством предлог допълнението се изнася отпред в ролята на обстоятелство. В случая най-често се използват предлозите “和、给、为、向、跟” и др. Например: 明天我跟他见面。(Утре аз ще се срещна с него.); (明天我见面他。*) ; 他们很热情地向我行礼。(Те ме посрещнаха много топло.) (他们很热情地行礼我。*)

1. Поради факта, че различните 离合词 не са идентични по отношение степента на “разширяване” и възможностите за вмъкване на други елементи, авторът смята, че добър резултат би се постигнал, ако при среща с ново 离合词, студентите бъдат запознати с особеностите и всички възможности за разширяване именно на тази “дума”. Едва след усвояване на достатъчно количество “разделно-сляти думи” 离合词, може да се пристъпи към обобщаване особеностите на тази категория. Например, 帮忙:

帮忙

	Правилен вариант	Неправилен вариант
着、了、过	他帮了一会儿忙；帮过忙	他帮忙过
Редупликация	你过来帮帮忙；我帮了帮忙就走了	帮忙帮忙
Касаещ обект	你帮了我大忙；他给我帮了忙	他帮忙了我
Следсказуемно обст. пояснение	他帮忙帮错了；他帮忙帮了一天	他帮忙错了；帮忙了一天

游泳

	Правилен вариант	Неправилен вариант
着、了、过	我游过一次泳；他游了半天泳；他正游着泳呢	游泳过
Редупликация	每天游游泳对身体好；他游了游泳就走了	游泳游泳
Касаещ обект		
Следсказуемно обст. пояснение	他游完泳了；他游泳游了一个小时	他游泳完了；他游泳了一个小时

散步

	Правилен вариант	Неправилен вариант
着、了、过	他在花园里散着步；我散了一会儿步；祖父曾在这里散过步	散步过；散步着
Редупликация	饭后他喜欢散散步	散步散步
Касаещ объект		
Следсказуемно обст. пояснение	他散步散了两个小时；下雨了，今天散不了步了	散步了两个小时；下雨了，今天散步不了了

Сега вече бихме могли да пристъпим към обобщаване на характерните граматически особености на разделно-слятите думи:

	Правилен вариант	Неправилен вариант
着、了、过	V+着/了/过+O	VO+着/过
Редупликация	VVO V+了+VO	VOVO
Касаещ объект	Rrepos.+sb.+VO	VO+sb.
Следсказуемно обст. пояснение	VOV+补语	VO+补语

По този начин, след усвояване на тази материя, у студентите би трябвало да остане ясното разбиране за спецификата на тази езикова единица и особеностите при нейната употреба.

Добър резултат също така би се постигнал, ако запознавайки студентите с ново离合词, преподавателят паралелно дава примери с думи, близки до неговото значение. Това най-често са две думи със сходно значение, в които едната морфема се повтаря. Например, изучавайки разделно-слятата дума 道歉 (поднасям извинение, изразявам съжаление), да се обърне внимание на близката по звучене и значение 抱歉 (чувствам се виновен, изразявам съжаление); изучавайки 帮忙 (помагам, оказвам услуга), да се обърне специално внимание на 帮助 (помагам, съдействам); при усвояване на 着急 (вълнувам се, безпокоя се), да се разгледа и думата 担心 (тревожа се, опасявам се). Заучавайки ги паралелно, заедно с техните граматически особености, у студентите ще остане ясното съзнание за тяхната „различност“, което би довело до намаляване на грешките при тяхната употреба.

От 90-те години на миналия век, научните дискусии и материалите, посветени на 离合词, се увеличават. Мненията относно тяхната класификация, най-общо казано се формират около следното:

Някои учени, между които професор Джао Шухуа от Пекинския Университет за езици и култура смятат, че 离合词 са специфични думи, а не словосъчетания. (赵淑华等, 1996:40-44)

Специалистът Ли Даджун поддържа следното мнение, че в китайския език всъщност няма думи, а словосъчетания. А такава форма като 离合词 въобще не съществува. Според него, всяка езикова структура тип „глагол-обект”, която има възможност да приема други компоненти – трябва да бъде наричана „словосъчетание”, а не „дума. (李大忠, 1996)

Немският синолог професор Петер Купфер застъпва мнението: „Така наречените „разделно-сляти думи”(离合词), за които в учебните материали не се намират никакви разяснения, аз предпочитам да наричам „най-малката глаголно-обектна конструкция”“ (柯彼德, 1990:99-102)

Друг изследовател – Ли Йоуеуей се придържа към мнението, че така наречените „разделно-сляти думи” тип „глагол-обект” (动宾式离合词) следва да бъдат наричани „слепени фрази”(粘连短语) и представляват междинна форма между дума и словосъчетание. (史有为, 1992)

Става ясно, че по отношение класификацията на „разделно-слятите думи” съществуват три различни мнения: те са думи, те са словосъчетания, те са междинна форма между дума и фраза (словосъчетание).

В съвременния китайски език се разглеждат три граматически единици: дума, словосъчетание, изречение. Границите на думата и словосъчетанието и критериите за разграничаването им, винаги са били гореща точка в дискусиите на специалистите в областта на граматиката на съвременния китайски език. На ниво думи и словосъчетания, особено внимание заслужават три сложни форми: “глагол-обект” (动宾式); ”глагол-резултат” (动结式); “глагол-направление” (动趋式), които почти в еднаква степен представляват трудност за чуждестранните студенти. След 1958 в пособията по китайски език за чужденци, критерий за определяне на границите на думата и словосъчетанието се явяват начините за разширяване. Сложните форми “глагол-резултат” (看清楚、讲完), и “глагол-направление” (骑进来、跑出去) се определят като словосъчетания поради това, че имат способността да приемат други елементи. Допълнителният елемент, поставен след глагола означава резултат или направление на действието и се нарича съответно “следсказуемо обстоятелствено пояснение за резултат или за направление”. Под сложната форма „глагол-обект” (动宾式) всъщност се подразбира “разделно-слята дума” (离合词). Сложната езикова форма 动宾式离合词, накратко се нарича 离合词.

Някои специалисти определят тези три форми като думи, други ги наричат “съставни глаголи” (联合动词) или “сложни глаголи” (复合动词). Какво всъщност представляват те – думи или словосъчетания? Или нито едното, нито другото?

В преподаването на китайски език като чуждестранен, поясняващият елемент, поставен след

глагола се нарича “补语” (следсказуемно обстоятелствено пояснение – СОП). В съвременния китайския език те са общо осем и се изучават в отделна единна система. Когато след глагола следва друг глагол или прилагателно име, които дават допълнителна информация за резултата от действието, то се нарича следсказуемно обстоятелствено пояснение за резултат (结果补语). Например: 听懂, 穿坏. Когато след глагола стоят глаголите 来 или 去, допълнителното пояснение касае посоката на действието от гледна точка на говорещия и се нарича следсказуемно обстоятелствено пояснение за посока (趋向补语). Например: 近来, 除去. Някои специалисти смятат глагола, заедно със следсказуемното обстоятелствено пояснение за резултат, за направление или за възможност, за една дума. Но други отнасят конструкцията “глагол-резултат” (动结式) към категорията “сложна дума тип глагол-следсказуемно обстоятелствено пояснение” (动补复合词), а конструкцията “глагол-направление” (动趋式) – за глагол с добавен суфикс. Елементите 不 и 得, които могат да се вмъкнат в конструкцията “глагол-резултат” и “глагол-направление”, някои изследователи пък я смятат за инфикс (вставка).

Учени, между които и професор Петер Купфер наричат конструкцията “глагол-резултат” и “глагол-направление”, заедно с елементите 不 и 得, които могат да се вмъкнат между тях, „сложен глагол”. (柯彼德, 1990)

В самия Китай учените се придържат към мнението, че езиковите форми “глагол-резултат” и “глагол-направление” са словосъчетания, но има и такива, които ги смятат за “глагол-фраза” (短语动词). Например, в “800 думи от съвременния китайски език” (《现代汉语八百词》) се посочват два вида “глаголи тип фраза” (短语式动词), на които си заслужава да се обърне внимание. Първият вид е тип “глагол-направление” и се характеризира с това, че основният глагол може да присъедини друг глагол, изразяващ направление. При втория вид основният глагол може да присъедини друг глагол или прилагателно име, изразяващи резултат и може да се нарече конструкция тип “глагол-резултат”. Има специалисти, които ги наричат съответно “слепени фрази тип глагол-направление” (动趋式 и “слепени фрази тип глагол-резултат”. (史有为, 1992)

Вниманието, което се отделя на класификацията на частите на речта не е самоцел. Правилното овладяване на синтаксиса, правилата при използване на словосъчетанията в рамките на изречението, би довело до намаляване на грешките. Професор Лю Уънхуа от Пекинския Университет за езици и култура, посочва, че под влияние на майчиния език, студентите в европейските страни и САЩ приемат конструкциите “глагол-обект”, “глагол-резултат” и “глагол-направление” за сложни или съставни глаголи. Например, немски език, където глаголите също могат да бъдат разделяни. Или както е в английския и в българския езици, където конструкциите “глагол-обект”, “глагол-резултат” и “глагол-направление” се изразяват чрез един глагол или глагол с наречие (吕文华, 1999:131):

游泳 – to swim - плувам

带来 – to bring - донасям

看见 - to see - виждам

“Студентите възприемат тези езикови форми като отделни думи, но всяко едно от съществуващите в китайския език следсказуемни обстоятелствени пояснения се различава по форма, значение и граматически характеристики. Те трябва да се разглеждат като словосъчетание тип “глагол-допълнителен елемент”.

От гледна точка на реалната ситуация в преподаването на китайски език на чужденци, професор Лю смята, че глаголно-обектната конструкция 离合词 не бива да се отнася към категорията

„дума”, защото в рамките на изречението тя може да се редуплицира, да присъединява частиците 了、着、过, да има допълнение, следсказуемно обстоятелствено пояснение и др., характерни по-скоро за глаголно-обектната конструкция граматически особености, нежели за думата. Причина за грешките, които студентите най-често допускат при употребата на 离合词, се явява именно възприемането им като обикновени глаголи. Затова е необходимо специално да се подчертава способността на 离合词 за “разширяване” (可扩展性). Възниква въпросът дали тогава най-подходящо е да ги отнесем към конструкцията „глагол-обект”. Ако приемем последното, то не можем да не признаем и факта, че в 离合词 се съдържат две или една 粘着语素/粘附语素 (слепени морфемии). Според статистиката, сред изброените в «汉语水平考试等级词汇大纲» 248 离合词, 79% имат такива морфемии (赵淑华等, 1996). Освен това, концепцията за сингуларност в значението на 离合词 ги прави коренно различни от конструкцията “глагол-обект”.

Поради недостатъчно развитата словоформа в китайския език, някои граматически явления не могат да бъдат точно фиксирани и при граматически анализ често се срещат междинни явления и езикови форми, които трудно се поддават на класификация. Вследствие на това, конструкциите “глагол-обект” (动宾式), “глагол-резултат” (动结式) и “глагол-направление” (动趋式) се приемат от много учени за преходна форма между дума и словосъчетание.

Професор Лю Уенхуа смята, че конструкциите тип “глагол-резултат” и “глагол-направление” трябва да бъдат наричани съответно “дума-фраза тип глагол-резултат” и “дума-фраза тип глагол-направление”. (吕文华, 1999:134) Понятието “дума-фраза” означава нещо, което притежава характерните черти и на дума, и на фраза, но всъщност не е нито едното, нито другото. Що се отнася до “разделно-слятата дума” глагол-обект (动宾式离合词), която е тема на нашето изследване, повече от ясно е, че тя не може да се отнесе към категорията “дума”. Нейната “разширяемост” я прави различна и от сложна дума тип “глагол-обект”. Затова проф. Лю Уенхуа я нарича “дума-фраза тип глагол-обект” (吕文华, 1999:134). Тази класификация ще бъде от полза за изучаващите китайски език студенти, защото така по-ясно се проявяват специфичните особености на китайската граматика, като се утвърждава съществуването на преходен (междинен) елемент между думата и словосъчетанието, наречен “дума-фраза”. Правилната класификацията на 离合词 ще даде възможност тя да се разглежда по подобаващ начин и в нужната степен за разлика от преди, когато се избягваше разясняването ѝ поради колебанията дума ли е или словосъчетание поради схващането, че ако не е дума, то е словосъчетание и обратното. От друга страна, разглеждането на конструкциите “глагол-резултат” (动结式) и “глагол-направление” (动趋式) в категорията “дума-фраза”, би опростило изучаването на тези следсказуемни обстоятелствени пояснения, които също в значителна степен затрудняват студентите.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я:

Ke, 1990: 柯彼德, 汉语作为外语教学的语法体系急需修改的要点: - 第三届国际汉语教学讨论会轮文选, 北京语言学院出版社, 1990.

Li, 1990: 李英哲等, 实用汉语参考语法 (中译本, 北京语言文化大学出版社, 1990.

Li, 1996: 李大忠, 外国人学汉语偏误分析, 北京语言文化大学出版社, 1996.

Liu, 1996: 刘英林, 汉语水平等级标准与语法等级大纲, 高等教育出版社.

Lu, 1979: 吕叔湘, 汉语语法分析问题, 商务印书馆, 1979.

Lu, 1999: 吕文华, 短语词的划分在对外汉语教学中的意义, 语言教学与研究, 第三期.

Shi, 1992: 史有为, 呼唤柔性海: - 海南出版社, 1992.

Zhao, 1996: 赵淑华等, 离合词的确定与离合词的性质 - 语言教学与研究, 第一期, 北京语言学院, 1996.

<http://www.51lunwen.org/englishlinguistics/org201308301127234584.html>

ON THE ETYMOLOGY OF THE BULGARIAN *DUD/T* (MULBERRY TREE) ACCORDING TO THE PERSIAN MONOLINGUAL DICTIONARY *BORHAN-E QATE*

Mario Appen, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract: *The mulberry tree (桑 sāng) is originating in China, the leaves of this tree being the main source of food for silkworm and base of the silk fabric, and sericulture is dating back to more than 5000 years ago.*

The mulberry tree, known in Bulgarian as дуд (dud/t), черница (chernitsa), is widespread in Bulgarian countryside, especially in Northwestern Bulgaria.

My purpose is to introduce the definition of this word as in the above mentioned dictionary Borhan-e Qate, represented here in few print editions: 1832, 1834, 1843 (India) and 1982 (Iran), as well the etymology of the word dud(t) as a whole.

Keywords: Borhan-e Qate, Bulgarian etymological dictionary, dud/t, mulberry tree, дуд, черница.

The mulberry tree, known in Bulgaria as дуд (**dud/t**), черница (chernitsa), is widespread in Bulgarian countryside, especially in Northwestern Bulgaria. The mulberry tree (桑 sāng) (Schuessler, 2007: 450) itself is originating in China, the leaves of this tree being the main source of food for silkworm and base of the silk fabric, where sericulture is dating back to more than 5000 years ago. As for the origin of the name **dud/t** (дуд) in Bulgarian language, in *Bulgarian etymological dictionary* it is given as a loan word from Arabic via turkish **dut** as follows: “дуд: черничево дърво (и плод) (Белоградчишко, Ботевградско, Врачанско, Софийско), дуда (**duda**): черничев плод (Гюмюрджинско, Хасковско, Родопите, Плевенско, Кулско)¹. Произв.: дудов, дудовица: черничева ракия. Чрез тур. *dut*, *-tu* също, от араб. (Bulgarian Etymological Dictionary, 1971: I, 442).

So my purpose is to introduce the definition of this word as in the above mentioned dictionary Borhan-e Qate, represented here in few print editions: 1832, 1834, 1843 (India) and 1982 (Iran), to find out are their differences in its presentation as well to trace, as far as possible, the etymology of the word *dud/t* according to reliable sources available to me.

No doubt the word has entered the Bulgarian language during the Ottoman rule. Let's see its etymology. In the five-volume, 246,000 words, dictionary of the Turkish language of Yaşar Çağbayır the entry for mulberry give us the following definition:

¹ The fruit of mulberry tree is called duda also in the province of Vratsa.

dut, [Far. *tut / tud* (توت / دوت)] is. 1. *Kuzey yarım kürenin ılıman bölgelerinde yetişen, yaprakları sarmal dizili, testere gibi dişli, meyveleri birleşik, çiçekleri iki eşeyli, pek çok turu bulunan bir ağaç, (Morus alba, Morus rubra, Morus nigra)*. 2. *Bu ağacın beyaz, kırmızı veya kara olan meyvesi*. 3. *argo. Çok sarhoş. || dut gibi. Çok sarhoş. || dut gibi olmak, 1. Çok sarhoş olmak. 2. Utançtan dolayı kızarmak. || dut kurusu, 1. mutf. Kurutulmuş dut meyvesi. 2. mecaz. Zayıf ve cılız kadın. || dut pekmezi, mutf. Dut meyvesinin suyu ile yapılan koyu kıvamlı bir tatlı yiyecek. || dut pestili, mutf. Ezilmiş ve pekmez toprağı ile kaynatılmış dut meyvelerim ince tabakalar halinde güneşte kurutmak suretiyle elde edilen pestil. || dut şurubu, tıp. Kara duttan yapılan, ağız yaralarını tedavi amacıyla kullanılan antiseptik şurup. || dut yemiş Bulgar götüne dönmek, argo. 1. (Konuşma için) dır dır konuşup durmak. 2. (Kişi için) gevezelik etmek. || dut yemiş bülbüle dönmek, 1. Neşesini ve konuşkanlığını yitirmek; susmak. 2. Cevap vermemek (Çağbayır, 2007: 1311).*

As we can see clear here, the etymology is given as Persian – Farsi: *Far. tut / tud* (توت/دوت).

The corresponding entry in Persian monolingual dictionary *Borhan-e Qate* looks this way:

توت بضم اوّل و سکون تانی و فوقانی میوه است معروف سفید آن قائم مقام انجیر است و سیاه آنرا توت شامی گویند چون آنرا نارسیده خشک کنند قائم مقام سماق باشد و محرب آن توت است که بجای فوقانی آخر تائی مثلثه باشد سفید آنرا بحرایی توت حلو و سیاه آنرا توت حامض خوانند

Tut with *zamm* above the first letter and *sokun* above second and the third is well known fruit. White ones are used as a replacement for a fig. Black ones are called *tūt-e shami*, because immature fruits are dried and used as a replacement for *sumac*. Its Arabic name is *tūth* and in place of *tā* there is letter *sā-ye mosalsele*. White fruits are called in Arabic *tūth-i halv* (sweet duda)² and black ones *tūth-i hamz* (acid duda).

In all four editions, *Borhan-e Qate, 1832, Borhan-e Qate va Molhaqat, 1834, Borhan-e Qate, 1843, and Borhan-e Qate, 1982*, dictionary entry is represented in the same way. As for the *MS of Borhan-e Qate from 1757*, being an abridged copy, the word mulberry (*tūt*) is missing. In *BQ, 1982*, being a critical edition, in footnote is given the etymology of the word and stated that:

یولہپ... ہدش ہتفرگ ینایرس و یمارآزا الصا توت ہملک... tūt...

which means that word *tūt* in fact is borrowed from Aramaic and Syriac, and from Pahlavi *tūt* (*Borhan-e Qate, 1982: 527*).

Confirming the above written in *Armenische Grammatik* of Heinrich Hübschmann, in Section 2: Persian Words, is given the following etymology of the word **dud**:

ԹռիԹ *tūt* ‘Maulbeere’ Amos 7, 14 (= *σκόμινον*), Ag. 479, davon *t’eni* ‘Maulbeerbaum’ Luc. 17, 6 (*σκόμινος*) = np. *tūd, tūd* A. M. 64, phl. *tūt* Bdh. Gl. 111, arab. *tūt* und *tūθ* aus aram. ܢܗܢܦ Fraenkel 140.

² Duda (дуда) is the name of the fruit of mulberry tree in Bulgarian.

Da das pers. Wort aus dem Aram. stammt (Nöld. Stud. II, 43), kann arm. t'ut' auch direct aus dem Aram. entlehnt sein (Hübschmann, 1962: 155).

In the book *Indo-European and the Indo-Europeans* are mentioned two kinds of mulberry tree – *Morus nigra*, endemic to the Mediterranean region and Southwest Asia, and *Morus alba*, endemic to China, where it was used feeding silkworm, and East Asia. Later *Morus alba* is distributed in the West all along with the production of silk (Gamkrelidze and Ivanov, 1984: 645-647).

In *Borhan-e Qate*, compiled in 1651 in India, are mentioned two kinds of mulberry tree: *Morus nigra* and *Morus alba*. The entry *tūt* is uniform in all above mentioned dictionaries. In *MS of Borhan-e Qate from 1757*, being an abridged copy, the word mulberry (*tūt*) is missing.

The Bulgarian word **dud/t** is not borrowed indirectly through Turkish from Arabic³ as shown in *Bulgarian Etymological Dictionary*. Here is the etymology of **dud/t** as follows: word borrowed from Ottoman Turkish < Persian < Middle Persian < Syriac < Aramaic.

REFERENCES:

Bulgarian Etymological Dictionary, 1971: *Български етимологичен речник, Том I, А-3*. Издателство на БАН, София 1971.

Borhan-e Qate, 1757: *مطابق ن ارب*, Manuscript from 1757, NBKM, Sofia.

Borhan-e Qate, 1832: *مطابق ن ارب*, Lithograph, September 1832, *Nastaliq*.

Borhan-e Qate va Molhaqat, 1834: اتفاق حلم و مطابق ن ارب, Print 1834, *Naskh*.

Borhan-e Qate, 1843: *مطابق ن ارب*, Lithograph, 1843, *Sols*.

Borhan-e Qate, 1982: *مطابق ن ارب*, Teheran, five volumes, 1982.

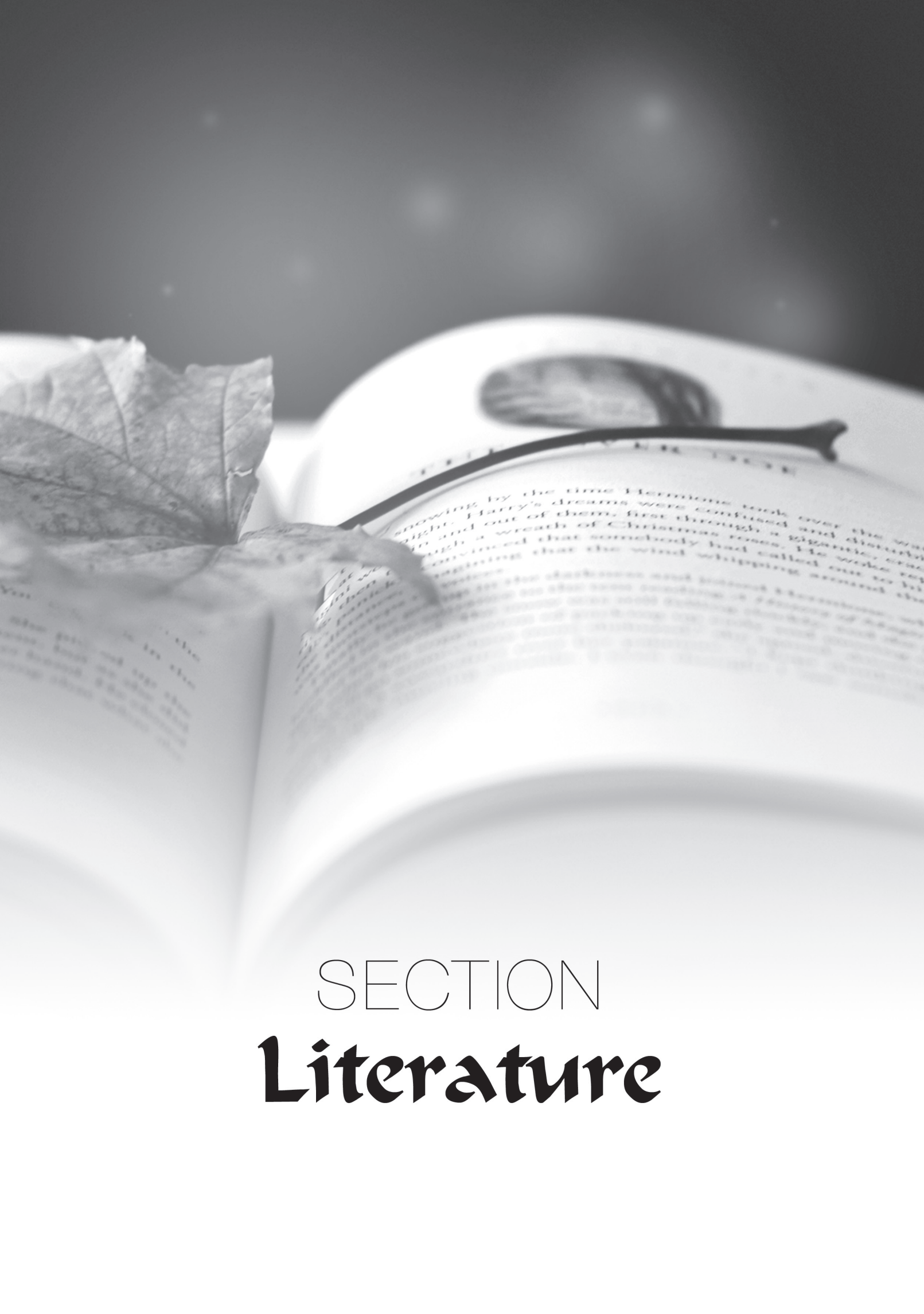
Çağbayır, 2007: Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük, 2 Cilt (den-izz)*, ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş., İstanbul 2007.

Gamkrelidze and Ivanov, 1984: Gamkrelidze, T. V. and Ivanov, V. V. *Indo-European and the Indo-Europeans, II*. Publishing House of the Tbilisi State University. Tbilisi 1984.

Hübschmann, 1962: Hübschmann, H. *Armenische Grammatik I. Armenische Etymologie*. Olms 1962 (1897).

Schuessler, 2007: Schuessler, A. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.

³ Sericulture comes in Sassanian Iran through the Silk Road, and after several decades secrets of silk production became accessible also to the Eastern Roman Empire during the reign of Justinian, emperor from AD 527 to AD 565.



SECTION
Literature

INFERNAL ESCORT GUARDS IN CHINESE SHORT STORIES

Alexander Storozhuk, Saint Petersburg State University

Abstract: *Genesis of certain characters in Chinese folksy beliefs sometimes begets complex questions, which can only be solved with the means of thorough analysis of traditional literary works. This totally relates to the issue of a very special type of ghosts and spirits, dealing with the final visit of a deceased to his home, described in numerous stories, dating back to the time of Tang. Appearance of these spirits, their role and qualities has been described differently until the final character formation during the reign of Qing. The process of this formation happened to be extremely long and contradictive, producing quite discordant versions of the image. The two different concepts — demons sha (煞) and shengshen (甞神), each one having their own origin and particularities — finally transform into a totally new substance in Chinese folksy religion and fiction. The paper covers this slow and sophisticated genesis, ways of comprehension of the character and environment dealing with the topic in secular and religious texts of different types, including Tang novels, Qing short stories and the latest editions of the Chinese Book of Dead — “Yuli Baochao”.*

Keywords: Chinese folksy beliefs, literature, fiction, short stories, demons, ghosts.

Chinese literary tradition knows quite a number of characters that can be regarded as a “calling card” of the whole genre trends. Thus writings on turnskin foxes, insidious spirits of mountains and forests fought by magician hermits are very well-known, and this list can go on in a long while. Along with that there is a group of ascending to the Chinese folksy beliefs literary figures which until present haven't been specially analyzed by scholars, and to a deepest regret: available literary examples are more than abundant for scholarly generalizations, and significance of the religious realities described in these writings must not be ignored.

Among this kind of disregarded by experts but very significant characters of Chinese short stories one can mention a particular sort of demons, called *sha* (煞) or *shengshen* (甞神). Evolution of this character seems to be quite extended in time, and the genesis subjected it to major transformations.

The word *sha* (煞) can not be found in the oldest Chinese dictionaries, for instance, in “Shuowen jiezi”, and the first reference of a spirit names *sha* occur in the texts of the 4-th century A.D. Nonetheless the tradition of worshiping supernatural essences later named *shashen* is far older: it is mentioned, for example, in a historic description of the Three Kindoms “San Guo Zhi” (三國志), compiled by Cheng Shou (陳壽, 233—297), the historian of the 3-rd century.

However, early texts produce only quite vague descriptions of this phenomenon, and even Tang short stories don't give a distinct picture of this type of a demon. Firstly the term *sha* defined a deleterious ghost or a nonfigurative clot of dark harmful force flying out of a coffin. Appearance and features of this ghost are described diversely. One variant of this description can be found in a short story “Wei Pang” (韋滂) from the compilation “Yuan Hua Ji” (原化記) by Mr. (or perhaps Mrs.) Huangfu (皇甫氏), which tells about a brave hunter Wei Pang, who had the habit of cooking and eating

all his prey: not only animals and birds, but also insects, worms, snakes and the like. Once Wei Pang asked for lodging in an unfamiliar house, and the host warned him, that their neighbors are just having a mourning for a relative, and the forces of evil are believed to find the way to the house that night, so he himself and all his household are going to hide somewhere nearby and come back only the other day. Wei Pang bravely stays overnight in the abandoned house, and at the end of the 3-d watch sees some radiating thing flying into the northern doors of the pavilion. Wei Pang shoots a number of arrows in the uninvited guest, and the defeated creature happens to be fashioned in a shape of a big chunk of meat with eyes at four corners. According to his habit Wei Pang cooks and eats that extraordinary flavorful meat and leaves a portion of treat for the astonished host who appeared at dawn (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 363 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2882–2883).

Another description of *sha-shen* we can find in a story Lu Yuan (盧瑗) from a miscellany “Tongyou Ji” (通幽記) by Chen Shao (陳劭, 8-th century): the family of the county supervisor Lu Yuan was having mourning for the deceased father when a giant blue bird flew into their courtyard and laid two eggs. When one of the eggs was accidentally broken, a great lot of blood leaked out of it, and the next day a woman appeared just out of nowhere, weeping for her murdered son that had to be born from the broken egg and committing terrible outrage. Only after the second of the found eggs has been taken away into suburbs and prayers with offerings have been performed the delusion vanished (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 363 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2886–2887).

A more detailed description of *sha-shen* bird is given in a story “Zheng Sheng” (鄭生) from the compilation “Xuan shi zhi” (宣室志) by Zhang Du (張讀, 9-th century). It tells that several days after somebody’s death a giant bird crying “sha!” (殺, kill!) is believed to fly out from the coffin of the deceased. The bird is quite real, it is not only visible, but even may be caught. The story tells about two cases: one occurred with a youth named Zheng. During the hunting he trapped a giant bird, but when he started to release it from the trap, all at sudden the bird disappeared. People of the county told Zheng that recently one of their fellows passed away, and a diviner predicted the “sha” bird flying out of his coffin exactly on that day. The predicted bird appeared indeed, it was huge, blue-feathered, and it was the very bird trapped at the hunting. The second case, quite similar to the first one, happened during the hunting with the head of the Capital canton Sui Guang-yuan, who happened to catch the devilish bird as well (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 366 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2905)

As one can notice, both described notions relate with early portraits of guardians of the Land of the Dead and unusual creatures inhabiting the letter. Thus the blue bird is very similar to an envoy and a guardian of Si-Wang-Mu’s (西王母) Garden of Immortals, located on Kunlun Mountain across Ruoshui river that divides sublunary world from the world of spirits. An eyed meat is an evident paraphrase on described in “Catalogue of Mountains and Seas” Shirou (視肉) creature, which happened to be a living magnificently tasted bovine liver with eyes, that never decreased no matter how much you cut from it.

Along with that there are totally different descriptions of the very spirit, reproducing the idea of the last visit of a deceased to his native home. These descriptions can be found in “Yan shi jiaxun (Mr. Yan’s home instructions)” (顏氏家訓) by Yan Zhi-tui (顏之推, 531—595); they are also numerous in fiction. For instance the story “Peng Hu-zi” (彭虎子) from “Yuminglu” (幽明錄) collection, compiled by Liu Yi-qing (劉義慶, 403 — 444) gives quite an example of this description. The story tells about Peng Hu-zi, a young man of extraordinary physical power, who never believed in ghosts.

After his mother's death a psychic predicted *sha-shen's* arrival on a certain night, when all the family members had to hide somewhere outside the house lest meeting the spirit and indispensably perishing. When the predicted time came Peng Hu-zi didn't bother to hide and stayed at home. At midnight all of a sudden someone opened the door and entered the eastern living-room, then the western one, but those were quite empty. Then once again the door slammed — the visitor head to Peng Hu-zi's room. The frightened young man climbed into the water jug and covered it with a board. A bit later he hears his mother sitting down on the board. An unknown voice asked if it was someone in the jug, and Peng Hu-zi's mother answered that nobody, after which the vision disappeared (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 318 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2521)

Firstly this kind of interpretation was also quite crude, but still it was the very one that in time became mainstream. The harmful force emerging from the coffin starts to be comprehended not as a part of the subtle body of the deceased, having returned to native home, but as a convoying this ghost severe guardian yet without specific definitions. For example, the story “Seng Yi-guang” (僧儀光) from “Ji Wen” (紀聞) collection by Niu Su (牛肅, 8-th century) tells about a righteous monk, who was invited to perform a memorial service of an imperial courtier's daughter. The psychic predicates that on a certain night the *sha* demon must appear, and that the demon may be harmful to living ones, thus the courtier with the entire household leaves the mansion and hides away without warning the monk. Master Yi-guan goes on reading sutras when in the midst of the night he hears somebody in the house rising, soughing with the clothes, going to kitchen, building a fire and pouring water. After a while a barefoot girl with her face veiled enters the room bringing a plate of boiled corn and apologizing that everyone has abandoned the house leaving the holy master without a mere lenten supper. Yi-guang realizes that it is a walking dead but shows no fear, and having accepted the food doesn't interrupt his incantations. Suddenly there comes a noise from the northern entrance to the living room, the girl rushes there repeating: “The son has arrived”, the weeping resounds, and then silence falls. At the dawn the courtier with his family finds the monk save and sound, shows surprise to the cooked supper and the body of the deceased being turned sideways with flour on her hands and dirt on her feet (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 330 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2624—2625).

Who for real was this *sha* demon still remained quite uncertain, though in Tao Hong-jings (陶弘景, 456—536) treatise “Zhen Gao” (真誥) one can find descriptions of special defense practices from it. Withal some specifics can be obtained from the stories about “grave guardian” — harmful spirit, able to pursue the living ones and very dangerous for the letter; it appears after death and funeral of somebody of the kin. Thus the story “Sen Tao-guang” (僧韜光) from Niu Su's (牛肅, 8-th century) compilation “Ji Wen” (紀聞) tells us about the fact that “grave guardian” may appear impersonating a recently deceased person. The plot goes like that: two monks from Qinglunsi shrine — He-zhong and Tao-guang — are very close friends. Tao-guang decides to return to his native home and to spend there several months. Before the departure he invites his friend to visit him, in the case He-zhong ever decides to leave the monastery. Two months later He-zhong passes the native county of Tao-guang and intends to visit his friend. Twilight approaches, but Tao-guang's house is still far away. Suddenly Tao-guang appears himself meeting He-zhong, and both friends continue their journey together. After a while Tao-guang under the pretext of an urgent business abruptly leaves He-zhong, having explained the exact way to his house. Hence in Tao-guang's house the tearful father tells the unexpected visitor, that his son

has passed away and is buried to the north-west of the village. He-zhong describes his meeting with the fake Tao-guang, and the impostor is decided to be ambushed and caught. When in the midst of the night Tao-guang appears, he is seized and put into a huge jug — *weng* (甕) — with a secure lid. The captive starts to piteously beg for freedom and says that he actually is no Tao-guang, but a “grave guardian”, impersonating Tao-guang only because of awareness about his friendship with He-zhong. The hostage is not released until morning, and when the lid is lifted at the daybreak, a mighty gust of wind sweeps in the room, and the delusion disappears along with He-zhong (“Taiping guangji” (太平廣記), juan 330 — Taiping guangji, 1959: V. 4, 2623—2624).

It is to be stressed that evolution of *sha-shen*'s image in literature as well as standardization of folksy beliefs in this spirit was extremely long-drawn-out and this can be observed in Qing fiction. In the collection of *biji* by the Qing writer He Ban-e (和邦額, 1736 — ?) a.k.a. Xian Zhai Shi (閑齋氏) one can find a number of different anecdotes concerning demon *sha*'s visit, and these anecdotes illustrate totally different ideas about the image. The story “Hui Sha” (回煞) contains a special notion that after somebody's death his spirit is believed to “return”, i.e. the soul of the deceased must appear in his native home. At this time all the inhabitants of the house, even if it is a grand swish mansion, without fail should hide somewhere outside, or else a disaster may occur. The spirit is met with especially prepared offerings and the whole floor is being covered with the scattered reed ash. The doors are securely locked until the text day. After the room is opened the ash is examined for footprints which happen to be totally different each time: they may look like marks of chicken feet, of tiger paws, like serpentine trails, like totally incomprehensible tracks, and the appearance of those ghost's footprint gives the idea of the severity of sins of the deceased and, respectively, the fashion of his fate in the next world. This custom is strictly obeyed by everybody: rich or poor, simple-minded and wise carry on the whole procedure. Further on the story demonstrates several cases of that “returning of the soul”. Someone named De Shu-sheng (德書紳) in his young years has unexpectedly lost his brother. During the night of *sha-sheng*'s visit he sees a strange indefinable creature near the table with offerings. The creature is radiating with green glow just like a glowworm. The vision has shocked De Sgu-sheng so badly, that it took several days for him to recover, and later, when recollecting this story, he would always fall into disarray.

Another character of the same story — Xi Gu-zhai (錫穀齋) — witnesses visit of *sha-shen* after the death of his relatives' home teacher. Since neither of the relatives believed in spirits, no preparations have been undertaken, but the ghost appeared in the fashion of a black intermingled mane, changing shape and dimensions, and eventually vanishing in *kang* furnace. The skeptical relative drastically changed his attitude to supernatural after that.

The third anecdote describes Mr. Xu's of the northern suburbs and his two nosy sons, who intended to see if the ghost of recently deceased old lady was going to really appear. *Sha-shen* firstly appears like something indistinct and extended, resembling an elephant's trunk, which afterwards turns into a cat with a white human face. Brothers nearly got cranky of fear. The next day, when the doors were unlocked, the footprints on ash were human and paired, but tiny as if they were left by children of 2-3 years of age. There was also an inscription on the wall, consisting of 10 characters written in an unknown style and in an unfamiliar language. By the noon the inscription disappeared itself, and the nosy brothers soon fell ill and died in succession.

The next plot narrates about a youth named Huang Chun (黃椿) who served at regional post house. Once, escorting a high official on assignment with the urgent message he stayed overnight in an unfamiliar house. In the middle of the night the official sees a crone with glowing eyes who strayed around the house. The official understands that it is an evil spirit and decides to catch it. The crone transforms into a hedgehog and hides in a corner. The official does his best in capturing it, and awaken Huang Chun supports his efforts, but suddenly the delusion turns into clouds of smoke and dissolved under the sealing and in the wall slits. Master of the house pretends to be surprised, but after the threat confesses, that his grandmother has recently passed away, and that it was the very night of *sha* spirit's visit. The ghost's description in facsimile matched the description of the deceased.

And the last anecdote covers the story of a brave fellow Zhang who has returned from a long journey with nobody to open him the gates and greet the host. There is no light in the house, only a glow seen in the western gallery. Zhang goes there and sees a woman just one *chi* tall, which as soon as Zhang came in transformed into a puff of smoke and scattered in the window. In the morning the menage explained that Zhang's daughter-in-law had fell badly ill and was taken to the western gallery where she died. The ghost that Zhang saw was nothing else but *sha* spirit, whose visit to native home was expected the very night ("Ye Tan Sui Lu" (夜譚隨錄), juan 2 — Xian Zhai Shi, 1986: 154—157).

Along with that, Qing texts demonstrate integration of two notions: of *sha-shen* and *sheng-shen* (眚神) spirits, the latter being comprehended as an afterworld convoy guard of a soul during the last visit to the native home. *Sheng-shen* acquired a lot of *sha-shen*'s features including iconography, and henceforward both these demons are perceived as the same thing. The story "Da Sheng-shen" (打眚神) from the "Luyuan conghua" (履園叢話) collection by the Qing writer Qian Yong (錢泳, 1759—1844) tells about Pang Tian-shou, an aged master of martial arts, whose son suddenly died. At night of *sheng-shen*'s visit the old man invites his apprentices to arrange a commemoration. During the feast suddenly there comes a noise from behind the window. When the candle is lit a giant bird with human face becomes visible. The old master strikes it right in the back with a pike, the bird trying to escape starts to flutter, waving wings so badly that the wind rises and puts out the lights. Apprentices all fall down in fear, try to cry out but can't utter a word. The old man struggles all alone holding down the weird prey that is nothing but a *sheng-shen* spirit. By dawn the old man's force starts to dry, and *sheng-shen* eventually manages to release itself and fly away. The next day old man's face turns blue, and feces of his apprentices become also covered with blue stains. The old man lives for 10 more years and telling this story always regret's that nobody gave him a hand that time ("Luyuan Conghua", conghua 15 "Guishen" — Qian Yong, 1979, V. 2: 396).

In other collections of Qing stories one can find a number of interesting clarifications of *sha-shen* beliefs. Thus if the guardian spirit *sheng-shen* (or *sha-shen*) is frightened and made to abandon the escorted soul, the deceased may be revived. A story "Sha-shen shou jia" (煞神受枷) by Yuan Mei (袁枚, 1716 — 1797) tells about a widow who decided to stay at the body of her late husband during *sha-shen*'s visit and who managed to put the convoying demon to flight. After that the soul was put into the coffin near the body, they both joined, the deceased resurrected and the married couple lived happily for 20 more years ("Zi Bu Yu", juan 1 — Yuan Mei, 1987: 9—10).

Like in old stories, in Qing fiction *sheng-shen* (or *sha-shen*) may act as the "grave guardian"; thus in the novel "Hei Sha-shen" (黑煞神) this spirit chases a peasant who has plundered a grave ("Zi Bu

Yu”, juan 8 — Yuan Mei, 1987: 143—144).

It is especially stipulated that *sheng-shen* escorts only sinful souls. Righteous ones are free to visit their homes for the last farewell unhindered and even to converse with relatives. In Yuan Mei’s story “Jiang Yi-lin” (江軼林) the main character’s wife on the 14-th day after death visits home and freely communes with her husband, explaining, that since she is sinless, she has no convoy and may stay as long as needed to get rid of former affection to the other half, which doesn’t let her follow the prepared afterlife path. Thus she would appear every night during 2 months (“Zi Bu Yu”, juan 9 — Yuan Mei, 1987: 160—161).

Along with that the term *sha-shen* can have a broader meaning, indicating evil spirits in general, an unspecified envoy of the *yin* world, while *sheng-shen* namely defines the convoy-guardian demon. Legends about the last one become more or less ordered by the 19-th century, and illustration of this demon with bird’s feet can be found in late variants of “Yuli Baochao” (玉歷寶鈔), texts reflecting folksy ideas of afterlife tribunal arrangement.

According to the late explanation *sha-shen* or *sheng-shen* is interpreted precisely as the convoy-guardian spirit and is described as one of the most powerful demons standing in one row with such prominent ministers of the afterlife departments as infernal interrogators *Pan-guan*, sole-extractors *Wu-chang* and quite a number of other traditional representatives of the folksy pantheon.

REFERENCES:

- Baranov, 1999: Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М., 1999.
- Chinese spiritual culture, 2006—2010: Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 1—6 / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М., 2006—2010.
- Cihai, 1979: 辭海. 上海, 1979.
- Ciyuan, 1947: 辭源. 上海, 1947. (1-st. edition — 1915.)
- Ciyuan, 1984: 辭源. 北京—香港, 1980-1984. V. 1 — 4.
- Dao Zang. 道藏. Beijing—Shanghai—Tianjin, 1988, V. 1—36.
- Ershiwu Shi, 1986: 二十五史. 上海, 1986, V. 1 — 12.
- Ma Shu-tian, 1994: 馬書田. 中國佛教諸神. 北京, 1994.
- Ma Shu-tian, 1996: 馬書田. 中國道教諸神. 北京, 1996.
- Ma Shu-tian, 1997: 馬書田. 中國民間諸神. 北京, 1997.
- Ma Shu-tian, 2007: 馬書田. 中國鬼神. 北京, 2007.
- Qian Yong, 1979: 錢泳. 履園叢話. 北京, 1979, v. 1—2.
- Shan Hai Jing, 2003: 山海經譯注. 沈薇薇譯注 / 二十二子詳注全譯. 韓格平, 董蓮池主編. 哈爾濱, 2003.
- Taiping Guangji, 1959: 太平廣記. 北京, 1959. V. 1 — 5.
- Tang Song Chuangqi Ji, 1973: 唐宋傳奇集 / 魯迅全集. 北京, 1973. V. 10. C. 187 — 516.
- Tangren Xiaoshuo, 1978: 唐人小說. 汪辟疆校錄. 上海, 1978.
- Xian Zhai Shi, 1986: 閑齋氏 (和邦額). 夜譚隨錄 / 文言小說. 長沙, 1986.
- Yuan Mei, 1987: 袁枚. 子不語全集. 石家莊, 1987.
- Zhongguo Shenhua chuanshuo cidian, 1985: 中國神話傳說詞典. 袁珂編著. 上海, 1985.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА КИТАЙСКАТА КЛАСИКА В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ХХ ВЕК

Тиен Дзиендзюн, Пекински университет за чужди езици

***Abstract:** This research paper represents an overview of the publications on Chinese classics in Bulgaria during the XX-th century. The present material is a short presentation of the articles, studies and monographs, as well as translated literature on issues related to Chinese classics in Bulgaria. Also attention is paid to Bulgarian scholars engaged in Chinese classics. The final part of the study summarizes the development of the research on Chinese classics in Bulgaria during that period.*

Keywords: publications on Chinese classics in Bulgaria; Chinese classics in Bulgaria during the XX-th century

Обект на изследване на настоящата статия е разпространението на китайската класическа литература в България през ХХ век.

Най-напред искам да поясня, че под “китайската класика” визирам публикации в областта на китайската класика – култура, литература, философия и др., написани до края на династия Цин (1911 г.). Извън хронологичния обхват на изследването остават произведенията, публикувани след 1911 г.

Трябва да се има предвид, че е много трудно, дори невъзможно, да се открият всички произведения, които са свързани с разпространението на китайската културна класика в България през ХХ в. От една страна, източниците са малко и са разпръснати, а от друга, периодът, който обхваща разглежданата проблематика, е доста обширен – целият ХХ в.

От издирените материали по темата, които ще бъдат описани по-долу в хода на изложението, може да се обобщи, че те са представени в различни форми и жанрове. Сред тях има и преводна литература. Освен това, китайска класика е публикувана не само като отделно книжно тяло, а и под формата на статии и студии във вестници и списания, в различни тематични сборници и учебници.

Резултатът от изследването на тези публикации показва, че разпространението на китайската класика в България е в пряка зависимост от развитието на българската китаистика, от състоянието на отношенията между двете страни, както и от просперитета на Китай, което оказва влияние и върху интересите на българите към КНР, към китайската култура, литература, философия, изкуство и т.н.

Дискутираните материали са подредени по година на издаването, а информацията се придържа към следния модел: 1. Фамилия и собствено име на автора или преводача; 2. Заглавие на произведението; 3. Място на публикуване; 4. Име на издателството или на вестника/списанието, където е публикувано произведението; 5. Друга информация за произведението, ако е необходима.

По време на османското присъствие на Балканския полуостров (XV–XIX век), в българската култура и образование не са били налице никакви възможности за изследване на китайската култура. Друга сериозна пречка в разпространението на китайската класика е фактът, че България и Китай са географски доста отдалечени една от друга, а и не е имало българи мисионери, които да отидат в Китай в края на династия Мин и в началото на Цин да разпространяват християнските

догми и култура в Китай, както това са правили мисионери от други страни, като Франция и Германия, например. Вследствие на което, в техните страни излизат от печат много произведения, разкриващи различни аспекти от многоликата китайска култура. Това са и основните причини, поради които в България опознаването и изследването на китайската класика започват значително по-късно. Може да се каже, че преди 1900 г., дори преди Втората световна война, в България не съществуват никакви изследвания, свързани с китайската култура, и естествено почти няма и дейности за разпространение на китайската културна класика.

От началото на ХХ в. до Втората световна война единствените две заглавия, засягащи разглежданата проблематика, които успях да открия в България, са два сборника с превод на китайски произведения: „Китайски легенди и новели” (1919 г.)¹ и „Китайски вълшебни приказки” (1934 г.)². Те са преводна литература и за тях няма издателска информация.

По времето на Втората световна война вече се установяват приятелски отношения между нашите две страни. Проследявайки публикациите в китайски вестници от този период, се вижда, че излизат голям брой репортажи, които отразяват българската антифашистка борба. За този период е характерно и участието на неколцина българи в доброволческата медицинска група, която идва на помощ на китайския народ по време на антияпонската война. Сред тях, например, е и д-р Янко Канети, който по-късно става съпруг на г-жа Джан Сунфън, която се приема за основател на българската китаистика. През този период към произведенията, свързани с разпространението на китайската културна класика, спадат: „Китайски приказки” (1939 г.) и „Безсмъртни мисли на Конфуций” (1942 г.)³, които също са превод от чужд език.

След провъзгласяването на КНР през 1949 г., между Китай и България се установяват дипломатически отношения, които допринасят за изключително бързото сближаване на двата народа. Резултат на което е подписаното по-късно споразумение, на базата на което през септември 1950 г. в Китай са изпратени 5-тима български младежи да учат китайски език. Те са първото поколение българи, които изучават китайски език. Сред тях е и *Ленин Димитров*, познат като Ленчо Димитров, който впоследствие превежда “Даодъдзин” и самият той е автор на две книги: “История на древнокитайската култура” (Издателство “Наука и изкуство”, 1962 г., 1966 г.) и “Философията на Лао Дзъ” (Издателство “Наука и изкуство”, 1967 г.).

През 1953 г. в България започва факултативното обучение по китайски език, което се осъществява в Софийски университет “Св. Климент Охридски” и продължава до 1991 г., когато се създава специалността “Китаистика”. Може да се каже, че именно с този курс по китайски език реално се поставят основите на българската китаистика.

Курсът по китайски език в Софийския университет дава тласък на разпространението на китайската класика в България. Върху негова основа е създадена и специалността “Китаистика” в СУ. Един от първите курсисти и единственият, който през целия си живот се занимава с разпространението на китайската класика, е проф. Бора Беливанова, която по-късно (1961 – 1964 г.) учи аспирантура по китаистика в Институт за Източни езици към Московския държавен университет

¹ Димова, М.; Бояджиева, В. Китайски легенди и новели. 1919.

² Симидов, Димитър. Китайски вълшебни приказки. 1934.

³ Славянски, Светослав. Безсмъртни мисли на Конфуций. 1942.

в СССР, където придобива титлата кандидат на науките. От 1965 до 2002 г. тя е щатен преподавател в СУ, а след това – хоноруван. Сред дисциплините, които преподава са литература, история и култура, морфосинтаксис на китайския език, увод в теорията и практиката на превода, увод в китайското литературознание и др. Проф. Бора Беливанова има над 130 публикации в областта на китайката култура и литература, 25 от които са публикувани преди 2000 г. и са свързани с разпространението на китайската класика. Тя поставя началото на превода на китайската класика по китайските оригинали.

В откритите от автора публикации от 50-те години на XX век, свързани с разпространението на китайската класика, са следните по-важни произведения:

1. През 1955 г. е отпечатан преводът на Бора Беливанова (под името Бора Друмева) на “Цъ Чи дава съвет на княза на Чи”⁴ (《邹忌讽齐王纳谏》), публикуван на страниците на вестник “Народна младеж”. Това е първата публикация в България, която е превод от китайски език.

2. Другото представително заглавие за този период е: “Речни заливи” (《水浒传》), което вижда бял свят през 1956 г. и е превод на един от Четирите най-големи класически романа в Китай (“Речни заливи”, “Сън в червените покои” (《红楼梦》), “Пътешествие на запад” (《西游记》) и “Трицарствие” (《三国演义》). Романът е издаден в два тома от издателство “Народна култура”⁵. Трябва да се подчертае, че от споменатите четири романа само “Речни заливи” е преведен и издаден на български. В тази връзка заслужава да се отбележи, че някои представители на младото поколение китаисти вече полагат усилия да запълнят тези празнини. Като пример могат да се посочат Яна Шишкова, която е започнала да превежда “Пътешествие на запад” и Петко Хинов – “Сън в червените покои”.

3. “Учебник по китайски език” (1954 г.) със съставители Джан Сунфън (张荪芬) и Джу Дъси (朱德熙), които през 1953 г. положили началото на факултативното изучаване на китайски език в Софийския университет. Този учебник, който бе преиздаван два пъти – през 1958 г. и 1980 (с поправки и допълнения от Джан Сунфън), се използва като основно учебно помагало цели 37 години (1954-1991 г.). Освен гореспоменатия учебник, госпожа Джан Сунфън е съставител още и на “Кратък китайско-български речник” и на “Българо-китайски тематичен речник”. Въпреки че госпожа Джан Сунфън и професор Джу Дъси нямат преводи или статии, свързани с разпространението на китайската класика, при курса, създаден от тях, са били обучавани повече от 500 курсисти, сред които са и имената на някои известни китаисти, допринесли за популяризирането на китайската класика в България, като професор Бора Беливанова и д-р София Катърова.

От средата на 60-те до към края на 70-те години отношенията между двете страни са напрегнати. Интересът на българите към китайския език спада, главно поради идеологически причини, но изследването и разпространението на китайската класика не е прекъсвано. Китаистите се подготвят по това време в СССР. През този период излизат книгите на Ленчо Димитров, за които

⁵ Константинов, К.; Толчев, Н.; Неманов, Ф. Речни заливи - том 1. София: Издателство “Народна култура”, 1956. Загоров, Димитър. Речни заливи - том 2. София: Издателство “Народна култура”, 1956 г.

⁶ Това е вариант за превод на 《道德经》 по произношението на китайски език. Други български автори превеждат 《道德经》 като “Трактат за пътя и природната дарба” или “Книга за пътя и добродетелта”.

стана въпрос по-горе. Още докато учи в Китай, той вече е превел на български език пълния текст на “Даодъдзин”⁶ (《道德经》) от старокитайски език. Благодарение на това, той е първият българин, който превежда “Даодъдзин” от китайски на български. След като се връща в България, той задълбочено изследва Лаодзь (老子) и написва книгата “Философията на Лаодзь”⁷, в която е включен превода “Даодъдзин” и изследванията върху Лаодзь и “Даодъдзин”. Книгата е издадена от издателство “Наука и изкуство” през 1967 г. Другата книга на Ленин Димитров “История на древнокитайската култура”⁸ излиза през 1966 г., издателството е същото – “Наука и изкуство”. Трябва да се посочи, че всички книги на Л. Димитров са инкриминирани или унищожени по политически причини, на което няма да се спирам в рамките на тази статия. Междувременно Бора Беливанова завършва докторантура в Съветския съюз и се завръща в България да продължи своята дейност в областта на китаистиката. Акцентът в нейната творческа и изследователска работа е поставен върху проучвания на “Книга на песните” (“Шъдзин” 《诗经》). След написване на докторската си дисертация “Древняя китайская народная песня /„Шицзин”/”⁹, която излиза на руски, в продължение на няколко години издава поредица от четири статии, посветени на “Шъдзин”¹⁰. През 1967 г. излиза и рецензия за книгата на Ленин Димитров¹¹ и сборник от средновековни китайски новели¹².

През 70-те години на двадесети век са публикувани следните материали, подредени по годината на издаването си:

1972

Друмева, Бора. Относно раздела „лие чжуан” в династичните истории на Китай /„лие чжуан” на Ли Тай-бо/. София: Годишник на СУ, ФЗФ, т. 65, ч. 2., с. 253 - 272.

1973-1974

Друмева, Бора. Поемата „Небесата питам” и някои въпроси на древнокитайската митология”. В: Годишник на Софийския университет, ФЗФ, т. XVII, кн. 2 /от 1973/, с. 121-177 и т. L XIX, кн. 1 /от 1974/, с. 257-288.

1974

1. Друмева, Бора. К вопросу о процессе циклизации в древнекитайской литературе. В: Сб.

⁷ Христов, Ленин Димитров. Философията на Лао Дзь. София: Издателство “Наука и изкуство”, 1967.

⁸ Христов, Ленин Димитров. История на древнокитайската култура. София: Издателство “Наука и изкуство”, 1966.

⁹ Друмева, Бора. Автореферат на дисертация „Древняя китайская народная песня” /„Шицзин”/. Москва. Издателство “Московского университета”, 1964; Друмева, Бора. Некоторые явления синкретизма и особенности ритмики древнекитайских народных песен /на материале „Шидзина”/. Годишник на Софийски университет. София: изд. “Наука и изкуство”, т. 62, ч. 2, 1968, с. 3–45; Друмева, Бора. К вопросу о ритмах древнекитайской народной песни. Сб. „Теоретические проблемы восточных литератур”. Москва: Издателство „Наука”, 1969, с. 256-261.

¹⁰ Друмева, Бора. К вопросу о ритмах древнекитайской народной песни по материалам „Книги песни” /„Шицзин”/ - тезиси на доклад пред Симпозиум по теоретични проблеми на източните литератури /Москва/. Москва: Издателство “Московского университета”, Специално издание на Института на народите на Азия към АН СССР, 1966, с. 48-51.

¹¹ Друмева, Бора. Още нещо за древнокитайската култура /Рецензия на: Ленин Димитров. История на древнокитайската култура/. София: сп. „Пламяк”, кн. 6, 1967.

¹² Друмева, Бора. Средновековни китайски новели /съставителство, превод, предговор/. София: Издателство “Народна култура”, 1967.

Problemy literatur orientanych /Materialy II Miedzynarodowego Sympozjum. Warszawa-Krakow, 22-26 maja 1972/, с. 269-275.

2. Друмева, Бора. Трудовые песни в древнекитайском своде „Шидзин”. В: Сб. Историко-филологические исследования в памет на акад. Н. И. Конрад. Москва: Издательство “Наука”, с. 172-177.

1975

1. Авдиев, В. История на Древния Изток /превод от руски език/. София: Издательство “Наука и изкуство”, 32 печ. коли.

2. Друмева, Бора. Поемата „Небесата питам” и някои въпроси на древнокитайската митология. София: Годишник на Софийски университет, ФЗФ, т. XVII, кн. 2 /от 1973/, с. 121-177.

3. Друмева, Бора. Грите драконови яйца: Сборник източни приказки /Съставителство, предговор, част от превода от китайски език/. София: Издательство “Народна младеж”.

1976

Друмева, Бора. Поемата „Небесата питам” и някои въпроси на древнокитайската митология. София: Годишник на Софийския университет, ФЗФ, т. L XIX, кн. 1 /от 1974/, с. 257-288.

1977

Рецензия на: Н. Т. Федоренко. Проблемы исследования китайской литературы. - Сп. „Филология”, кн. 1. Москва, 1974.

1978

Беливанова, Бора. Пу Сунлин, Драconi /съставителство, превод, предговор, коментар/. София: Издательство “Народна култура”, 8,61 печ. коли.

[Трябва да се посочи, че това е първата публикация, в която авторката за първи път се подписва с името Бора Беливанова.]

В края на 70-те години двустранните отношения постепенно се затоплят, а в последните години на века се засилва и приятелството между двата народа, което създава много по-благоприятна почва за по-нататъшното развитие на българската китаистика. В този период излиза и “Древнокитайска литература /христоматия/”¹³ (《中国上古文学选》), която е още едно важно заглавие в разпространението на китайската класика в България. Това е учебник, предназначен за студентите, изучаващи китайски език в Софийския университет. В посочената христоматия авторът е събрал представителни произведения на китайската литература от периода преди II в.: оригиналният текст, превод, бележки и коментар. Този учебник служи и като помагало на студентите и обикновените читатели, които се интересуват от проблеми на древнокитайската литература и култура като цяло. Преводът, бележките и коментарите в книгата са дело на Бора Беливанова. Този учебник е препечатван два пъти от издателството на Великотърновския университет “Св. св. Кирил и Методий”, съответно през 2005 и 2011 г.

За периода на 80-те и 90-те години са намерени общо 35 заглавия, които по един или друг начин се отнасят до китайската класика. Тъй като в рамките на настоящето изследване не могат да бъдат посочени и коментирани всичките, ще посоча само няколко: “Записки от Източния склон“ (《东坡题跋》) (Крум Ацев, Издательство “Народна култура”, 1985 г.); “Каталог на планините и моретата. Небесата питам” (《山海经》, 《天问》) (Бора Беливанова, Издательство

¹³ Беливанова, Бора. Древнокитайска литература /Христоматия/ /съставителство, превод, коментар, превод от китайски език/. София: издателство на СУ “Климент Охридски”, 1979 г.

“Наука и изкуство”, 1985 г.); “Издирени и записани чудновати истории” (《搜神记》) (София Катърова, Евгений Карауланов, Издателство „Народна култура”, 1986 г.); “Книга на промените” (《易经》) (Крум Ацев, 1989 г.); и “Древнокитайски мислители /Лаоздъ, Лиедзъ, Джуандзъ, Уан Чун/” (《中国古代思想家——老子、列子、庄子和王充》) (Бора Беливанова, Издателство “ЛИК”, 1999г.).

“Записки от Източния склон“ е превод от старокитайски език на Крум Ацев (1945-2005). В книгата са включени не само превода на оригинала, но и предговор от 16 страници, написан от самия преводач. В него талантливият изследовател-китаист разказва за поета Су Шъ (苏轼) и прави бележки и коментар за съдържанието на книгата. А в “Книга на промените” той по същия начин не само предлага превод на оригиналния текст, който също е на старокитайски, но и разяснява собствените си виждания и коментари към книгата. Начинът, по който той издава тези две книги до голяма степен улеснява българските читатели да разберат смисъла на оригинала. Крум Ацев има и други произведения, свързани с разпространение на китайската класика в България, но те са издадени след 2000 г. и в тази връзка излизат извън хронологичните рамки на изследването .

Романът “Издирени и записани чудновати истории” (《搜神记》) е преведен от София Катърова, която е друга известна китаистка, която има още публикации в областта на разпространението на китайската класика .

“Каталог на планините и моретата. Небесата питам ” е още една сериозна книга на Бора Беливанова. Преводът е от старокитайски език. Това е книга, съчетаваща две различни по тема и вид китайски класически литературни произведения. Първата част е “Каталог на планините и моретата” (《山海经》), което е митологично географско произведение, а втората част – “Небесата питам” (《天问》), е поема от известния китайски поет Цю Юан (屈原) от епохата на Войващите държави (战国时期). Предговорът, бележките и коментарите помагат на читателите не само да се опитат да разберат двете китайски произведения, но и да проникнат в загадъчния свят на китайската митология, на културата, историята и географията на нашата страна.

В заключение искам да обобщя, че въпреки огромните трудности, бяха открити 64 произведения, отговарящи на зададената тема. От тях само три са публикувани до 40-те години на ХХ в. Като цяло, и броят, и честотата на излизането на материалите, свързани с разпространението на китайската класика в България са недостатъчни. По груба сметка честотата е 0,075 броя/година. През 50-те години тези два показателя нарастват – броят е 6, а честотата – 0,6 броя/година. В периода от 1960 г. до 1999 г. разпространението на китайската култура достигна своя връх за ХХ-ти век. Общият брой на произведенията е 55, като всяка година средно излизат по 13,75 главия. Добре е да се отбележи, че в началните години на ХХI в. с увеличаване на влиянието на Китай в света, интересът на българите към китайската култура става все по-голям и съобразно с това много по-често излизат публикации, които са свързани с разпространението на китайската класика, което би могло да бъде изследвано при друг подходящ случай.

¹⁴ Тези произведения са: “Книга за пътя и постигането (Дао Дъ дзин)” (道与达之经《道德经》) (2002 г.), “Китайска мъдрост” (《中国智慧》) (2004 г.), “Бели облаци: От древнокитайската поезия до японските тристишия хайку” (《白云: 从中国古代诗歌到日本俳句诗》) (2006 г.).

¹⁵ “Поезия на планините и водите” (《中国古代山水诗》), издадена през 2003 г.

PHILOSOPHICAL IDEA OF RESPONSE AND ITS INTERPRETATION IN THE CLASSICAL CHINESE LANDSCAPE POETRY

Antoaneta Nikolova, Blagoevgrad South-West University “Neofit Rilski”

Abstract: *The idea of response (resonance) is an important idea of Chinese thought. This idea presents the universe as a dynamic, rhythmically pulsating, interconnected unity, where the main relation is the relation of synchronicity. The response is one of the main manifestations of this dynamism, synchronicity, rhythm, interrelationship and correlation.*

In order to define some relations as a response, the criteria of reciprocity and harmonization have to be fulfilled. The interpretation of this idea in the classical Chinese landscape poetry is presented in this paper, some key points of interest being the idea of response in the construction of the verse, the response concrete-abstract in the structure of the character, the response between the different connotations of simple images, etc. The article also discusses the idea of response in terms of the content: the response as a rhythmic interplay of yin-yang: internal-external, darkness-light, peace-motion, coming-going, near-far, closed-open, down-up, waters-mountains, past-present, man-nature, etc.

Keywords: response, synchronicity, yin-yang, Chinese landscape poetry

The idea of response or resonance (感应 or simply 应) is an important idea of Chinese thought. The Chinese thought presents the universe as a dynamic, rhythmically pulsating, interconnected unity, where each process is in mutual connection with all other processes. This connection is not only casual but predominantly synchronistic – the processes are in mutual correspondence, the inner and outer plan, microcosm and macrocosm are isomorphic and influence each other. This mutual impact may be described as response (resonance, echo). The response is one of the main manifestations of the dynamism, synchronicity, rhythm, interrelationship and correlation within the processes of the Universe.

The idea of response is developed in all schools and trends of Chinese thought. Its basic principles are presented in the concept of yin-yang. The researchers (Granet, 2004) suggest that it is formed in accordance with the ancient ritual. Interconnection among different participating groups (usually men and women) by dance and song is a characteristic of many ancient ritual and fests and can be described in terms of response. The response builds the dynamic structure of the whole, it forms the momentary pattern of the dance – a dance which copies but also influences the pattern of the cosmic processes in the same moment of space and time. In such a way the main aim of the ritual is fulfilled – a harmonization of different levels of being – Heaven, Human and Earth.

These principles are important for the understanding of the idea of response. In order to define some relation as a response, there are two criteria:

1. Reciprocity
2. Harmonization.

Reciprocity means:

1. Mutual arising. According to it the sides participating in the response determine and identify

each other. The presence of one means presence of the other as well. They are aspects of one whole not separated and isolated units. As *Daodejing* states it:

“These two appear together but are different in name.” (*Daodejing*, 1)

2. Complementarity – being inseparable aspects of the whole they complement each other forming this whole. Therefore, the change in one inevitably leads to a change in the other. When one decreases, the other increases, when one advances, the other retreats, when one goes up, the other goes back and vice versa. The rhythms of yin-yang complement each other within a complete cyclic motion. This reciprocity is similar to the ritual dance; it is the basis of martial arts.

3. Mutual transition and transformation – different aspects are not strictly separated, they gradually transform into each other. In the graphic symbol of Taiji this is expressed by the presence of one aspect within the other in the state of its optimal development. According to Chinese thought, when a process reaches its maximum, within it the opposite tendency arises and it gradually alters into its “other”: “When the limit is reached the change is inevitable” says *I Ching*.

4. Relativity – the separation of aspects is relative. It is relative within a particular process where they inevitably will transform into each other as well as in term of other processes wherein their interpretation may have completely different characteristics.

Very often yin and yang are interpreted in terms of opposition and duality. Actually it is correct to speak of non-duality, non-dual, non-two – an idea that has its complete philosophical expression in the schools of Chinese Buddhism.

Harmonization is the other essential aspect of the idea of the response. Unlike the ordinary mutual influence the response implies mutual harmony and balance. The harmonization is the essence of the ritual aiming achievement of an alignment to the cosmic moral order, influential for both the society and universe.

The main features of the idea of response are developed in the three major teachings forming the Chinese worldview:

1. In Confucianism the response is a harmonious rhythmic coherence in line with to the principles of ritual;

2. According to Daoism, the response is a natural manifestation of the dynamic transformations in the flow of being;

3. In Buddhism the response is an expression of non-duality of Void or the Ultimate Reality.

The relation of response is a kind of relation between man and his surroundings. Man in this thought is nor an acting factor imposing his will and intention on the outside world neither a passive subject of a transcendent will but an inseparable aspect of endless changes and transformations. As all other processes he is in mutual connection with everything else. In the Chinese thought, each process is in accordance with all other processes, every process transforms all other processes being transformed by them, puts them in motion, being put in motion by them. All processes emanate from each other, each inner is also outer, and each identity is also otherness. In the constant transformation and transmutation of the universe everything is in mutual and functional interdependence. The Chinese thought transcends dichotomies and embraces the being in its fullness following the fluctuations of the changes.

This harmonious reciprocity is in tune with the principles of the ancient ritual. It can be depicted as a dance forming figures with an aesthetic impact. Dance and figures can be expressed not only by ac-

tion but also by music, words and drawing lines. All the expressions of art may be understood in terms of the principles of response. Especially significant is the role of response in poetry, which like music has a ritual origin and has to serve in harmonising Universe and society, man and nature.

Particularly interesting in this aspect is the classic Chinese landscape poetry.

The idea of response can be found in its very name – poetry of the mountains and waters. At a first glance and in terms of symbolism of yin-yang, mountains and waters represent different principles – firmness and softness on the one hand, peace and movement on the other. Their wave-like lines however emphasise on the idea of dynamic interconnection. Therefore “mountains and waters” in landscape poetry have the same role as “yin-and-yang” in the symbol of Taiji . They lead to each other and can be transformed into each other.

This dynamism between the aspects of the Oneness is expressed very clearly in the structure and building of Chinese verse.

The basic units of Chinese verse are the so called simple images – particular characters or sustainable combinations of characters with nearly atomic nature. They represent not merely the individual specifics but rather the common nature or essence of objects or processes. Such simple images in Chinese landscape poetry are for example “mountain”, “river” or combinations as “white clouds”, “green mountains”, etc.

We should mention in advance that the characters themselves are built on the principle of response between the abstract meaning and concrete perceptible content. This response has many levels – each character requires a chain of associations connected with one source. According to Ernest Fenollosa and Ezra Pound, the visual nature of Chinese character where the abstract idea is expressed through concrete images has deep poetical charge (Fenollosa, Pound: 2008). It is disputable whether this inner poetical essence is conscious but nevertheless it exists and can be revealed.

We can say that the response itself is charged with the potency of poetry – going beyond the obviousness of meaning as a result of multiple responses between its sublevels.

Within the structure of the verse the simple images respond to each other in the same way as the meanings of simple characters within the complex one. Thus a new meaning arises and the verse achieves internally coherent wholeness. This principle is explicated by the Tang poet Hanshan who suggested that decoding the real meaning of his verses is like decoding a puzzle:

*Yan Su recognised the signs "little girl"
and guessed that it meant "wonderful"*

This principle can be attributed to the Chinese landscape poetry as a whole. Simple images in the verse respond to each other through links that are not explicitly stated but are implicitly implied suggesting multiple variations of poetical realisation.

One of the levels of the response is realised within lines in the verse.

For example the second line of a poem by the famous poet Wang Wei “Bird-Singing Stream”:

夜静春山空

Literally: "Night" " silent (quiet)" "Spring" "mountain" "emptiness (sky, space)"

The five characters can be combined as 2 +3 or 3 +2. According to the structure of the first line their combination here should be 2 +3. So the most appropriate translation should be as following

“Night silence. Spring mountain is empty.” In spite of grammatical logic however the poetical impact of the verse implies many echoing combination of simple images. The linear expression is only one of the possibilities.

Another level is the response of parallelism between adjacent lines. It is based on a grammatical and functional correspondence between the respective characters of the two lines. These corresponding characters respond to each other creating a new wholeness of connections and interactions and new chains of associations.

For example the poem by Meng Haoran “In Summer at the South Pavilion thinking of Xing”:

山 光 忽 西 落
池 月 渐 东 上

Literally:

Mountain sunlight suddenly west descending

Lake moon gradually east ascending

Couples mountain-lake, sunlight-moon, suddenly-gradually, west-east, descending-ascending respond to each other and form a complete volume space with almost sacred sense similar to the meaning that has the location of the eight trigrams or the five phases in the energy rhythm.

The next level of response is the response between the first adjacent pairs of lines. It is created as a response between static and dynamic, between the picture and the action or/and emotion unfolding within it. This does not mean that the first pair is without any action but rather that the dynamic is an inner one. So, the first pair pictures the state, it is connected with the inner plan, and the second one expresses the motion and is connected with outer expression. Here we can see a correspondence to the rhythms of yin-yang: the rhythm of piece and inner contemplation when processes are almost silent ripening in the depth, and the rhythm of movement, activity, unfoldment when the maturity of expression is fulfilled.

For example the poem “The Deer Enclosure” by Wang Wei:

空山不见人，
但闻人语响。
返景入深林，
复照青苔上。

Empty mountains; I don't see anybody.

I only hear human voices.

Late light enters the deep forest

and shines again from the green moss.

At every line of the poem there are verbs. Verbs in the first two lines however are verbs denoting state, self-awareness, location in the space – *to see, to hear*. They suggest a quiet perception. Their direction is from the observer to the observed, from inside to outside. Verbs of the second two lines are verbs of activity, of unfoldment. The action itself is going outside the observer: *enters, shines*. In such a way there is a structure that resembles the principle underlying the construction of the hexagrams: a mutual response between the level of internal maturation – the seed of the situation (as in the first bottom threegram) – and the level of external florescence and maturity (as in the top threegram).

So in the structure of the verse the following levels of response can be distinguished:

- The response concrete-abstract in the structure of the character;
- The response between the different connotations of simple images;
- The response of parallelism between adjacent lines;
- The response static-dynamic between pairs of lines.

This structure corresponds to the simplest verse in Chinese poetry – the so-called quatrains or unfinished poems. The regular verses are presented in eight lines and there a response between two quatrains is possible.

It should be mentioned that all this differences are in accordance with the linear logic and linear presentation of Chinese verses. They themselves were not written in quatrains and are a continuum where all of the responses distinguished by the logic act in oneness forming all embracing set of multi-level interconnections between different aspects and meanings.

The response can be found not only within the frame of a single verse but between different verses of the same author as well. It is obvious but nevertheless it can deepen the understanding of a particular poet's work.

More important for China poetry however is the response between works of different poets, even too separated in time. In China poetry reminiscences and even quotes from other authors are widely used and sometimes poems are an answer or recalling of famous verses.

It is not by chance that in Chinese poetry the genre of response (唱和诗) is developed – mutual exchange by friend of poems on a common theme. Wang Wei and Pei Di are well known in this respect.

The idea of response is presented in the aesthetic principle “to draw moon to depict clouds” and in the strategy defined as an encircling rather than a direct path to the goal as well.

The most important is the response in terms of content. In this sense the response can be described as a rhythmic interplay of yin-yang: internal-external, darkness-light, peace-motion, coming-going, near-far, closed-open, down-up, waters-mountains, past-present, man-nature, etc.

In terms of dynamism and oneness, these pairs are complementary and relative not strictly distinguished. Every aspect contains the other as well. In such a way there are levels of yin in Yin and of yang in Yin, and of yang in Yang and of yin in Yang. These may be described as a state of fullness (of yin and yang respectively) and a state of transformation (into the other state), which endlessly alternate each other. This arises many levels of response. They echo among themselves at least as following:

- yin in Yin with yin in Yang;
- yin in Ying with yang in Yang;
- yang in Yin with yin in Yang;
- yang in Yang with yang in Yang.

These correspond to the principle of unfolding of Oneness into multiplicity according to *Ijing*:

Therefore there is in the Changes the Great Primal Beginning. This generates the two primary forces. The two primary forces generate the four images. The four images generate the eight trigrams. The eight trigrams determine good fortune and misfortune. Good fortune and misfortune create the great field of action. (Xi Ci I, 11) (tr. Wilhelm, Baynes 1967: 318-9)

Let us take for example for these speculations the beautiful poem by Meng Haoran “Spending the Night on the Jiangde River”:

移舟泊烟渚
日暮客愁新
野旷天低树
江清月近人

Boat is floating to moor at a mist islet

The day is going on and the stranger's sad anew

Wild vast sky is going lower to the trees

The river clear moon's closer to the man

We may reveal here many levels of mutual connections and transformation.

In the first line there are two verbs and two nouns representing pairs of movement-and-peace. The verb “floating” or “moving about” represents the motion while the verb “to moor” represents a peace. The same is the relation between nouns “boat” and “islet.” Different aspects of the pairs however underline each other. So, the verb of motion “floating” is directed towards the state of peace, “mooring” while the verb of peace is a cross point, transition between states of motion. They lead to each other, derived from each other and result in each other. The nouns “boat” and “islet” represent motion and stillness. The poem however implies a circular sight where all points are relative to each other. So while it is true that the boat is moving toward the stationary islet, it is nonetheless true that from the viewpoint of the stranger the islet is approaching the boat. In such a way the stationary is represented in its potential for movement and the floating and movable is represented in its capacity to become steadiness as well.

The second line contains the same potential of mutual transformation. Both the sun (day) that is going on disappearing from the observer (the stranger) and the grief which is coming with new power to him are in connection of mutual arising and replacement. One process is towards its end, another is at its beginning, and the stranger is in-between experiencing both of them.

The two lines are parallel to each other. The “floating boat” corresponds to the “descending sun” (day). They both are going to rest, to stop their visible movements. The “mist islet” corresponds to the “new grief”. While the correspondence in these both cases is a correspondence of similarity, the correspondence between the middle characters is that of difference. The “anchor” or anchoring represents stability, fixation which is opposite to the restless nature of the “stranger”. At the same time it represents the deepest longing of the stranger – to stop, to rest, to have a haven. Vice versa – the traveling is in the core of the possibility of anchoring.

At the same time the middle characters are also some axis towards which two other pairs are related. The “anchor” or anchoring is the point of contact between the “floating boat” and the “mist islet”. One of them is moving, the other is motionless, but both of them bear a sense of something vague, misty, and unstable. The anchor in-between gives them the meaning of stability and concreteness. The “stranger” also is the point where two processes are intercrossed. He is the one who registers the going of the day and coming of the grief. In this way his function is similar to that of the anchor. But while in the first case the anchor is the active agent fulfilling the action of connection, in the second one the

stranger is passive observer experiencing the situation.

Although the first two lines content certain actions they represents the static part of the poem depicting the setting, forming the scene for unfolding of the essential action and feeling – that action and feeling that carries the core message of the poem.

The two lines of the second pairs of line in the quatrain are also in perfect parallel to each other. In the first one the wild vast sky is coming lower to the trees of the may be so wild vast forest. In the second one the clear moon reflecting in the river is close, near to the man, the stranger in the boat. And may be their reflections merge in the water as the twilight sky merges with the misty forest.

Here we can distinguish other pairs of response as well – a response between the even and the odd lines. The image of vast sky coming closer to the forest corresponds to the image of floating boat approaching the islet. The image of melting reflection of the moon and the man in the river corresponds to the image of union between absence of the sun and presence of grief of the stranger. In one case the luminary is going, in the other it is coming, in one there is absence, in the other there is presence, in one case the process develops in the inner space (feeling of grief), in the other – in the vague reality of reflections, lights and shadows, but in both cases there is a fusion between man and nature. It corresponds to the fusion of different levels in the nature itself – sky and forest, which in its turn corresponds to the connection through anchoring of the more concrete objects – boat and islet.

In such a way all processes, simple images, corresponding pairs and meanings echo one another, response to one another complementing each other and creating a multilevel volume set, arising completion, and fullness of experience and impact.

The fusion, the merging of everything in everything, free transformation in the wild vast space, floating and soaring, movement-as-peace and peace-as-movement, coming-as-going and going-as-coming, far-as-near and near-as-far – may be this is the deep true message of this poem and of the Chinese poetry as a whole. These ideas are in perfect accord with the ideas of Chinese philosophy forming even more levels of response and revealing the rhythmic dynamism of the universe where all processes are constantly changing and transforming into one other creating the endless dance of Reality.

REFERENCES:

Granet, 2004: Гранет, М. *Китайская мысль*. М., 2004.

Fenollosa, Pound, 2008: Fenollosa, E., E. Pound, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*. N.Y., 2008.

Wilhelm, Baynes, 1967: Wilhelm, R., C. F. Baynes, *The I Ching or Book of Changes*. Bollingen Series XIX, Princeton University Press, 1967.

Hanshan, 2000: 项楚. 寒山诗注. 中华书局, 2000.

Meng Haoran, 2011: 孟浩然诗选. 凤凰出版社, 2011.

Wang Wei, 1997: 王维集较注. 人民出版社, 北京, 1997.

OTTOMAN LITERARY TRACES ALONG THE SILK ROAD

Irina Saraivanova, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract: *The most common association with the term “silk road” is related to the significant role and contribution of this route/routes to the trade activities from China to Mediterranean Europe. Rapid development of trade lead to manifestations of flourishing cultures, which made this road to be also referred to as the Road of Culture. This road passed through many countries and empires, including the lands of the stretching on three continents Ottoman Empire.*

Cultural monuments and phenomena of different type and origin along the Silk Road have been thoroughly researched. This text, though, is dedicated to only a single aspect of this subject – the Ottoman literary tradition in major Ottoman cities (some of which are now part of the territory of different modern-day states) on the routes of the Silk Road. Although this tradition is generally related with poetry mostly, there are Ottoman authors who created a number of prose works of great importance and significance (like Evliya Chelebi and his Seyahatname/Book of Travels).

This paper represents an attempt to introduce poets and other Ottoman authors, originating from and/or representing cultural centers in cities along the Silk Road such as Istanbul, Bursa, Konya, Baghdad.

Keywords: Silk Road, Ottoman cities, Ottoman poets

The most common association with the term “silk road” is related to the significant role and contribution of this route/routes to the trade activities from China to Mediterranean Europe. Rapid development of trade lead to manifestations of flourishing cultures, which made this road to be also referred to as the Road of Culture. This road passed through many lands and empires, including the lands of the stretching on three continents Ottoman Empire.

The most vivid acknowledgement of the importance and the contributions of the Turkic world to the Silk Road is to be found in an Uzbek saying: “There are two big roads in the world – the Milky Way in the sky and the Silk Road on the land” (Isayev, Ozdemir, 2012). Cultural monuments and phenomena of different type and origin along the Silk Road have been thoroughly researched and this route is still an object of interest for scholars, traders and simply enthusiasts. A project on the significance of the Silk Road as a Road of Culture was recently realised in Turkey and as a result, a map of the monumental lodging facilities (inns/*caravansarays*) and bridges along this route in modern-day Turkey was brought to light in 2012¹. Another project, related to the route, was realised only a month ago: The Silk Road Expedition – an event, part of the Istanbul-Gyeongju World Culture Expo 2013: Korea and Turkey through the Silk Road².

¹ http://www.cekulvakfi.org.tr/files/dosyalar-haber/ipekyolu_harita.pdf

² <http://www.istanbul-gyeongju.com>

This text though is an attempt for a flashback, for a glance at the route's historical status and is dedicated to only a single aspect of this subject – the Ottoman literary tradition in major Ottoman cities (some of which are now part of the territory of different modern-day states) on the routes of the Silk Road. Although this tradition is generally related to poetry mostly, there are Ottoman authors who created a number of prose works of great importance and significance (like Evliya Chelebi and his *Seyahatname*/Book of Travels).

A look at the map of the Silk Road at the time of the Ottoman state shows a number of cities, situated along this road, like Istanbul, Bursa, Konya, Adana, Beypazari, Gaziantep, Aleppo, Baghdad, Damascus etc. It is not possible to reduce the names and the works of a nearly 600-year tradition according to their significance or popularity even to an acceptable number. That is why this text presents a random selection among the most distinguished and cherished representatives of the dominant Ottoman literary trends, mainly between 16th and 18th century from five of the Ottoman cities with major significance as political, economical and cultural centers in the empire.

Konya, the Byzantine Ikonion/Iconium, was the capital of the Anatolian Seljuks for a period of nearly 200 years, also a home of the famous poet and philosopher, the Sufi mystic Mevlana Rumi (1207-1273). Although Konya lost its position as a capital during the rule of the Ottomans, this fact did not affect its significance as a cultural center and a cradle of mysticism (represented mainly by the *Mevlevi Order*) which influenced most of the intellectuals there.

Shaykh Galib (1757-1798/9). Born in Istanbul, he received a strong education and completed his anthology (Divan) at the age of 24 (Mengi, 2004: 221). He was sent to Konya to enter the Mevlevi Order. Some time later he went back to Istanbul, where he became the Shaykh of the Galata Mevlevi Lodge. One of the most distinguished classical symbolists. The “Husn u Ashk/Hüsün ü Aşk” (“Beauty and Love”) tale with its more than 2000 verses of symbolic meaning with Sufi connotation is considered to be the greatest of his works.

Ashik Shem'i (1783-1834/9). A minstrel from Konya, heavily influenced by the Mevlevi Order. A vast follower of the classical poetic tradition, he left a number of poems with religious content, as well as some pieces in syllabic meter (Artun, 2001: 275).

Bursa, considered to be the first capital of the Ottoman state (1326-1362), is also known as the “city of silk”, for since Byzantine times it was (and still is) a major producer of silk fabrics. This city had an undoubted political, economical and cultural role throughout the whole, stretching on more than 600 years history of the Ottoman Empire.

Bursali Ahmed Pasha (?-1496/1509). Born in Edirne (formerly Adrianople), but spent a considerable time of his life in Bursa, Ahmed Pasha is considered one of the founders of the Turkish court poetry and is famous for his panegyrics (Bibina, 2000: 169).

Ismail Hakki Bursevi (1652-1725). Born in the city of Aydos (today's town of Aytos in Bulgaria), spends some time in Constantinople/Istanbul, Skopje, Cyprus and the last 30 years of his life in Bursa itself. Joins and dedicates his life to a Sufi order called the Djelvetiyye/Celvetiyye³. A follower of the classical tradition, all his works are directly related to his religious beliefs.

³ <http://www.biyografi.net/kisiyrinti.asp?kisiid=4183>

Constantinople/Istanbul. Whatever we choose to say about this mega- and metropolis it will not be enough. A crossroad of many civilizations, it has its significance as part of the Silk Road. After Mehmet II conquered the city and made it the new capital of the empire, Istanbul gradually grew to be not only the cradle of high culture and outstanding intellectuals but also a cross point or even a “melting pot” for artists and performers, representing different strata of the Ottoman society.

Baki (1526-1600). He was born in Constantinople/Istanbul. Baki reached senior official positions in the Ottoman administration, very much desired but could not achieve to become the *shaykh al-islam* (the head of the religious institutions) of the Empire. He is considered to be one of the most successful classical poets and was referred to as “*The Sultan of Poets*” of his time (Kocaturk: 113). The academic language of his works reflects the excellent education and urge for perfection of Baki.

Evliya Chelebi (1611-1682). Born and raised in Constantinople/Istanbul, he received a very reasonable education. He went on a journey with Istanbul as a starting point and managed to travel all across the Empire, reaching Hungary, Crimea and Mecca. He described his experience in a ten-volumes’ “Book of Travels”/“*Seyahatname*”.

Nedim (1681-1730). Born in Constantinople/Istanbul, he has received an excellent education and has become one of the most cherished and popular classical poets, a representative of the so called “Tulip Age” (1718-1730), a period in the Ottoman history, named to ever memorize the fondness of the Ottoman elite for this flower. “Tulip Age” stays famous for the admiration of leisure and easiness, and for its reflection on fine arts, culture, and architecture. Nedim is also considered to be the leader of the so-called “Localization trend” (Mahallileşme Akımı) (Mengi, 2004: 211), a process of using purified Turkish language, including proverbs, in poetry, thus making literature closer and more comprehensible to a larger public. Nedim’s attempts in this cause materialized in a genre, called “Türki-i Basit” (simple [folk] song).

Aleppo and Baghdad are now part of modern states of Syria and Iraq respectively, but at some turn of history, as a result of the Ottoman expansion, these both were capitals of two Ottoman provinces of the same name. **Aleppo’s** history can be traced back to ancient times; in early 16th century it became part of the Ottoman settlement and soon (16th and 17th centuries) grew to be the third largest city in the Empire after Constantinople/Istanbul and Cairo. In the beginning of the 20th century (the end of World War I) it was cut off from the Empire and since then grew to become the most populated city in Syria⁴. Once in the middle of ancient Egyptian and Hittite trade routes, in the Middle Ages and under the Ottoman rule it became a midpoint of the Silk Road.

Seydi Ali Reis (1498-1562). A hereditary seaman, promoted to the rank of admiral, took part in

⁴ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/13837/Aleppo>

many sea battles. Born in Istanbul, but he has spent some time in Aleppo, too. He was as well a distinguished geographer, astronomer and mathematician. Wrote a number of essays, related to astronomy and geography. His book of travel “Mir’atü’l-Memalik” (“Mirror of Countries”), which describes his travel from India to Constantinople/Istanbul is a very popular piece till nowadays.

Naima (1655-1715). He was born and raised in Aleppo, but completed his education in Constantinople/Istanbul. He is the author of an uncompleted six-volume history of the Ottoman Empire, entitled *Naima Tarihi*, where he follows the historical and the social events in the Ottoman state between 1591 and 1636. His “History” is considered to be a more neutral and realistic reflection of the events described (Mengi, 2004: 228) in comparison to works of some other contemporary historians.

Baghdad is situated in the heart of ancient Mesopotamia and is now the capital of state of Iraq. Once homing most numerous artists, poets, writers and scholars of the Arab world, it was considered to be one of the richest cities in the world; its fabulous wealth, fame and glory found reflection in “The Thousand and One Nights” collection of stories. For about four hundred years since mid 16th century (1534-1918), it has been incorporated into the Ottoman Empire.

Ruhi-i Baghdadi (1548-1605). A classical poet, born and spent his life in Baghdad, probably the most popular representative of this city’s cultural environment from the Ottoman period. He is famous for his “Terkib-i Bend” (named after the homonymous stanzaic poetic form) poem, which is mostly dedicated to the moral corruption, the illness and malignancy of his time.

This paper should be acknowledged an attempt to introduce some Ottoman poets and authors from other genres as well, originating from and/or representing cultural centers in cities along the Silk Road such as Istanbul, Bursa, Konya, Baghdad, Aleppo. A positive step by itself it allows us to discover the interrelationship between the rise and flourishing of the Ottoman cultural centers and their close position to the Silk Road. To conclude: we judge this as a stout confirmation of the essence and significance of the Silk Road not only as a trade route, but as a Road of Culture.

REFERENCES:

Bibina, 2000: Бибина, Й. *История на турската литература. От зараждането ѝ до Танзимата*. Т. 1. София, 2000.

Artun, 2001: Artun, E. *Aşıklık Geleneği ve Aşık Edebiyatı*. Ankara, 2001.

Isayev, Ozdemir, 2012: İsayev, E., M. Özdemir. *Büyük İpek Yolu ve Türk Dünyası*.

http://www.altayli.net/print.php?type=N&item_id=255

Kocaturk: Kocatürk, V. M. *Türk Edebiyatı Antolojisi*. Ankara. 1967.

Mengi, 2004: Mengi, M. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara, 2004.



SECTION
Culture and Art

RESONANZEN. DIE MUSIKKULTUR DER SEIDENSTRAÙE UND CHINA

Heinrich Geiger, Catholic Academic Exchange Service (KAAD), Bonn
Catholic University of Applied Sciences, Cologne; Institute of East Asian Studies, Gerhard-Mercator-
University, Duisburg

Abstract: *In the past China had developed many beneficial relationships with the countries within the cultural area along the Silk Road, as well as with countries beyond this area like Iran and India. In the period from Han dynasty (206 BC – 220 AD) until the end of Tang dynasty (618 – 907 AD), this network of connections had enriched Chinese music with contents and techniques, which still characterize it. In my paper I mainly concentrate on these fundamental elements of this network, which had turned out to be of great importance not only for the history of music as a whole, but also for the history of Chinese music in particular. I examine the cultures of Bactria, Sogdia and the Kushan Empire, and use them to illustrate the historicity of the Silk Road music. Proceeding from the importance of the region between Amu Darya river and Syr Darya river for the development of stringed instruments music making, I make a conclusion that not only the Chinese music, but also the Western music are strongly connected to the Silk Road music. My exposition ends with the Silk Road and China subject, where I examine more closely the music from the Tang epoch. In that very period China reaches its apogee in its fascination with foreign culture, and more precisely with the music from the Silk Road cultural area.*

Keywords: universal history of music and musical instruments; regions of the Silk Road and their musical cultures.

Der Untergang der Sowjetunion hat uns die Region Zentralasiens auf eine neue Weise zugänglich gemacht. Auf einem Teilabschnitt der SeidenstraÙe, der im Süden der ehemaligen Sowjetunion liegt, tut sich ein gewaltiges Territorium auf, das sich vom Tienschan, dem „Himmelsgebirge“, und dem Pamir, dem „Dach der Welt“, bis zum Kaspischen Meer und dem Aralsee erstreckt. Es nimmt mehr als das Doppelte der Fläche Frankreichs ein und umfasst die Territorien der zentralasiatischen Staaten Usbekistan, Tadschikistan, Kirgisistan, Turkmenistan und Kasachstan.

In seiner Einführung zu der Ausstellung Alexander der GroÙe und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel, die von Oktober 2009 bis Februar 2010 in Mannheim gezeigt wurde, spricht Michael Tellenbach¹ davon, dass in keiner Region seines Weltreichs die Idee Alexanders des GroÙen von einer Verschmelzung Asiens mit Griechenland in dem MaÙe Wirklichkeit geworden sei wie in dem Gebiet, das zwischen den zentralasiatischen Strömen Oxos (persisch Amu Darja oder arabisch Dschihun) und Jaxartes (persisch Syr Daja oder arabisch Sihun) liegt. Tellenbach betont, dass nicht etwa Indien, sondern die zentralasiatischen Gebiete das Zentrum des Ostteils des Alexanderreichs gebildet hätten. Zentralasien, speziell das Gebiet zwischen Oxus und Jaxartes, sei nicht nur hellenistisch geprägt gewesen.

¹ Tellenbach, 2009: 23.

An dem Reliefdekor, der den Nimbus frühester Buddha-Skulpturen von Matura ziert, sei ersichtlich, dass auch China seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. in Zentralasien, westlich des Pamir, präsent gewesen ist.

Im Altgriechischen wurde der persischen Region in Zentralasien „jenseits des Flusses Oxus“ und „westlich des Flusses Jaxartes“ der Name „Transoxanien“ gegeben. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. war Transoxanien Teil des Reichs der Achämeniden (Perser), das um 330 v. Chr. von Alexander dem Großen erobert wurde. Nach dem Zerfall des alexandrinischen Imperiums geriet es in den Einflussbereich unterschiedlicher Großreiche und Völker, blieb jedoch weiterhin persisch geprägt. In der Zeit um etwa 700 n. Chr. gehörte die Region zu dem Land der Sogdier, die Händlerkolonien bis in das chinesische Siedlungsgebiet unterhielten. Die arabische Eroberung im 8. Jahrhundert oder, genauer gesagt, im Jahr 712, brachte den Islam nach Mawarannahr, wie Transoxanien auf Arabisch hieß. Während der persisch-muslimischen Dynastie der Samaniden entwickelte sich im 9. und 10. Jahrhundert die Stadt Buchara zum Mittelpunkt persischer Kultur und Wissenschaft. Auch im heutigen Usbekistan gehört Buchara zusammen mit Samarkand zu den Zentren des Landes.

Bevor ab dem 16. Jahrhundert die Entdeckung des Seewegs nach Indien endgültig zum Bedeutungsverlust der alten Seidenstraße führte, hatten sich viele ihrer Pfade auf dem Gebiet Transoxaniens gekreuzt, eben weil es einen Knotenpunkt im interkontinentalen Netzwerk der Seidenstraße bildete. Das Gebiet zwischen Oxus und Jaxartes hatte eine wichtige Mittlerfunktion im Kulturraum der alten Seidenstraße inne und ist aufgrund der Erfindung des Bogens von großer musikgeschichtlicher Bedeutung - sowohl für die Musik des Ostens wie für die des Westens. Das Streichinstrumentenspiel hat in Transoxanien seinen Ursprungsort.

Der Streichbogen

Die Verwendung des Streichbogens entwickelte sich vermutlich im 9. Jahrhundert in Transoxanien, im 10. Jahrhundert war sie mit Sicherheit bekannt. Zunächst verbreitete sich die neue Technik im islamischen und byzantinischen Raum, wobei die ersten Bögen gut eine Entwicklung aus dem Plektrum gewesen sein können. Viele europäische, aber auch chinesische Darstellungen zeigen lange, stabartige Plektra, die auch als Reibstäbe zum Anstreichen statt zum Anzupfen der Saiten benutzt werden konnten. Während einer Übergangsphase wurde ein und dasselbe Plektrum vermutlich dazu benutzt, auf einem Instrument durch wechselnde Anwendung von Schlag-, Zupf- und Streichtechniken unterschiedliche Klänge zu erzeugen. Von hier war es nur ein kleiner Schritt, den Bogen mit Pferdehaar zu versehen, um die Saiten noch besser zum Schwingen zu bringen. Der Bogen verlieh den Saiteninstrumenten die Fähigkeit, Töne auszuhalten: im Gegensatz zur Laute und zum Psalterium konnten die gestrichenen Instrumente eine fortlaufende melodische Linie spielen und so in Flexibilität von Klang und Phrasierung mit der menschlichen Stimme wetteifern. Obgleich der Kern des heutigen Symphonie- und Opernorchesters westlicher Prägung aus Streichern besteht, ist das Streichen nicht nur nicht im Westen erfunden worden, sondern ist auch im Westen erst zuletzt zur Anwendung gekommen.

Aufgrund seiner geographischen Lage gelangten aus Zentralasien immer wieder asiatische Einflüsse nach Europa. Die Wanderungen nomadisierender Stämme, die Expansion kriegerischer Reitervölker, die Kaufmannszüge und Karawanen auf den uralten Handelswegen der Seidenstraße und schließlich die Entdeckerreisen führten zu einem gegenseitigen Kulturaustausch, in dessen Verlauf auch einige

wichtige Musikinstrumente aus Zentralasien nach Europa kamen: die frühe Laute, die Fidel und Querflöte, möglicherweise auch das Becken. Die frühesten europäischen Darstellungen von Lauten datieren aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Sie zeigen zwei Instrumententypen mit hinter- oder vorderständigen Wirbeln – was ein Merkmal aller Instrumente aus Zentralasien ist –, die wohl bei einer Invasion aus Zentralasien nach Europa gelangt waren. Etwa im 11. Jahrhundert folgte ihnen der Bogen auf dem Weg über Byzanz und das arabische Spanien nach. In Spanien finden sich auch die frühesten Nachweise für das Streichbogenspiel in Europa, darunter eine Miniatur in einer katalanischen Bibel des frühen 11. Jahrhunderts, die ein großes, dreisaitiges Instrument zeigt, das auf das Knie gestützt und mit einem P-förmigen Bogen gespielt wird.

Zur nötigen Komplexität des Denkens (Tillya Tepe)

Der Kulturraum der Seidenstraße verband nicht nur den Iran, Indien und China miteinander. Die Präsenz griechischer Herrscher in Baktrien und deren Kontakt zur Heimat eröffnete auf längere Sicht Handelswege, die letztlich die berühmte Seidenstraße konstituierten. Vor allem Rom hat über diesen Weg – und einen alternativen Seeweg - exzessiv Handel betrieben. Das Netzwerk aber war noch weit komplizierter, als es uns die Verbindungslinien zwischen dem Iran, Indien und China nahelegen. Tillya Tepe, das in der Nähe des Fundorts der Reliefdarstellungen mit Musikanten von Airtam im Norden des heutigen Afghanistans an der Grenze zu Turkmenistan liegt, ist zu erwähnen. In den archäologischen Funden, die in der Nekropole der Nomaden in Tillya Tepe gemacht wurden, zeigen sich ganz unterschiedliche Traditionen. Gegenstände aus China oder mit deutlich chinesischem Einfluss, Objekte, die aus Indien importiert oder in indischer Technik gefertigt wurden, vor allem aber Einflüsse griechischer Kunst, die manchmal auch mit der Tradition der Tierdarstellungen der Steppenkunst aufs Engste verbunden sind, machen offenkundig, dass Tillya Tepe, kunstgeschichtlich gesehen, ein Bindeglied zwischen der Kunst der von den Nomaden zerstörten griechischen Stadt am Jaxartes (Oxus), Ai Khanum, und der Kunst des von den Nomaden gegründeten großen Kushan-Reiches darstellt. Darüber hinaus lässt sich an der Beziehung der Funde in dem Goldhügel Tillya Tepe zur Kunst Koreas in der Zeit der Drei Reiche (1.-7.Jh.) dokumentieren, dass es vor der Tang-Dynastie (618-907) tatsächlich eine Verbindung gab, die nicht den Weg über China nahm. Diese direkte Route erklärt, weshalb in Korea Funde gemacht wurden, die sowohl eine Verbindung mit der Welt der Nomaden wie mit dem Mittelmeerraum oder dem Römischen Reich belegen. Neben der Seidenstraße, auf der sich der Buddhismus verbreitete, gab es die Route quer durch Eurasien, von Skandinavien bis zu den Toren des Altai.

Das Phänomen der Seidenstraße scheint uns somit zu sagen, dass man nie komplex genug denken kann. Bezogen auf die Fundstücke aus Tillya Tepe heißt es in dem Katalog *Gerettete Schätze aus Afghanistan*. Die Sammlung des Nationalmuseums in Kabul: „Und vielleicht ist das die größte Lehre, die aus diesen wunderbaren Fundstücken gezogen werden kann: dass alle Kunst ein Konglomerat ist, und dass der afghanische Boden hier für dieses Konglomerat der Schmelztiegel war.“² Den Gedanken der Komplexität aufnehmend, werde ich mich auf die Knotenpunkte des Netzwerkes der Seidenstraße konzentrieren, die für die Entwicklung der Musik der Seidenstraße von besonderer Wichtigkeit waren. Das Gebiet zwischen den zentralasiatischen Strömen Oxos und Jaxartes, das die Griechen „Transoxanien“ nannten, wird aufgrund seiner Bedeutung für die Entwicklung der Streichinstrumente bei keiner musikhistorischen Arbeit und so auch bei dieser nicht fehlen dürfen.

² Schiltz, 2010: 63.

Baktrien

Die Spuren des Kulturaustausches auf der alten Seidenstraße führen in eine Region, die am Ober- und Mittellauf des Amu Darja und entlang seiner zahlreichen Nebenflüsse lag, nämlich nach Baktrien. Bachtri, wie Baktrien auf Altpersisch heißt, umfasste Nordafghanistan und den Südteil Usbekistans und Tadschikistans, es reichte vom Hindukusch im Süden bis zum Hissargebirge im Norden und vom Pamir im Osten bis zur iranischen Grenze im Westen. Den in Baktrien stationierten Griechen verdankte sich ein weites Wegenetz, das den "hellenistischen Orient" von der Ostküste des Mittelmeers über Syrien, Mesopotamien, Iran und das heutige Afghanistan bis an den Indus durchzog. Dieses Netzwerk von Routen legte die Grundlagen dafür, dass sich orientalische und griechische Kunst wechselseitig durchdrangen: ein Prozess, der noch über die römische Kaiserzeit bis in die Spätantike fort dauerte. Aber auch schon vor der Entstehung eines graeco-baktrischen Staates im 3. Jahrhundert v.Chr. (er hatte von 256 bis circa 75 v.Chr. Bestand) unterhielten die Einwohner Baktriens, die einen Dialekt der iranischen Sprachgruppe sprachen, enge Kontakte zu zahlreichen Ländern. Ihr Land war ein Knotenpunkt wichtiger Karawanenwege, die von Süden nach Norden und von Ost nach West verliefen. Das Herrschaftsgebiet Baktriens dehnte sich bis zur Indus-Mündung aus. Die lange Geschichte Baktriens wird durch steinzeitliche Felsbilder aus dem 3. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung bezeugt.

Außer bei den aus Stein und Ton bestehenden Monumentalskulpturen wurden im alten Baktrien Musikanten in der Kleinplastik, in Objekten aus Metall und gebranntem Ton dargestellt. Für die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung belegen Terrakotten, die Musikanten mit Harfen und Lauten darstellen, die bedeutende Rolle der Musik im Hofzeremoniell, im Kultritual und im Alltag. Das archäologische Material so wie auch die schriftlichen Zeugnisse römischer und griechischer Autoren lassen die Annahme zu, dass es in Baktrien um die Zeitenwende Berufsmusiker gab. Die Musiker, die sich aus den Reihen der Volksmusiker rekrutierten, waren wohl vorwiegend am Hofe tätig. Obwohl auf den von den Griechen erbauten Theaterbühnen griechische Musik gespielt wurde, scheint diese keinen größeren Einfluss auf die weitere Entwicklung der Musikkultur in Baktrien gehabt zu haben. Im Gegensatz zur Bildhauerkunst, der die griechische Kunst ihren Stempel aufgedrückt hat, waren bei der baktrischen Bevölkerung die für Griechenland charakteristischen Musikinstrumente wie die Lyra und die Kithara weniger beliebt. Die Unterschiedlichkeit der Musikkulturen zeigt sich auch daran, dass die in Baktrien so beliebte Kurzhalslaute bei den Griechen keinen Anklang fand.

Sogdien

Die Sogdier waren im Frühmittelalter die unbestrittenen Meister der Seidenstraße. Durch Sogdien verlief die nördliche Abzweigung der Seidenstraße, die spätestens seit dem 2. Jahrhundert v.Chr. China mit Vorderasien verband. So bildete Sogdien in Zentralasien Jahrhunderte lang eine wirtschaftliche und kulturelle Drehscheibe, über die Wirtschafts- und Kulturgüter vom Orient und Persien bis nach Ostasien vermittelt wurden. Gleichzeitig reichten die Händlerkolonien der Sogdier bis ins chinesische Siedlungsgebiet hinein. Sie waren nicht nur wirtschaftliche, sondern auch kulturelle Knotenpunkte. Diesem Volk der Händler hat die Musikkultur der alten Seidentstraße viel zu verdanken.

Seit achämenidischer Zeit verfügte Sogdien über kein umfassendes Staatswesen. Zeitweilig war

es Nachbarimperien unterstellt, zeitweilig bestand es aus mehreren Stadtstaaten beziehungsweise Fürstentümern, zu denen etwa um 700 n.Chr. auch Transoxanien und Fergana gehörten. Dieser Verband von Stadtstaaten erstreckte sich vom Mittellauf des Amudarja bis zu den fruchtbaren Flusstälern des Serawschan und des Kaschkadarja. Auf seinem Gebiet lagen so berühmte Städte wie Samarkand und Buchara. Schon sehr früh müssen diese Stadtstaaten, aus denen sich Sogdien zusammensetzte, wichtige Handelszentren gewesen sein. Sie unterhielten Beziehungen sowohl in Richtung Westen mit dem Iran wie auch in Richtung Osten mit Indien und China. Das Sogdische, das zur Sprachgruppe der ostirani-schen Sprachen gehört, diente über mehrere Jahrhunderte als die dominante Verkehrssprache entlang der Seidenstraße. Sogdische Briefe aus dem frühen 4. Jahrhundert n.Chr. belegen die Handelsbeziehungen von sogdischen Kaufleuten mit Auftragsgebern in Samarkand. Die Kontakte zu China bestanden noch früher. Im 2. Jahrhundert n.Chr. wirkten sogdische Gelehrte an der Übersetzung buddhistischer Schriften ins Chinesische mit.

Die Auswanderung von Sogdiern in die Oasenstädte Ost-Turkestans dürfte bereits im 4. Jahrhundert v.Chr. begonnen haben, als Alexander der Große nach Sogdiana vorstieß. Durch die Kriegszüge Alexanders sahen sich viele Bewohner des Serawschan-Tales gezwungen, ihre zerstörten Städte und Siedlungen zu verlassen und nach Osten zu fliehen. Alte Schriftdokumente, die Aurel Stein 1907 bei seinen Ausgrabungen entdeckte, informieren uns, dass in Dunhuang bereits im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine etwa tausend Personen umfassende sogdische Gemeinde existierte. Bei ihnen muss es sich wohl um Bodenbauer und Handwerker gehandelt haben, wie ein geografisches Nachschlagewerk aus dem 9. Jahrhundert verrät, das ebenso in Dunhuang gefunden wurde. Wir wissen auch, dass am Ende des 7. Jahrhunderts Sogdier zahlreiche Kolonien in den Nordprovinzen Chinas gründeten. Diese bildeten wichtige Zentren des Handels mit den Türken.

Die Sogdier waren in religiösen Fragen flexibel: Nachdem sie zunächst noch dem Zoroastrismus die Treue geschworen hatten, erwiesen sie sich ab dem 2. und 3. Jahrhundert n.Chr. als offen für den Buddhismus, den Hinduismus, den Manichäismus und schließlich auch das Christentum in seiner nestorianischen Form. Sie trugen zur Verbreitung dieser Religionen bis nach China bei. Im 6. Jahrhundert lebte in Sogdien der Zoroastrismus für einen kurzen Zeitraum wieder auf. Doch wenig später, nachdem die islamischen Heere im 8. Jahrhunderts einmarschiert waren, waren die Sogdier zu wichtigen Vermittler einer neuen Lehre mit politischer Reichweite, eben des Islam geworden. Mit der Gründung der iranisch-stämmigen Dynastie der Samaniden wurde von Buchara aus ein Reich beherrscht, das Transoxanien und auch weite Teile Chorasans umfasste. Nach seiner Islamisierung wurde die lange Zeit charakteristische Ostorientierung Sogdiens durch die Ausrichtung nach Westen und dort insbesondere nach Bagdad ersetzt.

In der verfeinerten städtischen Kultur der Sogdier wurden in besonderem Maße die Musik und der Tanz gepflegt. Der „Sogdian Swirl“, ein sogdischer Tanz, war so faszinierend, dass er sogar in der chinesischen Kunst seine Darstellung fand. Darüber hinaus lassen Musikantendarstellungen aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung, Terrakotten, den Reichtum an Musikinstrumenten erahnen, der zu dieser Zeit in Sogdien vorgeherrscht haben muss. Wir entdecken unter anderem Darstellungen der Winkelharfe, die mit einem ähnlichen Harfentyp auch in Baktrien verbreitet war. Später, für die Zeit zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert, sind neue Instrumente zu registrieren: Trommeln, Becken, Syrinx und Kithara.

Darüber hinaus wird uns durch die in chinesischen Schriftquellen enthaltenen Informationen bestätigt, dass es in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausend n.Chr. in Sogdien unterschiedlichste Musikinstrumente gegeben haben muss. Die Einwohner der Hauptstadt, deren Musikliebe immer wieder betont wird, spielten, chinesischen Angaben zufolge, die Laute (pipa), die Harfe (konghou), ein fünfsaitiges Instrument namens cheng, die Flöte di sowie große und kleine Trommeln. Ihnen stand also ein Instrumentarium zur Verfügung, an dem die breite Orientierung der Sogdier zwischen den Kulturen des Iran, Indiens und Chinas deutlich wird.

Kushan: Fünf Gestalten mit Musikinstrumenten

Im Jahr 1932 wurden von sowjetischen Archäologen in Airtam, das etwa 20 Kilometer oberhalb des Flusses Amu Darja, auf dem Gebiet des heutigen Usbekistan liegt, Reliefdarstellungen aus dem 2. Jahrhundert mit Musikanten entdeckt³. Sie sind Werke des Kushan-Reiches, einem in etwa vom 1. bis zum 5. Jahrhundert bestehenden Imperium, in dem die verschiedensten Kulturen, vom Mittelmeer bis nach Indien und China, ihren Widerhall fanden. Es umfasste Nordafghanistan und den Süden der früheren Sowjetrepubliken Usbekistan und Tadschikistan – vom Hindukusch im Süden bis zum Hissargebirge im Norden und vom Pamir im Osten bis zur iranischen Grenze im Westen.

Das Kushan-Reich gelangte zur Blüte, als der Handel über die Seidenstraße sich intensivierte. Dies war im 2. Jahrhundert. Die Erinnerung an ihren bedeutendsten Herrscher (Kanischka) blieb lange wach. Sein Name taucht zum Beispiel in dem Werk Al-Birunis (973-1048), dem bedeutenden choresmischen Universalgelehrten und Übersetzer, über Indien auf. Ebenso finden wir ihn erwähnt in buddhistischen Texten, die sich in China und Tibet erhalten haben, und in der Chronik von Kaschmir, dem Rajatarangini, das in den Jahren 1147-1149 vom indischen Historiker Kalhana verfasst wurde. Viele Angaben zur Person des Kanischka sind als legendär anzusehen: Er wurde vor allem aufgrund seiner vom Standpunkt des Buddhismus wohlgefälligen Taten gewürdigt, zu denen die Errichtung der großen Stupa in Peshawar und die Abhaltung des vierten buddhistischen Konzils gehören. Das Volk der Kushan selbst war wohl nicht buddhistisch. Der Buddhismus wurde aber toleriert. Wie die Reliefs zeigen, auf denen die Musiker dargestellt sind, förderten die Menschen die Entfaltung der buddhistischen Kunst. Die indischen Elemente der Reliefs gelangten zusammen mit dem Buddhismus während der archaischen Periode (1. bis 4. Jh. n.Chr.) nach Zentralasien.

Die fünf Gestalten mit verschiedenen Musikinstrumenten, die zwischen Akanthusblättern angeordnet sind, verkörpern die „fünf großen Laute“ des buddhistischen Indiens. Die Instrumente, die sie in ihren Händen halten, sind lautlose, aber nichtsdestoweniger wichtige Zeugen für den musikalischen Austausch zwischen den Kulturen, der zur Zeit des Kushan-Reichs stattfand. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung gewann der Verkehr auf dem ersten transkontinentalen Handelsweg in der Geschichte der Menschheit, der Seidenstraße, an Intensität. Nicht nur die Handels- und Kulturbeziehungen zwischen den verschiedenen Territorien und Ländern Asiens, sondern auch zwischen Orient und Okzident nahmen in dieser Zeit konkrete Formen an.

Trotz der zahlreichen Funde, die über die Kultur der Kushan Auskunft geben, ist aber immer noch

³ Stawiski, 1979: Abbildungen 79-85.

vieles hypothetisch geblieben – was insbesondere auch für das immaterielle Erbe der Musik gilt. Da dieses von der lebendigen Überlieferung lebt, hat es sicherlich mehr als andere Kulturgüter unter der wechselvollen politischen Geschichte Zentralasiens gelitten. Anders als Reliefs oder Skulpturen, die aus Stein gefertigt wurden, oder Textilien, die zum Beispiel in dem ariden Klima von Turfan Jahrtausende überdauern konnten, ist Musik unrettbar verloren, wenn sie nicht mehr tradiert wird, sei es vom Lehrer zum Schüler oder durch Notationen, ganz gleich welcher Art. Die Funde, die wir der Archäologie verdanken, helfen uns dabei, uns ein Bild der musikalischen Praxis - der verwendeten Musikinstrumente, dem Aussehen und der ethnischen Zugehörigkeit der Musiker, der Zusammensetzung ganzer Ensembles – zu machen. Wir müssen erst sehen, wie sich an diesem konkreten Beispiel zeigt, um dann langsam ausgehend von den Artefakten, den wenigen schriftlichen Zeugnissen, aber auch dem, was wir über andere Kulturen wissen, mit denen die Kushan über die Seidenstraße verbunden waren, zum Hören zu kommen.

Musik - Musikgeschichte

Das Gebiet, das im Mittelpunkt unseres Interesses für die Musik der Seidenstraße steht, erstreckt sich von der ostiranischen Hochebene im Westen über die Wüste Gobi bis zu den westlichen Provinzen Chinas im Osten. Es schließt die Wege mit ein, die in Richtung Süden führten. Das Netzwerk der alten Seidenstraße verband in diesem Gebiet drei der wichtigsten asiatischen Kulturräume: Iran, China und Indien.

Wenn man trotz der gewaltigen Unterschiede zwischen der persischen, indischen und chinesischen Musik die Kulturen des Raums der Seidenstraße als eine Gesamtheit versteht und diese der Musik des Abendlandes gegenüberstellt, dann scheint dies aufgrund bestimmter objektiver Gegebenheiten gut begründet zu sein. Denn im Gegensatz zur abendländischen Musik haben die genannten Kulturen weder die Polyphonie noch große Formen wie die Symphonie hervorgebracht. Dies vereint sie, wie auch die Tatsache, dass keine von ihnen eine Notation so durchgebildet und allgemein verbreitet hat, dass sie zu einer vollen musikalischen Schriftkultur geworden wäre. Vor dem Einströmen abendländischer Musik gab es im Orient zuvorderst das musikalische Kunstwerk als einen Schatz von Melodien, die mehr oder weniger feststanden, und darüber Typen und Modelle, an die sich der Musizierende hielt. Demgemäß wurden in keiner der Musikkulturen, die in universalen Musikgeschichten unter dem Begriff des Orients zusammengeführt werden, das musikalische Kunstwerk als genau festgelegte Komposition und kunstvolle Strukturen der Mehrstimmigkeit und Architektonik geschaffen. Es gibt, wie festzustellen ist, kein orientalisches Gegenstück zu Fuge und Symphonie.

„Musikgeschichte ist Geschichte der Musik; die Musik aber ist kein Privileg des Abendlandes“. Walter Miora hat so sein Buch *Die vier Weltalter der Musik*⁴ aus dem Jahr 1961 eingeleitet. Wenn man diesen Satz in seiner ganzen Bedeutung auf sich wirken lässt und aus ihm die Schlussfolgerung zieht, dass Musikgeschichte notwendigerweise Universalgeschichte ist, dann treten die Grundzüge deutlicher hervor, die eine Orientierung auf dem Gebiet der Musik der Seidenstraße ermöglichen. Nur unter der Prämisse, dass die abendländische wie die orientalische Musik ein Schicksal teilen, nämlich Teil eines

⁴ Wiora, 1961: 7.

transkulturellen und –nationalen Geschehens zu sein, erschließt sich uns die Musik der Seidenstraße. Der universalgeschichtliche Blick zeigt, dass sie mit der abendländischen Musik auf vielfältige Weise verbunden ist.

Ogleich die persische wie die indische und chinesische Musik ihre eigene Frühgeschichte haben und ein bedeutendes Erbe der archaischen Hochkulturen bewahren, haben doch die griechische Antike und verschiedene Weltreligionen, wie der Manichäismus, auf sie einen wesentlichen Einfluss gehabt. Der Manichäismus, der nach seinem Gründer, dem Perser Mani (216-276/77 n.Chr.) benannt ist, war vom 3. bis zum 13. Jahrhundert zeitweise von Europa bis nach China verbreitet. In Zentralasien erlebte er einen großen Aufschwung, als der türkisch-ugurische Herrscher Bögü Khan im Winter 762/3 n.Chr. die Lichtreligion des Manichäismus persönlich annahm und zur offiziellen Religion seines riesigen Steppenimperiums machte. Dieses Imperium wurde zwar 840 n.Chr. von den Kirgisen zerstört, doch wanderten die Uiguren nun in die Städte entlang der nördlichen Seidenstraße. In der Oase Turfan gründeten sie das Reich von Kocho (um 850-1250 n.Chr.), dessen Herrscher bis ins 11. Jahrhundert n.Chr. vornehmlich Manichäer waren. Welche Könige sich zum Manichäismus bekannten oder aber den Buddhismus annahmen, der zunehmend das Bild der Oase prägte, lässt sich schwer sagen. Nachdem der Manichäismus über einen gewissen Zeitraum begünstigt worden war, gewannen die Buddhisten die Oberhand. In der Zeitspanne, in der offenbar beide Religionen friedlich nebeneinander existierten, erfuhren jedenfalls manichäische Literatur, Kunst und Musik reiche Förderung. Darstellungen von Instrumenten und Musikanten auf den Wandmalereien von Turfan lassen den Schluss zu, dass die von den Manichäern hochgeschätzte Musik eine Mischform aus östlichen und westlichen Elementen war. In Kocho fanden sich übrigens auch Reste einer christlichen Kirche.

Wie die historische Herkunft des Wortes „Musik“ verrät, stammen die ältesten Zeugnisse der abendländischen Musikästhetik aus der griechischen Mythologie. Die Mythen von Apollon, Dionysos und Orpheus erzählen nicht nur vom Ursprung und der Macht von Musik, sondern sie berichten ebenso von den anthropologischen Grunderfahrungen mit Musik schlechthin. Diese spielen bei meiner Beschäftigung mit der Musik der Seidenstraße, die auch den Tanz und die Poesie einschließt, keine Rolle. Da sich die Musik der Seidenstraße durch ihren Synkretismus auszeichnet, stehen bei mir kulturhistorische Überlegungen im Vordergrund, die im Wesentlichen der Geschichte unterschiedlicher Musiktraditionen gelten, aber auch dem schöpferischen Potential, mit dem der Kulturraum der Seidenstraße auf diese zurückwirkte.

Geschichte heißt hier zunächst, genau oder ungefähr datierbare Denkmäler, seien es Schriftquellen, Bilder, Reliefs, Münzen, zusammenzutragen und aus ihnen das Nacheinander und Miteinander der einzelnen Kulturelemente zu erschließen. Weil für den Kulturraum der Seidenstraße schriftliche Quellen rar sind und meist der Feder beziehungsweise dem Pinsel römischer, griechischer, arabischer oder chinesischer Autoren entstammen, legt es sich nahe, bei diesem Vorhaben, in Ergänzung zu den schriftlichen Quellen, Darstellungen von Musikinstrumenten und Musikern einzubeziehen und sie zum Gegenstand musikikonographischer Feststellungen zu machen.

Nach wie vor sind wir weit davon entfernt, die Musikgeschichte zentralasiatischer Kulturen im Ganzen rekonstruieren zu können. In Bezug auf die musikalische Praxis sind wir häufig auf die mündlichen Überlieferungen von Generation zu Generation angewiesen, die außer von Schamanen von „Sängern“ weitergetragen werden, die bei den Nomaden lange Zeit die Volkstradition in gereimter Prosa bis in

die Neuzeit erhielten. Werden die zumeist wenigen Träger der Tradition ausgerottet, sei es durch die Adepten einer expansiven neuen Religion (zum Beispiel des Islam) oder durch die fanatisierten Anhänger eines politischen Systems (Kommunismus sowjetrussischer oder chinesisch-maoistischer Prägung), dann verschwinden mit ihnen diese Traditionen und werden durch neue ersetzt, wie im Kulturraum der Seidenstraße geschehen.

Hinzukommt, dass bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kaum von einer methodisch betriebenen Wissenschaft fremder Musik die Rede sein konnte – weder im Allgemeinen noch für den Kulturraum der Seidenstraße im Besonderen. Der Engländer Alexander J. Ellis begründete sie mit seinen exakt-naturwissenschaftlichen Studien in den 1880er Jahren. Ellis verdanken wir die Schaffung eines hinreichend feinen Maßsystems, des „Centsystems“, mit dessen Hilfe es möglich ist, Tonsysteme und Leitern exakt zu bestimmen. Aber dennoch reicht das zwölfstufige System, das unserer Notation zugrundeliegt, nicht annähernd aus, um die Eigenarten aller außereuropäischen und so auch der zentralasiatischen Musik wiederzugeben. All das Näseln, Jodeln, Vibrieren, Stoßen, Gleiten, die, genauso wie der Bau der Stücke, zu den wesentlichen Merkmalen der einzelnen Tonsprachen gehören, wird nicht oder nur ungenügend erfasst.

Das „Centsystem“ wurde von Ellis gerade 20 Jahre vor dem Zeitpunkt entwickelt, als Mark Aurel Stein in und um Khotan, in Niya und anderen Orten am Südrand des Tarim-Beckens wertvolle Manuskripte barg und damit eine 15-jährige Periode bedeutender kulturgeschichtlicher Entdeckungen in Zentralasien einleitete. Bei seinen archäologischen Expeditionen in Ost-Turkestan gelangen Aurel Stein auch musikrelevante Entdeckungen. Er fand Teile eines hölzernen Stegs, eines Plektrons aus Knochen, eines Saitenhalters, der Löcher zur Befestigung von fünf Saiten aufweist, sowie den Hals einer Laute mit Wirbelkasten und Flankenwirbeln und Reste der Saiten. Drei der ursprünglich vier Wirbel sind erhalten geblieben, einer davon stammt aus neuerer Zeit. Der Hals war längst gerissen und an zwei Stellen zusammengebunden. Am Ansatz zum Korpus findet sich noch ein kleines Stück der mit Holznägeln befestigten Decke. Dieser 43,8 cm lange Lautenhals, den Stein im Gebiet des Niya-Flusses entdeckte, stammt vermutlich aus dem 7. oder 8. Jahrhundert n.Chr. Ähnliche Bruchstücke von Musikinstrumenten vom Lautentyp fanden Geologen, als sie die Schlucht des reißenden Flusses Basar-Dara im Pamir-Gebirge in einer Höhe von 4.000 m durchquerten. Sie sind auf das 9. bis 10. Jahrhundert n.Chr. zu datieren⁵.

Musikkultur(en)

Mittlerweile liegt uns eine beachtliche Fülle von materiellen Zeugnissen zur Musikgeschichte des Kulturraums der Seidenstraße vor. Die Archäologie hat uns mit ihren Funden und Befunden zu Topographie, Siedlungsforschung und Denkmälerkunde zu wichtigen Erkenntnissen in diesem Themenbereich verholfen. Dank der bei archäologischen Grabungen entdeckten materiellen Hinterlassenschaften können wir uns heute bei unseren musikwissenschaftlichen Orientierungsversuchen zwischen Ost und West mit größerer Sicherheit bewegen. Bei der Sichtung und Klassifizierung des Materials sollten wir

⁵ Karomatov; Meskeris; Vyzgo, 1987: 56/7.

uns aber ganz generell der Ungenauigkeiten bewusst sein, die in den schriftlichen Quellen bei der Bezeichnung der unterschiedlichen Instrumententypen allenthalben auftauchen. Zum Beispiel ist zu bemerken, dass in literarischen Quellen oftmals Instrumentennamen als Topoi Verwendung finden. Mit ihnen sollen bestimmte Vorstellungsgehalte evoziert werden, ohne dabei einen historisch konkreten Instrumententypus bezeichnen zu wollen.

Aber auch bei dem Bildmaterial ist Vorsicht angesagt. Zwar haben uns die Künstler des Altertums und des Mittelalters mit zahllosen Skulpturen, mit Reliefs und Illustrationen einen reichen Schatz an Informationen über Musiker und ihre Instrumente hinterlassen. Die Darstellungen verschleiern aber häufig Spieltechniken und Einzelheiten von Größe und Bauweise, da die Künstler an Konventionen gebunden waren. Wie nun also lässt sich, bei all diesen Ungenauigkeiten und Unschärfen, ein Bild der Musikkultur(en) im Kulturraum der Seidenstraße gewinnen?

Für die Wissenschaft erhellend sind die "Materialien der Chorezmer Expedition", herausgegeben von S. P. Tolstov⁶. Sie enthalten die Ergebnisse einer Feldforschung, die 1958-1961 in einem Teilgebiet des zentralasiatischen Zwischenstromgebietes, nämlich Choresmien, erfolgte. Neben Choresmien umfasst das Zwischenstromgebiet Sogdien und Fergana. Das alte Choresmien, von Steppen und Wüsten umgeben und hoch im Norden am Unterlauf des Amu Darja gelegen, ist reich an unterschiedlichen und aus verschiedenen Zeitabschnitten stammenden archäologischen Denkmälern. Seit der ersten Grabungskampagne im Jahr 1937 wurden alljährlich umfassende Feldforschungen durchgeführt, mit einer mehrjährigen Unterbrechung während des zweiten Weltkrieges. Sie werfen Licht in das Dunkel der bis dahin fast unbekanntes Zivilisation des antiken Choresm, die für die musikgeschichtliche Forschung von Bedeutung ist. Im Rahmen der alljährlich erfolgenden Feldforschungen konnten, um nur zwei herausragende Fälle zu nennen, die aus der achämenidischen Zeit stammende Ruinenstädte Kalaly-Gyr und ein Denkmal aus der Kuschan-Zeit, die Anlage von Toprak-Kala mit einer dreitürmigen Burg der choresmischen Könige des 3. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. erforscht werden. In den Jahren 1946-1950 war diese Burganlage Hauptobjekt der Ausgrabungen der Choresmien-Expedition. Zunächst aber Ausführungen, die Licht auf das soziale Leben der Völker im ehemals sowjetrussischen Teils des Kulturraums der Seidenstraße werfen. In ihm spielte die Musik eine wichtige Rolle.

Unter der Überschrift "Tradition der Männerbündnisse in ihrer späteren Form bei den Völkern Mittelasiens" berichtet Tolstov in seinen Materialien der Choresmer Expedition der Jahre 1958-1961, wie sich auf dem Gebiet des heutigen Usbekistans in der Winterperiode die männliche Bevölkerung der Gemeinde eines Kischlak, Auls (städtische Häuserblocks) oder aber auch am Sommerbeginn zur Freizeitgestaltung zusammenfand. Gemeinsame Mahlzeiten und verschiedene Arten von Unterhaltung wie Singen, Spielen von Musikinstrumenten waren Bestandteil dieser Treffen der Männervereinigungen, genannt "Zijifat", wobei, wie hervorgehoben wird, der Musik und dem Tanz viel Zeit eingeräumt wurde. Wir erfahren, dass diese Art von Veranstaltungen, die nur Männern vorbehalten waren, trotz lokaler Unterschiede in Zentralasien weit verbreitet und Teil einer Praxis waren, die "in ihren tiefen Wurzeln auf die Männerbünde der zerfallenden Urgesellschaft zurückgehen" und dass der Islam "dabei keine Rolle" spielt. "Zijifat" bedeute überall in Zentralasien erstens "Speise und Trank" und zweitens "Gast-

⁶ Tolstov, 1963.

⁷ Tolstov, 1963: 3,9, 17.

freundschaft” und “Freundlichkeit”. Obgleich “Zijofat” dieselbe Bedeutung in der arabischen Sprache habe, reiche dieser Brauch “in die Tiefe der Urgesellschaft” hinab, gehe also noch weit vor die Zeit der Beeinflussung durch den arabischen Kulturraum zurück, in deren Verlauf dieser Terminus nach Zentralasien gekommen sei⁷.

Somit hätten wir also erste wichtige Angaben zur Musikkultur in einer Region Zentralasiens erhalten, die aufgrund ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Streichinstrumentenspiels Bestandteil der Universalgeschichte der Musik ist. Die Oase Choresm liegt am Unterlauf des Amu Darja. Sie erinnert in ihrer Form an ein Dreieck, das auf zwei Seiten von der Karakum und der Kysylkum flankiert wird und mit der dritten Seite an den Aralsee grenzt. Die sowjetrussischen Archäologen und Ethnologen, die das Gebiet seit dem Jahr 1937 erforschten, lernten die Oase und ihre Umgebung als ein Gebiet kennen, in dem Kanäle wie “Runzeln” “das alte Antlitz dieser Erde gefurcht”⁸ haben, wie es in einem der Berichte heißt. An die Oase grenzten weite Gebiete an, die bewässert waren. Mitte des 20. Jahrhunderts waren die Kanäle nur mehr an Hand von Luftbildern zu erkennen, sie waren unter dem heißen Sand der Wüste begraben.

Den Berichten und literarischen Beschreibungen der Expeditionen ist zu entnehmen, dass die Kultur- und somit auch die Musikgeschichte Zentralasiens nicht allein von einem Faktor, nämlich der Religion des Islam bestimmt wird. Der Islam breitete sich im Zuge der militärischen Eroberungen arabischer Truppen nach dem Tode des Propheten Mohammed im Jahr 632 aus und gelangte innerhalb weniger Jahrzehnte im Westen bis nach Andalusien und im Osten bis nach Zentralasien. Dort drangen die arabischen Truppen unter Qutaiba ibn Muslim, dem Statthalter der Umayyadendynastie (661-750), bis in die Region Chorasán, das im Süden von Choresmien gelegene Grenzgebiet des Reichs der Sassaniden, vor und nahmen ab dem Jahr 711 die wichtigen Zentren jenseits des Amu Darja ein. Unter anderem wurden Samarkand und Buchara erobert.

Folgt man dem Bericht Tolstovs, dann handelt es sich bei den Treffen der Männervereine, losgelöst von der Rolle des Islam in Zentralasien, um “Überbleibsel”-phänomene, die “auf die Männerbünde der zerfallenden Urgesellschaft zurückgingen”⁹. Sie haben, so der Archäologe, die mittlerweile fast eineinhalbtausendjährige Dominanz des Islam überdauert. In den Reiseaufzeichnungen des Ethnologen Gleb Snessarew *Unter dem Himmel von Choresm*¹⁰ wird präzisiert, dass es sich bei dieser Form der “Urreligion” um den Zoroastrismus handelt - eine Religion, die in den Oasenstaaten Zentralasiens während des Altertums weit verbreitet war. Der Zoroastrismus hatte sein Kerngebiet im Iran. Er war bereits vor der Zeit Alexander des Großen im Kulturraum der Seidenstraße präsent und blieb auch in seinen regionalen Ausprägungen im Kontakt mit dem Iran, wovon der Kult zoroastrischer Götter wie Anahita, der Spenlerin der Fruchtbarkeit, oder Tir, dessen Fest zur Regenzeit gefeiert wurde, zeugen. Snessarew bemerkt, dass an der Peripherie der Oasenstaaten, dem Lebensraum der Nomadenvölker der Steppe, “geringer entwickelte Stammesreligionen” vorherrschend gewesen seien. Aus ihnen sei der Zoroastrismus regionaler Prägung hervorgegangen. Charakteristisch für die Stammesreligionen seien archaische Glaubensvorstellungen wie Magie, Animismus, Verehrung der Natur sowie die Ahnenverehrung gewesen.

⁸ Snessarew, 1976: 14.

⁹ Tolstov, 1963: 3.

¹⁰ Snessarew, 1976: 10/ 11.

¹¹ Snessarew, 1963:10.

Seine Arbeit im Kulturraum der Seidenstraße beschreibt der Ethnologe Snessarew als "Suche im wahrsten Sinne des Wortes", nicht als "einfaches Fixieren von etwas Bestehendem"¹¹. Damit verdeutlicht er dem Leser, dass Schilderungen, die auf Reiseerlebnissen beruhen, nuanciert betrachtet werden müssen. Snessarews Feststellung besagt uns, dass Berichte von Ethnologen und Archäologen durchaus mit persönlichen Fantasmen und weltanschaulichen Prägungen durchmischt sein können, die ebenso viel über die Motive, Träume und Visionen des Autors wie über den tatsächlichen Aufenthalt und die bereisten Gegenden verraten.

Die Träume und Visionen, aber auch die ideologischen Vorgaben des historischen Materialismus haben im Falle der von Tolstov geleiteten Choresm-Expedition zu einem wichtigen und bleibenden Beitrag für die Musikgeschichtsschreibung geführt. Zusammen mit den ethnologischen Beschreibungen von Snessarew geben sie uns ein kulturgeschichtlich differenziertes Bild des Gebiets südlich und östlich des Aralsees, das reich an Denkmälern der menschlichen Kultur ist, angefangen von den Standlagern von Jägern und Fischern der Jungsteinzeit. Besonders zahlreich sind die in der Wüste erhalten gebliebenen Festungen und Siedlungen des antiken Choresms und des Mittelalters. Die Vielzahl von historischen Denkmälern motivierte zu ethnographischen Forschungen, denen wir die Einsicht in die "archaischen Phänomene" im sozialen Leben der zentralasiatischen Völker - so die ideologisch bestimmte Diktion der sowjetrussischen Forscher - verdanken.

Bereits die Ergebnisse der frühen Expeditionen weisen das Land der Seidenstraße als einen Kulturraum aus, der in seiner Eigenständigkeit wahrzunehmen ist, ohne ihn dabei aber isoliert zu betrachten. Obgleich Zentralasien seit der Eroberung im siebten Jahrhundert n.Chr. ein Teil der islamischen Welt war, vollzog sich die Islamisierung über Jahrhunderte hinweg und erreichte manche Gebiete erst sehr spät. Zu unterscheiden ist demgemäß zwischen dem Hochislam in den städtischen Zentren und dem Islam in den ländlichen, von Nomaden bevölkerten Regionen. Mit der islamischen Eroberung hatte sich - das ist für das Thema der Musik der Seidenstraße wichtig - der kulturelle Bezugsrahmen verändert. Der Kulturraum der Seidenstraße hatte eine neue Ausrichtung als kulturgeschichtlicher Kontakt- und Kommunikationsraum erhalten. Die Region verwandelte sich zu einer Vermittlungszone zwischen China und den Zentren des Islam im Westen. Er war zu einer zentralen Achse innerhalb der arabisch-islamischen Welt geworden.

In dem von Wüste umgebenen Choresm besaß das Leben, wie es so einprägsam der sowjetische Orientalist W. Barthold formuliert hat, "genau wie in dem von Meer umgebenen England" "insgesamt eigenständigen Charakter, und selbst die von außerhalb übernommenen Wesenszüge legten eine besondere Zählebigkeit an den Tag."¹² Folgt man den Beschreibungen Snessarews und Tolstoys, dann haben wir von einer Volkskultur im Allgemeinen und einer Musikkultur im Besonderen auszugehen, die nicht eindimensional, sondern vielschichtig war. Sie bestand aus mehreren übereinander gelagerten Schichten, deren Substrate, trotz der Überlagerungen, bis in die Gegenwart das kulturelle Leben prägen. Dies gilt sowohl für die Musikkultur des Volkes wie auch für die Musikkultur am Hofe, in die uns die Ausgrabungsarbeiten in der Burg von Toprak-Kala, der Burg der Könige von Choresmien, Einblick geben.

Während der langjährigen planmäßigen Ausgrabungen der Königsburg in der Ruinenstätte Toprak-

¹² Zitiert nach Snessarew, 1976: 17.

Kala, die 1938 entdeckt wurde, kam bedeutsames Material zum Vorschein. Viele Zimmer der Burg, sowohl Prunk- als auch Wohnräume, schmückten Tonskulpturen und Wandmalereien. Ein riesiger Saal von 280 Quadratmeter Fläche im Nordwesten des zentralen Bauwerkes wies eine besonders reiche Ausstattung aus. Er war von den inneren Burgräumen isoliert und nur mit den Außenräumen im Norden verbunden. Mehrfarbige Malereien auf Gipsstuck und flache Reliefs bedeckten die Wände dieses Saals. Alle Darstellungen hatten betont ornamentalen Charakter: rote und weiße Linien auf gelbem oder blauen Grund waren mit Girlanden aus Blumen und Früchten im Flachrelief kombiniert. Tonskulpturen der Könige von Choresmien schmückten noch einen großen Repräsentationssaal, den die Archäologen als "Siegessaal" bezeichnen. In diesem Fall sind an allen vier Wänden Teile von Reliefskulpturen erhalten geblieben, die in Anlehnung an die antike Kunst unter Anpassung an lokale Bedingungen einen sitzenden König darstellen, vor dem eine weibliche Figur mit wehendem faltigen Gewand in der Luft zu schweben scheint. Eine solche Anordnung der Gestalten weist auf die Bekrönung des siegreichen Königs in der Antike durch Nike oder durch ihre orientalisch-zwillingsschwester, die Göttin Oanido, hin.

Im Unterschied zu den großen Prunkräumen mit Tonskulpturen oder mit Tonstuckreliefs wurden die kleinen Zimmer nur durch Wandmalerei auf Tonstuck ausgeschmückt. Vom Aussehen einer solchen Bemalung geben uns die Reste der Malerei eines Zimmers der zweiten Etage im Nordwesten des Burgkomplexes eine recht klare Vorstellung. Dieses kleine, bereits im Jahr 1946 ausgegrabene Zimmer war früher vom Fußboden bis zur Decke bemalt. Aufgrund der Überreste von Stuck mit einer mehrfarbigen Bemalung kann angenommen werden, dass hier alle Wände von einem herrlichen Dekor in Form eines ornamentalen Netzes überzogen waren. Die Ornamentik bestand aus schrägen, sich überkreuzenden Streifen und eingearbeiteten Akanthusblättern, Rosetten und kleinen Herzen. In die rhombischen Felder, die durch die üppigen Muster geschaffen wurden, waren Menschen, darunter Musikanten gemalt. Nach einer erhaltenen Darstellung, einer jungen Frau mit Harfe, wurde dieser Saal der "Saal der Harfenspielerin" genannt. Es handelt sich um eine in Dreiviertelwendung dargestellte Frau auf einem Hintergrund aus Akanthusblättern. Sie hat ein rundes Gesicht, geneigte Schultern, Armbänder, eine Kleid mit parallel verlaufenden Falten. Ihr Finger gleiten über eine dreieckige Harfe.

Schichten: Geschichtlichkeit und Zeit

Im Kulturraum der Seidenstraße hat eine Vielzahl von Religionen und Kulturen ihre Spuren hinterlassen. Jede von ihnen scheint "ihre Zeit"¹³ zu haben, wie uns die vier zeitlichen Schichten nahelegen, denen wir in der Musikgeschichte Zentralasiens begegnen¹⁴. Die erste Schicht ist aus der Ur- und Frühgeschichte und die zweite aus der Prägung durch die archaischen Hochkulturen hervorgegangen. Die Begriffe der "Vielfalt" und der "Dynamik" verdeutlichen, wie in der dritten Schicht die griechische Antike und das Christentum in den Kulturraum der Seidenstraße hineinwirkten und das Musikleben bestimmten. Da unter den Bedingungen der Seidenstraße das griechische Altertum anders nachwirkte

¹³ Titel einer Veranstaltung, die vom Kulturreferat der Landeshauptstadt München von November 1999 bis Februar 2000 an unterschiedlichen Orten in München durchgeführt wurde.

¹⁴ Das Modell der "vier zeitlichen Schichten" verdanke ich Wiora, 1961: 85 ff.

als im Abendland, stellten sich in einer vierten Schicht ganz eigene "Mischverhältnisse" zwischen den unterschiedlichen Traditionen ein.

In der vierten Schicht der "Mischverhältnisse" wurde die Musikkultur der Seidenstraße in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung durch die Begegnung mit dem indischen und über Zentralasien vermittelten Buddhismus und in den Jahrhunderten danach mit dem Islam in seinen verschiedenen Spielarten ganz entscheidend geprägt. Auf der Basis des hellenistischen, aber auch des arabischen und iranischen Erbes bildeten sich, bedingt durch die missionarische Expansionskraft dieser beiden Religionen, Musikkulturen heraus, die auf je eigene Weise "ihre Zeit" hatten und sich in "ihrer Zeit" zum Teil auch gegenseitig ausschlossen. Dennoch haben sie, aufgrund der Größe ihres eigenen musikalischen Erbes, die Musikkultur der Seidenstraße auf eine unschätzbare Weise bereichert.

Die Begeisterung der Araber für die Musik, die in der Musikkultur der Seidenstraße ihre Spuren hinterlassen hat, und ihre Kennerschaft kommt in den Schriften von Abu Nasr Muhammad al-Farabi (latinisiert Alfarabius, ca. 870- ca.950n.Chr.) zum Ausdruck. Der Geburtsort des muslimischen Philosophen und Gelehrten ist Wasidsch im Distrikt Frab an der Nordgrenze Transoxaniens oder die Region Faryab im heutigen Afghanistan, was nicht ganz eindeutig geklärt werden kann. Er war entweder iranischer oder türkischer Abstammung, lebte wohl ab 908 n.Chr. in Bagdad und ab 942 n.Chr. in Aleppo. Sein *Kitab al-Musiqa al-kabir* gilt als umfassendste Schrift der islamischen Musiktheorie und Musiksystematik. Als solche wurde sie über Jahrhunderte immer wieder für Studienzwecke herangezogen und intensiv diskutiert. Übersetzungen ins Lateinische und ins Hebräische sicherten dem Werk seine Wirkung über den regionalen Kontext hinaus.

Weiterhin lassen die Abbildungen in den Schriften arabischer Autoren aus dieser Zeit Rückschlüsse auf bewundernswerte handwerkliche Leistungen in der Fertigung von Musikinstrumenten zu. Die Abbildungen zeigen aber auch, dass die Klangwerkzeuge der arabischen Welt zum größten Teil aus vorislamischer Zeit, also aus der Zeit vor dem 7. Jahrhundert n.Chr. stammen.

Die besondere Vorliebe der Araber galt den Chordophonen, was auch im Hinblick auf die chinesischen Instrumente Erhu und Pipa bemerkenswert ist. Man begegnet in den einzelnen Gebieten des arabischen Riesenreiches unterschiedlichen Formen der Harfe, des Psalteriums, der Pandore beziehungsweise der Gitarre. Das Lieblingsinstrument der Araber aber war zweifellos die Laute. Die Begeisterung für dieses Instrument hat in zahlreichen Darstellungen von Lautenspielern in der Kunst des islamischen Kulturraums bildhaften Ausdruck gefunden. Hervorzuheben ist, dass die Laute, wie so viele andere Instrumente, bei den Arabern fast ausschließlich als Begleitinstrument diente. Erst in den zentralasiatischen Provinzen des arabischen Reiches entwickelte sich die Laute zu einem Instrument der reinen Instrumentalmusik. In Margiana, einem im heutigen Turkmensitan gelegenen Teils des Achämenidischen Reichs mit der Hauptstadt Merw, wo man die Laute seit alters kannte und schätzte, wurde die Kunst des Spielens auf diesem Instrument im Laufe der Jahrhunderte verfeinert.

Zu Berühmtheit gelangte der in Merw geborene Musiker Barbat, der aufgrund seiner virtuosen Spieltechnik bereits im jugendlichen Alter an den Hof des persischen Königs Chusro II. (591-628n. Chr.) gerufen wurde. Sein Instrument war die in Margiana populäre Kurzhalslaute. Im Laufe der Zeit nahm die Gestalt des Barbat geradezu legendäre Züge an. Arabische und persische Primärquellen be-

richten, dass er dreißig Melodien oder Spielweisen für jeden Tag des zoroastrischen Monats und dreihundertsechzig Lieder für jeden Tag des zoroastrischen Jahrs komponiert habe. Ebenso wird ihm die Erfindung der sieben Modi des orientalischen Musiksystems zugeschrieben. Barbat galt als ein ungewöhnlich vielseitig begabter Künstler, der auf die Musik der sassanidischen Zeit einen großen Einfluss ausübte. Die sassanidische Musik wiederum war eine der Hauptquellen für die arabisch-islamische Musik¹⁵. An der Entwicklung der Laute zu einem Soloinstrument, die im gräco-baktrischen Reich stattfand, lässt sich die musikgeschichtliche Bedeutung Zentralasiens ersehen.

Zu bestimmten Zeiten haben "Weltreligionen" wie der Buddhismus oder der Islam einzelne Kulturen oder auch den Kulturraum der Seidenstraße im Ganzen dominiert. Mit einer gewissen Berechtigung können deswegen die Historiker von einer buddhistischen oder islamischen Phase sprechen und dabei im Grundton der Überzeugung die Meinung vertreten, damit die geschichtlichen Umbrüche, zumindest in ihren Grundzügen, zutreffend erfasst zu haben. An dem Beispiel der Seidenstraße und deren Musikgeschichte lässt sich aber auch ganz konkret nachweisen, dass ein Kulturraum aus weit mehr als nur der Summe der Prägungen und der Zeitenwenden lebt, die die großen Weltreligionen in der Welt der Kulturen bewirkt haben sollen.

In der Kulturgeschichte Zentralasiens waren Faktoren am Wirken, die der Ethnologe Gleb Snessarew in dem bereits erwähnten Buch *Unter dem Himmel von Choresm* mit dem Verweis auf die "Urreligion"¹⁶ des Zoroastrismus nicht unbedingt erklärt, aber zumindest andeutet. Von Hans-Jochim Klimkeit wird unter den vielen Religionen, die das Bild der alten Seidenstraße prägten, der Zoroastrismus zu den Volksreligionen gezählt, da er, anders als der Buddhismus und der Islam an seine ethnischen Träger gebunden geblieben ist. Die "Weltreligionen" sind dagegen universaler Natur. Klimkeit vermerkt, dass "regionale Ausprägungen persischer Volksreligionen im Ostiran, im Gebiet der Kushanas und im sogdischen Raum das religiöse Bild bis in die islamische Zeit prägten."¹⁷ Die Geschichte der Musikkultur der Seidenstraße wäre demgemäß um einen dritten Akteur, den Zoroastrismus, und, mit ihm, um ein weiteres Ursprungsland, den Iran erweitert. Der Zoroastrismus stammt aus dem Iran. Er erfuhr regionale Anpassungen im Kulturraum der Seidenstraße.

In einer Konzeption von Geschichte, die nur die "Weltreligionen" des Buddhismus und des Islam kennt und von deren Einfluss auf die Musikkultur der Seidenstraße in einer klaren zeitlichen und räumlichen Abfolge spricht, kommen nicht die komplexen, zum Teil ausgesprochen synkretistischen Strukturen der Musikkultur der Seidenstraße in den Blick - das dürfte deutlich geworden sein. Eine einheitliche Wirkungsgeschichte verkennt, dass die Tendenzen zum Synkretismus im Grenzgebiet zwischen Indien, dem Iran und Zentralasien nicht nur die Kultur dieses Raumes auf eine höchst komplexe Weise gepägt haben, sondern auch die beteiligten Kulturen selbst einem Transformationsprozess unterzogen haben. Am Schluss haben die synkretistischen Formen, zu deren Ausbildung die "Weltreligionen" oder Hochkulturen beitrugen, diese selbst verändert, wie sich sowohl am Beispiel des Buddhismus wie des Islam zeigt.

Das islamische Schariat konnte sich bei den Turkmenen nicht durchsetzen. Bei ihnen lieferte das

¹⁵ Karomatov; Meskeris; Vyzgo, 1987: 15.

¹⁶ Snessarew, 1976: 10.

¹⁷ Klimkeit, 1990: 74.

alte Gewohnheitsrecht (ada) nach wie vor die Richtschnur für die Rechtsprechung. Die Turkmenen sind sunnitische Mohammedaner - trotzdem fasste der Islam bei ihnen keine sehr starken Wurzeln, er entwickelte sich bei ihnen auf der Grundlage einer Sonderform des Sufismus. Es entstanden musikalische Ekstaserituale, obgleich, und das gilt es zu erinnern, die Musik für den strenggläubigen Mohammedaner zu den malahi, den verbotenen Vergnügungen, gehört. Die Musik gilt im Islam grundsätzlich wohl nicht als sündhaft (haram), wird aber zumindest als etwas Unschickliches (makruh), als Ablenkung angesehen. Eine mächtige Gruppe muslimischer Legisten führte einen eifrigen und beharrlichen Kampf gegen jegliche Form des Musizierens. Billigung fand bei ihnen lediglich die Musik zum Lobe Allahs, und zwar bei der Lesung (qira'a) des Korans und beim Ruf zum Gebet (adan). Die Legisten unterscheiden deutlich zwischen dieser Art des musikalischen Vortrags und der üblichen Melodie (lahn) im Gesang (gina), die sie ablehnten und zu unterdrücken versuchten¹⁸.

Die Auswirkungen des Buddhismus und des Islam auf den Kulturraum der Seidenstraße sind nicht in einer strikt chronologischen Reihenfolge zu fassen. Natürlich bedeuteten die islamischen Eroberungen im 7. und 8. Jahrhundert eine tiefe Zäsur: Zu Beginn des 8. Jahrhunderts begann sich der Islam systematisch in der Region festzusetzen. Dabei wurde auch die Stadt Merw geplündert. Dass in ihr der Buddhismus verbreitet war, beweisen die ausgegrabenen Reste eines buddhistischen Tempelkomplexes, in dem sich neben Darstellungen von Buddhas, Bodhisattvas und anderen buddhistischen Motiven auch die Skulptur einer jungen, die Bogenharfe spielenden Frau fand. Tamara Vyzgo weist darauf hin, dass die Bogenharfe ein "für die Musikkultur Zentralasiens untypisches Instrument" ist, im Unterschied zur "offenbar sehr beliebten Kurzhalslaute"¹⁹.

Aber trotz der Plünderung der Stadt Merw, in der eine berühmter Sohn der Stadt, der Musiker Barbat, zuvor die einheimischen Traditionen des Lautenspiels neuen Höhepunkten zugeführt hatte, lebten die einmal entwickelten Spieltechniken und zum Teil auch die Lieder fort. Von Generation zu Generation wurden sie mündlich überliefert, veränderten sich aber, wie angemerkt sei, zwangsläufig im Laufe der Zeit. Namen zahlreicher Lieder haben sich erhalten, und einige sind bis heute im Schaffen orientalischer Musiker überliefert. Barbats Neuerungen leben in der arabisch-islamischen Musik fort, für die wiederum die Musiktradition der Sassaniden als eine der Hauptquellen diente. Barbat hatte sie wesentlich beeinflusst.

Die Seidenstraße und China

Den Namen der Seidenstraße erfand vor gut hundert Jahren der Geograph und Asienreisende Ferdinand von Richthofen. In Europa wurde er oft im Zusammenhang mit den Reisen Marco Polos verwendet, der im 13. Jahrhundert zwei Mal auf dem Landweg nach China gereist sein soll. Seine Berichte erfüllten die Zeitgenossen mit ungläubigem Staunen. Dabei war der Venezianer, so er denn wirklich gereist ist, ein später Reisender auf jener Straße, die den Fernen Osten mit der Levante verband. Eine Transamericana war sie nicht, sondern vielmehr ein System von Karawanenrouten, das schon Jahrhunderte vor Marco Polo Kaufleute, Mönche, Machthaber und Krieger benutzt hatten. Annähernd 8.000

¹⁸ Farmer, 1966: 7.

¹⁹ Karomatov; Meskeris; Vyzgo, 1987: 14.

Kilometer lang, hatte die Seidenstraße ihren Anfang im alten Chang'an, dem heutigen Xi'an, und reichte bis zum Indischen Ozean, den Persischen Golf und an das östliche Ufer des Mittelmeers. Aufgrund weiterer Anschlussrouten erstreckte sie sich bis nach Japan im Osten und bis nach Nordeuropa im Westen.

Auf dem Handelsweg der Seidenstraße, der zugleich eine Kulturbrücke war, wurden nicht nur materielle Güter, wie zum Beispiel die Seide, sondern ebenso immaterielle transportiert. Im Kulturraum der Seidenstraße findet sich der Mensch als „animal symbolicum“ wieder: als ein Wesen, das Symbole kreiert, anwendet und sich dabei, über alle kulturellen oder nationalstaatlichen Grenzen hinweg, in einer Art „symbolischem Netzwerk“ ansiedelt. So wurde zum Beispiel in einem Palast in Tadschikistan eine Wandmalerei aus dem 8. Jahrhundert entdeckt, die heute in der Eremitage von St. Petersburg aufbewahrt wird. Die Malerei zeigt eine Wölfin mit säugenden Zwillingen: Romulus und Remus. An diesem Fund lässt sich ersehen, dass der Kulturraum der alten Seidenstraße nicht nur ein System von Wegen, sondern auch ein Universum auslegbarer Zeichen oder, ganz allgemein, eine Vorstellungswelt war, in die unterschiedlichste kulturelle Traditionen einfließen, wie zum Beispiel der Mythos von Romulus und Remus und der sie säugenden kapitolinischen Wölfin.

Diese Vorstellungswelt ist weit mehr, als uns der abstrakte Singularbegriff von „Kultur“ sagt. Ganz konkret lebt sie aus der Vielfalt von Kulturen, deren Bedeutungen und Inhalte wir uns im historischen Kontext erschließen müssen. Auf der einen Seite sind da die Wanderungsbewegungen und der mit ihnen einhergehende Transfer von Kulturen, den es zu berücksichtigen gilt. Auf der anderen Seite sind da aber auch die neuen Kulturformen, die sich in der Mobilität herausbilden. Zwar werden durch die Wanderungsbewegungen überkommene Gemeinschaften auseinandergerissen. Sie revitalisieren sich aber schnell wieder aufgrund der größeren organisatorischen Beweglichkeit der so genannten Transmigranten, deren Lebensraum die Steppe darstellt. Diese ist eine ganz eigentümliche Welt, grundverschieden von den Fluß- und Küstenlandschaften, in denen der Mensch sesshaft wurde und Zivilisationen entwickelte. In dieser Welt, in der sich erst relativ spät Staaten bildeten, waren sprachlich-kulturelle, territoriale und Bevölkerungsgrenzen nicht in Übereinstimmung zu bringen.

Aufgrund ihrer Mobilität riefen die Völker der osteuropäisch-innerasiatischen Steppe in der antiken Kulturwelt Erstaunen, aber auch Angst und Schrecken hervor. Aus der Steppe kamen die Hunnen und Awaren, die Ungarn und Bulgaren, die Turkvölker, die Mongolen des Tschingis-Khan. Als Skythen, Issedonen, Kimmerier, Hyperboreer und Arimaspen, als Sarmaten und Massageten tauchen die Bewohner Südrusslands und Innerasiens immer wieder in griechischen Schriften auf. Sie begegnen uns als zottige Männer mit wallenden Haaren und nur einem Auge, die einander ständig bekriegen, als wackere Krieger, reich an Pferden, Schafen und Rindern, oder als Kyklopen, die ständig mit Greifen um den Besitz von Goldgruben kämpfen. Die Ethnologen haben sich lange und eingehend mit diesen fabulösen Angaben beschäftigt und haben aus mancherlei Einzelheiten geschlossen, dass Griechen oder hellenisierte Skythen bereits mit Westsibirien in Verbindung gestanden haben müssen. Besonders interessant ist Herodots Bericht von einem Hyperboreer namens Abaris, der mit einem Pfeil um die Erde gewandert sein soll. Was für ein „Pfeil“ kann hier gemeint sein? Im Jahre 1804 stellte der englische Chinareisende Sir John Barrow die These auf, dass der innerasiatische Steppenwanderer Abaris nicht etwa nur mit Pfeil und Bogen, sondern auch mit einem Kompass ausgerüstet gewesen sei. Der englische Sinologe und Wissenschaftshistoriker Joseph Needham hat nachgewiesen, dass der Kompass wie der Buchdruck und das Schießpulver sämtlich Erfindungen der Chinesen sind und auf unterschiedlichen

Wegen aus dem Reich der Mitte in den Westen gelangten. Haben ihn zentralasiatische Völker aus China übernommen?

Unzählige Male in der Geschichte brachen die Völker aus der Steppe auf und bescherten im negativen Fall den Menschen der sesshaften Ackerbaukulturen unruhige Zeiten oder durchdrangen, wandelten und erneuerten sie im positiven Fall. Zum Beispiel hatten die Einfälle der Xiongnu, eines Turkvolkes, das Anfang des 2. Jahrhunderts v.Chr. an der Nordgrenze zu China ein mächtiges Herrschaftsgebiet aufgebaut hatte, in den chinesischen Raum weltgeschichtliche Bedeutung. Chinesische Quellen schildern sie als adleräugige Scharfschützen, als Meister im Reiten und Bogenschießen, als Nomaden ohne Ackerbau, ohne ummauerte Städte und ohne feste Wohnsitze, die in ruhigen Zeiten mit dem Vieh umherwandern, in unruhigen Zeiten aber Kriegsspiele üben. Die Xiongnu, die leichte und schwere Kavallerie kannten und mächtige Reflexbögen benutzten, erschütterten den eurasischen Landblock und zwangen die chinesischen Völker- und Stammesgruppen zum staatlichen Zusammenschluss. So konsolidierte sich im Osten Asiens ein Weltreich, nämlich das chinesische Reich, das trotz vieler Erschütterungen, trotz mancher Teilung und Überfremdung die Spätantike, das Mittelalter und die Neuzeit überdauert hat. Dass die Chinesen schließlich über die Turkvölker triumphierten, lag an ihrer Fähigkeit, alles Fremde im Land zu assimilieren. Aufgrund dieser Fähigkeit wurden auch verschiedene Musikinstrumente und -kulturen aus dem zentralasiatischen Raum in die chinesische Kultur übernommen.

Die Gesellschaft der Tang-Dynastie (618-907 n.Chr.) begeisterte sich für die Musik aus Zentralasien und Transoxanien im Allgemeinen und für die Musik aus Kucha im Besonderen. Verlockend war die ausländische Musik, weil sie erregender, schriller und aufpeitschender als die traditionelle Musik Chinas klang. Dichter wie Li Bai (Li Bo, 701-762 n.Chr.), Bo Juyi (772-846 n.Chr.) u.a. zeigten sich tief beeindruckt von den raschen, hüpfenden und hochschnellenden, dann wieder wirbelnden Bewegungen der ausländischen Tänzer und Tänzerinnen.

Die ausländische Musik und die dazu gehörenden Tänze wurden nicht nur am Hofe aufgeführt, sondern auch draußen in der Stadt und überall dort, wo sich Ausländer aufhielten. Zu Beginn der Sui-Zeit (581-618 n.Chr.) bestanden die Musikfolgen aus sieben Stücken und wurden demgemäß als „*qi bu yue*“ (Musik aus Sieben Abteilungen) bezeichnet. Zu den „Sieben Abteilungen“ zählten zwei Stücke traditioneller Natur und fünf Stücke ausländischer Musik aus Kucha, Sogdien, Indien, Korea und Samarkand. Gegen Ende der Sui-Dynastie wurde die Musikdarbietung um drei ausländische Stücke erweitert, während zwei der bisher aufgeführten verschwanden. Das Ende der Suite wurde um eine Tanzdarbietung bereichert, die mit Masken aufgeführt wurde. Es entstand eine neunteilige Musikfolge, die sogenannte „*jiu bu yue*“ (die Musik aus Neun Abteilungen). Die beiden neu hinzugekommenen Musikstücke stammten aus Kashgar und Gansu. Mehrere Indizien sprechen dafür, dass die Abteilungen nicht nur stets in ihrer Gesamtheit, sondern auch immer in feststehender Reihenfolge gespielt wurden.

Die Musik aus Neun Abteilungen (*jiu bu yue*) wurde von der Vorgänger-Dynastie übernommen. Schon bald schufen allerdings die Eroberungen des Tang-Kaisers Taizong im Jahre 640 die Voraussetzungen dafür, dass aus der Musik der Neun Abteilungen eine Musik der Zehn Abteilungen (*shi bu yue*) werden konnte. Die zehnte Abteilung bildete nach der Eroberung der Gaochang-Region, dem heutigen Turfan, die Musik aus Gaochang (*gaochang yue*). Die Vielfalt der ausländischen Einflüsse und deren unterschiedliche Präsenz lässt sich daran ersehen, dass in der frühen Tang-Zeit die Musik aus Indien wieder aus den Abteilungen verschwand und die Musik aus Funan aufgenommen wurde, einem Land

im heutigen Vietnam. Die bei einigen Fällen festzustellende unmittelbare Verbindung zwischen militärischem Erfolg und der Erweiterung des bei Hofe gespielten Repertoires um eine aus eroberten Region stammenden Musikergruppe legt die Vermutung nahe, dass politische Gründe bei der Zusammenstellung der Musik der Sieben, Neun und der Zehn Abteilungen maßgebend waren.

Mit der Musik der Sieben, Neun und der Zehn Abteilungen, die zu Ehren ausländischer Gesandtschaften häufig aufgeführt wurden, war eine Botschaft verbunden: Zum einen sollte den Vertretern fremder Staaten die Weltoffenheit der Tang, zum anderen aber auch ihre Stärke und Größe vor Augen geführt werden. Allerdings sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass bereits in den Jahrhunderten zuvor ausländische Musiker am chinesischen Hof präsent waren, und dies auch nicht immer aus freien Stücken. So hatten zum Beispiel die Nördlichen Zhou (557-581) mehrere ausländische Orchester von Staaten übernommen, die sie erobert hatten. Einer Überlieferung zufolge kamen die Nördlichen Zhou über das Volk der Nördlichen Di erstmals an Musiker aus Samarkand und Kucha, das die Musiker wiederum als Beutegut mit sich genommen hatte. Das koreanische Orchester war wohl hingegen ein direktes Geschenk an die Nördliche Zhou. Da einige der fremdländischen Ensembles der Zehn Abteilungen der Tang-Dynastie bereits zu den Neun Abteilungen der Sui-Dynastie (581-618) und vorher zu dem musikalischen Repertoire der Nördlichen Zhou gehört hatten, ist das Phänomen der fremdländischen Musik am Hofe der Tang differenzierter zu sehen. Es lässt sich nicht allein mit der Machtpolitik der Tang erklären, sondern auch mit der Machtpolitik früherer Dynastien und der Faszination an dem Fremden, die in China langsam, über Jahrhunderte hinweg, herangewachsen war.

Welche Faszination von den neuen Klängen auf die chinesische Zuhörerschaft ausging, wird daran ersichtlich, dass die Unterhaltungsmusik während der Tang-Zeit zum größten Teil aus ausländischen Beiträgen bestand. Diese prägten die Musik, die nicht bei großen Staatsakten und Opfern gespielt wurde. Die Wertschätzung ausländischer Musik wird auch an der Rangordnung der Hofkapellen während der Herrschaft des Kaisers Xuanzong (regierte 712-756 n.Chr.) ersichtlich. Den Berichten zufolge wurden die Virtuosen unter den Hofmusikanten – jetzt in der Regel schon Chinesen, die bei den ausländischen Musikmeistern in die Lehre gegangen waren – den Orchestern zugeteilt, welche die neue „westliche“ Musik aufführten. Die weniger Begabten wurden dagegen in die Orchester abgeschoben, die weiter die traditionelle Zeremonialmusik (*ya yue*) pflegten.

Im Kontext eines großen chinesischen Reiches wie dem der Tang-Dynastie (618-907 n.Chr.) erhält die Frage nach dem „Chinesischen“ an der chinesischen Musik eine besondere Bedeutung. Während dieser Jahrhunderte erklang sie in einem Kaiserreich, dessen Macht auf wachsender Wirtschaftskraft und politisch-militärischer Expansion gründete. Durch die Ausdehnung des chinesischen Einflusses auf Zentralasien wurde nicht nur der chinesische Machtbereich in Richtung Westen erweitert, sondern auch Kulturgütern und religiösen Lehren aus dem Iran und aus Indien der Weg bereitet. Seit dem 1. Jahrhundert n.Chr. erreichten auf den Routen der Seidenstraße aus dem im Süden des eurasischen Kontinents gelegenen Indien der Buddhismus, und später, seit dem 7. Jahrhundert, aus seinem Westen der Islam China und mit beiden Religionen eine Fülle von neuen, die chinesische Zivilisation bereichernden und prägenden Elementen.

Vor diesem Hintergrund hat die chinesische Musikwelt der Gegenwart den Kulturraum der Seidenstraße als ihren Resonanzraum entdeckt. In ihn hinein hörend erschließen sich ihr und auch uns neue Quellen der Musik, die sich genau an der Schnittstelle zwischen den „kleinen“ nomadischen Kulturen und den „großen“ Kulturen Chinas, des Irans und Indiens auftun. Die Musik der Seidenstraße - ganz gleich ob Kammermusik oder Sinfonie - wird darüber zu einer musikalischen Form in der Weite eines

erst noch zu erforschenden Raums.

Die vielfältigen musik- und kulturhistorischen Bezüge im Kulturraum der Seidenstraße lassen auch die Musikgeschichte Chinas in einem anderen Licht erscheinen. Sie fordern die chinesischen Musiker, Komponisten, aber auch Musikwissenschaftler dazu heraus, sich auf eine neue Weise über das eigene musikalische Erbe zu verständigen und die geschichtliche Überlieferung aufzuarbeiten. An dem verstärkten Interesse chinesischer Musiker, Komponisten und Kulturwissenschaftler für die Musik der Seidenstraße bestätigt sich, dass sich Gesellschaften nicht allzu selten am Beispiel der Kunst und der Musik ihrer Eigenart gegenüber anderen versichern und dabei neue Selbst- und Weltbeschreibungen erproben.

Gleichzeitig werden aber auch vertiefte Sichtweisen auf die Musik in einer Reihe von Staaten möglich, die der Zerfall der Sowjetunion auf die Bühne der internationalen Politik gebracht hat. Ihre heutigen Territorien waren während der Blütezeit der Seidenstraße mehr als bloße Durchgangsstationen zu den „großen“ Kulturen Chinas, des Irans und Indiens. Einzelne zentralasiatische Regionen, wie Transoxanien, haben die Musikgeschichte geprägt.

Ausblick

Die Volksrepublik China sieht ihre verstärkte Präsenz in dem Kulturraum der Seidenstraße als eine Rückkehr an. Mittlerweile ist China der wichtigste Handelspartner der fünf zentralasiatischen Staaten Kirgistan, Kasachstan, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan. Seine Rolle und seine Interessen gehen aber in Zentralasien seit längerem weit über den Handelsfluss hinaus. Auch die Reduzierung der Region auf einen der Rohstofflieferanten für die Volksrepublik China wird Beijings Zielen nicht gerecht. Denn die Chinesen sehen ein großes Potential für Investitionen in die Verkehrs- und Energieinfrastruktur, aber auch in Unternehmen. Das Projekt einer Eisenbahnverbindung von Kashgar in der chinesischen Provinz Xinjiang über den Torgart-Pass nach Karasuu, weiter durch den usbekischen Teil des Fergana-Tals, in das sich das chinesische Kaiserreich bereits während der Han-Zeit (206 v.Chr. bis 220 n.Chr.) ausgedehnt hatte, in Richtung Afghanistan, Iran und die Türkei sorgt für Diskussionen. Es würde zum Beispiel das an Rohstoffen und Industrie arme Binnenland Kirgistan an eine „eiserne Seidenstraße“ anbinden. Das Projekt soll die Entwicklung der chinesischen Westgebiete, vor allem Xinjiangs, vorantreiben und die Loslösung dieses Grenzlandes, dessen kulturelle Gemeinsamkeiten mit den mittelasiatischen Nachbarn um ein Vielfaches größer sind als mit den Han-Chinesen, verhindern.

In kultureller Hinsicht ist die Rückkehr Chinas in den Kulturraum der Seidenstraße aber auch durch den Wunsch begründet, die eigene Vergangenheit neu zu sichten und zu strukturieren, andere Elemente in den Vordergrund zu rücken und neue Selbstbeschreibungen zu entwerfen. Interessanter- oder auch bezeichnenderweise verspürt China dabei keine Eile, weil es, wie chinesische Zentralasien-Spezialisten meinen, ohnehin nur eine Frage der Zeit sei, bis sich die Region stärker von Russland abnabeln und nach China orientieren werde. Durch die Zulassung amerikanischer Militärbasen in Zentralasien nach dem 11. September 2001 habe Moskau in den Augen der Regierung in Beijing einen großen Fehler begangen, denn der Kulturraum der Seidenstraße sei aus chinesischer Sicht ein Raum zwischen den Kulturen des Iran, Indien und China, und nicht etwa den USA.

In der Vergangenheit stand China mit dem Kulturraum der Seidenstraße und über diesen hinaus mit dem Iran und Indien in einer höchst fruchtbaren Beziehung. Im Zeitraum zwischen der Han- und der Tang-Dynastie haben die Wege, auf denen der Austausch zwischen diesen Kulturen erfolgte – wobei ich den Kulturraum der Seidenstraße nicht nur als Durchgangsraum, sondern als einen Kulturraum

eigenen Zuschnitts ansehe - der chinesischen Musik zu Inhalten und Techniken verholten, die sie bis zum heutigen Tage prägen. Die chinesischen Kunstschaaffenden und Musiker sind begierig darauf, diese Traditionen jenseits der nationalistischen Vereinnahmung im weiten Kulturraum der Seidenstraße neu zu entdecken. Unschwer ist dabei auf Seiten der Musiker der Wunsch zu erkennen, die Geschichte des Austausches sinnhaft zu vergegenwärtigen und sie auf sich selbst zu beziehen: Geschichtliche Arbeit fungiert hier als Sinnstiftung und als Form der künstlerischen Identitätsbildung, auf deren weitere Entwicklung man gespannt sein kann.

LITERATUR:

Farmer, 1966: Farmer, H.G. (Hrsg.). *Musikgeschichte in Bildern, Band III: Musik des Mittelalters und der Renaissance/ Lieferung 2 Islam*. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1966.

Geiger, 2009: Geiger, Heinrich. *Erbblühende Zweige. Westliche klassische Musik in China*. Mainz: Schott Campus, 2009.

Geiringer, 1982: Geiringer, Karl. *Instrumente in der Musik des Abendlandes*. München: C.H.Beck, 1982.

Gimm, 1966: Gimm, Martin. *Das Yüeh-fu tsa lu des Tuan An-Chieh. Studien zur Geschichte von Musik, Schauspiel und Tanz der T'ang Dynastie*. Asiatische Forschungen Bd. 19. Wiesbaden: Harrasowitz, 1966.

Karomatov/ Meskeris/ Vyzgo, 1987: Karomatov, F.M.; Meskeris, V.A.; Vyzgo, T.S. *Musikgeschichte in Bildern, Band II: Musik des Altertums/ Lieferung 9 Mittelasien*. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1987.

Klimkeit, 1990: Klimkeit, Hans-Joachim. *Die Seidenstraße. Handelsweg und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland*. Köln: DuMont Buchverlag, 1990.

Kuhn, 1993: Kuhn, Dieter (Hrsg.). *Chinas Goldenes Zeitalter. Die Tang-Dynastie (618-907n. Chr.) und das kulturelle Erbe der Seidenstraße*. Heidelberg: Edition Baus, 1993.

Li, 2004: Li, Xuetao. *Die Übertragung buddhistischer Sutren ins Chinesische: Theorie und Praxis. Am Beispiel von Zanning (919-1001)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn, 2004.

Munrow, 1980: Munrow, David. *Musikinstrumente des Mittelalters und der Renaissance*. Aus dem Englischen übersetzt von Edith und Wolfgang Ruf. Celle: Moeck Verlag, 1980.

Schiltz, 2010: Schiltz, Véronique. "Tillya Tepe, der "Goldhügel". Eine Nekropole der Nomaden", in: *Gerettete Schätze. Afghanistan. Die Sammlung des Nationalmuseums in Kabul*. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hrsg.). Bonn: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, 2010, S. 57-63.

Snessarew, 1976: Snessarew, Gleb. *Unter dem Himmel von Choresm. Reisen eines Ethnologen in Mittelasien*. Leipzig: VEB F.A.Brockhaus Verlag, 1976.

Stawiski, 1979: Stawiski, Boris. *Mittelasien. Kunst der Kuschan*. Leipzig: VEB E.A.Seemann Verlag, 1979.

Tellenbach, 2009: Tellenbach, Michael. "Einführung in die Ausstellung", in: *Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel*. Hansen, Svend; Wiczorek, Alfried; Tellenbach, Michael (Hrsg.). Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen, 2009, S. 20-23.

Tolstov, 1963: Tolstov, S.P. (Hrsg.). *Materialien der Chorezmer Expedition. Feldforschung im Rahmen der Chorezmer Expedition in den Jahren 1958-1961. II. Denkmäler der Zeit des Mittelalters. Ethnographische Arbeiten*. Aus dem Russischen übersetzt von Alwin Becker (unveröffentlicht). Moskau: Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, 1963.

Wiora 1961: Wiora, Walter. *Die vier Weltalter der Musik*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

Zeng, 2003: Zeng, Jinshou. *Chinas Musik und Musikerziehung im kulturellen Austausch mit den Nachbarländern und dem Westen*. Unipress Hochschulschriften Band 144. Münster: LIT Verlag, 2003.

NEVER-ENDING HAPPINESS: THE CONCEPT OF WELL-BEING IN THE TRADITIONAL FOLK RELIGION OF CHINA

Evelina Hein, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract: *The paper explores one of the central ideas in the Chinese traditional religion - the idea of prosperity and well-being. The meaning of the term “well-being” is analyzed as the absence of harm and abundance of benefits. Considering the characteristic for the folk religion conception of the availability of a direct connection between the human world and the Hereafter, the author explores the belief in the possibility to achieve personal and collective well-being through regular communication with the Transcendence. Examples from the language and from the everyday activities of the community, linked to the concept of well-being as a result of communication between Secular and Transcendent are given.*

Keywords: happiness, Chinese folk religion, traditional concepts of well-being, Chinese language, proverbs.

If on the eve of founding the People’s Republic of China in 1949 year we could ask the so-called “average” Chinese what happiness is, the most probably answer we would get, would be in line with a popular at this time list of the traditional elements of the common well-being, namely: “A piece of land, a cow, a wife, children and a hot stove”¹. Nowadays, in the second decade of the XXIst century the idyllic picture is considerably modernized, but things remain essentially unchanged. The sentence of the famous historian Ban Gu, who lived in the Ist century and wrote in his ‘History of Han Dynasty’ that “For the people food is (as important as) the Heaven itself”² and the observation of Confucius in „Book of Rites“ that “The things which men greatly desire are comprehended in meat and drink and sexual pleasure”³ are still valid regarding the “ordinary person” not only in China.

Actually in the centuries-old Chinese civilization the question of happiness has always been a strong impulse to the development of numerous large-scale debates. In fact the very language reflects in a brilliant way the polisemy of the concept of “happiness”. The bi-component word *xingfu*⁴ used in the modern Chinese language unites two etymologically different concepts - *xing* and *fu*. In the most ancient period of development of the Chinese language, known today, *xing* and *fu* belonged to two different of the three main aspects of the concept of “happiness”, reflected in the vocabulary of the scripts on so called “fortune-telling bones” from the time around middle of the second millennium B.C. “*Xing*”⁵ generally means “luck”, “fluke”. *Fu* whose etymological meaning is “sacrificial food and drink, intended for the deities and spirits”⁶, is also used as a symbol of the material side of well-being (Bauer, 1971: 29-33) and is semantically close to the word *fu* meaning “wealth, fortune”⁷. Obviously the etymology of *fu* is related with the religious and magical activity, developed from the idea that the well-being of all human beings depends on superior powers such as the deities and spirits of deceased ancestors.

¹ 三十亩地一头牛、老婆孩子热炕头 Sānshí mǔ dì yī tóu niú, lǎopó hái zǐ rè kàng tóu. This is a famous quote from the speech by the politician Liu Shaoqi held at the conference on the land reform, from 17-th June until 13-th September 1947, in Hebei province.

² 王者以民为天，而民以食为天。...Ér mǐn yǐ shí wéi tiān. See: <http://guji.artx.cn/article/44398.html>.

³ 饮食男女，人之大欲存焉 Yǐnshí nǎnnǚ, rénzhī dà yù cún yān. “Book of Rites. Ceremonial usages; their origins, development, and intention”, translated by James Legge .

⁴ 幸福 xìngfú.

⁵ 幸 xìng. Its etymological meaning “fetters of a criminal ready for execution”, i.e. a symbol of misfortune is paradoxically replaced with the opposite meaning of “good luck”.

⁶ 福 fú. The character represents a sacrifice altar and a ritual wine container.

⁷ 富 fù. The character shows the same ritual wine container under the graphic representation of a roof.

The history of Chinese religious doctrines and their derivative institutions offers a big choice of views and recipes for achieving the ideal state of human being. Thus for example in the view of the ancient Chinese philosopher Mozi (470 BC – ca. 391 BC) the leading principle of human relationships should be “the universal love” (*jian'ai*⁸). (Bauer, 1971: 57) For the Taoist the ideal state of being is the harmonious merging with the Nature. (Laozi, 1999:162) The followers of another great doctrine, the Buddhism, believe that a continuous well-being is generally impossible within the existence, since the nature of being is charged with suffering. The only escape from this suffering of the living creatures is Nirvana, that is the turning one's back to the earthly life. (Bauer, 1971: 225-226)

This wide variety of concepts of meaning of life and happiness merges eclectically in the “lower” module of the traditional Chinese culture – the complex of the folk religion and its ritual connections with the everyday life. In the folk tradition the supreme issues of meaning of human existence fall apart into a lot of specific tasks that target a tangible well-being, while the lofty religious and philosophical ideas are reduced to an algorithm of solving those tasks. The mechanisms of achieving well-being usually correspond to the duality of happiness as absence of damage and profusion of benefit⁹. This duality of the ideal determines the necessity for undertaking permanent adequate measures for achieving and withholding the happiness both in the earthly life and in the afterlife.

In fact in China the idea of the afterlife has been from very ancient times closely related to the human world, whose laws are supposed to be equally in force in the world of the deities from the Chinese Pantheon. Almost all of them were imaged as flesh-and-blood human beings who have somehow acquired a divine status. Therefore the idea of happiness in the folk religion was principally linked with the stay in the earthly human world and the deities were, roughly put, susceptible to “manipulation”¹⁰ from the living, whose purpose was to achieve personal and collective well-being. The forms of this well-being were very clear and concrete and traditionally believed to be five: long life, wealth, health and tranquility, virtue and natural death¹¹. All these five aspects of the happiness supposed some kind of tying of the individuals to the traditional community – that is to say in the frame of the family and the relatives.

In traditional China the home and the family were never really neglected part of human life, just the opposite – they were the core of all traditional values and a model of functioning for any social sphere. The very concept of the state in the Chinese language is implied in the word *guojia*¹², written with the characters indicating “territory under someone's power” and “family, home”. The harmonious functioning of the state mechanism was in turn defined in accordance with the harmonious relationships in the

⁸ 兼爱 *jiān ài*.

⁹ As the philosopher Epicurus said in another cultural area, but for an identical occasion “A clear recognition of desires enables one to base every choice and avoidance upon whether it secures or upsets bodily comfort and peace of mind, for that is the goal of a happy life” in “Letter to Menoeceus-How to Live a Happy Life”. (Vidava and Goranov, 1994:125)

¹⁰ A bright example of such a manipulative attitude to the Hereafter is the ritual on the New Year's eve the hostess of the home to spread honey on the lips of the Stove God (灶君 *Zàojūn*) in order to make him only to report the praiseworthy aspect of the family life during his audience in the palace of the Supreme Heavenly Emperor.

¹¹ 五福 *wǔ fú*: 长寿 *chángshòu*, 富贵 *fùguì*, 康宁 *kāngníng*, 好德 *hǎodé*, 善终 *shànzhōng*.

¹² 国家 *guójiā*.

family. Thus the main interpersonal relations in the traditional Chinese society were strictly hierarchical. Those were relations between the ruler and his subjects, which in their essence were identical with the relations between the father and his children, between the elder and the younger brothers, between the husband and the wife and between older and younger friends. Any other possible relationships were reduced to some of these named the Ethical Five¹³.

In the traditional society the overall life of an individual and a community was organized around the family and the home. The home was as a space and also symbolically the very center of a coordinate system, where the ideal of harmonious existence was positioned. “At home every day is enjoyable, if you go away from home even for a single day, you will have only troubles.”¹⁴ says a Chinese wisdom. When a family home was constructed, the instructions of a man competent in the so-called “art of winds and waters”¹⁵ were followed. The “fengshui master” selected the most favourable place for the building, in this way promising to the residents of the future home protection from harmful influences and accumulation of positive energy. If the façade of the home happened to face against a bridge or at an outlet to a street or a road, a stone tablet was placed outside the house with the inscript “The stone dares to oppose¹⁶”. This stone was considered a piece of the sacred mountain Tai (the Eastern Peak), believed to be the source of life, whose deity ruled all living creatures, including the evil forces.

In order for a newly built house to become a real home a series of sanctification ceremonies were performed, most often by the taoist monks. The sanctification of a home included sacrificing burning of pictures (often combination of characters) of apotropaic purpose and chanting of magical phrases. If however the “fengshui” master decided that the household gate was not correctly oriented (toward the favourable energy flow), above it a wooden plate had to be fixed with engraved Eight trigrams and the Yin-Yang symbol¹⁷ to attract the happiness to the home. On the same household gates were placed the Door Gods¹⁸ – two guarding deities in armour, carrying weapons and often with a lantern in hand. They were expected to protect the home from evil forces.

An identical function was performed by the deity Zhong Kui¹⁹ -The vanquisher of ghosts and evil beings, whose image was hung on the household gates at the end of the year or on the fifth day of the fifth lunar month²⁰. The picture of Zhong Kui getting down with his magic sword five red bats – the symbol of the five types of happiness – was supposed to protect the home from the Five Venoms, a collective image of all the earthly evils that could come upon a person.

¹³ 五伦 wǔ lún.

¹⁴ 在家千日好，出门一日难。 Zài jiā qiān rì hǎo, chū mén yī rì nán.

¹⁵ 风水 fēngshuǐ.

¹⁶ 石敢当 Shí gǎn dāng.

¹⁷ 太极八卦图 Tàijībāguàtú.

¹⁸ 门神 ménshén.

¹⁹ 钟馗 Zhōng Kuí.

²⁰ The fifth day of the fifth lunar month was the day of solstice. After that according to the traditional believes the power of the Yang force starts dwindling and the dark forces start shadowing everything.

The internal walls of the traditional Chinese home were also covered with various pictures that were there to secure to the home the maximum possible well-being in a symbolically magic way. Apart from the already mentioned God of the stove, the home was patronized by a whole pantheon of gods with various functions. Thus in the home altar the God of Fire²¹ were placed together with the God of herbs and medicines²², the guardian deity GuanYu²³ and the King God of Dragons²⁴. (Dittrich, 1984: 96 -97) To them was added the image or sculpture of the Goddess of mercy Guanyin²⁵ and sometimes also the deified Confucius. As a matter of fact it was very popular to depict Confucius in the company of two other great masters: Laozi and Buddha, and this fact visualized the attitude of the ordinary Chinese people to the three doctrines of Confucianism, Taoism and Buddhism as a syncretic unity²⁶.

The Jade Emperor²⁷, the supreme figure in the Chinese folk-religious pantheon, dominated over those and many other home deities. He was praised as the Ruler of the three worlds, of the ten heavenly directions and of all living creatures.. A special stone plate with his names used to be put in the cordyard for veneration. (Dittrich, 1984: 98 -99)

The home as a living human community was also subject to the ideal of happiness. All everyday and holiday activities of the family, were led by the search for harmony and well-being. Thus for example, on birthdays of the family members the spirits of the ancestors were invoked and informed about the next loop in the endless chain of their heirs. They were expected to take good care of them from the Hereafter. On such occasions special pictures were made with the image of the God of Longevity Shouxing²⁸, often surrounded by children and other symbolic figures. Another favourite festive decoration was the ornamental script of the five characters “happiness”²⁹, “salary of imperial government official”³⁰, “long life”³¹, “joy”³² and “wealth”³³, which formed a magic emblem attracting the respective benefits.

The Chinese language itself, due to the high frequency of homophony, provided extreme rich opportunities for turning all sorts of concepts into symbols of happiness. Language secured the cohesion between all those everyday objects, daily practices and ideas that created and enforced a peculiar “generator of happiness”³⁴. Following this logic, certain foods, in addition to their purely nourishing value, were also appreciated for their symbolic meaning. For instance since the word “tangerine”³⁵ phoneti-

²¹ 火神 Huǒshén.

²² 药王 Yàowáng.

²³ 关羽 Guān Yǔ.

²⁴ 龙王 Lóngwáng.

²⁵ 观音 Guānyīn This is the Chinese version of Buddha Avalokiteshvara, which in China has a female appearance.

²⁶ 三教合一 Sān jiào hé yī.

²⁷ 玉皇大帝 Yùhuángdàdì.

²⁸ 寿星 Shòuxīng.

²⁹ 福 fú.

³⁰ 禄 lù.

³¹ 寿 shòu.

³² 喜 xǐ.

³³ 财 cái.

³⁴ Here the example of a Persian wise saying is appropriate, “By mentioning joy you already got half of the joy”, which also refers to the magical power of words. (Panov, 2004:57).

³⁵ 橘子 júzi.

³⁶ 祝 zhù.

cally reminds a word meaning “pray for happiness”³⁶, people believed that this fruit brings luck and ate it mostly on the second day of the New Year. The offering of apples³⁷ suggested a wish for peace³⁸ and tranquility, again as a result of the homophony of the two words. The fruit of the Chinese date³⁹, offered or simply depicted, were interpreted as a wish for a male offspring⁴⁰. Certain objects and plants were believed to have a magic power, once again due to the homophony of their names with some magic actions or abstract concepts: thus for example boxes and lotus flower or just their images were interpreted as a symbol of the harmony in the home⁴¹ because of the identical sounding of the words.

The understanding of the social “incompleteness” and vulnerability urged the people to compensate at least virtually the reality – a reality often scarce of positives, what can explain the pessimistic saying of the anonymous folk wisdom “The Sky is the coffin lid and the Earth is its bottom. So no matter how far away you will run, you will still be in the coffin!”⁴²(Vatseva, 2003:19)

On the other hand the total interconnections of everything in this world (“ten thousand things” as the Chinese say) inspired in every member of the traditional community the deep conviction that “Once you have a run of luck, you will be lucky in everything!”⁴³.(Vatseva, 2003:18) Similar is the suggestion of the “endless knot”⁴⁴-symbol of longevity and of the greatly desired endless happiness (Eberhard, 2001:158) – the universal ideal, embodied in countless forms and images.

BIBLIOGRAPHY:

Ранов, 2004: Панов И. *Верният път е само един, погрешните са хиляди* - Персийски пословици и поговорки. С. 2004.

Vatseva, 2003: Вацева Е. *Пиеш ли вода, мисли за извора* - Китайски пословици и поговорки. С. 2003.

Videva and Goranov, 1994: Видева Н. и Горанов П. „Епикур изпраца привет на своя приятел Менойкей” в сб. „Етика (учебник с текстове)“, С. 1994.

Bauer, 1971: Bauer W, *China und die Hoffnung auf Glueck*, Muenchen, 1971.

Dittrich, 1984: Dittrich E. *Glueck ohne Ende, Neujahrsbilder aus China*. Koeln. 1984.

Eberhard, 2001: Eberhard W. *Lexikon chinesischer Symbole*. Kreuzlingen/Muenchen, 2001.

Library of Chinese Classics, Chinese-English: Laozi, Hunan People’s Publishing House, 1999, p. 162.

班固: 《汉书新注》: <http://guji.artx.cn/article/44398.html>

《礼记·礼运篇》: <http://ctext.org/liji/li-yun>

³⁷ 苹果 píngguǒ

³⁸ 和平 héping.

³⁹ 枣子 zǎozi.

⁴⁰ 早生贵子 Zǎo shēng guìzǐ – to give birth to a son soon.

⁴¹ 盒子 hézi, 荷花 héhuā, 和谐 héxié.

⁴² 天是棺材盖地是棺材地无论闯哪里总在棺材里

⁴³ 一顺百顺 Yī shùn bǎi shùn.

⁴⁴ 盘长结 pánzhǎngjié.

ИЗ ЛАБИРИНТА НА ИЗТОЧНОТО ПРОВЕРБИАЛНО ПРОСТРАНСТВО: ЖЕНАТА В ИЗТОЧНИТЕ ПОСЛОВИЦИ

Валентина Тодорова-Маринова, Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Abstract: The paper presents an analysis of the lingual and semiotic significance of the lexeme *woman* and the denotations *girl, maiden, grandmother*. Women's presence in the Eastern proverbial realm is outlined and presented with its main functions in accordance with the age gender subtype denominations and the contexts in which they occur. Subject to the present analysis are the general and particular characteristics of the respective lexemes, as well as their denominational implication in reflecting human relationships as part of the overall world representation.

*Жената е като сянката: тичаш ли след нея – бяга,
бягаши ли от нея – гони те.
(Грузинска пословица)*

Историческата съдба на народите, населяващи Мала Азия и Кавказ, централноазиатските степи, Иранското плато, полуостров Хиндустан, Китай и Източна Азия още от незапомнени времена е свързана с развитието на икономическите, социално-политическите връзки и културния обмен между тях. Векове наред представители на множество народи пътуват с керваните по свързващия три континента *Път на коприната*, създават и разпространяват своето уникално словесно фолклорно богатство – сложен лабиринт от идеи, отношения, концептуални връзки и етични норми, мъдрост и социален опит, позволяващи да бъдат разкрити различни аспекти на стереотипите на речево и ритуално поведение в източните традиционни култури. В най-синтезиран словесен вид този колективен опит е представен в пословиците. Експлицитно или имплицитно – посредством включване в различни логико-семантични структури и противопоставяния, чрез метафори или със сравнения, в пословиците намират място конкретни общочовешки семантични опозиции като *свое–чуждо, добро–зло, красиво–грозно, уместно–неуместно, много–малко, истина–лъжа, полезно–безполезно* и др.

Това изследване цели изясняване на стереотипа на възприемане на *жената* и познание за нея във фолклорните традиции на източните народи. Жената като неотменим компонент на опозицията *мъж–жена / човек–жена* в света на източния човек еднозначно е позиционирана в дома и се изтъква като необходимо условие за добър живот: *Седлото краси коня, жената – дома* (монг.); *Мъжът е главата на дома, жената – шията* (узб.); *Без жена няма блаженство* (туркм.); *Три неща удължават живота: просторният дом, бързият кон и покорната жена* (ар.). Основните качества и функции на жената се свързват със задълженията ѝ – грижи за дома, съпруга и децата, отношения с други членове на семейството и рода, наличие или отсъствие на определени умения. Това обяснява превеса на гледни точки на мъжа за жената, но мнението и преценките ѝ се изтъкват като достоверни и ценни: *За жената титай жените* (абх.).

Преходът от една възраст към друга е повратен момент в живота на всеки човек, а в конкретния случай, при активно прилагане на натрупания към съответния момент житейски опит

и умения, жената периодично трябва да се адаптира към своя нова функция и да се утвърждава в нова социална ситуация. Предвид динамиката в жизнения цикъл на жената и възрастовите промени, предизвикващи смяна на социалните ѝ роли, за целта на изследването от фолклора на петдесет и осем източни народа са анализирани 2046 източни пословици, съдържащи ключовите думи и изрази: *женско чедо, дъщеря, момиче, девойка, девица, мома, хубавица, красавица, булка, невеста, снаха, майка, свекърва, тъща, стара майка, старица, баба*, които въвеждат в някои от житейските сюжети и сценарии, засягащи ментални и социални процеси, свързани с концепта **жена**. Анализът не претендира за изчерпателност. Той насочва към семантичната общност с отразени в българските пословици представи.

В анализирания материал с най-голяма честота на употреба се отличава лексемата *жена* – среща се в 26 % от пословиците. *В мрежата на женската красота и слон може да попадне* – гласи японска пословица, а като белези на женската хубост се изтъкват „бяло като нефрит лице“ (кит.), „бялата кожа“ (арм.), „трапчинките“ (яп.), „ресниците“ (инд.), „очи и вежди“ (туркм., каб.), „косите“ (тат., яп.). Като основен неин битов атрибут се сочи огледалото, пред което *Жената се кити за онзи, който ѝ харесва* (яп., кит.). *Лицето е огледало на сърцето* (арм.), а *Красивата жена се вижда по походката* (кюрд.). При това *Дирхем¹ месце* (по тялото на жената) *скрива хиляда недостатъка* (тур.). Човекът от Изтока цени не само външната красота и форми, но и качества на характера, обобщени в китайската мъдрост: *Търсят ли съпруга – гледат да е добродетелна*. Ако за някои източни народи *Женският ум е по-къс от жабешка опашка* (чеч.) или *Умът на жената е в красотата ѝ, красотата на мъжа – в ума му* (ар.), други съвсем откровено посочват: *Ако жената няма талант, това е вече добродетел* (кит.). Добродетелността по подразбиране включва кроткия нрав и покорството, но има и по-различни измерения: *Жената я краси нежността* (лезг.), *Жена без свян е като храна без сол* (ар.), *Умната жена може и крепост да превземе* (виетн.), *Работата на една жена е по-добра, отколкото думите на сто мъже* (тадж.).

Тези конкретни представи съжителстват с всеобщото признание, че: *По-лесно се управлява държава, отколкото жена* (груз.), и убеждението, че: *Жените имат сто души* (абх.), *И жените имат малко сила, но пък много хитрост* (абх.), *Женското сърце е колебливо като роса върху лотосов лист* (т.), *Сърцето на жената е като пролетно време* (яп.), *Женският характер е като водата в морето* (тур.), *Жената е като реброто – можеш да го счупиш, но няма да го изправиш* (афг.). И понеже *Ако не посочиш на жената нейните недостатъци, тя ще ги намери в теб* (абх.), като такива се посочват бърливостта ѝ, нейната сприхавост или общителност, капризи или претенциозност, ревност или мързел, и др.: *Женският меч никога не ръжда* (асир.), *Сърцето на жената е най-вредното нещо* (кит.), *Лекомислената жена убеждава със сълзи* (кирг., туркм.), *Ако някой каже, че на небето има сватба, жените ще тръгнат стълба да правят* (тур.), *Няма полза от просо, посято в дъждовно време, и от жена, дете сутрин става след мъжа си* (тур.), *Ревнивата жена в дявол се превръща* (яп.), *Любовта си жената може да крие четиридесет години, омразата и отвращението си не може да скрие* (ар.), *Не работи ли жената, домът е беден* (туркм.).

¹ Мярка за тегло, равняваща се на малко повече от три грама.

На жената се вменяват грижите за семейството, децата и дома: *Всяка жена в своя дом е и стопанка и прислуга* (азерб., тур.), *Мъжът е гост, жената – устоите на дома* (осет.), *Гнездото женската птичка го прави* (тур.), *Домът не е дом, докато жената не го направи дом* (азерб.), *Мъжът придобива, жената запазва* (тат.) Ролята на жената на стожер на дома се разкрива и чрез опозицията *съзидание–разрушение*: *Жената къща прави, но и къща разтуря* (тур.); *Едни жени вият гнездо, други го рушат* (азерб.). Посочват се и конкретни неумения с метафорично звучене: *Една жена от боклук и клечки гозба прави, а друга от готова гозба камък сторва* (тур.). В други пословици обобщението се изгражда върху опозицията *добро–зло*: *Вземеш ли лоша жена – ще си беден цял живот* (кит.); *По-добре да имаш зло куче, отколкото зла жена* (груз.); *Спънат кон талига троши, лоша жена къща руши* (кит.). В други случаи чрез опозицията *красиво–грозно* се разкрива копнежът за добра къщовница: *Грозната жена ще ти шета из къщи, хубавата жена по сватби ще ходи* (тур.). Накратко: *Жената донася на мъжа и сполука и разорение* (тат.). И понеже източният човек е твърдо убеден, че *И слаба ракия да пиеш е по-добре от голия чай, и грубо платно да носиш е по-добре, отколкото да ходиш гол, и грозна жена барабар с проклета наложница да имаш е по-добре, отколкото да стоиш сам в празна къща* (кит.), защото *Жената като поиска – от магарето мъж ще направи* (лезг.) и *Ако жената иска – през скала ще мине* (яп.), той препоръчва добро отношение към жената: *Не удряй никога жената, нито дори с цвете!* (кит.); *Срецу жена и кучето не лае* (груз.); *Зад кон и пред жена не се ходи* (тур.); *При вратата се отстъпва път на трима: на старец, на дете и на жена* (кит.), понеже така или иначе: *Не се смее онзи, който разплаква жена си* (тур.) и *Добрният мъж не бие жена си, добрият пес не лае по кокошките* (кит.).

Основна роля на жената в дома е ролята ѝ на майка: *И раджата майка го ражда* (инд.); *Падихахът от майка се ражда* (перс.); *Когато реката понесла стареца, и той извикал: „мамо!“* (адиг.). *И най-ярката лунна светлина не може да се мери с огъня, както и най-добрата жена не може да се мери с майката* (кит.), защото: *И хиляда жени да се сберат, болките са на родилката* (арм.); *Майката кърми детето, както земята – човека* (чеч.); *Храна от ръката на майка е безсмъртна* (инд.); *Майките хранят с фурми, чуждите бият с цепеница* (тур.). Дори когато се разгневи, *Майка на чедо зло не мисли* (бълг.). *Гневът на майката е като сняг: вали много, но бързо се топи* (чеч.); *Проклятието на майката не действа: пречи майчиното мляко* (арм.); *Една майчина благословия разваля клетвите на седем попа* (арм.). *Само майката жали истински, останалите се преструват* (тур.) и любовта ѝ *...е дълбока като море* (яп.), а *Майчиното търпение всичко изтърпява* (азерб.). Майката разбира със сърцето си: *Немият само майката го разбира* (азерб.). Тя е готова на лишения в името на детето си: *Майката ще легне на влажно, но на децата ще постели сухо* (виетн.). Ролята ѝ във възпитанието на децата е огромна: *Във възпитанието на децата на майката принадлежат седем части, а на бащата – три* (яп.); *Майката учи – децата са сръчни, бащата учи – децата са умни* (виетн.). Освен с уважение и любов, няма как да ѝ се отблагодариш: *На дланта си яйца да отържиш за майка си, пак няма да ѝ се отплатиш* (арм.). Неотменим и най-висок дълг за човека е синовната любов: *От добродетелите най-висок е синовният дълг* (яп.). Уважението към майката е част от почитта към родителите, характеризираща като морален императив ценностната система на всички народи от Изтока: *Искаш ли синът ти да е почителен – почитай и ти майка си и баща си* (кит.); *Почитаеш ли баща си и майка си,*

ще видиш почит от своя син (кирг.); *Който оскърби баща си, презират го, който оскърби майка си, петимен е за залък хляб* (узб.). Така че *Ако обичаш майка си, не ругай майката на друг човек* (абх.). Но в определен етап от живота децата започват да се грижат за своите деца и реалността поднася горчиви истини като: *Една майка храни понякога десет деца, а десет деца понякога не могат да изхранят една майка* (виетн.).

Източната пословица документира езикова картина на света, в която децата са неотменима, желана и обичана част от семейството: *Дом с деца – радост, без деца – затвор* (туркм.); *Без дете семейство – празно огнище* (арм.). Отношението към появата и наличието на дете от женски пол обаче не е еднозначно. От една страна, *Дъщерята е светлина за сърцето* (узб.), *Който има дъщеря, го уважават* (узб.) и дори причина за високо самочувствие – *Който има дъщеря, е надменен* (туркм.). Позитивно отношение понякога се разкрива чрез двукомпонентни структури: *Синът е опора, дъщерята – украшение* (азерб., каб.); *По-добре своя дъщеря, отколкото чужд син* (афг.). От друга страна, дълг на семейството е опазването на честта на момичето/девойката и спазването на обичая у някои източни народи – за дъщерята да се осигурява прилична зестра, гарантираща добро задомяване. Тази социална реалност е причина за широкото разпространение на пословици като: *Имаш ли момиче, имаш си ядове* (тур.); *Момата в къщи не се брои* (афг.); *Отгледаш [щерка] за чудо и приказ, а после кумът я отвежда* (инд.); *Момичето в люлката, чеизът му в сандъка* (тур.); *Малка торба, а събира много, малка дъщеря, а разходи големи* (яп.); *Щерка – чужда плячка* (узб.), чийто аналог е и българската: *Женско чедо, чужда стока* (бълг.), при наличието на общоюжнославянската: *Добра дъщеря – дясна ръка*. Раждането на момиче може да е повод за скръб: *Роди ли се момиче – плачат три седмици* (инд.), но съветът е: *Не тъгувай, че се е родило момиче – лъвът лъвица ражда* (туркм.). Бъдещето на дъщерята е неясно: *Девойката е заключен сандък със загубен ключ* (ар.), но в целия ареал посегателството срещу нея, както и срещу сестра или съпруга се преценява като тежък грях: *По-добре черква да събориш, отколкото девойка да опозориш* (арм.), поради което се смята, че *Честта на жената е достойнството на мъжа* (азерб.).

Източните пословици ясно и категорично утвърждават положително отношение към брака, той е най-важният етап от жизнения цикъл на мъжа/човека: *Неженен мъж е като слон без водач* (виетн.); *Мъж без жена е като кон без юзда* (каб., виетн.); *Мъж без жена е като пътник без цел* (инд.); *Не си ли вземеш булка, и на трийсет да си, устата ти все на мляко мирише* (кит.); *Дом без жена е като воденица без вода* (арм.). Бракът се преценява като приближаване към смисъла на живота – *Човек за внуците си живее* (осет.), като поемане на големи отговорности и затова източният човек вярва, че *Бог помага на онзи, който строи къща и на онзи, който се жени* (тур.), убеден е, че *Рано ако се ожениш, няма да се каеш* (азерб.) и дори препоръчва: *Ако трябва вземи назаем, но се ожени – нали жена ти остава при тебе* (каз.); *Ожени се млад, за да успеят децата ти да станат приятели* (кюрд.). Бракът е най-важен етап и в живота на жената: *За жената да се омъжи е нормално досуц както за небето е нормално да ливне дъжд* (кит.), защото: *Неомъжената девойка е като лодка без рул* (виетн.) и *Пробито мънисто на едно място не стои, момичетата вкъщи не остават* (тур.), а останат ли – има опасност те да създават неприятности. *Девойка, която не е съумяла да се омъжи, е свадлива* (абх.), констатира в Кавказ, а китайската провербиална традиция със средствата на художествения паралелизъм открито

внушава: *Узрее ли зърното – не го оставяй, оставиш ли го – ще се изрони; порасне ли дъщерята – не я оставяй, оставиш ли я – враг ще ти стане* (кит.).

Изборът на брачен партньор е обща грижа на семейството и изисква особено внимание, защото *Който не си е отварял очите преди да се задоми, е принуден да си ги затваря след това* (тур.). За този избор момичето бива подготвяно от ранно детство и подготовката му включва придобиването на различни трудови умения и навици, каквито обобщително посочват например следните пословици: *Да се омъжиш е лесно, мъчно е на мъжа си риза да уишиеш* (азерб.); *Момичето от майка си научава как да реди софрата* (тур.); *Като погледнеш в кухнята, опознаваш стопанката* (виетн.); *Чистофайна жена ще познаеш по мъжа ѝ* (арм.); *Мъжът се познава по магарето, жената по постелята* (тур.); *Изкусната майсторка може да преде и на крака на магарето* (ар.); *Ако не оре мъжът – всички гладуват, ако не тъче жената – всички зъзнат* (кит.); *Каката е бавачка на малките [си братя и сестри]* (виетн.). Подготовката по подразбиране включва и предпазване на девойката от изкушения: *По-трудно е мома да опазиш, отколкото въглени в ръцете да държиш* (ойр.). Като ценно нейно качество се изтъкват съдържаността, скромността и дискретността: *Добрата дъщеря не говори за кутията с пендарите/зестрата си* (кит.). За добронравието на девойката се съди както по проявите и държанието ѝ вкъщи: *Добрата дъщеря ще бъде и добра съпруга* (яп.), *Лудата мома става луда булка* (тур.), така и по славата на родителите ѝ: *Каквато майката, такава и дъщерята* (афг., инд.); *Дъщерята ще ходи по клоните на онова дърво, по които се е изкачила майката* (таг.); *Гледай майката, пък тогаз се жени за дъщерята* (каб.); *Юнак ли е бащата – и синът ще е истински мъж; леконравна ли е майката – и дъщерята няма да е стока* (кит.). Към постъпките на девойката и свои и чужди се отнасят критично: *Почнала да се дави кръчмарската щерка, хората си рекли: „Пияна е“* (инд.); *Почне ли девойката рано да излиза, късно ще се омъжи* (морд.); *Отишла повънка самичка, хората веднага: „Избяга“* (инд.).

В източните пословици любовта е естествен израз на свободния избор на партньор: *Любовта е негаснещ огън* (арм.); *С любимия и пещерата е рай* (авар.); *Любовта винаги е прекрасна, злотата винаги е ужасна* (виетн.), при това *Не красавицата, любимата е прекрасна* (узб.). Любовта е гаранция за вярност, с любов по-лесно се понасят негодите: *Любов на младини е вечна* (узб.); *Когато сърцето обича, няма значение дали любимият носи кожух или прост ямурлук* (тур.); *Ако обичаш — и маймуната ще ти се види красива, ако не обичаш — и цветята няма да погледнеш* (тиб.), а препоръката е: *Любовта си не показвай, показвай опита си* (монг.). Но любовта е и опасна, защото: *За любовта лек няма* (афг., инд.) и *Голямата любов е мъка безкрай* (туркм.). Все пак свободен донякъде е изборът на мъжа, каквото и да следва след това: *Само да стигнеш до любимата, а може да спиш и с гръб към нея* (азерб.). Но и този избор не надхвърля ограниченията, налагани от произхода и възможностите: *Не може хем да е девица, хем да са и хубави краката, пък и да е евтина* (тур.); или: *Гладен ли си – не придириши на храната, студено ли ти е – не подбиращ дрехата, на зор ли си – не умуваши по кой път да се спасяваш, сиромаш ли си – не избираши съпругата* (кит.).

Вековният опит учи, че да си влюбен е едно, а е съвсем различно да те обичат, затова за

девойката избор правят най-често родителите ѝ и подходът им е прагматичен: *Дай храната си на гладния, а дъщеря си – на влюбения* (туркм.), защото *Който те обича, него обикваш* (монг.). В противен случай, *Ако оставят момата да избира, я на тъпанджията ще пристане, я на зурнаджията* (тур.). На девойката се предписват ясни социални ограничения: *Да вземеш слугинчето за жена – може, но да вземеш ратая за съпруг – де се е чуло и видяло?* (кит.). Каквото и решение да вземат родителите, на девойката е ясно, че *Като се качи булката на камилата, където ѝ е късметът, там ще иде* (тур.), и че *Омъжиш ли се за петел, петел ще слушаши; омъжиш ли се за куче, след куче ще вървиши* (кит.). В този повратен момент от живота си тя знае, че от нея се очаква привързаност и вярност: *Красота трябва само на сватбата, а любов – всеки ден* (узб., туркм.), и приема съдбата си: *Като имаш добър мъж, влизаши и таницуваши, излизаши и пак таницуваши, като имаш лош мъж, влизаши и плачеш, излизаши и пак плачеш* (тур.).

Изборът на родителите не се оспорва: *Бащина воля е от божията по-високо* (узб.), макар понякога да дава основание за констатации като: *На добрия мъж не се падна добра жена, а на мързеливеца се падна цъфнала клонка* (кит.); *Хубавият пънеш – чакалът го яде* (туркм.); (подобна е: *Хубавите ябълки свинете ги ядат* (бълг.)); *Вран кон често глупак носи, мъдра жена често с глупак живее* (кит.); *Просещата [жена] за падишаха омъжиха и тя пак седна да проси* (инг.); *На придирчивата плешив мъж се падна* (узб.); *Когато стар се жени за млада, той живее в оазис, а тя – в пустиня* (кирг.); *Женят учен мъж за красавица – връзват катър за строшен воденичен камък* (кит.); *Ако е жената храбра, мъжът ще бъде страхлив* (тат.); *Огънят изгаря ръката ти, жената – живота ти* (тур.).

Източният мъж/човек като цяло приема, че издръжката на семейството е негово задължение, от изпълнението на което произтичат и неговите неоспорими права: *Имаш ли служба, имаши и жена; имаши ли жена, държиши и наложница; имаши ли пари, държиши и самото Небе!* (кит.). Но материалната осигуреност не винаги е свързана с хармония и щастие. В семейството се случват и недоразумения – те може да произтичат от нечий мързел или хитруване: *В дом, където има много мъже, няма дърва, а в дом, където има много жени, няма вода* (башк.). Може да са свързани с предпочитанията на съпруга към друга: *На трапезата – сол и олио, а в кревата – хубава наложница* (кит.); *Любовницата е всякога по-привлекателна* (неп.). И житейският опит налага мъдрият извод, че: *Ако мъжът е сляп, а жената няма, семейният живот се нарежда добре* (тат.); *Глух мъж и сляпа жена са щастлива двойка* (тур.).

В източните пословици най-често като източник на раздори и несполуки се сочат взаимоотношенията сред женската половина в дома: *Две крави в къщи – айрян, две жени в къщи – кавга* (тат.); *Дом с две стопанки е мръсен* (тат.); *Колкото повече женурия помагат, толкова повече се суеят* (кит.). Най-жестоки са последиците от неразбирателството между *свекърва* и *снаха*, или – рядко, между *свекърва* и *тъща*: *Свекървата и снахата се скарали – мъжът се намерил между два [воденични] камъка* (арм.); *Снахата няма религия, свекървата няма вяра* (тур.); *Даже на най-добрата свекърва гласът прилича на вранешко кряскане* (тат.); *Има непорочни булки, но няма непорочни свати* (кит.); *Думам ти щерко, сецай се снахо!* (тур.). Често и *Снаха на снахата е съперница* (тат.) и това рефлектира в отношението им към децата им, заради което пословицата

предупреждава: *Каквото направиш на доведеното дете, твоето ще стигне, каквото направиш на снахата, щерка ти ще стигне* (тур.). Но е ясно и това, че един ден *И снахата ще стане свекърва* (яп.). А когато това се случи, тя вече няма да е млада и хубава – *И красавицата като остарее на маймуна прилича* (яп.).

Старостта като тема присъства в източните пословици с внушения за спазване на критерия уместност: *Красивите цветя се срамуват, когато ги втъкват в косите на прецъфтели жени* (кит.), с констатации за слабостта им към внуци: *Баба, която обича внука си, гащи за захар сменя* (кит.). За това, че източният човек цени мъдростта и верността на старите жени свидетелстват пословици като: *Старата майка е все едно три ключа в къщи* (виетн.). Факт е, че неуважителното отношение към тях бива иронизирано: *Я, бабо, да попредеш дорде почиваш* (инд.).

В доминирания от мъже свят на източния човек представата за *жената* е: желана, необходима, уважавана, майка, пример за възхищение, стожер на семейството. А ако липсват изброените качества – присъстват не особено приятни критични констатации. Но и така – жената е обект на интерес и дискусии. Не защото тя винаги присъства в живота, а защото в нея е самият живот.

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА

авар. – аварска	евр. – еврейска	перс. – персийска
абх. – абхазка	инд. – индийска	пушу – пушу
адиг. – адигейска	инг. – ингушетска	рум. – румънска
азерб. – азербайджанска	каб. – кабардинска	синг – сингалска
алб. – албанска	каз. – казахска	ср. – сръбска
алт. – алтайска	калм. – калмицка	суах. – суахили
амх. – амхарска	камб. – камбоджска	тадж. – таджикска
ар. – арабска	каракалп. – каракалпакска	т. – тайска
арм. – арменска	кирг. – киргизска	там. – тамилска
асир. – асирийска	кит. – китайска	тат. – татарска
афг. – афганистанска	кор. – корейска	тел. – телугска
башк. – башкирска	кюрд. – кюрдска	тиб. – тибетска
бенг. – бенгалска	лезг. – лезгинска	тур. – турска
бълг. – българска	мал. – малайска	туркм. – туркменска
виетн. – виетнамска	малаял. – малаяламска	удм. – удмурска
гаг. – гагаузска	монг. – монголска	узб. – узбекска
груз. – грузинска	морд. – мордовска	уйг. – уйгурска
гр. – гръцка	неп. – непалска (индия)	чеч. – чеченско-ингушетска
дарг. – даргинска	ойр. – ойратска	шум. – шумерска
староинд. – староиндийска	осет. – осетинска	як. – якутска
		яп. – японска.

ИЗВОРИ:

Ако нямаш огледало, погледни съседа си : и още над 400 турски пословици и поговорки / Състав. и прев. от тур. ез. К. Николова. София: Изток-Запад, 2004.

Армянские народные пословицы и поговорки / Пер. с арм. яз. Г. О. Карапетяна. Москва: Наука, 1962.

Афганские народные пословицы и поговорки / Пер. с пушту К. А. Лебедева и Л. С. Яцевич. Москва: Изд. иностр. лит., 1962.

Бързаш ли, заобиколи : и още 300 японски пословици / Състав. и прев. от яп. ез. Б. Иванов. София: Изток-Запад, 2004.

Верният път е само един, погрешните са хиляди : и още над 400 персийски пословици и поговорки / Състав. и прев. от перс. ез. И. Панов. София: Изток-Запад, 2004.

Вьетнамские народные пословицы и поговорки / Пер. с вьетн. В. В. Иванова, И. И. Глебовой и Вудангата. Москва: Изд. иностр. лит., 1959.

Избрани пословици от цял свят / Състав. М. Григоров и К. Кацаров. София: НС ОФ, 1966.

Искаш ли да разбереш новото, изучавай старото : и още над 300 монголски пословици и поговорки / Състав. и прев. от монг. ез. А. Федотов. София: Изток-Запад, 2005.

Корейски пословици / Състав. и прев. Со Ёнг Ким. София: Изток-Запад, 2009.

Монгольские народные пословицы и поговорки / Пер. с монг. яз. А. Дамба-Ринчинэ. Москва: Изд. иностр. лит., 1962.

Пиеш ли вода, мисли за извора : и още 300 китайски пословици и поговорки / Състав. и прев. от кит. ез. Е. Вацева. София: Изток-Запад, 2003.

Пословицы и поговорки народов Востока / Состав. Ю. Э. Брегель; Отв. ред. И. С. Брагинский. Москва: Изд. вост. лит., 1961.

Пригоршня жемчужин : Пословицы и поговорки народов Северного Кавказа / Состав. и вступл. Ю. А. Гвоздарева. Ростов на Дону: Изд. Ростовского унив., 1988.

Славейков, Петко Р. *Български притчи или пословици и характерни думи* / София: „Захарий Стоянов“, 2003.

Турецкие народные пословицы и поговорки / Пер. с тур. яз. В. Лебедевой. Москва: Изд. иностр. лит., 1962.

Туркменские пословицы и поговорки / Состав. и пер. с туркм. яз. Б. А. Каррыева. Ашхабад: Ылым, 1980.

Узбекские народные пословицы / Состав. Б. И. Саримсаков и А. К. Мусакулов; Пер. с узб. Н. К. Гацунаева. Ташкент: Изд. ФАН, 1983.

Узбекские народные пословицы и поговорки / Состав. и пер. А. Наумов. Ташкент: Изд. „Узбекистан“, 1983.

BhaaTia, Kailaashchandra. *hindii-angrezii muhaavraa-lokokti kosh* / Dillii: Prabhat Prakaashan, 2001.

Tivaarii, Bholaanaath. *vrihat hindii lokokti kosh* / Dillii: Shabdakaar, 1985.

ЗА ЕДНА ЗАБРАВЕНА ДУМА ПО ПЪТЯ НА КОПРИНАТА

Татяна Евтимова, Софийски университет “Св. Климент Охридски”

Abstract: *The paper offers an interesting and rather curious view on the meanings and functioning of the modern Russian word “bumaga”, on the travel of paper along the Silk Road to Tatar Russia and Europe itself. Paper is based on information found in different Russian and Bulgarian dictionaries, one of them being this of Nayden Gerov (5 vol., publ. 1895-1904). The aim of the author is to demonstrate just another aspect of the cultural integrity of our world – from ancient times till nowadays. One of the ways of this cultural phenomenon is the Silk Road itself. At the end the author makes a very “brave” attempt to trace this word in some Rhodopa dialects of Bulgarian language stating that it is rather an intrigue than a hypothesis and therefore not to be continued on scientific field.*

Keywords: Silk Road, “bumaga” (Rus.), “pumba” (Pers.), Nayden Gerov, Rhodopa mountain dialects

Неотдавна у Колин Таброн прочетох (презраказвам): Пътят на коприната се вие през сърцето на Азия, официално вече не съществува, но е оставил под себе си тревожни следи – непрекъснато се разклонява или завива нанякъде. И не става дума за един път, а за множество, за паяжина от избори. Да вървиш по пътя на коприната е все едно да преследваш призраци (Таброн 2012). Аз избрах да проследя само един от тях – „призрака” на хартията. Хартията се оказва вплетена в обща призрачна паяжина с памука и коприната.

Преди повече от 4600 години Жълтият император изобретил писмото, музиката и математиката; изобретил арбалета и ботушите; открил коприната. Историята за разкъсания бубен пашкул, изпуснат в чая от съпругата му Лейдзу, или Дамата на копринените буби, придава несъмнен семейно-династиен чар на откритието. След смъртта си Лейдзу била обожествена, а духът ѝ – разположен в небесния дом на Скорпиона, в съзвездието Копринен дом.

Жълтият император породил Китай, а с него – и мъдростта. Мъдростта, разбира се, трябвало да бъде записвана. Заедно с костта и дървото, коприната била сред първите повърхности, върху които започнали да пишат. Записвали всичко – от императорски укази до послания до мъртвите. Дори векове след откриването на хартията (превърнала се впоследствие в несменяем материален символ на писането и книгопечатането), магическите и гадателските книги в Китай, наред със списъците на всички духове на предците, продължавали да се изписват само върху коприна. За да се гарантира монополът, тайната за производството се пазела ревниво. Това продължило до 200 г. пр. Хр., когато секретната технология „пробила” извън пределите на Поднебесната и се озовала в Корея. През 300 г. сл. Хр. начинът на производство на коприна вече не бил тайна и за дворците на махараджите в Индия.

Като много други неща, именно в Азия римляните открили чудната тъкан, но не знаели нищо за нейния произход. През 552 г. император Юстиниан I¹ изпратил двама приближени монаси на специална разузнавателна, или „копринена” мисия. Те оправдали императорското доверие и се завърнали в Константинопол с безценна „плячка” от бубени какавиди, (някой вероятно вече

ги е обявил за едни от „пионерите“ на промишления шпионаж).

Следващите преносители на копринения занаят били арабите, които през VII век завладели персите и за кратко време се изучили на бубарство. Различен, но не по-малко важен от книжовния културен „арабски“ привкус на набезите им в западна и крайбрежна Африка, на о-в Сицилия и в Испания, било разпространението на технологията за изработка на тази скъпоценна аристократична, но и много широкоприложима тъкан – коприната. През X век Андалусия била сред най-големите европейски производители. През XII век в Италия вече се заговорило за копринена индустрия. Пътешествията на Марко Поло до Китай довели до още по-динамично и засилено развитие на търговския обмен между Изтока и Запада и до повишена употреба на коприна. По време на Късното средновековие дворовете в почти цяла Европа се обличали в коприна от главата до петите.

Нека сега изтеглим втората нишка от „призрачната паяжина“, с която започнах. Това е нишката на хартията, която отново ще ни озове зад Великата китайска стена. Най-старите познати артефакти, непосредствен предшественик на съвременната хартия, са от II в. пр. Хр. През 105 г. възрастен евнух на име Цай Лун, който служил в двора на династията Хан, изобретил хартията, като използвал износена рибарска мрежа, кора от черница (черницата, впрочем, е „живият мост“ между коприната и хартията, за който ще стане отново дума и по-късно в този доклад), лико и влакна от парцали. Тези суровини били евтини и се намирили в изобилие. Той ги смесил с вода, направил каша, която после пресовал и изсушил. Според легендата, старецът Лун взел идеята си за слепената кашеста маса, докато с часове наблюдавал как птиците вят и лепят гнездата си. Той бил евнух и да „вие семейно гнездо“ със сигурност не е било сред най-добрите му умения, казано със средствата на най-доброжелателната метафора.

В един от музеите на гр. Сиан се съхранява най-старият къс хартия, направен през управлението на император У Ди от династията Хан (141–87 г. пр. Хр.). Бил изработен от фибрите на коноп и коприва. В Китай хартията се използвала за какво ли не – от доспехи и хвърчила до носни кърпи и пари. Хартията, наред с компаса, барута и коприната, се смята за едно от четирите велики изобретения на китайците. След повече от 750 години, когато арабите разбили китайците в битката при Талас, още едно строго пазено изкуство – това за производството на хартия, било натоварено на керваните и тръгнало на запад, към Самарканд, към земята на татарите (вж. Таброн 2012:36-37). С керваните пътували и пленени специално за целта на новото производство строго охранявани и добре гледани китайски занаятчии, познаващи тънкостите на хартиения занаят. Нека отбележим, че дори и най-сложното тъкачество не може да съперничи с технологията за производство на хартия, да не говорим за предварителните процеси на заготовка, които наистина нямат нищо общо с идиличното отглеждане на копринената пеперуда.

Умението за производство на хартия е пътувало с множество извивки и завои близо пет века по Пътя на коприната от Изток на Запад, като достигнало до Европа, в частност и до преде-

¹ Юстиниан I Велики – император на Източната римска империя (Византия) в периода 527-565 г. Останал в историята като държавно-политически, религиозен и социален реформатор. Управлението му бележи началото на Средновековието.

лите на Русия, през Персия и земите на Златната орда (земите на Поволжието, Прикаспието и дн. Казахстан). Иначе казано, технологията за производство на хартия напуснала Китай, преминала през ислямския свят и през XIII век достигнала пределите на средновековна Европа. Почти не се съмнявам, че и хартията е изиграла своята важна роля за „сближаване” между Изтока и Запада, преодолявайки „утъпкания” през вековете и наречен по името на най-скъпата стока, пренасяна по него, път – Пътя на коприната.

Днес за никого не е тайна, че хартията се получава чрез пресоването и сушенето на влажни растителни влакна, съдържащи целулоза. Най-често използваният материал за добиването на целулоза за хартия е дървесна маса от видове с мека дървесина, но се използват и други растителни влакна – от памук, лен, коноп или ориз. Сред тях е добре да се запомни памукът. И не само защото от памук е изпредена третата нишка на нашата призрачна паяжина, която обгръща Пътя на коприната, а защото тъкмо памукът е най-подходящата растителна суровина за производство на хартия. Неговите влакна са изградени от ок. 94% целулоза. Изводът е лесен: хартия се прави от памук. Или: от памук става хартия.

Исходна суровина и готов продукт, функционална употреба и практическа взаимозаменяемост – бих подценила читателската аудитория, ако продължа да изреждам с подробности тези, както и множеството други „споделени” качества и характеристики на памука и хартията. На лице е следователно първично и неоспорвано „съвпадение” в приложението и функционалната употреба на памука и хартията. Това съвпадение е реален факт и днес, когато най-скъпи книгопечатни уникати и манускрипти с рядка стойност се изработват върху памучна хартия и се продават за баснословни суми.

Личното ми „подозрение” обаче, а после и научно любопитство по темата „съвпадение” на двете материални същности – памук и хартия – и на назоваващите ги думи, беше провокирано преди доста години в Русия. Нямахме как човек да не забележи едно чисто формално, но повече от натрапващо се повърхнинно, или формално езиково, „съвпадение” между тях на равнище номинация. Последното се набиваше на очи отвсякъде. Като се започне от обичайните търговски етикети върху всички видове памучни изделия и се стигне до светещите реклами върху магазините за платове – навсякъде беше изписано ни повече, ни по-малко „хлопчатобумажная ткань”, което на български е просто „памучен плат”, „памучно изделие”.

Не е трудно да се забележи, че руската дума „хлопчатобумажный, -ая, -ое, -ые” (памучен, -а, -о, -и) е сложна, съставена от производни прилагателни от два корена: първото – от „хлопчатник” (растението памук), а второто – от „бумага” (хартия). На руски език с думата „хлопчатник” се обозначава растението, техническата култура „памук” (*Gossypium herbaceum*). Като събирателно название за „изделия от памук” се използва друга, макар и от същия корен дума, думата „хлопок”. Втората част на сложната дума „хлопчатобумажный” е производното относително прилагателно име от съществителното име „бумага” (хартия). В руския език с думата „бумага” се обозначава готовият краен продукт, основен материал за писане, получен вследствие на специална технологична обработка на целулоза и др. суровини. Думата „бумага” се използва и като родово, и като видово понятие за изделия от хартия.

Значението на сложната дума „хлопчатобумажный” не оставя съмнения, че в нея е

имплицирано същностното синонимизиране на понятията „памук” и „хартия” (за което вече стана дума) по оста суровина-изделие, а също и по първични характеристики и вторична функция. Крачката към разделна употреба и строго диференцирано значение е до голяма степен принос на лексикографите. Ние ще се опитаме да я проследим заедно тук и сега. За целта ще си послужим с речниковите статии за съответните понятия в няколко речника.

Ще започнем с класическия речник на Дал², известен като „Тълковен речник на живия великоруски език”, издаден в средата на XIX век.

Срещу думата „буага” (хартия) в него четем (превеждам): първо значение – памучен храст, памук, пух от семената на растението *Gossypium*, прежда, нишки от памук; второ значение: указ, документ, хартия за писане. Следват примери и тълкувания: бумагопредачница – заведение за машинно (не ръчно) предене на памук; бумажник същ., м. (остар.) – връзван памучен дюшек, възлеста постелка. Тук трябва да отбележим и да държим в паметта си първото значение на думата „буага” – памучен храст, памук.

За аргументиране на своите изследвания учени слависти и русисти от цял свят, неизменно и до днес, ползват авторитетния „Руски етимологичен речник” на Фасмер³, издаден през 1915 г. в Санкт-Петербург. В него намираме:

Буага – 1. собствено хартия; 2. памучен плат. Както отбелязах, „Речникът” на Фасмер не е тълковен, а етимологичен, но веднага прави впечатление „разместването” по поредност на двете, инак повтарящи се, значения на думата „буага”. Тук първото значение е „собствено хартия”. Не бива да се подминава обаче далеч по-важното – етимологичното тълкуване и разсъжденията, с които се обяснява (или по-скоро не се обяснява) произходът на руската дума „буага” – (превеждам) т.к. нито гръцкото βόμβυξ, нито πάμβαξ и др. могат да обяснят руската дума, струва ми се най-вероятно заимстването ѝ от италианския. Корш извежда етимологията от итал. *bombagio*, което обяснява древнорус. *бумажный, бумажникъ* – „вид матрак, дюшек”. Оттук е могла да се образува думата „бумага”, свършено аналогично на начина, по който е образувана думата „фляга” (манерка) от „фляжка”. Като изцяло запазвам уважението си към авторитета на руския учен, ще си позволя само да отбележа, че вторично образувание безспорно е диминутивът „фляжка”, а не обратното, както се твърди, но това е съвсем различна тема. Следващото твърдение на Фасмер ще оставя без коментар: В най-висша степен невероятно ми се струва тюркските народи да са изиграли роля за разпространението на памука/хартията в Русия. Според Фасмер, възможна етимология на прилагателното „бумажный” (памучен) е то да е заемка от итал. *bombagio*, лат. *bombacium* „памук”, откъдето произлиза и френското *bombasin*, също и нем. *Bombasin* – „тънка памучна тъкан”. За първоизточник на всички тези думи се счита персийският, пише авторът. И заключава: Мнението, че руската дума „буага” е дошла непосредствено от Изтока аз намирам за погрешно по културно-исторически съображения. По причини, за които не би следвало да гадаем, научните данни от ареалната лингвистика и контактология на руския, персийския и

² Владимир Иванович Даль (1801-1872) – руски учен, писател и лексикограф.

³ Максимилиан Романович Фасмер (1886-1962) – изтъкнат руски учен славист и лингвист; ученик и последовател на Ян Бодуен де Куртене.

някои тюркски езици са изцяло загърбени за сметка на националната патетика.

В Тълковния речник на Ушаков⁴ (изд. 1935-40 г.) думата „буаага“ е със същите две значения (отново регистрирани в разменена последователност): 1. Хартия (документи, ценни книжа и др.) и 2. Памук (и като суровина, и като изделие). Без да е изготвил речника си като етимологичен, авторът съвсем лаконично и без излишен коментар предава в скоби пътя на думата до руския език – от персийския през гръцкото *bambakion*.

През 50-те години на ХХ в. е издаден „Речник на руския език“ на Ожегов⁵ и Шведова⁶. Какво се открива в него срещу думата „буаага“? Тук нещата се повтарят: 1. Материал за писане, печатане и др. цели, произвеждан от растителни влакна и кашеста маса. 2. Писмено съобщение, документ, ръкопис. 3. Памук и изделия от него (остар.). Вече няма пренареждане на значенията – първо, неизменно е значението „хартия“ (основно и тълкувателни), а второ – „памук“ (основно и тълкувателни). В някои от най-новите тълковни речници на съвременния руски език значението „памук“ в речниковата статия с водеща дума „буаага“ изцяло липсва.⁷

Нека сега да погледнем в „Речника на българския език“ на Найдeн Геров⁸, издаден през 1895 г. Нашият възрожденец сякаш е следил какво се случва по Пътя на коприната от изток на запад и как по него в Европа достигат и суровините, и технологиите за производство на коприна, хартия и памук, както и на произведените от тях реалии и защо в немалка част от европейските езици понятията за хартия и памук, както и названията за тях, се припокриват. Как се сплита паяжината от нишки на памук, хартия и коприна. И тъй като пълното название на епохалния труд на Н. Геров е „Речник на българския език с тълкувание на речите на български и на руски“, в „руската“ дясна и превеждаща част на речниковите статии за тези две думи от българския език намираме почти пълно съвпадение с вече цитираното от руските речници:

- Бубáйкъ, с. м. в. бубакъ.
- Бубакёрный, –рень и –рень, рна, рно, пр. Бубачный, памучный; бумажный.
- Бубакёръ, с. м. и
- Бубáкъ и бубáйкъ, с. м. 1) раст. *Gossypium herbaceum*, бобекъ, памукъ, памбукъ, памутликъ; хлопчатникъ. 2) Единъ видъ вълна, който расте на това растение, *Gossypium*; хлопчатая бумага (Геров 1975:80).

Изводът, който се налага от само себе си, е следният: Найдeн Геров не се колебае и слага категоричен знак на равенство между думите „памук“ и „буаага“. Това, според мен, говори за общ произход и общ път на проникване на материалните същности и на названията за тях. Разделянето помежду им настъпва по пътя на двувариантен изговор, което в руския довежда и до разделяне, или разпределяне на значението на думата „буаага“ между понятията хартия и памук.

За аргументиране на своите изследвания учени слависти и русисти от цял свят, неизменно

⁴ Дмитрий Николаевич Ушаков (1873-1942) – руски филолог, съавтор и редактор на един от основните тълковни речници на руския език.

⁵ Сергей Иванович Ожегов (1900-1964) – изтъкнат руски лингвист, лексикограф.

⁶ Наталия Юльевна Шведова (1916-2009) – изтъкнат руски лингвист, лексикограф, академик.

⁷ Всички руски речници се цитират по интернет сайтове, които не са странирани.

⁸ Найдeн Геров Хаджиберович (1823-1900) – писател, езиковед и фолклорист, общественик и просветител.

и до днес, ползват авторитетния „Руски етимологичен речник“ на Фасмер, издаден през 1915 г. в Санкт-Петербург. В него намираме:

Бумага – 1. собствено хартия; 2. памучен плат. Както отбелязах, „Речникът“ на Фасмер не е тълковен, а етимологичен, но веднага прави впечатление „разместването“ по поредност на двете, инак повтарящи се, значения на думата „бумага“. Тук първото значение е „собствено хартия“. Не бива да се подминава обаче далеч по-важното – етимологичното тълкуване и разсъжденията, с които се обяснява (или по-скоро не се обяснява) произходът на руската дума „бумага“ – (превеждам) т.к. нито гръцкото βόμβυξ, нито λάμβαξ и др. могат да обяснят руската дума, струва ми се най-вероятно заимстването ѝ от италианския. Корш извежда етимологията от итал. *bombagio*, което обяснява древнорус. бумажный, бумажникъ – „вид матрак, дюшек“. Оттук е могла да се образува думата „бумáга“, съвършено аналогично на начина, по който е образувана думата „фля́га“ (манерка) от „фля́жка“. Като изцяло запазвам уважението си към авторитета на руския учен, ще си позволя само да отбележа, че вторично образуване безспорно е диминутивът „фляжка“, а не обратното, както се твърди, но това е съвсем различна тема. Следващото твърдение на Фасмер ще оставя без коментар: В най-висша степен невероятно ми се струва тюркските народи да са изиграли роля за разпространението на памука/хартията в Русия. Според Фасмер, възможна етимология на прилагателното „бумáжный“ (памучен) е то да е заемка от итал. *bombagio*, лат. *bombacium* „памук“, откъдето произлиза и френското *bombasin*, също и нем. *Bombasin* – „тънка памучна тъкан“. За първоизточник на всички тези думи се счита персийският, пише авторът. И заключава: Мнението, че руската дума „бумага“ е дошла непосредствено от Изтока аз намирам за погрешно по културно-исторически съображения. По причини, за които не би следвало да гадаем, научните данни от ареалната лингвистика и контактология на руския, персийския и някои тюркски езици са изцяло загърбени за сметка на националната патетика.

В Тълковния речник на Ушаков (изд. 1935-40 г.) думата „бумага“ е със същите две значения (отново регистрирани в разменена последователност): 1. Хартия (документи, ценни книжа и др.) и 2. Памук (и като суровина, и като изделие). Без да е изготвил речника си като етимологичен, авторът съвсем лаконично и без излишен коментар предава в скоби пътя на думата до руския език – от персийския през гръцкото *bambakion*.

През 50-те години на XX в. е издаден „Речник на руския език“ на Ожегов и Шведова. Какво се открива в него срещу думата „бумага“? Тук нещата се повтарят: 1. Материал за писане, печатане и др. цели, произвеждан от растителни влакна и кашеста маса. 2. Писмено съобщение, документ, ръкопис. 3. Памук и изделия от него (остар.). Вече няма пренареждане на значенията – първо, неизменно е значението „хартия“ (основно и тълкувателни), а второ – „памук“ (основно и тълкувателни). В някои от най-новите тълковни речници на съвременния руски език значението „памук“ в речниковата статия с водеща дума „бумага“ изцяло липсва.

Нека сега да погледнем в „Речника на българския език“ на Найдено Геров, издаден през 1895 г. Нашият възрожденец сякаш е следил какво се случва по Пътя на коприната от изток на запад и как по него в Европа достигат и суровините, и технологиите за производство на коприна, хартия и памук, както и на произведените от тях реалии и защо в немалка част от европейските езици понятията за хартия и памук, както и названията за тях, се припокриват. Как се сплита

паяжината от нишки на памук, хартия и коприна. И тъй като пълното название на епохалния труд на Н. Геров е „Речник на българския език с тълкувание на речите на български и на руски”, в „руската” дясна и превеждаща част на речниковите статии за тези две думи от българския език намираме почти пълно съвпадение с вече цитираното от руските речници:

- Бубайкъ, с. м. в. бубакъ.

- Бубакёрный, –рень и –рень, рна, рно, пр. Бубачный, памучный; бумажный.

- Бубакёръ, с. м. и

- Бубакъ и бубайкъ, с. м. 1) раст. *Gossypium herbaceum*, бобекъ, памукъ, памбукъ, памутликъ; хлопчатникъ. 2) Единъ видъ вълна, който расте на това растение, *Gossypium*; хлопчатая бумага (Геров 1975:80).

Изводът, който се налага от само себе си, е следният: Найдено Геров не се колебае и слага категоричен знак на равенство между думите „памук” и „бумага”. Това, според мен, говори за общ произход и общ път на проникване на материалните същности и на названията за тях. Разделянето помежду им настъпва по пътя на двувариантен изговор, което в руския довежда и до разделяне, или разпределяне на значението на думата „бумага” между понятията хартия и памук.

- Бумбакёрный, –рънь и –рень, рна, рно, пр. Бубакерный, бубачный, памучный; бумажный.

- Бумбакёръ, с. м. Раст. бубакеръ, бубакъ, памук; хлопчатникъ, хлопчатая бумага (Геров 1975:85).

Речникът на Н. Геров не оставя съмнения: персийската дума „пумба” پمب (през турското „памбук” ram(b)uk), изговаряна като „бубакъ” и „бубайкъ” в българския език (дори в синхронен на цитираните стари руски речници лексикографски запис), не се отклонява от първичното значение на оригиналната персийска заемка в турския език, навлязла и в българския, и означава единствено „памук” – растение, суровина и изделия от него.

Речникът на Н. Геров ми беше необходим, за да аргументирам навлизането на персийската дума „пумба” (произнасяна в руския език като „бумага” с озвучен консонантен инициал и вокална протеза за избягване на консонантното струпване) със значение „памук” в руския език и последващото разпадане на значението ѝ на две: повтарящо първо значение „памук” и вторично значение „хартия”. Интересното в случая е, че с течение на времето в руския език думата „бумага” (отдалечено ареален и късно хронологичен адаптиран произносителен вариант на персийското „пумба”, през тюркското „бубакъ/бумбакъ”) е запазила като основно значението „хартия”, а значението „памук” (и производни думи) е запазено само за изделията от памук, но не и за растението *Gossypium herbaceum* (рус. хлопчатник) и за суровината (рус. вата), както е в езика източник – персийския.

Нито разделянето на значението обаче, нито закрепването към думата „бумага” на различно от това на оригиналната заемка значение, според мен, дава основание да се отрича персийския произход на думата, както и пътя на нейното навлизане в Русия. Историята свидетелства, че нерядко обогатяването на речника се случва с помощта на активно проникване на лексикална маса от страна на езика на завоевателите в условията на миграционни и колонизаторски процеси. За обособяване в отделен лексикален пласт на елементи от езика на пришълците-завоеватели в езика на местното население социолингвистиката е въвела прозрачния и разтоварен от

националистични предразсъдъци описателен термин адстрат . Специалистите по диалектология и ареална контактология добре знаят, че в изследванията върху езиковите контакти от древността понятието адстрат се споменава за описание на резултатите от влиянието на един език върху друг, в условията на продължителни контакти между съседни народи, при които не се наблюдава асимилация или „разтваряне” на единия език в другия. Адстратът предполага тип езикови контакти, в резултат на които езикът на новоодошлото население търпи или оказва влияние от/върху езика на завареното. Независимо от това обаче, при този тип езикови контакти – продължително съвместно съществуване и по-скоро равноправно функциониране на различни езици върху обща територия – се образува своеобразен тип двуезичие, при което и двата езика продължават да съжителстват, без единият непременно да доминира над другия (Евтимова 2008:21-22).

А къде остана коприната? Някъде между памука и хартията. По-точно, макар и образно казано, остана точно помежду им – като един общ (и на памука, и на хартията) „функционален прародител”: като памука, тя може да се превърне в изтъкана или сплетена нишка; като хартията, тя може да се превърне в изписана или изрисувана повърхност. Твърди се, че ок. 100 г. пр. Хр. по Пътя на коприната пътували писма, изписани върху черничева кора. Копринените буби пък, от чиито пашкули се точи коприната, се хранят само с черничев лист. Коприната следователно е пътувала по Пътя на коприната в проявен и в „непроявен вид” – като собствено коприна и като заместител на хартията.

В Речника на Найден Геров откриваме две „турски” думи със значение „татко, тате, татенце” – баба́ и баба́йко. По същия начин те фигурират и в Речника на остарели и диалектни думи (Илчев и др. 1998). В един родопски диалект обаче, за назоваване на роднинската връзка „баща” се използва думата баба́, но при обръщение към бащата – буба́йко (тате, татенце). Потърсих начин да успоря значението на „бубайко” с думата „бубайкъ”, която Найден Геров недвусмислено свързва с „памук” и дори илюстрира с примера „Мякъ като бубайкъ”. Дали, тъкмо така произнесена, тази дума не загатва интимно домашно обръщение към бащата? Този въпрос не е подкана за дискусия, а опит за културен реверанс към дълбоко имплициранията понятийна, функционална и називна общност на три от същините, заради които вероятно е и просъществувал, разклонен във времето и пространството, Пътят на коприната – памукът, хартията и собствено неговата „кръстница” – коприната.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Герв 1975: Герв, Н. Речник на българския език. ч. 1 А-Д. „Български писател”, София, 1975.
Евтимова 2008: Евтимова, Т. Диалектология на езика хинди. „Авангард Прима”, София, 2008.
Илчев и др. 1998: Илчев, С., А. Иванова, А. Димова, М. Павлова. Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век. „Емас”, София, 1998.
Таброн 2012: Таброн, К. Сенки по Пътя на коприната. „Вакоп”, София, 2012.

SYMBOLISM AND CODIFICATION IN THE DANCE THEATRE TRADITIONS OF INDIA AND CHINA: CROSS CULTURAL REFLECTIONS

Roumiana Damianova, Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Abstract: *The present paper is focused on the dance theatrical performance within the traditions of India and China in terms of used in both fixed histrionics, strictly following the prescriptions of the respective aesthetical canons. The structure of the presentational techniques' systems, used in Chinese opera and the dance theatrical spectacle, descendent from Sanskrit drama, themselves encourages a generally comparative approach, but in the course of the research, analysis and conclusions drawing also literary, linguistic, historical and generally culturological methods have been used. Based on the analysis of the identified between the two genres similarities, in particular the usage of highly stylized presentational techniques for stage signification and conveyance of meanings, ideas and emotions to the spectator, the paper aims to trace some cross cultural resemblances between Sanskrit stage play and Chinese opera.*

Keywords: theater, Chinese, abhinaya, Sanskrit, play, natya, opera

My interest in presumable aesthetical similarities between Sanskrit stage play and Chinese opera has been provoked in the course of my research work in *abhinaya* – a concept of Indian dance and drama, derived from Bharata's *Natyashastra* (200 BCE - 200 CE). Being the major source of evidence for Sanskrit theater the treatise is considered the most complete work of dramaturgy in the ancient world. The treatise not only addresses every possible aspect of theater production but also offers mythological account of the origin of theater, providing indications about the nature of actual theatrical practices. The archaic roots of the latter can be traced directly to the rituals performed on sacred ground by priests trained in the necessary skills - dance like movements, hand gestures, singing and recitation.

Sanskrit theater aimed both to educate and to entertain. Under the patronage of royal courts, the performers were organized in professional companies, which members usually belonged to one family or generation. The necessary skills were acquired by the actors (called *bharata*) and handed down in a hereditary process. The theatrical companies were directed by a stage manager (*sutradhara*), who may also have acted. Since the literal meaning of "*sutradhara*" is "holder of the string or thread", his role is thought by some scholars as being an analogue to that of a puppeteer. The latter is an intriguing detail in terms of the following: according to Jo Riley in the origin of the acting technique in Chinese opera it is the way puppets are manipulated to become "alive". He states that the genesis of the puppet theatre movement techniques can be tracked out to the human-like mortuary figures found in ancient tombs of China. The figures functioned as puppets for the dead, bearing the idea of recreating life and movement in a subterranean stage-world. Made of wood, paper, bronze or clay, with moveable arms and jaws, in some tombs they were found hanging in a position that could keep them moving with the air.

The techniques used to provoke movement in those mortuary figures were later used to create a puppet performance outside the tomb (and perhaps at the end the actor's performance).

To revert back to Sanskrit theater - the actors were trained rigorously in both vocal and physical techniques with no prohibitions set against female performers. Certain sentiments were considered inappropriate to be enacted by men, however, and were thought better suited to women. Of all the components of theater, *Natyashastra* gives most attention to acting (*abhinaya*), which consists of two general styles: realistic (*lokadharmi*) and conventional (*natyadharmi*), though the major focus is on the latter.

Nowadays *abhinaya* has come to mean "the art of expression" but etymologically it derives from prefix "abhi", meaning "towards" and Sanskrit root "ni", meaning "guide, lead, conduct". Therefore the literal meaning of *abhinaya* is "leading [the audience] towards [meanings, sentiments, emotions]", encoded in the text of the play.

Abhinaya had a clear and strong impact on the dramatic tradition in ancient India. Sanskrit plays themselves were regarded the highest achievement of Sanskrit literature. They use stock characters, such as the hero (*nayaka*), heroine (*nayika*), or clown (*vidusaka*). Actors may have specialized in a particular type.

Despite the fact that Sanskrit plays ceased to be staged around XII - XIII CE, *abhinaya* has been preserved in the archaic theater *Kuttiyatam*, in the hybrid dance theatrical form *Kathakali* and also as an integral part of Indian classical dance styles.

Abhinaya is the expressional aspect of the theater, through which the spectator experiences the particular emotions of the character or situations that are portrayed by the performer.

According to *Natyashastra* *abhinaya* is four folded:

- *Angika* is the physical aspect of *abhinaya* wherein movements and gestures are used by the performer to convey different meanings and sentiments. The body parts, used for *angika*, are divided into major, minor and subsidiary. Hand gestures (*hasta*) are of great importance to *angika abhinaya* since hand is one of the major body parts.

- *Vachika* is the the vocal or verbal form of stage presentation. It is traditionally believed that *vachikabhinaya* has originated from Rig Veda, the book of Hymns.

- *Aharya* or the external expression is the mood and background that is conveyed by costume, make-up, decorations, weapons, accessories of the performer and other props.

- *Sattvika* is the psychological form of *abhinaya*, which is produced by physical presentation of eight involuntary and unintentional emotional reactions: stupor, perspiration, trembling, and change of voice, bristling, change of color, tears and unconsciousness. *Sattvika* is the most complicated and the most hidden aspect of *abhinaya*, since the treatises on the subject do not reveal how the actor was trained to master such skills.

The ultimate purpose of *abhinaya* is to induce in the spectator a *rasa* (literally "taste", in the theatrical discourse – "fixed aesthetical configuration, experienced by the spectator"), which is codified in the dramaturgical text. The *rasas* are nine - *hasya* (happiness), *krodha* (anger), *bibhasta* (disgust), *bhayanaka* (fear), *shoka* (sorrow), *veera* (courage), *karuna* (compassion), *adbhuta* (wonder) and *shanta* (serenity), but only one of them can be dominant for a particular play. The presentation of *navarasa*

(*nine rasas*) gives all the performance the much required ‘completeness’. Inclusion of any of the nine *rasas* is very important for a stage performance, because it allows the performers and the *rasikas* (the audience) to experience the full beauty and meaning of the lyrics, the movements and the emotions of the portrayed characters. To express the different *rasas* the performer uses mostly his eyes and face. Subtle muscle shifts on the face, the movement of the brows and the slight movement of the body are included to convey the emotion of the character that is depicted in the ‘story’ of the performance.

Sanskrit theater is highly codified and stylized with emphasis on the tradition rather than innovation. The performer who works in such a codified performance system constructs the character by stage signification of his key features (known to the spectator) rather than through action. *Abhinaya* is always fixed and used on the stage as it has been defined in the ancient treatises. The “codified” actor enters the role as it has been played by his predecessors. The field for interpretation is highly limited with almost no option for improvisation. The hand gesture language is stylized and rich of gestures, able to signify and express almost everything – meanings, ideas, notions, sentiments and emotions. *Abhinaya* is a synthetic instrument for stage presentation which integrates dynamic and verbal, visual and psychological aspects, all of them equally important to the overall success of the spectacle. *Abhinaya* is acquired and transmitted through *guru-shishya parampara* (teacher-student tradition). The latter has been an inevitable part of education in the ancient Indian culture. It enquired the student to live and serve the guru from an early age at severe living conditions. According to the tradition it is considered that this relationship, based on the genuineness of the guru, and the respect, commitment, devotion and obedience of the student, is the best way for subtle or advanced knowledge to be conveyed. The strong bond between the *guru* and the *shishya* enables the *guru* to become a mentor who leads the *shishya* from ignorance to wisdom and enlightenment.

This tradition of education and knowledge transmission through close relation between the teacher and the student is not limited only to India, but applies to all Asian cultures, including Chinese. Because of the many skills and physical mobility, which an actor is expected to have, his training began in childhood. The children, chosen to become actors, used to be sent at the age of 4-5 to “apprentice” in the home of the teacher, where they lived during the whole period of training, separated by their families, and were thought not only opera skills but also strict discipline and a healthy tone. After long years of education and passing an exam the student becomes professional. In the imperial palaces the dance skills were transmitted in the same way – the older and experienced dancers trained the young and new ones. The street performers were usually members of one family tradition. Martial arts were passed down from ancestors within the family or learned from a teacher. Modern, systematized training methods began to be used only in the first half of the 20th century but even now the theater schools continue the several century-long tradition - to be not only centers for opera culture but also places for comprehensive education and severe discipline.

Compared to Sanskrit stage play, Chinese opera is quite a new form of drama and musical theater, which roots go back as far as 300 CE, but its origins could be traced back in the past to the 12th CE Chinese drama and even further back to the ritual dancing and singing to please or entertain spirits during religious rites.

There are numerous regional branches of Chinese opera with Beijing (Peking) opera (*jingju*) considered the most notable one. Peking opera is a form of traditional Chinese theater which, like Western opera, combines music, vocal performance, mime and dance, but also martial arts and acrobatics. In its contemporary variation it arose in the late 18th century and fully developed by the mid-19th century and nowadays it is regarded as one of the cultural treasures of China, recognized also around the world.

Chinese opera, like Sanskrit play, is subject to strict aesthetical canon, which subordinates all its visual performance components. The latter are widely classified into four:

- Singing and speech
- Dance-acting, which includes pure dance or pantomime – gestures of hands, eye expression and facial expression
- Combat: includes acrobatics, jugglery and fighting with all kind of weaponry
- Costume, makeup and requisite

Chinese opera uses stock characters based on common literary or social stereotypes. There are four major types of performers or roles – *sheng* – the main male role, *tan* – any female role, *jing* – painted face main role and *chou* – male clown role. Each of them is further classified to variety of subtypes. Stock characters have standardized costumes, makeup and behavior, that allow the audience to recognize them immediately after they appear on stage. The colorful costume and makeup are not only designed to attract the spectator's attention but also to provide them with certain information about the character's gender, age, social status and individuality. The Chinese opera actor is always profiled and trained to play one role type, to which he usually sticks for his entire career. What to be this type of character depends mostly on his body type and physical attributes. In the past it was banned by the canon women and men to participate simultaneously in a play. Female roles, just as in the age of Shakespeare, were played by men who imitate women's movements and falsetto singing. Nowadays female roles are performed mostly by women, but they still continue to imitate the voice and the stylized movements of their men predecessors. With the extremely limited sets – very often only a table and chairs, on the characteristically sparse stage, the performers with their elaborate and colorful costumes are the only focal point of Peking opera. They utilize the skills of speech, song, dance and combat in movements that are symbolic and suggestive, rather than realistic. Above all else, the skill of performers is evaluated according to the beauty of their movements. Performers also adhere to a variety of stylistic conventions that help audiences to navigate through the plot of the production. The layers of meaning within each movement must be expressed in time with music.

The stories in Chinese opera are taken primarily from historical legends and mythology. Many of them promote traditional Chinese virtues such as respect for parents, female modesty, obedience to authority, while other encourage fight against injustice or depict women in unusual roles as, for example, an army general. The audience is as a rule well aware of the plot of the show, so do not even need to watch it from the beginning to understand what is says.

In the oldest form of Chinese opera, which by the way is also the case of Sanskrit theater, the stage was a square or rectangular platform of wooden planks, projected with the idea to be mobile. The audience was allowed to sit in front or at its sides. In 21st century the modern Chinese opera perfor-

mances began to be presented on Western-style stages with curtains at the start and at the end of the show. Painted scenery is put at the back of the stage, electrical lighting, sound, microphones attached to the bodies of the actors began to be used and the subtitles are projected on a screen.

Due to the scarcity of props in Peking opera the pantomime and face expression take an added importance. Time, space and distance are also indicated by stage movements. Walking in circles may mean a long journey. A stick decorated with tassels becomes a horse. Several actors swaying together as one holds a paddle can depict boating. Dance with blue flags mean flood and with red ones - fire. With such stylized movements and accessories Chinese opera depicts many things that are not easy to be shown in a realistic style theater.

Besides mimic another important type of presentational aspect is dance. Some of the characters may dance constantly while singing or talking. Even when the actors dance, the steps and movements they perform are more or less stylized. Gesturing and even walking are considered an art themselves.

One of the most striking components of Chinese opera is acrobatics. All actors are being trained in acrobatic skills, but they are a specialty of those, involved in the depiction of battle scenes in which the acrobatic movements are combined with stage combat skills like sword fighting and kung fu.

Performing struggles and combats is also done by certain symbolic and stylized movements. Nobody dies on the scene, and the serious injury is signified by arrows with red ribbon for blade. The attraction for the spectator in this case is not the illusion of violence but the incredible physical skills of the actors and their interaction with the audience.

One of the most impressive features of Chinese opera is the painted like masks faces of some characters. The colours used are bright - red, purple, black, white, blue, green, yellow - usually two or more are combined, intertwined in complex patterns. Just like costumes, they aim both to attract the audience attention and to tell about the character. The various colours are loaded with different symbol-ices: red means heroism, white - vileness and meanness. Certain patterns used in the masks are associated with specific characters or animals. The masks are usually made by professional makeup artists.

The music in Chinese opera is based on one or more standard melodies arranged for the particular opera. Traditionally, the music is played by six or seven musicians who sit in the back corner of the stage, completely visible to the viewers. The instruments include Chinese traditional as well as Western-style instruments. The musicians not merely play the music or song, they interact with the actors, and when necessary, depending on the action, they put the accents and the highlights of the show.

To resume, I will list some key features of Chinese opera, which parallel to the ones of Sanskrit theater:

- The symbolism of stage acting is emphatic. The performer not simply imitates, but beautifies life's actions. Every movement and gesture should be beautiful and dance-like. Even the movements imitating real life are converted into graceful dancing, have rhythm and are pleasant to look at. The scarcity of stage requisite and the symbolic mode of character representation necessitate exaggeration and pantomimic variations.

- The combination of symbolic, stylized and dance-like movement has resulted in conventionalized acting.

- Acting conventions develop in the process of being inherited or handed down from generation to generation.

- Costume conventions come as a result of stylized acting and, in turn, they reinforce acting stylization in Chinese opera. The forms of costumes are also fixed and categorized to match the types of stock characters.

- The facial makeup exaggerates character's features and makes it easily recognizable by the audience.

The stage acting techniques in Chinese opera, just like those in Sanskrit drama, are codified, standardized and fixed. However, in Chinese opera while standards are to be followed, a break with the accepted routine is allowed. Chinese opera, like other Asian theatrical styles such as *Kathakali* and *Kabuki*, rely heavily on body gestures to convey meaning and emotion. Although singing is the more important aspect to Beijing opera (hence, the name “opera”), physicality and movement are just as vital to the show. The movements are different for each body part and have their own symbolism and conventional meanings ascribed. *Hsiu*, or water sleeve movements are most important with *tan* characters since they highlight the elegance of the costumes, demonstrate grace and produce a beautiful aesthetic effect when seen onstage. Different gestures are posed with these flowing costumes, such as upon entrance, while sitting, standing up and exiting the stage. Although mainly seen with *tan* actors, *hsiu* movements can be seen with the *ching*, *sheng* and *chou* characters as well but with added emotion that is according to their character (rage, brave, comic). *Shou*, or hand movements, are precise adjustments with the fingers to symbolize different feelings. There are many of these for each character, though just a few are listed here. For example, the movement for embarrassment in Chinese opera is called *chang shou* and is performed by turning the palms up and folding over the thumb. Also, *tu chih* is an angry, hateful gesture that is performed by pointing at another character's face, then the waist, then back to the face again. Foot and leg movements, or *chiao*, are different for every character as well – they may indicate grace and poise or could be manlier. Finally, the hand movements (*ke po*) are performed usually in conjunction with the hands but there are many that are performed alone. The stylized hand gesture language is explored to its maximum for leading the spectator through the plot and for suggesting the messages encoded in the dramaturgical text. Nevertheless the Chinese opera uses fixed gestures, the latter are yet subject to changes and innovations. One of the most salient differences between Chinese opera and Sanskrit theater is the acrobatics included in the spectacle which reaches its climax when *wu hang* acrobats step on the stage. They do not speak, only provide the audience with more fun confiding with the Chinese idea that the theater is a place of entertainment.

Chinese opera do not aim to accurately represent the reality. It should be suggestive, not imitative with emphasis on the meaning rather than accuracy. The highest aim of the performance is to put beauty into every motion. The literal aspects are removed from scenes or stylized to better represent intangible

emotions and characters. The most common visual stylization method in Chinese opera is roundness. Every motion and pose is carefully manipulated to avoid sharp angles and straight lines, applicable also for eye movements and stage performance with attributes.

Based on the above analysis of the identified similarities and differences between the stage presentational methods of the art forms, subjects to this paper, I would like to say that the results expectedly confirm that Sanskrit stage play and Chinese opera apparently have quite a lot in common:

✓ They are highly conventional, determined by long lived traditions and strictly following the respective aesthetical canons.

✓ In both genres the emphasis is put on the stylized body language, through which meanings and sentiments are conveyed to the audience;

✓ The both presentational systems use standardized and fixed techniques, which provide the audience with the code to decipher the spectacle.

The analysis results are perhaps not surprising at all having in mind that the emergence of theater in India, China and Japan is closely linked to ancient religious rites that affected the establishment of the theatrical canon. Characterized by formalism, traditionalism, invariance, rule-governance, sacral symbolism and performance, the rituals not only determine the strict rules of stage arts and acting but also put before the presenters a requirement for supreme mastery of all acting techniques. The cultures of India, China and Japan have preserved millennium-old traditions which can be easily tracked out in their contemporary art forms, for that called traditional. People in South Asian countries served a multitude of complex ideas about the world around them and the people in it. Heaven, Earth and Man have been perceived as a single entity, the laws of space dictated conditions that should be met and that one should follow. Following these laws formed the theatre. To embrace the infinite, to demonstrate the unity of the universe is not an easy task and it required special system of means of expression, in the core of which lies the principle of symbolization.

BIBLIOGRAPHY:

Нушева, 2011: Нушева М. *Пекинската опера*, Амадеус Принт, София, 2011.

Coomaraswami A., Duggirala K. G., 1970: *The Mirror of Gesture: Being the Abhinaya Darpana of Nandikeshvara*, Munishiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1970.

Mackerras, 1997: Mackerras C. *Beijing Opera Night Show*, Oxford University Press, USA. 1997.

Riley, 1997: Riley J. *Chinese Theater and the Actor in Performance*, Cambridge University Press, 1997.

Online resources:

Inde Du Sud Voyages Kerala Kathakali: <http://www.youtube.com/watch?v=Vyp-Vu2FRjA>

Little Red Riding Hood – The Chinese Opera: <http://www.youtube.com/watch?v=UMxZduuSpGU>

HIT THE ROAD, CHIHIRO! – THE HEROINE WITH A THOUSAND FACES ON A JOURNEY TO HERSELF

Gergana Petkova, Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Abstract: *In the present study the author examines characteristics of the journey, undertaken by the young heroine in “Spirited Away” (2001). The animated picture, released in the dawn of the 21st century, is one of the best known works by the Japanese anime director Hayao Miyazaki. It is believed that this animated feature promotes ideas and delivers messages born in Taoist, Buddhist, Shinto and Confucian traditions and the present article examines these bonds to show how traditional philosophies find their place in the modern world of 21st century and how visual pop-culture becomes the new transmitter of ideas among young people.*

Keywords: Hayao Miyazaki, Japanese anime, Eastern Philosophy and young people, “Spirited Away”

Hayao Miyazaki is one of the most influential directors in the world of animation. His popularity starts with “Calioistro’s castle” (1979), and then gradually grows in the following years with features like “Nausica of the valley of the wind” (1984), “Howl’s moving castle” (1986), “My neighbour Totoro” (1988), “Princess Mononoke” (1997), and others. In 2001 Miyazaki releases “Spirited Away” – a production which receives a number of renowned awards, among which “Japan Academy Award for best film” (2002), “Golden Bear” – Berlin (2002), Oscar Academy award for best animated feature (2003) and many others. Statistics show that the production is seen by every fifth in Japan (23.5 million, Yamanaka 2008), and has become the highest grossing film in Japanese history whatsoever (including foreign features).

Miyazaki’s influence has drawn much attention and has been subjected to many discussions in the last couple of decades, and this is mainly because he rethinks and reorganizes the art of animation in the contemporary world, placing it within a new paradigm. On one hand he introduces an innovative form of “pop-cultural spirituality” (Yamanaka, 2008: 237), and on the other – a new medium to introduce Japanese culture abroad (indeed, *manga*-comics and animated pictures *anime* have risen keen interest towards Japanese culture abroad, as shown by Poitras, 2008). Miyazaki’s works are characterized by detailed animation, complex plot structure, impressive music, and a broad thematic frame, including environmental and pacifist topics.

The present study examines *Spirited Away* (千と千尋の神隠し) – one of Miyazaki’s most discussed works not only in Japan, but also abroad. This is a story of a little girl who enters the parallel world of deities and after undergoing adventures and overcoming obstacles, saves her parents and herself, to return to human world in the end. The heroine undertakes a journey to her inner self and simultaneously frees herself; she becomes independent, wise and self-aware. The process of inner transformation is accomplished through integration within the community and without breaking her familial bonds, which makes her different from the classical hero of Josef Campbell (1960), yet the heroine remains true to the typical style of Miyazaki’s heroes who internally awake “an invisible power within

themselves” (Yamanaka, 2008: 246). In the same time her path to adolescence is marked by traditional Japanese values, born in the long centuries of philosophical and religious interaction between the teachings of Shintoism, Taoism, Buddhism and Confucianism.

Miyazaki’s approach could be characterized as eclectic, yet eclecticism is nothing but characteristic of Eastern philosophy as a whole – be it in “the unity of the three teachings” *san-chiao ho-i*, or in the syncretic character of the Japanese “religion”, supplying in addition to the three teachings of Taoism, Confucianism and Buddhism, the originally Japanese Shintoism and the developed later Zen-Buddhism. So, in his works Miyazaki is simply promoting this unity, and one of the best examples of this is the feature studied hereafter.

Shiro Yoshioka calls *Spirited Away* “a folktale for the 21 century which teaches that contemporary culture is an extension of, or even a part of, a much larger context of Japanese tradition” (2008: 258). We would argue hereafter that this modern folktale is in fact an extension of and even a part of the larger context of Eastern philosophy and this philosophy has found a new medium of transmission among young people, namely “the soft power” of the visual pop-culture.

The title in Japanese (*Sen-to Chihiro-no Kamikakushi*) refers to the folk belief in *kamikakushi*, or “being hidden by deities”. Japanese folklore examples speak of the sudden and mysterious disappearance of men, believed to have been abducted by supernatural beings or Shinto deities *kami*. The abducted if ever return are either mentally deranged or tell incredible stories of fantastic voyages. According to folk beliefs, *kami* abduct people in order to teach and enlighten them, in other words not to punish but rather to reward or add to their spiritual education (Staemler 2005, Blacker 1967). This is what happens to the young heroine in *Spirited Away* – she undergoes a transformation (not in quantitative but in qualitative terms), her actions become gradually more independent and self-aware, she recognizes the power within herself needed on a life-journey and when she returns to the world of humans she is already enlightened, or “enspirited”.

This is seen from the initial scene depicting Chihiro and her family in a car, moving to settle in a new town. For Chihiro this new beginning seems scary and unpleasant and we see her mourning over the change in her way of living. In response to her mother’s enthusiasm about the new school, Chihiro replies: 前のほうが、いいもん, or “previous one was better”. To her father’s invitation to enter the dark tunnel, lying ahead, she replies: ここ、いやだ。もどろう!, “I don’t like it, let’s go back”.

Obviously Chihiro is afraid of what comes next in her life and she is reluctant to start a trip which destination is unclear. Chihiro rejects any new beginning, the future seems to her unclear and frightening, and she is unwilling to change anything in her status quo – all around her and within her. She is very far away from the conclusions of 14 century Japanese author Yoshida Kenko about the beauty of *mono-no aware* (or the breathtaking feelings born in sight of the transitional), who says: “The changes of the seasons are powerful to make men feel all around them the wonder of things” (Yoshida, 2005: 10). Miyazaki leads Chihiro in the following scenes to a revelation that “changes are beautiful”.

Yet in order to discover the beauty of change Chihiro needs to undergo a journey (which is an emanation of the Change itself, due to its dynamic essence). This journey starts with a journey to herself, or as Lao Zi says, “a journey of a thousand *li* starts beneath one’s feet” (DDJ, Chapter 64). And this is very well illustrated by Miyazaki in the scene where Chihiro is about to enter the tunnel to the World Beyond – leaves whirling around her tiny feet encourage her to go forth, despite her fears.

Further the family enters the mysterious town, Chihiro's parents sit for a hearty lunch at an empty restaurant and the little girl explores this strange place on her own. So she meets Haku, a young apprentice boy who warns her to go away immediately, yet she fails to escape. She finds her parents transformed into pigs, the brook she had crossed on her way to the town – now already a lake; the empty streets – haunted by shadows and spirits. Moreover, numerous deities arrive on a boat and head for the main building in the town – a huge public bathhouse. Chihiro's body starts to fade away. She is then helped and saved again by Haku who tells her that the only way to stay in this world and to save her parents is to start work in the bathhouse.

This is how Chihiro meets Yubaba who is in charge of the bathhouse and who employs the young girl as a servant. Yubaba is running a public bathhouse where every evening Shinto deities arrive to take a rest and clean themselves. The role of the bathhouse in Japanese folklore has been studied from various perspectives, here it seems necessary to recapitulate the most important conclusions, among which the role of the bath as “a meeting place, /.../ an opportunity to communicate, /.../, a chance to come in touch with the supernatural and nature, a place for rebirth and a birth place” (Petkova 2011: 107). Last but not least bathing is a symbol of ritual cleansing characteristic for Shinto rites. Miyazaki chooses a main stage for the story directly related to Shinto beliefs and practices.

Moreover, three other very important things happen during the meeting between Yubaba and Chihiro. First, the young heroine is deprived of her name and from Chihiro (千尋) she becomes Sen (千). On the surface the link between name and identity is direct, yet digging deeper into this motif one can find the relation to kotodama (言霊) or the power of spoken words as a medium for the will of the deities (for more see Tsigova, 2006: 30). As one can see in two further scenes, Chihiro “regains herself” when Haku reminds her of her real name, and at the end of the story it is Haku who is freed from the spell cast upon him, and this happens the instant when Chihiro pronounces aloud his real name – Kohaku.

The second important point in the meeting between Yubaba and Chihiro is the dualistic image of the bathhouse keeper. Although she seems demonic and evil (even her name has correlation to the supernatural figure of the mountain ogress Yamauba), we realize that she is also a caring mother. Few scenes later we can see that she is also a good and respectful leader, doing her best for her guests (when help is needed to cleanse the polluted river deity) and for her employees (when they are attacked by the demon No Face). This ambiguity towards the concepts of good and evil is considered a trademark of Miyazaki's productions. “Many consider one of Studio Ghibli's major offerings to society to be precisely the lack of a clear-cut vision of good versus evil”, says Susan Napier in regard to all animated features produced by Miyazaki-Takahata tandem (2006: 60). Yet this is quite much characteristic of Eastern philosophy in general, or as Richard Smith defines the phenomenon in regard to Chinese religious life – the East fails “to develop a concept of ‘evil’ as an active force in the Western sense” (1978: 34).

The third important point in this scene is that the young heroine is no longer lost in doubts or fears, but stands for what she wants. Here for the first time we meet not a spoilt and dependent child, but a character who fights her inner fears in order to reach her aim – which is to save her parents. She does not think of all the consequences, occurring from the loss of identity, she is driven by her solid decisiveness to save her parents. As Smith points out in regard to Confucianism, “self-cultivation led to the regulation of family relations, regulation of family relations led to good government, and good government led to tranquility throughout the world” (ibid. 40). This is the first scene where Chihiro gets closer

to world tranquility and harmony by making the first step towards salvation of her family members.

Moreover, the public does not really understand why the parents are transformed into pigs. Indeed, we did see through Chihiro's eyes the restaurant and the two pigs, further we get informed that Yubaba possesses supernatural powers to transform people into animals and that she had applied her magic to Chihiro's parents. Later, Haku taking Chihiro to the pigsty explains that the parents do not remember their previous human life, and the young heroine makes a solid promise: "Father, Mother, I shall rescue you, so don't get any fatter as they will cook you!".

Yet, this motif does not fit within the frame of Japanese traditional folk beliefs – according to Japanese folklore the transformation of humans into animals is not typical, and in fact is very rare, and if ever happens, it is without the intervention of a spell-layer (Petrova 2004: 37-38). Grateful animals transform themselves into humans often in Japanese fairy tales, and there are many explanations of this phenomenon based upon animistic beliefs (Kato 1998, Ozawa 1994). But humans turned to animals by a spell-layer – this is not at all the Japanese solution. Miyazaki chooses a very untypical for Japan transformation, so it is not expected; we do not see it happen on the screen, neither do we see how the two parents return their human appearance. So the question is rising whether the parents are transformed after all.

On the other hand, very typical feature of Japanese folktales where transformation takes place is the ability of the transformer not only to change his/her appearance, but also the perception of reality. There are many examples where the main human character is made to believe his/her eyes, but in fact the reality is unchanged for everyone else but the enchanted, moreover very often a parallel universe is created by the transformer (Petkova 2009: 118-120). Although it is not possible to point a direct link to the plot in *Spirited Away*, there are few similarities which seem important. First, this is the fact that the world of the deities is not situated somewhere far from human world, but somehow parallel to it. Second, the process of transformation is not shown and is not expected. Third, the young heroine has stirred emotions in regard to her family and opposes her parents in the initial scenes of the story. So, it seems possible that there is no transformation taking place, but an erred perception of reality.

Later, when Chihiro rescues Haku and returns to the bathhouse, Yubaba poses the last task to the girl – to recognize her parents among many pigs. After taking a good look, the girl resolutely answers that her parents are not among the pigs, and this seems to be the right answer, as "Sen's" employment agreement turns to dust and disappears. And indeed, in the next scene we see Chihiro catching up with her parents as they are leaving the world of deities. We have no direct explanation how in fact the heroine has come to the answer of this riddle.

One possible clue is suggested during the evening spent at the house of Yubaba's sister Zeniba, who encourages Chihiro to find the solution to the problem with her parents and Haku's enchantment, saying: "You are the only one to help them", and the only hint she gives is: "A thread, spun by all, is linking all like a net". So, Zeniba is encouraging Chihiro to believe in the all-bound and all-connected events in the universe. The enlightenment comes suddenly and unexpectedly – and this is when Chihiro remembers the real name of Haku. Later the enlightened already heroine boldly declares that she sees none of her parents among the pigs. Therefore, one may say that the young girl "has finally recognized" them and "saw" their real appearance.

Another line of thinking leads us to few questions regarding how Chihiro has come to this final

enlightenment. One of the peak scenes illustrating her path is when Yubaba orders the girl to take care of the new deity coming to the bathhouse – it is an unrecognized polluted river god. With this task Yubaba does not really punish Chihiro but gives her a chance to integrate in the bathhouse community, because she stands out and is treated by everyone like a stranger *ijin* 異人, referring to Komatsu's theory .

Chihiro summons herself and reacts to the test and a few moments later we see the girl doing her best to wash away the dirt from the deity and with the help of the bathhouse community they manage “to clean the river”. The grateful donor rewards his savior with a magic dumpling. Yet here it seems necessary to pay attention to the process of this deity's liberation, because it is thanks to the help of the whole community that Chihiro succeeds in the task. So the heroine is contextualized within the community and from a stranger *ijin* and an individual *kojin* (個人), she has turned into *kanjin* (間人), referring to Schnell and Hashimoto's idea (2003: 191). So it is Chihiro's decisive and bold behavior that wins her the magic agent, but this gift would not have been possible without the integration of the heroine into the community.

Chihiro hopes that this magic gift will help her save her parents, yet she sacrifices it when need arises. She gives a half of it to save Haku's life, and the second half goes to cure No Face from his enormous appetite (the demon is devouring everything and everyone around). And the young heroine acts without hesitation. She is already so much contextualized with the people around her who need help, that she no longer thinks of her own troubles and of herself. She becomes part of a unity and this new state shows interconnections of which she was not aware in the past.

These two supporting figures – Haku, the dragon boy and apprentice of Yubaba, and Kaonashi (No Face), a faceless creature devouring greedily all around him, also deserve further attention. In a recent study we have tried to discuss the link between these two and the main character Chihiro and applying the structural approach to analyze the plot (Propp 2001), came to the conclusion that on morphological level Chihiro, Haku and Kaonashi belong to one unity and represent one functional character with three different faces (Petkova 2013).

They are inter-dependent – Haku helps Chihiro in the world of deities and she helps him free from his own spell. Haku acts as the inner instinct for survival when he urges Chihiro to leave the town before dusk in the beginning of the story; he gives her the pill and summons her courage in order to stop the process of fading; he gives back her identity by returning memories of her past and her name. On the other hand Haku is a slave to Yubaba because he does not know his name and it is Chihiro to save him from the spell, to fight for his life and share with him the dumpling meant to save her parents. This inter-dependence between the two becomes outstanding during the culmination scene of their flight back to the bathhouse – we see them two in one – the Yin and the Yan in the body of a ten-year old girl.

Being a water-spirit Haku represents Nature and his actions towards Chihiro are indeed representative of the inner bond to the natural, possessed but not recognized by the main heroine in the beginning of the story. Haku represents Shinto beliefs and the cultural aspect of the unity with nature, or as Boyka Tsigova says: “the self-identification with the pristine beginnings of Nature” /2006: 29/. So, what Chihiro undergoes in her rites of passage is the recognition of the inner bond with Nature. She finds within herself the origins of the cosmic energy which is hidden in every living and non-living element of Nature. She as if “remembers” the real name Kohaku, she as if recalls past, but in fact she sees through, she recognizes the true nature of her counterpart.

On her journey in the Land of Gods, Chihiro has changed, she has undergone a transformation as every rite of passage would suggest. This transformation, the process of Change, the metamorphosis is an art of *pien-hua* (変化). In its Taoist sense “to transform oneself is to correspond to all things in nature” (Robinet 1979: 40), and Chihiro has reacted to, integrated into, learnt from, and interacted with all and everything in the new environment she became part of by the act of *kamikakushi*.

So Miyazaki offers us “a story of a girl” (少女の物語), as he defines it himself (2008: 230), who grows up by finding the inner energy and courage to live, who is helped and helps, who is contextualized in her family and in the community, as well as contextualized in Nature, a girl who takes a journey to adulthood and to her inner self and in this way Miyazaki incorporates all features of the multifaceted Japanese philosophy within his masterpiece *Spirited Away*. Because of the limited volume of the present study it was not possible to explore further philosophical layers in the animated feature, yet the present research has suggested the abundant spectrum of philosophical ideas incorporated in this two-hour anime experience.

REFERENCES:

- Blacker, 1967: Blacker, Carmen. *Supernatural Abductions in Japanese Folklore*. In: *Asian Folklore Studies* 26/2, 1967, pp. 111-147.
- Campbell, 1960: Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Meridian Book, 1960.
- DDJ 2005: Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати. Москва: Эксмо, 2005.
- Fukunaga, 2006: Fukunaga, Natsuki. “*Those Anime Students*”: *Foreign Language Literacy Development through Japanese Popular Culture*. In: *Journal of Adolescent and Adult Literacy*. International Reading Association, 2006, pp. 206-222.
- Kato, 1998: 加藤耕義「日本の昔話における正体露見」小沢編『日本昔話のイメージ』東京：古今社, 1998.
- Kawai, 1982: 河合隼雄『昔話と日本人の心』東京：岩波書店, 1982.
- Komatsu, 2005: 小松和彦『異人論』東京：筑摩, 2005.
- Miyazaki, 2001: Miyazaki, Hayao (dir). *千と千尋の神隠し*. Tokyo: Studio Ghibli, 2001.
- Miyazaki, 2008: 宮崎駿『折り返し点 — 1997-2008』東京：岩波書店, 2008.
- Napier, 2006: Napier, Susan J. *The world of Anime Fandom in America*. In: *Mechademia*. Vol. 1, 2006, pp. 46-63.
- Ozawa, 1994: 小沢俊夫『昔話のコスモロジー人と動物との婚姻譚』東京：講談社, 1994.
- Petkova, 2009: Petkova, Gergana. *Propp and the Japanese folklore: Applying morphological parsing to answer questions concerning the specifics of the Japanese fairy tale*. In: *Asiatische Studien* LXIII-3. Bern: Peter Lang, 2009, pp. 597-618.

- Petkova, 2011: Петкова, Гергана. *Домът на чудесата – символика на традиционната архитектура и интериор в японските вълишебни приказки*. София: Звезди, 2011.
- Petkova, 2013. Петкова, Гергана. *Пътят на героинята с много лица: Структурен анализ на сюжетната линия в анимационния филм „Отнесени от духове“ на японския режисьор Хаяо Миядзаки*. В: Годишник на СУ: ФКНФ. Том 106. /под печат/.
- Petrova, 2009 /2004/. Petrova, Gergana. *Male characters in the Japanese fairy tale: Classification and Analysis*. Sofia: Zvezdi, 2009.
- Poitras, 2008: Poitras, Gilles. *Contemporary Anime in Japanese Pop Culture*. In: MacWilliams, Mark W. (editor), *Japanese visual culture: Explorations in the world of manga and anime*. New York: M. E. Sharpe, 2008, pp. 48-67.
- Проп, 1995 /1946/: Проп, Владимир. *Исторически корени на вълишебната приказка* (Historical roots of the fairy tale). София: Прозорец, 1995.
- Проп, 2001 /1928/: Проп, Владимир. *Морфология на приказката* (Morphology of the folktale). София: ИЗС, 2001.
- Robinet, 1979: Robinet, Isabelle. *Metamorphosis and Deliverance from the corpse in Taoism*. In *History of Religions*, vol. 19, N 1. Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 37-70.
- Schnell and Hashimoto, 2003: Schnell, Scott and Hashimoto, Hiroyuki. *Guest Editors' Introduction: Revitalizing Japanese Folklore*. In: *Asian Folklore Studies*, Vol. 62/2, 2003, pp. 185-194.
- Smith, 1978: Smith, Richard J. *Traditional Chinese Culture: an interpretative introduction*. Houston, Texas, 1978.
- Staemler, 2005. Staemler, Birgit. *Virtual Kamikakushi: An element of Folk Belief in Changing Times and Media*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 32/2. Nanzan Institute for Religion and Culture, 2005, pp. 341-352.
- Tsigova, 2006: Цигова, Бойка. *Пътят на словото в Япония. За изреченото и написаното през вековете*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2006.
- Yamanaka, 2008: Yamanaka, Hiroshi. *The Utopian 'Power to Live' – the significance of the Miyazaki Phenomenon*. In: MacWilliams, Mark W. (editor). *Japanese visual culture: Explorations in the world of manga and anime*. NY: M. E. Sharpe, 2008, pp. 237-255.
- Yoshida, 2005: Yoshida, Kenko. *Essays in Idleness* (transl. G. B. Sanson). NY: Cosimo, 2008.
- Yoshioka, 2008: Yoshioka, Shiro. *Heart of Japaneseness: History and Nostalgia in Hayao Miyazaki's "Spirited Away"*. In: MacWilliams, Mark W. (ed.). *Japanese visual culture: Explorations in the world of manga and anime*. New York: M. E. Sharpe, 2008, pp. 256-273.

TRANSLATION AND ANALYSIS OF LI YU'S "WEIQI MING" – THE OLDEST POEM, DEDICATED TO WEIQI

Konstantin Bayraktarov, High School "Bacho Kiro" - Pavlikeni

Abstract: *The focus of this article is the oldest known poem, related to the ancient game of weiqi (aka Go) – it's "Weiqi Ming" or "Dedication to Weiqi" by Li Yu (44-126 AD). The poem belongs to a literary genre of "ming" (dedication) which was widely popular in Eastern Han Dynasty (25-220 AD). The poet Li Yu was one of the most prolific writers in this genre. He is the author of more than a hundred poems. In this article is present a translation and content analysis of the poem "Weiqi Ming". Special attention is given to the term "jing-wei", which is an important metaphor of culture (wen) and reflects the seeing of the world in Chinese philosophy. Significantly, this research for the first time reveal the translation of Li Yu's poem "Weiqi Ming" and this expands the knowledge about the ancient texts, related to the game of Go.*

Keywords: Weiqi Ming, Dedication to Weiqi, Li Yu, Han Dynasty, ancient poetry, the game of weiqi, the game of Go, jing-wei

1. Introduction

The game of weiqi (aka Go), originated in China thousands years ago, is the most ancient strategy game of the world. It is a territorial game which is played with black and white stones on square grid of 19x19 lines. The players make moves by placing stones on the intersections of the board (weiqipan). Each players aim is to achieve to more control and more surrounded territory on the board than his opponent. The game is called *weiqi* (圍棋) which means game of surrounding. As weiqi this game was well known ever since Han Dynasty (202 BCE – 220 CE).

Most ancient references about weiqi (as yi 弈 or yiqi 棋弈) are revealed in *Lun Yu*, *Mengzi* and *Zuo Zhuan*, i.e. from Eastern Zhou – Warring States (403-256 BC). During Han Dynasty we meet first essays, first poems, and first stone pictures with weiqi scenes (fig. 1), which reflects a prestige of this aristocratic occupation.



Figure 1. *The oldest image depicted weiqi players. Han Dynasty stone picture from Shandong.*

¹ Source: Zhongguo Meishu Quanji 中國美術全集·繪畫編 /Chinese Art Works. Paintings/ (Shanghai, 1988) vol.18, plate 50.

A consensus does exist, that “Weiqi Ming” or “Dedication to Weiqi” is the oldest poem about the game of Go (or weiqi), and which has reached to modern times. It refers to the literary genre of “ming” (銘) or “dedication”, which was widely popular in Eastern Han Dynasty (25-220 AD). Its author, Li Yu (44-126 AD), was a high clerk and poet and was one of the most prolific writers in this genre.

The dedications are preserved as epigraphic monuments or stone inscriptions (bei 碑). There is a wide variety of topics. Some of the early Eastern Han inscriptions are less solemn compositions. Authors composed them not only for official occasions, but they dedicated them to the every-day life of an aristocratic life; they also include entertaining and intellectual games.

According to David Lai and Gary Hamby, the poems “Weiqi Fu” by Ma Rong and “Weiqi Ming” by Li Yu have been discovered in unearthened burial sites² (Lai, 2002: 256). The poem “Weiqi Ming” was probably composed when Li Yu was a civil servant under Emperor Hedi (86-105 AD). About half a century later Ma Rong (79-166 AD) wrote his famous “Rhapsody on Go” (Weiqi Fu) which is best known by its English translation by John Fairbairn. Therefore, “Weiqi Ming” can be defined as the earlier poem about the game of Go.

2. Translation of “Weiqi Ming”

This Li Yu’s poem is widely available in original for every admirer of ancient Chinese poetry. In 2010 the book 365 Ancient Poems about Weiqi, was published in China, collected by the society of scholars and researchers of traditional cultural heritage “Guoxue Gongsi” (国学公司). The first poem in this poetical collection is “Weiqi Ming” by Li Yu (Guexue, 2010: 3). It has never yet been translated, but already the first attempt is done.

圍棋銘 Weiqi Ming / Dedication to weiqi By Li Yu (李尤, 44-126 AD)

詩人幽憶， Now the Poet thinks alone
感物則思。 About the essences of things;
志之空閑， In his leisure time achieves
翫弄遊意。 A deep meaning of the game.

局為憲矩， The board represents square,
棋法陰陽， The stones follow Yin and Yang.
道為經緯， The lines, like warp and weft,
方錯列張。 Are crossed far and wide³.

Although dedications are usually written in prosaic style, but most of Li Yu’s works are written in four-syllable-line form, which makes them virtually indistinguishable from poems. This poem contains

² This fact is interesting, but authors haven’t noted its source.

³ Chinese weiqi player and a friend of mine, Wan Yi –Wen (5 dan) from Beijing, commented that it’s the very good interpretation and accurate translation of the poem. Of course, my translation doesn’t pretend to have a poetic quality, but it is an successful attempt to convey the content and sense of the original text.

32 characters, which can be arranged in two strophes. Each strophe consist four verses and each verse has four characters. And this is the first translation of this most ancient poetical miniature dedicated to the game of Go.

In this elegant poem is presented a widespread and important metaphor for culture (wen) in Chinese philosophy; this is the term “jing-wei” - warp and weft. These two words are known in their particular technological aspect as a weaving terms. The warp and weft (woof) - these are the vertical and horizontal threads in the woven formed on the silk-weaving loom.

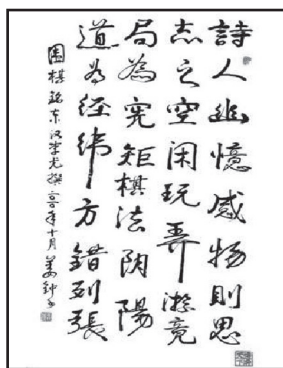


Figure 2. *Wei qi Ming*: Calligraphic work by Zhang Yuzhong (b. 1924).

As already mentioned, in Eastern Han Dynasty dedications were engraved on stone steles. Alas, it turned out very difficult to find a photo of the stele with this poem, and therefore it is not presented here. But this poem can be seen in the one calligraphic work by the retired army general Zhang Yuzhong (fig. 2.)

3. Detailed analysis of “Wei qi Ming”

In the first strophe we can imagine how the lyrical hero is sitting pensive in his office and getting inspired by observing the game board.

詩人幽憶， Shi ren you yi,
 Now the Poet thinks alone
 感物則思。 Gan wu ze si
 about the essences of things.

In the first two verses Li Yu presents himself as the lyrical hero, i.e. the poet (shi-ren), who is thinking of “essence(s) of things” (wu ze). Clearly he is talking about specific intellectual activity - secluded philosophizing (you-yi). The term “essence(s) of things” in its context can be understood in a broad sense as “structure of the world”.

志之空閑， Zhi zhi kong-xian,
 In his leisure time achieves
 翫弄遊意。 Wan nong you yi.
 a deep meaning of the game.

The above verses could be read to mean that the poet dedicates his leisure time (kong-xian) to

poetically express insights of the game. With his poetical wordplays he “achieves meaning” (you-yi) of the game, i.e. his philosophical musings are giving a result. In these two verses the game of Go is implied in the term “wan-nong”, which means “playing games”, “playing”, “play occupations”, “careless” and generally it is associated with play activities – composing verses, board games, ball game, playful relationships between people and etc.

The character “wan” denotes any joyful occupation, - wrote Roger Caillois. It refers both to children’s games and entertainment, as well as to the careless and lazy contemplation. Etymologically it means “fondling the jade with hand, enjoying its smoothness and something to dream about”. The character “wan” is also used for board games, which require contemplation and evolve slowly (Caillois, 2007: 70-71).

The other character, “nong”, means: “to play with”, “to toy with”, “to manage”, “to handle”, or “to enjoy with”. In *Shuowen*⁴ “wan” and “nong” are regarded as synonymous: “Nong means wan; and depicts a hand, holding a jade” (Shuowen: #1756) and “Wan means nong. To enjoy and think of the jade” (Shuowen: #149). In the context of the fourth verse, the lyrical hero is holding in his hand a Go-stone and thinking before the board. The result of his philosophical musings about the game and the Universe are being revealed in the second strophe.

局為憲矩， Ju wei xian ju,
 The board represents square,
 棋法陰陽， qi fa yin yang
 the stones follow Yin and Yang.

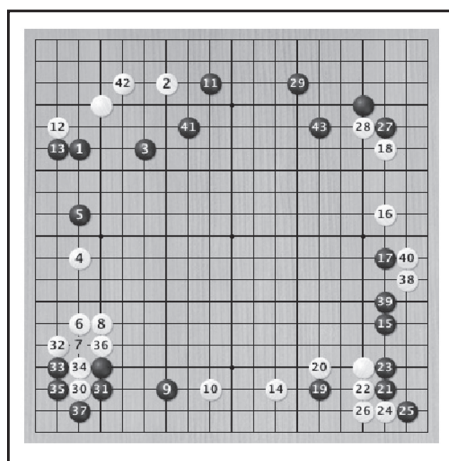


Figure 3. Diagram of square board with numbered white and black stones⁵.

⁴ *Shuowen Jiezi* (Explaining and Analyzing Characters, was an early 2nd century Chinese dictionary from the Eastern Han Dynasty. Xu Shen (58-147 AD) compiled the ‘Shuowen Jiezi’ and finished editing it in 100 AD.

⁵ This is the last position of unfinished game with 43 moves between prince Wu Sun Ce (175-200 AD) and army general Lu Fang (?-228 AD) recorded in *The Anthology of Forgetting Sorrows and Pure Pleasures* (Wang You Qing Le Ji); Song Dynasty (960-1279 AD).

Ancient Chinese believed that the Earth had square shape (xian-ju) and therefore the game board (ju) represented the Earth. The famous term “qi” can be interpreted like “game” (wei-qi) or game piece (qi-zi), i.e. go-stone. Hence, the next verse can be understood in the following ways: “the game follows the law of Yin and Yang”, “stones follow the law of Yin and Yang”, “Yin and Yang take turns in the game”, “stones take turns like Yin and Yang” or “stones are Yin and Yang”. In these two verses there is nothing surprising, but it should be noted that previously only Ban Gu (32-92 AD) in *Essence of Yi* (*Yi-zhi* 弈旨) first expressed these ideas: “The board must be square, for it represents Earth’s laws... The pieces are white and black, and so they are divided into Yin and Yang” (Fairbairn, 2000) (fig. 3).

道為經緯， Dao wei jing-wei

The lines, like warp and weft,

方錯列張。 fang cuo le zhang

are crossed far and wide.

However, the unique contribution of the poem is revealed in the last two of its verses. Lines (道 dao) of the board are vertical and horizontal, which is expressed by the term “jing-wei” (經緯). In Chinese philosophy “jing-wei” relates to understanding about the net-like structure of the Universe; it’s the woven of Universe (Kobzev, 1994: 79-80). The lines of go-board like threads in the woven “are linked and crossed far and wide”.

The best known character “dao” (the Way) in the last verses of “Weiqi Ming” in this translation is presented as “line”, but it could be argued that it has philosophical meaning too. If we accept the latter, these verses would sound like this:

Dao weaves with warp and weft threads

and they are crossed far and wide.

Dao creates (weaves) the woven of the Universe. Respectively, the (board of the) game of weiqi symbolized the Universe. In this case, the verses resonate with *Dao De Jing* where Laozi teaches that “Dao creates One; One creates Two; Two creates Three; Three creates All things” (*Dao De Jing*, zh. 42). Keeping in mind the different meanings of Chinese characters, the Li Yu’s poem can also be understood as follows:

The Poet stands alone, wedded to a deep thinking,

And his thought touches the essences of things.

With his efforts and strivings in the leisure hours

He about the game achieves to understanding.

The square-shaped board is suchlike the Earth,

The game stones follow the law of Yin and Yang.
Dao weaves: Warp and weft threads of Universe
Are crossed and interweaved far and wide⁶.

Among sinologists it is accepted as an axiom that knowledge of modern Chinese language is not enough to read and understand ancient Chinese texts; grammar and meanings of the characters have changed over the many centuries. Also the phrases of these texts are a shorter than modern ones, leaving the reader a lot of space for interpretations and speculations. Of course, it doesn't indicate that ancient Chinese texts are can't to be understood.

4. Woven of the Universe on lined board

Li Yu compares vertical and horizontal lines of the go-board with warp and weft threads of woven. The term "jing-wei" in geometrical sense means net (grid) of horizontal and vertical lines. The book *Rites of Zhou (Zhouli)* contains information on city planning which related to "jing-wei":

"The master craftsman constructs the state capital. He makes a square nine *li*⁷ on one side; each side has three gates. Within the capital are nine North-South (jing) and nine East-West (wei) streets." (Zhouli, Kaogongji, 72).

Although the book Zhouli describes the political order of the Western Zhou (1046–771 BCE), but it is not originated in this period. The book appeared in the middle of the 2nd century BC, its first editor was Liu Xin (50 BC - 23 AD) and it is based on the lost ancient sources. Therefore, the square grid of city planning has ancient traditions. In short, the term "jing" means North-South road and "wei" - East-West road; and "jing-wei" is a conception considered in topographical aspect a grid (net) oriented according to the world directions (fig. 4).

The model of square state capital corresponds to the traditional Chinese cosmographical thoughts.

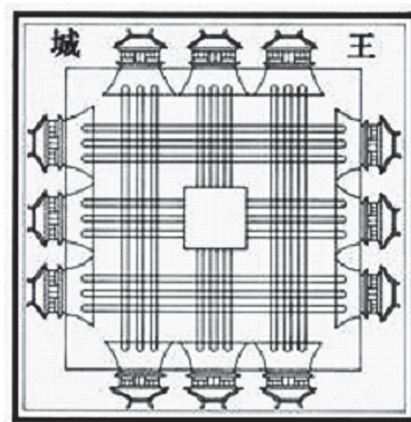


Figure 4. *Ideal urban planning: The state capital according to Rites of Zhou.*

⁶ This second alternative translation is also composed by the article's author.

⁷ The li or Chinese mile is a unit of distance, which has varied considerably over time but now has a standardized length of 500 metres. In Western Zhou one li were 358 m, in Eastern Zhou and Han - 416 m.

In the square city 1/9 part is the central palace and 1/81 can be a throne hall. According to *Shujing (Book of Historical Documents)*, the mythical emperor, Yu the Great, separates the Chinese land into nine regions (jiu zhou) or provinces. This divide resembles a go-board which also can be represented as divided on nine equal square areas (i.e. 3x3 squares). In Warring States period (475-221 BC) the thinker Zou Yan (305-240 BC) expands this model to the description of the whole World or All Under Heaven (Tienxia) which is divided into nine big regions (da jiu zhou) or continents. Each continent according to his model also is divided into nine areas. According to him, the nine regions in *Shujing* only form the Central Continent (Zhong-zhou). The Middle Kingdom (Zhong Guo; i.e. China) is 1/9 part of Central Continent and 1/81 part of whole World⁸. This spatial conception also can be represented on a go-board.

Following such ideas, Zang Heng (78-139 AD) became the ancestor of quantitative cartography, proposing a rectangular grid usage (Kobzev, 1994: 79-80). In this connection it should be noted that thanks to Li Yu we can define in certainty direct link between lined game board, city planning and making of geographical maps. In modern Chinese language “jing-wei” is also understood as the geographical concepts longitude and latitude, or meridian and parallel. Cartography represents the physical space of ground surface in a two-dimensional grid and this is easily comparable to lined board.

In sources of Warring States period as *Guo'yu and Zuo Zhuan*, the term “jing-wei” is associated with Tiendi (Universe) and Tienxia (Oikoumene), considered both as a cradle of civilization and culture (wen) and represented ordered space: “Vertical lines of warp refer to the Heaven and horizontal lines of weft refer to the Earth. Seamless warp and weft depict culture” - 經之以天，緯之以地。經緯不爽，文之象也。 (Guo'yu, book III, ch.26; Taskin 1987: 60); and “Presenting Heaven and Earth (Tiendi) as vertical and horizontal lines of warp and weft is called culture.” - 經緯天地曰文 – Jing wei tien di yue wen. (Zuo Zhuan, Lu Zhao-gong. Year 28 /514 BC). This metaphysical formula in *Zuo Zhuan*, which in laconic style sounds like this: “Warp and Weft of Heaven and Earth represent the culture”; it we can see also in *Zhong Lun* (ch.15, 3) from Eastern Han and in *Lost Book of Zhou* (ch.54, 1) from Warring States⁹.

The term “jing-wei” describes a structured cosmic space and culture of civilized world. These two meanings form a notion or mental picture of the Universe. The Universe is a symbolic space. It's not only physical, but its metaphysical one too. On the game board vertical lines represent the Heaven and horizontal - the Earth. Generally, the interconnection between Heaven and Earth is indicated with the term “culture” (文, wen), which broadly means “order”.

⁹ The quoted ancient sources like *Shuowen Jiezi*, *Hou Hanshu*, *Zhong Lun*, *Zhouli*, *Lost Book of Zhou*, *Guo'yu*, etc. are available at the website of Chinese Text Project (www.ctext.org)

⁸ [http://en.wikipedia.org/wiki/Nine_Provinces_\(China\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Nine_Provinces_(China))

The culture is related to the corpus of texts, the character “wen” also means “literature”. In textual aspect “jing-wei” can be understood as “canons /jing-shu/ and apocrypha /wei-shu/”. For example, Xun Yue (148-209 AD) in *Shen Jian (Staring at the Mirror, Mirror Stares)* wrote: “The Five Canons¹⁰ are warp threads (jing) and all other books are weft threads (wei)”.

Commentator of *Zho Zhuan Du Yu* (222-284 AD) explains: “Warp and weft threads are crossed (cuo) and thus they weave and form the culture”. The term “cuo” has important meaning – it’s the principle of crossing or intertwining, thanks to which the link between Heaven and Earth appears. The term “culture” (wen) defined in *Shuowen* is: “Wen is crossing lines (cuo hua). It’s interweaving pattern (xiang jiao).” -文：錯畫也。象交文。 - Wen, cuo hua ye. Xiang jiao Wen. (*Shuowen*: #5693). That definition explains the graphical content of character “wen” and in itself implies its original meaning as a woven pattern or interweaving threads. Li Yu explicitly uses character “cuo” (cross, intersect) – “the lines, like warp and weft (jing-wei), are crossed (cuo)”, i.e. the game board (like the square city) is a symbol of culture and orderly space of Tienxia. Weiqi is a cultural game for a cultural man.

5. Life and work of Li Yu

Biographical information about Li Yu is found in *Hou Hanshu*. He was a native of Luo in Guanghan (north of modern Guanghan, Sichuan). In AD 86 Emperor Hedi (86-105 AD) appointed him in the Eastern Institute (Donguan) to compose poems ‘fu’. The courtier Jia Kui (30-101 AD) had recommended his writing as similar to the famous writers Sima Xiang-ju (179–118 BC) and Yang Xiong (53 BC - AD18) from Shu (Sichuan). Li Yu was composed odes (fu), dedications (ming), epitaphs (lei) and hymns (song). Li Yu was then appointed foreman clerk of Imperial library (Lantai, Magnolia Terrace). From this time on, for nearly forty years, Li Yu had a distinguished official career. When Andi (106-125 AD) came on the throne, Li Yu was assigned on the position of high canceller (dafu). At Shundi (125-144 AD) he was on the position of mayor of Le’an (on modern district Fuzhou, Jiangxi), in the last one-two years of his life. He died at the age of eighty-three (*Hou Hanshu*: vol. 80, pt. 1; Knechtges, 2010: 138-139).

Li Yu composed for Emperor Hedi originally 120 pieces in the set. Eighty-six inscriptions, many of them in fragments, survive. There is wide variety of topics. Li Yu dedicated poems to various landmarks as Huanghe and Lo River, Hangu pas, Big Academy, walls of capital Chang’an (modern Xian), capital gates, Shandong Park, (football) field of the game cu-ju. There are also poems about zither, lute,

¹⁰ The Five Classics or The Five Canons (Wujing) includes Classic of Poetry (Shujing), Book of Documents (Shijing), Book of Rites (Liji), Classic of Changes (Yijing), Spring and Autumn Annals (Lüshi Chunqiu).

writing brushes, ink, knife, sword, shield, bow, crossbow, beds, glass, cup, mirror, hat, boat, chariot, lamp and a lot more others, including his wonderful poem about the game of weiqi.

6. Conclusion

During Later Han, when Li Yu lived, epigraphy became a mass phenomenon. On stone steles were carved inscriptions about historical events, odes, epitaphs, dedications, poems. For ages they kept canonical Confucian and Taoist texts.

Unfortunately, photo of stele with Li Yu's "Weiqi Ming" wasn't presented in this research. Probably this epigraphic monument can be found in the Stele Forest Museum (Beilin Bowuguan) in Xi'an (ancient Chang'an).

The "Weiqi Ming" poem is a pearl among ancient texts about the game of Go. The proposed translation of these verses is doesn't pretend to be only possible one. These elegant lines have long been overlooked by Go-scholars. Underlying translation and analysis of the poem expands the knowledge about ancient texts devoted to the game of Go.

REFERENCES:

- Caillois, 2007: Кайюя, Роже, *Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры*, О.Г.И., М., 2007 [Roger Caillois, *Les Jeux et les Hommes. Essais de Sociologie de la Culture*, 1957]
- Kobzev, 1994: Кобзев, А. И., *Учение о символах и числах в китайской классической философии*, ИФ "Восточная литература", М., 1994 [Artem Kobzev, *The Teaching about Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy*, 1994]
- Taskin, 1987: Таскин, В., *Го юй (Печи царств)*, в переводе В. Таскина, Изд. Наука, 1987 г. [Russian translation of Guo'yu by V. Taskin, 1987]
- Fairbairn, 2000: Fairbairn, John, *The Essence of Go*, London, 2000, has been published only at the website of Mind Sports Zine (31 Dec.); now it's not available.
- Lai, 2002: Lai David, Gary W. Hamby, "East Meets West: An Ancient Game Sheds New Light on US-Asian Strategic Relations", *The Korean Journal of Defense Analysis*, Vol. XIV, No. 1, Spring 2002, pp. 247-275
- Knechtges, 2010: Knechtges, David R., "From the Eastern Han through the Western Jin (AD 25–317)", pp. 116-198, *The Cambridge History of Chinese Literature*, vol. 1: To 1375 (edited by Kang-i Sun Chang, Stephen Owen), Pp. 712; Cambridge University Press, 2010
- Guexue, 2010: 《历代围棋诗365首》, 北京: 国学公司, 2010. [365 ancient poems about weiqi (*Lid-ai weiqi shi 365 shou*), Beijing: Guexue gongsi, 2010]
- Hou Hanshu*: 《後漢書》, 《文苑列傳 第七十上》 [*Hou Hanshu (History of the Later Han)*, volume 80, part 1 – "Biographies of Writers"]

TRADITIONAL CHINESE MEDICINE FROM ANCIENT PRACTICE TO MODERN SCIENCE

Denka Marinova, National Sports Academy “Vasil Levski”

Abstract: *Since the discovery of the early stone and bone needles, acupuncture as a healing art has been traced back several thousand years, to ancient China, when clinical records were found inscribed on Oracle Bones in Xia and Shang Dynasties (2000 BC -1600 BC). Since the Yellow Emperor’s “Canon of Acupuncture”, the discovery of meridians, and the medical function of acupuncture points, has firmly established acupuncture as an integral part of traditional Chinese medical system.*

The Chinese are well aware of the current scientific explanations of acupuncture and its mode of action and through their research institutes they are contributing to this field. The cultural heritage of the Chinese has made it possible for them to accept the contradictions inherent in the practice of acupuncture: science versus philosophy. Eventually science will provide a logical explanation for these empirical findings, but, until then, both science and traditional ideas will play equal parts in helping patients by the use of acupuncture.

Keywords: traditional Chinese medicine, theoretical concept, acupuncture, vital energy

The People’s Republic of China is a unique example of developing and popularizing its traditional medicine, a circumstance due to a large extent to the location of the Chinese civilization, and related to factors of geographical, socio-economic, and political nature.

Traditional Chinese Medicine (TCM) is one of the oldest medical systems. It exerts a strong influence on the formation of medical knowledge in those countries of the ancient world that were in close contact with the Chinese Empire. Its methods and means have been permanently improving and meeting the challenges of time, while still keeping its significance to the present day.

Historians assert that TCM originated as early as the Stone Age and its beginning is enveloped in mystery. It originated from the ancient shamanic practices of the people living on the territory of contemporary China. While Europe is still in the primitive communal order, the Chinese Empire is already of a well-developed culture. In those days, there was no coordinated system of consistent medical knowledge, but subsequently empirical knowledge has been amassed and an orderly system of curing methods has been established.

The chief sources for examining the medical culture of ancient China are the written documents dating back from the 3rd century BC, as well as the relevant archeological and ethnographic discoveries. Records of various ailments have been preserved on shells of tortoises and on bones, from the 13th century BC. In *Shijing - The Book of Songs* – are collected verses from the 12th century BC, in which various curative plants are mentioned. (Xinnong, 1987).

The curative art of China is inextricably bound to the traditions that originated from about the 16th to 12th century BC. Even today, the widely popular techniques of acupuncture of the 12th century are

applied, as well as moxibustion, cupping glasses, and herbal therapy.

During the reign of the Han dynasties, needles were made of sharp stones, shells, and bamboo. It is to be noted that herbal therapy was developed in the western regions of China, moxibustion in the northern parts, and massages in the central parts of the country (Goranova, 1995: 10-15).

In the myths and legends of the Chinese people are preserved the names of a number of persons who studied and further developed the art of healing. The renowned emperor Fuxi (4000 BC) was also a healer. He defined the healing properties of plants and used them to cure numerous ailments. It has been assumed that he invented nine kinds of stone needles. The first literary data on acupuncture date back to the 6th century BC. So, in one of the oldest books, *Zuozhuan*, acupuncture was already mentioned as a healing method.

The founder of phytotherapy in China is considered to be the mythical emperor Shen Nong (2800 BC). According to legend, he wrote the ancient book *Bencao* – “Medicinal Plants” – in which the properties of over a hundred healing plants are described. Shen Nong is considered to be the founder of the medical and pharmaceutical sciences.

Another mythical personality is Huangdi neijing, the Yellow Emperor, (2695 -2589 BC). His practice is the most ancient written source to preserve its significance to the present day – the classical canon of Chinese medicine – “The Issues of the Yellow Emperor and the essence of Healing“. Later, some other works appeared that attracted the attention of medics from Eastern countries (Neijing, 2007).

During the reign of the Zhou dynasty, there emerged the early folklore songs and verses that spoke of medical knowledge. In that period, healing societies were being established and professional differentiation of specialists was conducted, namely healing through nutrition, acupuncture, massage healing, and veterinary healing.

During the period of Springs-Autumns (the Zhou Dynasty), the theoretical bases of Chinese medicine were formed, and the interrelation of between the human body and the environment was ascertained. Special attention was paid to hygiene, epidemic diseases were studied, and medicine ceased being an occult practice.

During the period of Fighting Kingdoms (the Zhou Dynasty), the ancient medical science makes swift progress. During the reign of the Han Dynasty, China becomes the center of medicine in Asia. A unified terminology system is established. An eminent healer of that time is Tai Cangong, of the 2nd century BC. He develops some issues related to diagnostics, prophylaxis, and treatment of a number of specific diseases.

During the reign of the Qin Dynasty lived the reputable healer Huang Fumi (282-214). He compiled the book “*Outlines of Acupuncture and Moxibustion*”, which is the earliest treatise on acupuncture. In that period was written the first specialized tutorial on pulse diagnostics. At that time lived and worked the famous healer and surgeon Hua Tuo. In his medical practices, he accomplished surgical interventions under narcosis, using natural products and acupuncture.

Chinese medicine becomes particularly sophisticated and widespread in the period between the 6th and 11th centuries a lot of manuals and tutorials on gynecology, surgery, pediatrics, and internal organs’ treatment were published.

During the reign of the Tang Dynasty (the 6th century), medical administration was established in the Chinese imperial court. Chinese medicine is then grouped in four branches: internal diseases, acupuncture and moxibustion, massages, and occult (shamanic) practices. In that period, curative nutrition is set apart as a specific branch in medicine.

Particular attention is paid to teaching, a lot of manuals and handbooks are published. In the 11th century, there appeared the first “Atlas of Points”, by Wang Weiyi (in the year 1026), on the information of which a bronze cast of a human figure with 600 points marked on it was made.

About the 6th century, the Bencao Ganmu book was written – “A Canon of Healing Plants” by the eminent healer Li Shizheng. This is the earliest known Chinese pharmacopoeia. It contains the descriptions of over 365 healing plants, classified according to their toxicity, action, and application (Huang, 1995).

During the reign of the Song Dynasty, clinical medicine is being further developed. In the 13th century, 13 medical specialties are set apart. Independent medical schools are established. In this period, China becomes a center for development, application, and popularizing of herbal therapy and acupuncture. Doctors from Japan, Korea, India, and Mongolia come to study Chinese medicine (Wiseman, 1996).

The incessant development of Chinese medicine goes on till the 17th century. Then, the next three centuries are a period of stagnation, due to a number of political, economic, and social reasons.

With the establishment of the Chinese Democratic Republic in 1949, there begins a new stage in the development of Chinese medicine. Its main purpose is the shed mysticism, to thoroughly study traditional medicine, and to lay it on scientific foundations. Because of this, in 1951, in Beijing was founded an Experimental Institute for Acupuncture Treatment, and in the same year, it was reorganized into a Scientific Research Institute to the Academy of Chinese Herbal Medicine. To this period belongs the introduction of the teaching of acupuncture as a recognized method in all higher medical schools.

The period between 1949 and 1960 is characterized by an extensive development of international relations and exchange of information on the studying of physiological mechanisms of acupuncture effect on various diseases. In the period between 1971 and 1972, in the medical periodicals appear sporadic announcement about new achievements in the sphere of curative application and theoretical research of acupuncture and massage. The greatest interest lies in the publications related to the application of acupuncture for anaesthetization in surgical interventions. This fact attracts scientists from different countries, especially anesthesiologists and physiologists. It should be noted that in recent years a number of Chinese authors publish articles and reports in leading medical journals in Europe and the USA.

Even in ancient times, Chinese medicine is spread in neighboring countries, namely Japan, Mongolia, India, and Vietnam. Acupuncture as a healing method becomes popular in these countries as early as the 6th century, but from the 11th century on, acupuncture acquires even larger popularity. In the 20th century, scientific research begins – not only clinical but also experimental, using some modern European methods for the examination of the effects of acupuncture on the organs and systems of the human body. Of the Eastern countries that use acupuncture, Japan occupies the second place. In Korea,

acupuncture is considered historical heritage of the national culture.

Acupuncture as a healing method penetrates in Europe as recently as the 17th century. It is popularized by missionaries. In the development of acupuncture in Europe, three stages can be noted: the first one encompasses the times from the 17th to the 18th century, during which this mode of healing is hardly developed. In that period, there are only isolated data on the application of acupuncture with a view to healing. The first announcements are made by Harvieu (1671), Then Rhyne (1683), Kaempfer (1712), Du Halde (1736).

The second stage covers the 19th century, when acupuncture becomes widespread in France. One of its pioneers is Berliroz L. (1816), the author of one of the first monographs entitled "Notes on the Chronic Diseases, Phlebotomy, and Acupuncture". An important role in the further development of the method is played by Cloquet. In 1826, he publishes a substantial treatise on acupuncture, and soon acquires followers in different countries: in France this is Dabry (1863), in England it is Churchil (1825). Acupuncture finds its place in the works of the then famous French internist Trousseau A. (1858).

During the 20s of the last century, acupuncture gains authority and popularity in European countries. Nevertheless, in the next three decades, it fails to find practical application. This is mainly due to its being indiscriminately applied to all sorts of illnesses, very often by poorly qualified specialists at that.

After 1950, there is a new surge to be noted. The revival of interest of the medical community in acupuncture is largely thanks to Morant, whose activity and scientific standing contribute to the penetration of acupuncture in France, which had already become its second motherland. To the further development and investigation of acupuncture from the viewpoint of traditional Eastern medicine as well as of modern viewpoint, considerable contribution is made by the disciples and followers of Morant (1955), namely Chamfrault (1959), Naiboyet (1963), and Bourdiol (1969).

A particular contribution belongs to Naiboyet, a representative of the Western trend in the study of traditional foundations of acupuncture and the author of several monographs, one of the first researchers of the bioelectrical properties of the points and channels and a pioneer in the experimental research on the amassed material of humans and animals.

France occupies not only a leading position in Europe in the field of Chinese medicine application, but it is also a pioneer in the creation of a new method of acupuncture, the auricular therapy (Nogier 1969), that is, treatment by impact on the auricle.

After World War II, acupuncture gains considerable development and popularity in a number of other Western European countries as well. To the development of acupuncture in Germany, a significant contribution has Dr. G. Bachmann (1960), who deals with healing, pedagogic, and research activity, organizes the establishment of the German Association of Medical Experts in Acupuncture (1959), and founds the publishing of the „Deutsche Zeitschrift für Acupuncture“ journal. The pioneer of the popularization of acupuncture in Austria is Prof. Dr. J. Bishcko, MD. He carries out an extensive teaching activity in preparing specialists, as well as being the organizer of the Austrian Society of Acupuncture and the director of the established by him Vienna Institute of Acupuncture, by the name of Ludwig Boltzmann. In England, acupuncture gains popularity in the postwar years. The merit for that belongs to

Dr. F. Mann, one of the most eminent European experts in this field. He studies and develops the modern foundations of the acupuncture effects. Over the recent years, in Spain, under the guidance of Dr. A. Simo (1973), research and teaching practices have been carried out, and an Association of Acupuncture Experts was established (Luvsan, 1986).

Chinese medicine is studied and applied in a number of other European countries as well, such as Italy, Spain, Belgium, Greece, Romania, the Czech Republic, Hungary, and so on. A particular attention should be paid to the works dedicated to the modern bases of the mechanism of the healing and physiological effects of acupuncture, published in recent years in Romania (Dimitrescu и Bratu) and the Czech Republic (Umlauf). Chinese medicine is also widespread in some South American countries. In recent years, associations have also been established in Canada, Peru, Sri Lanka. The study and application of acupuncture in the USA originates in the early 1971; and nowadays there are scientific centers established there, at which research is carried out, and experts in acupuncture are being prepared.

The founder of acupuncture practices in Bulgaria is considered to be Dr. Maria Tsekova. She introduces acupuncture as a healing method in clinical practice, at the then existing Scientific Institute of Neurology, Psychiatry, and Neurosurgery in Sofia, the 4th km clinic. With an order of the Minister of Health, in 1976 are opened the first acupuncture surgeries in the country. We should also point out the considerable contribution of Prof. Zoya Goranova to the popularizing of Chinese medicine and the preparation of Chinese massage and acupuncture specialists.

Traditional Eastern medicine, as a lot of doctors in Asia call this science, is an integral part of the successful medicine of the 21st century. The means that are appropriated for scientific research in this field are enormous. These investments are already beginning to give results and today many diseases are being cured with them.

Research of the benefits of this ancient therapy has been documented, though still there are no well-grounded explanations of its effects from the perspective of Western medicine. That is why, Chinese medicine is regarded as an alternative system of medical treatment.

Today the methods of Chinese medicine are widely used for the treatment of various ailments. WHO appreciated acupuncture and its potential in more than a hundred diseases. Numerous research activities prove that the methods of Chinese medicine are most effective in the treatment of the central nervous system characterized by painful syndromes.

It has been proved, both experimentally and clinically, that Chinese medicine improves the trophics and the micro circulation of the tissues, regulated the homeostasis, which exerts a beneficial influence on the central nervous system. There is proof of the improvement of the brain function as well as an express analgesic effect of acupuncture, as well as the swifter recuperation of patients of neurotic ailments. There is recorded success in the treatment with Chinese medicine of stress, chronic fatigue, anxiety neurosis, insomnia, as well as spinal diseases such as discal hernia, slipped disc, lumbago, periarthritis, allergies, hay fever, bronchial asthma, and so on. CM is also effective in the treatment of hypertonia, stomach ulcers, colitis, etc, as well as sterility and gynecological ailments in the chronic stage.

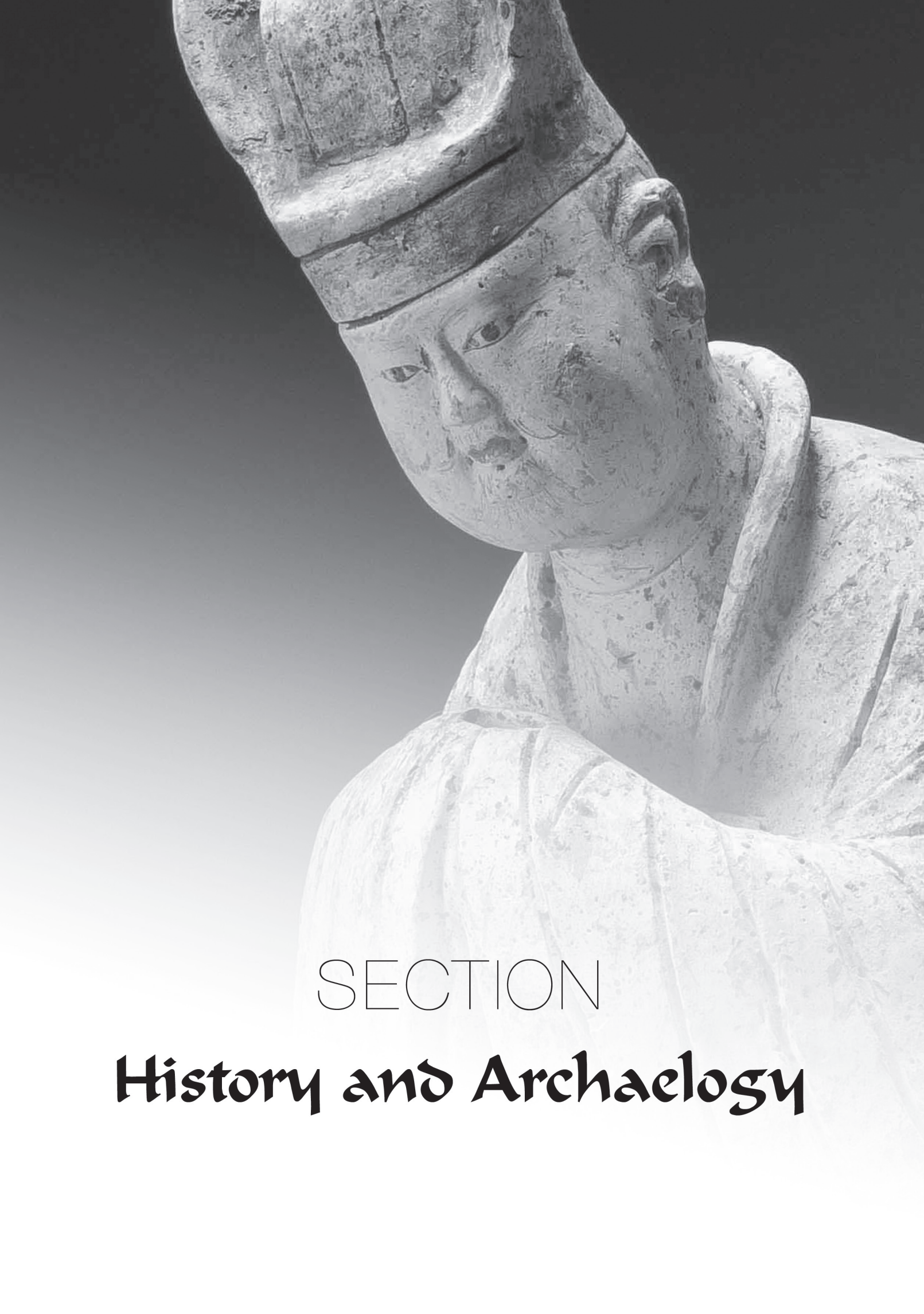
In her dissertation thesis "Complex therapy of multiple sclerosis", D. Marinova examines 49 patients with clinically proven diagnosis of MS. For the purposes of the investigation, two groups have

been formed: an experimental and a controlling one. With the experimental group, a complex technique has been applied, including a Chinese method of treatment with an acupuncture gavel on the channels and the active points, as well as kinesitherapy. The controlling group has been treated by the routine mode. The research ascertains that the complex therapy exerts a beneficial early and advanced stabilizing effect on the neurological deficit over the whole period of observation of experimental group patients. The complex kinesitherapeutic technique leads to control over pain, as well as considerable reduction of the spastically heightened muscular tonicity, which affects the degree of invalidity among patients of the experimental group. (Marinova, 2013).

In summary, we can well say that this experiment proves that the two medical systems, the Western and the Eastern ones, closely resemble the Yan and Yin in the Eastern philosophy, and their combination is the medicine of the future.

REFERENCES:

- Goranova, 1994: Горанова, З. *АНМО - китайски лечебен масаж*. НСА. 1994.
- Goranova, 1995: Горанова, З. *Атлас по китайски точков масаж (Шаолинска школа)*. НСА. 1995.
- Marinova, 2013: Маринова, Д. *Комплексна поддържаща терапия при множествена склероза*. Докторат. 2013.
- Luvсан, 1980: Лувсан, Г. *Очерки методов восточной рефлексотерапии*. М. 1980.
- Luvсан, 1986: Лувсан, Г. *Традиционные и современные аспекты восточной рефлексотерапии*. М. 1986.
- Neijing, 2007: Нейджин. *Трактат за трудностите в китайската медицина. Коментар върху Нейджин от Жълтият император*. Шамбала. 2007.
- Tabeeva, 1980: Табеева, Д. *Руководство по иглорефлексотерапии*. М. 1980.
- Cheng, 1987: Cheng, X. *Chinese Acupuncture and Moxibustion*. Foreign Languages Press. 1987.
- Huang, 1995: Huang Jianping. *Methodology of Traditional Chinese Medicine*. Beijing, 1995.
- Kiessler, 2005: Kiessler, Malte. *Traditionelle Chinesische Medizin*. Elsevier, Urban & Fischer Verlag. 2005.
- Maciocia, 1989: Maciocia, Giovanni. *The Foundations of Chinese Medicine*. Churchill Livingstone. 1989.
- Needham, 1970: Needham J. *The Roles of Europe and China in the Evolution of Economical Science*. Cambridge, 1970.
- Foster, 1992: Foster, S. & Yue, C. *Herbal Emissaries: Bringing Chinese Herbs to the West*. Healing Arts Press. 1992.
- Wiseman, 1996: Wiseman, N. & Ellis, A. *Fundamentals of Chinese Medicine*. Paradigm Publications. 1996.
- Xinnong, 1987: Xinnong, Cheng. *Chinese acupuncture and moxibustion*. Forin languages press. 1987.



SECTION

History and Archaeology

中国统治学说何以成为专制：宋恕与夏曾佑的两种反思

袁雯君，复旦大学国际文化交流学院

Abstract: *The Late Qing Empire had always been nagged by corruption and poor efficiency especially when people compared it with the rising Europe or even with Japan which was on the way towards modernization so more and more people started to examine the doctrines of Chinese politics. This paper will deal with two different views proposed by Song Shu and Xia Zengyou in the mid 90s after Japan defeated China in 1894. Song and Xia were among the group which called for a reform in China. They were not as famous as Kang Youwei, Liang Qichao or Zhang Taiyan. But their views were usually highly evaluated among the reformers' groups. In their letters in 1895 Song and Xia proposed two different points of view about how China developed and maintained an authoritarian regime with authoritarian doctrines. These two points of view represented the reformers' efforts to renovate the Chinese tradition. These opinions spread among their friends and also influenced people in the 20-th century of how to look at the the Chinese thoughts in history.*

Keywords: Late Qing, Chinese Tradition, Authoritarian, Song Shu, Xia Zengyou

中国两千多年来的政治制度是君主专制，那么与之相应的两千多年来思想的主流是否君主专制呢？二十世纪以来，大多数中国人大概会对这个问题作肯定回答。虽然这个判断未必此前、此后的国人所普遍接受，但曾阶段性地成为国人共识这个事实本身就显示出二十世纪中国历史发展是以走出君主专制为方向。本文将回顾发生于十九世纪末的一通书信往来，其中可以看到，在西方近代扩张至东亚时，当时的中国人是怎样尝试重新诠释自身的政治传统和其背后的思想资源并试图推动中国历史经历类似欧洲文艺复兴阶段而走向近代化的。

这次通信的双方都是浙江人，一方为仁和夏曾佑，一方为平阳宋恕。夏曾佑字穗卿，号碎佛，1892年进士；戊戌前夏氏在天津与严复、王修植合办的《国闻报》，是当时中国北方最重要的改革派报刊；二十世纪以后，夏氏先后任《中外日报》主笔、参与清廷预备立宪；民国后曾任北京政府教育部社会教育司司长、京师图书馆馆长等职。宋恕，小字燕生，曾用恕、衡等名；中日甲午战争前曾任北洋水师学堂汉文教习；中国败给日本后宋氏至沪，参与士绅们自发呼吁改革的各项活动，出版其论述改革的《六字课斋卑议》，并与章太炎等同为杭州《经世报》撰稿；二十世纪以后曾任杭州求是书院（今浙江大学前身）总教习，后短期游历日本，回国后曾任职山东学务处；晚年自称放弃高调的改革宣传，主张议论以平实为归，提倡以保存于日本的佛教因明学为资源以接引西方逻辑和三段论，致力于改变中国舆论和各类议论中流行的虚僞风气。

本文涉及的这次讨论发生在1895年春，时值1894年中日甲午战争中中方完败于日本而国内群情激愤之时。十九世纪后五十年对中国而言是失败的半个世纪。不同于西方国家的富强和扩张，中国政治深陷腐败、低效，经历太平天国的长期动乱后，中国政府试图推动自强运动，但是花费巨资引入的现代军事设施在中日战争中全军覆没，证明几十年改革正如梦幻泡影。于是，一个疑惑逐渐引发众人的思考，即何以一切改革措施在中国都迅速染上腐朽的病毒，不见更新效果？是中国传统先天不全？还是传统失落了什么？人们开始审视、批判或重新解读传统，这可以视为中国文化面临危机的一种反应。宋恕与夏曾佑属于这一股潮流的领头人。宋恕早在六年前就开始在作品中清算中国传统文化中实事求是的缺失、强权压倒弱势等弊病，不过并没有找到同样对此有强烈兴趣的人。然而1894年以后，宋恕连续获悉有人与他在从事同样的课题，于是很积极地打听其人、其学，并寻找晤谈或通信的机会。宋恕找到的交流对象，一是康有为，一是夏曾佑。1895年春宋恕在上海与康氏晤谈半日，初步了解其以刘歆作为中国学术

思想走向专制之转折点的想法。宋恕赞同康氏的问题意识和探索努力，但不能赞同其结论。同时，他了解到夏曾佑也在思考同样问题并已形成独到见解，于是便主动致信夏氏。由于宋、康二人的晤谈未有书面记录留存，因此，要了解宋、夏、康这三种较早提出的对中国传统思想形成过程的见解，便同样依赖于本文提及的这篇1895年春宋恕与夏曾佑的往来书信。本文主要聚焦于宋、夏提出的两种见解，但康氏之说，一方面由于康有为不论其政治行动还是学术言论在晚清中国的政治和文化改革中对于撼动既有之根基都有极大影响，另一方面由于其重要观点中有些方面与夏曾佑很可能存在互相影响，因此略加提及。

宋恕致夏曾佑函及夏氏复函讨论的主题是“神州长夜谁之咎”。所谓“夜”，指“风俗议论，如夜方中”；称为“长夜”意味着他们都同意中国现在的衰弱败坏并非只是一时之状态，而是有漫长的历史作其铺垫，现在必须在历史中寻找到其源头。但是对“长夜”究竟暗在何处，三人看法并不一致，因此开出药方也有差异。根据宋恕概括：“执事判长夜神州之狱归重兰陵，岭南康子判斯狱也归重新师，下走判斯狱也归重叔、董、韩、程。”(Song,1993:526)也就是说宋恕归罪叔孙通、董仲舒、韩愈、程颐四人，夏曾佑归罪荀子，康有为归罪刘歆。

具体来说，宋恕在信中借用了欧洲历史教、政互为消长的说法，区分了教法和世法。宋氏以为中国教法没有问题，而世法（即政治行专制事抑民）干预了原来的教法，使教法失去原意，成为压抑人性和人权的東西，成为愚民的工具，因此这样的世法就是长夜神州的罪魁。宋恕以为专制是历史发展过程中统治者为了维护统治而自然产生的，殷、夏、周以来既有君主就有专制，而春秋战国学术各派兴起，其中有一派是迎合这种专制而讲愚民的统治术的，这就是宋恕所谓的法家（世法）。而其他先秦诸子对专制的态度，大多是反对并与之抗衡的，其名单包括皇、田、孔、墨、列、料、宋、庄、鷖冠，“立说著书，期伸公理。虽所立之说或含或露，所著之书或存或亡，要其宗旨，悉归扶民”。宋恕将这抗衡专制的学术叫做教法。虽然教不胜世，“然师徒授受，源洁流清，世法自世法，教宗自教宗，固截然也”。(Song,1993:526)

接下来诸段所说是原本“扶民”的教法，自汉以来是如何为权术所异化，为世法之专制精神所渗透、所淆乱，从而导致赵宋以后，通行的所谓儒家之教一以愚民为归，而扶民思想悉数失落。具体说来，宋恕选取四个关节点，分别以叔孙通、董仲舒、韩愈、程颐为代表，描绘了学术如何政治化，继而以统治学说的名义排斥异己，最终导致学术基本失去独立、自由而成为政治之缘饰的过程。第一步，“自叔孙通以老博士曲学媚盗，荣贵震世，而孔教始为世法所乱，然余子之教犹无恙也”。第二步，“及至江都，认法作子，请禁余子，余子之徒惧于法网，渐多改削师说，而周末诸子之教始尽为世法所乱。然闲贤者避世，死守口传，由汉迄唐，高隐遗文，往往急怨怪怒，情殷扶民，世虽远之，不敢不敬，则诸子大义虽亡于庠校，微言尚存于山林也”。第三步，“及至昌黎，借儒张词，排斥高隐，而山林之名始渐夺于华士。然其俗迹太显，未能遽绝山林之教种也”。第四步，“及至伊川，以纯法之学，阳托儒家，因辄死之谬谈，建直接之标榜，舞儒合法，力攻高隐，党胜势强，邪说持世。世主初疑其怪，继而察其说之便己，遂私喜而独尊之。民贼忍人，盘据道统，丑诋孤识，威抑公理，而山林教种无地自容，一线微言，从此遂绝。文明古族，蠢若野蛮”。(Song,1993:526)

以上是宋恕的“神州长夜”之说的大致内容。简单地说，长夜的原因在抑民的“世法”干扰并取代扶民的“教法”，也就是在政治权力的干扰下，学术、思想的独立和自由逐渐丧失，转而成为政治权威的附庸，沦为专制统治的工具，从此平民作为弱者只能沉默地生活在长夜里。

夏曾佑收到宋恕信后马上作了回复，但他在回信中提出的看法与宋恕原来估计的“见解颇近恕”大相径庭。他驳斥宋恕指责叔、董、韩、程四人“与康子之罪刘歆，譬犹加穿窬之盗以篡窃之名，吾为之惜矣。”复信中，夏氏提出自己的看法是：“素王之道淆于兰陵，兰陵之道淆于新师，新师之道淆于伪学。”(Song,1993:529)兰陵即荀子，才是真正的罪魁。

具体说来，他不赞成宋恕以山林之教法对抗朝廷之世法并以教与世二者的消长来解释中国历史中扶民思想之衰微的说法。宋恕所说的“山林之教”，原是指独立于统治术之外的意

思，而夏氏将之解释为讲长生的出世之教，夏氏以为“老子一支，即中国出世之教也”，“至于所谓山林之教，此皆老氏之流风余韵，后亦渐渐。”意思就是老子之出世教对中国历史的影响可忽略不计，于是中国之教主要就是经世之教，而战国时“经世之教分为二途，孔、墨是矣”；“墨子之教，因言苦行不言报境，不合人心，不能行世。而孔子之教，虽同一不说他方世界，而不禁奢华，即以当世为报境，而又有荣名之可贵，子孙之可怀，故不数年而其教大行”。换言之，即夏曾佑以为中国的教就是孔子的教，其精神是经世教，而其大宗是帝王术。

以上诸言明了中国之教就是孔子之教，于是再说孔子之教的流变与神州长夜的关系。夏氏说，孔子“其教不外三科九旨，而诸弟子有全闻者，有半闻者。全闻者知君主之后，即必有君民并主与民主，故道性善（自注：世子不尝药书‘弑’，盖太平之世，用心也精，责忠孝也密，与传闻世不同，此即性善也。）而言必称尧舜。（自注：此教不言他方，不言未来，故不得不托民主于上古。）得其传者，有若、曾参是矣。（自注：《中庸》、《礼运》可征。）其不全闻者，不知后二，但知初一，故言性恶而法后王。此派至繁，名家、法家、纵横家、阴阳家、兵家、农家，悉在其中，各効一官之选。盖教门之宗子，所学者为帝王之学，而其他为辅也。（自注：班《志》强列九流，后又知其不可分，于是又六官联事之说。）而荀卿乃此中一支。斯既相秦，大行其学，焚坑之烈，绝灭正传；以吏为师，大传家法。以不闻三统之故，不识循环，但明一往。”

这段话中，夏曾佑详细描述了在他的观念中，先秦之教如何由老、孔、墨三家发展为孔一家，孔后又如何分为言性善、知民主的有若、曾参一系以及言性恶、只知君主的荀子和阴阳等诸家一系，而主性恶一派到李斯相秦遂战胜性善一派，导致孔教大义失落，“盖中国之各教尽亡，惟存儒教，儒教大宗亦亡，惟存谬种，已二千年于此矣。”

接下来，夏曾佑回应宋恕和康有为的说法：“叔孙通为其博士，决是荀卿家法中人。仲舒作书美荀卿，则其为荀教之徒可知。盖十四博士，强半原出兰陵，汉西京之学已非孔子之旧矣。若歆之古文，周、张、邵、二程之性理，皆贼中之贼，非其渠魁。而韩愈者，不过晚近一辞章之徒，特以所擅文法体于诸子，于是空言义理以实之。”也就是说，宋恕和康有为不明白民主之义失落的关键是在荀子，所以抓出来担负罪责的诸人都并非罪魁，最多只能算帮凶。

以上是宋恕与夏曾佑二人在1895年提出的两种对中国政治和文化中专制思想的形成过程的不同看法。宋恕与夏曾佑行事隐晦，在晚清中国的公众知名度远不及康有为、梁启超、章太炎。但是二人对于中国传统政治、风俗、思想方式、历史发展以及中国未来的出路等各方面都有整体思考，而且始终走在其同时代人的前列。康、梁、章等人在宣传、改变中国人思想的方面影响巨大，但他们都看重宋、夏这类人的各种观点，并在一定程度上接纳或收入自己的主张中。比如康有为最著名的学生梁启超曾说夏曾佑是“我少年做学问最有力的一位导师”，夏氏此信中将中国专制传统归罪于荀子的看法，以及从今文经学之经典中挑出《中庸》、《礼运》二篇试图将西方历史发展的民主阶段接引到中国的做法，很可能曾经由梁启超影响到康有为并在更广泛的范围内影响到中国人。在二十世纪至今很流行的一些提法和观念，如中国人中普遍存在的奴隶性、道德缺失与中国宗教存在的问题有关，就可以看到十九、二十世纪之交夏曾佑说的影子；又如曾引起广泛讨论的儒、法之辨等，也可以看到宋恕所说的“以纯法之学阳托儒家”或所谓“阳儒阴法”、“以法乱儒”的影子。当然，观念之间影响的因果关系并非线性的，很难说一些流行观念的来源究竟是什么。各种观念、判断的传播和影响常如乱麻一般纠结，但从中仍然可以辨认出某些人的共同特征，其中还可以看到一些共同的思考和解读现实的方式，试图理解这种思维方式有助于同时理解历史和现实。宋、夏的通信正可以视为一个个案。以下略为分析这两种见解的不同灵感来源以及其中体现的不同思路，期待由此可以有助于理解二十世纪初中国传统思想、风俗受到猛力抨击和迅速解体的过程，有助于对当今方兴未艾的对中国传统的怀旧情绪下如何寻找传统文化与现代社

会融合之路等问题能有一个较实事求是的认识。

先来看宋恕，在1895年判神州长夜之狱之前已提过所谓阳儒阴法说，即认为中国政治和学术都以儒家代表的礼法和伦理来缘饰法家代表的政治专制。致夏氏信中所说正是前说的具体发挥，其特色是从缘饰君人南面之术的角度出发。所罪者虽为叔、董、韩、程，而实际攻击火力集中点是在宋以来的主流学说，其灵感很可能来源于日本，即致夏氏信中说的“海东之所以臻此文明者，由有山鹿义矩、物茂卿诸子倡排洛闽之伪教以复洙泗之真教也”。这里的山鹿义矩、物茂卿指的是日本古学派的创始人山鹿素行（1622-1685）和集大成者荻生徂徕（1666-1728）。日本的幕府体制在十八世纪面临诸多问题而产生动摇，在学术上遂出现中江藤树倡导的阳明学派以及山鹿素行与伊藤仁斋（1627-1705）创始的古学派。古学派是一复古学派，反对十八世纪以前的德川幕府统治时期思想界占统治地位的朱子学和阳明学，质疑朱熹以理贯通宇宙及人伦的思路(Maruyama, 1976: 34)，而以荻生徂徕集其大成。徂徕的思路，就是要把朱子学的宇宙论根基否定掉，徂徕说“道既不是事物当然之理，也不是天地自然之道”，不外是“圣人所建立之道”，目的是为了替社会现实的变革争取合法性(Jindairiben, 1983: 8)。古学派作为日本十九世纪的改革思想的前奏，以其反朱学的特色引起宋恕的注意。其原因从古学派诸人阐发孔说之一端大约可见。黄俊杰指出，德川三百年，日本儒者们对孔子说各有不同，但某些方面可见大同小异，比如“吾道一以贯之”一句自伊藤仁斋以来大多以“统”释“贯”，以“仁”释“一”，而“忠恕”则是求仁的基本途径。徂徕说：“先王之道，统会于安民，故仁。”“忠恕者，为仁之方也。”“忠者，为人谋而委曲周悉，莫不尽己之心也。恕者，己所不欲，勿施于人之谓也。”(Huang 2003: 63)宋恕1895年改名“恕”，并以之作为为人、为学、为文之宗旨，其言曰“如心为恕，读古今书必切按原文，思古今事必设身处地，决不稍蹈周后明前陋习，此为学之恕也。著书专代世界苦人立言，穷至民情，无幽不显，数千年来偏私之论相承之论誓不附和，伤风败俗、导淫助虐之词誓不偶作，此为文之恕也。”(Song, 1993: 51)这段与前揭徂徕的话对看，自有相通之处，宋恕认同徂徕言仁，其中的宗旨还是在扶民，故以“恕”为主；这与同样标举“仁”的康有为以孝弟、井田释仁，其中的精神又有差异。

而夏曾佑，其父夏鸾翔精于算术，与李善兰、戴煦被誉为杭州数学三大家。其子夏元琛曾从学著名物理学家普朗克等人并曾任北京大学理科学长。从其父子可略窥夏氏本人的思维倾向，若结合其以后的诗文来看，可知他对化约历史、探寻历史发展规律有兴趣，并且对“教”在历史上的作用尤其着迷。夏氏指出，清代学术发展以复古为更新，显示出历史某一阶段即将结束，而即将转向一新方向：“然天道循环，往而必返。观有儒教以来，素王之道淆于兰陵，兰陵之道淆于新师，新师之道淆于伪学。剥极于有明，其变已穷。于是而有顾、阎、戴、惠诸君讲东京之学，而于是又有庄、刘、龚、戴诸君讲西京之学。昔之往而益远者，今且返而益近，而大道之行、三代之英，将在此百年间矣。此非人之所能为也。”(Song 1993, 531)也就是说夏曾佑则认为历史发展自有其规律，人事终，天事始，历史的发展不仅凭人力还必须看历史规律。前述致宋恕函中夏氏提到的全闻、半闻说带有宗教气息，与他当时服膺的今文经学有关。其中提到的三科九旨是他当时信奉今文经说的核心，来自东汉何休。何休将“据乱世-升平世-太平世”与“所传闻世-所闻世-所见世”结合来解释历史兴衰，并认为其中寄托了孔子不同的政治理念。清代今文经学自庄存与、刘逢禄、龚自珍复兴以来，每每发挥张三世说，认为发现了历史的发展的规律，并宣告了制度当根据历史不同阶段而变革，从而成为要求改革的理论依据。当时夏氏的历史观，是将公羊说的天道循环论与西方宗教改革历史类比而得出的。

简单地说，宋恕以为学术缘饰政治而导致扶民之义失落，中国风俗议论于是陷入长夜，侧重反省人之责任；夏曾佑以为孔子对历史发展自君主而共主而民主的预言之失传，才是专制统治中国的原因，改变的关键在于了解并顺应历史发展的规律。十九世纪末，二人都受到西方宗教改革的启发，以为中国的复兴应当由改教着手；但是，二人的思路以及流传出去以后可能产生的大众反响有很大差异。宋说对中国传统学术起源和发展的解说是注重多元或多样性的，夏曾佑则是重孔子一家的。宋恕给予先秦诸子以及秦以来各家学术以独立的地位，孔子只是各

家中的一家，并非高高在上，整个中国两千多年学术、思想、政治也不是在孔子说或儒家说的笼罩之下。在宋恕的思路中，中国历史上各家学派之间、古今之间、中外之间存在普世价值，即对人的尊重、对弱者权利的维护，区分是非的依据正在于这种普世价值。在宋说的逻辑下，中国要求改革时，判断是非的标准不是与学派联系，而是于民众利益联系，中国传统思想要更新，尽可以从各家学说中寻找资源，因此其改革学术的思路不是排他性而是包容性的。若延续这样的思路，中国近代化过程中对本国传统的态度应该是批判、清理的，但这种批判和清理并不是以全盘打倒为目标，相反是以是否有利于民众为标准、以扭转学术在政治纠缠下而发生的变形并恢复学术独立和自由为目标的。到了二十世纪，面对传统全面失去影响的局面，宋恕有关传统的言论从过去的重批评转向重提倡，但不论是早期的批评学术迎合政治、压制民众还是晚年的表彰学术独立自由、有益于民众，其中倡导的价值始终没有改变。但是夏曾佑希望更严格地将中国历史发展与西方历史过程比附起来，因此在夏氏的思路中教主是很必要的，此教主当然非孔子莫属。梁启超曾说1895年前后自己曾与夏曾佑、谭嗣同的发起排荀运动，也就是要一举打倒两千年来中国学术，在此基础上要求学术更新，势必两千年来学术资源皆不可用，而先秦诸家又被视为缺乏影响或不闻大义，因此真正可供创造性发挥的资源只能限定在归于儒学名下的今文经学的有限经典之内。此路过于狭窄，虽然尊孔说在十九世纪末的中国一度繁荣，但很快便势穷。二十世纪初，随着西方社会学对人类社会历史规律的探索进一步引入中国，夏曾佑自己也放弃了曾信奉的今文经三世说，转而运用宗法社会等新概念来重审中国历史。但是夏氏没有改变的是对宗教决定政治的信念，将“教不改而政不能改”作为公理，继续将“改教”作为改变中国现状的前提，表现在具体观点中，便是从过去的“尊孔”或恢复孔子三世说转向“批孔”，即试图通过“裂教”即全盘打倒孔教来促使中国走向“改教”继而“改政”的道路。

综观二十世纪以来本国传统在中国的命运，不论是二十世纪前期提倡保护传统的所谓国粹学派还是主张打倒一切旧传统的新文化运动，不论是二十世纪后半期发生的文化大革命还是现在流行的推广中国传统文化，往往将中国历史上曾存在过的或者现在仍然存在的学术、风俗、艺术等打包在“中国传统”的名目下，并以孔子作为总代表。这种做法不能不说存在过于简化、忽略中国传统多样性的缺陷。一百多年来，如此打包后的中国传统有时面临全盘推翻，有时经历全盘扶起，一再反复之下不仅使得如今的中国人对自己的传统认识模糊，也对中国人认同和体验自己的历史和传统有不利影响。在本文回顾的这次百多年前的通信讨论中，可以看到将尊孔或者反孔作为中国改革的前提，这种做法有其特殊的背景和原因，与晚清中国人对欧洲宗教改革历史的认识有关，也与检讨中国政治专制传统的原因有关。此外，还可以看到，除了将中国传统等同于孔子之教这种做法以外，也还存在其他以多元化眼光看待中国学术思想历史的可能，也许这可以帮助现在的中国人认识到，不论在批判传统还是在提倡传统的时候，都可以避免一概而论，传统自有其价值，但其之所以有价值却不仅仅因为这是传统，而取决于批判者、提倡者以怎样的立场来看待传统、以怎样的标准来评判传统。

REFERENCES:

Song, 1993: 宋恕撰，胡珠生编. 宋恕集. 中华书局, 北京, 1993.

Maruyama, 1976: (日本)丸山真男撰，徐白、包沧澜译. 日本政治思想史. 台湾商务印书馆, 台北, 1976.

Jindairiben, 1893: (日本)近代日本思想史研究会编. 近代日本思想史（第一卷）. 商务印书馆, 北京, 1983.

Huang, 2003: 黄俊杰. 德川时代日本儒者对孔子‘吾道一以贯之’的诠释：东亚比较思想史的视野. 文史哲, 2003(1): 61-70.

ON YELÜ CHUCAI'S ROLE IN THE MONGOLIAN EMPIRE

Alexander Fedotoff, Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Abstract: *Yelü Chucai was a Confucian scholar who was born close to Beijing, during the Jin Dynasty. He was a statesman of Khitan ethnicity with royal family lineage to the Liao Dynasty. Yelü Chucai's father Yelu Lu, served with the Jurchen Jin Dynasty, which defeated the Liao Dynasty in 1125, and it was the unified Mongolian army under Genghis Khan that began a war of conquest against the Jin Dynasty in 1211. Both Jurchen and Khitan rebels joined the Mongols in the fight against the Jin Dynasty, and Yelü Chucai joined Genghis Khan's administration in the year 1218 at the age of 28. Thus he became the first of Genghis Khan's retainers to suggest the policy of Mongol conquests. Well versed in Buddhist scriptures and a practitioner in Daoism, Yelü Chucai had become best known for his service as the chief adviser to Genghis Khan and administrator of the early Mongol Empire in the Confucian tradition. Yelü Chucai also introduced many administrative reforms in North China during the reign of Genghis Khan and his successor Ögedei Khan. In death, Yelü Chucai was honored with a tomb beside Beijing's Kunming Lake, later moved to the gardens of the Summer Palace.*

Keywords: Yelü Chucai; Genghis Khan; Mongol Empire; Ögedei Khan

In my paper, I would like to talk about Yelü Chucai (耶律楚材, Mongolian Urtu Saqal – “long beard”) who lived between 1190 and 1244.

Shortly, Yelü Chucai was a famous statesman of Khitan ethnicity with royal family lineage to the Liao Dynasty. Still, he was famous not only because of his high origin, but mainly because of his unique talent of adviser and administrator of the early Mongol Empire. Being a real Confucian man, on one hand, and a Buddhist monk, on the other hand, he became the first of Genghis Khan's retainers to suggest the policy of Mongolian conquests. Moreover, Yelü Chucai took an active part in introducing administrative reforms in North China during the reign of Genghis Khan himself and his successor Ögedei Khan.

Born in a rich family of Liao aristocrat, Yelü Chucai was half Khitan, half Chinese. His father, Yelü Lu, belonged to the clan of Abaodzi (Yelü Ambagai) – the founder of the Khitan Liao Dynasty (907-1125). Being an orphan, Yelü Lu was adopted by his relative who before the failure of the Liao Dynasty became a subject of the Jurchen Jin Dynasty (1115-1234). He was highly ranked person in the Jin Dynasty Court, and was treated as the best translator of Chinese books to Jurchen and Khitan languages. Besides that he contributed to compiling the official history of Jin Dynasty.

Yelü Lu died in 1191, and that was the mother of Yelü Chucai who took care after their son. She did her best her son to be educated in the most Chinese way. Being only 16, he completed his study in the field of Confucianism, mathematics, astronomy, Chinese language and literature, Jurchen language, as well as Mongolian language. Yelü Chucai treated Chinese language as his mother tongue, and mastered Khitan language when he happened to be in Kara-Khitan or Qara-Khitai Khanate (Xi-Liao, or Western Liao) during the Genghis Khan war therein (1219-1224).

Yelü Chucai passed through examination and in 1205 was appointed as an official (yuan) in the Court. That was the starting point of his successful career. In 1213 he was granted with the position of

tung-dzhi-shi – a local governor-adviser in Kaidzhou, close to the Middle Capital-city of Jundu (Beijing), modern Hebei.

In 1211 the Mongols attacked the Jin Empire and in three years occupied the northern part of the state. Jundu became a border city and the Emperor fled to the South Capital-city Byandzin (Kaifeng). Instead to stay in Jundu, many office-men preferred to follow the Emperor to south. There was a real lack of qualified office-men in Jundu after that and young Yelü Chucai finally could move to Jundu. It was the last position Yelü Chucai had under the Jin rule. In 1214 the Khidan army – a Mongolian ally – besieged Jundu and overtook it in June 1215. All the time Yelü Chucai was in the besieged city.

After that he spent three years in a Buddhist monastery near Mongolian border where he learned sacred books. His tutor, Master Wang Sun called him “Anchorite Jan zhan”. It is also said that being in the monastery, Yelü Chucai became a Buddhist monk and wrote Buddhist poems.

It is reported that after three years of monastic solitude one day Genghis Khan kheshigtens (Mong. guardsmen) knocked on the gate of the monastery and took Yelü Chucai away. They brought him through the Ordos desert to the Court of Genghis Khan.

As it is well-known, the Khitans and Mongols, as well as the Southern Song, were united by their common enemy of the Jurchen Jin Dynasty. It is shown in the well-known words pronounced by Genghis Khan, at the end of July, when he met Yelü Chucai for the first time at his ordos in the Sāri Steppe (west of the great bend of the Kerulen River): “Liao and Jin have been enemies for generations; I have taken revenge for you.”

To which Yelü Chucai replied, “My father and grandfather have both served the Jin respectfully. How can I, as a subject and a son, be so insincere at heart as to consider my sovereign and my father as enemies?”

The Mongol is said to have been impressed by this frank reply, as well as by Yelü Chucai’s looks (he was a very tall man with a magnificent beard reaching to his waist) and sonorous voice. He gave him the nickname “Urtu Saqal” (Long Beard) and placed him in his retinue as an adviser. Because he was experienced in writing and knew the laws of other settled societies, Yelü Chucai was useful to the Empire.

In 1219 Yelü Chucai accompanied Genghis Khan during his campaign to Horesm. At that time Yelü Chucai showed his unique astrological talent and made several amazing prophecies which happened to be correct. It helped much his career in the Mongolian Court.

In 1222 near the town of Samarkand he met with the Tao monk Qiu Chuji¹, also known by his Taoist name Changchun zi. The last one was invited by Genghis Khan. It is said that even being a Buddhist Yelü Chucai was quite interested in the Teachings of the Quanzhen School of Taoism². It is also said that Yelü Chucai wrote poem on the rhymes of Changchun zi, but after the end of the Central Asian campaign the name of Changchun zi was deleted from the Yelü Chucai’s poems and even more - Yelü Chucai blamed him. Yelü Chucai changed his mind as to Changchun zi because the Taoist monks being

¹ Qiu Chuji (丘处机, 1148 – 23 July 1227), also known by his Taoist name Changchun zi (长春子), was a Daoist disciple of Wang Chongyang. He was the most famous among the Seven True Daoists of the North. He was the founder of the Dragon Gate sect of Taoism attracting the largest following in the streams of traditions flowing from the sects of the disciples.

² The Quanzhen School of Taoism originated in Northern China. It was founded by the Taoist Wang Chongyang in the 12th century, during the rise of the Jin Dynasty. When the Mongols invaded the Song Dynasty in 1254, the Quanzhen Taoists were among those who exerted great effort in keeping the peace, thus saving thousands of lives, particularly those of Han Chinese descent.

privileged by Genghis Khan started reconstruction of deserted Taoist monasteries in Northern China. Unfortunately, that was not all they did: they started besieging acting Buddhist monasteries, destroying Buddhist images and putting the images of Laozi³ instead. As a real Buddhist, Yelü Chucai was not happy at all.

In 1227 Genghis Khan – the founder of the Mongolian Empire – Qamay Mongyol Ulus – died. Two years after his death a Great Assembly – Khurultai⁴ was gathered and put on the throne Ögedei Khan. In accordance with “Yuán Shǐ”⁵ played the crucial role in the organization of this important ceremony, but it is not proved by other historical sources.

Anyway, it was under Ögedei Khan’s government when Yelü Chucai showed all his talent as the chief chancellor on Chinese affairs. For example, he did his best to convince the Mongols to tax rather than slaughter conquered peoples.

In Grousset’s “Empire of the Steppes”, it is reported that Ögedei would tease him, saying “Are you going to weep for the people again?”. The wise chancellor had great words to temper the barbaric leanings of Mongol methodology, stating to Genghis Khan’s son and successor to the throne; that empires may be conquered on horseback, but could not be ruled on horseback.

Yelü Chucai used his office to spare other fellow confucian scholars from punishment and mistreatment by Mongol rulers. He also helped them gain office as bureaucrats and tutors to the Mongol princes.

While Northern China was capitulating under the Mongol onslaught, Yelü Chucai instituted several administrative reforms, like separating civil and military powers and introducing numerous taxes and levies. In response to the tough resistance the Mongol army faced while trying to conquer the Jurchen Jin’s southern capital of Kaifeng, some Mongol officers in high command recommended the

³ Laozi (in the 6th century BC) was a philosopher of ancient China, best known as the author of the *Tao Te Ching* (often simply referred to as *Laozi*). His association with the *Tào Té Chīng* has led him to be traditionally considered the founder of philosophical Taoism. He is also revered as a deity in most religious forms of Taoist philosophy, which often refers to Laozi as *Taishang Laojun*, or “One of the Three Pure Ones”. According to Chinese traditions, Laozi lived in the 6th century BC. Some historians contend that he actually lived in the 5th–4th century BC, concurrent with the Hundred Schools of Thought and Warring States period.

A central figure in Chinese culture, both nobility and common people claim Laozi in their lineage. He was honored as an ancestor of the Tang imperial family, and was granted the title *Táishāng xuānyuán huángdì*, meaning “Supreme Mysterious and Primordial Emperor”. Throughout history, Laozi’s work has been embraced by various anti-authoritarian movements.

⁴ *Kurultai* (Mongolian: *Khurul dai*) is a political and military council of ancient Mongol and Turkic chiefs and khans. The root of the word is “*Khur*” (assemble/discuss) and that helps form “*Khural*” meaning political “meeting” or “assembly” in Turkic and Mongolian languages. *Khural dai* (written *Khurul dai*) or *Khural daan* means “a gathering”, or more literally, “intergathering”. This root is the same in the Mongolian word *khurim*, which means “feast” and “wedding” and originally referred to large festive gatherings on the steppe, but is used mainly in the sense of wedding in modern times.

⁵ The *History of Yuan* (Chinese: 元史; pinyin: *Yuán Shǐ*) is one of the official Chinese historical works known as the Twenty-Four Histories of China. Commissioned by the court of the Ming Dynasty, in accordance to political tradition, the text was composed in 1370 by the official Bureau of History of the Ming Dynasty, under direction of Song Lian (1310–1381).

The compilation formalized the official history of the preceding Yuan Dynasty. Under the guidance of Song Lian, the official dynastic history broke with the old Confucian historiographical tradition, establishing a new historical framework asserting that the influence of history was equal in influence to the great Confucian classics in determining the course of human affairs.

complete razing of Kaifeng and the deaths of all its occupants. But Yelü Chucai convinced Genghis Khan to rule and tax the people, and make use of their extraordinary talents instead of killing all of them in order to further their own riches.

Circa 1229 Yelü Chucai published his book “Ssi-yu lu” (Description of the Journey to West”), in which he described the way of life, traditions and habits of different nations he met during the Central Asian military campaign in 1219-1224. The second part of “Ssi-yu lu” was focused on critics of Changchun zi personally and the Taoists as a whole.

Yelü Chucai poems were published in 1234 in a book entitled “Selected Works of the Anchorite Djan-Zhan”. Initially, this book consisted of nine chapters with more than 500 poems, after that, in between 1234 and 1236, the book was enlarged and contained 14 chapters, and correspondently 776 poems and notes. Most of the poems are marked with Buddhist and anti-Taoist sense.

In death, Yelü Chucai was honored with a tomb beside Beijing’s Kunming Lake, later moved to the gardens of the Summer Palace⁶. His son, Yelü Chzhu, in 1261-1264 ordered to engrave the following inscription on the grave-stone “This is a Stella on the Spiritual Way of the Passed Chancellor of Yuan Dzhun-shu shen”. In the temple built on the top of the mountain two marble statues – of Yelü Chucai and his wife – were erected.

In 1751 the Qing Emperor Qianlong (1711-1799) ordered a new temple to be built instead of the old one. He also made a new epitaphic writing. One can see this monument. It is still there.

After his death his enemies tried to discredit him saying that he had stolen more than a half of all taxes. But in his house only several Chinese musical instruments, thousands of books, paintings and stone-inscriptions were found, along with his unpublished works.

His son Yelü Chzhu worked for the Kublai Khan until 1282. Moreover, several times he was appointed as the Chancellor⁷.

And finally something else, quite important for those who deal with Eastern languages: Yelü Chucai was the last recorded person to be able to speak the Khitan language and read and write the Khitan scripts.

REFERENCES:

Мункуева, Н.Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М.: Наука, 1965.

Трубников, А. Елюй Чуцай, советник Чингисхана – в: Дилетант, № 6 (18), 2013.

Bentley, Jerry. Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press, 1993.

⁶ The Summer Palace, or Garden of Nurtured Harmony (颐和园), is a vast ensemble of lakes, gardens and palatial buildings in Beijing, China. The Summer Palace is mainly dominated by Longevity Hill and the Kunming Lake. It covers an expanse of 2.9 square kilometres (720 acres), three-quarters of which is water.

⁷ The Chancellor (宰相 zǎixiàng; 丞相 chéngxiàng) – also translated Chief Councillor and Prime Minister – was the highest-ranking official in the imperial government in ancient China. The Chancellor can also refer to a specific post in the imperial government, which was first officially instituted in Qin Dynasty (221 BC-206 BC) as the “head of all civil service officials”. The term was known by many different names throughout Chinese history, and the exact extent of the powers associated with the position fluctuated greatly even during a particular dynasty.

КОРЕЯ В ЯПОНО-КИТАЙСКИТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРЕЗ ПЕРИОДА МЕЙДЖИ (1868 - 1912)

Светлана Иванова, Софийски университет “Св. Климент Охридски”

Abstract: *In the middle of the 19th century, after more than two centuries of voluntary “self-isolation”, Japan was facing the threat of colonial dependence. The Tokugawa rule was now living out its last days. With the forced opening of the country (1854) and the signing of the first „unfair treaty” (1858), Japan became involved in the global process of colonial repartition of the world. This, in turn, accelerated all processes within the country which led to the destruction of feudal power and the building-up of a new, modern Japan. These changes were marked by the Restoration of the imperial rule, which has come to be known as Meiji Ishin (1868).*

At the time of the Restoration the western countries were following a policy of military expansion in East Asia. It became clear to the new rulers of Japan that the only way to protect the country from the impending foreign threat was to turn Japan from an object of colonization into a colonizer.

Because of its close location Korea was a country of great strategic importance to Japan on the geopolitical map of the Far East Region from the beginning of Meiji Period. From the point of view of strategic and economic security, preventing European influence and establishing control over the Korean Peninsula became an essential component of Japan’s foreign policy.

Japan had to “measure swords” with two great continental empires – China and Russia, and for this purpose resorted to diplomatic and military operations. Japan’s victory in the Sino-Japanese War (1894-95) gave the country its stature as subject in the world policy arena and was a major step towards colonizing Korea. As for Japan itself, it was no more threatened with colonization.

Keywords: Meiji Period, Korea in Sino-Japanese relations, international relations

С насилственото „отваряне” на страната (1854 г.) и подписването на първите „неравноправни договори”, Япония е въввлечена в глобалните процеси на колониално разпределяне на света. Това ускорява развитието на всички вътрешни фактори, довели до разрушаване на феодалните структури и изграждането на една нова модерна Япония. Началото на тези промени е поставено с възстановяването на императорската власт, влязло в историята като *Мейджи ишин* или Реставрацията Мейджи (1868 г.).

В момента на Реставрацията западните държави водят политика на военна и икономическа експанзия в Източна Азия. За новите японски управяващи е очевидно, че единствената възможност да се предпази страната от надвисналата външна заплаха е тя да се превърне от обект в субект на колониалното разпределение в региона. До този момент в продължение на многовековната си история Япония не е водила външни войни, с изключение на кратковременната военна авантюра на Тойотоми Хидейоши срещу Корея (1592-1598 г.). До този момент Япония също така не е била завладявана от чужда държава и само един единствен път е била изправяна пред опасността от чуждо нашествие (монголското, през 1274 и 1281 г.). В този смисъл на страната никога не е налагана по насилствен начин чужда култура. Напротив, чуждата култура, в случая с Япония – китайската – в продължение на векове е била несекващ цивилизиращ фактор. Този факт

до голяма степен обяснява забележителните умения на японците да черпят от чуждия опит най-доброто и да го прилагат във вид и степен най-пригодни за своите нужди и специфики. Затова не е удивително, че в обнародваната на 6 април 1868 г. Клетвена декларация от 5 точки, само три месеца след като властта му е възстановена, император Мейджи призовава народа си: „Трябва да търсим знанието по целия свят и да го използваме, за да укрепим основите на нашата нация като империя” (цит. по Калве, 2005:204).

Какво знание е получила вече Япония от Запада преди да пристъпи към своето модернизиране? Основавайки се на принципа на абсолютния си суверенитет, като основополагащ признак на държавата, страните не понасят никаква намеса във вътрешните си дела и не допускат никаква форма на международна принуда, освен една единствена – войната или заплахата от нея. Войната е била и си остава средството, към което без колебание прибегват държавите, когато искат да наложат своите правила на другите. Слабите са оставени на милостта на силните и задължително условие за оцеляване става осигуряването на стратегическа сигурност. От съображения за стратегическа сигурност Англия води в продължение на векове войни за да установи контрол над крайбрежието на Фландрия чрез създаването на буферна зона между големите континентални сили и близките до острова брегове. За Франция от същото стратегическо значение е установяването на граница при река Рейн.

Световната индустриална революция от средата на XIX век нагледно показва, че икономическата сигурност се превръща в съществена и неотделима част от стратегическата. Експлоатацията на колониите във всички континенти и основно в Азия осигурява на западните нации постоянни източници на храни и суровини, а грандиозното разрастване на световния пазар прави надпреварата за колонии още по ожесточена. Основна прицелна точка на западните апетити в Азия става Китай. Европейските нации преодоляват огромни разстояния за да търгуват с Цинската империя, която поради отслабването на централната власт не може да се противопостави по военен път на грабежите на западните сили. Правителството не е в състояние да се справи и с вътрешните конфликти и дори прибегва до военната помощ на западните държави за потушаване на Тайпинското въстание от средата на XIX век. Тук е мястото да се каже, че за разлика от китайските управляващи, строителите на капиталистическа Япония настояват западните сили да запазят неутралитет по отношение на вътрешния военен конфликт с последните застъпници на сваления шогунат (1869 г.). В замяна на това те се ангажират да продължат да изпълняват договорните задължения, поети от старата власт.

Нека разгледаме политическата география в района на Далечния Изток през призмата на стратегическата и икономическата сигурност на Япония от началото на периода Мейджи. Срещу западното крайбрежие на Японско море са разположени двете големи континентални империи – Китай и Русия. Между тези две могъщи икономически и военни сили и Япония няма междинни държави, които да изиграят ролята на защитен пояс за островната страна. Очевидна, а и единствена „опция” за ролята на буферна зона се явява Корея, която, поради географското ѝ положение и близост, е страната от първостепенно стратегическо значение за Япония. Японските политически кръгове много добре разбират, че Цинската династия е силно отслабена от вътрешните

и външните конфликти и търсят подходящ момент за да заемат мястото на Китай на Корейския полуостров. Главна цел на японската външна политика става установяването на японски контрол над полуострова. За това колко важно е било недопускането на европейско влияние в Корея говори изказването на японския държавник Ямагата Аритомо: „Корея е кама, насочена към сърцето на Япония” (Сасаки, 1992:172)¹. В контекста на случващото се с Китай възниква въпросът до каква степен Япония е изправена пред реална заплаха от колонизация. Всъщност Япония, както и Корея, донякъде остават извън активния интерес на западните държави, които са фокусирани върху усилията си да не загубят позиции в надпреварата за неизчерпаемите китайски ресурси и пазари. Този факт благоприятства до голяма степен японските усилия за придобиване на предимства на полуострова.

През 1873 г. въпросът за военен поход срещу Корея предизвиква остри разногласия сред управляващите. Надделява мнението, че страната още не е готова за война с Корея, която може да разчита на подкрепата на Китай. Въпреки съмненията, през 1874 г. Япония успешно реализира наказателна експедиция срещу о. Тайван. Повод за нея дава избиването още през 1871 г. на 54 моряци от о. Миякодзима, част от архипелага Рюкю, акостирали по волята на ветровете на юго-източния тайвански бряг и най-вече убийството през 1873 г. от на четирима членове от екипажа на корабокрушил японски кораб. Япония настоява за изплащането на сериозни обещания. Китайският отговор е, че макар о. Тайван да принадлежи на Китай, извършилите деянията са представители на местното племе *пайван*, което не признава върховенството на цинския император и поради това Китай не носи отговорност за техните действия. Военен контингент от 3600 души начело с Сайго Цугумичи е самоволно поведен към Тайван, а японското правителство, изправено пред свършен факт, въпреки протестите от страна на Великобритания и САЩ, признава легитимността на експедицията. Преговорите за регулиране на конфликта с посредничеството на британския посланик в Пекин Томас Уейд стигат до компромис: Япония получава парична компенсация и извежда войските си от острова.

Изплащайки компенсации за убитите моряци от Рюкю, Китай на практика признава пострадалите за японски поданици. Това е първото международно признаване на суверенитета на Япония над архипелага, намиращ се във васални отношения спрямо японското феодално владение Сацума (от 1607 г.), на което плаща данък и едновременно с това и на Цински Китай, васалитетът спрямо който носи по-скоро формално-церемониален характер. От друга страна, тази първа изява на японските армия и флот е един вид “опипване на почвата” за това, доколко Пекин е в състояние да противостои на бъдещи японски апетити за други територии, традиционно считани за васални на Китай. Резултатите са знак, че Япония може да действа.

Първа стъпка в посока подсигуриране на стратегическа сигурност е направена на 26 фев-

¹ Ямагата Аритомо (1838-1922 г.): военен и политик; участва активно в установяването на политическата система Мейджи; 1869-70 г. пътува из Европа и след завръщането си изиграва ръководна роля за изграждането на новата японска армия; заема висши постове в държавния апарат, включително министерски и премиерски; командващ първа японска армия в Корея по време на японо-китайската война от 1894-1895 г.; след 1900 г. играе решаваща роля при формирането на правителствата.

руари 1876 г. чрез сключването на Канхуаски договор, който установява дипломатически отношения между двете страни и е първият „неравноправен договор“ за Корея с чужда държава. В договора се съдържа текст, провъзгласяващ, но само на думи, суверенитета и пълната независимост на Корея, т.к. в него се съдържа и клауза за екстериториалност и консулска юрисдикция за японските поданици в тази страна. Фактичката цел на „признаването“ на Корея за независима държава е обезсилването на традиционните васални отношения, свързващи я с Китай. Фактически с този договор Япония „отваря“ Корея по същия начин, по който е била отворена самата тя (мисията Пери, 1854 г.). От този момент нататък в продължение на 6 години Токио няма да има конкурент на корейска земя. Следващите „неравноправни договори“ са наложени на полуостровната държава от САЩ през 1882 г.; следват Англия и Германия (1883 г.), Италия и Русия (1884 г.) и Франция (1886 г.). Постепенно и Корея става част от световния капиталистически пазар.

Обезпокоени от засилващите се японски позиции на полуострова, цинските власти налагат на корейското правителство подписването на търговско споразумение (1882 г.) съдържащо пункт, в който се подчертава васалната зависимост на Корея от Китай. Китайските търговци получават привилегии, с каквито другите държави не разполагат. Цинското правителство се стреми към засилване и на политическото си влияние в Корея. С тази цел изпраща свои военни инструктори, съветници по военно-политическите въпроси и дори започва да упражнява контрол над корейски правителствени учреждения. Разчитайки на многовековните традиции в отношенията между двете страни, както и на силните антияпонски настроения, Китай се опитва да прилага към Корея същите методи на икономическо и политическо подчинение, каквито прилагат към него западните държави. Назряващият сблъсък на интереси между Китай и Япония става неизбежен.

На 23 юли 1882 г. в Сеул избухва войнишки бунт, към който се присъединяват и граждани от столицата. Сред жертвите са осем японци – представители на дипломатическата мисия. Токио третира събитията като достатъчно основание да изпрати свои военни кораби. Едновременно с това пристигат и китайски войски. Опасявайки се от въоръжено стълкновение с Япония, Пекин съветва Сеул да урегулира конфликта по мирен път. Така корейските власти приемат японските искания за наказване на виновните и изплащане на висока контрибуция. За регулиране на конфликта и оформяне на японските искания на 30 август 1882 г. е подписан Инчхонският договор, предоставящ на Япония нови предимства в Корея, едно от които е правото да поддържа в Сеул войска за охрана на своята мисия. Аналогичен договор между Япония и Корея е сключен и на 9 януари 1885 г. (История дипломатии, 1965, т.2: 216-17).

На 4 декември 1884 г. в Сеул прояпонски ориентирани представители на корейското движение за реформи осъществяват държавен преврат, който веднага провокира антияпонско въстание в Сеул. Японският посланик е принуден да се спасява с бягство, тъй като влезлите в столицата китайски войски имат числено превъзходство над японските. Изпратените в Корея допълнителни японски военни части са убедителен аргумент в полза на предложението на Токио за преговори. Те се провеждат едновременно в Сеул с новото корейско правителство и в Тиендзин с цинското правителство. На 18 април 1885 г. е сключена Тиендзинската конвенция, известна още като Конвенцията Ли – Ито. Съгласно текста на подписания документ двете страни се задължават в срок от 4 месеца да изведат от Корея своите войски, а Корея е „приканена“ да създаде собствена армия, като инструктори в нея могат да бъдат само представители на трети страни. В случай, че в Корея възникнат „сериозни безредици“, двете страни или една от тях може да изпрати свои войски след като уведоми писмено за това другата страна; след решаването на проблема е следвало войските да бъдат незабавно оттеглени. (Хъртслет‘с чайна трийтиз: 1908: 361-362)

Подписването на Тиендзинската конвенция е голям дипломатически успех за Япония, тъй

като чрез нея тя *де факто* получава равни с тези на Китай права за намеса във вътрешните дела на Корея. Следващата стъпка на Токио е да елиминира изцяло китайското влияние на полуострова. За целта Япония неизбежно трябва да кръстоса шпаги с Китай.

Поводът за война не закъснява. През 1892 г. в провинция Чола избухва въстание на последователи на религиозното движение „тонхак“ („източно учение“). През 1894 г. то се разраства до степен, че корейското правителство се обръща с молба за военна помощ към Китай, който в съответствие с клаузите на Тиендзинската конвенция, уведомява Токио за намерението си да изпрати свои войски на полуострова. По силата на същата конвенция Япония има равни с Китай права да изпрати свои военни части в Корея. Корейското правителство се опасява, че на територията на страната могат да започнат военни действия между Китай и Япония, затова бърза да сключи примирие с въстанниците и се обръща към двете страни с молба да изведат войските си от страната. Япония заявява, че ще се оттегли само след като корейското правителство осъществи в страната си „реформи“, които на практика биха укрепили позициите ѝ на полуострова. В нощта на 23 юли 1894 г. японски войски проникват в двореца в Сеул и принуждават корейския крал да назначи прояпонско правителство. Жителите на Сеул се вдигат, но въстанието им е бързо потушено. Месец по-късно, на 25 юли японският флот потопява английски транспортен кораб, превозващ китайски войски. Едновременно с това започват военни действия на корейска територия срещу цински военни части. Официално войната е обявена на 1 август 1894 г.

Войната за Корея с Китай е първа проверка за модернизацията на японската армията – в битка влизат модерно екипирани войски, които без нито един загубен кораб или загубена битка постигат забележителни победи. Мирният договор е подписан на 17 април 1895 г. в Шимоносекски, Япония. Само месец след началото на войната (26 август) Токио натрапва на Корея така наречения Договор от 1894 г. за съюз във война срещу Китай, подписан в Сеул в условията на японска окупация. Съгласно договора, задачата на японо-корейския съюз е да „поддържа върху твърда основа независимостта на Корея ... и да осъществява взаимните интереси на Япония и Корея чрез изгонване на китайските войски от корейска територия“ (Дипломатическия словарь, 1985: 103). Подписаният документ е трябвало да остава в сила до сключването на мир с Китай, но узаконеният чрез този договор окупационен режим на Япония в Корея фактически се запазва и след подписването на мирния договор.

Съгласно клаузите на Шимоносекския мирен договор китайското правителство признава независимостта на Корея, отстъпва на Япония Ляодунския полуостров, о.Тайван и Пескадорските острови. Освен това открива за японска търговия четири пристанища в басейна на р. Яндзъ и Великия канал, с което допуска Япония до вътрешността на страната, като ѝ предоставя еднакви с тези на западните държави привилегии. На японските поданици е дадено правото да организират промишлено производство в „отворените“ пристанища на Китай и да внасят стоки, като заплащат само вносни мита. Китайските контрибуции са договорени в размер на 200 млн. сребърни ляна.

Признаването на „независимостта и автономията“ на Корея (Параграф 1) е сред най-значимите придобивки за Токио от войната. Това на дипломатически език означава официално отказване от страна на Китай от намеса във вътрешните работи на Корея. Великите сили и най-вече Русия съзират заплаха за собствените им интереси. Само седмица след подписването на договора, Русия, Германия и Франция се обръщат към японското правителство със „съвет“ да се откаже от анексирането на Ляодунския полуостров. Искането е подкрепено със струпване на военни ескадри в крайбрежните води на Китай. Токио е принудено да отстъпи срещу обещание от допълнителни 30 млн. ляна. Тази така наречена „тройна интервенция“ е възприета от Япония като

унижение. Назрява нов сериозен конфликт на интереси в региона и този път битката за Корея, а вече и за Манджурия ще се води с Русия (Руско-японската война 1904-1905 г.).

Шимоносекския мирен договор е важен етап от превръщането на Китай в полуколония. След 1895 г. борбата на империалистическите държави в Китай се изостря и в края на XIX в. Япония участва наравно с Англия, Франция, Германия и Русия в разделянето му на сфери на влияние. „Пада” ѝ се провинция Фудзян, разположена непосредствено срещу о. Тайван, който вече е нейна колония. Подялбата на Китай ускорява процесите на формиране на национално самосъзнание на китайския народ. Израз на тези процеси е избухването през 1900 г. на Ихътуанското въстание, известно още като Боксърското². Япония взима участие в потушаването му в състава на 60-хилядна обединена армия на 8 държави заедно с Германия, Англия, Франция, САЩ, Русия, Италия, и Австро-Унгария.

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ:

Изправяйки се срещу Китай, Япония постига не една или две цели. На първо място това е „разчистването” на пътя към Корея, премахването на първата бариера пред превръщането ѝ в японска колония. Победата ѝ във войната с Китай (1894-1895) я превръща в субект на арената на световната политика, защото с нея Япония „получава” и самия Китай – достъп до суровини и пазари, възможност да участва наравно с Великите сили в подялбата му на сфери на влияние. Така, тя изпреварва дори САЩ, които по това време са ангажирани във война с Испания (1898 г.) и не успяват да установят свое монополно господство на китайска територия. Японо-китайската война и победата на Япония в нея са кулминационната точка в противоборството на двете държави за Корея. Далеч преди войната Япония прибегва до използване на военни средства за „опипване на почвата” и за проверка на международното „обществено мнение”, както и за постигането на икономически цели. Но външнополитическата активност на Токио от самото начало на периода Мейджи прегръща дипломатията като важно средство за осигуряване на стратегическата сигурност на страната.

В района на Тихия океан се появява нов империалистически играч, който е приключил завинаги със своята изолираност и претендира за роля на световната политическа арена. За Япония вече не съществува опасност от колониално завладяване.

БИБЛИОГРАФИЯ:

- Калве, 2005: Калве, Р. *Японците. Историята на един народ*. С. 2005.
Дипломатическият словарь, 1985: *Дипломатический словарь*, Москва. 1985., т.2.
История дипломатии, 1965: *История дипломатии*. Москва, 1965, т.2.
Хъртслет’с чайна трийтиз: 1908: *Hertslet’s China Treaties*. London. 1908, vol.1.
Сасаки, 1992: 佐々木隆 (Сасаки Такаши) . 本罰政府と立憲政治 (Хонбацу сейфу то риккен сейджи, *Правителства под влиянието на представители от бившите феодални владения и конституционното правителство*), 1992.

¹ Думата ”ихъцюан” (юмрук) се съдържа в името на тайни общества, които са организатори на въстанието; поради това европейците pejоративно наричат въстанниците „боксьори”, откъдето самото въстание е известно още и като „боксьорското”).

РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЧЕСКА НАУКА В КИТАЙ (1977 – 1999 г.)

Мариана Тиен, Българска академия на науките

Abstract: *This research paper represents publications on Bulgarian history in China for the period 1977-1999. The present material is a brief analysis of the articles, studies and monographs, as well as translated literature on issues related to Bulgarian history. Also attention is paid to Chinese scholars engaged in Bulgarian history. The final part of the study summarizes the development of research on Bulgarian history in China during the period.*

Keywords: publications on Bulgarian history in China, Chinese historians, Bulgarian studies in China, Ма Хипу

Обект на настоящото изследване са публикациите по българска история, отпечатани в КНР в периода след края на Културната революция до края на ХХ век¹.

Първите материали, свързани с разглежданата проблематика и в посочения период, са главно преводна литература. Към тази категория се отнася справочника: 《保加利亚地理概况 (柳博米尔·迪内夫和基里尔·米舍夫)》 “*България. Кратка география*”², който е най-ранната и единствената издадена до този момент география на България, както и първата книга по чужда география, излязла в Китай след края на Културната революция (1977 г.). В контекста на разглежданата тематика заслужава да се отбележи, че в предговора на книгата китайският историк Ма Сипу (马细谱³) се осмелява за първи път в писмена форма да изкаже мнението си, че „царска Русия не е “освободител” на България” (马细谱 (译者), 1977:5) – позиция, която отстоява още от студентските си години и която по-късно доразвива в специално изследване 《解放者还是侵略者》 „*Освободител или експанзионист?*”⁴.

Следващият преводен материал по българска история е статията на Кръстю Манчев „*Общи характеристики на развитието на балканските страни по време на двете световни войни*” (马细谱 (译者), 1980).

Следвайки хронологията, ще отбележим, че през 1982 г. китайците се запознават с превода на книгата на Веселин Хаджиниколов „*Георги Димитров. Биографичен очерк*”⁵. Моно-

¹ Настоящото изследване е част от обширен научен проект. Повече подробности за публикациите по българска история и за историческото развитие на българистика в Китай виж: Малинова 2008; Малинова 2011; Тиен, Малинова 2009.

² 马细谱 (译者), 1977.

³ Проф. Ма Сипу завършва специалност „История” във Философско—историческия факултет на Софийския Университет (1961-1966). След завръщането си в Китай е назначен като проучвател в Института по световна история при КАОН (中国社会科学院世界历史研究所). По-късно – завеждащ секция “История на социалистическите страни”. Сътрудник в емисиите по бълг. ез. в Международния отдел на „Радио Пекин“ при Централното управление по радио и телевизия на КНР. Защитава докторат в Скопие. През 1990-1994 г. е Първи секретар по културните въпроси в посолството на КНР в София, а от 1999 година до настоящия момент е завеждащ отдел „Европейски страни“ в Института за социално развитие на Евро-азиатските страни при Държавния съвет на Китай (中国国务院欧亚国家社会发展研究院欧洲处).

⁴ 马细谱, 张联芳, 1980.

⁵ 马细谱, 余志和 (译者), 1982.

графията, която излиза в България през 1978 г., е издадена в Китай от най-голямото държавно издателство – 人民出版社 („Народ“), а преводът е дело на Ма Сипу и Ю Джъхъ (余志和). Непосредствено след нейното отпечатване, с тираж 50 000 екземпляра, книгата, посветена на сто годишния юбилей на Георги Димитров, придобива широка популярност сред китайския народ, вследствие на което в страната се провеждат многобройни юбилейни събрания в чест на „българския герой“.

Трайният интерес към развитието и проблемите на българската историография, който се заражда у китайските историци още в средата на 70-те години на миналия век, провокиран от проучването „Проблеми на българската историография“ (1973 г.), намира израз в публикувания едва четиринадесет години по-късно в Китай материал⁶. В предговора е отбелязано създаването на няколко нови изследователски центъра за исторически изследвания, в това число, за документалистика и архивистика, както и излизането от печат на „стотици монографии“, което дава основание на автора да обобщи, че периодът след Втората Световна война е много благоприятен за българска историография и „историческите изследвания бележат голям успех“, а „българските историци се ползват с голям авторитет не само на Балканите, но са популярни и цитирани в много страни по света, в това число, и в Китай“ (马细谱 (译者), 1987:19).

Търсенията на китайските историци на „големи“ имена в новата и най-новата ни история продължава през годините и през 1999 г. намира израз в превода от български език на книгата 《托多尔·日夫科夫回忆录》 „Тодор Живков. Мемоари“, издадена от издателството на агенция „Синхуа“ (新华)⁷.

Един от първите авторски материали през разглеждания период е 《保加利亚的拜占庭学》 „Византологията в България“⁸, публикуван през 1979 г. в издание на Института по световна история при КАОН, който разглежда историографски проблеми, свързани с развитието на науката „Византология“ в България и трудностите пред българските историци византолози, с акцент върху личностния принос на професор Димитър Ангелов.

В началото на 80-те години на миналия век интересите на китайските историци се преориентират към изследването на други проблеми и етапи от българската история – медиевистиката, Възраждането, както и към Руско-турската война и последиците от нея за българския народ.

В тази връзка ще отбележа статията на Ма Сипу и Джан Лиенфан (张联芳) 《解放者还是侵略者》 „Освободител или експанзионист?“, за която стана въпрос по-горе. В изследването двамата автори предлагат да се прилага „нов критерий“ по отношение характера на руско-турските войни и призовават да се „изоставят старите схващания“ (马细谱, 张联芳, 1980:68). В прав текст е заявено, че царска Русия и царят не са „покровители или освободители на балканските славянски страни“, а „експанзионисти“ (马细谱, 张联芳, 1980:67).

Към средата на 80-те години диренията на китайските историци българисти се насочват към социалните движения, антифашистката борба и най-вече към „българския герой“, възплаващ

⁶ 马细谱 (译者), 1987.

⁷ 马细谱 (译者), 1999.

⁸ 马细谱, 1979.

духа на социалистическата епоха – Георги Димитров. Пример в това отношение е статията: 《保加利亚的博果米尔运动》 “Богомилството в България”, публикувана в Бюлетина „Изследвания по световна история”⁹, в която се разглежда средновековното българско общество, като вниманието е фокусирано главно върху хуманния характер на богомилството и „социалната идея”, която според автора напомня конфуцианските норми на поведение (马细谱, 1980:30).

В друга статия, 《东欧十月革之研究》 “Изследвания за Октомврийската революция в Източна Европа”¹⁰, която е с историографска насоченост, е направен хронологически преглед на изследванията на българските историци, публикувани в специален брой на „Исторически преглед” по повод годишнина от Октомврийската революция. В разглеждания материал се обръща сериозно внимание на въздействието на Октомврийската революция върху развитието на революционното движение в България и се посочва, че „от 70 години насам темата за Октомврийската революция заема изключително важно място в българската история” (马细谱, 1987:12, 17).

Историческите параметри на Септемврийското въстание са изразени в многобройни публикации, посветени на това събитие. Тук ще посоча две от тях: 《保加利亚1923年九月起义及其在中国出版物中的反映》 “Септемврийското въстание от 1923 година в България и отзвукът му в китайската преса”¹¹ и 《中国反法西斯斗争进步刊物和“九·九”革命》 “Прогресивният китайски печат за антифашистката борба и деветосептемврийската революция”¹². Първото изследване може да се определи като историографски преглед на материалите, публикувани през последните 20 години върху страниците на два от най-тиражираните и авторитетни китайски вестника – пекинския „Чън бао” (《晨报》, „Зора”) и шанхайския „Шън бао” 《申报》, както и по страниците на списание „Дун Фан” (《东方》, „Изток”). Мащабното проучване далече надминава рамките на чисто информативната историческа литература и по-скоро притежава аналитичен характер, умело съчетан със силно критичен дух. Интерес представляват коментарите, свързани с характера и историческата същност на Деветоюнския преврат и Септемврийското въстание и последиците за българското историческо развитие и за световната „прогресивна общественост”, в частност – за китайския народ. Прави впечатление, че в това проучване като готов постулат китайският историк често използва изречението: „Далечен Китай активно отразява тези събития, а коментарът към тях е сравнително обективен” (马细谱, 1988:59, 61, 63). В своята публикация Ма Сипу директно се противопоставя на коминтерновската дефиниция за фашизма, като „диктатура на най-реакционните кръгове от монополистическия капитал” и смята, че антикомунистическите настроения не са достатъчно основание един управленски модел да се приема като фашистки. Авторът не приема позовавания върху чисто партийни постановки, или върху т.нар. „пропагандна литература”, подчертавайки необходимостта историческите явления да се изучават единствено на базата на „оригиналните документи от епохата” и в сравнителен план с проявите на явлението „фашизъм” в други райони по света. Китайският историк търси причини-

⁹ 马细谱, 1980.

¹⁰ 马细谱, 1987.

¹¹ 马细, 1988.

¹² 马细谱, 1989 А. Материалът е публикуван на български език и в България. Виж: в-к „Отечествен фронт”, 25 август 1988, бр. 18245.

те за появата и съществуването на фашизма в България в създадения съюз между армията, която често се появява на българската, а и на световната политическа сцена, от една страна, и монарха, от друга, т.е. благодарение на „военно-монархическия съюз“. Изграждането на първите фашистски формирования авторът ситуира в периода 1919-1920 г., а заключителната част, която е базирана на цитати от оригиналните статии в официалния китайски печат, е оформена от обобщения и изводи, че Септемврийското въстание е „селско“ и е „дело на Коминтерна“ (马细谱, 1988:62).

Специално внимание от този период заслужават статиите, студиите и монографиите на китайските историци, посветени на живота и делото на Георги Димитров.

Първата работа, засягаща този тематичен кръг – 《季米特洛夫和中国革命》 “Димитров и китайската революция”, която е публикувана през 1982 г. в официалния орган на ЦК на ККП – списание „Хунци” 红旗 („Червено знаме”)¹³, представлява и първото изследване в китайската научна литература, посветено на 100-годишния юбилей на Г. Димитров, след което в различни вестници и списания излизат серия от публикации, свързани с живота и делото на „българския герой”.

В друга статия – 《格奥尔基·季米特洛夫在莱比锡审判中的斗争》 “Борбата на Георги Димитров на Лайпцигския процес”¹⁴, публикувана същата година, е отделено място на живота на Георги Димитров в затвора и борбата му с Гьоринг и Гьобелс. В почерка на автора се усеща нескрито обвинение към фашизма и силна подкрепа на „прогресивното международно антифашистско движение” (马细谱, 1982 В:19).

Явно темата 《格奥尔基·季米特洛夫》 (Георги Димитров) си остава любима за китайските историци, защото в края на 90-те години излиза ново проучване, озаглавено 《格奥尔基·季米特洛夫人民民主概念的发展》 “Еволюция на концепцията на Георги Димитров за народната демокрация”¹⁵, в което се дискутират въпроси от тематичния кръг, засягащ социалистическото строителство.

Ако продължим списъка на формално обособения цикъл от личности, изиграли „съществена роля” в българската история, то не трябва да се отминава поредицата от статии за „бележити” българи, която излиза през 1984 г. От специалното издание на КАОН – 《外国历史中的名人选》 “Сборник за забележителните имена в чуждата история”¹⁶, в което са подбрани световноизвестни исторически личности, оказали влияние върху хода на новата и най-новата световна история, китайската общественост научава за живота, делото и историческите заслуги на българските „фигури” на епохата. В съответни статии, освен Георги Димитров 《格奥尔基·季米特洛夫》 (马细谱 (编者, 主任编辑), 1984:23-30), намират място и имената на Васил Коларов 《瓦希尔·科拉罗夫》 (马细谱 (编者, 主任编辑), 1984:31-37) и Александър Стамболийски 《亚历山大·斯塔姆博利伊斯基》 (马细谱 (编者, 主任编辑), 1984:184-190). Всяка една от статиите в сборника, в това число и за българските представители, започва с кратки биографични данни.

¹³ 马细谱, 1982 А.

¹⁴ 马细谱, 1982 В.

¹⁵ 马细谱, 1997.

¹⁶ 马细谱 (编者, 主任编辑), 1984.

Селективният подбор на фактите и събитията, в които „ярките“ български личности участват или самите те провокират, е мотивиран от стремежа за доказване на тяхната принадлежност към епохата и разкриване на историческата им роля на националната и международната сцена, на техните „важни дейности в историята на България“ (马细谱 (编者, 主任编辑), 1984:23).

Резултат от изследванията на китайските българисти върху периода след 9-ти септември 1944 г. и установяването на комунистическата власт в България са многобройните публикации върху национализацията, изборите на Велико народно събрание (1946 г.) и приемането на новата конституция, разгрома на опозицията, укрепването на новия режим („народнодемократичната власт“), причините, които подпомагат установяването на „социалистическия модел на управление“ и причините, които водят до неговия провал на международната сцена – статии, писани все през 80-те години на миналия век.

Към темата за социализма и социалистическата епоха се отнася историографското изследване 《关于保加利亚社会主义革命和社会主义建设的分期》 “*Относно периодизацията на социалистическата революция и социалистическото строителство в България*”¹⁷, което излиза през 1985 г. В него се посочва, че в българската историография битуват различни мнения, но повечето български учени смятат, че българската история след 9-ти септември до средата на 80-те години „се разделя на четири периода“ (马细谱, 1985:65).

В този тематичен кръг се вписва и студията 《保加利亚革命和社会主义建设史》 “*История на българската революция и социалистическото строителство*”¹⁸, която е обособена част от сборника 《战后东欧—改革与危机》 (“*Източноевропейските страни след Втората световна война: Реформи и кризи*”), състоящ се от 708 страници. Той е под научната редакция лично на Ма Сипу, който е не само главен редактор, но и автор на голяма част от статиите, посветени на България и Югославия. Хронологичният обхват на раздела *История на българската революция и социалистическото строителство* е в рамките 1944–1988 г. Той се простира върху 82 страници, като е структуриран в следните глави:

1. 《人民政权的建立和国民经济》 („*Изграждане на народната власт и създаване на народно стопанство*”);
2. 《为奠定社会主义基础的斗争》 („*Борба за полагане основите на социализма*”);
3. 《保加利亚进入所谓的“全面开展社会主义建设”的时期》 („*България влиза в т.нар период „всеотранно разгръщане на социалистическото строителство*”);
4. 《加利亚在前进 — 改革与问题》 („*България върви напред – реформи и проблеми*”);
5. 《保共十三大和经济发展的前景》 („*13-ти конгрес на БКП и перспективата за икономическо развитие*”).

В заключителната част на труда е подчертано, че проблематиката е „държавна поръчка и важен научен проект от 7-мата петилетка“ (马细谱, 1991:119).

В едно от обобщаващите изследвания, третиращи темата за социалистическия модел на управление – 《格奥尔基·季米特洛夫人民民主概念的发展》 “*Еволюция на концепцията на*

¹⁷ 马细谱, 1982 А.

¹⁸ 马细谱, 1982 В.

Георги Димитров за народната демокрация”, за което стана въпрос по-горе (виж бел. 15), са поставени няколко цикъла от проблеми, които се обединяват около следните теми: 1. Идеите за народна демокрация се появяват още през 30-те години, но Димитров е един от нейните най-ранни творци; 2. Народната демокрация се развива по време на VII конгрес на Коминтерна; 3. През 1947-48 г. народната демокрация представлява „преломен момент” и България е поела „своя национален път на развитие в социалистическото строителство”; 4. След 1953 г. народната демокрация е заменена от „сталинизма” и т.нар. „съветски модел” на социализма. Може да се обобщи, че китайските историци българисти се придържат към теорията за двете фази на народната революция – „народно-демократична революция” от буржоазно-демократичен тип, която прераства в социалистическа и по този начин се противопоставят на тезата, че от самото си начало „народно-демократичната власт” е форма на „диктатура на пролетариата” (马细谱, 1997:34).

С годините интересът на китайските историци към социалистическата епоха не само, че не отмира, а дори още по-силно нараства у тях желанието да изследват и анализират причините, довели до неуспеха на този политически модел в страните от Източна Европа. Доказателство за това е мащабният научен проект на КАОН – 《社会主义政治制度的模式》 “*Модел на политическата система на социализма*”, който обхваща политическите събития от преди Втората световна война до началото на 90-те години на XX-ти век, но чието публикуване (2009 г.) излиза извън хронологичния обхват на настоящето изследване и няма да бъде разглеждан.

За да да бъде пълен списъкът с публикации, отпечатани в периода до края на 80-те години на XX век, трябва да се спомене и статията на Ма Сипу 《保加利亚巴尔干学研究所访问记》 “*Посещение в Института по балканистика на България*”¹⁹, която е следствие на официалната му визита в Института по балканистика при БАН. Освен като апотеоз на „големите успехи” на посочения институт в областта на изследванията на „много важни въпроси”, на „високо-стойностни научни публикации” и „отлични кадри”, които допринасят за неговия „висок престиж на Балканите” (马细谱, 1989 В:40), се констатира, че „българските научни сътрудници са специализирани по направления и сравнително тясна тематика”, а интересите им са с „много тесни рамки” (马细谱, 1989 В:43).

Промените в страните от Източна Европа (1989 г.) явно оказват силно влияние не само върху българските, но и върху китайските изследователи на българската история, които се нуждаят от преоценка на събитията. Прави впечатление, че до 1993 г. публикациите от този род са голяма рядкост.

Първите изследвания на китайските историци през 90-те години на XX век са насочени към областта на българската историография и са базирани върху проучванията на българските им колеги от Института по история при БАН. Ще спомена две заглавия: 《变革之后保加利亚历史学著作编目中的问题》 “*Проблемите пред българската историография след промените*, публикувано през 1993 г.”²⁰, и 《最近几年保加利亚历史著作编目中的变化与几个有争议的问题》 “*Промените и някои спорни въпроси на българската историография през последните го-*

¹⁹ 马细谱, 1989 В.

²⁰ 马细谱, 1993.

дини”, което излиза през 1998²¹. Чрез първата статия, която има по-скоро информативен характер, китайската общественост научава, че след 1989 г. българската историография претърпява „колосални” промени в кадрово отношение и във връзка с изследваната проблематика (马细谱, 1993:11), а съдържанието ѝ може да се обособи в три основни пункта: Преоценка на историческите личности и събития; Пробив в „забранената зона” на изследователския труд; Финансовите трудности за отпечатване на научната литература в България. Второто изследване от тази серия анализира новите явления в българската историография след 1989 г. и притежава ясно изразен оценъчен характер. Не са спестени критични забележки към някои „не дотам позитивни тенденции” и „лутане от предишното идеологизиране и политизиране до новите исторически монографии” (马细谱, 1998:103).

Новата политическа ситуация в България след промените през 1989 постепенно измества и фокуса на изследванията по българска история в КНР към проблемите на българското общество. Материалите в тази насока са многобройни, но поради пространствените ограничения на настоящия доклад, ще маркирам само заглавията на тези от тях, които са ми направили най-силно впечатление, най-вече по отношение на начина на мислене и интерпретиране на българското съвремие през очите на китайските учени. Сред тях са: 《简论保加利亚选举及结果》 “Кратък коментар за изборите в България и резултатите от тях” (1991); 《托多尔·日夫科夫案》 “Процесът срещу Тодор Живков” (1992); 《保加利亚正在建立有“温和”内阁的政府》 “В България се създава ново правителство с “умерен” кабинет” (1993); 《保加利亚为什么会组成雷内塔·尹卓娃政府》 “Защо в България се образува правителство с Ренета Инджова” (1994); 《保加利亚社会党执政100天》 “100 дни от управлението на БСП” (1995); 《保加利亚左翼政府执政一年半期间所取得的成绩和出现的问题》 “Успехи и проблеми пред българското ляво правителство по време на периода на неговото управление от година и половина” (1996); 《保加利亚社会党在总统选举中败选》 “БСП загуби президентските избори” (1997); 《保加利亚为什么会处在政治动荡中》 “Защо България се намира в процес на политическа нестабилност?” (1997); 《导致保加利亚前国王执政的原因分析》

Бих искала да обърна по-специално внимание на статията 《保加利亚土耳其人之今昔》 “Българските турци в миналото и настоящето”²², която запознава китайските читатели с широк кръг от въпроси, по-важните от които са: Генезис и разпространение на турското население в България; Политиката на българските „буржоазни” правителства към турското малцинство в България; Социалното положение на българските турци след войната; Позицията на турските правителства по въпроса за „турското малцинство” в България и официалната политика на София; „Възродителният процес” в началото на 80-те години. В проучването се подчертава, че националната политика към този проблем е „успешна” и може да се използва като „модел” за решаване на аналогични проблеми и в други страни от Балканския полуостров. Интерес представлява и изводът, че „ако се следва българският модел към малцинствата, то биха се избегнали такива сериозни сътресения и конфликти, каквито се наблюдават в бивша Югославия” (马细谱, 1996:69).

²¹ 马细谱, 1998.

²² 马细谱, 1996.

В разглеждания период излизат от печат и две книги – 《巴尔干人民反法西斯战争史》“Балканските страни по време на Втората световна война”²³ и 《巴尔干纷争》“Балканските раздори”²⁴, които дискутират българската история през по-широката призма на балканския контекст. Монографията Балканските раздори, едно задълбочено и многоаспектно проучване от 465 страници, излиза в края на века и разглежда не само дипломатическите отношения на България със съседните страни, но интерпретира културните и религиозни различия на Балканите, които, според китайските историци, са „камъчетата на раздора” за балканските народи. Изключителен интерес не само за българската, но и за цялата история на Балканите, е коментарът за „спорните въпроси в балканския регион”, за „националните проблеми” на балканските народи от гледната точка на китайските историци българисти (马细谱, 1999:31).

В заключение, ще се опитам накратко да систематизирам написаното:

1. В тематично отношение може да се обобщи, че китайските изследователи на българската история не затварят параметрите на научните си проучвания в рамките на една епоха или върху отделна историческа личност. Ако изключим праисторията, няма епоха от процеса на българското историческо развитие, до която да не са се докоснали – обстоятелство, което е в силен контраст с така характерното за голяма част от представителите на българската историческа гилдия затваряне в много тесни хронологически рамки и най-вече в т.нар. „дребнотемие”, явление, маркиращо предишни епохи, което, продължава да битува и днес.

2. Анализите, изводите и обобщенията на китайските историци българисти често са съпроводени със съпоставителни препратки към китайската история, като: „в България няма фашизъм от китайски тип” (马细谱, 1988:63), или паралелите с Чан Кайшъ 蒋介石 (на китайски Дзян Дзиешъ), който не е „фашист”, а е „диктатор” и т.н., които не само улесняват възприемането на събитията и историческите лица, но спомагат и за бъдещи компаративни исторически изследвания в двете страни – България и Китай.

3. По-голямата част от научните изследвания по българска история са публикувани в двете издания на *Института по световна история при КАОН*, а именно: 《世界史研究动态》 (Бюлетин „Изследвания по световна история”) и в 《世界历史》 („Световна история”).

4. Проф. Ма Сипу е човекът с най-големи заслуги за популяризирането на българската история, култура и политически живот. Китайският българист превежда множество книги и справочници, издава научни статии, студии и монографии, посветени на България и се ползва с огромен авторитет в Китай – не само като учен българист, но и като добър познавач и анализатор на Балканите, а и на цяла Източна Европа.

5. Ползотворното научно сътрудничество между учените, занимаващи се с българска история – Джан Лиенфан (张联芳), Ма Сипу (马细谱), Ю Джъхъ (余志和) и Хуан Лифу (黄立菲).

6. Честото поставяне на българските исторически факти и събития на фона на общия развой на Балканския регион, а понякога и в доста по-широкия контекст на източноевропейското и дори световно развитие.

²³ 马细谱, 1993В.

²⁴ 马细谱, 1999.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Малинова, 2008: Мариана Малинова. *Българската история през погледа на китайския историк Ма Сипу*. - В: Исторически преглед, № 1-2/2008, , с. 303–323.

Малинова, 2011: Мариана Малинова. *Ма Сипу, История на България. Пекин: Издателство на Китайската академия на социалните науки* 马细谱。《保加利亚史》，北京，中国社会科学出版社, 2010, 390 с.), Рецензии и отзиви. - В: Исторически преглед, година LXVI, № 1-2/2011, с. 251–265.

Тиен, Малинова, 2009: Тиен Дзиендзюн, Мариана Малинова. *Българистиката в Китай. Историческо развитие на университетската българистика в Китай*. - В: Българистика Bulgaria, Съвет за чуждестранна българистика, БАН, Академично издателство „Марин Дринов”, 19/2009, с. 49-63.

马细谱 (译者), 1977: 马细谱 (译者). 《保加利亚地理概况 (柳博米尔·迪内夫和基里尔·米舍夫)》，人民出版社 (Ма Сипу (преводач): Любомир Динев и Кирил Мишев. *България. Кратка география*. С., 1969), (Издателство „Народ”), 1977.

马细谱, 1979: 马细谱. 《保加利亚的拜占庭学》，世界史研究动态 (Ма Сипу. *Византологията в България*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история” 1/1979, с. 22-26.

马细谱 (译者), 1980: 马细谱 (译者). 《两次世界大战时期巴尔干国家发展概况》，世界史译丛 (Ма Сипу (преводач): Кръстю Манчев. *Общи характеристики на развитието на балканските страни по време на двете световни войни*. - В: Сб. Въпроси на историята и културата на Балканите. С.: Издателство на БАН, 1979). (Избрани статии от световната история) 3/1980, с. 46-50.

马细谱, 张联芳, 1980: 马细谱, 张莲芳. 《解放者还是侵略者》，世界历史 (Ма Сипу, Джан Лиенфан. *Освободител или експанзионист?* - В: „Световна история”, издание на Институт по световна история при Китайската Академия за Обществени науки) 2/1980, с. 67-76.

马细谱, 1980: 马细谱. 《保加利亚的博果米尔运动》，世界史研究动态 (Ма Сипу. *Богомилството в България*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история”) 10/1980, с. 30-31.

马细谱, 余志和 (译者), 1982: 马细谱, 余志和 (译者). 《季米特洛夫生平 (韦塞林·哈吉尼科洛夫及其他)》，人民出版社 (Ма Сипу, Ю Джъхъ (преводачи): *Георги Димитров. Биографичен очерк*. Веселин Хаджиниколов и др.), (Издателство „Народ”), 1982.

马细谱, 1982 A: 马细谱. 《季米特洛夫和中国革命》，《红旗》 (*Димитров и китайската революция*. - В: „Червено знаме”), 1982.

马细谱, 1982 B: 马细谱. 《格奥尔基·季米特洛夫在莱比锡审判中的斗争》，外国史知识 (*Борбата на Георги Димитров на Лайпциския процес*. - В: Познания по световна история) 10/1982, с. 18-19.

马细谱 (编者, 主任编辑), 1984: 马细谱 (编者, 主任编辑). 《外国历史中的名人选》，重庆出版 (Ма Сипу (съставител и гл. редактор). *Сборник за забележителните имена в световната история: Част 1*. Издателство „Чунцин”), 1984.

《格奥尔基·季米特洛夫》 (*Георги Димитров*) (с. 23-30);

《瓦希尔·科拉罗夫》 (*Васил Коларов*) (с. 31-37);

《亚历山大·斯塔姆博利伊斯基》 (*Александър Стамболийски*) (с. 184-190).

马细谱, 1985: 马细谱. 《关于保加利亚社会主义革命和社会主义建设的分期》, 世界史研究动态 (*Относно периодизацията на социалистическата революция и социалистическото строителство в България*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история”) 3/1985, с. 64-65.

马细谱 (译者), 1987: 马细谱 (译者). 《保加利亚历史学著作编目中的问题》, 世界史研究动态 (Ма Сипу (преводач): *Проблеми на българската историография*. С., 1973, с. 13-99), (Бюлетин „Изследвания по световна история) 7/1987, с. 17-20.

马细谱, 1987: 马细谱. 《东欧十月革之研究》, 世界史研究动态 (Ма Сипу. *Изследванията за Октомврийската революция в Източна Европа*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история”), 10/1987, с. 12-18.

马细谱, 1988: 马细谱. 《保加利亚1923年九月起义及其在中国出版物中的反映》, 东欧 (*Септемврийското въстание от 1923 година в България и отзвукът му в китайската преса*. - В: „Източна Европа”, издание на Пекински Университет за чужди езици, 3/1988, с. 59-63.

马细谱, 1989 А: 马细谱. 《中国反法西斯斗争进步刊物和“九·九”革命》, 东欧 (*Прогресивният китайски печат за антифашистката борба и деветосептемврийската революция*. - В: „Източна Европа”, издание на Пекински Университет за чужди езици) 1/1989, с. 51-58.

马细谱, 1989 В: 马细谱. 《保加利亚巴尔干学研究所访问记》 (Ма Сипу. *Посещение в Института по балканистика на България*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история”) 3/1989, с. 40-43.

马细谱, 1991: 马细谱. 《保加利亚革命和社会主义建设史》, 《战后东欧—改革与危机》 劳动出版社 (*История на българската революция и социалистическото строителство*. - В: Източноевропейските страни след Втората световна война: Реформи и кризи. Издателство „Труд”), 1991.

马细谱, 1993 А: 马细谱. 《变革之后保加利亚历史学著作编目中的问题》, 世界史研究动态 (Ма Сипу. *Проблемите пред българската историография след промените*. - В: Бюлетин „Изследвания по световна история) 2/1993, с. 10-12.

马细谱, 1993В: 马细谱. 《巴尔干人民反法西斯战争史》, 北京大学出版社 (Ма Сипу. *Балканските страни по време на Втората световна война*) (Издателство на Пекински Университет), 1993.

马细谱, 1996: 《保加利亚土耳其人之今昔》 《世界民族》, (Ма Сипу. *Българските турци в миналото и настоящето*. - В: „Малцинствените групи по света”) 3/1996, с. 66-73.

马细谱, 1997: 马细谱. 《格奥尔基·季米特洛夫人民民主概念的发展》, 《世界历史》 (*Еволюция на концепцията на Георги Димитров за народната демокрация*. - В: Световна история) 4/1997, с. 27-36.

马细谱, 1998: 马细谱. 《年保加利亚历史著作编目中的变化与几个有争议的问题》, 世界历史 (*Промените и някои спорни въпроси на българската историография през последните години*. - В: Световна история, издание на Институт по световна история при КАОН) 5/1998, с. 99-105.

马细谱 (译者), 1999: 马细谱 (译者). 《托多尔·日夫科夫回忆录》, 新华出版社 (Ма Сипу (преводач): *Тодор Живков. Мемоари*). (Издателство „Синхуа”), 1999.

马细谱, 1999: 马细谱. 《巴尔干纷争》, 北京大学出版社 (Ма Сипу. *Балканските раздори*. Издателство на Пекински Университет), 1999.

ПРОБЛЕМЪТ ОКОЛО СЪВЕТСКО-КИТАЙСКАТА ГРАНИЦА И ВОЕННИЯТ СБЛЪСЪК НА О. ДАМАНСКИ (珍宝)¹ ПРЕЗ МАРТ 1969 Г.

Пламена Коева, Софийски университет “Св. Климент Охридски”

Abstract: *The current report retraces changes of the boundary line between Russia and China since the beginning of the XVII century until 1951 – a period when vast territory still extended between the two countries, and the Chinese government did not question the treaty, which was later recognized as “unfair”, according to which the Soviet-Chinese border ran along the Chinese bank of the Ussuri River. From 1949 until 1960s, Beijing and Moscow had a positive, friendly relationship, and thus they chose to ignore that they even had a territorial dispute. However, in the mid-fifties, differences began to emerge. Tension between the two recently friendly states broke into a military clash over a small border island on the Ussuri river (a tributary to the Amur river). The research aims at retracing the development of this territorial dispute, finding the causes for the Chinese ambush against the Soviet border troops and analyzing its influence on the bilateral relations.*

Keywords: Sino-Soviet border, Sino-Soviet confrontation, Damanski (Zhenbao) island

Всяко организирано в държава общество обитава определена територия, чиято цялост и неприкосновеност се гарантират от държавата. Границата между Съветския съюз и Китай обаче е формирана постепенно векове назад, когато все още няма точно определена гранична линия, а по-скоро е посочена приблизителна такава. Несъвършенството на геодезистките и топографските умения от онова време, както и непознаването на някои от областите, логично довеждат до грешки в договорните документи. Отсъствието на периодически проверяване и препотвърждаване на съветско-китайската граница води до това, че под влияние на различни фактори с течение на времето се оформят две линии – договорната и действително охраняваната. Такива изменения на лимесите неизбежно стават причина за появата на сериозни трудности в отношенията между съседни държави, спорове, гранични конфликти, и дори могат да бъдат причина за война (Степанов, 2001: 146–148; Степанов: 2007).

Първите контакти между Русия и Китай са осъществени в началото на XVII в., когато между двете страни се простират обширни пространства. Границите на китайската Минска империя на север преминават основно по Великата китайска стена. При възцаряването на династия Цин² в Пекин границите минават през южните райони на Манджурия по т. нар. *върбови пояс*³. Северният и западният участък на пояса се намират на около 600–800 км южно от р. Амур (Хейлундзян) и значително по-западно от р. Усури⁴.

¹ Дамански е руското име на острова, а Дженбао – китайското. Китайското име на острова Дженбао (珍宝 – пинин: Zhenbao) означава „съкровище”. Наименованието си островът получава заради сходство във формата с древна китайска монета – символ на щастие и богатство.

² Манджурската династия Цин управлява от средата на XVII в. до установяване на Република Китай през 1912 г.

³ Специално създадена линия от укрепления.

⁴ За по-обстойна информация за формирането на руско-китайската граница в периода XVII–XIX в. виж: Бутурлинов, 1982; Захаренко, 2008; Олгин, 1978; Попов, 1978.

След две китайски обсади на административния център на руското Приамурие – Албазин, между Русия и Цинската империя през 1689 г. е сключен Нерчински мирен договор. Граничната линия по този договор е крайно неопределена. Тя се спуска по р. Горбица и „Каменните планини”, които в договора не са ясно определени. Териториите на долното Приамурие са оставени без фиксирана граница, а манджурската Цинска империя придобива обширна територия между „върбовия пояс” и горното и средното течение на р. Амур (Олгин, 1978: 22–23; Мусалов, 2005: 3–4).

С договора от Пекин, подписан през ноември 1860 г., Усурският край (Приамурието) преминава във владение на Русия. Пекинскийят договор определя граничната линия в онези райони, които в предходните договори са оставени неопределени. Може да се каже, че продължителният процес на териториално разграничение между Русия и Китай приключва с този договор. Това е първото руско-китайско споразумение, което очертава граничната линия между двете империи в Централна Азия (Евсаев, 2006: 1–2). През юни следващата година е съгласуван допълнителен член, според който са разменени карти, след като границата по райони е маркирана⁵.

Според международната дипломатическа практика границите по река се установяват по главния талвег⁶ или по средата на коритото на пресъхнали реки. В картите и протоколите от 1861 г. обаче, възползвайки се от слабостта на Китай, руското царско правителство успява да наложи границата да минава по китайския бряг на р. Усури (Лън, 1972: 504). По този начин реката и островите в нея стават изцяло руско владение. Тази договореност е потвърдена от нов договорен акт от 1911 г. и се запазва след Октомврийската революция (1917). При подписването на споразумение за навигация по граничните реки и езерото Ханка през 1951 г. правителството на младата Китайска народна република не оспорва граничната линия между двете съюзни вече държави. Според текста на съглашението СССР разрешава на китайските граждани да използват някои от островите за стопански цели и да осъществяват риболов в съветската акватория (Рябушкин, 2007: 75–76; Баев, 2012: 169–170; Олгин, 1978: 39–40; Максвел, 1975: 118–119).

Едва след смъртта на Сталин (1953) няколко пъти китайските ръководители обръщат внимание на „неравноправния” и „несправедлив” характер на договорите, сключени между царска Русия и Китай, включително и на тези, в които се определя границата между двете страни. До началото на 60-те години на XX в. тези изявления не предизвикват особени политически проблеми, но след това „неравноправният” характер на договорите става проблем в контекста на засилващото се противопоставяне между СССР и КНР (Люти, 2010: 27–59; Рябушкин, 2004: 148; Робинсън, 1991: 254–255).

Понятието „неравноправен договор” се появява едва на границата между XIX и XX в. Преди това в международните отношения такова понятие не съществува. В конкретния случай към значението на това понятие трябва да бъдат отнесени такива договори, сключени между Китай и западните страни, в които съвкупност от определени права и привилегии от политически, икономически, военен или друг характер са предоставени от Китай на чуждите държави (Степанов, 2007: 158–159). Пекиньското комунистическо правителство обаче априорно смята всички договори, сключени от която и да е държава със стария Китай, за неравноправни.

¹ Най-дълбоката част на речното дъно.

През ноември–декември 1963 г. СССР и КНР се договарят да проведат преговори по граничния въпрос. Двустранните междуправителствени консултации започват в Пекин през февруари 1964 г., като тяхната цел е да се сложи точка на въпроса за границата и „спорните райони”⁷. Още в самото начало на съветско-китайските преговори се появяват различия в разбирането на стоящите пред тях задачи. Ако съветските представители виждат задачата в това да се уточни граничната линия в отделни участъци, където има разминавания⁸, то китайските представители твърдят, че целта на консултацията е въпросът за съветско-китайската граница въобще⁹. Преговорите стигат до задънена улица най-вече поради китайските искания всички договори, фиксиращи границата, да бъдат признати от Москва за „неравноправни”. Китайската делегация предявява претенции към общо 1,5 мил. км² територия, заграбена от Руската империя. Ясно е, че съветските представители не могат да се съгласят с подобно определение, тъй като това би дало възможност на КНР да търси преразглеждане и на вече фиксираните гранични участъци (Галенович, 2007: 143–145; Външна политика, 1974, 26–27; Лън, 1972).

С провъзгласяване на „културната революция” в Китай (1966) въпросът с границата се усложнява. Броят на граничните инциденти значително се увеличава, засилва се и антисъветската пропаганда в Китай. В края на 1966–началото на 1967 г. отряди от „хунвейбини”¹⁰ осъществяват демонстративни рейдове на съветско-китайската граница с пропагандни призиви срещу „светския ревизионизъм” (Мусалов, 2005: 9). Съветското правителство обвинява КНР в провокативно поведение, а китайското от своя страна, обвинява съветските гранични патрули, че възпрепятстват риболова в граничните реки, ограбват рибарските мрежи, отвлечат лодки, обиждат и раняват китайски граничари; отправено е обвинение и за нарушаване на китайското въздушно пространство (Робинсън, 1972: 1181–1182).

Постепенно Съветският съюз подсилва граничните си войски. На 15 януари 1966 г. в Улан Батор между СССР и Монголия е сключен нов Договор за дружба, сътрудничество и взаимопомощ, който позволява да бъдат разположени съветски военни части на монголска територия. До пролетта на 1969 г. съветските войски в района са увеличени значително. Според съветски разузнавателни данни в близост до границите с Монголия и СССР общият брой на китайските войски достига 400 хиляди души (Баев, 2012: 170–171). Китайските гранични войски имат значително числено превъзходство, но съветските разполагат с по-добро въоръжение. В периода декември 1967–януари 1968 г. в граничните инциденти активно участие вземат вече не „хунвейбини”, а военни подразделения на народно-освободителната армия на Китай (НОАК). До началото на март 1969 г. двете съседни страни избягват преки въоръжени сблъсъци. Повишаването на политическото и военното напрежение в крайна сметка довежда до военен конфликт на един от спорните острови – Дамански.

⁷ Подробно ходът на преговорите виж в: Галенович, 2001.

⁸ Т. е. да се запази status quo на границата и само да се очертае линията там, където липсват табели или не е била документално фиксирана.

⁹ Т. е. да се договори изцяло нова линия.

¹⁰ Необразована китайска младеж, която Мао Дзедун използва по време на „културната революция” за справяне с опонентите си.

Погрешно е да се смята, че островът има особено важно стратегическо значение. Според свидетелства от двете държави, Дамански е необитаван остров, разположен на около 500 метра от съветския и на около 300 – от китайския бряг. Размерите му варират спрямо сезона (около 1500–1800 метра на дължина и 600–700 метра на ширина), като пролетта водите на р. Усури го заливат почти целия.

Напрежението в района на Дамански нараства постепенно. Отначало китайците само се прехвърлят на острова, а след това започват да преминават на него с антисъветски плакати. Постепенно китайците заменят плакатите с тояги, ножове, пушки и картечници. През нощта на 1 срещу 2 март 1969 г. около 300 китайски войници минават реката и се установят на най-високия западен бряг на острова, незабелязани от съветските стражи. Облечени в бели маскировъчни дрехи, те се окопават в снега между дърветата и изчакват сутринта. Войниците от НОАК са въоръжени с китайски прототипи на съветски модели картечници АК–47, самозареждащи се карабини и пистолети ТТ. Прокарана е телефонна линия до китайския пост, а на брега се установява подкрепление с минохвъргачи, картечници и противотанкови оръдия (Мусалов, 2005: 14–15; Рябушкин, 2004: 149; Баев, 2012: 172).

На 2 март руските граничари очакват станалите обичайни вече сутрешни китайски провокации. Около 11 ч. между 20 и 30 китайци се отправят към острова, скандирайки маоистки лозунги. Съветският командир на близкия пост И. Стрелников се насочва с подчинени към острова, за да предупреди нарушителите да го напуснат¹¹. При доближаването на съветските граничари първата редица китайци се отдръпва, а втората внезапно открива огън по групата на Стрелников. Командирът и още 6 съветски войници са убити на място. Същевременно, укрилите се през нощта 300 войници, правят засада на останалите назад руски граничари и откриват огън по тях, хващайки цялата съветска част неподготвена да отвърне на огъня. Според съветски източници, китайците пленяват 19 техни войници и ги убиват¹², а освен това пленяват съветска екипировка и оръжия, които впоследствие използват (Робинсън, 1991: 257–258).

Наблюдавайки сражението, началникът на разположения на север пост Бубенин тръгва на помощ към о. Дамански. Въпреки че и Бубенин попада в капан на китайската засада, той успява да организира добре съветската атака и да изтласка китайските войници от острова. В битката от 2 март загиват 32 души от съветска страна, а от китайска – няма точен брой на убитите, но се предполага, че са около 100–150 души (Рябушкин, 2004: 149–151)¹³.

Конфликтът не приключва с тези еднодневни сражения. След 2 март 1969 г. СССР и КНР разменят ноти и нападки помежду си, обвинявайки ответната страна, че е инициирала нападението¹⁴.

¹¹ До този момент граничните инциденти се състоят от предупреждения и избутване на нарушителите с пръчки от острова (Ян Куйсун, 2000: 25).

¹² *“Съветската преса надълго и нашироко описва как китайските войници са навлезнали в съветска територия, как са доубивали ранените съветски войници и са обезобразявали труповете им”*. – ДА на МВнР, оп. 25, а. е. 1351: 162–163.

¹³ Според китайски публикации от времето на инцидента руските жертви са около 50–60 д. (Ян Куйсун, 2000: 25).

¹⁴ Нота от съветското правителство до КНР от 2 март 1969 г. – <http://www.damanski-zhenbao.ru/materials.htm>. Според китайската версия за инцидента, провокатори са руските гранични части, които нахлуват на острова и принуждават китайците да „контраатакуват” и да се „защитават” (Ян Куйсун, 2000: 25).

Следващото премерване на сили става на 15 март 1969 г., но то значително се различава от първото. Този път няма елемент на изненада. И Китай, и СССР са решени да не отстъпват, те струпват на границата големи военни части с оръдия и миномети. Три дни по-рано СССР разполага в района части от мотострелкова дивизия, пехотен и артилерийски полк, танков батальон, както и реактивен дивизион с ракетни системи за залпов огън БМ 21 „Град”. В същото време на китайския бряг армията разполага мотострелкови полк от 5000 войници и 10 артилерийски батареи (Баев, 2012: 172).

Около 9 ч. сутринта на 15 март 1969 г. от китайския бряг се чува високоговорител, призоваващ съветските войски¹⁵ да напуснат „китайската територия” и да се откажат от „ревизионизма”. В отговор от съветския бряг също прозвучава съобщение към китайците да се откажат преди да е станало късно и че „*пред тях стоят синовете на тези, които са освободили Китай от японските нашественици*” (Рябушкин, 2005: 168). И двете страни изчакват да видят противниковата реакция и около час по-късно сраженията започват с минометен и артилерийски огън (Рябушкин, 2005: 168–169; Робинсън, 1991: 260).

Съветската артилерия организира няколко атаки, с които успява да пробие китайските редици. В тази ситуация китайските войници се оказват принудени да се оттеглят на собствения си бряг. Около 14–15 ч. китайските резервни войски предприемат нова атака на острова, с която успяват да унищожат няколко БТР-а и един съветски танк Т-62, при което загива полковник Д. Леонов – командир на граничния отряд. В отговор командващият Далеккоизточния военен окръг ген.-полк. О. Лосик взема еднолично решение да включи в боя 135-та дивизия, разполагаща с БМ 21 „Град” (Мусалов, 2005: 25–27; Баев, 2012: 172). Обстрелът със секретната съветска разработка е насочен както по бойното поле на самия остров, така и по подкрепления и складове с боеприпаси на противниковия бряг. Общо в боевете от март 1969 г. съветската страна губи приблизително 60 души, а китайската – над 800 (Робинсън, 1991: 260–261)¹⁶.

Както СССР, така и КНР обявяват сраженията на о. Дамански за успех и за победа: „*И двете страни реагираха еднакво бързо, обвиниха се в едно и също нещо, нарекоха спорния остров с 2 имена (китайци – Ченпао, руснаци – Дамански) и двете страни твърдят, че в момента го контролират*”¹⁷. И в двете комунистически държави участвалите в боевете са наградени с ордени и са обявени за герои.

Тъй като почти напълно отсъстват достоверни първични данни (военните архиви от двете страни са засекретени до този момент), не може да се даде окончателно обяснение за причините и непосредствения повод за кръвопролитните стълкновения между съветски и китайски гранични и военни части на р. Усури.

Със сигурност не можем да приемем китайското обяснение за спонтанно организирана контраатака на 2 март 1969 г., поради добрата предварителна подготовка на китайските части. Пове-

¹⁵ По това време на Дамански има 4 танка Т-62 с нареждане да не допускат преминаването на китайски части на острова.

¹⁶ Според Мусалов, 2005 и Баев, 2012 загиват 1000 китайски военнослужещи.

¹⁷ ДА на МВНР, оп. 25, а. е. 1351: 162–163.

чето изследователи са на мнение, че СССР няма никакъв интерес от разпалване на такъв военен конфликт.

Без колебание може да се съгласим със специалиста по темата за съветско-китайския разрив Т. Робинсън, че причините за конфликта не са провокирани на местно ниво (Робинсън, 1991: 261–262). Нападението от 2 март в никакъв случай не би могло да бъде импулсивно решение на нетърпелив пограничен командир. Акцията по-скоро е организирана предварително и на най-високо равнище. Китайските нарушители са разполагали с телефонна линия и със сериозно въоръжение на брега (Външна политика, 1974: 137–139).

От една страна, причините за китайската провокация могат да се открият във вътрешнополитическото положение на КНР. След неуспеха на „големия скок напред” и разгръщането на „културната революция”, ръководството на ККП търси начин да отклони вниманието на гражданите от вътрешните проблеми и неуспехи. С конфликта на р. Усури се акумулират нови антисъветски настроения в страната. Сред населението се създава мита за съветската опасност от север и за опасността да се стигне до война между съседите. Чрез засилване на военната психоза маоистите се опитват не само да засилят антисъветските настроения, но и да оправдаят необходимостта от ядрено оръжие и свързаното с това забавяне в икономическото развитие¹⁸.

Едва ли е случаен фактът, че военният сблъсък на съветско-китайската граница се осъществява в навечерието на IX конгрес на ККП (1–24 април 1969 г.). Подобен конфликт би създал подходяща атмосфера за постановките на Мао Дзедун за продължаване на „културната революция”, която „не е доведена до край” и за съветския „социалимперализъм”¹⁹. Според наскоро публикуван документ от съвещание на Централната група за културната революция на 15 март 1969 г. председателят Мао дава нареждане за изграждане на батальони от „народно опълчение” във всеки окръг на страната за провеждане на „народна война” в случай на съветско нападение²⁰. В следващите месеци военният бюджет на страната е увеличен с 34 %.

От друга страна, мотиви за военния сблъсък на о. Дамански може да се открият и във външнополитическата линия на Пекин. След инвазията в Чехословакия (август 1968) китайското ръководство е сериозно обезпокоено от вероятността за нова съветска агресия с цел вразумяване на братската китайска страна и евентуално окупиране на провинциите Синдзян и Хейлундзян²¹. При такава обосновка може да предположим, че Мао Дзедун и останалите китайски ръководители са взели решение да предприемат първи ход и чрез граничния конфликт да предупредят Съветския съюз да не предприема бъдещи военни действия срещу Пекин²².

С нападките си срещу Съветския съюз Китай се опитва да го дискредитира и на междуна-

¹⁸ Пак там: 164–166.

¹⁹ Речта на Мао Дзедун от 28. 04. 1969 г. на IX конгрес на ККП виж в: СВИНР, Bulletin 11: 163–165, или в: ДА на МВНР, оп. 26, а. е. 1480: 371–379.

²⁰ СВИНР Bulletin 11: 161–162.

²¹ Опасенията на китайския председател Мао Дзедун се виждат в дискусиите му с албанския министър на отбраната Б. Балукю и с австралийския комунистически лидер Е. Хил през октомври и ноември 1968 г. – СВИНР Bulletin 11: 156–161.

²² „...на граничния спор трябва да се гледа като на резултат от засилващото се недоверие и страх” – ДА на МВНР, оп. 45-5, а.е. 452: 68.

родната сцена. Мао Дзедун прехвърля вината за провокацията на СССР. По този начин китайският председател представя КНР като невинна жертва на съветската агресия. Пекин прави опит да създаде разцепление в социалистическия лагер, оспорвайки ръководната роля на СССР. Но както на бойното поле, така и в международен план (в социалистическия лагер), КНР не успява да се наложи решително над Съветския съюз.

Замисълът на акцията не е да се постигне мащабен сблъсък, който да прерасне в локална война. По-вероятно е провокацията да цели демонстрация на сила пред Кремъл, несполучлива за китайските лидери поради неочаквания обрат в полза на съветската армия заради по-доброто ѝ въоръжение. Остров Дамански няма стратегическо значение нито за СССР, нито за КНР. Важното в случая са обстоятелствата в конкретния исторически момент. В условията на оформилото се остро противопоставяне между съветското и китайското правителство всяка проява на слабост на една от страните би била използвана от другата.

След кървавия сблъсък от 2 и 15 март 1969 г. се появява информация, че Съветският съюз планира да осъществи превантивен удар по китайските ядрени обекти. Целта на подобна инициатива била да се предотврати евентуално нападение от страна на Китай с атомно оръжие при прерастване на граничните инциденти в по-мащабен локален конфликт. Такива твърдения се появяват в западната преса в периода юли–август 1969 г. (Ян Куйсун, 2000: 35). Те се позовават даже на митичен план „Хрущов“ от края на 1963 г. Според по-късни свидетелства на офицер на КГБ, става дума за психологическа операция за оказване на натиск върху КНР, за да се съгласи да седне на масата за преговори не само по граничните въпроси, но и за общо подобряване на междудържавните отношения. В този дух трябва да се тълкуват и появилите се след въоръжения конфликт на о. Дамански от 2–15 март 1969 г. слухове за използване на нови лазерни оръжия от съветските войски (Баев, 2012: 173–174)²³. Във връзка с тези слухове китайските комунистически лидери възлагат на четирима маршали да изготвят експертна оценка за вероятността за нападение от страна на СССР или на САЩ. Докладът е представен на 11 юли 1969 г. и в него се достига до извода, че няма опасност двете суперсили да започнат голяма война срещу Китай. В края на август обаче ЦК на ККП издава директива за обща мобилизация в граничните провинции и региони²⁴.

През есента на 1969 г. се осъществяват първите контакти между Съветския съюз и Китай от много време насам. След погребението на виетнамския президент Хо Ши Мин в Ханой на връщане за Москва съветският министър-председател А. Косигин минава през Пекин. На 11 септември 1969 г. се провежда близо четиричасова среща между Косигин и Джоу Ънлай на пекинското летище. След трудния разговор двамата премиери постигат устно споразумение за запазване на status quo на границата и за изтегляне на съветските и китайските войски от спорните гранични райони. Двете страни декларират, че нямат териториални претенции една към друга и се дого-

²³ „Лазерните оръжия“ всъщност са ракетните системи „Град“. Тъй като към дадения момент оръжието все още е секретно, лесно се пускат слухове за използването на митични оръжия. „Град“ всъщност представлява подобрена версия на катюшите.

²⁴ Докладът на четиримата маршали: SWINP Bulletin 11: 166–168; директивата на ЦК на ККП от 28. 08. 1969 г.: SWINP Bulletin 11: 168–169.

варят да възобновят прекратените през 1964 г. преговори за спорните гранични въпроси на ниво заместник-министри на външните работи.

Въпреки договореностите между А. Косигин и Джоу Ънлай от септември, в Китай продължава военната психоза за вероятен конфликт между двете държави. Двустранните преговори за границата продължават с години, без да се стигне до конкретен резултат. Едва след политическите промени от средата на 80-те години, и в СССР, и в Китай, може да се говори за начало на затопляне на отношенията между двете страни и за намаляване на военните части по границата. Въпросът за съветско-китайската граница остава отворен още дълги години, въпреки заявките от двете страни за решаване на проблема по мирен път чрез преговори. До договор за регулиране на границата се стига едва след разпадането на Съветския съюз, като о. Дамански (Дженбао) е признат за китайска територия²⁵.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Баев, 2012: Баев, Й. *Другата Студена война. Съветско-китайският конфликт и Източна Европа*. София, 2012.

Борисов, 1980: Борисов, О.; Колосков, Б. *Советско-китайские отношения, 1945-1980*. Москва, 1980.

Бутурлинов, 1982: Бутурлинов, В.; Плотников, Г.; Чубаров, В. *О советско-китайской границе. Правда и пекинские вымыслы*. Москва, 1982.

Външна политика, 1974: *Внешняя политика и международные отношения КНР. Том 2 (1963–1973)*. Москва, 1974.

Галенович, 2001: Галенович, Ю. *Россия и Китай в XX веке – Граница*. Москва, 2001 (формат MS Word).

Галенович, 2007: Галенович, Ю. *Российско-китайские отношения: конец XIX–начало XXI в.* Москва, 2007.

Гончаров, 2004: Гончаров, С., Ли Даньхуэй. *О „территориальных претензиях” и „неравноправных договорах” в российско-китайских отношениях: мифы и реальность*. – Проблемы Дальнего Востока. 2004, № 4.

Дипломатически архив на МВНР, София, оп. 25; оп. 26; оп. 45-5, а. е. 452.

Евсеев, 2006: Евсеев, С. *Американские источники по советско-китайским пограничным столкновениям 1969 г.* – Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2006 – <http://www.damanski-zhenbao.ru/materials.htm> (16. 11. 2013).

²⁵ За решаването на граничния спор и принадлежността на о. Дамански виж: Гинсбург: 1993; Рябушник, 2007: 81-88).

- Захаренко, 2008: Захаренко, И. *Формирование российской границы на Дальнем Востоке в XVI–XIX веках*. – Отечественная история. 2008, № 5.
- Мусалов, 2005: Мусалов, А. *Даманский и Жаланашиколь. Советско-китайский вооруженный конфликт 1969 года*. Москва, 2005.
- Nota советского правительства правительству КНР от 2 марта 1969 – <http://www.damanski-zhenbao.ru/materials.htm> (16. 11. 2013).
- Олгин, 1978: Олгин, В. *За советско-китайската граница*. София, 1978.
- Попов, 2004: Попов, И. *Россия и Китай: 300 лет на грани войны*. Москва, 2004.
- Рябушкин, 2004: Рябушкин, Д. *Остров Даманский, 2 марта 1969 года*. – Вопросы истории. 2004, № 5.
- Рябушкин, 2005: Рябушкин, Д. *Чем завершились события на острове Даманском*. – Вопросы истории, 2005, № 12.
- Скачков, 1958: Скачков, П.; Мясников, В. *Русско-китайские отношения 1689–1916. Официальные документы*. Москва, 1958.
- Степанов, 2001: Степанов, Е. *Пограничная политика КНР*. – Китай в мировой политике. Москва, 2001.
- Степанов, 2007: Степанов, Е. *Политика начинается с границы*. Москва, 2007.
- Cold War International History Project (CWIHP), Bulletin 11, 155–175: www.wilsoncenter.org/sites/default/files/CWIHPBulletin11_p3.pdf (16. 11. 2013).
- Гинсбург, 1993: Ginsburgs, George. *The End of the Sino-Russian Territorial Disputes?* – The Journal of East Asian Affairs. Vol. 7, No. 1, 1993.
- Лън, 1972: Leng, Shao-Chuan. *Legal Aspects of the Sino-Soviet Dispute*. – Asian Survey. Vol 12, № 6, 1972.
- Люти, 2010: Lüthi, Lorenz M. *Sino-Soviet Relations during the Mao Years, 1949–1969*. – China learns from the Soviet Union, 1949 – present. Lexington Books, 2010.
- Максуел, 1975: Maxwell, Neville. *A Note on the Amur/Ussuri Sector of the Sino-Soviet Boundaries*. – Modern China. Vol. 1, № 1, 1975.
- Робинсън, 1991: Robinson, T. *China Confronts the Soviet Union: Warfare and Diplomacy on China's Inner Asian Frontiers*. – The Cambridge History of China. Vol. 15, Part 2. Cambridge, 1991.
- Робинсън, 1972: Robinson, T. *The Sino-Soviet Border Dispute: Background, Development, and the March 1969 Clashes*. – The American Political Science Review. Vol. 66, № 4, 1972.
- Рябушник, 2007: Ryabushkin, D. *Origins and Consequences of the Soviet-Chinese Border Conflict of 1969*. – Eager Eyes Fixed on Eurasia. Russia and its Eastern Edge. Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007.
- Ян Куйсун, 2000: Yang Kuisong. *The Sino-Soviet Border Clash of 1969: From Zhenbao Island to Sino-American Rapprochement*. – Cold War History. Vol. 1, No. 1, 2000.

THE ARMENIAN-CHINESE CULTURAL AND EDUCATIONAL RELATIONSHIPS

Naira Grigoryan, Confucius Institute at the Yerevan State Linguistic University

Резюме: *Армяно-китайские культурные отношения имеют многовековую историю, однако расцвет культурного сотрудничества начинается после 1992 года со дня подписания двустороннего договора между Республикой Армения и Китайской Народной Республикой. Открытие Института Конфуция в Ереванском государственном лингвистическом университете имени В. Брюсова в 2008 году является новой вехой в истории двусторонних отношений между нашими странами, так как распространение китайского языка и китайской культуры в Армении способствует расширению понимания между двумя народами, способствует академической мобильности студентов и преподавателей, а также создает благоприятную платформу для постижения армянской культуры китайцами, которые начинают работать в армянских учебных заведениях и параллельно распространению культурных ценностей Китая имеют возможность знакомится с многовековой культурой Армении, а также изучать армянский язык.*

Ключевые слова: Армяно-китайские культурные отношения, распространение китайского языка и китайской культуры в Армении, Институт Конфуция при Ереванском государственном лингвистическом университете

The recent development of the relationships between Armenia and China has created a favorable platform for the extension of the active mobility of people of both countries. The establishment of the diplomatic relations between Armenia and China in 1992 and the foundation of the Confucius Institute at Yerevan state linguistic university “Brusov” have specified the targets and the tasks for the future cooperation between the two countries.

The Confucius Institute is the cultural bridge between the two countries, as it serves as the promoter of the Chinese cultural values in Armenia as well as grows seeds for the better understanding of Armenia by the Chinese in the long run. In the recent years the Confucius Institute has carried out not only the mission of teaching of the Chinese language and culture, but also it has tried to set up a new school of sinology with the focus on the development of the Armenian-Chinese cultural, religious and educational relationships.

For Armenia which is a 97 percent homogeneous country where the bulk of the population are the Armenians it is very difficult to speak on the foreign identities and values without the presence of the tangible evidences of these cultures – the people who use other languages in their everyday life, preserve certain national stereotypes and follow certain dominant types of national behavior which are predetermined by the national identity of the Armenians throughout their long history. Before the collapse of the Soviet Union the Chinese were very seldom engaged in the official delegations that visited Armenia which could have contributed to the extension of the cultural relations between the two countries. And very few people participated in the constructing works of the Chinese cities in those times.

The Armenian-Chinese cultural relations are very few studied yet, though many sources have proved the evidence of active commercial bias between the Armenian and the Chinese since 1685 when the merchants from Armenia were actively involved in the trade of precious stones with the Chinese in Makao and Hong Kong. [2]

It is obvious that in the medieval times the Chinese created numerous obstacles for the foreign merchants and the only exception were the Armenians who were in great respect and were favoured by the Chinese authorities soon becoming serious rivals to the English merchants. The tradesmen and the craftsmen of other nationalities wore the garments of the Armenian Christian missionaries to have the right of free entrance to China.[3]

The other source has told us about Hovhannes Kazaryan who lived in China in 1800s and was famous for his outstanding language abilities, and who translated the Bible from English into Chinese in 1813 [3]

Italian Bishop Andrea from Perugia, who in 1307 went to China, refers to the largest and most beautiful church in Canton, built by a very rich Armenian woman named Tangar. In addition to the church she built a separate house for the priests of the church, a guest house as well as she took care of the salaries of the clergymen. The construction of the church is the indisputable evidence of the presence of the Armenian community in the South of China in the early 14th century. Subsequently, when the number of Armenians in Canton migrated to other countries, the church was given to the local Catholics, who turned it into a monastery [4].

Another source tells us about the strong Christian community of the Armenians in Shanghai who were very active not only in trades and crafts, but also in arts. Due to the active enthusiasm of the Armenian diaspora of Shanghai the Armenian famous performance “Pepo” was staged there in the Armenian language in the 19th century [4].

The detached position of the Armenians from the Chinese culture is accounted by the fact that in the Armenia, most of the Chinese people were in poor life conditions and couldn't afford sending their children so far to get an education. The latest boom of the economy in China has changed the perspectives for the young generation by creating conditions to be involved in mobility programs. Considering the chances to study in China for the Armenian students in those times was also impossible as there was no special imperative from the centralized authorities and governing bodies in Moscow. Besides the quality of the Chinese education was not competitive with the soviet system in those days.

When we discuss cultural values we have to admit that for acquiring certain background on the Chinese culture the people had very few sources let alone the information about China in the Armenian language.

The people knew very little about the literary heritage of the Chinese people, and the only name that they were able to utter about China was Confucius.

The background of the Armenians about China and the Chinese people has been modified, and now a lot of people can talk on different topics related to China. This has become possible due to the constructive work of the politicians from Armenia and China to try to make our countries closer to each other.

The Chinese Embassy in Armenia is one of the first embassies which were established shortly after acquiring independence by Armenia, which started the dialogue with the Armenian politicians on extending cross-country cooperation.

The establishment of the Confucius Institute at Yerevan State Linguistic University “Brusov” is a new page in the history of the relationship between our two countries. The acquisition of the language with parallel absorbing of the culture is happening day after day according to the strategic plan which has been elaborated by Yerevan State Linguistic University “Brusov” and The Confucius Institute of

YSLU.

The policy to spread and implement the Chinese cultural values is a chief line in the policy of China today. Why is it so important to be influential in the world? Why is it necessary to increase the strength of the country by spreading the culture of its people?

In my opinion the answer is very simple – for developing the country and for boosting its economy the country need the other nations, countries and people to trust them. The shortest way to foster successful business is to run it with the people you know well especially in terms of trust. And when these aliens not only know your culture, but also speak your language, it doubles the chances for the further success.

Learning Chinese is not an easy task for the Armenian people (pupils, students and grown-ups) - the Armenians learn the Chinese characters very slowly especially on the initial stage, and the best way to speed up this process is to integrate a variety of the methods in the language teaching process. The most interesting thing about this methodology which is not similar with the traditional foreign language teaching process in Armenia – the language and the literature are started to be taught simultaneously, which is an additional asset to provide the learners with the cultural information on the language they study.

Another serious step which facilitates the learning of the Chinese language and culture are the elaboration of the textbooks, teachers' guides for the Armenian students as well as to translate the most celebrated Chinese works from Chinese into Armenian as well as to elaborate bilingual Armenian-Chinese and Chinese-Armenian dictionaries which will seriously contribute to the extension of the Chinese vocabulary of the students.

The regular organization of the cultural events has greatly contributed to the spread of Chinese culture far beyond the frontiers of the university as the representatives of public community are also frequent guests at these events.

The recent ambition of the Confucius Institute of YSLU is to establish a sinological research school which will focus on the scientific activities in the area of Armenian-Chinese relationships and will create a new platform for our mutual collaboration and scientific mobility between the scholars and the representatives of the academic communities of both countries.

Hence, we can conclude that the moderate speed of the development of bilateral relationships of previous centuries have given space to the active cultural dialogue in the recent 20 years which is very beneficial for the two countries to extend the cultural, economic and political relationships as well as to set up new forms for the future collaboration.

BIBLIOGRAPHY:

Гандзакеци Киракос. История Армении. М., 1976.

Китайцы и армяне. Энциклопедия. URL: <http://www.khachkar.ru/encyclopedia/?id=138>

Minasyan I. The Chinese-Armenian contacts (in Russian). 21-й век, N 1(21), 2012, pp.112-113.

Divan History of Armenia, book XIV, p. 312.

**THE SILK ROAD AS A LINK BETWEEN CIVILIZATIONS – HISTORY,
ARCHAEOLOGY, ROUTES FOR EXCHANGE OF MATERIAL AND SPIRITUAL VALUES
AND ACHIEVEMENTS, ECONOMIC, SOCIAL AND CULTURAL PROCESSES**

Lilit Hakobyan, Confucius Institute at the Yerevan State Linguistic University

Abstract: *The main focus of the article is the ties between Armenia and China during the Silk Road period, the investments of the countries in different spheres. These are the countries which were the parts of the Silk Road. For instance, though silk was certainly the major trade item from China, many other goods were traded, and various technologies, religions and philosophies, as well as the bubonic plague (the “Black Death”), also traveled along the Silk Routes. Besides the cochineal dye Armenia exported horses, which were highly valued in China, arming, gold and silver, obsidian, leather and wool, carpets and rugs, exotic fruits – watermelons and peaches, wine, fat-tail sheep and hounds, leopards and lions. The most significant commodity carried along this route was not silk, but religion. Buddhism came to China from India this way, along the northern branch of the route. The Great Silk Road is one of the most significant achievements in the history of world civilization.*

Keywords: the Silk Road, Armenia, China, Buddhism, religion, Araratian Plateau, vordankarmir (red worm), UNESCO, exotic fruits, Han Dynasty

The Silk Road or Silk Route is a historical network of interlinking trade routes across the Afro-Eurasian landmass that connected East, South and Western Asia with the Mediterranean and European world, as well as parts of North and East Africa. The Silk Road includes routes through Syria, Turkey, Iran, Turkmenistan, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Pakistan and China.

Trade on the Silk Road was a significant factor in the development of the civilizations of China, the Indian subcontinent, Persia, Europe and Arabia. Though silk was certainly the major trade item from China, many other goods were traded, and various technologies, religions and philosophies, as well as the bubonic plague (the “Black Death”), also traveled along the Silk Routes. The Silk Road earns its name from the extensive Chinese silk trade, the main reason for which the road was created. The Silk Road represents an early phenomenon of political and cultural integration due to inter-regional trade. In its heyday, the Silk Road sustained an international culture that strung together groups as diverse as the Magyars, Armenians, and Chinese. Zoroastrianism, Judaism, Buddhism, Christianity, Manichaeism, and Islam all spread across Eurasia through trade networks that were tied to specific religious communities and their institutions. Many artistic influences were transmitted via the Silk Road, particularly through Central Asia, where Hellenistic, Iranian, Indian and Chinese influences could intermix. Greco-Buddhist art represents one of the most vivid examples of this interaction. These artistic influences can also be seen in the development of Buddhism, where, for instance, Buddha was first depicted as human in the Kushan period. Many scholars have attributed this to Greek influence. The mixture of Greek and Indian elements can be found in later Buddhist art in China and throughout countries on the Silk Road.

¹ <http://www.lib.umd.edu/eastasia/research/historical/silkroad-88>).

Armenia lies on the crossroads between East and West and for a relatively small country has more than its fair share of diverse landscapes watched over by mighty Mount Ararat just across the border in eastern Turkey. Dramatic canyons, volcanic formations, turquoise lakes, lush forests, expansive highlands and spectacular mountains rising to over 4000m all help to create unique ecosystems and varied climatic zones. Armenia is home to a rich abundance of flora and fauna too including the Caucasian leopard, wolf, lynx, bear and Asian wild sheep. Here amongst these wild landscapes nomadic Armenian shepherds and Yezidi Kurds can still be encountered. Armenia has always been a place of collisions between the great empires of antiquity and middle ages. Rome, Persia, Byzantium, Arabs, Seljuks and Mongols have all passed through and left their mark. Armenia possesses a wealth of UNESCO World Heritage sites too including ancient monasteries and churches. The Silk Road passed through Armenia and some Caravanserai still remains and Marco Polo is known to have traveled over Armenia's Sulema Mountains describing how the locals lived amongst the rugged landscapes.²

Armenia was on the Great Silk Road as this ancient country had something special to offer. In Armenia the monks would produce a very high quality deep and fiery red dye from a worm called "Vordan Karmir" (translated as "red worm") endemic to the Araratian Plateau. The Araratian Plateau and the Caucasus have always been at the crossroads of civilization, both geographically speaking as well as culturally. From ancient times, people have crossed this region, which served as part of the Silk Road, to get from the East to the West and vice versa. As far back as the Roman Empire, Armenia was of geopolitical interest to the Assyrians, Parthians and Romans. After Christianity spread through much of the West, Armenia came to be seen as an ally to the West, and thus Arabs and Persians began invading the country, forcing it to become a buffer zone between the East and the West. Arabs took control of Armenia in the 7th century, and it wasn't until the Bagratid Dynasty was established in the 9th century that Armenia was able to break free of Arab rule. The dye never fades under natural light. It was used in manuscript illustration, in painting rugs, carpets, textiles as well as in architecture. The Bible mentions this red dye derived from the red worm, used by Noah's offspring. In the third century Leonardo da Vinci witnessed he received a red dye from Armenia "of such a high quality that the color would never fade". A.D., the king of Persia presented Emperor Aurelian with a woven wool fabric dyed in red, which became a phenomenon in Rome because of the brilliance of the color, all the more remarkable because the source of that dye was a worm growing in distant Armenia. Besides the cochineal dye Armenia exported horses highly valued in China, arming, gold and silver, obsidian, leather and wool, carpets and rugs, exotic fruits – watermelons and peaches, wine, fat-tail sheep and hounds, leopards and lions.³ Like many northern nations Armenians borrowed the word «chay» through the trade route, though with the development of sea trade, in which Armenians were also involved, the word «tey» also came into the language which corresponds to the South-Chinese dialect pronunciation. Nowadays in the literary language the word «tey» is used, but «chay» is preserved in the common language and dialects.⁴ It is worth mentioning in the historical sources it is preserved that BC Armenians for trading

² Манасерян, 2013:7

³ <http://www.exoticarmeniatours.com/armeniaonthegreatsilkroad.php>

⁴ http://www.armin.am/images/menus/490/Babken_Harutyunyan_Arm_Kitay.pdf

purposes often left for China to export silk, porcelain and other Chinese goods from there. Herbal and pharmaceutical medicine, especially the red dye «vordankarmir», by which the best Chinese and Indian silk was died, had a great demand in China. At the time of Emperor Wu Ti of the Han Dynasty (140-80 BC) there were Armenian merchants who traded silk, semi-precious stone jade and other goods. Role of Armenians is appreciable in the Chinese trade during the 16-18th centuries. They had their own ships and factories. About the activities of Armenian merchants in China even mentioned the German philosopher Immanuel Kant.⁵

The system of the cultural values of Armenia has got a considerable place in the history of the development of world civilization. In ancient and medieval times Armenia, owing to its strategic position, rich natural resources, military-economic might, high level of artisan productions, town-planning, architecture, and particularly, a developed net of trade routes, made a great civilizational contribution to the history of the Silk Road. The holistic historical heritage of the Armenian people territorially includes Eastern and Western Armenia, Armenian Cilicia and Armenian (Northern) Mesopotamia, but only the territory of the Republic of Armenia (which is a part of Eastern Armenia) has been presented in “the Silk Road Integral program” initiated by UNESCO since 1988.

Turkey which perpetrated the Armenian Genocide has destroyed a huge number of Armenian architectural monuments and at the same time it is making falsifications in the fields of archaeology, history and historical geography. Turkish falsifiers try to obliterate historic memory and “privatize” Armenian historic heritage of Western Armenia, including Armenian Cilicia and Armenian Mesopotamia by falsifications and destruction of Armenian cultural monuments. For this purpose they use also the “The Alliance of Civilizations” created under the auspices of the UN and “the Silk Road Integral program” initiated by UNESCO. In order the Silk Road international program to be really truthful, the historic-cultural heritage of Armenia must be presented in its holistic territorial extent - the Armenian Highland (Great Armenia and Armenia Minor), Armenian Cilicia and Armenian Mesopotamia. The real scientific approach to the history of the Silk Road, in the course of the dialogue of civilizations, may become a guarantee of the world civilization, the spiritual-cultural sources of which are in Armenia.⁶

The most significant commodity carried along this route was not silk, but religion. Buddhism came to China from India along the northern branch of the route. The first influences came as the passes over the Karakorum were first explored. The Eastern Han emperor Mingdi is thought to have sent a representative to India to discover more about this strange faith, and further missions returned bearing scriptures, and bringing with them India priests. With this came influences from the Indian sub-continent, including Buddhist art work, examples of which have been found in several early second century tombs in present-day Sichuan province. This was considerably influenced by the Himalayan Massif, an effective barrier between China and India, and hence the Buddhism in China is effectively derived from the Gandhara culture by the bend in the Indus river, rather than directly from India. Buddhism reached the pastures of Tibet at a rather later period, not developing fully until the seventh century. Along the way it developed under many different influences, before reaching central China. This is displayed much cleared in the artwork, where many of the cave paintings show people with clearly different ethnic backgrounds, rather than the expected Central and East Asian peoples. The Buddhist faith gave birth to a number of different sects in Central Asia. Of these, the ‘Pure Land’ and ‘Chan’ (Zen) sects were

⁵ Grigoryan, 2012: 114

⁶ Даниелян, 2013

particularly strong, and were even taken beyond China; they are both still flourishing in Japan.⁷

The Silk Road was an international passage with historical significance. The ancient Silk Road helped to integrate the old Chinese, Indian, Persian, Arabian, ancient Greek and Roman cultures and promoted the exchange of the Western and Oriental civilizations. Half of the Silk Road, which winded along between Xi'an to the east bank of the Mediterranean, was located in Xinjiang. Xinjiang was a place where the ancient Western and Oriental cultures met and many famous historical people visited. Lots of historical relics and items of rare cultural interest were left in Xinjiang. China was the earliest country to raise silkworms and produce silk. The outstanding diplomat Zhang Qian of the Han Dynasty (206BC—220AD) traveled the road between 138BC to 139BC. He led a diplomatic mission and took gold and silk products to Loulan (now Ruoqiang), Weili, Huqa, Kashi, Hotan, Wusum (now Ili River valley), Dawan, Kangju, Dayuesi and a number of other regions in Xinjiang. His assistant visited Anxi (now Iran) India and a number of other countries. These countries and regions in turn also sent diplomatic missions to China, which brought a busy trade to Xinjiang. Ancient central China's silk products, iron ware, gold and platinum, bronze mirror, lacquer war and bamboo work, medicine, farming and metallurgy techniques were introduced to Xiyu (ancient Xinjiang), India and Europe. Alfalfa, grape, flax, pomegranate, walnut, cucumber, lion, peacock, elephant, camel and house and some other plants and animals were taken to central China at that time.⁸

The Great Silk Road is, in fact, a network of routes which played a highly significant role in the lives of many people in Eurasia. It was an important artery in the Ancient and Middle Ages, a source of merchandise and information, and the starting point of many conflicts and wars. Along this route sprang into existence, and fell into decline, many nations and cultures, great powers, trade centers, and capitals of many of the former empires of the world. Trade centers and capitals of these empires appeared, flourished and gained fame, and then decayed and declined. The Great Silk Road is one of the most significant achievements in the history of world civilization. The widespread network of caravan routes crossed Europe and Asia from China to the Mediterranean coast and in ancient times served as an important means of business relations and cultural exchange between East and West.

REFERENCES:

- Danielyan, 2013: Даниелян, Э. *Армения: цивилизационный вектор в истории развития Шелкового Пути*. Журнальный клуб Интелрос “21-й ВЕК” №3, резюме, Ереван. 2013
- Grigoryan, 2012: Grigoryan, A. 《伟大的丝绸之路与亚美尼亚》. “Armenia and China. 20 Years of Cooperation in the Spheres of Politics, Economics, Language and Culture”, the materials of the 1st international conference on sinology – Lingva, Yerevan. 2012.
- Harutyunyan, 2006: Арутюнян, Б. *Из истории армяно-китайских отношений*. 2006.
- Manasyan, 2013: Манасерян, Т. *Китай-Армения: Возрождение традиций великого Шелкового Пути*. сб. науч. ст. «Альтернатива». Ереван. 2013.
- http://www.armin.am/images/menus/490/Babken_Harutyunyan_Arm_Kitay.pdf
- <http://www.ess.uci.edu/~oliver/silk.html>
- <http://www.exoticarmeniatours.com/armeniaonthegreatsilkroad.php>
- <http://www.intelros.ru/readroom/21-y-vek/213-2013/20237-armeniya-civilizacionnyy-vektor-v-istorii-razvitiya-shelkovogo-puti.html>
- <http://www.lib.umd.edu/eastasia/research/historical/silkroad>

⁷ <http://www.ess.uci.edu/~oliver/silk.html>⁶ Даниелян, 2013

⁸ <http://www.ess.uci.edu/~oliver/silk.html>



SECTION

Philosophy and Religion

THE EASTWARD EXPANSION OF MANICHAEAN HETERODOX RELIGIOUS NETWORKS ALONG THE PRE-MODERN SILK ROAD

Yuri Stoyanov, School of Oriental and African Studies, University of London;
Albright Institute, Jerusalem

Abstract: *The paper explores the expansionary patterns of Manichaean religious networks along the Silk Road in Central Asia and China and the reasons why Chinese Manichaeism outlasted by centuries the other Manichaean offshoots in Mediterranean Europe and the Middle East. Manichaean diffusion in Central Asia and China was a direct outcome of the movement of people, cultural and religious traditions along the Silk Road; once it was forced into secrecy in China, its impact on Chinese culture and religion becomes more subtle and elusive.*

Keywords: Manichaeism, Gnosticism, Taoism, Buddhism, Nestorian Christianity, Confucianism, China, Central Asia, Uighur Turks, Silk Road

In the early stages of building normative Christian doctrines and religious observances during late antiquity the early Church Fathers had to defend orthodox Christian tenets against the more radical, dualist solutions of the origin of evil advanced in the contemporary Gnostic schools of the second and third centuries CE.

The radical or absolute Gnostic dualism of two primal fundamental principles of Light and Darkness, associated respectively with spirit and matter received its most complex and systematic formulation in Manichaeism. The founder of this syncretistic Gnostic religion, Mani (216-273), declared his new ‘mysteries’ as a basis of a new Gnostic system of the two contrary and coeternal principles of Light and Darkness and the Three Times of their original separation, fusion and cosmic struggle and their future ultimate separation. In its mature form Mani’s Gnostic system included elements of Gnosticism, Judaeo-Christianity, Buddhist and Egyptian traditions as well as Zoroastrianism, the use of Zoroastrian concepts being particularly pronounced in the Iranian version of Manichaeism.

The canon of the Manichaean Church comprised seven works written by Mani himself but they were lost, and until the discovery of authentic Manichaean manuscripts early in the 20th century, Manichaean teachings were known mainly through the accounts of Church fathers. One of the important elements of Manichaean missionary strategy was to adjust Manichaean teachings to local religious terminology (Bryder 1994) which occasionally raises problems related to the reconstruction of Mani’s original teaching caused by the Manichaean translation technique of using loan terms from other religions (Schaefer 1924-25; Bryder 1992).

The Manichaean ‘Church of Light’ was divided into two main and distinct classes, the Elect and the Listeners. The Elect formed, moreover, the Manichaean ecclesiastical hierarchy headed by Mani’s successor (known as *archegos*) who originally had his seat in Babylon. The initial Manichaean missionary routes were directed into north-east Iran and remained within the Sasanian and Zoroastrian spheres of control and influence. Mani’s own missionary journeys took him also to the Indo-Iranian borderlands, north-west India and the Kushan state which itself was then largely under Sasanian suzerainty. Indeed the visible Buddhist impact on Manichaeism can date back to these missionary ventures of Mani in India and his consequent acquaintance with both Hindu and Buddhist teachings and practices. Being tolerated during the reign of the Sasanian monarch, Shapur I (240-272), Manichaeism extended its

missionary propaganda and networks into eastern Iran, Bactria and the Caucasus as well as westwards, spreading into Egypt and Syria, penetrating deep into the Mediterranean domains of the Roman empire where fears of its historic presence and potential renewal remained lasting. Once the Zoroastrian reaction to Manichaean success in the Sasanian empire intensified under Shapur's successor, Bahram I (who ordered Mani's execution in 274), Manichaean missionary expansion in the Sasanian and Roman empires were to be countered by progressively severe anti-Manichaean campaigns and waves of persecution.

In the East Roman empire during the reign of Justinian the Great (527-65), the Church and the state joined forces more effectively than ever before in suppressing Manichaeism and – after more than two centuries of expansion into the Roman imperial territories it was extinguished in Byzantium and according to the extant records thereafter seems to have disappeared from Europe.

The collapse of the westward course of the Manichaean mission amid the barbarian invasions and the mounting persecutions in the Roman Empire, the Manichaean church suffered further vicissitudes in its homeland, Persian-held Mesopotamia. By the end of the tenth century the centre of gravity of the Manichaeism seems to have been finally moved entirely to the east, namely Central Asia and specifically Sogdiana, and it is this eastward course that was to prolong the life and influence of Manichaeism in Asia for several more centuries at least

The study of the eastward expansion of Manichaeism into Central Asia and China received a massive impetus by the discoveries of numerous Manichaean texts at Dun-huang and Turfan. Manichaeism had early established foothold in eastern Iran and in the former Kushan areas of suzerainty and influence in Bactria and Sogdiana and in religiously pluralist Central Asia Manichaeism was to encounter, interact with and compete for converts both with Buddhism and Nestorian Christianity. Upon the outbreak of persecutions following Mani's death in 274, many Manichaeans were forced to flee eastwards and crossed the river Oxus (Amu Darya) into Sogdiana. Amid the strong Zoroastrian traditions of the region and the increasing Buddhist influence Manichaeism succeeded, none the less, in gaining important ground in Sogdiana. The 'eastern' Manichaean communities established their own Central Asian arche-gos and were instrumental in bringing Manichaeism further to the east and into China.

In the sixth century Sogdiana became a stepping stone for the entry and spread of the Manichaeism in China, greatly facilitated by the reopening of trade links and exchanges between China and states and cities on the more western sections of the Silk Road after three centuries of disruption to west-east trade links and movements along the Silk Road caused by migrations, invasions and conquests of successions of nomadic steppe tribal unions and confederations in Central Asia and North China.

The role of the Iranian-speaking but poly-lingual Sogdian traders, officials and diplomats (who among other Sogdians have converted to Manichaeism) in the diffusion and establishment of Manichaeism in Central Asia and then in the Sogdian enclaves in China cannot be overestimated. Having previously played a similarly influential part in the spread of Buddhism (including the translation of Buddhist texts) in Central Asia and bringing Buddhist as well as Zoroastrian traditions into China, Sogdian trading, cultural and religious networks were also crucial in implanting the Manichaeism in Tang dynasty China (618–907), significantly at a time when the eastward progress of Muslim Arab conquests were about to bring an end to the age-long religious pluralism and diversity of Central Asia.

The earlier important role of Syrian merchant networks straddling the western sections of the Silk Road passing through the Roman-Sasanian borderlands in disseminating Manichaeism along these trading routes (Lieu, 1979:12) was now replicated by their Sogdian merchant counterparts, especially between the sixth and early eighth century, first in Central Asia and then in Tang China (Lieu, 1979:15-16; Klimkeit 1982:8; Lieu, 1992: 219-230). As during the late seventh and early eighth centuries Man-

ichaeae missionaries began to receive audiences at the Chinese imperial court (analysis of the circumstances in Lieu 1992: 230-231), an imperial edict of 732 stated that Manichaeism misleadingly posed as a school of Buddhism and deserved prohibition, but allowed its practice if only among foreigners in Tang China (translated in Chavannes and Pelliot 1913: 154[178]).

In 762–763 against the background of the intervention of the Uighur Turks in China to help the beleaguered Tang government against the successful and expanding rebellion of the half-Sogdian military commander, An Lushan, Manichaeae priests succeeded in converting the Uighur Khagan, Bögu Qan (Mo-yu) (on the circumstances of his conversion, see Clark 2000). This was a truly momentous event in the history of Manichaeism which secured the monarchical support and patronage of a powerful ruler which Manichaeae leaders had sought ever since Mani's near-successful overtures to the Sasanian King of Kings, Shapur I, and was commemorated in the celebrated trilingual inscription at Karabalghasun – the site of Uighur court (text in Schlegel 1896: 60-63). The inscription extols the act of Uighur Khagan's conversion as transforming the Uighurs from people who indulged in blood sacrifices and wanton killing into a nation that came to cultivate vegetarianism and uphold righteousness. Manichaeism became the official religion of the new Central Asian steppe empire of the Uighurs and now backed by Uighur political and military power could fortify its presence and expand its mission further in Central Asia and China. Indeed given its rather unique character in the history of Gnostic religions, the intriguing association between Manichaeism and kingship ideology in Central Asia during the period of Uighur supremacy has been attracting some scholarly attention (Klimkeit 1998) but its course and its implications certainly deserve further in-depth analysis.

Due to the Uighur role in putting down the An Lushan rebellion, restoring Tang's rule and its consequent influence in Chinese internal political affairs, the Tang government soon felt compelled to found Manichaeae temples in the two capital cities, in four provinces in the Yangtze basin, as well as in one of its northern strategic towns. By that time Buddhism had greatly increased its influence in China and gained Tang royal patronage, co-existing as a foreign religion with Zoroastrianism, brought by Iranian exiles from the Muslim Arab-conquered Sasanian Empire, and some Nestorian Christian communities. During this period of Uighur influence in China Manichaeism profited from the status of a privileged foreign religion in China. However, this period of stabilization and even spread of Manichaeism in China came abruptly to an end when the Uighur empire collapsed in 840 under the military pressure of the Kirghiz Turkic tribes. As Uighur influence in China declined and Manichaeism lost its powerful Uighur patronage, the Chinese Manichaeae temples were closed in stages and in a drastic reversal of fortunes, in 843 Manichaeism in China was subjected to massive and systematic persecution backed by a succession of imperial edicts (analysis of the course of persecution in Lieu 1992: 237-240). Similar if less drastic measures were taken two years later against Buddhism, whereas Nestorian and Zoroastrian priests were either defrocked or forced into exile, a campaign which ended a period of the remarkable influence, establishment and spread of foreign religions in Tang China.

In the second Uighur empire, founded in the Tarim Basin (in the modern Xinjiang Uighur Autonomous Region in north-west China), Manichaeism continued to enjoy the patronage of the Uighur court and along with the Manichaeae temples, the Manichaeae monasteries established evolved into important centres of learning and missionary activities, as demonstrated by the various extant texts and fragments of Central Asian Middle Iranian and Turkic Manichaeae literature (Henning 1977; Clark 1997; Klimkeit 1993; Lieu 1998; Sims-Williams 2004-2006). Manichaeae art cultivated during this and earlier periods in Central Asia (Coq 1923; Klimkeit 1982; Gulácsi 1997, Heuser and Klimkeit 1998) was to exercise an impact on the miniature painting practiced at the courts of the later Mongol dynasties in Central Asia and Islamic miniature painting and the art of book illustration in West Turkestan

and Persia, the exact patterns of which are still being investigated (Klimkeit 1982: 19-20) Yet it was Buddhism that was to become prevalent in the second Uighur realm (with Nestorian Christianity also increasing its influence) until the Mongol conquest in the thirteenth century and the subsequent Islamisation of the Tarim Basin and Xinjiang in general.

The series of anti-Manichaeism repressions launched by the Tang authorities around 843 checked but did not halt the spread of Manichaeism in China. Reports indicate that a Manichaean priest escaped persecution by fleeing to a coastal town in the south Chinese province of Fukien (Fujian) which apparently was not an individual case, as Manichaean communities and cells succeeded in establishing themselves in Fujian and even began to penetrate the neighbouring areas. If originally Manichaeism in China was a religion predominantly professed by foreign Sogdian merchants or envoys and Uighur mercenaries, in Fujian it was bound to gradually become Sinicized, as the links between Fujian and Central Asia Manichaean communities were minimal or virtually extinguished.

Whereas relations between Manichaeism and Buddhism have often been marked by intense rivalries, Taoists could adopt much less controversialist and more eclectic approach to Manichaeism. Confucian attitudes to Manichaeism were periodically based on judgments regarding its perceived association with secret religious sects in China. Given its traditional missionary tactics, in its expansion in Central Asia and China Manichaeism inevitably not only came to use Buddhist and Taoist terminology and notions as an important element of its proselytism (Lieu 1992, chs. 7-9 *passim*; Bryder 1985, Schmidt-Glinter 1987, Klimkeit 1977, Lieu 1998: 59-76) but also came under the impact of Buddhist and Taoist teachings. Thus in Central Asia Mani could be identified with Maitreya, the would-be Buddha (although this representation is not sufficient to justify links between Chinese Manichaeism and the messianic Maitreya societies: Lieu 1992: 300-301) and could be given the title 'Mani, the Buddha of Light' (Lieu 1992: 255-257), as eastern Manichaeans compiled a life of Mani based on that of Buddha (texts in Schmidt-Glinter 1987 : 69-77; Tajadod 1990). Intriguingly, at the same time in certain Taoist circles Mani came to be regarded as one of the avatars of no less a figure than Lao-Tzu, the founder of Taoism (Lieu, 1992: 259-610).

Such identifications could allow the Manichaeans in South China to pass off as Buddhists or Taoists and in the eleventh century the Fukien (Fujian) Manichaeans succeeded in persuading Chinese commissioners in including a Chinese Manichaean work, *The Sutra of the Two Principles and the Three Moments* (probably a version of the *Shabuhagan* which Mani had dedicated to his royal patron, Shapur I), in the Taoist canon (Lieu 1992: 268-70) which again was intended to secure the Manichaeans protection from persecution and the destruction of their literature. With its complicated network of Manichaean cells, intended to ensure the missionary work of the Manichaean priests, Manichaeism effectively functioned as a secret religion and Manichaean missionaries gained further renown for their presumed expertise in magic, astrology and divination.

Such associations inevitably could, of course, provoke an anti-Manichaean backlash as well as anti-Manichaean accusations of 'black arts' practices and political subversion, particularly in times of social unrest and political turbulence. Significantly, the abusive term, 'Vegetarians and Demon Worshipers', by which Manichaeans were derided by their adversaries, was also used against some Buddhist and Taoist secret sects, but almost certainly was originally forged to denote Manichaeism. Due to the various ascetic and magical practices cultivated in such esoteric Taoist and Buddhist sects, Manichaeism could be attacked along similar lines which makes its history from the Sung to the early Ming periods (eleventh–fourteenth centuries), amid the political uprisings and clandestine activities of various secret societies rather obscure and often impossible to reconstruct (surveys and critical discussion of the primary sources in Lieu 1979: 27-35; Lieu 1992: chs. 8-9).

Manichaeans could be implicated, for example, in forbidden sorcery and political subversion along with the Buddhist White Lotus and White Cloud sects or other extremist esoteric groups (Haar 1992: 47-56). In 1292 Marco Polo encountered Manichaeans during his visit to the Fujian province (Olschki 1951; Lieu 1998: 177-96), but less than a century later the founder of the Ming dynasty, (ming-chao-‘dynasty of light’), Chu Yüan-chag, who himself had been a leader of a society stemming from the Maitreya sect, suppressed Manichaeism in 1370, accusing its followers, among other charges, that their ‘Religion of Light’ (ming-chiao) had usurped his dynastic title. While arguments that Chu Yüan-chag chose the symbol of light as his dynastic title under Manichaean influence are virtually impossible to prove (Lieu 1992: 298-302), it remains certain that his anti-Manichaean suppression did much to diminish the Manichaean presence in southern China, although reliable reports still refer to Manichaean activities in Fujian in the early seventeenth century (Lieu 1992: 303-304).

The measures taken against Manichaeism in China were largely provoked by its perception, particularly by Confucian officials, as a secret religious society, which, on a par with other sects, had ‘underground’ network of cells, with all their potential for subversion of law and order. The ascetic and other practices cultivated by the Manichaean Elect also could be seen as antagonistic to social rules and condemned under the general term of ‘Vegetarianism and Demon Worship’ (Lieu 1979: 27-35; Lieu 1992: chs. 8-9 passim, Lieu 1998: 126-177). But apart from this perceived association between sectarianism and social disturbance or rebellion, Confucian concerns did not include a preoccupation with the Manichaean religious and intellectual challenge to the established religion and religio-political order as in the case of the Christian anti-Manichaean polemicists and secular and clerical elites who earlier had conceptualized and enacted the extermination of Manichaeism in the Christianized West and East Roman empires.

In south China Manichaeism reached the easternmost limit of its expansion and the extant Manichaean temple on the slopes of Hua-piao hill in Fujian, with its surviving stone relief of Mani as the Buddha of Light (Bryder 1988; Bryder 1991) is a striking witness of the vitality of Chinese Manichaeism which not only outlasted by centuries the other Manichaean offshoots and the original see in Babylon, but may have joined with other secret religions in Fujian and persisted in syncretistic forms into modern times (Wuschu 1992). Like Buddhism, Manichaean diffusion in Central Asia and China was a direct outcome of the movement of people, cultural and religious traditions along the Silk Road during its heydays, but once it was forced into secrecy its impact on Chinese culture and religion becomes more subtle and difficult to discern. What is certain is that growing and future research will undoubtedly uncover further important and hitherto unknown or very obscure but invariably intriguing chapters and aspects of the presence and after-life of the Manichaeism in China.

BIBLIOGRAPHY:

Bryder 1985, Bryder, P., *The Chinese Transformations of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Lund, 1985.

Bryder 1988, Bryder, P., “Where the faint traces of Manichaeism disappear”, *Altorientalische forschungen*, 15, 1988, 201-208.

Bryder 1991, Bryder, P. “Cao’an Revisited”, in A. van Tongerloo and S. Giversen (eds.), *Manichaica Selecta*, Louvain, 1991, 35-43.

Bryder 1992, Bryder, P. “Problems Concerning the Spread of Manichaeism from One Culture to Another”, in G. Wiessner and H.-J. Klimkeit (eds.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichismus*, Wiesbaden, 1992, 334-42.

- Bryder 1994, Bryder, P., "The Zebra as a Chameleon, Manichaeon Missionary Technique", in H. Preissler and H. Seiwert, *Gnosisforschung und religionsgeschichte*, Marburg, 1994, 49-55.
- Chavannes and Pelliot 1913, Chavannes, É. and P. Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine II," *Journal asiatique*, s. 11, Paris 1913, 99-199, 261-394.
- Clark 1997, Clarke, L., "The Turkic Manichaeon Literature", in P. Mirecki and J. BeDuhn (eds.), *Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaeon Sources*, Leiden, 1997.
- Clark 2000, Clark, L., "The Conversion of Bugu Khan to Manichaeism," *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, ed. R. E. Emmerick et al., Berlin, 2000, 83-123.
- Coq 1923, Coq, A. van de, *Die buddhistische Spätantike II, Die manichäische Miniaturen*, Berlin, 1923.
- Gulácsi 1997, Gulácsi, Z., "Identifying the Corpus of Manichaeon Art among the Turfan Remains", in Mirecki and BeDuhn, *Emerging from Darkness*, 177-217.
- Haar 1992, Haar, B. ter, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden, 1992.
- Henning 1977, Henning, W. B., *Selected Papers*, 2 vols., Teheran-Liege, 1977.
- Heuser and Klimkeit 1998, Heuser M. and H.-J. Klimkeit, *Studies in Manichaeon Literature and Art*, Leiden, 1998
- Kilmkeit 1977, Klimkeit, H.-J., "Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 29/3, 1977, 193-228
- Kilimkeit 1993, Klimkeit, H.-J., *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco, 1993.
- Klimkeit 19981, Klimkeit, H.-J., 'Manichaeon Kingship: Gnosis at Home in the World' and 'Temporal and Spiritual Power in central Asiam Manichaeism', in Heuser, M. and H.-J. Klimkeit, *Studies*, 212-229.
- Lieu 1979, Lieu, S. N. C., *The Religion of Light - an Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong, 1979.
- Lieu 1992, Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2nd rev. edn. Tübingen, 1992.
- Lieu 1998, Lieu, S. N. C., *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, 1998.
- Olschski 1951, Olschski, L., "Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China", *Zeitschrift der schweizerischen Gessellschaft für Asienkunde*, 5, 1951, 1- 21
- Schaeder 1924-1925, Schaeder, H. H., "Urform und Fortbildung des manichäischen System", *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-25 (1927), 65-157
- Schlegel 1896, Schlegel G., *Die chinesische inschrift auf dem uigurischen denkmal in Kara Balgassun*. Helsingfors, 1896.
- Schmidt-Glinter 1987, Schmidt-Glinter, H. "Das buddhistische Gewand des Manichäismus. Zur buddhistischen Terminologie in den chinesischen Manichaica", in W. Haussig and H.-J. Klimkeit (eds.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, Wiesbaden, 1987, 76-90.
- Schmidt-Glinter 19871, Schmidt-Glinter, H., *Chinesische Manichaica, Mit textkritischen Ammerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden, 1987.
- Sims-Williams 2004-2006, Sims-Williams, N., et al. (eds.), *Dictionary of Manichaeon Texts, vol. 3, Texts from Central Asia and China*, Turnhout, 2004-2006.
- Tajadod 1990, Tajadod, N. *Mani le Bouddha de Lumière. Catéchisme manichéen chinois*, Paris, 1990.
- Wushu 1992, Wushu, L., "On the Spreading of Manichaeism in Fujian", in G. Wiessner and H.-J. Klimkeit (eds.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, Wiesbaden, 1992, 342-56.

“SILK COGNITION” IN REFERENCE TO SOME ASPECTS OF GEORGES DUMÉZIL’S STUDIES

Magdalena Złocka-Dąbrowska, Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

Abstract: *The objective of this paper is to discuss the codes of distinctively composed cultural areas such as China and the world conceived by Georges Dumézil’s research named “Indo-European civilisation”. Cognitive anthropology will constitute an initial point for the comparative interpretation of concepts included in codified cultural transmissions. My analysis will focus on different examples from the two mentioned cultural areas, beginning with a correspondence of subjects and moving toward a correspondence of constructs and systems of representation.*

Keywords: silk cognition, culture, cognitive studies, language, code, three social functions, tripartite divisions, Confucianism, ‘order’, ‘hierarchy’.

For our purpose I would like to raise the explanation to the maximum of universality and generality and argue that human culture, appearing variously in different areas, is subject to many universal codes that have resurfaced in thinking in the last decades, after a period of dissimulation. The cognitive perspective contained in the language entity which tries to define the world of culture by exclusive notions and their deep, often hidden understanding and interpretation, is looking for a new solution.

I propose to move to the selected areas of cognitive environment, where we define culture as a ‘general abstract system different from particular versions acquired and sustained by individuals’, “socially shared”, containing “cultural grammar”, “convention” and “standards” for communicative oral and textual transmission (Goodenough, 1981:5).

As for the central idea of my paper I would like to introduce a master of Indo-European studies, Georges Dumézil as a brilliant pupil of Marcel Granet, the great master of Chinese studies. In his introduction to Granet’s book *Chinese Religions* of 1980, Dumézil points out how difficult it is to approach the objective in studying documents and texts that contain only some passages of “commented ideology”, where facts are presented in reference to an ideological doctrine of ruling paradigms (Granet, 1997: 146). But do we have another option?

To paraphrase a title in one of the latest editions of a French periodical, the professional journal “Revue des deux mondes”, where Charles Ficat says: “Il fait beaux, allons à Versailles” (Ficat, 2013: 120), I would also like to remark: “The weather is fine, let’s discuss ‘silk culture’ and enjoy it”. In the contemporary world and in the cultural studies a creative absurd is constantly present. That what is more absurd finds the bigger audience – never satisfied with the present thought; so we look tirelessly for something new, surprising and radical. Sometimes a revolutionary idea strikes our, let’s hope critical mind, but after analytical scrutiny we suddenly discover that it is a new melody to the old song. Even though the new must always be present in today’s discourse, the old has got unique tastes, which cannot be replaced by anything else that is why I am obliged to recall an English saying: “good wine has always got a story behind it.”

Let us return to Granet and Dumézil, mentioned in the introduction. Dumézil was admittedly inspired by the perfection of Granet’s methods of research of Chinese culture, and his Roman, Ger-

manic (Scandinavian) and Indian (Vedic, Hindu) studies followed this excellent way of interpretation. Furthermore, Dumézil discloses that the inspiration of Granet constituted a link between one field of knowledge and the other, namely his Indo-European studies. (Ficat 2013: 120)

Georges Dumézil elaborated the theory of three social functions over more than fifty years. He started with an idea of tripartition found in all kinds of discourses, at present and in the past. There are two main Dumézilian perspectives: three-element constructs (various, unlimited) and a theory of three social functions, expressed most adequately by Latin I-*oratores*, II-*bellatores*, III- *laboratores*. Do we have any parallel examples in Chinese culture and its “Silk Cognition”? Some intellectuals claim that it is not possible that everything is related to each other, but... how to explain this particular case?

In keeping with the thought pattern of the first exponent of the cognitive school in anthropology, Ward H. Goodenough, in the most general perspective, I wish to emphasize that Georges Dumézil takes also language (and languages) as a point of departure to introduce a genuine model of the cultural content (Goodenough 1981: VI), but in the area of Indo-European studies.

Today my own cognitive space will consider different parts of various texts, by different authors – sometimes linguistic communications derived from or related to Chinese culture – as representative and enlightening messengers of “Silk Cognition” where “Silk Cognition” is understood as a system of representations of Chinese culture, a cognitive idealisation, containing rules and standards. I am obviously in a mediating position.

Ward H. Goodenough explains that standards “may be seen as ordered into several systems or levels of organisation: the phonological, morphological, syntactic, semantic, and symbolic”. (Goodenough 1981: 5) In the present discourse we will concentrate on the last two, of which the first is the most important. As mentioned, this author maintains that “the semantic system has to do with the standards by which people select particular words and expressions to convey particular meanings” (Goodenough 1981: 9), so we are “concerned with the standards, by which people categorize phenomena of all kinds (things, events, relations, sensations, persons, personalities, etc.) which represent these categories in their language and expressions” (Goodenough 1981: 10). What is important Ward H. Goodenough argues that “the semantic system has to do with the way in which nonlinguistic forms – the entire range of concepts and precepts by which people apprehend their world – are mapped into linguistic forms, serving as a code for nonlinguistic forms” (Goodenough 1981: 10). We must also add that the author is perfectly aware of the parallel meaning of the nonlinguistic forms which belong to the other conceptual - behavioural domains that comprise a culture. But the semantic system is always dominant and “pertains to the denotative relations of the oral communicative domain we call language those other domains”. (Goodenough 1981: 10)

That what is contained in the semantic system expressed in concepts and precepts is the most important for us and using Ward Goodenough’s idea I would like to stress that “the entire range of concepts and precepts” is contained in the most representative system of the Chinese thought – Confucianism. Let us consider it as an ideal, as a long- term structure and at the same time “deep structure” of modelled “Silk Cognition”. Moreover, Sor-Hoon Tan writes that for some people, Confucianism is “a philosophy that looks to a mythical past as an ideal for inspiration”, but that “has undergone a revival in many East Asian societies” and “many people continue to identify Confucianism as the mainstream, even the definitive core, of Chinese culture”. The author holds that “in its ultimate values, in the things

that really matter, Confucianism was superior, and defined human civilisation” (Sor-Hoon 2008: 135).

According to the Chinese author, a procedure to comprehend Confucius teachings as an ideal is considerably advanced, even up to the universal level of human civilisation. It means that the contemporary consciousness is widely opened to mental participation in Confucius stemming from the past but reborn at present.

The virtue of Confucius’ teaching as an ideal is also stressed by the great Marcel Granet. Following this path, as well as Ward Goodenough’s indications, we have to query the concepts which constitute the system of representation of “silk cognition” in relation to Georges Dumézil’s studies. Let us assume that the concepts are symbolically placed in chosen terms/notions, those most characteristic for Confucius’ teaching.

According to Marcel Granet, first of all, we can enumerate an “order” (Granet 1997: 146, Creel-Johnson 1946: 22, 26-28). Concerning the “order” it is necessary to connect it with the particular meaning, which expresses the Confucius’ ideal: “hierarchy”¹. Justification for this procedure may be found in a statement from the following contemporary Chinese text, which refers openly to Confucius’ *Analects*: “In Confucianism, the individual was always perceived as part of network of related social positions. Confucians did not usually speak of single social positions, but rather of hierarchical sets, such as father-son, younger brother-older brother, and husband-wife” (Munro 1979: 40).

I wish to retain the beauty and charm of certain texts in French, written in 1922, at the beginning of the 20th century, when Pierre Martino remarked that already in the 18th century had emerged the important idea of la *Chine de convention* (Daszyńska-Golińska 1922 : 4). Already at that time, it was less important to uphold the existence of a “real China”, but to enjoy themselves, to quote the principles announced by Chinese moralists and to look for institutions that could confirm the existence of an ideal, a “codified way of thinking as a state of mind”. Let us summarise: a “codified convention” means an ideal, a system of representation, which expresses a state of mind. In some important literature on Confucianism – like Wm. Theodore de Bary, *The New Confucianism in Beijing*, Joseph Levenson, *Confucian China and its Modern era*, John H. Berthrong, *Transformation of the Confucian Way*, Carsun Chang, *Development of Neo-Confucian Thought*, Adam W. Jelonek and Bogdan S.Zemanek, *Confucian Tradition. Towards the New Century* – it is easy to see that the idea of a Confucian tradition still dominates the current discourse. However, does it fill up the “Silk” universe?

Modern anthropology has become used to action, movement, speed, progress, development, doubts, and the questioning of past traditions as valuable aspects of reasoning. Nevertheless, in the explanation of Chinese culture which undoubtedly repeats, there is always a constant point of reference. One cannot ignore the existence of the mind-construct that the Confucian system constitutes. In his keynote speech at the 1994 conference to celebrate the 2545th birthday of Confucius, Gu Mu He maintained that Confucianism “represents the Chinese ‘essence’ ” (Sor-Hoon 2008: 136).

Let us move now to an example found in the article by Donald Munro, untitled: “The shape of Chinese Values in the Eye of an American Philosopher” (Munro 1979). Donald Munro says that “in

¹ The other aspect of a hierarchy is elaborated on in the following book: *Confucian Tradition. Towards the New Century*, 2008, p.42.

Confucianism, the intuition was the fulfilment of the duties of your social position in the largest relevant social group [and] had top priority (for example, the extended clan took precedence over the family; the centre over the regional bureaucratic office). In imperial and in contemporary China, first of all, obedience and discipline constitute the society (what Western societies admire the most). The leaders and the others work on behalf of the interests of the large whole” (Munro 1979: 40-41). Furthermore, in Chinese culture people are not conceived off apart from their social groups and their life in society. Chinese social practice first of all requires an acceptance of the group’s goals and understanding of how one’s own routine tasks relate to them (Munro 1979: 42-43). Besides, Confucius’ thought is concentrated on a human being and his life in society (Dialogi 1976: 22) to a larger extent than elsewhere – but mentioned the aforementioned hierarchy is the base of the whole construct. It has also been confirmed, already long ago (Creel-Johnson 1946: 41, 11, 12), that Confucius was fully aware of the existence of a social hierarchy consisting of an emperor, a differentiated group of nobility, and the ‘common people’.

Georges Dumézil’s comprehensive vision of Indo-European societies is based on the hierarchy in the social system and on the theory of three social functions, conceived as totally hierarchical. Hierarchical is the three-social-function construct, hierarchical are relations between Indo-European gods, hierarchical are positions of representatives of particular functions, and hierarchical are forms of activity of gods and representatives of three social functions².

In the *Book of Documents*, the *Book of Songs*, and the *Book of Changes* we can find some parallels to Dumézil’s divisions and social functions. Special attention is paid to the chronicle of Li principality/duchy in the shape of *Chronicles of Spring and Autumn*. In imperial China the society was divided into Confucian scholar-officials („mind workers”) and („manual workers”). To the world, at variance with deconstructed feudal social relations, Confucius offers an ideal noble man [*kün-tsy*], a wise prince, who exercises power thanks to [*te*]- virtue, [*tao*] and [*li*] – custom, rite/ceremony, etiquette/principles (Dialogi 1976: 22-26). In all these complex ideas I would detect representation of Dumézil’s first social function.

Let us consider now Chapter 5 of The Analects (Book 1) and *Fundamental principles for the government of a large state*, where the Master says, “To rule a country of a thousand chariots, there must be reverent attention to business, and sincerity; economy in expenditure, and love for men; and the employment of the people at the proper seasons” (Dialogi 1976: 37). What about the presence of the following terms/notions: “to rule”, “thousand chariots”, “business”, “economy”, ”love” and “employment”, in the first chapter of Confucius’ Dialogues? Is it not a representation of Dumézil’s three social functions, where respectively “to rule” represents the first one, “thousand chriots” the second, and remaining notions – the third one?

² The idea of hierarchy is contained in most of Georges Dumezil’s works, e.g : *Mythes et dieux des Germains*. Essai d’interprétation comparative, Paris 1938, *Jupiter, Mars, Quirinus*. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris 1941, *Mitra-Varuna*. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté, Paris 1948, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952, *L’idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958, *Les dieux des Germains*. Essai sur la formation de la religion scandinave, Paris 1959, *Mythe et épopée I*. L’idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris 1968, *Mythe et épopée II*. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi, Paris 1971.

Furthermore, Confucius also writes about a common man [siao-zen] who, in contrast to the noble one, possesses many detailed skills to serve the society, which constitutes his first obligation, his duty (Dialogi 1976: 25). I propose to call siao-zen a representative of Dumézil's third function, as well.

Let us suppose that Dumézil's concept of three social functions represents a cognitive whole that contains a universal rule of social construction for Indo-European civilisations and also for "Silk culture", too. All linguistic authorities will stress that the Indo-European sphere is unique, self-contained, and exclusive in space-space and space-cognition connotations.

Looking for different evidences of this way of thinking let us turn to another phenomenon, not important, real of virtual in fact, but interesting from the point of view of its pressure and determination to prove the existence of Chinese and Indian cultural connections. It places our thinking on another level, as a vivid tendency of universalization of thinking about the world. Let us discuss Clyde Winters' claim that the Chinese people, language, and civilisation originated from Indians (Tamils) and Africans³? The future will surely have to answer this question, but at present Winters claims that the Indian Tamils moved into China and founded the Shang-Yin Dynasty thousands of years ago, but were driven back to India after the fall of the Shang Dynasty. He bases this on skeletal remains of Negroid or Australoid (Indian) people. Also, black and redware pottery is an Indian feature, and as it is present in China at around the same time. Winters continues that there were Indians at the site. He also opines that early humans from India and Iran, as well as Manding (African language) speakers arrived in China thousands of years ago and created the Chinese language. He also found some similarities between certain Chinese and Indian scripts.

As we may suppose, the social reception of these revelations is rather controversial, nevertheless the discussion exists and shows strong interest to sustain its existence. The crucial point concerns the tendency to argue Indian and African interrelations with China, so as not to exclude and separate *Zhong Guo* from the world cultural structure, using historical, anthropological and even archaeological evidences, probably not confirmed yet by archaeological authorities but important as an expression of significance of cultural links which are to sustain a thought of Indo-Chinese and Afro-Chinese coherences.

As we said before Georges Dumézil bases his classification rule not only on the theory of three social functions but also on the three-element divisions. Let us come back to this idea and turn to Jacques Pimpaneau's work *China. Culture and Traditions*, where we find the following construct in the Chinese bureaucratic empire: The emperor (himself ruling with the help of his family and eunuchs, or transmitting some entitlements to the high-ranking officials), was the central power, divided into two parts: civil power and military power (e.g. in case of ancient kingdoms of Song, Yuan, and Qing, where one power or another dominated), or divided via a three-element formula: civil power, military power and the office of censor (e.g. during Tang times) (Pimpaneau 2001: 270). Another example of a three-element division may be quoted from Pimpaneau referring to the Quin dynasty, when central power was divided into three basic institutions: the government ruled by the prime minister (*chengxiang* or *zaixi-ang*), the martial office ruled by a military administrator (*taiwei*) and the emperor secretariat as a censor .

³ http://www.academia...n_of_the_Tamils

Contemporary philosophical thought discusses so-called consequentialist and non-consequentialist explanations, which may offer some help in our intellectual pursuit. Is it an example of consequentialist rational that the “number should count“? (Dougherty 2013: 413) ? Let us now consider the present: Is it a coincidence that in year 2000 there has appeared on the Chinese political scene a „theory of three representatives” containing three ideological elements: the forces of production, advanced culture, and the business of national majority? What alternative theoretical resources can we use to understand a three-element concept?

Recent cultural studies tend to define the present world as chaotic, transgressive, ‘post of post’, and never-satisfied to an absurd degree, where human beings lose their identity, place and values. It is only change, which matters. Contrary to the promoted category of change I would rather suggest that we find in all cultures stable constraints, which are impervious to fashions of thought, but are closely related to social constructs and their mechanisms, to representative imaginary, contained within people’s mind. Moreover anthropological thinking is seriously involved in main stream contents, which does not like to think and talk about anything systematised, organised, regulated, modelled, sorted out or arranged according to any particular code. It means for any human to follow new streams of being lost, as an indication for a scientific attitude in humanities, as well. It means that an individual following these new trends will be lost, and this situation should not be neglected by humanities.

However, the present time is always an effect of the past, and sometimes, therefore, it is worth looking for frames constructed before. Georges Dumézil has introduced the three-element concept into an interpretation of a huge cultural area, beginning in India and travelling to the Western border of the European continent. Is it possible that codes and classifications relating India Rome, Germans (Scandinavians, Normans), Celts and the others in Europe, were not repeated in the neighbourhood of the Hindu territory, as was China and Chinese culture? Is it possible that India and its cultural collection of codes are not united in any aspect with another ‘long-standing culture’, culture as Chinese? Could it be that neighbours in ‘long-standing culture’, neighbours in space, interrelated despite the existence of the Great Wall- did not conserve the same meanings?

At present Indo- European theory of three social functions is losing its specificity. It moved from India to entire world to show itself as an universal model which describes human beings’ way of constructing social life. Georges Dumézil studies didn’t cross the Himalaya border themselves. Dumézil did not explore Chinese civilisation (his favourable notion equal to the notion of culture) as he did with Indo-European areas. Let us ascertain: It is impossible to write about everything.

I am fully aware of the mediating and introductory approach of my analysis, which tries to apply an intellectual collection of anthropological e.g. cultural studies to understand the fascinating world of “Silk Cognition”. In the Szy-cing collection of poems by Confucius we find a metaphor that appears very useful at this point. The poem is called *The Excellent Lady* (Konfucjusz 1995: 83). The Master of thoughts describing this lady writes that her brow is like a silkworm and her horse’s red bit is a silk weave. I wouldn’t be surprised if you- reading to my present fantasy- would readily arch your silk eyebrows.

I suppose that I could continue this story and prolong the pleasure of meeting with Chinese culture. But let me recall Georges Dumézil’s words in the TV-programme „Apostrophe”, where he advocated a progress of research without any boundaries, up to the extremes, and later quoted the symbolic words of Marcel Granet, who spoke of a teacher and a Buddhist monk, two authorities conversing about

playful boys' behaviour. They had a quarrel but later they finally reached a consensus. Looking for our consensus, here, I want to return to the beginning and quote: "The weather is fine, let's go" and.... look for a „turtle egg" (Granet 1997: 146-147).

REFERENCES:

- Berthrong 1998: Berthrong J.H. *Transformation of the Confucian Way*, Westview Press, Boulder, CO, 1998.
- Daszyńska-Golińska 1922 : Daszyńska-Golińska S. *La Chine et le système physiocratique en France*, Varsaviae, 1922.
- de Bary, 1995: de Bary Wm, T. *The New Confucianism in Beijing*, The American Scholar, 1995.
- Chang, 2002: Chang C. *Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, New York, 2002.
- Creel-Johnson, 1946: Creel-Johnson L. *The Concept of Social Order in Early Confucianism*, Chicago, 1946.
- Dialogi konfucjańskie*, Ossolineum , 1976.
- Dougherty 2013: Dougherty T. *Rational Numbers: A Non-Consequentialist Explanation of Why you should save the Many and not the Few*: The Philosophical Quarterly, Vol. 63, No.252, July 3013.
- Dumézil 1971: Dumézil, G. *Mythe et epopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. Paris, 1971.
- Dumézil, 1968: Dumézil, G. *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968.
- Dumézil, 1959: Dumézil, G. *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris, 1959.
- Dumézil 1958: Dumézil, G. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.
- Dumézil, 1952: Dumézil, G. *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.
- Dumézil, 1948: Dumézil, G. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, 1948.
- Dumézil, 1941: Dumézil, G. *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, 1941.
- Dumézil, 1938: Dumézil, G. *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris, 1938.
- Ficat, 2013, Ficat Ch., *Il fait beaux, allons à Versaille* : Revue des deux mondes, Juillet-aout, 2013.
- Goodenough, 1981: Goodenough W.H., *Culture, Language and Society*, Menlo Park, 1981.
- Granet, 1997: Granet M., *Religie Chin*, Kraków, 1997.
- China. Confucian Tradition. Towards the New Century*, ed.by Jelonek, Zemanek, 2008, Jelonek A.W., Zemanek B.S. Kraków, 2008.
- Konfucjusz, 1995: Konfucjusz, *Księga Pieśni*, Warszawa, 1995.
- Levenson, 1958: Levenson J., *Confucian China and its Modern Era*, London, 1958.
- Munro, 1979: Munro D., *The Shape of Chinese Values in the Eye of an American Philosopher: The China Difference. A Portrait of Life Today Inside the Country of One Billion*, New York, 1979.
- Pimpaneau 2001: Pimpaneau J., *Chiny. Kultura i tradycje*, Warszawa, 2001.
- Sor-Hoon 2008: Sor-Hoon T., *Modernizing Confucianism and „new Confucianism”*: The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture, New York, 2008.

ГЕНДЖЬО САНДЗО/СЮЕНДЗАН И НЕГОВАТА СЛЕДА В ЯПОНСКИЯ БУДИЗЪМ

Бойка Цигова, Софийски университет “Св. Климент Охридски”

Abstract: *The article relates to the famous Chinese traveler on the Silk Road – Xuanzang (玄奘, Japanese: Genjo Sanzo 玄奘三藏) (596/602-664) and his contributions to the history of Japanese Buddhism in the Nara period. The focus is on the results of the Xuanzang’s extraordinary journey, his stay and return from India, some facts and objects of traditional Japanese material and spiritual culture related directly or indirectly to his personality as well as on some inherited ideas of his school Fasyan, known in Japan as Hosso.*

Keywords: Northern and Southern Silk roads, pilgrimage, University of Nalanda, Xuanzang’s Legacy, Wéishí-zōng, Fǎxiàng-zōng, Hossō-shū, Nara Research Center for Silk Roadology, Yakushi-ji, GenjoSanzo-in Garan complex, Xuanzang Kai Festival.

Големият български поет Пеню Пенев ни е завещал думите „Човекът е човек тогава, когато е на път”. Пътят като символ на движението на човешкия дух през времето и пространствата на живота, е съотносим с житейската съдба на китайския пътешественик Сюендзан, известен с японското име Генджьо Сандзо.

СЮЕНДЗАН (玄奘)/ГЕНДЖЬО САНДЗО (ок.600/602—664) е китайски будистки монах, известен пътешественик, преводач и учен с обширни познания в областта на Будизма.

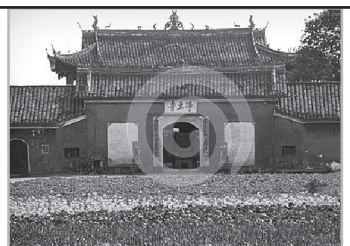
Роден е в малко селище близо до сегашния град Луоян, в провинция Хънан (Ил. 1, Ил. 2). Въпреки, че произхожда от семейство на потомствени учени с конфуциански убеждения, още от ранна възраст проявява интерес към Будизма и решава да се отдаде на монашество. След смъртта на баща му живее в манастира Дзинту (Jingtū, 淨土寺) в Луоян (Ил. 3), където се запознава с ученията на ранните будистки школи и формира своите предпочитания към махаянисткия Будизъм. През 618 г. заминава за Чаннан, обявен за столица на новата династия Тан, но продължава на юг и се установява в будистки манастир в град Чънду. Макар че е едва на тринадесет години, Сюендзан проявява изключителни способности в обучението си и за няколко години придобива широки и задълбочени знания за будистките идеи и печели почитта на будистката монашеска общност и подкрепата на известни мъдреци и учители.



Ил. 1



Ил. 2



Ил. 3

През 622 г. е официално ръкоположен за монах, връща се в гр. Чан‘ан, където започва да изучава санскрит и продължава образованието си, като се насочва към метафизичното будистко учение Йогачара. Липсата в превод на китайски език на няколко части на фундаменталния за това учение трактат „Йогачарабхуми-шастра“¹, както и редица несъответствия и дори грешки в преведените на китайски език текстове на други свещени писания, убеждават Сюендзан, че тъкмо недостатъчно точните преводи на каноничните произведения са основната причина за различията в разбирането и тълкуването им, с което се обясняват и разногласията между съществуващите по това време в Китай будистки школи.

Мотивиран от решението си да открие, проучи и набави все още непознати в Китай оригинални будистки съчинения, които да бъдат преведени на китайски език, Сюендзан предприема пътешествие до Индия, което продължава почти 19 години. През 629 г. той тръгва от Чан‘ан (днешен Си‘ан) и следвайки Пътя на коприната отначало на северозапад, през пустинята Такламакан в Таримския басейн, а след това на юг, през планината Хиндокуш, достига до басейна на река Инд. Пътуването му е изпълнено с препятствия, трудности и опасности. В продължение на 4 години се придвижва пеш или на кон през териториите на много страни, пустини и планини. Преподнава през Хами, Турфан, Карашар, Куча и Аксу по Северното направление на Пътя на коприната. На всеки от тези оазиси той се запознава с царе и владетели, създава контакти със съмишленици и монаси, отпратили се също като него към Индия, проповядва будистките идеи пред търговци и воители.

Също като Марко Поло, Сюендзан бил най-известният пътешественик по Пътя на коприната. Неговото предимство е в това, че за разлика от Марко Поло, той пътува по Пътя на коприната и в северното, и в южното му направление (Ил. 3, Ил. 4). Сюендзан прекосява планинския масив Тиеншан в Киргизстан, преминава през Ташкент, Самарканд, Памир (днешен Узбекистан), през Бактрия в Афганистан и достига Джелалабад в Пакистан, основен център на Гандарската гръко-будистка култура в миналото. Освен важни транспортни станции за търговските кервани по Пътя на коприната между Китай, Иран и Рим, всички тези и съседните им древни кралства били също основни дестинации по маршрута на будистки поклонници от Китай до Индия и Афганистан.



Ил. 4



Ил. 5



Ил. 6

¹ На санскрит Yogācārabhūmi-śāstra; автор на текста е прочутият индийски учител Асанга, един от основателите на школата Йогачара.

След множество сериозни прекеждия и преодоленни като по чудо смъртни опасности, Сюендзан се установява за кратко в Хаами, най-източният от поредицата оазиси в подножието на планината Тиеншан (Ил. 5). Хаами бил силно укрепен граничен форт в западните китайски територии. Историята на града е тясно свързана с историята на Пътя на коприната. Преди Великия път на коприната да се раздели на Северен и Южен, Хаами бил единствената врата от Китай към Запада.

Следващата спирка от пътешествието на Сюендзан е Куча, най-гъсто населеният оазис в Таримския басейн, важен търговски и културен център. Куча е част от икономиката на Пътя на коприната и мост за преки и оживени контакти с останалите страни от Централна Азия като провинцията на Ахеминидското царство Согдиана (на територията на днешен Самарканд и Бухара) и намиращата се на север от нея Бактрия, чрез които се осъществявала връзка и с периферните култури на Индия, Персия и Китай. Куча е и един от най-ранните центрове на Будизма в Таримския басейн, където се предполага, че Будизмът е навлязъл още през I в. Според китайските летописи от IV в., в района съществували множество силни и влиятелни будистки общности. Тъй като населението било смес от различни етноси и култури, районът се развива като център на многоезична преводаческа дейност. Родом от Куча е и Кумараджива (344-413 г.), един от най-известните преводачи на будистки писания в Китай.

Друг център на плодороден оазис по Пътя на коприната, през който преминава маршрутът на Сюендзан е Аксу. Сюендзан нарича това „царство” Балука. От записките му научаваме, че в царството имало десетки будистки манастири и над хиляда монаси, както и че „местните продукти, климат, темперамент на хората, обичаи, писмен език и държава са същите, както в страната Куча (около 300 км или 190 мили на изток), но говоримият език е малко по-различен.”² Сюендзан отбелязва и това, че в областта се отглеждат памук и коноп, с които се търгува в съседните страни.

Преди да достигне североизточната част на Индия, Сюендзан посещава много свещени местности, будистки паметници и десетки манастири на школи от будистките направления Хинаяна, Тхеравада и Махаяна. Активно общува с монашеското съсловие, сближава се с един от известните учители от школата Хинаяна и под негово ръководство изучава хинаянски свещени писания. По време на престоя си в град Каписи (на север от Кабул в Афганистан), територия на древното царство Гандара, където имало около сто манастира, принадлежащи на школи на Будизма Махаяна, Сюендзан участва в будистки дебати, и се запознава с ученията на различни школи. Там за пръв път среща и се запознава с индуисти и джайнисти.

Продължавайки пътя си, Сюендзан пристига в Джалалабад, област, която по това време била в пределите на Индия. Преди да продължи към будисткия център Наланда, крайната цел на дългото си пътешествие, Сюендзан обикаля много от светите места, където е роден, живял и починал Буда. В известния в историята на Будизма град Канадж проучва свещени писания на школата Тхеравада, а в хрониките си по-късно ще опише подробно района, в който се отглежда ориз и пшеница и се проповядва и развива будистката духовна култура.³

² Виж.: Li, Rongxi. Translator. 1996. The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions. Numata Center for Buddhist Translation and Research. Berkeley, California. 1996.

³ Виж: Dustinthewind: retracing Dharma Master Xuanzang's Western pilgrimage. Rhythms Monthly, 2006.

През двете години, които прекарва в Кашмир, Сюендзан се посветил на изучаване на санскрит, на проучване и тълкуване на текстове на будистки сутри и свещени писания при известни и влиятелни будистки учители. Освен това, в продължение на около 15 години пребиваване в Индия изучавал и придобил задълбочени познания по география, математика, астрономия и медицина. До известна степен това се дължи на обучението му в Наланда.

Наланда е най-големият будистки храм в Индия, и най-старият университет в света (Ил. 6, Ил. 7). Основан е в началото на V в. Дейността му достига разцвет през периода на управление на династията на Гуптите.⁴



Ил. 7

Ил. 8

Ил. 9

В този престижен образователен център преподавали 1000 професори, а обучаваните студенти били 10 000. Университетът разполагал с няколко девететажни сгради, 6 храма и 7 манастирски комплекси. Според Сюендзан, във фонда на библиотеката имало 9 милиона книги и ръкописи. Желатели да се обучават имало от много страни извън Индия. В хрониките на своето пилигримство Сюендзан съобщава, че за да бъде допуснат да влезе на територията на университета за участие в дискусиите, които били своеобразна форма на приеман изпит, всеки кандидат трябвало да отговори на сложни въпроси, които му задавали пазачите на портала на университета. Тези, които не успявали да дадат задоволителен отговор, още там отпадали от явяване на изпита и не били допускани дори да влязат на територията на университетския комплекс. Най-отличните се студенти, при условие, че са усвоили с разбиране и умение да тълкуват поне половината от всички свещени текстове на будистките писания били удостоявани с почетната титла „Сан Дзан“ или „Трипитака“ (Трите кошници)⁵, санскритското название на свещения будистки канон.

След пет години обучение в Наланда, в резултат на упорит труд и изключително старание, Сюендзан получава тази титла като от хиляда номинирани, е избран да стане един от десетте „Сан Дзан“ на Университета Наланда, удостоени до този момент с нея. На територията на древния университетски комплекс по-късно е построена специална сграда-музей в негова чест (Ил. 8).

След като завършва обучението си, Сюендзан предприема отново пътуване из страната. Той придобива широка известност в цяла Индия като „мъдрецът от династията Тан“. Древният индийски народ го почитал като светец. В 642 г. владетелят на Харша в северна Индия бил толкова впечатлен от знанията на Сюендзан, че го помолил да изнесе няколко лекции и обществени дискусии.

⁴ Също и историческа империя в Северна Индия, съществувала приблизително между 320 и 550 г. и обхващала голяма част от Индийския субконтинент.

⁵ На японски сандзō 三藏: всички свещени будистки текстове, разпределени в три раздела (“трите кошници”) – Виная-питака, Сутра-питака и Абхидхарма-питака.

Сред слушателите имало осемнадесет васали на кралството и около седем хиляди монаси от различни будистки школи и други религиозни общности. Всички били възхитени от неговите изяви. По време на лекциите Сюендзан представил свои съчинения върху Будизма и според обичайната практика в древна Индия ги оставил закачени на вратата на залата, за да може всеки, който пожелал да ги оспори. Изминали 18 дни и никой не се явил да опонира. Сюендзан получил висока оценка както от страна на монасите от будистката школа Тхеравада (популярното наименование на Хинаяна/Малката колесница), така и от Махаяна/Голямата колесница. (Виж: <http://www.epochtimes.ru/content/view/69728/86/>).

Високата ерудиция и енциклопедичните познания на Сюендзан се потвърждават и от друг случай. Според същата практика на обществени дискусии, един последовател на Брахманизма закачил на вратата на будистки храм 40 свои текста и обявил, че залогът му е да му отсекаат главата, ако някой успее да опровергае поне един от тях. След като никой не успял, по молба на владетеля Сюендзан подложил на критика всички 40 съчинения, но спасил смирения от поражението си брахманист от смърт с аргумента, че на монасите е забранено да убиват живи същества и дори го взел за спътник по пътя на поклонничеството си.

Общата равностетка от дългия път на Сюендзан е, че той посещава 128 страни, които макар и малки по територия, като цяло представляват един забележителен маршрут от около 30 000 километра, изминати пеша или на кон. Пребродил Южна Индия, той успява и през море да отиде дори в Шри Ланка, където Будизмът бил в стадий на изключителен разцвет.

Сюендзан оставя огромно културно наследство на поколенията като множество важни исторически свидетелства, спомагащи за възстановяване на историята на Индия и Будизма. При завръщането си от Индия през 645 г., той донася в Китай 657 текста на санскрит. С подкрепата на императора създава школа за преводи в Чан'ан и привлича за каузата многобройни ученици и съмишленици от цяла Източна Азия. Съвместно с учениците си превежда 74 съчинения, а лично сам – около 1330 съчинения. Освен количествени, неговите приноси имат и качествени измерения: той въвежда метода на транслитериране (а не на превеждане) на санскритските термини и в резултат на това лексиката на китайският език се обогатява с множество неологизми. От всички свещени писания, преведени от Сюендзан, най-популярна в Източна Азия за повече от хиляда години, е „Сутрата на сърцето“. Основният постулат на тази сутра „формата е празнота, празнотата е форма“, са били думите, които Сюендзан изричал в последните мигове преди смъртта си.

През 648 г. Сюендзан окончателно завършва книгата си „Записки за Западните територии“ или „Пътеписи за западните територии от периода на Великата династия Тан“, която е включена в анализите на китайската династия Тан (618-907 г.). Книгата съдържа над 120 000 китайски йероглифа и е разделена на дванадесет тома, които описват географията, земния и морски транспорт, климата, местните продукти, хората, езика, историята, политиката, икономическия живот, религията, културата и обичаите в 110 страни, региони и градове-държави от днешен Синдзян, Афганистан, Таджикистан, Узбекистан, Пакистан, Индия, Бангладеш, Шри Ланка. Днес текстът има изключителна стойност за съвременната история и археология, тъй като дава подробна информация за географията, етнографията, историята и будистката култура на народите от Средна и Централна Азия и Индия от началото на VII в. Освен всичко друго, записките съдържат и най-ранните текстови доказателства за будистките скулптури в Бамиан (Централен Афганистан). Текстът също има значение за изследванията на Индия – археолозите са го използвали за

запълване на някои пропуски в индийската история. Книгата е известна като „Точните описания на разстоянията и на териториите на различни местности“ и служи като пътеводител при разкопките на много важни обекти, като например Раджагрта, Храмът в Сарнат, Аджанта, руините на манастир в Наланда, Бихар и руините на Васу Бихар на древния град Пундра.⁶

Личността на Сюендзан се превръща в обект на легенди за чудеса и фантастични приключения. Пътуването му до Индия продължава да вълнува въображението на хората от Източна Азия. Смята се, че именно неговите пътешествия са залегнали в основата на сюжета на един от известните класически романи от XVI в. „Пътешествие на Запад“, написан от У Чън'ън.

Пътешествието на Сюендзан е увековечено с паметни плочи, статуи, картинни изображения и стенописи от пещерите Могао⁷ в Дунхуан (Ил. 9, Ил. 10, Ил. 11). По предложение на Сюендзан в Сиан била изградена величествена седеметажна пагода Даянта (64 м.), както и „Пагодата на Великата дива гъска“, в която и до днес се съхраняват образци на будистката литература. Пред тази пагода се издига негов паметник (Ил. 12).



Ил. 10: Сюендзан, пещерата Дунхуан, IX в.

Ил. 11: Пътешествието на Сюендзан на запад, ок. 700 г. н.е., Пещерите Могао (№323), Дунхуан.

Ил. 12: Портрет на Сюендзан, VIII в., Токийски национален музей.

Ил. 13: Пагода на Великата дива гъска, Си'ан.

Не са малко следите, които Сюендзан оставя и в Япония, където е известен с името Гендзю Сандзо.

В резултат на дейността на преводаческата школа на Сюендзан и неговата силна духовна привързаност към идеите на Йогачара Будизма, в Китай била основана будистката школа Фасян/Фасяндзун (кит. 法相宗), чието учение се пренася в Япония със същото название, но с японското произношение Хосошо „Школа на дхарма“ (法相宗)⁸. Първоначално учението се проповядва в манастира Гангоджи 元興寺. Основните му идеи обединявали отсъствие на собствена природа или единствено-съзнанието 唯識, кармата, медитационните практики и реинкарнацията. Висша-

⁶ Zhu, Yunqiu and Wang, Lixin. Da Tang XiyuJiZhong De YindurenXingxiang (The Image of Indians in the Great Tang Records on the Western Regions). Journal of Shenyang University. 2005. 2. pp. 98-102.

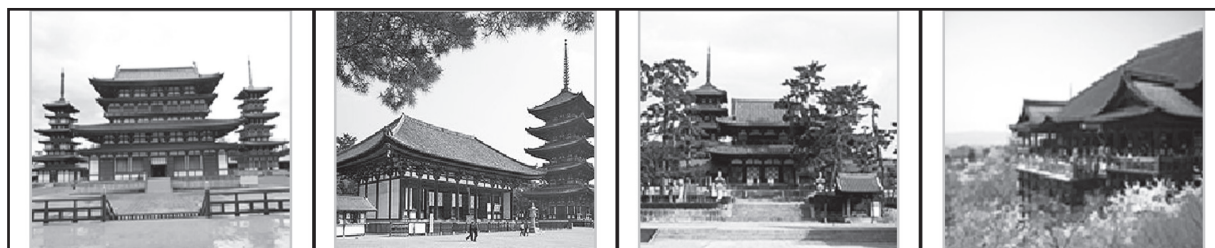
⁷ Пещери от храмовия комплекс Цяофъндун в оазиса Дунхуан, обявен от ЮНЕСКО за световно културно наследство: 492 светилища, със скални ниши, украсявани с фрески и скулптури в продължение на цяло хилядолетие (IV—XIV в.). До днес са съхранени близо 500 пещери с 50 000 квадратни метра стенописи и над 2000 скулптури – Виж: http://en.wikipedia.org/wiki/Mogao_Caves.

⁸ Известна е също и с названието Юишикишо 唯識宗. В Япония е основана през 653 г. от монаха Дошю 道昭 (629-700 г.). Принадлежи на течението Йогачара, отрича реалността на феноменалния свят и го разглежда като плод на индивидуалното съзнание.

та степен на това съзнание е наречена алая-виджняна, или съзнание-хранилище, на всички „семена“ на представите и идеите. Те се възприемат, утвърждават и разпространяват в Япония през епохата Нара (710–794 г.).

Освен Будизма, в японската култура могат да се открият и други духовни и материални ценности и реликви, привнесени от евразийския континент. Те са доказателство, че стоки, търговци и пътници през VII в. и преди това са трасирали пътя на коприната и на Изток, до Япония. На 1 юли 1993 г. в старата столица на Япония, Нара е открит Изследователски център, наречен „The Research Center for Silk Roadology“, а през 1988 г. в града е проведено първото голямо изложение, което представя Нара като крайната източна точка на маршрути от Пътя на коприната и я превръща в център за изследвания в областта на културата и историята на Пътя на коприната.⁹

В будистките храмове и шинтоистките светилища на столицата Нара известна още като „дюдюка на японската култура“ намират приют и проповядват идеите си шест будистки школи, сред които и Хосо. Понастоящем традицията на школата е представена в храмовите комплекси Якушиджи (яп. 薬師寺) (Ил. 13) и Кофукуджи (яп. 興福寺) (Ил. 14), в Нара. Има и други храмове и манастирски комплекси, съхранявали или съхраняващи традициите на Хосо като Хорюджи (Ил. 15), в покрайнините на Нара и Киёмидзу-дера (яп. 清水寺) в Киото (Ил. 16).



Ил. 14

Ил. 15

Ил. 126

Ил. 17

В периода Мейджи в Япония, школата е бил собственик на няколко известни храмове, особено Хорюджи и Кийомидзу-дера. Въпреки това, главните свещеници не са се задоволили с даването на част от техните приходи от туризма за организацията на школата. След края на Втората световна война, собствениците на тези популярни храмове се отделят от Хосо: съответно през 1950 г. и 1965 г.

Якушиджи (Ил. 13) е един от най-старите и известни имперски будистки манастирски комплекси в Япония, разположени в град Нара. Седалище е на школата Хосо. Построен е в края на VII в. и има за основна доктрина теорията на Сюендзан за „единствено-съзнанието“. Манастирският комплекс е един от обектите в списъка на ЮНЕСКО като паметник на световното културно наследство, вписани под общото название „историческите паметници на Древна Нара“. Якушиджи носи името на едно от първите будистки божества, пренесени в Япония от Китай през 680 г. – Якуши Нъорай или Буда на медицината.

На територията на Якушиджи е изграден и комплексът „Генджьо Сандзо“, който е едно от свещените места в пределите на храма¹⁰. Комплексът е построен през 1981 г. с пари, дарени от стотици хиляди хора и съдържа паметни свещени реликви¹¹, както и произведения на изкуството,

⁹ Виж: <http://www.pref.nara.jp/silk/english/research%20center/kenkyu.htm>.

¹⁰ Виж: <http://www.nara-yakushiji.com/guide/genjyosanzo.html>.

¹¹ Сред тях е и текстът на „Сутрата на сърцето“ (яп. 般若心經), в превода на Сюендзан от санскрит.

посветени на живота и пътуванията на Сюендзан/Генджьо Сандзо.

През 1991 г., в централната част на комплекса е завършена и шестоъгълната мемориална сграда (Ил. 17), наречена „Гаран”, където се съхраняват част от свещените мощи (кости) на Сюендзан, които се припознават като негови. Счита се, че са пренесени в Япония от японски военни от императорската армия през 1942 г.



Ил. 18

В параклиса на Генджьо Сандзо-ин-Гаран, има голям стенопис на Икуо Хираяма (1930-2009 г.), един от най-известните художници на Япония. Стенописът е създаван в продължение на много години. Картината изобразява сцени от пътя на Генджьо Сандзо, който вдъхновил Хираяма също да предприеме пътуване по неговите стъпки.

Всяка година в манастира Якушиджи се провежда „Фестивал Генджьо Сандзо” с традиционно зрелищно шествие на маскирани персонажи от сюжета на „Пътешествие на Запад” от Учън’ън. По време на фестивала се изпълняват традиционни музикални и танцови представления (Ил. 18), а привечер цялата територия на манастира се озарява от ярката светлина на впечатляваща инсталация от стотици електрически фенери (Ил. 19).



Ил. 19



Ил. 20



Ил. 21

Сюендзан има своя следа и в музикалната култура на Япония. Съвременният японски композитор и изпълнител Китаро 喜多郎¹² създава музиката за документален телевизионен сериал „Пътят на коприната” (1980-1985 г.). Първите 12 епизода са по един час и се излъчват веднъж месечно през 1980 г. През 1981 г. епизодите се скъсяват до 30 минути и се излъчват всяка седмица в продължение на следващите четири години. Името на един от епизодите в Индия е „Xuang Zang Travel”. Китаро издава и свой албум „Пътят на коприната” (Ил. 20), с музика в жанра „New Age Music”.

До края на живота си Сюендзан/Генджьо Сандзо се занимава с преподаване, консултиране

¹² Истинското му име е Такахаша Масанори 高橋正則: мулти-инструменталист, лауреат на наградата “Грами” през 2000 г. за най-добрия албум в жанра New Age Music: Nihon Jinmei Daijiten. 日本人名大辞典. Tokyo. Shogakukan 2012.

и преводи на ръкописи. Благодарение на неговото пътешествие до Индия по Пътя на коприната, Будизмът става по-широко разпространен и по-разбираем както в Китай, така и в Япония и други страни по света. Огромното му културно наследство е ценност за всяка култура и възможност за взаимно опознаване между Изтока и Запада.

И ако в началото потърсихме аналогия между символиката на пътя в поетичния рефрен на Пеню Пенев и житейския път на Сюендзан/Генджьо Сандзо, в заключение можем да кажем, че личността и делото на великия пътешественик са не само ярък пример, но и реално потвърждение за безграничната сила на човешкия дух и неговата победа над времето и разстоянията.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Пенев, 1969: Пенев, П. *Дни на проверка*. София, 1969.

Daniel C. Waugh. „*Kucha and the Kizil Caves*”. Silk Road Seattle University of Washington. (<http://depts.washington.edu/silkroad/>).

Nara Shiruku Rōdohaku Kyōkai, 1988: *Searoute*. [Nara-shi]. Nara, 1988, p. 227.

Nihon Jinmei Daijiten 《日本人名大辞典》. Tokyo: Shogakukan. 2012.

Research Center for Silk Roadology, 1997 : *Nara International Symposium. The Silk Roads of Sanzō-hōshi, Xuanzang: the Climate and his Foot-steps : the Silk Roads Nara International Symposium ,97 / ResearchCenter for Silk Roadology*. – Nara International Foundation Commemorating the Silk Road Exposition, Research Center for Silk Roadology, Nara, 1999.

Rongxi. Translator. 1996. *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*. Numata Center for Buddhist Translation and Research. Berkeley, California, 1996.

The Silk Roads of Sanzō-hōshi • Xuanzang: His Legacy and our Future. Nara, Japan: Nara International Foundation Commemorating the Silk Road Exposition, 1999.

The Silk Roads of Sanzō-hōshi • Xuanzang: Japanese Envoys to the Sui and Tang: the Silk Roads Nara International Symposium '01. Nara, Japan: Nara International Foundation Commemorating the Silk Road Exposition, 2001.

Zhu, Yu, Wang, Li 2005: Zhu, Yunqiu and Wang, Lixin. *Da Tang Xiyu Ji Zhong De Yinduren Xingxiang (The Image of Indians in the Great Tang Records on the Western Regions)*. – Journal of Shenyang University, 2, 2005.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Xuanzang>

http://en.wikipedia.org/wiki/Mogao_Caves

http://en.wikipedia.org/wiki/Great_Tang_Records_on_the_Western_Regions

<http://www.nara-yakushiji.com/guide/genjyosanzo.html>

THE BOUNDARY EXPRESSION IN CHINESE PHILOSOPHY (ACCORDING TO ZHUANGZI)

Dessislava Damyanova, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract: *“There is beginning, there is no beginning. There is no no-beginning. There is being, there is nonbeing. There is no nonbeing. There is no no-nonbeing. Suddenly there is a distinction of being and nonbeing. Still, between being and nonbeing, I do not know which is really being and which is really nonbeing.” (Yu-Lan, 1989: 48-49)¹*

Zhuang Zhou was the first Chinese philosopher who raised the question of the limits of language, in which the starting point itself is not marked and oriented towards a definite final goal (teleology), as it is in Western philosophy. He tried to examine the inexhaustible potential of Dao-talking as a spontaneous, self-liberating flow. In the Zhuangzi’ parables we find such Daoist topics as the interplay of dark and light (阴 - yin and 阳 - yang) - the shadow, ‘the self-so’ (自然 - ziran), ‘the doing of non-doing’ (为无为 wei-wuwei) . In our interpretation Zhou’s Dao could be the seen as Way that gives all ways, a great hidden stream which moves all things along, makes place for everything and nourishes all the living creatures.

Keywords: speech (言 - yan), goblet words (卮言 - zhi yan), non-action (无为 - wuwei); Way (道 - Dao); human nature (人性 - renxing); the Sage (圣人 - shengren), ‘the self-so’ (自然 - ziran), nonbeing (无 - wu) and being (有 - you).

Regardless whether we turn to the East or to the West, to unveil the conceptual frame acquired in the routine use of words (either practical or metaphysical), is only the first step in clarifying their ontic (empirical) or ontologic (transcendental) reference. Whether we are looking for some universal semantics in the ancient Chinese philosophy or not, we should notice that the Daoist masters engage themselves in an endless talk about the Way. By the language of parables, fables and allegories they renew their day-to-day enlightenment and at the same time keep silence. ‘To claim no-name’ means spontaneous forgetfulness in accordance with the ‘unspeakable Dao’, following what is natural. Zhuangzi insights into the dynamic

¹ 今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。Now I am going to make a statement here. I don’t know whether it fits into the category of other people’s statements or not. But whether it fits into their category or whether it doesn’t, it obviously fits into some category. So in that respect it is no different from their statements. However, let me try making my statement:

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。“There is a beginning. There is a not yet beginning to be a beginning. There is a not yet beginning to be a not yet beginning to be a beginning. There is being. There is nonbeing. There is a not yet beginning to be nonbeing. There is a not yet beginning to be a not yet beginning to be nonbeing. Suddenly there is being and nonbeing. But between this being and nonbeing, I don’t really know which is being and which is nonbeing.”

今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎，其果無謂乎？ Now I have just said something. But I don’t know whether what I have said has really said something or whether it hasn’t said something.

² The paradoxical “action of non-action.” Wuwei refers to the cultivation of a state of being in which our ‘effortless’ actions are in alignment with the flow of the elemental cycles of the natural world. It is a kind of going with the flow that is characterized by great ease and awakening, in which - without even trying - we’re able to respond perfectly to whatever situations arise. The practice of wuwei is the expression of what in Daoism is considered to be the highest form of virtue – one that is in no way premeditated, but rather arises spontaneously.

nature of being are striking – “When we get on the Way, it becomes Dao” (道), or we must take the steps by which alone the way may be said to be such. To be nameless means to be a true master of the art of Dao-language wherein is found a miraculous interaction between ‘what-is-unsayable’ and ‘what-is-spoken’. As Zhuangzi posited in Chapter XXVI, “With words that are no-words, you may speak all your life long and you’ll never have said anything. Or you may go through your whole life without speaking, but it will be as if you have never stopped talking. (...) Where can I find a man who has forgotten words, so I can have a word with him” paradoxically asks he in the end of this Chapter of the treatise. (Guying, 1988: 233)

In the process of getting rid of any sort of fixation, the substantive language should be forsaken – the wise man knows how to explore all the humanly possible points of view. He inquires into different perspectives regarding the truth of the Way, equalizing and transcending them at the same time. When uttering Dao, he makes use of the various functional forms of poetic expression, such as the so called ‘goblet words’ (卮言 - *zhi yan*) of Zhuangzi coming forth totally unlimited in the light of what he calls the *Heavenly Equality* (天倪 - *Tian’ni*). *Zhuang Zhou* cleverly parodies the mentalist admission of the existence of universal names, described as real entities, which leads to paradoxes of logico- metaphysical type. Thinkers of the period, called ‘the Hundred Schools’ suffered from the inertia of debating in which any rule eliminates one dimension of authenticity. Each discussion is based on something undeniable: the natural disposition of speech (言 - *yan*) leads to the conclusion that in real talk you do not pronounce any words: “The ignorant speaks, those who know remain silent”, said Laozi. (Guying, 1985: 89) Unlike the spectacular demonstration of rhetorical discourse, the sage poetizing sinks into quietude - the ‘homecoming’ of being in language, where thinking is not closed and concealed, but shelters and takes care of being.

We must be careful about what is coming and getting away - listening to the silent call of Dao and responding with paradoxical ‘non-action’ means that we need vigilance, deep vision and continually renewing prudence.³ Zhuangzi replicated the stanza of the Old Master (Laozi): “Looking and not seeing, listening but not hearing” - *Daodejing*, Chapter 14 (Guying, 1985: 64), calling us to restrain our vision, focusing on what we actually see and limit our hearing to what is really said; although affective in nature, these perceptions reveal the breaking simplicity of our non-speculative ability to comprehend the world. Daoists are more interested in the knowledge which we spontaneously gain in the process of learning-to-talk: that primary emptiness of the mind (heart: 心 - *xin*), in which echoes Dao - the bound-

³ Cook Ding was cutting up an ox for Lord Wen-hui. At every touch of his hand, every heave of his shoulder, every move of his feet, every thrust of his knee - zip! zoop! He slithered the knife along with a zing, and all was in perfect rhythm, as though he were performing the dance of the Mulberry Grove or keeping time to the Jing-shou music.

“Ah, this is marvelous!” said Lord Wen-hui. “Imagine skill reaching such heights!”

Cook Ding laid down his knife and replied, “What I care about is the Dao, which goes beyond skill. When I first began cutting up oxen, all I could see was the ox itself. After three years I no longer saw the whole ox. And now I go at it by spirit and don’t look with my eyes. Perception and understanding have come to a stop and spirit moves where it wants. I go along with the natural makeup, strike in the big hollows, guide the knife through the big openings, and follow things as they are. So I never touch the smallest ligament or tendon, much less a main joint. A good cook changes his knife once a year - because he cuts. A mediocre cook changes his knife once a month - because he hacks. I’ve had this knife of mine for nineteen years and I’ve cut up thousands of oxen with it, and yet the blade is as good as though it had just come from the grindstone. There are spaces between the joints, and the blade of the knife really has no thickness. If you insert what has no thickness into such spaces, then there’s plenty of room - more than enough for the blade to play about in. That’s why after nineteen years the blade of my knife is still as good as when it first came from the grindstone...”

“Excellent!” said Lord Wen-hui. I have heard the words of Cook Ding and learned how to care for life (養生).”

ary event of meeting between language and being.

Zhuangzi's and Laozi's 'poetizing' reveals the mastery of using Dao parables and verses as a kind of economy of thought: the figurative expression (like 'the speechless echo') and the short of rhythmical phrases in *Daodejing* refer to the shapeless, voiceless and unnameable melody of Being (the flute of Heaven and Earth). The Daoist ontological insight (明- *ming*) into the nameless-which-is-nondifferentiable is the primordial source that illuminates the ten thousand things (万物 - *wan wu*), the revelation-and-concealment of Heaven and Earth, abiding what is natural. Dao is clearing and openness: the formless form, the imageless image that lets things-be-as-they-are (自然 - *ziran*).

In the Laozi's text being and nonbeing (无 - 'wu' and 有 - 'you') are both fundamental entities in the empirical world as well as positionally reversed forms ('wu' as not-'you'), coinciding by the returning to the original Dao. Being: 'you' in its turn originates in non-being: 'wu' (nothingness) - obviously we can speak more accurate of mutual interdependence than of mere opposition between them. What is openly manifested in the cosmology of *Daodejing* is their processual dependence as a matter of becoming in the context of occurrence - 'emerging from' and 'passing away'. According to Prof. Moller the complementarity of empty and full forms one 'dao' as a process - the wheel, the pot and the room attain their usefulness through the empty place within them. So their use rests upon the void wholeness of Dao and they are not to be described as mere objects, but rather as functional processes, forming the unity of the structure of occurrence. (Wohlfart, 2003: 42)

The primordial Name ability of the invariable Dao (the Unnameable) can be associated with not with pure nothingness, but with the phenomenological background of each manifestation: emptiness as an immanent immersion in Dao and an ontological precondition of the global dynamics. Without a refreshing 'tide' of emptiness, the Way would appear to be not just lifeless, but also undefined because of the absolute impossibility of description. However where nothingness dwells, is the place where the wheel spokes converge - the void makes use of the empty space and gathers speed in the axle, which makes movement possible. "Thirty spokes encircle the hub, but the usefulness of the wheel is in the middle cavity," is said in *Daodejing*, Chapter 11 (Guying, 1985: 47). The real non-action (无为 - *wu wei*⁴) becomes a source of actualization, giving impetus to the phase of deployment - the realization of mature potencies. Once the primordial emptiness in turn is formed, it becomes functional and hence able to produce an effect.

Speaking of what-is-hidden and of Dao-as-manifestation are the two naturalistic ways of expressing the same thing, provisionally called Dao - "We cannot... utter Tao-as-Reality; once we try to name it, it all of a sudden turns out to be Tao-as-manifestation in terms of the two-fold of Nonbeing and Being, etc." (Wei-Hsin Fu, 1978: 317) The ultimate ground for all the frameworks is itself no-ground (revealing the limitation of the

⁴ 'Wuwei' does not emphasize upon the irrational, totally unconditioned behaviour. Higher state of consciousness improves the level of awareness - the foreseen direction of human doings and cosmological events.

framework) – Laozi says that both ‘the Nameless’ (无名 - *wu ming*) and ‘the Named’ (有名 - *you ming*) stem of the same source, but on the other hand they give birth to each other, i.e. they belong together in mutual appropriation.⁵ To be able to get out of the image means hitting the intractable road - an incessant experience of the immediate non-differentiation of all differences - or redirection of all forms of expression in the absolute closeness to Dao. Zhuangzi talks about the Great awakening (大觉 - *da jue*), which overcomes the opposition between dream and waking state, of Heavenly music (天籁 - *tian lai*) as a transition between speech and silence, of Real forgetfulness (诚忘 - *cheng wang*), which precedes knowledge and ignorance.

From the perspective of the Dao-as-principle and Dao-as-function ‘non-being’ and ‘being’ are two inseparable dimensions of the inexhaustible functional aspect of the Nameless. The阴 - *yin* and阳 - *yang* interaction, the interplay of what-is-hidden and what-is-manifest are still a human and figurative way of construing the meaning of that which is nondifferentiable. In *Daodejing* we find: ‘Its rising brings no light; Its sinking - no darkness. Continuous and Unnameable, it again returns to Nothingness.’ Daoism is initially outside the Aristotelian predicative categories – for example yin and yang cannot be fixed down either as substances, nor as pure forces; saying that they are terms expressing processes, doesn’t solve the problem of categorization: genus-species classification is lacking in Daoism and from here stems the rejection of metaphysical predication (originally absent in Ancient China).

To be able to see that something is given to us prior to any reflective act does not imply any special phenomenal access since the ultimate task of thinking is to follow what is already available, rather than overthinking. In the processivity of Dao grow the potencies of occurrence rather than the output of production, so any verbal violence (为 - *wei*) in its expression appears to be excessive and unfruitful. Chinese thinking explores in depth this causal indeterminacy and ineffability without opposing reciprocally the degrees of evidence. The incessant fulfilment of opportunities and the interchange of the forthcoming and the becoming (成 - *cheng*) leads the talk on the Way (道言 - *Dao yan*) astray from conventional reduction to coherent and progressive unfolding. For Daoists the *Void* as a primary source of meaning has an ontological priority over any kind of designation in the mode of availability: wise men return to the constancy of the absent.

At the same time, there is an implicit invocation in Daoism to become more cautious with the traditional values opposing the freedom of genuine ideas and behaviour. The satirical approach is extensively used in the *Zhuangzi* often in order to imagine a way of life that is depicted in the parables and anecdotes. The symbolism of the edifying stories and dialogues can be summed up in the mentorship of the great and venerable master as an ideal personal relationship, which excludes the kings, heroes, etc. on the basis of the mainstream values of these characters. On the other side, as long as you are willing for utilitarian benefits, such an orientation can be

⁵ The debate on the etymology of ‘*wu*’ as a contrast juxtaposition with ‘*you*’ can be summarized as follows: the fullness and emptiness in *Daodejing* do not indicate sheer existence and nonexistence - ‘*wu*’ and ‘*you*’ as stages of the phenomenological structure of occurrence, contained in each other, lay beyond pure ontological determination. The ideographical reading of the character ‘*wu*’ (无 - which is considered to be one of the first artificial, abstract concepts in Chinese proto-logics) depicts schematically two interrelated issues. (1) Clearing of impenetrable thicket by fire - the forest is absent after the cutting of the trees, but its potential to grow anew is preserved. Its transformation is a transition from nonexistence to existence and requires the reversal of the hidden potency (the substrate for germination of stored seeds and stems). (2) Ritual dance of the shaman whose pantomimic simulative movements evoke the desired state of being. He turns to the symbolic dimension available before the apparent onset, which is a precondition for other miraculous transformation of something-into-another-thing, or of a *becoming*.

described as disturbing the intimate clarity and spontaneity of the pure mind. The natural, spontaneous state of affairs that results from the process of self-transformation is *ziran* (自然).⁶

Strictly speaking, it is difficult to imagine a completely different way of life and expression which may sound as unrealistic, as well as including the lack of a solid foundation, despite its reliance on the value of practical experience. It seems that there are two worlds in the *Zhuangzi*: (1) the natural world, where self-cultivation is fully appropriate and the person doesn't have to experience the role of the vast majority. The voice of nature in the fables is intended to put away the philosophy of human drama, such as the monopoly of wisdom. One single story can evoke the situation described in the imaginary dialogues of *Zhuangzi* and cause varying degrees of emotional response. In the world of the imagination, there would be no hero without a supporting role: conducive to enlightenment or being conscious of people's suffering. The dialogical relations - e.g. between Confucius and *Yan Hui*⁷ according to the actual societal division, rest not only upon communal identity, but rather upon personal ability: there are many important 'talks about' (including onrush and defence) in such a relationship as the most basic exchange between friends. The discursive limitation is gaining insight into the natural pattern of loneliness: when his sophistic teacher and discussant *Huishi* died, *Zhuang Zhou* lamented the loss of his preceptor - not only subject of a constant debate, but a partner with whom to experience the enjoyment of life itself.

(2) Another specific world - the *human world* - involves the mortal human beings together with the celebrities. Ordinary people are not holders of pure wisdom: they languish in ignorance along with arrogance and confrontation. Therefore, the way of life of the anthropomorphic *God-like people* (神人 - *shenren*) is different from the social system requirements - they offer more sublime concepts and ideals than the experience of everyday existence. The majority of people make a living with routine labours; *shenren* are above such cares and the vain desire to be respected - they are 'wandering within the clouds'. This does not imply only the illusory world of imagination beyond the need of love and the vocation to be close to people, acting as teachers, counsellors etc. The narrow-minded moan and groan - *Zhuangzi* describes them in a derisive manner; on the contrary the god-like sage doesn't have certain fears, injuries as well as the experience of facing death, although he is not forever immersed in the elusive sphere of the 'great truths'.

Wisdom does not overlap with transcending withdrawal: Laozi's ascetic (the man of Dao) is drag-

⁶ *Ziran* is a compound of two different terms 自, meaning 'self' and 然, meaning 'to be so', and can be translated as 'naturalness', 'the self-so', or 'things as they are.'

⁷ See 'The Fasting of the Mind', Ch.4 - The World of Men

Yan Hui, seeking advice from Confucius, asked about diligence, compliance, and conformity to the way of great men in the past. Confucius rejected all of his proposals, concluding, "You are still making the mind your teacher!"

Yan Hui said, "I have nothing more to offer. May I ask the proper way?"

"You must fast!" said Confucius. "I will tell you what that means. Do you think it is easy to do anything while you have a mind? If you do, Bright Heaven will not sanction you."

Yan Hui said, "My family is poor. I haven't drunk wine or eaten any strong foods for several months. So can I be considered as having fasted?"

"That is the fasting one does before a sacrifice, not the fasting of the mind."

"May I ask what the fasting of the mind is?"

Confucius said, "Make your will one! Don't listen with your ears, listen with your mind. No - don't listen with your mind, but listen with your spirit. Listening stops with the ears, the mind stops with recognition, but spirit is empty and waits on all things. The Dao gathers in emptiness alone. Emptiness is the fasting of the mind."

Yan Hui said, "Before I heard this, I was certain that I was Hui. But now that I have heard it, there is no more Hui. Can this be called emptiness?"

"That's all there is to it," said Confucius. "Now I will tell you... Have no gate, no opening, but make oneness your house and live with what cannot be avoided. Then you will be close to success. It is easy to keep from walking; the hard thing is to walk without touching the ground. (...) You have heard of flying with wings, but you have never heard of flying without wings. You have heard of the knowledge that knows, but you have never heard of the knowledge that does not know. Look into that closed room, the empty chamber where brightness is born!"

ging his bag in the dust of worldliness, because his vocation is to remain true to his destined time. The concept of human nature *renxing* (人性) describes the current behavioural orientation, a predisposition to respond the call to achieve the Way, to rediscover the one-in-the-other (the ontological union) as a fulfilment of the inborn *Dao*-potency. Daoism not only honed to perfection the general principle of equivalence, but also encourages self-realization and the completeness of personal expression. The refusal of occupying privileged privacy does not mean negation of the phenomenon of personality, as some researchers suggest, but describes the basic inter-subjective correlation in the mode of mutual existence. (Li Honglei, 2003: 18-20) Both ways of implementation: the lack of inner achievement or the ultimate *Dao*-realization, point to the mis/understanding of important features of the Way, but the nature of the problem is hidden in the concept representing the *free and easy wandering* (逍遥 - *xiaoyao*). The practical concerns represent the reasoning of the unimaginative kind of person who is left always outside the imaginary realm. The soaring above conventional judgments, concerning the creative imagination of the sage, transcends the conflict between reality and ideas. (Allinson, 1988: 149)

For Zhuangzi, where the completed personality (全人 - *quan ren*) wanders, there is no room for the social compromising, to which is subjected every person engaged in worldly affairs: beyond the struggle for prestige position, the so called *boundless soaring* is the absolute counterpoint to the conformist manner of officialdom. The concept of self-modifying (独化 - *duhua*) is introduced as an ontological category with personal connotations to justify the individual self-sufficiency in the turbulent era of social commotion. The Daoist sage has a complete understanding that heaven, earth, myriads of beings and he himself are one - everything finally stands in its place and the restored integrity may be seen through the purity of his original nature. The man of true wisdom is far distant from the chain alternation and passage of events – the knowledge that he has no control over nature brings him closer to spontaneous creativity as the productive co-operation with the Way.

The boundary expression in Chinese philosophy and the mental releasing in Daoism lie outside the distinction of activity and passivity – it is a kind of silent waiting and image thinking that has nothing to do with willing and yet it is not just impartial ‘doing nothing’. To stay in openness without having anything definite in mind reminds us of the Daoist meditation in which you do not welcome the forthcoming and don’t send off the fading away. The unique style of *Zhuangzi* keeps open the possibility for profound philosophical discussion and wider insights on the nature of reality. That is why it has long been held in high regard as one of the main pillars of Daoist philosophy, as well as one of the most accessible, entertaining and popular philosophical works of any genre.

REFERENCES:

- Guying, 1985: Cheng Guying. *Laozi zhuyi ji pingjie*. Beijing, 1985.
 Guying, 1988: Cheng Guying. *Zhuangzi jinzhuzhuyi*. Beijing, 1988.
 Allinson, 1988: R. Allinson. *A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream: The Case for Internal Textual Transformation*. - In *Journal of Chinese Philosophy*, 15, №3, 1988, 138-152.
 Fung Yu-lan, 1964: Fung Yu-lan (tr.) *Chuang-tzŭ: a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang*. Shanghai, 1933; Reprint: A Taoist Classic: Chuang-Tzu. Beijing, 1964.
 Graham, 1998: A. Graham. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago and La Salle, 1998.
 Li Honglei, 2003: Li Honglei. *On Human Nature and Developments in the Dao of Human Administration*. - In *Journal of Chinese Philosophy*, 30, №2, 2003, 18-32.
 Wei-Hsin Fu, 1978: Ch. Wei-Hsin Fu. *The Trans-Onto-Theo-Logical Foundations of Language. Heidegger and Taoism*. - In: *Journal of Chinese Philosophy*, 5 (1), 1978, 301-333.
 Wohlfart, 2003: G. Wohlfart. *Heidegger and Laozi: Wu (Nothing) – On Chapter 11 of Dao De Jing*. - In: *Journal of Chinese Philosophy*, 30 (1), 2003, 39-59.
 Wu Kuang-ming, 1982: Wu Kuang-ming. *Chuang-Tzu: World Philosopher at Play*. N.Y., 1982.
 Zhang Dainian, 2002: Zhang Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. Beijing, 2002.

ЦВЕТЕ ОТГЛЕЖДА ЧОВЕК – МЪДРОСТТА НА РАСТЕНИЯТА В КИТАЙСКАТА КУЛТУРА

Дима Пиронкова, Университет Фудан,

Стефан Русинов, Централнокитайски педагогически университет

Abstract: *This paper explores the role of flowers in Chinese culture, observes the process of knowing, understanding, utilizing, and signification of flowers, thus unveiling the characteristics of the Chinese vision and spirit and describing the development of the relationship between humans and flowers – from the very practical or aesthetic evaluation of flowers (“people raise flowers”) up to the animation of flowers and bestowing a noble status upon them whereupon their practical and aesthetic function merge in as a result of which flowers become human’s friends and role models (“flowers raise people”). The paper intends to especially research into the classic Chinese gardens – being a permanent home to plants in China from ancient times until today, Chinese gardens are an intermediary between people and flowers, supreme concentration of symbolism and spiritual wisdom, as well as a place for living, recreation, contemplation, inspiration and enlightenment. Plants, especially trees and flowers, are one of the four components forming the Chinese garden, the liveliest and closest to us; together with water, stone, and buildings they animate the garden and comprise its fictional and meaningful image. Lotus flowers lakes, gently nuanced chrysanthemum, bamboo forests, plum blossoms – they all synthesize the quintessence of Chinese culture, they inspire intellectuals, administrators, poets, painters and calligraphers. This paper’s aim is to extract the wisdom of the flowers from the Chinese cultural space and utilize it for our own study and enlightenment.*

Keywords: flowers, Chinese gardens, Chinese culture

Цвете отглежда човек

Мотивът за това изследване не е чистата естетическа или практическа консумация на растенията от страна на хората, а философското взаимодействие между двете страни, при което растението не е просто статичен предмет, а активен обитател на света, ведно с човека. Обект на нашия изследователски поглед не са цветята сами по себе си, а именно човешкият поглед, който ги гледа, усеща и осмисля, който вижда не само външните им черти, а прозира вътрешните им характеристики, като по този начин извършва своеобразна трансценденция – “в цветето има мен и в мен има цвете” – и вниква както в природната равнопоставеност, така и в смисловата обединеност на всичко.

Според класическата китайска диалектика, истината никога не се постига чрез едната от две противоположности, а само чрез сливането на противоположностите, което обяснява защо Ин и Ян не са в противоречие, а в стремеж към синхрон. Антагонизмите човек–природа и човек–бог присъстват и в китайското културно пространство, но там природното и божественото са обединени в комплексното понятие “небе” (или “небе и земя”) и редица мъдреци и поети са осъзнали сливането с това “небе” (天人合一) като средство за постигане на вътрешна, пък и все-

мирна хармония. “Човекът е син на природата, небето и земята са негови родители, всички неща са родени от една и съща утроба” (Хъ 1999:59).

В едно свое стихотворение поетът Су Дунпо (苏东坡) (1037–1101 г.) твърди, че може да изкара един ден без месо, но не може и един ден без бамбук – “Липсата на месо прави човека слаб, а липсата на бамбук го прави прост”, казва той. В есето си “За отглеждането на бамбук” поетът Бай Дзюи (白居易) (772–846 г.) обяснява: “Бамбукът е като мъдрец. Защо? Коренът му е твърд, за да бъде силен характерът му; когато дзюндзъ гледа корена му, си мисли за непоклатима добродетел. Естеството му е право, за да стои изправен; когато дзюндзъ гледа естеството му, си мисли за безкомпромисна почтеност. Сърцевината му е куха, за да побира природните принципи; когато дзюндзъ гледа сърцевината му, си мисли за смирена любознателност. Ставите му са здрави, за да бъде силна волята му; когато дзюндзъ гледа ставите му, си мисли за доблестно присъствие, независимо от обстоятелствата. Затова за много дзюндзъ бамбукът е незаменима част от градината” (Хъ 1999:20-21).

“Дзюндзъ” (君子) е едно от ключовите конфуциански понятия, което може да бъде преведено като “благородник”, “господин”, “господар”, “доблестен човек”, “човек, достигнал върховна степен на духовно усъвършенстване”, “сврхчовек”. В този текст Бай Дзюи е наблегнал върху интенцията на гледането – очевидно вътрешните качества на бамбука не са видими всекиму, а единствено самовзискателният поглед, който търси мъдрост, съвършенство и единство с небето, е способен да извлече от всички неща поуците, необходими за постигане на идеалите му. Тази естетика на съзерцанието и рафинирането е типична за древните китайски поети и мъдреци. Господинът вижда навсякъде това, което самият той би искал да бъде.

Друго растение, притежаващо висши добродетели, е орхидеята, която никне по труднодостъпни места и притежава фин, неназрачен аромат и скромна, изискана красота. Орхидеята, твърди се, притежава уменията да се наслаждава на собствения си чар, без да я интересува дали някой я гледа или не. “Самотна орхидея в пуста долина” е название, което понякога се използва за “красиво саможиво момиче или отшелник, презрял властта и славата” (Лин 1998:304). В китайското езиково пространство циркулира историята за младия Конфуций, който се скитал по един планински път, отчаян, че никой владетел не ще да чуе брътвежите му, които по-късно ще се превърнат в една от най-влиятелните философски системи в света. Встрани от пътя оклюмалият Конфуций забелязал една самотна орхидея. Погледал я известно време и си помислил: “Орхидеята не спира да ухае, само защото няма кой да вдъхне аромата ѝ. Дзюндзъ не спира да се учи, само защото няма кой да го види.” Или на друго място: “Орхидеята расте дълбоко в долината и не спира да ухае, само защото наоколо няма хора. Дзюндзъ култивира в себе си добродетелност и не става недостоеен, само защото се намира в трудно или бедно положение” (Ду 2010:33).

Красотата на орхидеята вече не се реализира единствено чрез естетическите ѝ характеристики, а се проявява и изгражда като модел за подражание, като одухотворена цялост, влиза в ролята на спътник и учител, на съратник, другар и утешител – някой, който познава човека. То вече не е просто огледало за дзюндзъ, а самото е издигнато до статут на дзюндзъ – някой, който поучава.

Сливовите дървета разцъфват през най-студените месеци, в началото на годината по лунния календар. Сливовият цвят не се бои да покаже красотата си, дори когато всички останали

цветя бездействат, дори в най-тежки условия – студ, вятър, сняг, – както дзюндзъ не се бои от атаките на врагове и остава непреклонен пред силата на външното влияние.

Сливовите клонки с тяхната неправилна форма са високо ценени естетически обекти, които често се използват като декорация. Заради все по-конкретните изисквания към извивките и чупките на клоните дори започват да се отглеждат изкуствено изкривени сливи, специално за декоративни цели. Тази практика е интересен вид взаимодействие между природа и човек, от което се ражда съвместно творение. В есето си “Записки от Лечебницата за болни сливови дръвчета” Гун Дзъджън (龚自珍) (1792–1841 г.) разказва за разпространените практики на оряване, окастрияне и скършване, след което заявява, че купил триста саксии с осакатени сливови дръвчета – първо ги оплакал, после се заклел да ги излекува, като ги посади отново в земята (Гун 2013). Възроптаването срещу насието над природата е особен импулс, който като че ли винаги е бил почти несъществуващ в китайското мислене, особено съвременното такова. При тези, които са го съхранили в себе си, той е характерно силен, именно защото се явява като контра-реакция срещу популярните идеали. А този импулс също може да ни научи на някои неща: че не бива да кривим твърде много растенията, които отглеждаме, както не бива да кривим твърде много хората, с които общуваме, така че да паснат на нашите естетически или идеологически предпочитания – трябва да запазваме тяхната естественост.

Подобни уроци по емпатия не липсват сред писанията, оставени от китайските учени. Във великолепното си произведение “История на вазата” минският учен и лечител Юен Хундао (袁宏道) (1568–1610 г.) за пръв път представя гледната точка на цветята, като детайлно описва конкретните им *чувства* – какво ги натъжава, какво ги радва, кога са ядосани, кога са във възторг (Юен 2012): емоциите им са човешки, но причините за тях са все неща, характерни за цветята и нетипични за хората. По този начин, отношенията между човек и цвете най-после стават истински равноправни, а не просто субекто-обектни. Разбирането, емпатията, истинската загриженост се случва не чрез директно отъждествяване, “аз съм ти, ти си аз”, а чрез осъзнаването на различното и все пак виждането на общото в различното, представянето на себе си в другото, допускането на другото в себе си, странното в себе си, познаването на себе си посредством другия, осъзнаването на единността на „човек” и „небе”, единността на всички неща – аз изпитвам радост и ти изпитваш радост, но предпоставките ни са различни, радостите ни – също. Но и двамата съществуваме, и двамата сме от една утроба, и двамата искаме да сме щастливи.

Хризантемата е китайският есенен дзюндзъ. Неин най-отявлен почитател бил поетът Тао Юенмин (陶渊明) (365–427 г.). Хризантемата не се страхува от приближаващата зима, разцъфва късно на есен едва след като е паднала сланата. Така и дзюндзъ е горд и непреклонен, не избързва и не закъснява, а отстоява точността и ценностите си. Бамбукът, орхидеята, сливата и хризантемата са известни като “четиримата дзюндзъ” – растенията, притежаващи най-много мъдрост и добродетели, както и способността да ги предават на хората, така че да бъдат разчетени и разбрани от техния поглед.

Отшелническите светоглед и идентичност имат устойчиво присъствие в смисловото пространство на китайския език. Налице е цяла отшелническа традиция, с представители като Лаодзъ, Джуандзъ, Тао Юенмин, Лин Бу – мъдреци и поети, които намират убежище и постоянен дом в непокътнатата от човека природа, изпълвала, вдъхновявала и мотивирала животите им. Това са

мислителите, които са отблъснати от суматохата и многоаспектната сложност на града, които, макар и оставили вечни слова за светска употреба, напълно отричат властта, славата, богатството и изобщо всички светски амбиции, отказват предложените им високи длъжности, предпочитайки да прекарват дните си носейки се в хармония и единение с тихото и бавно движение на природата. Те са класическите апологети на природните явления, както и едни от най-проницателните философи на естественото.

Характерно за естетиката на отшелническият живот е не толкова отглеждането, колкото гледането, съзерцаването на природата, наслаждението от нейната мълчалива хармоничност и отдаването на нейните естествени закономерности, без да се прилага намеса. Тази дейност силно наподобява ученик, слушащ смирено учителя си и поемащ неговата мъдрост. И в този смисъл китайските отшелници постигат истината – сливането на двете противоположности, вследствие на преобръщането на ролята – човекът отглежда цветето и цветето отглежда човека.

Градината в човека

Казват, че ако искаш да опознаеш китайската култура, трябва да посетиш традиционна китайска градина. Всъщност това не е вярно. Или поне не е достатъчно.

Китайската градина е код, който не може да бъде разчетен на визуално ниво. Визията, изгледът, пейзажите в класическата китайска градина са материализация на символични образи, идеи и внушения.

От двата основни вида градини – имперски и частни, тук ще разгледаме частните. Грубата граница между тях е река Яндзъ, така че най-често се говори за имперските градини на север и частните градини на юг. От частните най-известни са градините в град Суджоу, провинция Дзянсу, а градината на градините в Суджоу е тази на Скромния чиновник.

Частните градини са били собственост на аристократи и чиновници, хора на науката и изкуството. Включвали жилищни сгради и кабинети, служели за бягство от суетата, градския живот и душевната умора. Градините връщали на човека загубеното усещане за природа и себе си. Същевременно, за да бъдат изградени, изисквали вътрешна култивация, интелект и отдаденост.

Четири са основните елементи на китайската градина – вода, камък, растителност и постройки. Водата е представена чрез бластисти езерца – не е бистра и чиста, а напротив – застояла и жабунясала, което отговаря на китайската естетика – бластистата вода е красива, защото в нея има живот и дава живот на най-мощните символи в азиатската флора – водни линии и лотоси. Камъните може да са единични, отделени като експонати или да образуват композиции с практическа или естетическа функция. Ценят се естествените необработени камъни с интересна, причудлива форма, пробити, надупчени, издълбани от ветровете и вековете. Аналогично, за растителността в китайската градина е важно да бъде естествена и дива – такава, каквато е в природата. Дървета, храсти, треви и цветя не се засаждат под права линия или в лехи, а избухват заедно и образуват естествен природен пейзаж. Постройките са най-антропогенният и най-характерният елемент в китайската класическа градина. Те биват беседки, пагоди, зали, порти, стени, коридори, мостчета, кули и др., като са изградени основно в стила на традиционната китайска архитектура.

Всичко в китайската градина е създадено от човека, но изглежда така, все едно е създаде-

но изцяло от природата. А висшата цел при създаването на китайската градина е тя не само да пресъздаде природата по съвършен начин, но и да я надмине, създавайки целостта на Великия предел, където допълващи се противоположности са *човек* и *природа*. Това именно е и традиционната китайска концепцията 天人合一, буквално: човек и небе се сливат в едно, където небето всъщност означава природата.

В китайската градина е вложен човешкият дух, труд, изобретателност, интелект, естетика и познания в множество сфери на науката и изкуството. Сред покоя на китайската градина биват одухотворени елементи от литературата, философията, живописата. Имената на пагоди или беседки са вдъхновени от известни стихове в старокитайската поезия, а отделни гледки целят да илюстрират един или друг куплет от стихотворението на велик поет.

Създаването на всяка градина е опит за откриване на *рая*, на изгубен свят, на съвършенна вселена. Градината е своеобразно завръщане към природата. Ако градът малко или много предполага отдалечаването и отчуждаването на човека от природата, то китайската градина има сближаваща функция и се превръща в „спомогателна природа“ или природа-заместител в положителен смисъл. Това важи с особена сила за китайските интелектуалци и държавници, за които е било почти невъзможно изцяло да се откъснат от градската и политическа среда, което от своя страна е предизвиквало копнеж, тъга и дори вътрешна борба на човека, превърнал се в дърво без корен. Китайската градина запълва именно тази духовна липса на общуване с природата, като предлага допир с късче от природата, една миниатюрна част от цялото, в която не липсва нищо – от езерото до скалата, от цветето до дървото, от облака до почвата.

Китайската градина е самостоятелна микровселена, където целостта на природата се постига чрез символични образи и концепцията Ин–Ян – двете противоположни начала, които се допълват взаимно, обединяват се и се преплитат в дизайна на градината чрез бели стени и черни покриви, сянка и светлина, реалност и отражение, жива и нежива природа, човек и природа. Вдлъбнатите, надупчените, деформираните камъни са символ на могъществото и постоянството на водата, която с мекотата си разрушава непоклатимите скали.

Замисълът на китайската градина е да покаже малкото в голямото и голямото в малкото, да се намери място за реалното в нереалното и за нереалното в реалното. Градинарят редува явното и скритото, като един път показва, а друг път маскира (Лин 1935:330). В китайската градина важното е не дали разполага с малка или голяма площ, а да се получи игра с пространството, визуално удоволствие и разнообразие.

Там, където теренът е прекалено равен, се създава възвишение, където се върви трудно, се заравнява, където е прекалено тясно и претрупано, се маха неща, където обектите са прекалено разпръснати, се събират, за да стане уютно, и т.н. Чрез многоплановата перспектива, илюзията за дълбочина на пространството, обемност на образите, се постига противопоставянето между изложеното на показ и прикритото, изумлението и неочакваността. Характерно е постепенното разгръщане на пейзажите и гледките като изрисуван свитък, цени се елементът на изненада и внезапното „ах“, което завоят или прозорецът с каменна дантела изтръгва от посетителя.

Това, по което се различава домът от общественото място/постройка, е личното докосване, времето, енергията и намерението, които влагаме. А класическите китайски градини в същността си са частни домове. Те са били изградени по вкуса и спрямо финансовите и духовните възможности на собственика. По градината на един човек се е съдело за ерудицията и вътрешната му култивация. Затова, китайските градини си приличат както хората помежду си – имат

сходства, но няма нито две идентични, всяка притежава своята индивидуалност и душа.

Човекът на изкуството или науката планира своята градина с фанатична отдаденост и свещен плам. Той се вдъхновява, милее, вехне по нея. Започнал веднъж, не спира да мисли за нея, докато не я завърши. Това е въпрос на живот и смисъл.

Когато ученият или духовният човек отслабне вътрешно, когато загуби смисъла, той се потапя в градината – това ядро от смисъл, и в него вижда обединението на символи и съзерцание, които водят до истина и просветление.

Китайската градина е див пейзаж, по-подреден и по-артистично планиран от природния, но който продължава да бъде плът от плътта на природата. За китайския ценител Версай не е красив, красиви са кривите, криволичещи и лъкатушещи форми, липсата на закономерност, скритото и загатнатото. Използва се ефектът на нарочното безредието, т.нар. ред в безредието, порядък в безпорядъка.

Очарованието на китайската градина е в нейната естественост – дърветата и цветята да се развиват естествено, без да бъдат изкуствено оформяни, това е фундаменталният принцип относно градинската растителност. Същевременно, в противовес на това правило и в синхрон с двойствеността на китайската градина, вечно присъстващо е кътчето с бонзай, в което свършва начертаната пътека. А бонзаите са класически пример за изкуствено оформяне на естествени видове с естетическа цел. Но като цяло различните видове растения са групирани по максимално естествен и непретенциозен начин. Разнообразни растителни видове биват посадени заедно, с различна височина, с различни характеристики, например увивни растения, храсти, цветя и треви така, както биха съжителствали естествено. Същевременно се проектират и тематични горички, например само от сливови дървета. Не се търсят и редки или изключително ценни видове цветя и дървета, а диви и дори такива, каквито има по китайските селца като топола, върба и др. Мъхът по камъните също е мъничка, но важна част от естествения облик на градината.

Така градината се явява като преход от естетика към духовност, като връзка и осмисляне на опозициите човек в градината, градината в човека, както и междинен етап на развитието „човек отглежда цвете“ – „цвете отглежда човек“.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Гун 2013: Гун Дзъджън. *Записки от Лечебницата за болни сливови дръвчета*. – В: Литературен вестник, 30 април 2013.

Ду 2010: 杜华平: 《花木趣谈》, 中华书局, 2010.

Еберхард 2005: Еберхард, В. *Лексикон на китайските символи: Образният език на китайците*. Изток-Запад, 2005, София.

Ли 2000: 李渔: 《闲情偶寄》, 上海古籍出版社, 2000.

Лин 1935: Lin Yutang. *My Country and My People*. Reynal & Hitchcock, 1935.

Лин 1998: Lin Yutang. *The Importance of Living*. William Morrow Paperbacks, 1998.

Лоу 2010: Lou Qingxi. *Chinese Gardens: In Search of Landscape Paradise*. China Intercontinental Press, 2010, Beijing.

Хъ 1999: 何小颜: 《花与中国文化》, 人民出版社, 1999.

Юен 2012: 袁宏道: 《瓶史》, 中华书局, 2012.

СУЕВЕРИЯТА В БИТА НА КИТАЙСКИЯ НАРОД

Яна Шишкова, Софийски университет "Св. Климент Охридски"

Abstract: *Superstitions are an essential part of every nation's culture. Being familiar with them helps us observe proper etiquette and consequently communicate in a more successful way. This is especially true when it comes to Chinese superstitions which are instilled since time immemorial in the daily life of the Chinese. The lack of writings on the subject in Bulgarian is a huge lapse in the teaching of specialists in Chinese language and culture and therefore calls for research and classification on the matter. In this article we shall examine some of the most common Chinese superstitions related to birth and raising children, marriage, death and burials, protection against evil forces, holidays, numbers, jobs and everyday activities.*

Keywords: China, superstitions, traditional beliefs, traditional culture.

Суеверията в Китай са неотделима част от културата на ханците. Те касаят всички важни области от живота на човека – бременност, раждане, сватба, погребение, празници, ежедневно общуване с живите и мъртвите, професионална кариера и др.

В българския език думата суеверие произхожда от старославянската дума *суе* – „напрасно“, „излишно“ и *вяра*, т. е. означава „напрасна вяра“, „безполезна вяра“.

В книгата си „За поверията, суеверията и предразсъдъците на руския народ“ руският писател и етнограф Владимир Дал пише: „Поверие ние наричаме изобщо всяко вкоренило се у народа мнение или понятие, без разумно обяснение за неговото основание. От това следва, че поверието може да бъде истинно или лъжливо; във втория случай то се нарича именно суеверие или, според най-новия изказ, предразсъдък... Предразсъдъкът е понятие по-тясно и се отнася предимно към предпазващите, суеверните правила – какво, как и кога да не се прави.“ (Дал, 1880: 3)

Към така представената дефиниция за суеверие можем да добавим една особеност, присъща на китайците, които сливат народните вярвания и суеверия с религиозните традиции и ритуали. За тази особеност се говори още в едно от първите западни изследвания по темата - фундаменталния труд на френския мисионер и синолог Анри Доре¹ *Research Into Chinese Superstitions*. В предговора към петте тома М. Кенъли изразява популярното вярване на китайците, че „Трите религии² са едно цяло“, а традиционната религия всъщност е сбор от суеверия, които се различават според мястото, но са еднородни по характер в корена си.³ По-нататък в книгата, Доре стига до заключението, че „Религията в Китай не се използва за постигане на безкрайното, любовта или наладата от живота. Нито за помощ в борбата на човека за подсигуриването на храната или самоусвършенстване, нито за дълга да се служи на конкретно божество... Хората са превърнали там боговете си в обслужващи собствените им нужди, с егоизъм, присъщ на всички нации“

¹ Доре е един от първите изследователи на китайските народни вярвания, работи в областта на сравнителното религиознознание, разглеждайки ересите, с които мисионерът се сблъсква в Китай.

² Трите религии – конфуцианство, даоизъм и будизъм.

³ Dore, Henry, *Research Into Chinese Superstitions*, Vol 1, T'uswei Printing Press, 1914, p. 4.

Този прагматизъм (наричан от Доре „егоизъм“) се отнася и до религиозните вярвания, които, наред с традиционните вярвания, изобилстват и досега в бита и ежедневието на китайците. По-долу ще разгледам някои от най-интересните от тях, свързани с раждането, брака, смъртта, ежедневието и работата.

1. РАЖДАНЕ

Висшата цел на всеки брак в Китай от установяването на патриархата била раждането на момче, като продължител на рода и пазител на семейните ценности. В надеждата да родят син китайците прибегвали до тълкуване на сънищата, което е отразено още в „Книга на песните“ («Шъдзин»)⁴:

Сива мечка, черна мечка щом сънуваш – знак за синове ще е това,
щом змии се случи да сънуваш – знак за дъщери ще е това.⁵

Понякога по време на бременността се случва спонтанен аборт или бебето се ражда с увреждания. Според китайците това се дължи на еликсира на забравата, който всяка душа трябва да изпие, преди отново да се прероди. Еликсирът или „Чаят на леля Мън“ е твърде силен, дори токсичен. Той влияе на потенето и отделянето на много слюнки, предизвиква неразположения при новородените (Сторожук и др., 2012: 341). Бременната жена спирала всякакъв полов контакт. Забранявало ѝ се да посещава места, свързани със забавления, да ходи по гости, да се качва по стълби, да върви без чадър, да яде пилешко и др. (Малявин, 2001: 563).

При раждането гадаели според времето – ако вали дъжд ще му е трудно в живота; ако вали сняг – ще е богато; крясък на врана предвещава нещастие и т. н. След раждането родилката и бебето цял месец не бива да се къпят, защото къпането отнема силите. Изключение прави ритуалното измиване на третия ден, при което във водата се слага лук (омоним за „ум“) и джинджи-фил за здраве.

Важен ритуал е отбелязването на първия месец от раждането. В този ден роднините и приятелите на семейството го обсипват с подаръци – сребърни, позлатени и посребрени камбанки; изображения на Бога на дълголетие и Осемте безсмъртни, които прикрепят към шапчицата; гривни за ръце и шия; катинарчета, червени нишки; модел на *доу*⁶ - като порасне детето да не знае глад; умален печат (*ин*) – за да получи момчето печата на чиновника (знак за власт), изображение на йероглифа шън („издигане“) – да се издигне по кариерната стълбица. На челцето често рисуват „тигрова шарка“ с формата на йероглифа 王 („владетел“) с пожелание за бляскава кариера и високи постове; обуват с буйки, оформени като тигрова глава със същия знак.

⁴ Вж. «Шъдзин», „Нов дворец“, раздел „Малки оди“ (IV, 5).

⁵ Превод – Я. Шишкова.

⁶ Доу - китайска мерна единица за насипни зърна и храни, с която основно се мери оризът – основна храна на китайците.

Най-важният амулет се нарича „Катинарът на стоте семейства” (*байдзясуо*). След раждането на детето, бащата отива при сто⁷ роднини и близки с червени яйца – четни на брой за раждане на дъщеря⁸, нечетни – за раждането на син. Събира от всички по малко пари, с които се купува катинарче. Окачват го на шийката на бебето в знак, че сто семейства му желаят здраве и дълголетие.



Фиг. 1 Катинар на стоте семейства

Високата детска смъртност, която се засилвала във времена на войни и икономическа нестабилност, довела до създаването на многобройни суеверия, свързани с опазване на детето от беди. В тази връзка китайците често кръщават новородените с „млечно” име (*жу мин*), известно само на членовете на семейството, носещо пожелателен характер, като Джу-ър (Стълбче) – да бъде опора за близките; Фу (Богатство), Баобао (Съкровище), Бейбей (Мидичка)⁹, Си (Щастие), Лъ (Радост), Гуей (Знатност), Суо-ър (Катинарче) или Шуан-ър (Възелче) – да е здраво свързано със семейството. Например страховитият владетел Цао Цао (155-220 г.) от периода на Трицарствието (220-280 г.) е носел детското име Дзили („Щастие”); първият президент на Република Китай и „баща на нацията” Сун Ятсен (1866-1925 г.) е носел името Дисян („Подобен на император”); великият китайски писател Лу Сюн (1881-1936 г.) е бил кръстен с името Юцай („Култивирам талант”) (Крюков, Решетов, 1989: 164).

Страхът от загуба на дете бил толкова голям, че понякога обличали момченцата в момичешки дрехи, дори кръщавали с имена като Ятоу („Слугинята”), с което демонстрирали пред демоните, че на такова дете не си заслужава да се обръща внимание.

2. СВАТБА

Сватбата е едно от двете най-важни събития в живота на китаеца. За нея се готвят от раждането на детето, като се събират пари и чеиз, тъй като е прието, независимо от положението, ритуалът да е пищен и на него да присъства огромен брой хора. Младоженецът следвало да осигури дом и основна покъщнина на булката, затова често се случвало бракът да става на много късни години за мъжете. От друга страна, от девойките гледали да се „отърват” максимално бързо, като било възможно още като бебета да бъдат давани за отглеждане в дома на свекърите, за да получат възпитание според нуждите на дома и да се избегнат бъдещите противоречия със свекървата.

⁷ Числото 100 тук не бива да се възприема буквално, а в смисъл на „много”.

⁸ В северен Китай уведомявали роднините на жената, като изпращали мантоу (варени на пара тестени топки) и спагети; на юг при раждането на момче изпращали петел, а на момиче – кокошка. В провинция Хънан известието за раждането на момиченце идвало под формата на цвете, а в крайморските райони – яхния от пет „щастливи” продукта (спагети, яйце, праскова, захар и сушена риба). (Малявин, 2001: 564).

⁹ Мидите „каури” са били ползвани като разменна монета в древен Китай; подобно име е пожелание за богатство.

Обикновено браковете били уреждани от професионални сватовници. Успешната подготовка на сватбата включвала оглед на момата (обикновено чисто гола, при което се проверявала формата на вулвата, големината на стъпалата и белотата на кожата – трите белега за физическа красота). Според народните вярвания да се ожениш за жена, на която не растат косми в областта на пубиса било голямо нещастие – предвестие за смърт на съпруга.

Следвала проверка на хороскопите на младоженците. За „щастливи“ комбинации се смятали онези, които ще позволят на мъжа да доминира в брака, докато доминантен знак на жената би довел до разваляне на семейството. Девојка родена под огнен знак би „изгорила“ мъж под знака на дървото; обратното би довело до многобройно потомство. Ако хороскопите вещаели щастлива комбинация, семействата пристъпвали към подготовката на предбрачен договор. После обменяли неколкократно дарове. За невестата се плащал откуп, а на нея давали богат чеиз. Съществуват и неуместни подаръци - момата не подарява на младоженеца зелена шапка, тъй като напомня корубата на костенурката (олицетворение на съпругеската измяна)¹⁰. Не подаряват още круши, заради омофона с *ли* – „раздяла“; часовници - *сун джун* („подарявам часовник“) звучи по същия начин като „изпращам покойник“; носни кърпи, защото с тях се трият сълзи и др.

В деня на сватбата, невестата се обличала с червен елек, червена или зелена рокля и слагала украшение, подобно на короната на императрица, тъй като за целия си живот тя само по време на краткия път от дома на родителите до дома на младоженеца била сама стопанка на себе си. Обикновено лицето на девојката било прикривано от червен воал с бродерия на дракон, за да бъде предпазена от лоши погледи.

В дома на младоженеца посрещали булката с фойерверки, с които гонели злонамерените сили. Когато паланкинът влезел в двора, младоженецът изстрелвал три стрели по паланкина, за да прогони злите демони от него или удрял невестата три пъти със стрела по главата. Паланкинът прокарвали над огън, мятали боб и орехи, а момчетата в семейството ги хващали, за да имат мъжко поколение. След това невестата трябвало да престъпи през сложено на земята седло, заради звуково сходство с думата *ан* – „спокойствие“. Следвал най-важният ритуал – представяне на булката пред олтара на предците, без който бракът бил недействителен

След празничното угощение, младоженците отивали в брачните покои. На север пред тях върху обърнат меден таз и досега слагат блюдо с пелмени¹¹, т. нар. „пелмени на децата и внуците“. Другаде ядат дълги спагети, наречени „юфка на дълголетие“, а гостите им пречат в знак за трудностите, които съпътстват живота.

От 50те до 80те години на XX век съществува забрана на традиционните бракосъчетания, днес обаче наблюдаваме тяхното пълно реабилитиране. Наред с китайските ритуали, навлизат и нови, под влияние на Запада, като например сватба с бяла рокля (макар бялото да е цветът на смъртта в Китай), скъпи фотосесии и др.

¹⁰ Поради същата причина в България на сватба не подаряват рога.

¹¹ Формата на пелмените напомня на сребърните кюлчета лян – основна парична единица в стар Китай

3. СМЪРТ И ПОГРЕБЕНИЕ

Смъртта е второто голямо събитие, за което се готвят дълго и най-внимателно. Вярата в задгробния живот като продължение на човешкия, вярата в прераждането и разбирането за Ада като канцелария, през която минава всяка душа, изисква още приживе да се правят определени важни приготовления. Сред многобройните ритуали, свързани с изпращането на покойния, спазването на тригодишния траур, жертвоприношенията към главни и второстепенни демони и божества, особено важни са следните обреди и суеверия:

- Подготовка на ковчег

Вярата че тялото е твърде нужно на душата в задгробните ѝ странствания се отразила в предписанието трупите най-внимателно да бъдат съхранявани до деня на погребението. Според проф. Сторожук, понякога за настъпването на подходяща (благоприятна) дата и място за погребението, се чакало по половин година и повече, затова и ковчегът следвало да бъде от масивно дърво. Добрият син следвало да подари на петдесетгодишнината на баща си скъп ковчег, който бащата гордо показвал на своите приятели. След 60-годишния рожден ден той сам започвал да добавя удобства към вътрешността, като например слоеве червен лак и предмети, които ще ползва в отвъдното.

- Запазване целостта на трупа

Смята се, че най-страшното наказание е да преминеш в света на сенките с липсващ крайник – ръка, крак, нос, ухо, глава, тъй като във всички следващи прераждания ще бъдеш без него. Проблемът бил дотолкова сериозен, че с императорски указ се нареждало да бъдат погребвани покойниците с изкуствен крайник, т. нар. „златна глава” (крак или др.), изработван от позлатено дърво или камък. Именно поради това най-страшните наказания предвиждали отрязване на части от тялото. Дори евнусите - дълго време твърде влиятелна в Китай прослойка, постоянно носели отрязаните си органи в кесия на врата си.

- Подготовка на покойника за погребение

В деня на смъртта в устата на покойника поставяли късчета злато или сребро, обгърнати в бяла хартия – цвета на смъртта; нефрит – поради вярата, че предпазва трупа от гниене. След това връзвали нозете на трупа с червен канап, за да не скочи от ложето. За да не се случи втора смърт в семейството, над трупа увесвали заклан петел или изгаряли хартиена фигура на мъртвец (Малявин, 2001: 566).

В деня на погребението се събирало цялото домочадие. В дясната ръка на покойника слагали върбова клонка, с която той си проправял път и гонел злите демони гуей, в лявата ръка – ветрило и носна кърпа. Ветрилото винаги е било един от най-могъщите предпазни талисмани в Китай, тъй като едновременно има отграждаща и защитна функция, но още на него може допълнително да се напише или изобрази защитно заклинание или символичен предпазващ образ. Смята се, че след смъртта душата минава през моста над река Найхъ и застава пред портите на Ада, откъдето започват нейните митарства през Десетте зали на съда, докато отново не се качи в Колелото на преражданията (Самсара). Мъртвият трябва да разполага с пропуск, без който не може да продължи нататък, в противен случай може завинаги да остане бродещ дух. Тялото се облича в нечетен брой дрехи, тъй като нечетните числа съответстват на дейното начало *ян*, а четните – на пасивното начало *ин*¹². След погребението името на покойния се изписва върху специални таблички на мъртвите, които се окачват в големите манастири (Сторожук и др., 2012: 10).

- Жертвени дарове

При подготовката на тялото, самото погребение и следващият го тригодишен траур¹³ мно-

¹² Днес ритуалът е опростен, като посмъртното облекло най-често е опростен вариант на съвременния светски костюм и може да се закупи в специални магазинчета за шоу-и – „дрехи на дълголетие” (Сторожук и др., 2012: 9).

¹³ Тригодишният траур е формулиран като постулат от самия Конфуций. При него синът следва при смърт на родител да се откаже от всякакви постове, да облече траурни одежди и да спазва ритуалните предписания до изтичане на срока.

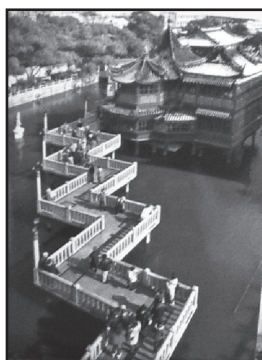
гократно се принасят най-различни жертвени дарове на главни и второстепенни божества. Те включват благовония, свещи от растителен восък, храна, жертвени пари, фойерверки и хартиени ритуални предмети. Жертвените пари са специално подпечатани от монасите купюри, имитиращи истински хартиени пари. Душата следва да премине през всички съдии на Ада, наречени Ямараджа. Знае се на кой ден след смъртта си ще се изправи пред съответния съдия, затова и на десетте дати роднините принасят дарове и горят жертвени пари, с цел да се омилостиви, дори подкупи, съдията да даде по-малко наказание или да опрости част от провиненията.

На покойника също се дарявали посмъртни дарове, които погребвали заедно с него – така сякаш го поздравявали за преселването в нов дом. Сред тях били хартиена къща (за да има къде да живее), няколко къса коприна, изображения на златни и сребърни слитъци и на пари. Днес сред жертвените дарове могат да се видят мобилни телефони, очила и др. Преди да бъде изнесено тялото, на висок глас изчитали пълния списък с подаръци, така че покойникът да знае какво взима със себе си и кой какво му е подарил. Накрая на церемонията изгаряли предметите, които следвало да го съпътстват в Преизподнята.

4. ПРЕДПАЗВАНЕ ОТ ЗЛОНАМЕРЕНИ СИЛИ

В голямата си част този вид суеверия са свързани с архитектурата и планировката на дома, отразени са в практиката *фъншуйей*. Обемът на изследването не позволява да се спра подробно върху тази интересна практика, но все пак ще направя преглед на основните методи за предпазване от демоните *гуйей*, отразени в архитектурните елементи.

Защитата от демоните се базира върху разбирането, че те не могат да се движат по права линия, нито да минат през вода или да се повдигнат високо над земната повърхност. Именно поради това на места из Китай могат да се видят мостове, които се състоят от елементи, свързани под остър ъгъл, които принуждават минаващия да прави многобройни завои, за да стигне до отсрещния бряг. Най-известният такъв мост се намира в Шанхай, в квартала Ю-юен.



Фиг. 2 Мостът в квартала Ю-юен в Шанхай

Демоните освен това се плашат от образа си, затова навред се окачат огледалца, в които те да се оглеждат.

Сигурен начин да се предпазиш от демон е да си построиш защитна стена параван. Подобни паравани варират от каменни пана, поставени пред главната порта или зад нея, дори по средата, до дълги над 20 м стени, които се изграждат пред храмовите порти или други важни постройки. На първо място е прочутата Стена на Деветте дракона, чийто оригинал се намира в парка Бейхай.

5. ПРОФЕСИИ И ЕЖЕДНЕВНИ ДЕЙНОСТИ

Основните суеверия, свързани с ежедневието, касаят най-важната дейност – храненето. Китайците често организират истински банкети в чест на приятели и партньори. Поведението на масата следва определен етикет, който възпитаният гостенин непременно спазва. Сред най-разпространените суеверия са: да не се забиват пръчиците за хранене вертикално в купичката ориз (напомнят за пръчките благовония, горени в помен по починалите); изпускането на пръчиците на пода е лоша поличба. Смята се за твърде неприлично да се обръща задължителният чайник с нослето в посока някой от седящите на масата, същото важи и за насочването на нож, тъй като според фъншуй те изстрелват отровните стрели на негативната енергия ша и това се смята за крайно неуважение. Рибата се сервира цяла и не бива да се обръща, за да не се обърне лодката, с която е хваната.

Всяка професия си има своя набор от суеверия, като особено това касае шофьори, рикши, носачи, рибари, ловци и др. професии, които разчитат на късмет в печалбата.

Таксиметровите шофьори смятат, че не бива да се обсъжда продажба на колата, когато си вътре в нея, защото ще ти отмъсти по някакъв начин. Да се заменят части с части втора ръка от удрян автомобил; да не се броят изкараните пари; да не качва като пръв клиент жена, защото после няма да върви с клиентите; да не се снима автомобилът; да не се мие колата под прозорците на собствения дом, защото ще го откраднат; да не се сгази куче – носи нещастие и възможно след това да сгазиш човек и др. Новата кола трябва да се прочисти от демони – на колелата залепят червени ленти и гърмят фойерверки.

В ежедневието се срещат огромен брой най-различни суеверия, свързани с лош късмет или добра поличба:

Старците обичат да ходят назад – мамят смъртта да имат по-дълъг живот.

Пъпа не мият дълбоко, защото ще повлияе на добрата работа на вътрешните органи, нито се бърка с пръст, за да не се развърже и да не изпаднат отвътре червата.

Гръмкото прочистване на гърлото с последващо изхрочване прогонва злите демони, които са се събрали в гърлото; съдържането на газовете води до разрыв на „правото черво”.

Ноктите след полунощ не се режат – иначе чакай гости от Отвъдното.

Мао Дзъдун никога не си бил мил зъбите, защото и „тигрът прави така и е цар на животните”.

Избягват да се возят на автомобили марка KIA – Killed in Action.

Не се снимат на снимки по трима, ако не са роднини – смята се, че стоящият в средата ще се раздели с двамата отстрани. Поради същата причина не подаряват нечетен брой цветя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Китай е страна с непрекъсната история от над 3000 години. За това време народът е развивал, съхранявал и предавал своите вярвания на всяко следващо поколение, което на свой ред ги е дообогатявало. Нито в статия, нито дори в студия не би било възможно да се отразят всички аспекти на сложния код на общуване, свързан със суеверието, който следва да овладее начинаещият китаист, но дори и в толкова сбит обем обаче може да се почувства пъстротата и многообразието на китайската култура, която вълнува вече поколения китаисти и подбужда към научни търсения в областта на традиционните вярвания.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Даль, 1880: Даль, В. *О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа*, СПб. 1880.

Крюков, Решетов, 1989: Крюков, М. В., Решетов, А. М. *Система личных имен у китайцев.* - Системы личных имен у народов мира, 164 – 170. Наука, М. 1989.

Малявин, 2001: Малявин, В. В. *Китайская цивилизация*. Астрель. М. 2001.

Сторожук, 2012: Сторожук, А., Корнилиева Т. и Завидовская Е. *Духи и божества китайской преисподней*, КАРО, СПб. 2012.

Фрэзер, 1980: Фрэзер, Дж. Дж. *Золотая ветвь*. Издательство политической литературы, М. 1980.

Dore, 1914: Dore, H. *Researches into Chinese superstitions*. T'usewei Printing Press, Shanghai 1914.



SECTION
Economics and Politics

POLITICAL AND GEOPOLITICAL CHARACTERISTICS OF THE CHALLENGES AND PROBLEMS OF MODERN CHINA

Nako Stefanov, Sofia University „St. Kliment Ohridski”

Abstract: *The report addresses a very important and topical issue - the political and geopolitical characteristics of the challenges and problems of modern China. For the last more than 30 years the People's Republic of China (PRC), as a result of its rapid economic development, has grown from a regional power into a global force from geo-economic and geopolitical points of view. The functioning of China at new orbit has helped to solve a number of social, political and economic problems. But at the same time the new situation bears a row of new ones, most of which are already on geo-economic and geo-political basis.*

The aim of the report is to discover the key political and geopolitical problems and challenges with which is now confronted PRC. This aim is realized by the following tasks, structured in the main parts of the report:

- *The military dimensions of geopolitical issues and challenges;*
- *The domestic dimensions of the geopolitical issues;*
- *The external dimensions of the geopolitical issues and challenges;*
- *The main geostrategic goals of China and China's fundamental geo-strategy.*

Keywords: Political and geopolitical challenges and problems, military dimension of geopolitical issues and challenges, socio-political dimension of the geopolitical issues, ethno-political dimension of the geopolitical issues, external dimension of the geopolitical issues and challenges, geostrategic goals of China, PRC's fundamental geo-strategy

Introduction

In the last decades of the twentieth and in the first decade of the twenty-first century we are witnessing how the People's Republic of China starting from a relatively undeveloped country becomes an economic leader of global dimension. Clearly such a development not only attracts the attention of interested researchers, but also wider audience worldwide. This positive dynamic of China has helped to solve a number of social, political and economic problems. At the same time the new situation bears a row of new ones, most of which are already on geo-economic and geo-political basis.

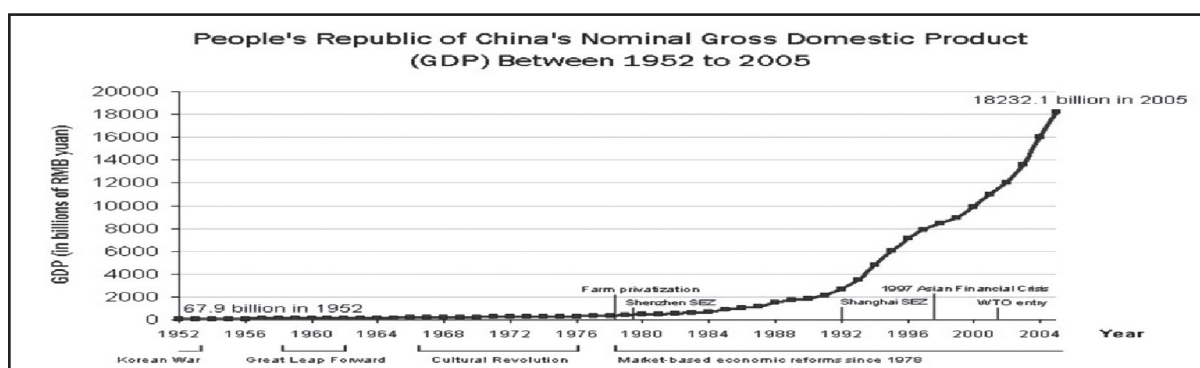


Figure 1. Republic of China starting from a relatively undeveloped country after the reforms of 1978 becomes an economic leader of global dimension in XXI century

The importance and relevance of this topic is orienting the goal of the study to focus on understanding the key parameters of the political and geopolitical challenges and problems of modern China. The creation of such understanding is a basic condition for the identification of the main geostrategic goals of China and China's fundamental geo-strategy.

To achieve the abovementioned goal the study is structured into six main parts, namely:

1. The China's geopolitical challenges;
2. The military dimensions of geopolitical issues and challenges;
3. The domestic dimensions of the geopolitical issues;
4. The external dimensions of the geopolitical issues and challenges;
5. The main geostrategic goals of PRC and China's fundamental geo-strategy.

Basic methodological approach of the report is the system approach. According to the later PRC is as a system, i.e. a complex of interconnected components, which if there is adequate management, will act as one whole.

As another methodological approach is taken the geopolitical one. This approach sees the political process on global level as connected in one or another way with the geographical and natural settings, in which the country exists.

The third used methodological approach is the historical one. By tracking the dynamics of the political and geopolitical processes becomes possible to carry out an analysis of the qualitative differences between the stages of the processes, as to understand some important parameters of them.

Based on these approaches the factual material is structured in a way, which allow the achievement of the goals, namely:

- Clear understanding of the key parameters of the political and geopolitical issues, that are challenging modern China;
- PRC main geostrategic goals and fundamental geo-strategy;
- Evaluation of the probability of China to achieve the abovementioned goals as well as of successful implementation of its fundamental geo-strategy.

1. The China's geopolitical challenges

From the beginning of the XXI century PRC, although trying to avoid direct confrontation, more and more is entering into geopolitical competition with the only global DOMINATOR after the „Cold War“ - the United States. Since this competition has not clearly defined borders and dividing lines, as was the case with the Soviet Union, it is now called by researchers and observers “Cloudy War“, by analogy with the „Cold War“ between the U.S. and Soviet Union. This competition puts China at many geopolitical issues and challenges.



Figure 2. *The Caricature is demonstrating the “Cloudy War“*

The organizational, psychological and information war against China

China began to feel subject to organizational, psychological and information war as it once was waged against the Soviet Union and the socialist countries of Eastern Europe. In the international press emerged information that CCP hold meetings where party members are introduced to Document № 9, which is under the classification „For Official Use Only“. This document describes the 7 evils, i.e. seven ideological complexes, which led the attack in the organizational, psychological and information warfare. These „Seven evils“ are listed as follows:

- Western-style constitutional democracy;
- „The universal values of human rights“;
- Inspired by the West ideas about the independence of the media;
- The Western idea of the so called „Civil society“;
- Ultra market ideas of „neoliberalism“;
- „National nihilism“;
- Criticism of the traumatic past of the China Communist Party.

2. The military dimension of geopolitical issues and challenges

The military dimension of geopolitical issues and challenges are expressed by the need to establish and maintain strategic military potential comparable to that of the U.S. and its allies, both regionally and globally. Such efforts are clearly „double-edged sword.“

On one hand, undoubtedly strategy for military and military- technical development can greatly help the overall technical and technological and innovative developments. But on the other the expenses for the military can take away resources from the overall social and economic development. In this sense, the way to build a military- political power with geopolitical dimension is covered with many „traps“ that the leadership of the PRC should not only forecast but also has to build the wisdom to avoid and the strength to override.

PRC is confronted with the “restrain policy” of USA, which is trying to contain China not to become global power. This policy is demonstrated in many forms and areas. Here is necessary to stress that as opposed to the similar confrontation in the frame of the “Cold War” here the confrontation is not so absolute. It is much more flexible because in some areas are seen cooperation, as in the case of China’s buying of US securities.



Figure 3. *Map of U.S. Strategic Encirclement of China in Eurasia* (Source: Laura Canali, "How America Wants to Check China's Expansion," *Heartland: Eurasian Review of Politics*, April 2005)

As the United States embarks on its pivot to Asia in order to contain China and it partners with Southeast Asian nations to counter China's territorial and maritime claims in the South China Sea, Beijing is taking counter-encirclement steps. China is doing so by forging partnerships with key pivotal countries with anti-Western sentiments.

Here is necessary to stress that the aggregate nuclear power of China is far below of that of the other big nuclear states - that of USA and Russia. The problem here is will PRC follow the way of taking part in the arms race or China will prefer to search for so called "asymmetric actions".

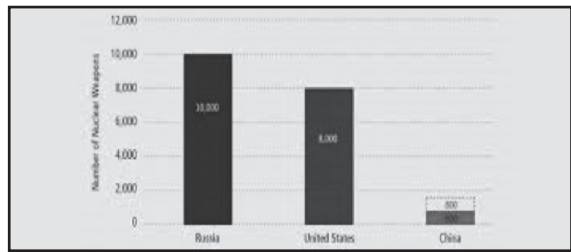


Figure 4. *Estimated aggregate nuclear power Russia-USA-PRC in the first decade of XXI century. The comparison between Russia, USA and China in nuclear power shows that PRC is relatively weaker*



Figure 5. *Chinese nuclear missiles on parade*

3. The domestic dimension of the geopolitical issues

Socio-political aspects

The domestic dimension of geopolitical issues and challenges - these dimensions have two plans - the socio - political and ethno- political. In socio - political terms, this means the need to maintain social stability, which contribute to the overall political and socio- economic development of the country. The threads here primarily are coming as a result of the functioning of the market economy, which is forming a significant social differences. This undoubtedly creates social, and hence, especially in outlook and political tensions. In what direction will seek the leadership of the CCP and the PRC solution we will observe in the future. But the fact that these dimensions of geopolitical problems of China have their important values, a fact that cannot be doubted.

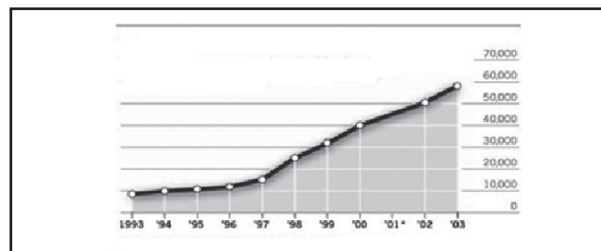


Figure 6. *Social protests in China 1993-2003* (according to <http://politicalpistachio.blogspot.com/2010/12/communism-faces-possibility-of-collapse.html>)

Ethno-political aspects

Another no less important is the ethno-political problem. Ethnic communities in China have relatively small share in the total population. But especially in Tibet and Xinjiang region the ethnic minorities occupy large areas in the periphery of the country and in important points in the Asian continent. These areas play an important role in ensuring the territorial integrity and defence capability of China.

As a result of many factors, some of which have centuries-old roots, these areas are like dormant volcano, which occasionally erupts in violent clashes. Some of these conflicts have an intrinsic character, but often they are outside inspired. Will China find, if not an acceptable solution, at least acceptable calm that will prevent the above problems to become major obstacles to the geopolitical course of the country, is a task with many unknowns. Some of these unknowns have Chinese base, but some of them certainly have a foreign address.



Figure 7. Map of minorities in PRC

4. The external dimension of geopolitical issues and challenges

The external dimension of geopolitical issues and challenges are associated with difficult choices and balances China has to make for supporting its geopolitical status both regionally and on a global level. It is possible to say that there are three regional areas that support geopolitical status:

(1) North - West - in this direction key partner of China is Russia;

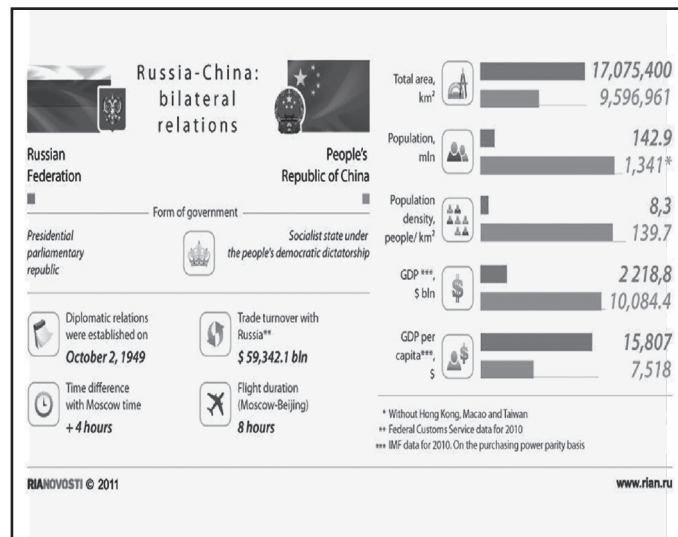


Table 1. Russia-China bilateral relations (see www.rian.ru)

2) South-East-South-West - West in this area there is a whole range of important partners - Pakistan, India, Southeast Asia and Central Asia;



Figure 8. -East - South-West - West directions of PRC policy



Figure 9. The East direction of PRC policy

(2) The East - whereas central counterparties are the countries on the Korean Peninsula and Japan.

Globally, the geopolitical dimensions are connected with the balance and interactions primarily in the world's key geopolitical triangle US-PRC-Russian Federation (RF).



Figure 10. The main geopolitical triangle in today world



Figure 11. NATO-Japan Block

The next important geopolitical loops, which are concerning PRC at most are:

- That formed by NATO + Japan;
- That which is in construction today - BRICS - Brazil, Russia, India, China and South Africa.



Figure 12. BRICS Block

There also exist several geopolitical contours with significantly less weight, such as ASEAN and others.

5. The main geostrategic goals of PRC and China's fundamental geo-strategy

It is possible to say that the main geostrategic goals of China at the moment are:

1. The formation of a multipolar world;
2. Strengthening internal unity of China, including unification with Taiwan;
3. Control the buffer regions;

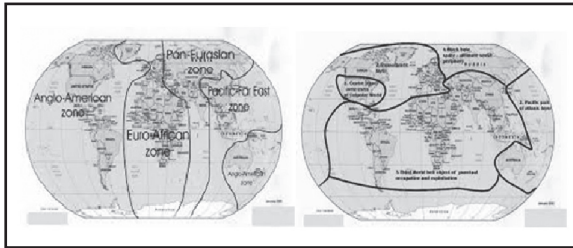


Figure 13. *Different views about the multipolar world*



Table 14. *The China's "Pearl necklace"*

4. Coastal protection from foreign incursions.

Beijing's fundamental strategy is the so-called „pearl necklace“ (or „thread“), which is a network of ports, airports and other infrastructure from South Asia to the African coast. China is concerned about security of energy supply lines and Sea Lines of Communication (SLOCs). Because the United States is considered its main opponent in the international system, China is wary of U.S. naval dominance and the risk of choking China's energy supply through the Malacca Straits should hostilities break out over Taiwan.

This is referred to as the “Malacca Dilemma”, where 80 percent of China's oil imports traverse this chokepoint that is vulnerable to piracy and U.S. blockade. Indeed, given increasing tension in the three flash points of the South China Sea, the Korean Peninsula and the Taiwan Straits, this concern is even more pressing for the Chinese leadership.

Instead of conclusion

As a conclusion we will express the opinion that the perspectives of realization the geopolitical goals of PRC are directly connected with its today socio-economic development and future techno-economic global stance. If this socio-economic development will be relatively successful and the future techno-economic global stance will be high the perspectives of realization of the main geostrategic goals of China will be also very high. And vice-versa – delay or turbulences in socio and techno-economic development will destroy the perspectives of realization of the geopolitical goals of PRC for a long, long period.

REFERENCES:

- Кисинджър, 2012: Кисинджър Х. *За Китай*. София, „Труд“, 2012.
- Крупяно, 2010: Крупяно М.И., Л.Г. Арешидзе. *США и Восточная Азия. Борьба за новый порядок*. М. Международные отношения, 2010.
- Christina, 2013: Christina Y. Lin. *China's strategic shift toward the region of four seas: The Middle Kingdom arrives in the Middle East* - [HTTP://WWW.GLORIA-CENTER.ORG/2013/03/CHINAS-STRATEGIC-SHIFT-TOWARD-THE-REGION-OF-THE-FOUR-SEAS-THE-MIDDLE-KINGDOM-ARRIVES-IN-THE-MIDDLE-EAST/](http://www.gloria-center.org/2013/03/chinas-strategic-shift-toward-the-region-of-the-four-seas-the-middle-kingdom-arrives-in-the-middle-east/)
- Canali, 2005: Canali Laura. *How America Wants to Check China's Expansion* - Heartland: Eurasian Review of Politics, April 2005.
- 東アジア戦略概観2013. 東京。防衛省, 防衛研究所. *Преглед на стратегиите в Източна Азия 2013 г. Токио, Министерство на отбраната, Институт по отбраната*. 2013

СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА КУЛТУРНИЯ ТУРИЗЪМ В ШАНХАЙ

Соня Алексиева, Нов български университет

Abstract: *Shanghai is one of China's remarkable tourist destinations, it is the largest megapolis in the country with a municipality status. The Chinese economic and trade leader, Shanghai is one of the world top 20 financial centres. The city attracts more and more tourists through its history, culture and unique landmarks. In 2010 the World EXPO was held in Shanghai, while the city was also promoted as a cultural centre with contemporary infrastructure, intriguing museums and numerous tourist sights. Shanghai's strongest advantage is its cultural tourism – the history and the heritage of the city as well as tourist attractions and high technologies prove its development as a unique tourist destination.*

Keywords: cultural tourism, destinations, heritage, tourist sights, tourist attractions, image

Шанхай е най-големият град в Китай (отделна административна единица на централно подчинение), разположен в централната част на западното крайбрежие на континента, около делтата на река Яндзъ. Най-големият икономически, финансов, търговски и пристанищен център в страната е с население над 20 млн. души. Шанхай е сред най-популярните туристически дестинации в Азия, известна с културни забележителности, уникални музеи и модерни атракции. Интернационалният мегаполис привлича туристите с интересната стара и съвременна култура, международните фестивали, модата и специфичната кухня.

Икономически и търговски лидер на страната, със статут на град-провинция, той е в Топ 20 на най-големите световни финансови центрове. През 2010 г. в Шанхай се провежда Световното изложение EXPO 2010, което го представя пред света не само като космополитен и технологически център, но и като съвременен културен мегаполис с модерна инфраструктура и многобройни туристически обекти и атракции. Тази уникална азиатска дестинация представя културен туризъм, който надгражда имиджа на града с интересна история, богато културно наследство и атракции, които предлагат модерен и нестандартен туристически продукт.

Градът предлага уникални туристически обекти, световноизвестни атракции, модерни музеи, привлекателни културни маршрути. Като световен финансов, търговски и културен център, Шанхай привлича туристи с бизнес, културен, конгресен, шопинг туризъм. Само в икономическия и технологичен район Пудун (в източната част на града), един от признатите най-големите съвременни успехи¹ на мегаполиса, се намират някои от най-привлекателните за туристите архитектурни обекти и атракции.

Като туристическа дестинация с утвърден имидж на азиатския пазар, мегаполисът привлича гости от цял свят. Инфраструктура, хотели, атракции, високи технологии, шопинг, рекламна индустрия и др. са в основата на модерен туризъм, който е част от глобалните промени, които налага Китай на конкурентния пазар, позиционирайки се в Топ 5 на най-известните туристически дестинации. Прогнозираната промяна на традиционната през годините класация за най-посеща-

¹ Пудун е част от космополитната визия на мегаполиса, който задължително посещават милиони туристи, включили в програмите си посещения на най-известните с новите си технологии и уникална архитектура небостъргачи. Като своеобразен символ на реформата и на отваряне на вратите на Китай към света, той е център на най-бързо развиващата се икономическа и технологична зона, привлякла с възможностите за инвестиции и бизнес най-големите световни компании. Пудун заема площ от 1210 кв. км., с население 4.12 млн. души.

ваните туристически страни в света² подрежда за първи път през 2012 г., след водещото място на Франция, на второ – САЩ и на трето – Китай, които изместват вече надолу на четвърто и пето място съответно Испания и Италия.

Значението на културния туризъм за интегрирането на историята, културата и икономиката на града се доказва от мащабните инвестиции и динамичните промени в туристическата индустрия на града. В рамките само на последните пет години, към печелившия си конгресен туризъм, Шанхай представи наследството и съвременната си култура в рамките на две изключително важни мега събития като 51-я Световен конгрес на Международната асоциация на писателите и журналистите по туризма (FIJET)³ през 2009 г. и Световното изложение ЕХРО 2010⁴. То показва мощната туристическа индустрия на Шанхай, добър маркетинг и реклама, и професионално менажиране на десетките модерни хотелски комплекси. Градът използва уникалното събитие, за да демонстрира как и с какви инвестиции посреща милионите туристи, какво и къде могат да видят (Алексиева 2010)⁵ от китайската история и култура: „От и до международното летище Пудун, което приема 80 млн. пътници годишно, може да се стигне за броени минути с първата MAGLEV линия в Китай, направена за превоз, туристически пътувания и забавление с максимална скорост от 430 км/ч. Множество музеи, храмове, увеселителни паркове, градини, търговски центрове, прочути улици, развлекателни заведения привличат туристи от цял свят. Очакваната от чужденца магнетична смес от историята на китайската цивилизация, уникалната култура, фолклор, кухня възпламенява любопитството и интереса, но става още по-силна, когато към нея се прибавят откритията на новите технологии, свръхмодерната архитектура и бизнес скокът на китайския дракон през XXI век”⁶.

Подготовката на тези форуми демонстрира как мегаполисът стимулира диалога между „миналото” и „настоящото” и обединява посланията на „стария” и „новия” Шанхай. Стремелжът за позиционирането на града като уникален космополитен център, фокусира вниманието на градските административни и туристически власти към една от най-печелившите световни индустрии с модерна стратегия, с ясна визия за промяна и огромни инвестиции в бранда на дестинацията.

Сред ключовите аспекти на културния туризъм в Шанхай е интегрирането му с други видове туризъм в контекста на променящите се нагласи на пътуващите хора и новите стереотипи на ваканция и почивка. Без уникалните обекти в списъка на ЮНЕСКО, с които винаги ще привлича Пекин, градът край Хуанпу интерпретира по различен начин историята на мегаполиса и съхра-

² World Tourism Organisation (WTO) – за 2012 г.: <http://mkt.unwto.org/en/publication/unwto-tourism-highlights-2012-edition> и сравнение с 2011 г. в: <http://onlinetravelmagazines.com/2012/08/07/the-ranking-of-the-most-visited-countries-in-the-world/> (прочетен 10.10.2013).

³ Виж повече за 51-ят конгрес на FIJET (9-15 окт. 2009г.) в: Официален сайт на The Official Shanghai China Travel Website – <http://www.meet-in-shanghai.net/conventions.php?year=2009> (прочетен 12.10.2013).

⁴ Изложението, което се провежда в Шанхай (1 май-31 окт. 2010 г.) обединява световното участие с мотото: „По-добър град – по-добър живот”. В ЕКСПО 2010 Шанхай участват 240 страни и организации. Най-голямото технологично събитие в света е посетено от 72 млн. души.

⁵ Сред най-коментирани още при строежа му е уникалният китайски павилион, проектиран концептуално като „Източна корона”. Идеята на дизайнерите е той да бъде притегателно място за посетителите, показвайки вековните постижения на китайската култура. Той е построен с представяне на традиционни структурни дървени архитектурни елементи, а основният цвят на сградата е традиционното и свещено червено, което представя духа на китайската култура.

⁶ Алексиева, С., ЕКСПО 2010 подготвя следващия китайски бум в туризма – в: сп. Hotels & Restaurants Magazine, март, 2010.

нените до днес факти за неговата пъстра и бурна хроника на развитие. Културно-историческото наследство с отпечатъците върху архитектурата, строителството и атмосферата на града, са част от промоцираните различни туристически турове и срещи с миналото на Шанхай. Те могат да започнат в самия център на града със старите фотоси в музеите от времето на някогашното пристанище (1843 г.), на първите небостъргачи, на културните и търговските забележителности, на прочутите улици като своеобразно продължение на историята на града. Но след това да продължат с обиколката си след Шанхай до красивия град Суджоу⁷ („Източна Венеция“) с едни от най-прочутите класически градини, девет от които са включени в списъка на ЮНЕСКО за природното и културното наследство. Всъщност Шанхай привлича много туристи и с факта, че по брой на историческите забележителности близкият до мегаполиса Суджоу е на трето място след Пекин и Сиан.

Легендите и личностите на бурната история на Шанхай, на градската култура и икономическия бум са свързани с: Little White House – Shanghai Museum of Arts and Crafts (1905 г.); прочутите сгради Chind Daily News, Glenn Line Buiding и др., Hong Kong and Shanghai Bank (1923); Peace Hotel - Cathay Hotel (1929 г.); Garden Bridge; Paramount Hall; Siming Village; Nanjing Road („първата търговска улица в Китай“); Френският клуб (1926 г.); Park Hotel (1933 г.) – първият небостъргач в Източна Азия и най-високата за времето си сграда в града; Shanghai Concert Hall (Nanjing Theatre); Dah Sun (1936 г.). C Residence of Mei Lanfang е свързано името на Мей Ланфан, един от най-прочутите изпълнители на Пекинска опера, с духа на реставрираните къщи в Синтиенди (Xintiandi) и др., се преплитат само малка част от загадъчните и романтични истории на стария Шанхай.

Мултикултурното общество в началото на миналия век е в основата на динамичната и противоречива история на града, обединила азиатската и европейската култура и житейските съдби на известни интелектуалци, дипломати, архитекти, търговци и артисти. Атмосферата на стария град е сред артефактите, скрити сред пъзела от автентичните сгради на Синтиенди, където туристите фотографират къщите, изпълнени със спомени от всекидневния живот на старите шанхайски жители.

Интересни са онези аспекти в културния туризъм в Шанхай, които обединяват уникални исторически и културни особености, включени в отделни туристически маршрути в града. Те представят наследството с отделни ключови думи, които характеризират развитието на града и неговите промени, като: „чуждестранни концесии“, „Бънд“, „хайпай“⁸, „шъкумън“⁹, „хиподрума“, „първият киносалон“, „енциклопедичните колекции“, бурният живот на града, наричан „Париж на Изтока“. Според изследователите, прочутият с активната си научна и духовна дейност италиански мисионер отец Матео Ричи¹⁰ пръв споменава в писанията си вече известното име на Шанхай.

⁷ Суджоу – „китайската Венеция“ е известен като „град-градина“, „дом на коприната“. Според изследователите, при управлението на династия Мин градът е имал над 200 градини. Градът с хилядолетна история е наричан „рай на земята“, „благородно и богато място на върховен просперитет“. Сред най-известните до днес е най-голямата – прочутата „Градина на скромния администратор“. Първото международно събитие на ЮНЕСКО в китайски град се провежда в Суджоу през 2004 г. – 28-ят конгрес на Световния комитет за защита на културното и природното наследство.

⁸ Културата хайпай е представена от М. Бержер като шанхайски стил, „изразител на търговската и космополитната култура на съвременен Китай. Първоначално хайпай се нарича местният оперен жанр. В началото на XX в. понятието приема по-широк смисъл и обхваща както ежедневните практики, така и литературата и изкуството“ (виж по-подробно в: Бержер 2006:236).

⁹ Виж повече в: The Stone-hooped doors and Shikumen – http://www.shanghaixintiandi.com/xintiandi/en/about_history.asp (прочетен 20.10.2013).

¹⁰ Отец Матео Ричи е дългогодишен мисионер в Китай. Роден е в Мачерата през 1522 г., умира в Пекин през 1610 г. и е погребан на китайска земя. Подчертавайки значението на неговата 28-годишна мисия в Китай, папа Бенедикт XVI в писмо до китайските католици през 2007 г., определя заслугите му като „пример на диалог и на уважение към другите вявания“. По време на ЕКСПО 2010 Шанхай Италия почита името му, поставяйки известния часовник, свързан с мисионера в палатата си по време на изложението – Виж повече в: Matteo Ricci's clock at the Shanghai's Expo's Italian Pavilion – <http://padrematteoricci.it/Engine/RAServePG.php/P/295210010203/L/1> (прочетен 10.10.2013).

Културно-историческото наследство и съвременната култура на града се промоцират чрез многобройни специални събития през годината, както и чрез Международното туристическо изложение през октомври, известният туристически фестивал и др. Мощната издателска и рекламна индустрия в туризма, активното използване на дигиталния маркетинг и социалните мрежи, интересният сайт на The Official Shanghai China Travel Website и много други, популяризират музейната мрежа, градските туристически маршрути, екскурзиите до Суджоу и Ханджоу. Туризмът на града е пример как чрез интегрирането на историята, културата и икономиката, може да се развива, но и да се запазва уникалният културен туризъм, който предлага дестинацията. Резултатите от инвестициите в инфраструктурата, човешките ресурси, наследството, градската среда, музеите и атракциите, новите технологии и др., представят една бързо променяща се дестинация на конкурентния туристически пазар.

Сравнявайки града с „микрокосмос, в който се съчетават новото и старото, традиционното и модерното, и контрастират местният колорит на Шанхай и чуждестранният стил”, съвременниците на промяната подчертават, че не бива да се изхвърля „старото”: „28-те исторически сгради, където са живели Джоу Ънлай, Сун Ят-сен, Сун Кинлин, Джан Сюелиан, Чън Дусю, Лу Сюн, Сю Джъмо, Ба Дзин, Джан Айлин и др., са запазени днес като част от културното наследство и сами по себе са достатъчни, за да се напише най-новата история на Китай; в Музея на международната архитектура са показани най-добрите образци на сгради в Бунд, строени в различни стилове и разказващи мълчаливо, но нагледно, историята на възходите и паденията на Шанхай от времето на основаването му до днес.” (Yannan 2008:56).

Съвременните аспекти на културния туризъм в Шанхай включват и запазената марка на интересните му музеи. Сред тях са Шанхайски музей (Shanghai Museum), Шанхайски градски исторически музей (Shanghai City History Museum), Шанхайски музей на изкуството и занаятите (Shanghai Arts and Crafts Museum), Шанхайски музей на науката и технологиите (Shanghai Science & Technology Museum), Общински архиви на Шанхай (Shanghai Municipal Archives: The Bund New Branch) и др. Най-добрата представа за обектите на културния туризъм в града и неговите уникални атракции дава Изложбеният център на градоустройството (Shanghai Urban Planning Exhibition Center), не случайно посочван сред най-интересните музеи¹¹ за туристите.

Анализирайки съвременните аспекти на културния туризъм в Шанхай и в частност музеите в града, на първо място трябва да подчертаем модерната визия и мащабността, които надграждат тяхната привлекателност. Те са вписани в модерната градска култура – като доказателство за връзката между старото и новото, като естествено продължение на легендите, например, свързани с прочутото пристанище или с навлизането на киноиндустрията, неизменна част от миналото на града, наричан „Париж на Изтока”. Доказателство за това е „опаковането” на тази уникална история от миналото в модерната архитектура на новия интерактивен филмов музей в Шанхай, където посетителите могат дни наред да откриват от 1896 г. до днес историята на киното, но и историята на града в артистичната сграда на променено завинаги старо филмово студио.

Интересно е да се проследят творческата идея, архитектурния проект и реализацията на един от най-посещаваните – Шанхайски музей (Shanghai Museum), който съхранява над 1 млн. експоната. Уникалната архитектура на музея го превръща в „запазена марка” на културния туризъм в града: сградата е проектирана като старинен китайски трикрак съд с две дръжки и капак

¹¹ Pitts, C. Shanghai's top five museums – <http://www.lonelyplanet.com/china/shanghai/travel-tips-and-articles/76938> (прочетен 12.10.2013).

– съчетаващ традиция и съвременност. Хилядите експонати, разделени в десет секции¹², представят древното изкуство на една цивилизация с над 5 000-годишна история.

Историята на построяването, финансирането и оборудването на музея, допълва оценката на експертите за „най-хубавия китайски музей в света“¹³. В неговите зали посетителите проследяват китайската история чрез уникални експонати: „керамика и порцелан, калиграфия, изобразително изкуство, гадателни кости дзягу-уън, императорски печати, нефрит и други полускъпоценни камъни, предмети от кости, рога и бивни, коприна, предмети на изкуството от различните народности в Китай, чуждестранни предмети на изкуството и др.“ (Чън 2008:101-108).

Китайските музеи привличат не само с оригинална информация, познания и преживявания. Причините за интереса на туристите от цял свят към тези музеи е в „тяхната уникалност, разнообразие и оригиналност на експозициите. Особено интересни за детските, ученическите и младежките публики са атракциите и забавленията, които предлагат различните музеи, мощната сувенирна индустрия и разнообразните рекламno-информационни материали и мултимедийни продукти“ (Алексиева 2013:106). Това е характерно също така и за: Шанхайски музей на традиционната китайска медицина (Shanghai Museum of Traditional Chinese Medicine –TCM), Шанхайски военноморски музей (Navy Shanghai Museum), Китайски морски музей (China Maritime Museum), Шанхайски пощенски музей (Shanghai Postal Museum), Шанхайски железопътен музей (Shanghai Railway Museum), Изложбена зала на авиацията в Шанхай (Exhibition Hall of the Shanghai Aerospace), Китайски дворец на изкуството – павилион от Експо 2010 (China Art Palace).

„Златните години на града са възстановени в неговите музеи, експозиции и публикации. Едно увлечение, което се докосва до модата и творчеството с откриването на постмодерни места, като известните кафенета Синтиенди, един възстановен стар лилун... Шанхай се превръща отново в огледало на съвременен Китай, който преоткрива миналото си и го използва в самото сърце на своето невероятно обновление, за да се наложи през XXI в. като една от значимите метрополии на глобализацията“ (Санжюан 2010:318).

Туристите, които търсят старото наследство на града оценяват „срещата“ с живота преди век зад каменните фасади на традиционните шанхайски жилища в Синтиенди (Wulixiang – Shikumen Open House). Те се запознават с автентичната атмосфера на реставрираните къщи, разглеждат стаяте, мебелите и вещите. Сградата на музея¹⁴ с малката чайна на втория етаж е естествено вписан сред интеркултурните послания на модерните ресторанти и кафенета на прочутия квартал, където е запазен архитектурният стил „шъкумън“. Съвременната култура на Шанхай, динамичният живот в театрите, галериите и модните центрове, добавя още десетки обекти на културния туризъм като: Liu Haisu Art Museum, Duoyun Gallery, Museum of Contemporary Art (MOCA Shanghai), Rockbund Art Museum, M50 Creative Garden, Shanghai Duolun Museum of Modern Art, Shanghai Sculpture Space и др.

¹² Специализиран в областта на древното китайско изкуство, Шанхайският музей представлява модерна, просторна сграда, чийто дизайн и лукс допълват визията на културна институция с атмосфера и грижа за посетителите. Тя е с разгъната площ от 39 200 кв.м., височина около 30 м., и съхранява експонатите си в 14 зали. Музеят има най-мощната заемна програма сред всички китайски музеи, известна е неговата изследователска библиотека, зала за реставрация на рисунки и калиграфски текстове и др.

¹³ Цитираната оценка е на директора на департамента за азиатско изкуство на Метрополитън мюзийм (Ню Йорк) – (виж повече в: Бержер 2008:423).

¹⁴ Виж повече в: The Shikumen Open House Museum – http://www.shanghaixintiandi.com/xintiandi/en/about_house.asp (прочетен 20.10.2013).

Богатото културно и религиозно наследство включва исторически храмове, градини и реликви като Shanghai Cultural & Creative Industrial Parks, известната Yuuyuan Garden¹⁵ – Ю Юен („Градината на радостта“). Известни са още храмовете: Old City God Temple, даоисткият храм „Чънхуан“ (1400 г.), Jade Buddha Temple, Longhua Temple, Fazhangjiang Temple, както и пъстрите стари китайски пазари и улици в града.

Самият мегаполис привлича вниманието на туристите и със своя съвременен културен живот и интересни събития. Но привлекателността на неговите забележителности и атракции е в пресечната точка на старото и новото време, на традиционното и съвременното изкуство, на новите технологии и туристическите атракции.

Запазените и реновирани сгради на крайбрежния булевард Бънд (кит. Wai Tan) са в различни европейски архитектурни стилове и допълват гледката през реката Хуанпу със символите на новия Шанхай: кулата „Перлата на Ориента“ (Oriental Pearl TV Tower – 1991-1995 г., 468 м); кулата Джинмао (Jinmao Tower – 1998 г., 420.5 м) и Световният финансов център в Шанхай (Shanghai World Financial Center – 2008 г., 492 м) В процес на завършване през 2014 г. е най-високият небостъргач (632 м). Особено значение за културния туризъм имат атракциите. Сред най-популярните в града са: Шанхайски международен конгресен център (Shanghai International Convention Center), Шанхайски аквариум (Shanghai Ocean Aquarium), туристически тунел Бънд (Bund Sightseeing Tunnel), Шанхайски цирк (Shanghai Circus World – 1999), Шанхайска ботаническа градина (Shanghai Botanical Garden – 1974), търговски център Ю Юен (Yuuyuan Commercial City), първата китайска търговска улица – „Нандзин“, влакът на магнитна възглавница Maglev, мостът Уайбайду (Waibaidu Bridge), туристическите круизи по Хуанпу (Huangpu River Cruise), водните градове (Water Towns). Прочутите в близост и около града Shanghai Water Towns – Fengjing ancient town, Qibao, Zhujiujiao („Venice in Shanghai“), Nanxiang, Nanxun, Wuzhen, Tongli, Luzhi и др., са като приказни черно-бели рисунки на традиционната китайска култура и архитектура.

„Интеграцията на културното наследство с туризма е важно условие за развитие на културния туризъм, който е мотивиран от желанието на хората да опознаят другите и да научат нещо за тяхната история и култура... Качеството на културното наследство и неговото опазване е ключов фактор за реализиране на ефектите от развитието на културния туризъм“ (Нешков 2010:12). Те обаче са невъзможни без модерната туристическа инфраструктура, стотиците луксозни хотелски комплекси и ресторанти и многобройните атракции в града. Над 500 хотела, от които над 50 в луксозния сегмент, над 50 петзвездни, над 40 четиризвездни и др. предлагат високи европейски и азиатски стандарти, специфичната шанхайска кухня и отлично обслужване. Само в района на Пудун на разположение на гостите на града са реализирани над 40 хотела.

Туристите обичат да снимат уникалните петзвездни хотели на прочутия булевард Bund и една от легендите: историческия Peace Hotel (Fairmont Peace Hotel), посещаван от най-известни личности на европейския артистичен и бизнес елит. Днес той е част от веригата Fairmont Hotels & Resorts. Своята висока цена има преживяването, което предлага прочутата Peace Hall за конгресен туризъм, сватбени тържества и най-известните специални събития в мегаполиса, както и гледка-

¹⁵ „Градината на радостта“ (Yuuyuan Garden) е създадена от Пан Юндуан през 1559 г. В нея се намира триметровият нефритен камък Юлинлун със 72 дупки., за който посетителите си предават поверия.

та към река Хуанпу в някои от 270-те стаи и 39 луксозни апартамента. Романтичната история на хотела привлича туристи от цял свят с истински или измислени легенди, но това също е част от атрактивния туристически продукт, с който културният туризъм в Шанхай привлича.

Използването на интегрираните маркетингови комуникации, нестандартната комуникация с потребителите и акцентът върху дигиталния маркетинг, допълват богатата издателска и рекламна дейност за промоциране на културния туризъм. Присъствието в интернет, атрактивните туристически сайтове, активността в социалните мрежи, онлайн рекламата, мобилните приложения, допълват промоцирането на града като космополитна дестинация. Инвестициите в неговата визия обхващат многобройни изследвания, специализирани издания, монографии, пътеписи, журналистически публикации, туристически справочници, брошури, карти, които са част от реализацията на една огромна туристическа индустрия, която перфектно анализира и проучва своите публики на конкурентния азиатски пазар. Това добавя още един елемент към съвременните аспекти на културния туризъм в Шанхай: генериране на нови послания в промяна на туристическия имидж на града. Резюмирането на всички тези практики и реализирани идеи в дългосрочен план – от съхраняване на културното наследство до инвестициите в туризма, изграждат все по-привлекателна визия на дестинацията в очакване на следващите нови туристи.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Алексиева 2010: Алексиева, С. *ЕКСПО 2010 подготвя следващия китайски бум в туризма*. – В: *Hotels & Restaurants Magazine*, март, 2010.

Алексиева 2013: Алексиева, С. *Маркетингово проучване и оценка на взаимодействието между музеите: училището и младите потребители*. С.: НИМ, 2013.

Бержер 2006: Бержер, М. *История на Шанхай*, С.: Рива, 2006.

Нешков 2010: Нешков, М. *Предизвикателства към развитието на културния туризъм в България* – В: *Културният туризъм: Бъдещето на България*. В.: Славена, 2010.

Санжюан 2010: Санжюан, Т. *Съвременен Китай от А до Я* (под редакцията на Тиери Санжюан). С.: Рива, 2010.

Чън 2008: Чън, С. *Опазване на многообразното културно наследство на Шанхай* – В: *Museum International – UNESCO*. [кит. издание: И-лин], бр. 237-238, 2008.

Yannan 2009: Yannan, L. *Shanghai. Our Stories*. Better Link Press, 2009.

<http://www.lonelyplanet.com/china/shanghai/travel-tips-and-articles/76938> - Pitts, C. *Shanghai's top five museums*.

http://www.shanghaixintiandi.com/xintiandi/en/about_house.asp - *The Shikumen Open House Museum*.

<http://padrematteoricci.it/Engine/RAServePG.php/P/295210010203/L/1> - *Matteo Ricci's clock at the Shanghai's Expo's Italian Pavilion*.

<http://www.meet-in-shanghai.net/conventions.php?year=2009> - *The Official Shanghai China Travel Website*.

<http://mkt.unwto.org/en/publication/unwto-tourism-highlights-2012-edition> - *World Tourism Organisation (WTO) – 2012 г.*

THE CHINESE “GOOD NEIGHBOUR DIPLOMACY”

Zornitza Grekova-Stefanova, Bulgarian Ministry of Foreign Affairs

Abstract: *This paper examines China’s relations with neighbouring countries in different parts of Asia, especially with the states of Southeast and Central Asia. The time period covers the period after the end of the Cold war until 2011 with some insights over the most current developments. It might be argued that the current Chinese diplomacy in Asia is driven by two concepts – the “peaceful development” (or its heir the “harmonious worldview”), which influences its foreign policy as whole, and the “good neighbour diplomacy”, the target of which is to create enough stable regional environment so that China could pursue its economic development. When it comes to Central Asia, the paper will deal with Chinese relations on regional (the Shanghai Cooperation Organisation – SCO) as well as on bilateral level. The relations with the states in the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) are a good example of diplomacy based on both concepts. On one hand, the harmonious worldview concept means that China has actively sought various bilateral and multilateral initiatives with ASEAN on political, economical and security level. On the other, the “good neighbour diplomacy” means that China should pursue equally beneficial relations with individual states in Southeast Asia and to peacefully resolve all conflicts with them.*

Keywords: good neighbourhood policy, harmonious worldview, peaceful development, regionalism, Central Asia, Southeast Asia, ASEAN, SCO

Introduction

This paper examines China’s relations with neighbouring countries in different parts of Asia, especially with the states of Southeast and Central Asia. The time period covers the period after the end of the Cold war until 2011 with some insights over the most current developments. It might be argued that the current Chinese diplomacy in Asia is driven by two concepts – the “peaceful development” and later the “harmonious worldview”, which have both influenced its foreign policy as whole, and the “good neighbour diplomacy”, which target is to establish stable enough regional environment so that China could pursue its economic development. The paper will show the current link between the Chinese politics and the Silk Road in its land and maritime dimension.

Theoretical background

The guiding position of the PRC’s foreign policy is based on the principle of the school of realism, especially its Westphalian definition where the territorial and political sovereignty of the state are of primary importance.

The main objective of the PRC’s foreign policy, known also as “Independent foreign policy for peace”, is to preserve China’s independence, sovereignty and territorial integrity, create a favourable international environment for China’s reform and opening up and modernization construction, maintain world peace and proper common development. The foreign policy is based on the five principles of peaceful coexistence, namely the mutual respect for each other’s territorial integrity and sovereignty; mutual non-aggression; mutual non-interference in each other’s internal affairs; equality and mutual benefit; peaceful co-existence. For the first time these principles were stated in a series of agreements between PRC and Republic of India in 1953-1954.

Following the realistic tradition, the Chinese officials never accepted the hegemony and in the Jiang Zemin’s report at the 16th Party Congress in October 2002, we read that “hegemonism and power politics have new manifestations, thus the world is far from being tranquil and mankind is faced with

many new challenges.” Further, it is explicitly said that “We (*the Chinese government – my note*) oppose all forms of hegemonism and power politics. China will never seek hegemony and never go in for expansion” (Report Jiang Zemin 2002). At the 16th Party Congress Wen Jiabao interpreted the principle of good-neighbouring in regard to ASEAN and East Asia as building an amicable, tranquil and prosperous neighbourhood.

Five years later, in 2007, in the Hu Jintao’s report to the 17th Party Congress we still can find the same spirit: “Hegemonism and power politics still exist but China is convinced that it should follow the path of peaceful development and cooperation with all countries” (website).

In order to create a peaceful and stable environment where it can achieve its own national interests, Hu Jintao’s presidency have seen established and elaborated the notions “peaceful development” (和平发展) and the “harmonious world” (和谐世界). In December 2005, the Chinese government published a white paper on the “Peaceful Development Road” in which it was declared that “Since the policies of reform and opening-up were introduced at the end of the 1970’s, China has successfully embarked on a road of peaceful development compatible with its national conditions and characteristics of the times.” Later on in the document the notion of “harmonious world” has also been introduced as way of creating a stable world and achieving common development.

The concept of peaceful rise developed by Zheng Bijian reflected the idea that China should pursue economic, peaceful and sovereign path of development and should not be regarded as threatening or emerging hegemonic power. As the noun “rise” is often related to, and connected with, the theory of political realism, the Chinese officials adopted another expression – “the peaceful development” (Martins 2009: 124; 126). The latter embodies in a better way the unwillingness of China to play a hegemonic role in world politics or even in the region of East Asia. The peaceful development is closely related to the harmonious world of peaceful, amicable and mutually beneficial relations that PRC is intending to construct.

Both concepts remain inseparable part of the Chinese foreign policy at the beginning of the new decade of the 21st century. In September 2011 the Chinese government has published new concept paper “China’s Peaceful Development” in which it has thoroughly explained its view about the nature and the possible future development of its foreign policy. Although the realisation of the national interests is of primary concern, it has been noted that this should be done only in peaceful manner without threatening the existing world order. Moreover, it has been elaborated that China still needs the friendly international and neighbouring environment in order to achieve its objectives in the political and economical sphere (China’s Peaceful Development 2011). Based on his analysis of the said concept paper, Joseph Y.S. Cheng points out “The emphasis on these two notions (...) reflects the Chinese leadership’s firm belief that in order to pursue its development and modernization goals it has to avoid conflict” (Cheng 2012: 167).

China in Central Asia

What is meant by the “Central Asia”? These are the five states of the post-Soviet space – Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Uzbekistan. Besides economic indicators, they are divided on ethnic and cultural lines. Of these countries, only in Tajikistan is used a language close to Persian – the Tajik language, which is written in the Cyrillic alphabet, while in the other countries the official languages are of the Turkic language group. In economic terms, they fall into two distinct groups: the more prosperous Kazakhstan, Turkmenistan and Uzbekistan and the less developed Kyrgyzstan and Tajikistan. The first group is rich in energy and natural resources, while the second group is located upstream of two major water sources for the Aral Sea, the Amu Darya and Syr Darya rivers.

The collapse of the Soviet Union in 1991 has created a number of problems in Central Asia. One of the major problems is the power vacuum in the region. Secondly, after the collapse of the Soviet Union, when the Russian Federation became the only successor of membership and international agreements, the Central Asian states inherited boundaries set in the 1920s, which do not coincide with

the ethno-cultural boundaries. Large areas populated by Tajiks, for example, have remained within Uzbekistan, while significant Uzbek minority is still living in the territory of Kyrgyzstan. These enclaves have proven to be a source of tension and conflicts in the early years of all young Central Asian states. Another problem facing the new Central Asian countries is the choice that must be made for membership in international and regional organizations. Membership in the United Nations is not a dilemma for any of the states. But this has never been the case with the membership at the Organization of the Collective Security Treaty (CSTO), for example.

The image of China in Central Asia has also been at least ambiguous. For centuries, China has little or no presence in Central Asia. But after the collapse of the Soviet Union the situation rapidly changed through diverse diplomatic initiatives, including meetings at the highest level, and economic measures oriented towards fostering the Central Asian economic development. Moreover, China was successful in turning the Shanghai Cooperation Organization into major player in the trade sector, especially in the field of hydro carbonates and infrastructure (Laruelle et Peyrouse 2010: 41-42 and following). One way for China to counter the negative image its neighbour might have was to settle the boundary disputes, inherited from the Soviet period, through peaceful negotiations and by agreeing to fewer territories than its original claim (Ibid.).

Despite the bilateral success in the Chinese-Central Asian relations, Zhao Huasheng (2013:437) believes that “China’s interests on the SCO and in Central Asia overlap to a large degree. In most cases, they are synonyms”. It means that in order to assess objectively the Chinese diplomacy towards Central Asia one should look at its relations at bilateral and regional level.

The SCO is an important guarantee for the overall security situation in the region as it encompasses two regions – East and Central Asia (Mircheva 2010: 314 and following; SCO Secretariat). An element with crucial significance is the relations between China, Russia and India, although this does not transform the Central Asian states into mere “bearers” of political decisions. China prefers the economic cooperation within the member states of SCO, while Russia is keen on deepening the military cooperation. The Central Asian states, from their part, are ready to use both possibilities as they need to build their own military capacity (especially in the case of Tajikistan) and to enhance their economic development (again Tajikistan and Kyrgyzstan are in greater need than the rest of the countries).

The Shanghai Cooperation Organisation (SCO) was established in 1996 as Shanghai Five by Russia, China, Kazakhstan, Kirgizstan and Tajikistan; the group changed its name into the current one in 2001 after the inclusion of Uzbekistan – where India currently holds the status of observer-member. Russia has encouraged India to join the organisation as a full-time member, because India is considered to be a crucial future strategic partner, which will foster the political and economical power of the SCO. Russia is worried by the Chinese economic policy within SCO and is quite indifferent vis-à-vis the US attempts to establish new relations with Central Asian countries and to create Great Central Asia encompassing South Asia and Central Asia (with Turkey but without Russia and China). The Chinese government has expressed its concerns in an article published in *Renmin Ribao*.¹ Additional factors working in favour of India joining the SCO are its major military presence in Central Asia, its close military ties with several Central Asian countries (especially Tajikistan and Russia) and also its deep interest in the region’s energy resources.

According to the President Hu Jintao, SCO should strive to peaceful cooperation and expand its good neighbour diplomacy when it comes to Central Asia. Furthermore, the PRC will support all actions that are conducive to regional peace, stability and economic progress and will fight to preserve the solidarity and security of the members of the SCO. China considers of particular importance for the SCO to launch

¹ The question is thoroughly examined in the article in Russian language Lukin, A.B., *Shanhayskaya organizatsiya sotrudnichestva: shto dalyshe?*, in: *Rossiia v globalnoy politike*, May-June 2007, No 3 (The Shanghai Cooperation Organization: What Next?, in: *Russia in global politics*).

enhanced cooperation with member–observers of the SCO. Moreover, the organisation can be described as brainchild of the Chinese leadership.

China and ASEAN

China's foreign policy reorientation in the post-Cold War era has opened an extraordinary opportunity for strengthening ASEAN-China relations. The global implications of China's rise are nowhere more evident than in its relations with ASEAN. There is no consensus among ASEAN countries about the impact of the rise of China. They have differing views on the extent to which China could become a potential threat.

The relations with the states in the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN) are a good example of diplomacy based on both concepts. On one hand, the harmonious worldview concept means that China has actively sought various bilateral and multilateral initiatives with ASEAN on political, economical and security level. On the other, the "good neighbour diplomacy" means that China should pursue equally beneficial relations with individual states in Southeast Asia and to peacefully resolve all conflicts with them (Tung-Chieh and others 2011: 25 and following).

The optimistic viewpoint is that China's main objective in Southeast Asia is to preserve a regional security and economic environment dependant on its domestic development and regime stability. According to the optimal standard, it is very important to know that ASEAN-China relations must contend with the following challenges: how to cope with a rising China when it becomes a superpower in its own right; in an East Asian region with both a strong China and a strong Japan; and with a United States which aims to maintain its sole superpower status.

Since the establishment of the Association of Southeast Asian Nations or ASEAN on August 8, 1967, to the present day there are four distinct periods in the history of the relations between the PRC and ASEAN. The first period (1967-1978) was marked by the consolidation of ASEAN member states and their relations with the PRC were conducted on a bilateral basis.

The second period (1978-1989) was the time of the de facto alliance of China and ASEAN against the invasion of Vietnam in Cambodia (Kampuchea at that time). According to some authors, this period may be indicated as the beginning of relations between ASEAN and the PRC (Yang 2005: 348). From the PRC's perspective, ASEAN is an important regional organization and both parties are mutually supporting each other regarding their participation in various multilateral and regional fora.

The third period covers the end of 1980's and the beginning of the 1990's when the end of the Cold war and the deepening of the relations between China and ASEAN coincided. In July 1991 the PRC's foreign minister Qian Qichen was invited to be present at the official ceremony of the opening of the 24th meeting of the foreign ministers of ASEAN. Four years later, in 1995, a new mechanism of political consultations between senior officials in PRC and ASEAN was established. This mechanism was meant to improve the understanding of the Chinese leadership about the ASEAN activity and the cooperation in the field of politics and security.

The fourth period begins in July 1996 when the status of the PRC in the framework of ASEAN was changed from consultative partner to dialogue partner (along with India and Russia) – the most important step in the development of the relations was made. An important step towards the deepening of the process of integration in East Asia was made in 2002, when ASEAN and PRC signed a Framework agreement for full economic cooperation with final objective to establish a China-ASEAN Free Trade Area – CAFTA, by 2010. China supports ASEAN as driving force for the further regional integration in East Asia and the gradual establishment of the East Asian community. A year later, in 2003, PRC and ASEAN sign a Strategic Partnership for Peace and Prosperity.

Significant evidence for the good neighbourly relations with ASEAN is the decision of PRC during the Asian financial crisis in 1997-1999 not to devaluate the Chinese currency *renminbi*, in order to support the financial systems of the affected states in Southeast Asia and "through (...) providing economic aid to neighboring countries and advocating the establishment of formal regional economic cooperation mechanisms" (Tung-Chieh and others 2011: 26). This was of crucial importance for the development of the East Asian regionalism and the relations between China and ASEAN "as a region still plagued by age-old distrust and rivalries, East Asia only caught up with the idea of regional economic integration after the 1997 financial crisis" (Tang 2006: 69).

China gradually enlarged its participation in the different fora set up by ASEAN as main driving

force – the ASEAN Regional Forum (1994), the ASEAN+3 (1999) and the East Asian Summit (2005). This reflects, from one part, the implementation of both concepts of “peaceful development” and “harmonious worldview” and, from the other, the continuous improvement of the relations between China and ASEAN.

The active and friendly policy of China towards ASEAN continues even nowadays. As pointed by Carlyle A. Thayer (2013) “China appears to be pursuing a policy of upgrading its relations with ASEAN” which recently has resulted into new initiative that could be treated as an attempt of establishing a new code of conduct regarding the conflicts in the South China Sea. Unfortunately, this politics does not involve the main Chinese protagonist in the said conflict – the Philippines.

Conclusion

It should be noted that even in East Asia China could not play the role of hegemonic power even if it is used to enjoy great influence. China seeks to build harmonious and prosperous relations with Central and Southeast Asia driven also by the interconnectedness of today’s world system. The participation of China in SCO, ASEAN and other regional organizations is a symbol of its willingness to gradually build up trust and confidence in its neighbours. On China’s part, it was considered essential to maintain good relations with its neighboring countries so as to guarantee a propitious international environment for its modernization drive and promote peace and common development of the region.

China still needs to address several issues in order to achieve lasting “good neighbour” relations with all its neighbours, especially in East Asia. In this regard, the recent tension between China and Japan after China’s announcement of its “East China Sea Air Defence Identification Zone” containing the disputed Diaoyu/Senkaku islands is one of the striking examples.

BIBLIOGRAPHY:

Mircheva 2010: Мирчева, Хр. *Руската федерация в динамичния свят на най-новото време*. София, 2010.

Cheng 2012: Cheng, J.Y.S. *Convincing the World of China’s Tradition to Pursue Universal Harmony* – Journal of Chinese Political Science, Vol. 17, 2012.

China’s Peaceful Development 2011 - http://www.china.org.cn/government/whitepaper/node_7126562.htm, accessed 10 October 2013.

China’s Peaceful Development Road - http://english.peopledaily.com.cn/200512/22/eng20051222_230059.html, accessed 10 October 2013.

Laruelle et Peyrouse 2010 : Laruelle, M. et Sébastien Peyrouse. *L’Asie centrale à l’aune de la mondialisation. Une approche géoéconomique*. Paris, 2010.

Report Jiang Zemin 2002: *Build a Well-off Society in an All-Round Way and Create a New Situation in Building Socialism with Chinese Characteristics* – http://news.xinhuanet.com/english/2002-11/18/content_633685.htm, accessed 1 October 2013.

SCO Secretariat: <http://www.sectsco.org/EN/index.asp>, accessed 1 October 2013.

Tang 2006: Shiping Tang. *Leadership in institution building. The case of ASEAN+3* – Bertrand Fort and Douglas Webber (eds.) *Regional integration in East Asia and Europe. Convergence or divergence?* London and New York. 2006.

Tung-Chieh and others 2011: Tsai Tung-Chieh, Hung Ming-Te and Tony Tai-Ting Liu. *China’s foreign policy in Southeast Asia: Harmonious worldview and its impact on good neighbor diplomacy* – Journal of Contemporary Eastern Asia, April/May 2011, Volume 10, No.1: 25-42.

Yang 2005: Yang, Baoyun. *China and Asia-Europe Cooperation* – International Studies, 42, 2005.

БЪЛГАРИЯ И КИТАЙ: ЗА ОБЩИЯ ПЪТ И РАЗЛИЧНИТЕ ПОСОКИ

Христина Амбарева, Българска академия на науките

Abstract: *This article presents an overview of some data on the economic development of China and Bulgaria during the last three decades. The period examined here starts from the 1980's, which is the first decade after the beginning of the reforms of Deng Xiaoping in China and the last decade of the rule of the Communist party in Bulgaria. What is considered here as "common" between Bulgaria and China is the communist ideology in the past, and the policy of openness and implementation of the market economy principle at present. The "different directions" are the different levels of economic success and standard of live in the both countries. The article discusses the possibilities of the economic cooperation between China and Bulgaria in the context of the shift of the economic center of the world back to the Central Asia, a process, estimated to close towards 2025.*

Keywords: Bulgaria, China, GDP, economics, investments

Конференцията на *Институт Конфуций* – София под надслов „Пътят на коприната“ се провежда в момент, когато в България е изключително актуален въпросът за резултатите от българския преход, започнал след 1989 г. От началото на 2013 г. до сега, месеците преминават в различни форми на протести и социални конфликти, в основата на които стоят нерешените и обострени от световните кризи социално-икономически проблеми през 24-годишното преходно управление на страната. По повод на текущите събития се изкушавам да направя кратък сравнителен преглед на развитието на България и Китай от 80-те години насам. Затова темата на моето изказване е за общия път, по който България и Китай като страни от комунистическия лагер вървят десетилетия наред, отварят границите си към света и възприемат принципите на пазарната икономика, но резултатите в тяхното социално-икономическо развитие сякаш вървят в различни посоки.

Преди три десетилетия огромен принос за оформянето на популярните представи за Китай у нас има киното и по-специално един култов филм – „Манастирът Шаолин“. Под влияние на киното представите за Китай са приказно-възвишени и романтични. Китай е енигматичен Далечен Изток с непознати нрави, екзотични облекла и загадъчна писменост.

Годината, в която е създаден „Манастирът Шаолин“ е 1982 г.: тогава населението в Китай надминава 1 млрд. души; реформаторският курс на управление, поет от Дън Сяопин е в четвъртата си година и стратегията на „Четириите модернизации“ набира скорост. Забележително е това, че икономическите реформи в Китай се въвеждат постъпателно – първо в един район или сектор (напр. селското стопанство), и едва ако се покажат успешни, се прилагат и в други райони и сектори. Този принцип на действие е актуален и сега. В Шанхайската свободна зона, например, се правят експериментални структурни реформи (Нейков 2013).

През 80-те години държавният контрол в икономическото планиране на Китай е отслабен за сметка на въвеждането на пазарни механизми. Икономическите реформи водят до стабилизиране и развитие на икономическия ръст и активизиране на експорта. БВП бързо започва да расте и на глава от населението се увеличава от 193 (1980) до 307 (1989) долара.

По същото време, през 80-те години, България е управлявана от БКП, икономиката се развива планово и икономически отношения се поддържат със страните от Съвета за икономическа взаимопомощ, където е насочен 80 % от експорта. Броят на крайно бедните в България е едва 2

% (Проданов 2013), а БВП на глава от населението към 1989 г. е 2450 долара¹. Ако се калкулира инфлацията от 1989 г. до 2013 г., тези пари се равняват на 4622 долара днес (*валутен калкулатор*)². Когато в края на 80-те години БКП губи властта, системата на планираната икономика се разпада, през 1991 г. СИВ престава да съществува и България губи износа си за съветския пазар. С новата конституция от 1991 г. България е обявена за парламентарна република, а отворената към света пазарна икономика става принцип на икономическо управление. Дали защото новите принципи на управление са приложени без оглед на цялостния ефект от тях върху обществото, или защото бързо се развиват условия за беззаконие и корупция, пазарната икономика и демократичният преход се превръщат сред обедняващото население в недобре приета алтернатива на държавното планиране.

90-те години, през които светът става свидетел на китайското икономическо чудо, изразяващо се в бърз растеж на БВП с 9 до 14 %, са характерни с настъпването на тежка икономическа криза в България. През 1996/7 г. хиперинфлацията надминава 300 процента и в условията на политическа и финансова криза хората масово губят спестяванията, работата и стандарта си на живот. През 1993-1995 бедните в България стават 15 %, а БВП на глава от населението намалява още от 2 377 долара (1990) на 1579 долара (2000)³. През това десетилетие в София идват първите китайски имигранти, които търгуват на стоковия базар „Илиянци“. В по-големите градове отварят и първите китайски ресторанти.

В Китай делът на бедното население е огромен, но растежът на икономиката е стабилен, стандартът на живот на градското население бързо се подобрява и средната класа се увеличава.

През първото десетилетие на XXI век водещите икономики в света са САЩ, Япония, Германия, Англия и Франция. През 2000 г. китайската икономика е на 6 място.⁴ Между 2003 и 2007 г. растежът на БВП е повече от 10 % годишно⁵. В резултат от това през 2005 г. Китай изпреварва Франция, през 2006 Англия, през 2007 Германия. През 2007 г. БВП достига 14 %, след което постепенно пада до стойности около 7 %⁶. Към 2010 г. Китай измества Япония като втора икономика в света. Има прогнози, според които китайската икономика ще застигне САЩ към 2016 г. (Международния валутен фонд) или 2019 г. (Китайската академия на науките) (Aziz 2013). Съществуват и анализи, които са скептични относно възможността Китай да изпревари скоро САЩ (Aziz 2013), но независимо от този скептицизъм, факт е, че за три десетилетия Китай се превръща в основен икономически партньор на 124 страни в света⁷ и в основен кредитор на американския държавен дълг.

В резултат на реформите и на три десетилетия икономически подем, към 2012 г. средната класа в Китай наброява 340 млн. души, които имат доход от 9 000 до 34 000 долара годишно. На всеки 1300 души има по един милионер⁸. Към 2012 г. БВП на глава от населението в Китай е 6 090 долара и тенденцията е да нараства.

Икономическото развитие на България за целия период на прехода отбелязва сериозен неуспех в справянето с бедността, която към 2012 г. обхваща една пета от населението (в сравнение с 1/50 през 80-те): БВП на глава от населението достига 6986 долара, при 22 % процента бедност (Проданов 2013) и обостряне на социалното неравенство. Въпреки че анализаторите говорят за преодоляване на икономическата криза и за създаване на средна класа в България от 3,5 млн.

¹ По данни на Световната банка: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?page=4> (прегледано 11.20.2013).

² Inflation Calculator. Изчислено на 11.20.2013 от: <http://www.davemanuel.com/inflation-calculator.php>.

³ По данни на Световната банка: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?page=4>.

⁴ CNN Money (2013). World's Largest Economies: http://money.cnn.com/news/economy/world_economies_gdp/ (октомври 2013).

⁵ Google. (2013) China GDP (по данни на Световната банка). Свалено октомври 2013 г. от: www.google.com.

⁶ Там.

⁷ RT. China leaves behind the US as world's leading trade partner – <http://rt.com/usa/china-us-trade-partner-169/> (октомври 2013).

⁸ Hurun Report. The Richest People in China. – <http://www.hurun.net/usen/> (октомври 2013).

души⁹, правят впечатление и данните на НЦИОМ, че 60 % от българите през 2012 г. са били затруднени с плащането на битовите разходи (Проданов 2013).

Днес имиджът на Китай е променен – и в България и по света романтичните и поетични представи са отстъпили мястото си на една много по-реалистична идея за страната като важен политически фактор и финансов гигант. Китай е сред първите страни в света по територия и население. Тя е най-големият вносител на суровини и най-големият износител на продукция в света, а също така и най-големият консуматор на енергия в световен мащаб, което определя огромното ѝ значение в конкуренцията за суровини, пазари и енергийни ресурси. С активната икономическа дейност, която развива и съсредоточаването на големи финансови ресурси, Китай става една от основните сили, които действат по посока на изместването на световния икономически център от Запад на Изток. Последното е факт, разбирането на който в България не е очевидно, поради силната европоцентрична ориентация на българите, но също така и поради забележителната скорост, с която това се случва. Според изследване, проведено от *McKinsey Global Institute*, преместването на световния икономически център от Централна Азия до Северна Европа и Съединените щати е отнело почти 1000 години, но връщането му отново към Централна Азия е започнало преди няколко десетилетия и ще е факт към 2025 г.¹⁰

В сравнение с Китай, България е малка по мащабите си страна, която има неголямо влияние в международния икономически и политически живот. БВП на България за 2012 г. е 53 млн. долара (колкото са доходите на най-големите китайски фирми), като се очаква средно годишно да расте с 1.3 %¹¹. Територията на България е 20 пъти по-малка от китайската и населението е 200 пъти по-малко от населението на Китай. Същевременно, в България много се говори за разширяване на икономическото сътрудничество с Китай. Привличането на китайски фирми като търговски и инвестиционен партньор е фактор за растеж, от какъвто България определено има нужда. Въпросът е как, предвид мащабите на китайската икономика, пазари и интереси, търговското и инвестиционно сътрудничество с България може да бъде привлекателно за китайската страна?

У нас вече има традиция ежегодно да се провеждат бизнес срещи и форуми, на които български и китайски бизнесмени установяват контакт и планират бъдещо сътрудничество. Това означава, че взаимен интерес има. Независимо, че промените в икономическата стратегия за развитие на Китай са към увеличаване на вътрешното потребление, експортът е основен фактор за растеж на китайската икономика. Увеличаването на пазарния дял е важно условие за успеха. И въпреки че България не е голям пазар, тя е пазар, на който китайските стоки се продават добре – на първо място, заради тяхното разнообразие, и второ, заради тяхната конкурентна цена.

Основно и ключово предимство на България като икономически партньор е нейното членство в Европейския съюз. Европейската общност е трета по население в света, с висока покупателна способност и икономика равностилна на САЩ. Евантуалните инвестиции на Китай у нас ще се реализират на територията на европейската общност и ще спечелят откъм данъчни облекчения, ниски разходи за транспорт и др. и лесен достъп до Европа и близки на България държави извън ЕС.

Китайските фирми все още не са сред основните инвестиционни партньори на България. Инвестициите на чуждестранни фирми у нас са в пряка зависимост от икономическата и политическа стабилност. Например, промените в държавната политика по отношение на ВЕИ централите през 2012 г., които бяха необходима, но също така и късна реакция срещу корупцията и сблъсъка на интереси в управлението на енергетиката, станаха причина за трусове в сектора, в който от китайска страна има направени инвестиции в България и който е приоритетен за Китай. Финансовата система и ниските данъци в България са привлекателни, но евентуална отмяна на

⁹ Българската средна класа се изчислява на базата годишен доход за четиричленно семейство и е 2400 лева на месец.

¹⁰ http://www.huffingtonpost.ca/2012/07/05/world-economic-center-of-gravity_n_1651730.html.

ING International Trade Study (2011). Developments in Global Trade: from 1995 to 2017. – <http://www.ingcb.com/media/233073/bulgaria.pdf> (октомври 2013).

¹¹ ING International Trade Study (2011). Developments in Global Trade: from 1995 to 2017. – <http://www.ingcb.com/media/233073/bulgaria.pdf> (октомври 2013).

валутния борд или повишаването на данъците биха направили инвестиционния климат неблагоприятен. Политическите и законодателни промени несъмнено притесняват инвеститорите и са един от факторите те да се насочват към други държави (напр. Румъния).

Друга причина за относително слабото присъствие на китайски инвеститори у нас е недостатъчното развитие на мрежи за контакти и обмен на информация между български и китайски бизнесмени. В това отношение работата на правителствено и неправителствено ниво е особено важна.

Неизбежно, за установяването и поддържането на контакти, затруднения създават големите езикови и културни различия между двете страни. Така културната и географска близост е предпоставка България да поддържа активни икономически взаимоотношения със страните от Западна Европа, с Гърция и Турция.

Сред трудностите на взаимодействията е също различната корпоративна култура на двете страни. Например, по време на организирания в България бизнес форуми и срещи китайските инвеститори се изненадват, че българските компании не се подготвят за срещите с подробни проекти: бизнес стратегия, финансови прогнози, план за работата. От българска страна пък я има изненадата, че китайските фирми искат много гаранции за вложенията, които правят, а такива гаранции у нас се считат за нереалистични.

Не на последно място идва и работата на българската администрация в сравнение с тази в другите европейски страни – време за обработка на документите, издаване на лицензи и др. В България се налага да се модернизира технически и да се опрости административната система, да се поддържат ясни и прости правила за работа и високи стандарти на обслужване – връзки между отделните служби, улеснени електронни услуги и др.

Различни ли са посоките на икономическо развитие на Китай и България? Несъмнено Китай се развива много по-бързо и успешно от много страни в света, не само в сравнение с България. Покачването на жизнения стандарт е забележително, а размерът на средната класа по своята численост е по-голям от цялото население на Съединените щати. В сравнение, растежът на българската икономика е бавен и затруднен от множество фактори. Отварянето към света и сравняването на възможностите на потребителя в България с потребителя в Западна Европа и САЩ допълнително усилва възприемането на задълбочилите се социални неравенства със съзнанието за мястото, на което България се нарежда сред останалите европейски държави по доходи и успехи в социалната политика. Вярно е, че може би не толкова социологическите данни, колкото субективните преживявания на две десетилетия неуспешен преход, са това, което ражда недоволството в България и усещането за движение в обратна посока. Отвъд субективните емоции остава примерът на държави като Китай, където се вижда как с политическа воля и стратегическо планиране се постигат еднопосочни икономически резултати.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Aziz 2013: Aziz, J. *China's economy won't overtake America's anytime soon*. – <http://theweek.com/article/index/248191/chinas-economy-wont-overtake-americas-anytime-soon> (октомври 2013).

Нейков 2013: Нейков, П. *Структурните реформи на Пекин ще подкрепят пазарите на акции в Китай и Хонконг*. – <http://www.investor.bg/aziia/336/a/strukturnite-reformi-na-pekini-shte-podkrepiat-pazarite-na-akcii-v-kitai-i-honkong,159310/> (октомври 2013).

Проданов 2013: Проданов, В. *Как България бе пауперизирана*. – avtorski.pogled.info/article/41544/Kak-Balgariya-be-pauperizirana (септември 2013).

CNN Money (2013). *World's Largest Economies*: http://money.cnn.com/news/economy/world_economies_gdp/ (октомври 2013).

Hurun Report. *The Richest People in China*. – <http://www.hurun.net/usen/> (октомври 2013).

ING International Trade Study (2011). *Developments in Global Trade: from 1995 to 2017*. – <http://www.ingcb.com/media/233073/bulgaria.pdf> (октомври 2013).

RT (2012). *China leaves behind the US as world's leading trade partner* – <http://rt.com/usa/china-us-trade-partner-169/> (октомври 2013).

CHINA'S POSITION REGARDING THE UNITED NATIONS REFORM AND THE JAPANESE ROLE IN THE ORGANIZATION

Ivaila Aleksova, Sofia University 'St. Kliment Ohridski'

Abstract: *The paper makes an overview of the Chinese position toward the reform of the United Nations Security Council since 2004 and particularly focuses on its position upon Japanese role in the organization and Japanese aspirations for a membership of the Security Council. Main objective of the report is to analyze the reasons behind the Chinese official position.*

The issue upon the Chinese regarding the quest of Japan for a permanent member of the Security Council is curious for several reasons. Firstly, the most of the sources review the issue from one side-view through the light of the historical tensions between China and Japan and through the perspective of the territorial disputes over South China Sea. Reviewing more carefully the reasons behind the Chinese position, it is obvious that its opposition lies not only on the historical relations and on its criticisms on Japanese policy, but rather on Chinese different view regarding the whole reform platform initiated by G4 (Japan, Brazil, Germany, India). Another reason lies on the diverse approaches and mechanisms as preventive diplomacy interpreted in a different way by China and Japan. On the other hand, the most of the European, American and Japanese literature present the issue through the light of the Japanese financial contribution to the Security Council. To be more precise, when discussing the obstacles for the Japanese quest for a membership at the UN, the sources point out the constitutional restraints of the constitution and the Japanese participation in peace-keeping operations, its pacifistic profile and its US-alliance regarding security matters without reviewing the issue from the perspective of the other UN permanent member states. In this sense, reviewing the reasons behind the Chinese position upon the UN reform and Japanese quest for a membership shows the issue in a more detailed perspective.

Keywords: UN Security Council reform, G4 declaration, working methods, veto power

The need for reform of the UN Security Council

The reform of the UN Security Council has been a continuous and highly-debated issue since the end of 1990s to present days. Reasons behind the urge of the reform vary from the need of enlarged representation of members' countries to the need of improving the working methods in the UN Security Council and ends with the ultimate goal of speeding up the Progress of the achievement of the Millennium Development Goals. The report of Kofi Annan 'In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All' published in 2005 is considered the official start of the reforms. The most popular and at the same time underestimated claim is that the new threats and challenges as terrorism, environmental problems and poverty are also considered as threats to the International security. The term 'international security' does not only relate to the threat of war and military threats.

Global challenges have considerably changed after the creation of the Security Council in 1945. Those changes not only require enlarged geographical representation in the Security Council from countries from Asia, Africa and Latin America but also necessitate increased consideration on the above-mentioned human rights issues, human security and poverty. It is undeniable fact that those issues are tackled by the economic programs of the UN (Millennium development goals for example) but are out of focus of the UN Security Council activities. The issue regarding the reform of the UN is interesting not only because of the controversial opinions on Japanese potential role as a permanent UN Security Council member but also because of the diversity of opinions on tools and methods how this reform should be implemented.

A working group constituted by the members of the UN General Assembly was formed to deal with issues of increasing the member of the Security Council members, having fare representation and reforming its working methods. The debates surrounding the issue of the Security Council reform pos-

es the question whether the Security Council should include both- new permanent and non-permanent members or only non-permanent. The 60th Anniversary of the United Nations was the momentum when the UN Security Council reform was discussed within the Open-Ended Working group of the General Assembly in 2005. The candidates for permanent seats of the Security Council comprise the group of G4 nations-Brazil, Germany, India and Japan mutually backing its support for each other's candidature. According to the G4 resolution, the states of Japan, Germany, Brazil and India suggested an increase of the members of the UN Security Council from 15 to 25 members with six and four non-permanent members and improving of the working methods. According to G4 group the permanent members should be distributed following the construction: two countries form the African group, two Asian countries, one Latin American country and Caribbean and one from the group of the western countries. The new members declare they will not use their veto right until the issue is resolved in the framework of special convention. The reform includes a revision of the following elements classified in four categories: 'membership categories; veto; regional representation; size; and working methods and modules'¹.

This simple categorization also demonstrates that although the UN reform issue is quite politicized, it includes discussions mainly on working methods and approaches and has very clear dimensions.

Summary of the Japanese contribution to the United Nations

As a leading economic, industrial and technical state, Japan aims at enhancing its role as a global power in international and regional affairs. An evidence for its global role is the country's participation in international organizations such as the UN, International Monetary Fund, World Bank, GATT and others.

Japan is often criticized of being driven by pragmatic interests in disbursing financial aid and tackling issues of poverty but is undeniable fact that Japan ensures 19% of the UN budget (2nd largest donor after US). The country joins international efforts to fight with terrorism after the attacks from September 11th 2001 and takes part in peace-building. Other facts giving the country a motivation to apply for permanent UNSC membership are its overall achievements focused on the following directions²:

- promoting disarmament and non-proliferation of weapons for massive destruction including nuclear weapons;
- anti-terrorism assistance and democracy-building efforts in Rwanda and Afghanistan;
- humanitarian assistance not only through official development (ODA) financing but also through dispatching volunteers, teaching leadership skills the local communities providing expertise in fields such as education, health, water, agriculture, disaster-preventions and others;
- commitment towards the development of Africa such as TICAD (Tokyo International Conferences on African Development);

The majority of the UN member states express anxiety that the increased number of permanent members of the Security Council violates the democratic principles of equal representation. Japan shares the opinion that the Asian group in the UN security Council is under-represented. In addition, Japan considers that the UN General assembly should serve as a platform of more focused debate on the issues of top priorities and rationalizing of the agenda lacking flexibility.

Chinese position regarding the United Nations Security Council reform

The main principles maintained by the Chinese government state that the reforms should 'be in the interest of multilateralism' although this position is not quite developed in the statements and further opinions and allowing the UN to deal with 'new threats and challenges'³. Another main characteristic of the Chinese position is that it maintains the idea of a new security based on the concept of 'mutual

¹ Panda, Jagannath P.,2011:20: Beijing's perspective on UN Security Council Reform: Identity, Activism and Strategy, Portuguese Journal of International Affairs, Number 5, Spring-Summer 2011.

² United Nations Reform: Priority Issues for Japan, 2006, <http://www.mofa.go.jp/policy/un/reform/priority.html>, last accessed on 12.10.2013.

³ Ryall, Julian, 2006: Japan Pushes for UN Seat, January 22, 2006 <http://www.globalpolicy.org/un-reform/un-reform-topics/reform-of-the-security-council-9-16/41233.html?itemid=913>, last access: 13.10.2013.

trust, mutual benefit, equality and cooperation⁴. Following those quotations one can judge that the main principles of the UN reform should include the principle that the participant countries should have equal rights of participation in the discussions of UN reform-related issues, should consider the voice of the developing countries and should start from achievable goals to more thorny ones. It also emphasizes that attention should be given to the achievement of the Millennium Development Goals. Strategic mission should be narrowing the gap between the rich and the poor. Another characteristic is that China is often criticized for misunderstanding the western treatment towards human rights although it proposes Peace building Commission concentrating on post-conflict peace building.

The country is strongly against the time limit for the implementation of the Security Council reform. In addition, it emphasizes that the reforms of the Security Council are part of the overall reform of the United Nations. Panda, 2011 classifies three main priorities of the Chinese vision regarding the UN reform:

- suppressing the supremacy of USA as a world power;
- reforming the UN;
- giving a voice of the developing countries as a part of the efforts towards ‘democratization of the decision-making process’⁵.

The first claim refers to the national foreign policy interests and ambitions, thus presenting the main course of the Chinese policy towards the reform.

The above-mentioned characteristics asserting Chinese position regarding the members’ representation in the UN could be also illustrated by the following statement made by China’s ambassador to the UN, Li Baodong: “Security Council reform should give top priority to increasing the representation of developing countries, in particular that of African countries and give more small and medium-sized countries access to the Council and its decision-making process”⁶. Those characteristics compared with the Japanese approach towards the UNSC reform show that some of the approaches and general perceptions about the reforms are similar.

Table I7

Approaches towards UN reform	
Japan	China
multilateralism	multilateralism
gradual implementation	gradual implementation
new members don’t necessarily need to have veto rights	new members should have the right to veto
more representation for Asian countries	more representation for developing countries
tackling poverty – achievement of the Millennium Development Goals	narrowing the gap between rich and poor-achievement of the Millennium Development Goals
ensuring peace by non-military means	ensuring peace by both military and non-military means and methods

⁴ Statement by Permanent Representative of China Ambassador Wang Guangya on the Report of the Secretary-General „In larger freedom: towards development, security and human rights for all“ at UNGA 59th Session, (New York, 6 April 2005) <http://www.china-un.org/eng/chinaandun/zzhgg/t190451.htm>.

⁵ Panda, Jagannath P., 2011:20-26: Beijing’s perspective on UN Security Council Reform: Identity, Activism and Strategy, Portuguese Journal of International Affairs, Number 5 , Spring-Summer 2011.

⁶ FM Spokesman: UN is not a „Board of Directors“ Updated: 2004-09-22, 08:36, <http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-09/22/>, last accessed: 13.10.2013.

⁷ The table represents a very simplified model of the main differences between some of the approaches and main principles of the UNSC reforms between the both countries and it does not pretend for a scientific reliability. It is used as a simplified illustration of the author’s main conclusions.

Chinese opinion on the Japanese bid for a permanent quest at the United Nations Security Council Logically to assume, it is unacceptable for China to support the membership of Japan. The position of Russia regarding the membership issue is also more tending to be negative than temperate, France and US have clearly demonstrated their support for the Japanese membership. Some of the arguments reveal fear that Japan could initiate a policy not complying with the other members.

The non-academic sources focus on the territorial disagreements between the two countries but some of the historical facts as the continuous anti Japanese protests in China 2004-2005 and the disagreements on the different working methods are rarely studied and mentioned in details. What is more the topic is quite politicized and the scholars being aware that the disagreements include quite technical and administrative details such as some concrete working methods are not many. Weiss, 2007 expresses the view that the public opinion and anti-Japanese movements in 2005 influenced greatly the Chinese position on the reform of the United Nations. It is curious to note that China does not comment in details on Japanese approach towards the United Nations reform. According to the author the anti-Japanese protests took place over three weeks in several parts of China-Shanghai, Shenyang, Shenzhen and other cities and in 38 cities all together including 280 organizations and units, 107 universities and 28,230,000 internet users⁸. This number is representative enough to express the clear position of the Chinese population towards the Japanese quest for a membership.

Chinese lack of support of the proposal made by the Japanese government has several aspects. One of them lies on the historical past and the other on the disagreements of the working methods proposed by Japan. Another reason lies behind on the different opinions upon the geographical representation in the UN. The official position stated in the UN reports is the main concern of China that the UNSC reform should include increased representation from African countries and developing countries as a whole. It is interesting to note that Japan is one of the main countries providing dialogue platforms on the future of Africa and its main donor for its development but does not include in its reform proposal increased representation of African countries. On the other hand, Japanese interest in Middle East is best summarized by Professor Kaneko Kumao's evaluation that: 'This is a very political and economic decision. Japan is reducing its interest in Africa because it needs Middle East oil'. The Professor also summarizes both Chinese position upon Japanese involvement in the Middle East and its candidature for permanent UN seat as 'the outcome will have to be some sort of compromise that lets both countries survive without each country losing too much face'⁹.

'UNSC is not a board of directors and its composition should not be decided according to the financial contributions of its members'¹⁰. This statement clearly demonstrates the Chinese perception of the Japanese role assessed mainly through the prism of its financial contribution.

Japanese Imperial policy and the current territorial claims over Senkaku islands (Diaoyudao islands) are not a matter directly connected to the UN reform proposal of Japan but they are dominating the discourse of the Japanese candidature and present the country more like a hostile nation than a peace-loving state. On the other hand, as mentioned the Japanese candidature is surrounded by a solid anti-Japanese protests which definitely influenced both Chinese position and US position on the Japanese participation. China calls the candidature of G4 'faulted', stating the official reasons that Japan and

⁸ Weiss, Jessica C, 2007: *The 2005 Anti-Japanese Protests in China and the Negotiations over U.N. Security Council Expansion*, University of California, San Diego, Department of Political Science, La Jolla, CA 92093.

⁹ Dhirathiti, Nopraenue Sajjarax (2007) *Identity transformation and Japan's UN security policy: from the Gulf Crisis to human security*. PhD thesis, University of Warwick.

¹⁰ Dhirathiti, Nopraenue Sajjarax (2007) *Identity transformation and Japan's UN security policy: from the Gulf Crisis to human security*. PhD thesis, University of Warwick.

Germany are US allies and that does not represent the developing countries and Africa in particular. To be more specific, China's reservations on Germany lie on the fact that Germany has supported Dalai Lama and Tibetan cause. German foreign policy is characterized as a policy 'critical of China's global interests'. China seems to be more positive regarding Brazilian membership although not directly stating its support. The official position is that as Brazil is opposed by Mexico and it is a matter of consensus 'through closed-door meetings' to agree upon the membership of China. Chinese position on India seems to be complex and a hidden lack of support and fear of the Indian growth as a global power can be seen through the Chinese position. Reviewing briefly the support or lack of support to all four G4 countries reveals that Chinese position is influenced by the historical past and strategic interest of the country.

Conclusion

It is curious to note that the studies on particular Japanese methods towards the reform do not mention particular criticisms upon the Japanese approach and if one look closer, some of the approaches and the general perception about the reform are similar. In the literature the Chinese evaluation on both Japanese candidature and G4 declaration varies from 'dangerous', 'faulted' and 'immature' to more precise arguments sharing the view that Japanese candidature can divide the opinions in the United Nations and that this would divert the focus from more pressing issues. There are several scenarios some of them sounding even apocalyptic that in case Japan becomes a permanent member it will provoke even a military conflict in the region of the Pacific Ocean as the most of the East Asian countries do not support the Japanese ambition to become a member. What is more than obvious is that the militaristic past of Japan, the Yasukuni Shrine issue and the South Asia Sea conflicts are the most disputed topics at almost every world forum (including ASEAN+3 dialogue) and the statements upon the issues concerning global problems not counting those with economic dimensions, are very rarely discussed between the both countries. This fact clearly shows that joining of Japan to the UNSC as a permanent seat is not likely to achieve the stated in the declarations and statements 'peaceful world'. Another fact curious to note is that the legitimacy of the Japanese Self-defense forces in peace keeping operations and the need for revision of the Constitution are world-widely discussed controversial issue seeming not to be a reason for clearly stated disagreements from Chinese side.

BIBLIOGRAPHY:

China Urges more African Countries in UN Council, update 2010-11-12 http://www.chinadaily.com.cn/world/2010-11/12/content_11538408.htm, last access: 13.10.2013.

FM Spokesman: UN is not a "Board of Directors". Updated: 2004-09-22 08:36 <http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2004-09/22/>, last access: 13.10.2013.

Panda, Jagannath, 2011:20: *Beijing's perspective on UN Security Council Reform: Identity, Activism and Strategy*. Portuguese Journal of International Affairs, Number 5 , Spring-Summer 2011.

Statement by Permanent Representative of China Ambassador Wang Guangya on the Report of the Secretary-General "In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All" at UNGA 59th Session, (New York, 6 April 2005) <http://www.china-un.org/eng/chinaandun/zzhgg/t190451.htm>.

United Nations Reform: Priority Issues for Japan, 2006, <http://www.mofa.go.jp/policy/un/reform/priority.html>, last accessed on 12.10.2013.

Weiss, Jessica C, 2007: *The 2005 Anti-Japanese Protests in China and the Negotiations over U.N. Security Council Expansion*, University of California, San Diego, Department of Political Science, La Jolla, CA 92093, 2007.

Position Paper of the People's Republic of China on the United Nations Reform, June 7, 2005, <http://www.china-un.org/eng/chinaandun/zzhgg/t199101.htm>, last accessed: 13.10.2013.

絲
綢
坐
踏



Confucius Institute in Sofia, 2013
ISSN: 1314-9865