

## Научная жизнь

### **XIX Всероссийская научная конференция «Философии восточно-азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация»**

**20 мая 2013 г.** в Институте Дальнего Востока РАН состоялась XIX Всероссийская научная конференция «Философии Восточно-Азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация», в которой приняли участие сотрудники и аспиранты ИДВ РАН, ИВ РАН, ИСАА МГУ, ИВР РАН, СПбГУ, Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств (СПбГУКИ).

Д.и.н., г.н.с. Центра изучения и прогнозирования российско-китайских отношений ИДВ РАН **А.В. Ломанов** в докладе «О китайской культуре для иностранцев: публикации Ху Ши 1930-х годов» обратился к истории проблемы формирования облика Китая за рубежом усилиями китайских интеллектуалов в республиканский период. Хотя внутри страны Ху Ши был критиком традиции, его выступления перед иностранной аудиторией были более мягкими и взвешенными по отношению к китайской культуре. Значительное воздействие на понимание соотношения консерватизма и вестернизации оказывали события в отношениях Китая с внешним миром. На это указывает сравнение выступлений Ху Ши конца 1920-х и первой половины 1930-х годов. В 1929 г. китайский интеллектуал в публикации на английском языке отверг идею «выборочной ассимиляции» в сфере культуры, он призывал к полному принятию западной цивилизации и называл Японию примером в деле изучения достижений Запада.

Однако вслед за вторжением Японии в Северо-Восточный Китай перед Ху Ши встала задача продемонстрировать разницу путей модернизации Китая и Японии в благоприятном для Китая ключе. Эти рассуждения можно найти в его лекциях, прочитанных в 1933 г. в Чикагском университете. Ху Ши подчеркивал, что китайский путь заимствования у западной цивилизации был «диффузным», лишенным централизованного контроля со стороны правящего класса, медленным и трудным – но, вместе с тем, более глубоким и опирающимся на сознательный выбор людей. Напротив, в Японии лидеры движения за модернизацию были выходцами из военной среды, они смогли провести заимствования быстро и организованно, однако в сочетании с сохранившимися элементами средневековой культуры этот путь вел к милитаризации, экспансии и военному соперничеству. Ху Ши подчеркивал, что эти тенденции не свойственны Китаю, где не было «просвещенных деспотов», военные не пользовались авторитетом, централизованный контроль над модернизацией отсутствовал. Акцент на традиционном китайском пацифизме и демократизме помогал создать привлекательный образ страны, заслуживающей сочувствия и поддержки.

С докладом «“Проходимость” Пути-дао» (к методологии перевода философской классики Китая) выступил д.филос. н., профессор, заведующий отделом Китая ИВ РАН **А.И. Кобзев**. В своем выступлении он продемонстрировал сложность понимания китайской философской терминологии и, в частности, категории *дао*, на примере анализа основополагающего даосского трактата «Чжуан-цзы» (в частности, философского диалога разбойника Чжи с его сподвижником из гл. 10 «Чжуан-цзы»). Докладчик подчеркнул, что еще в 1978 г. им был предложен перевод, принципиально отличный от опубликованных к тому времени по-русски, однако проблема перевода термина *дао*, по его мнению, до сих пор не решена. Несмотря на то, что вполне правомерен перевод иероглифа *дао* словом „учение“ и тем более правомерна, казалось бы, безобидная фонетическая транскрипция „*дао*“, по мнению докладчика, в контексте диалога разбойника Чжи с его сподвижником вся доказательная сила заключена в конкретном значении иероглифа *дао* — „путь“, которое пропало в ряде переводов. Анализируя ключевую фразу всего пассажа «Как можно, направляясь (*ши*), не иметь пути (*дао*)?», выступающий подчеркнул семантическую и графическую связь глаголов *ши* и *дао*, подчеркнув высокую частотность употребления глагола *ши* в «Чжуан-цзы» (86 раз) и указав, что в синхронном (IV–III вв. до н.э.) трактате «Мэн-цзы», примерно в половину меньшем по объему, этот иероглиф встречается семнадцатикратно реже.

Другое свидетельство тесной взаимосвязи терминов *ши* и *дао* при безусловном значении *дао* «путь», по мнению докладчика, предоставляет даосский канон «Ле-цзы», в гл. 8 которого рассказана притча еще об одном разбойнике и содержится фраза, также объединяющая *ши* с *дао*: некий муж с востока Юань Цзинму «отправился (*ши*) в путь (*дао*) и оголодал». Кроме того, указанную автором доклада семантику *ши* (уходить, переходить в, направляться к) и прямое терминологическое значение «переход (от одного состояния/элемента к другому)» в формулах ицзинистики и учения о «пяти элементах» (*у-син*), поддерживает имя главного героя — Чжи, давшее название одной из глав «Чжуан-цзы», значение которого — «подошва ноги, стопа, плюсна, птичья лапка; топтать, попить, ступать, ходить по; достигать, доходить».

«Тема «возвращения» к идеалу и первоначалу» — с докладом на эту тему выступил к.филос.н., н.с. Центра исследования общих проблем современного Востока ИВ РАН **Р.М. Зиганшин**. Тема возвращения является одной из важнейших и актуальнейших тем религиозно-психологического и мифологического сознания. Священное отношение к Началу (всех начал) во многом объясняет сакрализацию древности в традиционных обществах. Тема возвращения и обращения к истокам, подчеркнул докладчик, очень актуальна в китайской культуре. Отражена она и в даосском трактате «Дао дэ цзин» (§ 16), согласно которому возвращение к истокам является и символом, и непрременным условием самосовершенствования и достижения успеха. У-цзы, один из китайских военных классиков, также связывает достижение Дао, а значит совершенства, с возвращением. Несколько по-другому, но также как самый важный стратегический ресурс, необходимый в военном деле, толкует Дао-Путь Сунь-цзы, согласно которому единство правителя и народа это и есть Дао, именно в таком случае правитель обладает «Мандатом Неба». Дао здесь имеет социально-политическое значение и этот момент сближает Сунь-цзы с конфуцианцами.

Возвращение и обращение китайцев к Дао также, как полагает выступающий, можно считать неким циклическим космогоническим актом: оно здесь выступает и как некий высший идеал и как Творец всех явлений мира. Именно в Начале существовали совершенные правители древности и идеальные совершенномудрые. Это нашло отражение практически у всех традиционных китайских философских школ. Культ предков и священное отношение к древности – все это результат этого мифологического представления. Таким образом, вся китайская традиция основана на культурно-психологическом «возвращении» к древности, а значит – к идеалу и совершенству.

О трактате «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» и его связи с конфуцианскими канонами рассказала в своем выступлении аспирантка ИДВ РАН **А.Ю. Блажкина**. Трактат под названием «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» входит в состав годяньских рукописей – древних философских текстов на бамбуковых планках, найденных китайскими учеными в 1993 г. в уезде Шаян провинции Хубэй и получивших наименование по месту нахождения могильника, в котором велись раскопки. Докладчик самостоятельно выполнила перевод вышеуказанного трактата, построенного как разговор правителя царства Лу Му-гуна (? – 376 до н.э.) и ученого конфуцианца, внука Конфуция – Цзы Сы (ок. 483–402 до н.э.). Ключевой проблемой данного трактата она считает вопрос о понятии преданного чиновника *чжун чэнь*, связанным с характеристикой сословия служилых людей *ши* древнекитайского общества, которые наряду с правителем несли ответственность за упадок или процветание Поднебесной.

Предварительный анализ текста «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы», как полагает докладчик, позволяет сделать вывод о его тесной связи с конфуцианскими канонами «Лунь юй», «Чжун юн» и «Мэн-цзы». С одной стороны, рассматриваемый текст, продолжает и развивает идеи, высказанные в конфуцианских канонах (главенствующая роль долга, принцип «следовать Дао, а не следовать за правителем», характеристика должного чиновника, как человека, обладающего преданностью). С другой стороны, упомянутый трактат содержательно наполняет конфуцианство новым смыслом, делая акцент на том, что основная функция служилых людей – научать правителя, сообразуясь с чувством долга.

Аспирант ИДВ РАН **А.Ю. Ионов** в докладе «Критика "учения о сердце" Ван Янмина в "учении о началах познания" Гу Янью» отметил: ученый энциклопедист Гу Янью (1613-1682) стал единственным мыслителем XVII века, заново открывшим своему поколению жизнеспособность и духовную стойкость конфуцианского учения, его непреходящую ценность в тяжелейших испытаниях, выпавших на долю китайского народа в эпоху маньчжурского завоевания Китая. Гу Янью считал, что падение Великой Минской империи – закономерный итог ослабления официальной идеологии чуждыми китайской культуре ценностями, привнесенными иноземными учениями. Из-за их воздействия механизмы государственного управления оказались парализованы в ситуации, когда общество нуждалось в мобилизации усилий для устранения внешней угрозы. Однако сложность проблемы заключалась также и в том, что само конфуцианское учение утратило основу – идеологическую направленность и принципиальность.

Гу Янью негативно оценивал роль неоконфуцианства эпохи Сун в целом (полагая, что аксиология сунцев в целом опиралась на ценности, отличные от учения самого Конфуция и заложила основу для произвольного толкования конфуцианской классики), он отрицал учения о сердце Лу Сяншаня и Ван Янмина и подверг критике учения о принципе Чэн Хао и Чжу Си.

Острые критики Гу Янью направлены на «учение о сердце» Ван Янмина, которое лишает четких критериев моральные предписания конфуцианства, поскольку вводит дополнительные понятия, заимствованные из чань-буддизма, а не использует изучение канонов. Компромисс оказывается невозможен, так как идеи буддизма являются внешними для конфуцианства, а конфуцианские каноны – внешними для буддийской доктрины. По мнению Гу Янью, несовместимость «учения о сердце» Ван Янмина с учением Конфуция состоит в том, что конфуцианство не рассматривает сердце, то есть эмоциональную сферу, изолированно от человеческих поступков, ему чуждо созерцательное отношение к окружающему миру. Конфуцианство деятельно и потому культивирует чувство долга, при наличии которого сами по себе эмоциональные переживания отступают на второй план. Гу Янью отмечает нецелесообразность изучения сердца как органа восприятия, поскольку структурировать и концептуализировать опыт интуитивного постижения невозможно.

С.н.с. Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии ИДВ РАН **А.П.Шилов** выступил на тему: «Нишаньская дискуссионная трибуна (Межцивилизационный диалог: проблемы и перспективы)». Организация Нишаньской дискуссионной трибуны (НДТ) – это ответ Китая на инициативу ООН вести постоянный диалог между мировыми цивилизациями, способствовать взаимопониманию и общению между ними. Инициатором НДТ стал бывший заместитель председателя ПК ВСНП Сюй Цзялу. Цель – взаимодействие между цивилизациями, сохранение культурного многообразия, распространение китайской культуры, усиление ее роли в межцивилизационном диалоге, поиск путей углубления взаимопонимания, взаимоуважения, создания гармоничного мира, устранения конфликта между цивилизациями. Докладчик проинформировал собравшихся о 2-м форуме НДТ (2012 г.), тема которого – «Пути создания гармоничного мира с сохранением различий. Верования, ценности, взаимоуважение, солидарность». По итогам форума, в работе которого приняли участие около 100 ученых из КНР и других стран мира, была принята резолюция: «Об охране культурного наследия и развитии диалога между цивилизациями» («Нишаньский консенсус»).

Главная задача Нишаньской трибуны заключается в том, чтобы решить, действительно ли принцип «гармонии с различиями» (*хэ эр бу тун*) является наиболее эффективным и даже единственно возможным для ведения межцивилизационного диалога и построения гармоничного мира, как считает китайская сторона. По мнению докладчика, трудно ожидать от НДТ прорыва в решении проблемы построения гармоничного мира. Тем не менее, в перспективе НДТ может быть полезной для дальнейшего осмысления проблемы как таковой, имеет все шансы занять достойное место в ряду подобных мероприятий, проводящихся в мире.

Аспирант отдела Дальнего Востока ИВР РАН **А.Э. Терехов** в докладе «Казус с легендой о рождении Ди Ку» рассказал об образе одного из совершенномудрых государей древности- Ди Ку. В I в. н.э., как отметил докладчик, образы совершенномудрых (*шэнь*) государей, по большей части – древних божеств, в результате обратной эвгемеризации превратившихся в исторических персонажей, подвергаются повторной мифологизации (ремифологизации), основными элементами которой становятся легенды об их чудесном рождении, необычной внешности и о благих знаменьях, сопровождающих их правление. Но Ди Ку выбивается из общего ряда: легенды о его рождении отсутствуют в сохранившихся фрагментах апокрифов (*чэнь вэй*) – текстов, в рамках составления которых и происходил процесс ремифологизации древних *шэнь*. Однако, поскольку эти сочинения дошли до нас только в виде извлечений, некоторые ученые считают легенды о рождении Ди Ку утерянными. Тем не менее, история о чудесном рождении Ди Ку рассказывается в сочинении XII в. «Лу ши» со ссылкой на утерянное ныне сочинение «Бэй цзяо бяо» Гаотан Луна (ум. 237 г.). По мнению докладчика, даже если допустить аутентичность «Бэй цзяо бяо» и факт наличия там данной истории, ее отсутствие во всех прочих источниках, как предшествующих этому сочинению, так и появившихся после него, заставляет предположить, что она не являлась «канонической» и появилась лишь как попытка заполнить «лауну» в системе представлений о ремифологизированных государях древности.

К.филос.н., доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств **А.С. Рысаков** выступил на тему «Философские аспекты конфуцианских ритуальных практик». Как в российской, так и в западной науке, отметил он, остается малоизученным философское измерение ритуальных практик. Вместе с тем связь ритуала с техниками изменения сознания и сопутствующим комплексом рефлексивных процедур давно стала предметом изучения для социальных антропологов и культурологов. Цель доклада- наметить подходы к анализу конфуцианских ритуалов с позиции философии сознания, и очертить возможности применения феноменологии символических форм к проблемам герменевтического понимания канонических ритуа-

лов традиционного Китая. В центре исследовательского внимания докладчика — ритуальные комплексы служилого сословия (*шун*), детальная дескрипция которых содержится, в первую очередь, в каноническом тексте «И ли» («*Церемонии и ритуалы*»), а также в каноне «Ли цзи» («*Записки о ритуале*»). В частности, выступающим были проанализированы ритуал совершеннолетия для мужчин служилого сословия («ритуал надевания шапки»), церемониальный дар дикого гуся в свадебном обряде, ритуал встречи гостя.

К.филос.н., с.н.с. Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии ИДВ РАН **Н. Кварталова** в своем докладе «Счастье как этическая категория в Древнем Китае и Древней Греции» попыталась провести параллели между пониманием счастья у мыслителей двух древних цивилизаций. Докладчик выделила 3 концепции счастья. Так, в частности, у Аристотеля, у которого человек без государства немислим, счастливый человек — это, прежде всего, моральный гражданин. В Древнем Китае, отметила докладчик, похожая трактовка счастья встречается в «Цзо-чжуань», где счастье человека зависит от счастья страны; и у Конфуция, у которого добродетель определяет счастье, и люди как члены общества имеют право на счастье наряду с другими правами. Это общественно-политическая концепция счастья, причисляющая счастье к гражданским добродетелям. В противовесе этой концепции находится концепция личного счастья как счастья индивида (трактат «Мо-цзы», главы «Против конфуцианцев» и «Против судьбы»; а также Ян Чжу). Третья концепция счастья — счастье как гармония. В наиболее явном виде о таком счастье говорится в «Даодэцине» в §§ 58 и 65 и в «Чжуанцзы» в главе XVIII («Высшее счастье»).

Что касается самого понимания сущности счастья, три из пяти составляющих счастья, как отметила докладчик, совпадают у Аристотеля и в «Шу-цзине» (здоровье, наличие внешних благ / богатство и нравственное совершенствование); а вот, например, дружба не упоминается в китайских текстах. Эпикур, которого часто называют гедонистом, также считал дружбу необходимой составляющей счастья. Для Эпикура счастье — это свобода от телесных страданий и душевных тревог. И оно предполагает правильное отношение к удовольствиям и атараксию (безмятежность), а также правильное отношение к жизни и смерти. Это понимание счастья уже можно сравнивать с буддистским. Таким образом, подчеркнула докладчик, развитие представления о счастье в двух цивилизациях шло в целом параллельно; в счастье включались и бытовые составляющие, и нематериальные.

К.ф.н., с.н.с. Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии ИДВ РАН **А.Н. Коробова** в докладе на тему «Книги и судьбы: литературное наследие Ван Аньши (1021–1086)» попыталась проследить судьбу первых ксилографических изданий литературного наследия Ван Аньши. Учитывая тот факт, что от дней сегодняшних его произведения отделяет без малого тысяча лет, а личность реформатора получила резко негативную оценку в традиционной китайской историографии (на него, в частности, возлагалась ответственность за падение династии Сун), и принимая во внимание, что при жизни его труды (нередко политически конъюнктурные) напечатаны не были, резонно предположить, что у собрания его сочинений могла быть нелегкая судьба. Тем не менее, Ван Аньши, более всего в истории китайской литературы прославившийся своей прозой, известен как один из «восьми великих авторов [эпох] Тан и Сун». В этой связи докладчик рассматривает следующие вопросы: 1) насколько сохранилось литературное наследие Ван Аньши и есть ли произведения спорной атрибуции; 2) как происходило становление опального реформатора классиком китайской литературы.

Кроме как минимум двух неудачных попыток издать полное собрание сочинений Ван Аньши (сведения о которых зафиксированы в исторических документах), в эпоху Сун были изданы 3 собрания его сочинений — в 1140 г. в Линьчуани, ранее 1151 в Луншу и в 1151 в Линьане (Ханчжоу). Последнее, подготовленное правнуком Ван Аньши, было признано наиболее авторитетным и неоднократно переиздавалось в

дальнейшем. Однако проблема определения авторства ряда произведений Ван Аньши в самом Китае не решена. Основываясь на лингвистической методике и документальных источниках, китайские исследователи расходятся в количестве произведений знаменитого реформатора. Количество произведений в каждом из изданий и переизданий существенно отличается и варьирует от 2306 до 3308. В Китае, отметила докладчик, в настоящее время ведется большая работа по определению авторства произведений Ван Аньши и, возможно, придется вносить коррективы в имеющиеся знания о литературном наследии великого реформатора.

К.ф.н., старший преподаватель Философского факультета СПбГУ **А.Д. Зельницкий** в докладе «Чжун-куй как императорское божество» отметил, что история происхождения данного персонажа «народной» религии остается довольно загадочной. В эпоху Цин знаменитым ученым Гу Янью (1613–1682) была выдвинута версия, согласно которой фигура этого духа восходит к молоту, который использовали в древности жители царства Ци во время процессий, связанных с изгнанием вредоносных духов, а также к названию наверхия ритуальной нефритовой таблички. Эта версия, с некоторыми оговорками, была принята также де Гроотом (1854–1921), но впоследствии была подвергнута критике французской исследовательницей литературного образа Чжун-куя Д. Элиасберг. При этом она указывала на присутствие персонажа по имени Чжун-куй, наделенного функциями изгоняющего демонов в тексте эпохи Шести династий- "Каноне заклинаний высочайшего пещерного глубинного духа" (*Тай-шан дун юань шэнь чжоу цзин*). Примечательно, что тот образ Чжун-куя, который становится привычным в более поздние эпохи, отсылает к периоду династии Тан (618–907), конкретно к эпохе правления Сюань-цзуна (712–756). Как известно, период правления Сюань-цзуна ознаменован масштабной институциональной реформой, в рамках которой проводилась реорганизация системы государственных ритуалов. В этот период был составлен новый реестр ритуалов («Ритуалы [годов под девизом правления] Кай-юань»), в котором были заново расписаны все официальные жертвоприношения и заново установлен круг важнейших почитаемых божеств. Важной особенностью ритуальных реформ было то, что они, в силу историко-политических причин, осуществлялись при самом активном участии представителей даосского духовенства. Кроме того, с точки зрения докладчика, заслуживает внимания и сама личность императора Сюань-цзуна, а именно- его приверженность даосскому учению. Докладчик полагает, что именно повышенный интерес двора, а также включение фигуры Чжун-куя в придворный церемониал и послужил основным толчком к последующей популяризации божества.

К.и.н., с.н.с. Отдела Китая ИВ РАН **А.Н. Хохлов** представил доклад «Кто автор статьи «Лао-цзы и его учение» в журнале «Сын отечества» (1842)?». Кратко изложив взгляды известного древнекитайского философа согласно трактату «Даодэцзин» (в трактовке безымянного автора статьи по трудам французских синологов Абея Ремюза и Станислава Жульена), докладчик с учетом содержания и стиля статьи, особенно ее введения, связанного с открытием Китая в результате англо-китайской войны (1839–1842 гг.), пришел к выводу, что анонимным автором статьи о Лао-цзы, судя по всему, был известный ориенталист (арабист) и журналист О. И. Сенковский (1800–1858), а не Н. Я. Бичурин (1877–1853), к авторству которого склонялись некоторые российские библиографы после 1917 г.

К.ф.н., с.н.с. Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии **В.Б. Виноградская** в своем докладе «*Лэ юй сянь* – настройка сознания в “Ю мэн ин”» рассмотрела авторские афористические сборники «чистых речей малых форм» (*цин янь сяо пинь*) –жанр, появившийся в конце эпохи Мин и продолживший свое развитие в эпоху Цин. Одним из лучших собраний в данном жанре считается сборник «Тени отрешенных снов» (*Ю мэн ин*) Чжан Чао (1650-?), на котором автор доклада остановилась подробнее.

Заметки, наблюдения, впечатления, озарения, длиной от короткого предложения до порядка ста и нескольких сотен иероглифов, от вполне тривиальных до тонких и изящных, от чисто занимательных до глубоких и серьезных, содержат значительное число повторяющихся мотивов и тем, общих для традиционных китайских интеллектуалов и литературы, таких как, например образы из мира природы. Настрой на создание определенного состояния (*сянь* — «незанятость», свобода от забот) по мнению докладчика, является объединяющим началом для всего разнообразия заметок, составляющих «Ю мэн ин», а сам сборник можно рассматривать как концентрированное выражение рафинированного мира опыта литератора-интеллектуала.

К.ф.н., с.н.с. Центра сравнительного изучения цивилизаций Северо-Восточной Азии ИДВ РАН **Е.К. Шулунова** в своем докладе «Основные тенденции развития современной китайской драматургии начала XXI века» отметила, что китайский драматический театр *хуацзюй* сейчас выходит на новый этап своего развития. С момента коммерциализации театра (т.е. с конца 80-х гг. прошлого столетия) предпочтение отдавалось классическим пьесам, коммерческий успех которых был прогнозируем. Однако в последние годы часты постановки новых пьес: «Ричард III», «Жить!» (по известному роману Юй Хуа), «Неофициальные записки о Западном флигеле», «Похождения скверной девчонки» (по роману лауреата нобелевской премии 2010 г. по литературе М. Варгас Льоса) и других.

Докладчик рассказала также о ежегодном Международном фестивале молодежной драмы, проходящем в Пекине. Работа этого современного молодежного фестиваля, с 2010 года привлекающего театральные коллективы со всего Китая и из-за рубежа (Германия, Франция, Швеция, Великобритания, Испания, Нидерланды, США, Швейцария, Япония, Дания, Польша, Южная Корея и др.), организована при активном участии современных драматургов и режиссеров (худрук Оргкомитета фестиваля — известный театральный режиссер Мэн Цзинхуэй).

К.ф.н., с.н.с. Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН **Е.С. Ленехова** выступила с докладом «О поездках японских буддийских монахов в Китай в VII в. и XII вв.». Одно из первых упоминаний о поездке японских монахов-студентов на обучение в Китай встречается в летописи «Анналы Японии» («Нихон сёки»), где сказано, что осенью 608 г. восемь человек были посланы на обучение в «страну Тан». Все отправляемые на обучение монахи, согласно источнику, являлись выходцами из Китая и, по мнению автора доклада, этот факт — еще одно доказательство того, что буддизм в Японии на ранних этапах своего становления поддерживался, главным образом, в среде переселенцев из Кореи и Китая. Первые японские монахи, побывавшие в Китае в эпоху Южная Сун (кон. XII в.) и пытавшиеся затем распространить систему китайского буддизма в Японии, обучались главным образом доктринам чань-буддизма в китайских монастырях.

Две рассматриваемые стадии путешествий японских монахов в Китай (в VII в. и XII вв.), по мнению докладчика, имели огромное значение не только для истории японского буддизма, но и для процесса формирования японской истории и культуры в целом. В первом случае, поездки монахов в Китай, инициированные правительством, и привлечение монахов стажеров в качестве государственных служащих привели к формированию в древней Японии государственного аппарата китайского образца и соответствующей политической культуры. В период Камакура (XII в.) путешествия буддийских монахов в Китай династии Южная Сун и заимствованная ими китайская система обучения буддизма способствовала появлению нового явления в японской религии и культуре — дзэн-буддизма.

Аспирант ИСАА МГУ **О.А. Забережная** выступила с докладом «Особенности идейного течения «Сиракаба-ха» («Белая береза») в Японии на примере эстетической мысли в творчестве Сига Наоя (1883–1971)». Объединение «Сиракаба-ха» было создано вокруг одноименного журнала (издавался с 1910 по 1923 г.). В журнале публиковались

ознакомительные материалы по западному изобразительному искусству, а также произведения участников объединения. Основная идея объединения заключалась в провозглашении новых для Японии течений – индивидуализма и гуманизма.

В группе «Сиракаба» Сига Наоя поддерживал основную линию индивидуалистической мысли и эгоистической концентрации на своем мире, характерной для представителей объединения, но выбрал путь более глубокого погружения в этот внутренний мир. По мнению автора доклада, своим существованием являя образец чувственного постижения мира и мастерской прозы, Сига Наоя явился одним из создателей японской автобиографической литературы, тем самым воплощая в жизнь идеологию индивидуализма и реализации своего «я», провозглашенную «Сиракабой».

© 2013

*А. Коробова,  
кандидат филологических наук*