

КОБЗЕВ Артем Игоревич

д.филос.н., проф., руководитель, Отдел Китая
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Актуальные проблемы перевода философской классики Китая

ТЕЗИСЫ

Первый в России план системного перевода китайской классики разработал в 1914 г. В. М. Алексеев (1881–1951), но его обрушила Первая мировая война. С середины 1920-х до начала 1990-х годов китаеведение в СССР существовало в двух противоборствующих формах: классической синологии, концентрировавшейся в Ленинграде и опиравшейся на филологию с лингвистикой, и советскую китаистику, концентрировавшуюся в Москве и опиравшуюся на историю с обществоведением. Первая в 1930–1950-е годы подверглась официальному разгрому как «буржуазная наука», а вторая административно доминировала с 1930-х по 1960-е годы, но в 1970–1980-е стала терять главенство и после крушения СССР утратила свою идеологическую специфику. Уже треть века длится период формирования новейшего российского китаеведения, основными задачами которого являются 1) восстановление и совершенствование классической синологии как общемировой науки, 2) применение современных информационных технологий и 3) освоение последних достижений китайской синологии, бурно развивающейся с начала 1980-х годов.

Общей особенностью большинства советских изданий китайской классики было 1) достаточно вольное обращение с оригинальным текстом, выразившееся в обозначенном или чаще скрытом купировании или пересказе по-разному сложных мест, 2) скудное комментирование, 3) отсутствие иероглифики, 4) искусственная политико-идеологическая актуализация. Однако даже невинное купирование, сокращение и переформулирование текста может заметно изменить его смысл, восстановление которого затрудняет отсутствие сопровождающего оригинала. Сходный эффект способно произвести включение старого произведения в новый историко-культурный и политико-идеологический контекст. Для преодоления таких пережитков прошлого и формирования более строгих переводческих стандартов на основе достижений, ранее продемонстрированных некоторыми изданиями «Памятников письменности Востока», в ИВ РАН создана новая серия «Китайская классика в академических переводах». Важнейшую роль в этом процессе играет разработка наивысших стандартов перевода и интерпретации категориального аппарата и главных произведений китайской классики на *вэньяне*. Применительно к философии данный подход реализован в издании: *Кобзев А.И. «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. М.: Востлит, 2014.*

В отечественной синологии интерес к системному исследованию категорий и основных понятий традиционной китайской философии и культуры возник в начале 1980-х годов независимо и синхронно с аналогичным явлением в КНР. Важнейшими

результатами этого процесса стали новаторские для российской науки публикации: в 1983 г. — материалов «круглого стола» «К проблеме категорий традиционной китайской культуры» в журнале «Народы Азии и Африки», в 1994 г. — энциклопедического словаря «Китайская философия», в 2006–2010 гг. энциклопедии «Духовная культура Китая». Эти достижения позволили ныне выявить даже глубинный смысл цитат из философской классики в докладе на XX съезде КПК Си Цзиньпина, который выступил соединением марксизма с «превосходной традиционной культурой Китая».

КОНОНЧУК Дмитрий Васильевич

к.филос.н., доцент, Департамент философии и религиоведения, Школы искусств и гуманитарных наук
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

Почему Конфуция именовали *цзы* 子: концепция У Тяньмина

ТЕЗИСЫ

Цзы юэ 子曰, – этими словами, которые обычно переводятся «Учитель сказал», начинается *Лунь юй*. Слово *цзы* 子 навсегда стало частью общепризнанного имени «учителя и образца десяти тысяч поколений». Но какова была семантика этого слова во времена самого Конфуция (552/551 – 479 до н.э.), в эпоху поздней Чуньцю? Почему Конфуция называли именно словом *цзы* 子?

Эволюционный путь семантики слова *цзы* 子 от базового значения «ребёнок» к значению «учитель» в первом приближении кажется многоступенчатым, сложным и запутанным. В эпоху Западная Чжоу титула *цзы* 子 удостаиваются владельцы небольших уделов-го и вожди варварских племён, входивших в культурную орбиту мира хуася¹. На основании этого факта китайский исследователь из Уханьского университета У Тяньмин (吴天明, род. 1956) создал свою концепцию, объясняющую именование Конфуция в *Лунь юе* словом *цзы* 子. Сам автор резюмирует идею следующим образом:

«В ритуальной системе раннего Чжоу *цзы* 子 представлял собой титул младших *чжухоу* 諸侯. В эпоху Чуньцю правители малых уделов (*сяо го* 小國) хуася и правители варваров четырёх сторон света (*мань и жун ди* 蠻夷戎狄) большими уделами (*да го* 大國) хуася уничижительно назывались *цзы* 子 («сыновья»). *Гуны* 公 и *цины* 卿 (т.е. высшие сановники и министры – Д.К.) больших уделов хуася по политическому статусу были эквивалентны этим *чжухоу* (т.е. правителям малых уделов и варваров – Д.К.) с титулом *цзы* 子, поэтому также именовались *цзы*, в результате чего понятие *цзы* 子 приобрело уважительный смысл. В *Лунь юе* Конфуций уважительно называется *цзы* 子 и Кун-цзы, что не имеет отношения к тому, что он мужчина, к его учёной нравственности, статусу *шэн жэня* 聖人 («мудрейшего» – Д.К.) или уважению со стороны учеников. Единственное, что имеет значение – это его служебный ранг: Кун Цю когда-то был министром-цином Лу, большого удела хуася»².

¹ Известно, что на Древнем Востоке слово «сын» приобрело, в т.ч., и определённый политический статус, близкий понятию вассалитета. Так, в библейской 4-й книге Царств описываются события 30-х гг. VIII в. до н.э. Иудейский царь Ахаз просит военной защиты у могущественного ассирийского царя Тиглатпаласара III словами: «раб твой и сын твой я; приди и защити меня от руки царя Сирийского и от руки царя Израильского, восставших на меня» (4-я Царств 16:7). В этом смысле вассалитета и подчинения просматриваются параллели между библейским понятием «Сын Божий» по отношению к иудейским царям, и китайским понятием *тяньцзы* 天子 «Сын Неба» применительно к чжоускому вану.

² У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованья Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 103.

В самом деле, в *Цзо чжуани* обнаруживается ряд прецедентов, отражающих подобные парадигмальные представления:

«Министр суверенного удела (*ле го* 列國) соответствует правителю (*цзюнь* 君) малого удела, таков устоявшийся порядок Чжоу».

(*Цзо чжуань* 10.23.2)

«Высший *цин* удела второго ранга по положению соответствовал среднему [*цину*] великого удела; средний [*цин*] соответствовал его низшему [*цину*]; низший [*цин*] – его высшему *дафу*. Высший *цин* маленького удела по положению соответствовал низшему [*цину*] великого удела; средний [*цин*] соответствовал его высшему *дафу*; низший [*цин*] – его низшему *дафу*».

(*Цзо чжуань* 8.3.2)³

Иными словами, в рамках данной концепции вопрос о значении именованного *цзы* 子 применительно к Конфуцию плавно перетекает в вопрос о том, занимал ли в действительности Конфуций значимые управленческие должности. Оставляя за пределами тезисов подходы к этому непростому вопросу, заметим, что здесь, в целом, стоит согласиться (с некоторыми оговорками и дополнениями) с концепцией С.И. Блюмхена, который, на наш взгляд, точно интерпретировал упоминаемую в *Мэн-цзы* 12.26 и *Цзо чжуани* 10.1.2 должность Конфуция *сыкоу* 司寇 как наблюдателя за правильностью исполнения ритуалов⁴. Если С.И. Блюмхен подробно анализирует значение понятия *сян* 相⁵, под которым Конфуций фигурирует в *Цзо чжуани* 10.10.2, то У Тяньмин без обиняков объявляет эту должность министерской (*го цин* 國卿)⁶. Однако вне зависимости от деталей интерпретации эта должность, без сомнения, давала возможность Конфуцию называться *цзы* 子.

У Тяньмин в своей работе анализирует ряд сложностей, связанных с его концепцией⁷, оставляя практически без внимания тот факт, что уже в *Лунь юе* мы встречаем слово *цзы* 子 в качестве обращения по отношению к людям, не занимающим министерских должностей (16.13, 18.6). Однако концептуализированную У Тяньмином схему семантического превращения обыденного слова «ребёнок» в значимый в системе общественной иерархии титул (а позже, посредством текстуального образа Конфуция, и в значение «учитель») это обстоятельство, с некоторыми замечаниями, не опровергает.

Список литературы

1) Библия. – Москва: Международный Издательский Центр Православной Литературы, 1994. – 1376 с.

³ Позже эта формула встретится в тексте *Ван чжи* («Порядок царствования»; *Ли цзи* 5.5).

⁴ Блюмхен С.И. Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао // Общество и государство в Китае. Том LI, часть 2. – Москва: ИВ РАН. – 2022. – 540 с. – С. 101-110.

⁵ Там же.

⁶ У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованного Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 107-108.

⁷ Там же, С. 107-111.

- 2) Блюмхен С.И. Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао // Общество и государство в Китае. Том LI, часть 2. – Москва: ИВ РАН. – 2022. – 540 с. – С. 55-140.
- 3) Лунь юй (Избранные беседы) // Лунь юй. Да сюэ. Чжун юн. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. – С. 1-242.
- 4) Мэн-цзы (Мэн-цзы). – Пекин: Чаохуа, 2011 – 301 с.
- 5) У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованя Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 103-114.
- 6) Цзо чжуань (Комментарий Цзо). Т.3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. – С. 1535-2426.

ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,
Россия

Термины *цин* 情 и *син* 性 . О моральном совершенствовании в трактате «Сюнь-цзы»

ТЕЗИСЫ

1. Исследования этики Сюнь-цзы строятся на толковании двух важнейших терминов – *цин* 情 и *син* 性, тесная связь которых остаётся предметом дискуссий. В трактате «Сюнь-цзы» эти термины иногда образуют пару – *цин син* 情性, связь в которой полагается переводчиками сочинительной [1, с. 257; 2, с. 40, 249; 3, с. 223; 4, с. 151-152; 5, с. 53], но иногда и подчинительной [6, с. 302; 7, с. 162]. Впрочем, бывает, что бином упраздняется [1, с. 188; 6, 76-78; 5, с. 322]. При этом Сюнь-цзы представляется одной из ключевых фигур в процессе эволюции семантики термина *цин* [8, с. 539]. Однако контраст его понимания *цин* с предшествующей традицией может быть вовсе не таким серьёзным, каким он часто кажется в переводах, трактующих термин как «эмоции» [6, с. 281; 4, с. 127; 7, с. 143].

2. Тхан Сиуфу считает *син* (жизненные проявления и их причину) «компонентом» человеческого существа, на который другой «компонент» – «искусственность» *вэй* 偽 (ориг. «artifice») накладывает «этические рамки» (ориг. «ethical framework»), подводя активность *син* «под контроль суждений» [9, с.172, 196-197]. В таком случае возникает вопрос: откуда возникает и как существует стремление, которое, не относясь к *син*, дало бы импульс компоненту *вэй*? Винни Сун, напротив, полагая что тезис «*син* плох» направлен на природные склонности сердца-*синь* 心 стремиться лишь к «собственной выгоде» и приводить к беспорядку, утверждает способность сердца-*синь* научиться вследствие «интервенции» среды [10, с.637, 639]. Если Сюнь-цзы утверждал, что «*син* плох», имея в виду лишь некое неудобство от первичной необученности, то кажется странным его претензия, нашедшая свою крайнюю форму в интерпретации Тхана, о том, что *син* не порождает (*шэн* 生) культурные формы.

3. Вслед за Эриком Хаттоном переводя *цин* как «расположенность» (ориг. «disposition»), мы, обратив внимание на отрывки, содержащие описание стремлений в терминах *цин*, *син*, а также с биномом *цин син*, приходим к выводу, что «расположенность»-*цин* органов человека в связи с *син* отличается степенностью, ярко контрастирующей с «расположенностью»-*цин* отдельного органа. Вследствие этого на основании иного прочтения определения из фрагмента 22.2 мы предлагаем понимать *син* в рамках трактата «Сюнь-цзы» как холистический термин, означающий витальное ядро, смыкающее разные по устремлениям, системной значимости и выносливости органы в «резонансе» *гань ин* 感應, при котором состояние одного органа определяет состояния других, разделяющих его тяготы, но

вовсе не всегда разделяющих его довольство, ибо от чрезмерности его стремлений они страдают так же, как и от их нехватки. Дан *син* как общая «расположенность»-*цин* резонирующих органов, а именно как: «охота [или] отвращение, удовольствие [или] возмущение, печаль [или] радость» [11, 22.2].

4. Поскольку *син* не равно ни одному органу, проявления «расположенности»-*цин* которых могут как ладить, так и конфликтовать, наша трактовка позволяет объяснить причастность сопротивляющегося воспитанию «дурного *син*» к моральному совершенствованию, не прибегая к поиску иных инстанций стремлений помимо органов, а также избежать противоречия в признании за *син* непосредственной роли в создании культурных форм и облагораживании человеческого поведения при наличии указаний на его сопротивление этизации. К тому же, так удастся избежать допущений, излишне рационализирующих философию Сюнь-цзы, а также объяснить удивительную естественность для Мудрейшего (*шэн жэнь* 聖人) морального поведения, к тяготам от которого он оказывается положительно расположен.

5. Дискуссионный характер нашей интерпретации ввиду её неочевидной связи с другими положениями трактата «Сюнь-цзы», которые мы не имели возможности рассмотреть в рамках настоящей работы, а тем более неизбежные несоответствия с трактовками термина *син* в учениях иных древнекитайских философов, требуют от автора развития данной концепции в последующих работах, а также позволяют рассчитывать на любезную помощь критикующих его коллег.

Список литературы:

1. Феокистов, В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы / В.Ф. Феокистов. – Москва : Наука, 1976. – 296 с.
2. Hutton, E.L. Xunzi. The Complete Text / E.L. Hutton – Princeton : Princeton University Press, 2014. – 397 p.
3. Knoblock, J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. I. Books 1-6. / J. Knoblock – Stanford : Stanford University Press, 1988. – 340 p.
4. Knoblock, J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. III. Books 17-32. / J. Knoblock – Stanford : Stanford University Press, 1994. – 433 p.
5. Komenarović, I.P. Écrits de Maître Xun. / trad., entr. et not. par I.P. Komenarović. Paris : Les Belles lettres, 2016. – 961 p.
6. Dubs, H.H. The works of Hsuntze / H.H. Dubs – London : Late Probstain & Co., 1928. – 336 p.
7. Watson, B. Xunzi. Basic Writings / B. Watson – New York : Columbia University Press, 2003. – 202 p.
8. Рыков, С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии / С.Ю. Рыков // Общество и государство в Китае. – 2018. – Т. 48. Ч. 2. – С. 523–567.

9. Tang, S. Xing and Xunzi's Understanding of Our Nature / S. Tang ; ed. by E.L. Hutton // Dao Companions to Chinese Philosophy. – Dordrecht : Springer, 2016. – Vol. 7. – pp. 165-200.
10. Sung, W. Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature) / W. Sung // Philosophy Compass. – 2016. – Vol. 11. – pp. 632-641.
11. 荀子 – Xunzi [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения: 11.09.2023).

КОТОВА Диана Дмитриевна

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

Герменевтическое прочтение концепта *цин* 情 «чувство» в эпоху Хань через осмысление текстов «Ши цзина»

ТЕЗИСЫ

1. Категория *цин* 情 «чувство» так или иначе возникает в текстах китайских философов – например, в тексте конфуцианского философа Сюнь-цзы, осмыслявшего его в связке с категорией *син* 性. Мы полагаем эти категории одними из центральных в китайской философской мысли. На наш взгляд, эта связка носит этико-эстетический характер, проникая во все сферы китайской рефлексии. Нас интересует, как эта связка проявляется в рефлексии о тексте, в частности, в «Каноне поэзии» времен эпохи Хань. Наш выбор пал на этот период, поскольку именно тогда появился одобренный властью институт классических текстов и произошло обращение их в *цзин* 經 «каноны».

2. Стоит начать с этимологии категории *цин* 情. Уместно обратиться к словарю «Шовэнь цзецзы» – т.к. он относится к династии Хань, то, само собой, указывает на то, как категория оформилась к этому времени понятийно. «Желания, присущие людям с женской пневмой *ци* 气. Состоит из ключа синь 心 «сердце» фонетика *цин* 青 «цин». И уже там, в «Шовэнь Цзецзы», есть и парная категория, которую составитель словаря Сюй Шэнь контекстуально противопоставляет чувству – категория *син* 性 «природа», «характер». Определяет он ее так: «Мужская пневма человека, что склоняет его к доброду. [Иероглиф состоит] из [ключа] синь 心 и фонетика *шэн* 生». Таким образом, мы можем заключить, что уже к эпохе правления династии Хань это разграничение появилось и обозначало некие качества, заключенные в *синь* 心 (сердце). Представляется необходимым проследить, как эта дуальность сформировалась и всегда ли она была свойственна китайской мысли.

Стоит отметить, что для самого «Ши цзина» («Канона поэзии») употребление этой категории нехарактерно: слово *цин* 情 в «Ши цзине» встречается всего один раз, в стихе «Вань Цю» 宛丘 [I, XII, 1]⁸, и обозначает любовное чувство. На наш взгляд, именно конфуцианская герменевтика, т.е. осмысление конфуцианскими мыслителями канонических текстов, концептуализировала категорию в этическом и лингвистическом ключе. Наиболее ярко это выражено в тексте «Великого предисловия Мао» 毛詩大序:

«Фэн – это ветер, веяние. И также – поучение. Ветер приводит в движение, поучение же меняет к лучшему. Стих — вместилище устремлений. В сердце оно — устремление, воплощенное же в речи — стих. Чувства приходят в движение внутри нас и обретают формы в речах. Если речей недостаточно, [чтобы выразить чувство],

⁸ Ли Шань. «Ши цзин» си ду: цюань вэнь цзэндин чату бэнь. (Анализ Книги Песен: полный текст с иллюстрациями) / Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. – с. 314-315

то стонут и вздыхают, если недостаточно стонов и вздохов, то скандируют и поют, если же недостаточно речитатива и песен, то руки и ноги сами собой [выражают это чувство] в танце. Чувство изливается в звуках, звуки же образуют узор, и называется это мелодией. Мелодии умиротворенного века спокойны и радостны, ибо правление тогда гармонично» (перевод И.С. Лисевича)⁹.

В данном фрагменте: 1) чувства, как и указывает нам иероглифическая этимология, мыслятся как размещённые в сердце человека. 2) чувства нуждаются в эстетическом выражении: речи, песни-стихи и танец. 3) чувства при этом влияют на окружающий мир вокруг, являясь как бы гарантом его гармоничности.

3. Ещё одним важным нововведением ханьской эпохи в трактовку «Канона поэзии» является осмысление «Канона» в рамках натурфилософии, развитой, как считается, под влиянием текстов школы Ци – одной из ханьских школ, толковавших собственный список стихов-ши и основанной каноноведом Юань Гу. Как считается, именно под влиянием этой школы были созданы «Апокрифы к поэзии» – «Ши вэй». Однако эти натурфилософские влияния скорее привнесены в нее не основными представителями этой школы (основатель школы Ци – Юань Гу был приверженцем канонического конфуцианства и противником даосизма), а проникавшим тогда в официальный дискурс даосизмом. А натурфилософские влияния оформлены одним из последователей этой школы, И Фэном, который не был официальным каноноведом при ханьском дворе. Скорее всего, именно его версия могла повлиять на «Ши вэй»¹⁰. Опираясь на концепцию взаимопроникновения Неба и человека, авторы апокрифов считали, что натура человека (в оригинальной статье – 性情 – примеч. Д.К.) напрямую влияет на ход истории. Стихи, таким образом, являясь выражением первого, в «Апокрифах» связывались с гадательной системой «Небесных ствол и земных ветвей» *тянь ган ди чжи* 天干地支 и движением сил *инь* и *ян*, через которые можно проследить, когда сменяют друг друга периоды процветания и упадка. А опираясь на «четыре начала» *Сы ши* 四始 – первые строки каждой из глав «Канона поэзии» – и *У цзи* 五际 – систему, при которой главы «Канона поэзии» соотносятся с пятью элементами – можно предугадать, в какой конкретно период (в т.ч. и календарного) произойдет передача небесного мандата.

“五性不相害，六情更兴废。观性以历，观情以律，明主所宜独用，难与二人共也”

«Пять природных свойств [человека] не причиняют друг другу вреда, шесть чувств [человека] подвержены колебаниям вверх-вниз. Вникай в природные свойства посредством календарного цикла, вникай в чувства посредством музыкальных ладов. Просвещённый правитель то, что должно, использует один, трудно [делать это] вместе с двумя людьми».

Также И Фэн соотносит категории *син-цин* 性情 с местностями и обычаями – *ди ли фэн гу* 地理风俗. Это используется им для объяснения того, что в каждом регионе поэзия, зависящая от обычаев-рельефа, отличалась, а, значит, отличались и заложенные в них чувства. Что-то похожее мы можем наблюдать в известном

⁹ И.С. Лисевич «Великое введение к „Книге песен“» // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н.И. Конрада. М.: Наука, ГРВЛ, 1974, с.178-181

¹⁰ Ван Чанхуа. «Ши вэй» юй «Ци ши» гуаньси каолунь (Исследование связи «Апокрифов к поэзии» с «Поэзией Ци») / Хэбэй, Вэньсюэ пинлунь, №2, 2009 - с. 51-59.

фрагменте о визите принца Цзи Чжа в Лу, где он высказывал суждения о стихах-ши¹¹. Высказывания Цзи Чжа – это эмоциональное высказывание о песнях, подкрепленные знанием об особенностях конкретной местности, то у И Фэна это завязано на более отвлеченной трактовке, связывающей регионы Китая с календарным циклом.

Так под пером И Фэна и авторов «Апокрифов к поэзии» система трактовки поэзии-ши 詩 оформляется в некую систему взаимодействия человека и неба, где категория син-цин 情性 становится инструментом для наблюдения за миром вокруг, соединяя воедино Небо, Землю и Человека.

¹¹ Цзо чжуань. Пэн Ду, Чэн Сяоцин, Ли Линьюань инчжу (Цзо чжуань с комментариями Пэн Ду, Дэн Сяоцина и Ли Линьюаня) / Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. – с. 1473

КИРИЧЕНКО Анастасия Дмитриевна

Гимназия № 108 имени В. Н. Татищева, Екатеринбург, Россия

Концепция пренатального воспитания *тай цзяо* 胎教 в «Ле нью чжуань» Лю Сяна

ТЕЗИСЫ

Оказавший огромное влияние на развитие биографического жанра китайской литературы *чжуань* 傳 литератор, литературовед и библиограф эпохи Западная Хань (209/202 гг. до н.э. –8 г. н.э.) Лю Сян (劉向, 77–6 гг. до н.э.) создал первый в истории Китая памятник, целиком посвящённый женским персонажам, и оставил тем самым не только уникальный материал в области женской истории, но и ценнейший источник для исследования антропологических воззрений данного периода.

Доклад строится вокруг содержащегося в *Чжоу ши сань му* 周室三母 («Три матери дома Чжоу») биографического свода *Ле нью чжуань* 列女傳 («Поставленные в ряд жизнеописания женщин») Лю Сяна термина *тай цзяо* 胎教 («воспитание зародыша», «пренатальное воспитание») и связанному с ним тезису: «Во время вынашивания ребёнка, необходимо [быть] осторожным во всех восприятиях. Воспринявший доброе [станет] добр, воспринявший злое, – зол. Человеческое рождение подобно [рождению] десяти тысяч вещей, все посредством своих матерей воспринимают вещи, поэтому видом и голосом подобны матерям» (妊子之時，必慎所感。感於善則善，感於惡則惡。人生而肖萬物者，皆其母感於物，故形音肖之).

Докладчик задаётся целями:

1. Прояснить, насколько новым к моменту творчества Лю Сяна был термин *тай цзяо* 胎教 и в какой степени мысль о предопределяющем характере пренатальных восприятий человека была оригинальна в рамках педагогических воззрений своего времени, а в какой навеяна предшествовавшей Лю Сяну жуистской (*жу* 儒) литературой;
2. На материале *цзюаня Му и чжуань* 母儀傳 («Жизнеописания [женщин-]образцов материнства») раскрыть содержание термина *тай цзяо* 胎教 и то, как данная концепция регламентировала поведение беременной женщины;
3. Уточнить последствия благоприятных и неблагоприятных пренатальных впечатлений ребёнка и установить, допускал ли Лю Сян ситуации неоднородного, смешанного влияния на ребёнка, или же категорически делил поведение будущих матерей на дурное и хорошее.

Тема доклада может представлять интерес как с точки зрения исследования литературного творчества Лю Сяна, так и жуистской этической мысли эпохи Хань.

СТАРОСТИНА Аглая Борисовна

к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Космография и историография в первой главе трактата «Синь юй»

ТЕЗИСЫ

Главный адресат трактата «Новые речи» («Синь юй», кон. III в. до н. э.), автором которого традиционно считается Лу Цзя – правитель. В связи с этим первый переводчик книги на европейский язык, А. фон Габайн, назвала трактат *Fürstenspiegel*, «княжеским зеркалом». Автор уделяет преимущественное внимание вопросам ценностных приоритетов государственного управления, а не конкретным политическим стратегиям. Большая часть тезисов подкреплена примерами из событий недавней истории (периодов Чуньцю – Чжаньго – Цинь). Мировоззренческая основа социально-политической теории «Синь юй» дана в первой главе трактата – «Основы Дао» («Дао цзи»), в которой не столько эксплицитно, сколько с помощью языковых и художественных средств изображены схожее устройство и взаимосвязь вселенной и общества.

В докладе будет рассмотрена модель времени и пространства в этом тексте, сформированная с помощью параллельного изображения структуры космоса и эволюции человеческого общества вплоть до начала эпохи Чжаньго. На эту модель опирается деятельность субъекта истории в парадигме «Синь юй».

БЕЛАЯ Ирина Витальевна

д.филос.н, в.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

«Дао Дэ цзин» в дискурсе даосов эпохи Сун (на примере работ Цао Вэнь-и)

ТЕЗИСЫ

Доклад посвящен исследованию влияния идей «Дао Дэ цзина» 道德經 на творчество даоски Цао Вэнь-и 曹文逸 (1039—1115), жившей в эпоху Северная Сун (960—1127). Цао Вэнь-и была единственной женщиной-философом среди многочисленных комментаторов «Дао Дэ цзина». Особенностью комментариев Цао Вэнь-и является интерпретация «Дао Дэ цзина» в качестве наставлений по «внутренней алхимии» (нэй дань 內丹) — даосских методов совершенствования духа через преобразование тела. Помимо комментариев к «Дао Дэ цзину» Цао Вэнь-и написала «Песнь о великом Дао-Пути одухотворенного источника» (Лин юань да дао гэ 靈源大道歌), в которой изложила принципы сущностного единства духа-шэнь и дыхания-ци, прибегнув к образам «Дао Дэ цзина».

необходимость следования принципам сыновней почтительности *сяо* 孝 и братской любви *ти* 悌, которые являются важнейшими для человека и предшествуют познанию мира; приводятся исторические примеры такого нормативного поведения.

Во второй части, посвященной описанию окружающего мира, объекты внешнего мира, качества и чувства человека структурированы на основе универсальных нумерологических констант - от двойки до десятки. В третьей части перечислены обязательные для дальнейшего обучения конфуцианские каноны, конфуцианские и даосские тексты.

В четвертой части изложена краткая история Китая, начиная от эры «трех правителей и пяти императоров» и заканчивая эпохой Цин и Китайской Республикой (в зависимости от редакции текста), подчеркивается династийный характер китайской истории и его обусловленность социальными причинами.

В заключительной части «Троесловия» объясняется важность обучения, а также последующего за ним обязательного служения правителю и народу. Также приводятся примеры известных людей, которые в процессе учебы смогли преодолеть различные преграды и неблагоприятные внешние обстоятельства.

«Троесловие» получило широкое распространение не только в Китае, но и странах, испытавших влияние китайской культуры – Корее, Вьетнаме, Японии и т.д., было неоднократно переведено на европейские и русский языки. В 1990 году «Троесловие» было рекомендовано ЮНЕСКО для изучения детям во всем мире.

Несмотря на то, что «Троесловие» постулируется как «детский» текст для начального обучения грамоте, его проблематика и философско-культурная насыщенность не позволяют отнести его к простым для осмысления текстам. «Троесловие» изложено очень лаконично и, говоря современным языком, является гипертекстом. Его изучение требует развернутых комментариев и обращения к другим китайским источникам, что позволяет в процессе его чтения затронуть широкий круг вопросов китайской философии и культуры.

«Троесловие» на китайском языке подробно рассматривалось нами в рамках курсов «Лингвострановедение Китая» и «История и современное развитие Китая» со студентами-китаистами 4-го и 5-го курсов бакалавриата, а также 1-го курса магистратуры Института иностранных языков и Института филологии Московского педагогического государственного университета. Изучив этот текст на языке оригинала (вэньянь), студенты смогли значительно увеличить свой иероглифический запас и познакомиться с базовыми категориями китайской философии и культуры.

На наш взгляд, изучение «Троесловия» на языке оригинала должно быть включено в обязательную программу подготовки китаистов.

РУДЕНКО Николай Владимирович

к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

Аллюзии к философской классике в современном политическом дискурсе КНР: проблемы и методы интерпретации

ТЕЗИСЫ

Одной из ярких тенденций последнего времени в политической жизни КНР является всё более обширное использование философского наследия Древнего Китая в публичных выступлениях её лидеров – прежде всего председателя Си Цзиньпина. Нередко они представляют собой целые обособленные цитаты из философской классики на вэньяне, которые в переводах на иностранные языки, даже официальных (к примеру, от агентства «Синьхуа»), отражаются чаще всего неточно-описательно и банализированно. Между тем в Китае анализу этих аллюзий посвящаются специальные работы. В частности, издаются специальные сборники разъяснений, где как указываются источники подобных цитат, так и даётся их интерпретация в контексте конкретных речей. Аллюзии, таким образом, выступают в качестве средства трансляции идей, одновременно и укоренённых в традиции, и способных выступать в качестве актуальных для современной повестки: их выбор отражает текущие тенденции государственной идеологии.

Однако каким конкретно образом следует интерпретировать данные аллюзии для получения нового, адекватного реальности экспертного знания – вопрос неоднозначный. Здесь требуется пройти между Сциллой и Харибдой: избежать как излишнего углубления в оригинальный контекст философских памятников, грозящего «вчитыванием» лишних смыслов в современные выступления, так и поверхностного небрежения контекстом оригинала, ведущего к утере смыслов актуальных. В докладе на основе анализа корпуса речей Си Цзиньпина, а также изданных в КНР сборников вышеупомянутого характера, будет на примерах продемонстрировано, каким образом может быть осуществлена такая сбалансированная интерпретация.