ORCID: 0000-0002-9055-6234

*Н. В. Руденко**

ЛИ ЧЖИ В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ КАЛЕЙДОСКОПЕ: РЕЦЕНЗИЯ НА «THE OBJECTIONABLE LI ZHI: FICTION, CRITICISM AND DISSENT IN LATE MING CHINA»

Рецензия на: The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China / Ed. by Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee, Haun Saussy. Seattle: University of Washington Press, 2020.

Аннотация: объект настоящей рецензии – первый англоязычный сборник статей о выдающемся философе Ли Чжи 李贄 (1527–1602), вышедший в 2020 г. Помимо краткого описания содержания входящих в него статей и их оценки, высказан ряд критических замечаний, связанных главным образом с сомнительной концептуализацией, искусственным переусложнением материала, а также рассмотрением отдельных фраз вне их контекста.

Ключевые слова: Ли Чжи, Мин, китайская философия, неоконфуцианство, критика, рецензия

*Nikolai V. Rudenko***

LI ZHI IN THE CONCEPTUAL KALEIDOSCOPE: REVIEW ON «THE OBJECTIONABLE LI ZHI: FICTION, CRITICISM AND DISSENT IN LATE MING CHINA»

Review on: The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China / Ed. by Rivi Handler-Spitz, Pauline C. Lee, Haun Saussy. Seattle: University of Washington Press, 2020.

---

* ***Руденко Николай Владимирович***, канд. филос. наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), nikolay_rudenko@mail.ru

** ***Rudenko Nikolai Vladimirovich***, Ph. D. (Philosophy), Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), nikolay_rudenko@mail.ru

© Руденко Н. В. 2022, © ФГБУН ИВ РАН 2022

Abstract: the paper presents a review on the first English-language articles collection on the prominent thinker Li Zhi 李贄 (1527–1602), which was published in 2020. In addition to the brief description and assessment of the contents of these articles, a number of critical remarks are expressed, mainly related to dubious conceptualization, artificial overcomplication, and putting individual phrases out of their context.

Keywords: Li Zhi, Ming, Chinese philosophy, Neo-Confucianism, critique, review

В конце 2020 г. произошло важное событие в области исследований интеллектуального наследия знаменитого минского философа Ли Чжи 李贄 (1527–1602) – впервые увидел свет посвящённый ему англоязычный сборник статей, озаглавленный «The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China» («Одиозный Ли Чжи: вымысел, критицизм и инакомыслие в позднеминском Китае»). Редакторами выступили авторитетные специалисты в данной области Риви (Ребекка) Хэндлер-Шпиц (Rivi Handler-Spitz), Полайн Чэнь Ли (Pauline C. Lee) и Хаун Сосси (Haun Saussy): двое из которых ранее опубликовали монографии, посвящённые Ли Чжи [Lee 2012; Handler-Spitz 2017], а кроме того, все они участвовали в подготовке первого сборника переводов произведений Ли Чжи на английский язык [Handler-Spitz (eds.) 2016].

Рецензируемый сборник разделён на пять разделов, каждый из которых включает две или три статьи:

1. Подлинность и сыновняя почтительность (Authenticity and Filiality):

– *Ли Хуй-и* (кант. Лэй Вай-и) 李惠儀. Парадоксы подлинности: проблематичное самораскрытие в автобиографических произведениях Ли Чжи (*Wai-yee Li.* Paradoxes of Genuineness: Problematic Self-Revelation in Li Zhi's Autobiographical Writings);

– *Эпштейн Мэрам*. Стратегическое самоопределение Ли Чжи: набросок себя как почтительного сына (*Maram Epstein*. Li Zhi's Strategic Self-Fashioning: Sketch of a Filial Self).

2. Друзья и наставники (Friends and Teachers):

– *Хуан Мартин У.* Подводные камни дружбы: трудности Ли Чжи (*Martin W. Huang*. Perils of Friendship: Li Zhi's Predicament);

– *Брук Тимоти*. Эпистолярная публика: переписка Ли Чжи и Гэн Дин-сяна (*Timothy Brook*. A Public of Letters: The Correspondence of Li Zhi and Geng Dingxiang);

– *Хэндлер-Шпиц Риви*. Приобщение и размежевание: Ли Чжи как учитель и ученик (*Rivi Hanler-Spitz*. Affiliation and Differentiation: Li Zhi as Teacher and Student).

3. Манипуляции с гендером (Manipulations of Gender):

– *Чжан Ин*. Проблемы с имиджем, проблемы с гендером: был ли Ли Чжи просвещённым мужем? (*Ying Zhang*. Image Trouble, Gender Trouble: Was Li Zhi an Enlightened Man?);

– *Ли Полайн Ч*. Автохтонные семена перемен: женщины, писания и традиция прочтения заново (*Pauline C. Lee*. Native Seeds of Change: Women, Writing, and Rereading Tradition).

4. Текстуальные сообщества (Textual Communities):

– *Чжоу Цзя-жун* (кант. *Чау Ка[а]й-вин*) 周佳榮. Воплощение экстраординарного: Ли Чжи как писатель и мыслитель [из когорты] *ши-шан* в издательском мире поздней Мин (*Kai-wing Chow*. An Avatar of the Extraordinary: Li Zhi as a *Shishang* Writer and Thinker in the Late-Ming Publishing World);

– *У Цзян* 吳疆. Демонстрируя подлинность: Ли Чжи, буддизм и подъём текстуальной духовности в Китае начала Нового времени (*Jiang Wu*. Performing Authenticity: Li Zhi, Buddhism, and the Rise of Textual Spirituality in Early Modern China).

5. Посмертная жизнь (Afterlives):

– *Хейгл Роберт Э*. Исполняя Ли Чжи: Ли Чжо-у и комментарии к художественному вымыслу от вымышленного комментатора (*Robert E. Hegel*. Performing Li Zhi: Li Zhuowu and the Fiction Commentaries of a Fictional Commentator);

– *Люй Мяо-фэнь* 呂妙芬. Вопрос жизни и смерти: Ли Чжи и интеллектуальная история Мин–Цин (*Miaw-fen Lu*. The Question of Life and Death: Li Zhi and Ming-Qing Intellectual History).

Кроме того, авторские статьи предваряет редакторское предисловие, где, в частности, утверждается, что Ли Чжи «никогда не был систематичным мыслителем», заявляется наличие «повсеместных» внутренних несоответствий в его трудах, а также подчёркивается широта имеющихся в научной литературе интерпретаций

текстов Ли Чжи и разнообразной квалификации его самого – то как ярого антиконфуцианца, то как правоверного буддиста, а то и вовсе как нигилиста или релятивиста. Редакторы ставят целью выйти за рамки рассмотрения взглядов философа сквозь призму принадлежности либо противостояния тому или иному направлению мысли и вместо этого сосредоточиться на внутренней противоречивости и поливариантной идентичности, допускающей одновременную дефиницию его в совершенно разнонаправленном ключе. Собственно, и сам сборник предлагается считать формирующим не единообразное представление о Ли Чжи, но скорее «калейдоскопический массив противоположных точек зрения», а желание воздержаться от «аккуратного примирения противоречивых взглядов» уподобляется методам самого философа, который якобы не отвечал на вопросы своих воспитанников, желая развить в них независимое критическое мышление.

Такое вступление не могло не вызвать у автора настоящей рецензии живой интерес – не столько даже из желания оценить масштаб предлагаемого калейдоскопического массива и его применимость в дальнейших исследованиях, но куда в большей степени оттого, что за годы работы с текстами Ли Чжи ему не удалось найти в них ни одного безусловного самопротиворечия, тем более на уровне системообразующего принципа. Но оправдан ли в данном случае отказ от попытки реконструкции непротиворечивых взглядов – и должен ли пример Ли Чжи как философа и педагога быть ориентиром для современного исследователя? На мой взгляд, ответ скорее отрицательный.

Продолжает предисловие краткая биография мыслителя – в целом дающая вполне адекватное и целостное представление о его жизненном пути, но всё же содержащая пару небольших неточностей. Во-первых, утверждается, что Ли Чжи родился в мусульманской семье, хотя у нас нет сведений, что он или его ближайшие родственники были приверженцами ислама. В «Генеалогии пращуров [родов] Линь и Ли [из местности] Фэнчи» («Фэнчи Линь-Ли цзун-пу» 凤池林李宗谱) действительно есть сведения о том, что предок философа купец Линь Ну 林駑 в 1384 г. добрался до острова Ормуз (у южного побережья современного

Ирана), взял в жёны местную мусульманку и принял ислам [Чжан (ред.) 2010, т. 26, с. 344]), однако с тех пор прошли долгие годы, и сам философ об исламе также никогда не упоминал, равно как не говорили об этом его единомышленники и недоброжелатели. Во-вторых, указано, что Ли Чжи получил первую учёную степень в 1552 г., тогда как год получения им начальной степени *сю-цая* 秀才 остаётся неизвестным, а в 1552 г. мыслитель выдержал экзамен уже на более высокую степень *цзюй-жэня* 举人, после чего прекратил учёбу и подался на государственную службу, каковая началась после трёхлетнего ожидания вакансии в 1555 г. [Чжан (ред.) 2010, т. 26, с. 426–427]).

Завершает вступительную часть краткий обзор статей сборника; с результатом своей аналогичной работы я предлагаю ознакомиться читателю далее.

1. *Ли Хуй-и.* Парадоксы подлинности: проблематичное самораскрытие в автобиографических произведениях Ли Чжи (*Wai-yee Li.* Paradoxes of Genuineness: Problematic Self-Revelation in Li Zhi's Autobiographical Writings)

Открывающая сборник статья представляет собой попытку доказать противоречивость концепции подлинности Ли Чжи, главным образом на основании его автобиографических текстов. Действительно, стремление к подлинности вполне может быть названо краеугольным камнем философских взглядов Ли Чжи (к слову, автор данной рецензии в своём диссертационном исследовании охарактеризовал взгляды Ли Чжи именно как «оппозиционный аутентизм»), поэтому исследования данной проблематики нельзя не приветствовать.

Контрадикторность выбранных для анализа фрагментов, однако, совсем не кажется бесспорной: к примеру, противоречия усматриваются в том, что Ли Чжи, во-первых, называет конфуцианские каноны «омутом и болотом фальшивых людей» (*цзя-жэнь чжи юань-соу* 假人之淵藪), но при этом уделяет им значительное внимание и оставляет пространные комментарии; во-вторых, в подавлении эмоций в жизни несмотря на их прославление в собственных трудах; в-третьих, в том, что мыслитель ушёл из семьи и принял постриг в буддисты, но при этом считал важным каче-

ством сыновнюю почтительность (*сяо* 孝) и призывал монахов заботиться о родителях; в-четвёртых, в парадоксальном восприятии мученической смерти как подтверждающей подлинность умершего и одновременно необходимо нуждающейся в славе и народном признании и др.

По каждому из этих пунктов нетрудно привести контраргументы, если рассматривать высказывания Ли Чжи в комплексе друг с другом, а также с учётом контекста. Так, конфуцианские каноны в цитируемом «Толковании детского сердца» («Тун-синь шо» 童心說) не осуждаются как таковые, осуждается лишь их восприятие как совершенных суждений, актуальных на все времена, а также их лицемерное использование современными конфуцианскими начётчиками. Выражение эмоций одобряется мыслителем сугубо как спутник подлинности в творчестве, а не как нечто самоценное и желательное к проявлению во всякой сфере жизни. Свой постриг Ли Чжи объяснял желанием избавиться от пут любого рода социальных обязательств – и совершил он его, надо отметить, уже когда его родителей и их родителей не было в живых; более того, включение добродетели сыновней почтительности в буддийский дискурс вовсе не было новацией Ли Чжи, подобное известно как минимум с VIII в. (см. [Lu 2006, p. 31]) и лежит вполне в русле минского синкретизма «трёх учений», о котором упоминают многие другие авторы настоящего сборника. Наконец, верификация внутренней подлинности с помощью внешней народной славы после мученической смерти вовсе не означает верификацию объективного с помощью субъективного, если рассматривать «глас народный» в качестве «гласа Неба», нелицеприятного камертона объективной реальности, что также не было чем-то необычным в китайской традиции (см., например [Зинин 1997, с. 19]).

Отдельного же внимания достойно уличение Ли Чжи в непоследовательности на основании описания одного из трудных моментов его жизни – когда ему пришлось в связи со смертью деда приостановить службу и отправиться из Пекина на юг в родные места, в префектуру Цюаньчжоу 泉州, для соблюдения трёхлетнего траура, а жену с детьми оставить на это время в специально купленном доме в Хэнани. В автобиографическом эссе «Абрис

Чжо-у в суждениях» («Чжо-у лунь-люэ» 卓吾論略) описан диалог Ли Чжи с женой, которая тоже хотела поехать, чтобы повидаться с пожилой матерью, однако тот не позволил ей этого сделать. Автор статьи отмечает, что философ ставит свою сыновнюю почтительность выше дочерней почтительности супруги, тем самым идя против собственного «уважения к ментальным способностям женщин».

Однако уже ввиду того, что расстояние между выказыванием уважения к женщинам и описываемыми событиями из жизни составляет более десятилетия, едва ли можно считать это самопротиворечием; не говоря уже о том, что исполнение морального долга для чиновника (причём старшего наследника, главы рода), было куда важнее для семейного благополучия, чем визит давно перешедшей в другую семью жены к своей матери (а брать детей в трудную дорогу или оставлять без присмотра сулило, естественно, куда большую угрозу их жизни). Но даже если бы действия Ли Чжи и противоречили его взглядам – к чему смешивать умозрительную область философских взглядов с прозой жизненной практики, которая далеко не всегда соответствует декларируемым воззрениям, но при этом нисколько не дискредитирует первые как теоретическую модель, поскольку лежит вне самой сферы теории?

Как результат – вывод статьи о «недостижимости задачи [обретения] подлинности в силу её противоречивости уже на уровне идеала» кажется малообоснованным. Если раньше на Ли Чжи на основании нескольких цитат клеили какой-то определённый ярлык – буддиста, конфуцианца, антиконфуцианца, даоса, нигилиста, индивидуалиста и т. д. (подробно см. [Руденко 2019а, с. 8–19]), – то среди современных исследователей, кажется, наблюдается иной тренд – превращать творчество философа в самопротиворечивый калейдоскоп, в котором можно разглядеть всё что угодно. Увы, при таком подходе «всё» имеет тенденцию обращаться в «ничто»: очень трудно узнать хоть что-то о Ли Чжи, когда всякому расхождению высказанных ранее оценок исследователей с текстами философа последует констатация противоречивости философа, а не попытка пересмотреть высказанное исследователями ранее и скорректировать имеющуюся картину до непротиворечивой.

2. *Эпштейн Мэрам.* Стратегическое самоопределение Ли Чжи: набросок себя почтительного (*Maram Epstein.* Li Zhi's Strategic Self-Fashioning: Sketch of a Filial Self)

В следующей статье сделана попытка доказать, что Ли Чжи вовсе не был радикальным антиконфуцианцем и искренне разделял такую ценность, как сыновняя почтительность, – соответственно и воспринимал её совсем иначе, чем его поклонники-прогрессисты начала XX в. (например, У Юй 吳虞 [1872–1949] и Фу Сы-нянь 傅斯年 [1896–1950]), которые считали такую почтительность «корнем всех зол», помехой прогрессу и причиной повсеместной глупой покорности.

Как и в предыдущей работе, анализируется «Абрис суждений о Чжо-у», отмечается важность для Ли Чжи фигуры отца и патрилинейных обязательств. Эпштейн высказывает любопытное мнение, что подобная самопрезентация в более приглядном с моральной точки зрения свете является намеренной – поскольку вскоре после написания Ли Чжи подал прошение об отставке и должен был рассчитывать на благосклонность властей.

Также в качестве доказательства приводится цитата из эссе «Читая письмо от матери Жо-у» («Ду Жо-у му цзи-шу» 讀若無母寄書), в котором сказано, что Будда Амитабха не может не обладать сыновней почтительностью (подробно об этом будде см. [Хантаева 2007]). В целом же отмечается, что *сяо* не занимает значительного места в рассуждениях философа о добродетелях и не образует тесной связи с другими этическими категориями, в отличие, например, от крупнейшего минского философа Ван Ян-мина 王陽明 (1472–1529), у которого врождённое «благое знание» (*лян-чжи* 良知, в пер. А. И. Кобзева – «благосмыслие»), включало в себя *сяо*.

Ценным представляется обозначение автором «тёмных пятен» – к примеру, почему Ли Чжи в автобиографии называет себя с детства «сиротой» (*гу* 孤) несмотря на то, что отец его был тогда ещё жив, а также почему философ говорит о себе «никто не знал, откуда он рос» (*мо чжи со чжан* 莫知所長). Здесь ваш покорный слуга может предложить иное объяснение: Ли Чжи называет себя вовсе не «сиротой», а «одиноким», а выражение 莫知所長 означает «никто не ведал, в чём [были его] достоинства».

На это указывает не только грамматика и типичное значение выражения *со-чан* 所長 «достоинство, сильные стороны» (букв. «то, что длинно»), но и контекст: в автобиографии после этого рассказывается о раннем интересе философа к учению, а затем – об успешном литературном дебюте. Таким образом, проблема мнимого сиротства снимается – никто до поры не знал о способностях Ли Чжи не потому, что он был сиротой, а потому, что он был одинок.

Важно отметить, что *мо чжи со-чан* – вероятно, аллюзия к комментарию Хэшан-гуна 河上公 (202–157 до н. э.) к знаменитому даосскому «Канону пути и благодати» («Дао-дэ цзин» 道德經) под названием «[Трактат] Учителя Лао [с разбивкой на] параграфы и фразы Князя-на-Реке Хэшан-гуна» («“Лао-цзы” Хэшан-гун чжан-цзюй» 老子河上公章句)[1]. Аллюзий, надо сказать, вообще у Ли Чжи очень много, и без их учёта переводчик порой рискует серьёзно промахнуться в интерпретации текста.

Из любопытных, но несколько надуманных предположений автора – версия о противоположности смысла имён Хун-фу 宏甫 («великодушный батюшка») и Сы-чжай 思齋 («думающий о [Бай-] чжае»): по мнению Эпштейн, первое говорит о желании освободиться от всех обязательств, а второе, напротив, – о привязанности к отцу (прозванием которого и было, собственно, «Бай-чжай»). Однако смысл имени Хун-фу объясняется прямо в автобиографическом эссе – это «великодушный батюшка» имеет самоироничный и благопожелательный оттенок и было взято в качестве прозвания в ответ на упрёки знакомых в недостатке у Ли Чжи толерантности к чужим недостаткам [Руденко 2019b, с. 465].

В целом же статья оставляет весьма положительное впечатление и может быть рекомендована для опоры в исследованиях – пускай доказываемый тезис о несовпадении взглядов Ли

[1] «Абрис суждений о Чжо-у»: «…по малолетству [был он] одинок, и никто не ведал, в чём [были его] достоинства» 幼而孤，莫知所長 [Чжан (ред.) 2010, т. 1, с. 233].

Комментарий Хэшан-гуна к 15-му *чжану* «Канона Пути и благодати»: «Путь-*дао* и благодать-*дэ* глубоки и далеки, невозможно ни узнать [их], ни понять. Всматриваешься внутрь – будто ослеп, вслушиваешься обратно [в себя] – будто оглох. Никто не ведает, в чём [их] достоинства» 道德深遠，不可識知，內視若盲，反聽若聾，莫知所長 [Ван (ред.) 1993, с. 57].

Автор благодарит С. В. Дмитриева за скептицизм, позволивший более корректно интерпретировать данный фрагмент.

Чжи исторического и Ли Чжи в восприятии публицистов начала XX века едва ли возможно назвать новым словом в разработке данной проблематики.

3. *Хуан Мартин У.* Подводные камни дружбы: трудности Ли Чжи (*Martin W. Huang.* Perils of Friendship: Li Zhi's Predicament)

Третья статья раскрывает значение дружбы для Ли Чжи – и тесно связана с первой, о сыновней почтительности, поскольку в ней утверждается, что дружеские отношения для мыслителя были важнее родственных связей и семейных обязательств. По мнению автора, такое беспрецедентно высокое значение дружбы и её теоретизация во многом стали возможны благодаря интеллектуальному климату эпохи, в которой значительное место занимали философские диспуты между интеллектуалами, друзьями и единомышленниками.

В общем и целом, статья даёт достаточно полное представление о том, какое место в жизни философа занимала дружба, а также о его главных друзьях. Из любопытного и неочевидного отмечается, например, связь у Ли Чжи дружбы со смертью: подлинный друг, по его мнению, – это тот, за кого стоит умереть, с кем рядом стоит умереть и кому можно доверить свою собственную жизнь и смерть, а также тот, кто интересуется не только мирскими заботами, но и вопросами жизни и смерти.Чересчур смелой, впрочем, кажется характеристика дружбы у Ли Чжи как трансцендентальной, позволяющей преодолеть границу между жизнью и смертью, вслед за чем следует ещё менее осторожное утверждение, что именно стремление к трансцендентному было характерной чертой участников диспутов того времени. Впрочем, в этом месте автор отсылает к другой своей статье, в которой, можно надеяться, обосновывается правомерность самого разговора о трансцендентном в контексте китайской философской мысли, склонной к натурализму и неразделённости мира на идеальный и материальный, имманентный и трансцендентный.

Кроме этого, противопоставляется отношение мыслителя к родственникам и друзьям: первые выступали, скорее, помехой на пути самосовершенствования, поскольку отвлекали на себя силы и время, вторые – наоборот, были не просто подмогой, но даже необходимым условием такого совершенствования (в пользу

чего Ли Чжи приводил занятный лингвистический аргумент, основанный на графическом и фонетическом сходстве иероглифов, – мол, без друга (*ю* 友) нельзя обрести (*ю* 有) добродетель).

Интересна мысль Хуана о том, что друзья выступали для Ли Чжи в амбивалентной роли: с одной стороны, их бескорыстная поддержка в обустройстве и издании трудов позволила ему обрести независимость от любых руководящих персон и институций, ради чего он главным образом и принял постриг в монахи и разорвал семейные узы, но с другой, эта помощь неизбежно сама становилась источником новой зависимости, усугубляя в нём чувство одиночества и неудовлетворённости жизнью.

В завершение автор статьи высказывает мнение, что воззрения Ли Чжи, отвергшего семью и искавшего дружбы, ярко продемонстрировали потенциал дружбы как угрозы консервативной иерархии ценностей конфуцианства, краеугольным камнем которой являлись родственные отношения.

Как и в предшествующих статьях сборника, речь заходит о самопротиворечиях. Хуан отмечает, что несмотря на трепетное и идеализированное отношение к дружбе, Ли Чжи подбирает весьма утилитарную метафору для описания подлинного друга, способного понять и оценить другого, и называет его «покупателем» (*майчжэ* 買者), смерть же за такого друга называется «большой куплей-продажей» (*да май-май* 大買賣). Мне, однако, это противоречие представляется кажущимся и не более чем следствием переноса привычных западных представлений о высокоморальном и низкоутилитарном на китайский материал. Учитывая уже упомянутый натурализм китайской философской традиции, нет ничего странного в органичном соединении сакрального с профанным – едва ли для самого Ли Чжи сравнение дружбы с торговой сделкой вредило моральному статусу первой. Помимо этого, следует учитывать и чисто языковые коннотации – механически перенося выражения с одного языка на другой и оценивая перенесённое с позиции этого другого, можно аналогично счесть утилитаристским, например, и русское выражение «отплатить добром за добро», коль скоро в нём благодарность уподобляется финансовой операции.

Иные примеры самопротиворечивости Ли Чжи, приводимые Хуаном, можно свести к расхождению между постулируемыми взглядами и реальными поступками – о несущественности чего уже было сказано выше.

4. Брук Тимоти. Эпистолярная публика: переписка Ли Чжи и Гэн Дин-сяна (*Timothy Brook.* A Public of Letters: The Correspondence of Li Zhi and Geng Dingxiang)

Автор четвёртой статьи сборника – переводчик знаменитой переписки Ли Чжи со своим другом и интеллектуальным оппонентом Гэн Дин-сяном 耿定嚮 (1524–1597), вошедшей в упомянутый в начале рецензии сборник переводов. Здесь же акцент сделан на некоторых содержательных моментах этой полемики, а также выделен ряд особенностей эпистолярного жанра в эпоху Мин (1368–1644) в целом.

Во-первых, Брук констатирует значительно большую, чем ранее, представленность переписок в собраниях сочинений китайских интеллектуалов, что связывает с развитием почтовой инфраструктуры, пригодной для доставки писем частного характера, а не только официальной государственной корреспонденции. Если прежде послания передавались нестабильно, через случайных путешественников, следующих в пункт назначения письма, то с укреплением торговых связей между различными регионами их становилось возможным доставлять на постоянной основе, присоединяясь к уже существующим логистическим цепочкам.

Во-вторых, жанр этот амбивалентен, поскольку, с одной стороны, письма адресуются конкретному лицу, с которым адресант состоит в неформальных отношениях, а с другой – предназначены для неопределённого круга третьих лиц-читателей, так называемой эпистолярной публики. В этой связи автор отмечает, что сохранившиеся фрагменты данной переписки в собраниях Ли Чжи и Гэн Дин-сяна существенно разнятся, что, вероятнее всего, свидетельствует о значительной редактуре исходных писем перед публикацией. Любопытно, что Брук исходит из обоюдности решения перевести полемику в публичную плоскость со стороны Ли и Гэна, считая это свидетельством взаимного доверия между ними – тогда как обычно, напротив, считается, что Ли Чжи сделал это в односто-

роннем порядке, вызвав негодование со стороны не только своего влиятельного визави, но и его многочисленных учеников и единомышленников (см., например [Jin 2001]).

Из содержательных моментов полемики автор статьи акцентирует внимание на различных взглядах её участников относительно позиции и роли дружбы среди «пяти устоев» (*у-лунь* 五倫)[2], актуального для современности значения канонических сочинений и изречений Конфуция, соотносимости желаний и добродетельных поступков, собственных интересов и интересов других людей и др. Освещены и взаимные упрёки – Ли Чжи ставил в вину Гэн Дин-сяну, что тот не спас своего учителя Хэ Синь-иня 何心隱 (1517–1579) от преследований и смерти в заключении (подробно об этом см. [Руденко 2020a]), и получил в ответ укор в допущении гибели от болезней и засухи дочерей, оставленных Ли в центральном Китае на время путешествия в родные земли на юг для совершения траурных мероприятий (подробнее см., опять же, автобиографический «Абрис суждений о Чжо-у»). Кроме того, указываются лакуны в имеющемся наборе писем – поскольку далеко не вся дискуссия включена в собрания сочинений мыслителей.

На взгляд автора рецензии, данная статья является одной из самых удачных в сборнике и может быть с уверенностью рекомендована для опоры в дальнейших исследованиях.

5. *Хэндлер-Шпиц Риви.* Приобщение и размежевание: Ли Чжи как учитель и ученик (*Rivi Hanler-Spitz.* Affiliation and Differentiation: Li Zhi as Teacher and Student)

Статья одного из ведущих мировых специалистов по Ли Чжи посвящена трём аспектам – суждениям Ли Чжи о преподавании, его разговорам с учениками и его связи с другими философами-тайчжоусцами Ван Цзи 王畿 (1498–1583) и Ло Жу-фаном 羅汝芳 (1515–1588) – и ставит задачу раскрыть специфику Ли Чжи в ученической и наставнической ипостасях.

Прежде всего, Хэндлер-Шпиц уделяет внимание восхищениям Ли Чжи в адрес Ло Жу-фана и Ван Цзи в посвящённых им

[2] Нормы взаимоотношения между отцом и сыном, государем и подданным, мужем и женой, старшим и младшим братьями, а также между друзьями.

некрологах – и на этом основании утверждает, что те оказали на него значительное влияние (хотя и признаётся, что лицом к лицу Ли встречался с ними крайне редко). Безусловно, такое проявление уважения к Ло и Вану нельзя не учитывать, однако, на мой взгляд, правильнее было бы всё же делать поправку на жанровую специфику некролога, для которого характерна гипертрофированная комплиментарность. Похвала учению и личности в некрологе отнюдь не обязательно свидетельствует об учительско-ученических отношениях между автором некролога и его героем – тем более в свете того, что сам Ли Чжи в некрологе Ло Жу-фана уточняет, что никогда не учился у последнего.

В том же произведении философ сетует на то, что несмотря на многочисленность учеников Ло, никто из них не понимал его по-настоящему, а затем клянётся отыскать такого человека и успокоить дух почившего. Хэндлер-Шпиц высказывает в связи с этим интересную, но, на мой взгляд, не совсем убедительную гипотезу: якобы так Ли Чжи намекает, что именно он является подлинным наследником учения Ло Жу-фана, поэтому столь уверенно и утверждает, что обязательно найдёт такого наследника. В пользу этого предположения трактуется и фраза Ли о том, что он «глубоко понимал» (*шэнь-чжи* 深知) Ло, – здесь интеллектуальная связь между мыслителями, по мнению исследователя, выражается в терминах дружбы (к примеру, выражение *чжи-цзи* 知己 «близкий друг», буквально означает «понимающий [меня] самого»). С Ван Цзи же ситуация обстоит несколько прозрачнее: Ли Чжи прямо взял на себя обязанность сохранения, распространения и комментирования его наследия (что увенчалось изданием собрания сочинений Ван Цзи в 1599 г.), что, как правило, было прерогативой ученика.

Все трое, отмечает Хэндлер-Шпиц, – Ван, Ло и Ли – демонстрировали эгалитаристский педагогический подход, принимая в ученики людей самого широкого круга; кроме того, они уделяли значительное внимание воспитанию индивидуальной природы своих учеников, что неизбежно ставило вопрос о том, как воспитанники этой традиции должны были продолжать её – воспроизводя генеральную линию своих учителей или же, напротив, предлагая собственные независимые взгляды, подобно своим учите-

лям? Исследователь склоняется ко второй точке зрения и заявляет, что педагогический метод Ли Чжи заключался в подготовке ученика к самостоятельному совершенствованию и открытию своего собственного «голоса», что предполагало своевременное дистанцирование учителя.

В качестве примера исследователь приводит «Послесловие к “Пройденным тропам, вместе разделённым”» («Чжэн-ту юй-гун хоу-юй» 《征途與共》後語), вошедшее в «Книгу для сожжения» («Фэнь-шу» 焚書), в котором философ утверждает, что следование чужому примеру не смогло довести до совершенства знаменитого музыканта Бо-Я 伯牙 (413–354 до н. э.), а обрёл он его лишь после того, как был приведён своим учителем Бо на безлюдный берег моря и оставлен наедине с собой, где отдался чувствам, забыл всё, чему учили его раньше, и достиг, наконец, высшего искусства.

Другой пример подобного подхода просматривается в «Записанных беседах в дубовой роще» («Цзо-линь цзи-тань» 柞林紀譚) знаменитого литератора Юань Чжун-дао 袁中道 (1570–1626), где описаны его беседы с Ли Чжи: в них философ наставляет молодого Юаня в лёгкой ироничной манере, не навязывая каких-либо догм, но побуждая его к самораскрытию в свободной дискуссии. Более того, в одном из эпизодов он приходит в ярость от скромного ответа ученика, только что получившего похвалу от Ли, – тот имел неосторожность сказать, что ему всё ещё требуется учитель, который бы указал ему путь. В свою очередь, Юань также изображает себя независимым и идущим собственным путём невзирая на негативную порой оценку его мыслей со стороны Ли Чжи. Наконец, Хэндлер-Шпиц отмечает, что в ряде писем философ обращается к своим подопечным «учитель» (*ши* 師), что, как предполагается, отражает его намерение нивелировать и даже заставить подвергнуть сомнению свой авторитет.

Итоговый вывод делается следующий: в эпоху Мин, когда индивидуальность мыслителей сияла как никогда ярко, и учителю, и ученику (в рассмотренном случае – Ли Чжи и Юань Чжун-дао) приходилось балансировать между установлением тесных связей (приобщением) и сохранением независимости друг от друга (размежеванием).

Данная статья весьма полезна для знакомства с мыслями Ли Чжи о преподавании и соответствующими источниками – однако стремление концептуализировать этот материал порой приводит к излишне смелым, на мой взгляд, обобщениям, которые, увы, нельзя твёрдо ни доказать, ни опровергнуть.

6. *Ин Чжан.* Проблемы с имиджем, проблемы с гендером: был ли Ли Чжи просвещённым мужем? (*Ying Zhang.* Image Trouble, Gender Trouble: Was Li Zhi an Enlightened Man?)

Исходный тезис шестой статьи сборника – наличие у Ли Чжи проблем с имиджем и связь этих проблем с гендерными вопросами. По мнению Чжан, репутация интеллектуалов в эпоху Мин во многом сводилась к тому, насколько их самопрезентация в произведениях соотносилась или не соотносилась с конфуцианскими маскулинными ролями. Проявление данной закономерности усматривается в реакциях современников на творчество Ли Чжи, в частности касательно его суждений о гендерных социальных нормах.

Само возникновение имиджевых проблем, по мнению исследователя, является производным от всё более широкого распространения печати, каковое распространение, с одной стороны, позволяло доносить информацию до более широкого круга, но вместе с тем также вело и к утере контроля за восприятием этой информации. Вдобавок поскольку Ли Чжи нельзя было назвать ни правоверным буддистом, ни ортодоксальным конфуцианцем, представители обеих сторон не могли видеть в нём единомышленника; а те, кто симпатизировал ему, зачастую цитировали его очень вольно в зависимости от собственных взглядов, искажая в итоге публичный имидж философа.

Как и в ряде предшествующих статей, значительное внимание уделяется дискуссии Ли Чжи и Гэн Дин-сяна: так, утверждается, что последний был гораздо более обеспокоен не идеями и поведением Ли Чжи, но влиянием философа на современников, особенно молодых. Иными словами – камнем преткновения стал проблемный и вредоносный имидж Ли Чжи, во многом связанный с неверным пониманием его слов и поступков. К примеру, решение философа обрить голову и поселиться в буддийском монастыре могло восприниматься как то, что он отдаёт предпочтение

буддизму перед конфуцианством, – а это, в свою очередь, потенциально вредило интересам общества, отвращая талантливую молодёжь от государственной службы.

Развивая тему, Чжан отмечает, что Ли Чжи, опубликовав переписку с Гэном, выставил в ней себя искренним конфуцианцем, радеющим за подлинное духовное совершенствование и подвергшимся нападкам лицемерных ортодоксов, – а роль представителя этих самых лицемеров отвёл Гэну, что закономерно привело того в ярость. Другой эпизод, привлекший внимание автора статьи, – признание Ли Чжи в одном из писем своего девиантного и сомнительного с точки зрения общественной морали поведения, к примеру посещения борделей и возлияний: Чжан полагает, что для философа это был альтернативный, эпикурейский способ достижения просветления через осознание бренности и пустоты подобного времяпровождения.

Впоследствии репутация Ли Чжи как развратника ещё более усугубилась, когда он вступил в переписку с дочерями своего высокопоставленного друга Мэй Го-чжэня 梅國楨 (1542–1605), прежде всего Мэй Дань-жань 梅澹然, а позже опубликовал переписку с ними (и даже стихи, им посвящённые) в новом издании «Книги для сожжения». Подобное общение философа с женщинами вызвало слухи о коварном соблазнении наивных дам под маской интеллектуальных бесед о буддийском учении. Чжан приводит в связи с этим любопытный эпизод из биографии Ли Чжи, написанной учёным Цянь Цянь-и 錢謙益 (1582–1664), где упоминается, как философ хотел встретиться с местной поэтессой и буддисткой Мао Юй-лун 毛鈺龍, но та отказалась и от личной встречи, и от переписки – вероятно, убоявшись его дурной репутации. Этим негативным (и ухудшавшимся с каждым днём) имиджем, тесно связанным с гендерными вопросами, и обусловливаются обрушившиеся на Ли Чжи в конце жизни гонения, финалом которых стало его самоубийство в заключении.

С учётом вышесказанного Чжан полагает неслучайным, что главный заступник философа в те годы учёный Ма Цзин-лунь 馬經綸 (1562–1605) оспаривал главным образом обвинения в разврате, утверждая, что человек, столь глубоко увлечённый письмен-

ным творчеством и погружённый в духовное совершенствование, в свои преклонные годы по определению не мог быть заинтересован в аморальных сексуальных отношениях с женщинами, а все инсинуации в адрес Ли обусловлены нападками на более влиятельную близкую к нему фигуру – Мэй Го-чжэня.

Статья представляется весьма информативной и безусловно полезной, однако вновь бросается в глаза стремление автора поспешно концептуализировать довольно небогатый материал, что зачастую ведёт к его искусственному усложнению. К примеру, на основании лишь нескольких случаев, когда Ли Чжи употреблял по отношению к женщинам в качестве похвалы за ум, учёные устремления и героизм выражения «подлинный мужчина» (*чжэнь нань-цзы* 真男子) и «почтенный муж» (*чжан-фу* 丈夫), утверждается, что он «перерабатывал конфуцианские и буддийские гендерные лексиконы и демонстрировал поверхностность существующих моральных норм». А из именования философом себя «великим человеком» (*да-жэнь* 大人) и «старшим» (*чжан-чжэ* 張者) делается вывод, что этими маскулинными терминами он подчёркивал свой возрастной статус, позволявший заниматься самосовершенствованием, не отвлекаясь на предписанные конфуцианством социальные отношения, в частности в области сыновней почтительности. На мой взгляд, подобные утверждения следует воспринимать с известной долей осторожности.

7. *Ли Полайн Ч.* Автохтонные семена перемен: женщины, писания и традиция прочтения заново (*Pauline C. Lee.* Native Seeds of Change: Women, Writing, and Rereading Tradition)

В развитие предыдущей темы П. Ч. Ли, которая наряду с Р. Хэндлер-Шпиц является наиболее авторитетным западным специалистом по Ли Чжи, выделяет специфику взглядов философа насчёт интеллектуальной и духовной полноценности женщин.

Начинается статья с тезиса, что из разрозненных сочинений философа возможно сложить общую картину идеального мира, в котором женщины свободно путешествуют, читают, пишут и публикуют стихи и исторические сочинения, участвуют в государственном управлении, а также выходят замуж, в том числе повторно, по собственному желанию. Однако, как отмечает автор,

достижение этого состояния мыслится посредством внутреннего совершенствования и приобщения женщин к письменной традиции, а не в результате законодательных реформ и социального активизма, что характерно для Запада.

Далее рассмотрены знаменитые суждения Ли Чжи о том, что взгляды бывают ограниченными и широкими (буквально «короткими» [*дуань* 短] и «далёкими» [*юань* 遠]), однако не бывает взглядов мужских и женских, к тому же необязательно мужские взгляды широки, а женские ограниченны. Дело лишь в том, что женщины вынуждены сидеть в четырёх стенах, а мужчины путешествуют по миру свободно – поэтому женщины чаще имеют ограниченные взгляды, а мужчины – широкие. Автор отмечает, что философ активно использует аллюзии к каноническим сочинениям в поддержку своей позиции, а также приводит в подкрепление своего тезиса о полноценности женских способностей примеры знаменитых женщин древности – поэтесс, правительниц и учёных.

Подробно рассматривается оригинальный взгляд Ли Чжи на позицию И-цзян 邑姜, наложницу У-вана 武王 (ум. ок. 1046 до н. э.), основателя государства Чжоу 周: согласно поздним комментаторам «Обсуждённых речей» («Лунь-юй» 論語), Конфуций имел в виду именно её под женщиной из числа «десяти упорядочивающих сановников» (*луань-чэнь ши жэнь* 亂臣十人) У-вана. П. Ли приводит точку зрения сунского неоконфуцианского патриарха Чжу Си 朱熹 (1130–1200), согласно которой И-цзян в отличие от сановников-мужчин управляла внутренними покоями, противопоставляя это мнению Ли Чжи, который воспринимает И-цзян как полноценного десятого сановника в ряду остальных. Кроме того, отмечается инновационное включение философом матери У-вана в число «четырёх друзей» (*сы-ю* 四友) – верноподданных основателя Чжоу.

Кроме того, автор освещает одобрение со стороны Ли Чжи поэтессы Чжо Вэнь-цзюнь 卓文君 (II в. до н. э.), которая, рано овдовев, повторно вышла замуж за Сы-ма Сян-жу 司馬相如 (179–117 до н. э.). Подобное поведение считалось аморальным, поскольку вдове полагалось хранить верность умершему мужу до конца своей жизни: Ли Чжи, однако, утверждал, что Чжо поступила правильно и таким образом «спасла себя». П. Ли полагает, что это была после-

довательная жизненная позиция философа, и в качестве подтверждения цитирует его стихотворение, посвящённое погибшему приёмному сыну, где сказано: «Твоя жена должна заново выйти замуж» (*жу фу дан гэн цзя* 汝婦當更嫁).

В финале статьи высказывается мнение, что суждения Ли Чжи, тесно связанные с конфуцианской интеллектуальной традицией, стали «автохтонными семенами» феминизма на китайской почве и, таким образом, феминизм в Китае не был полностью производным от западной либеральной мысли, но во многом опирался на собственную культурную традицию.

Данная статья П. Ли, безусловно, заслуживает высокой оценки и может быть уверенно рекомендована в качестве источника знаний по теме.

8. *Чжоу Цзя-жун.* Воплощение экстраординарного: Ли Чжи как писатель и мыслитель ши-шан в мире изданий поздней Мин (*Kai-wing Chow.* An Avatar of the Extraordinary: Li Zhi as a Shishang Writer and Thinker in the Late-Ming Publishing World)

Как отражено в названии, автор статьи нарекает Ли Чжи представителем *ши-шан* 士商 некой социальной группы на пересечении образованных служилых (*ши* 士) и торговцев (*шан* 商). Уже на этом этапе возникает множество вопросов и к самому термину *ши-шан*, и к тому, что он обозначает. Прежде всего, является ли термин авторской новацией или в китайской традиции действительно существовала группа *ши-шан*, обладавшая уникальными свойствами и осмысленная как отдельная?

Автору рецензии подобного найти не удалось – предположительно, источником вдохновения для Чжоу послужили приведённые им названия ряда источников конца Мин с этим сочетанием, например «Ши-шан лэй-яо» 士商類要, «Ши-шан яо-лань» 士商要覽, «Ши-шан гуй-люэ» 士商规略 и «Ши-шан ши-яо» 士商十要. Однако в этих названиях *ши-шан* явно означает «служилые **и** торговцы», то есть не одну, а две группы из стандартного набора четырёх сословий – служилых, торговцев, ремесленников (*гун* 工) и земледельцев (*нун* 農).

Как бы то ни было, Ли Чжи объявляется литератором из когорты *ши-шан*, для которых якобы было характерно синкретич-

ное объединение конфуцианства, буддизма и даосизма, тогда как обычным *ши* положено было следовать ортодоксальному неоконфуцианству, или «учению о пути» (*дао-сюэ* 道學), а *ши-шан* не были ограничены в этом отношении. Но позвольте, разве огромное число служилых, не замеченных в торговой деятельности, не увлекалось тем же янминизмом и буддизмом (примером чему служит как Ли Чжи, так и его круг общения)? Как отмечается и в других статьях сборника, синкретический подход и обращение ко всем «трём учениям» в духовном поиске было распространённой чертой мыслителей эпохи Мин, в том числе «чистых» *ши*, и едва ли оправданно на этом основании записывать их в полуторговцы *ши-шан*.

Поскольку неясно, чем *ши-шан* принципиально отличаются от обычных *ши* и обычных *шан* (во всяком случае, это отличие в статье не доказывается), так же неясна и необходимость выделения их как отдельной социальной группы. По сути, Чжоу говорит о нараставшем включении торговцев в интеллектуальную жизнь и всё более явном отражении их вкусов и потребностей в потоке печатной продукции. Ли Чжи, к слову, тоже объявляется *ши-шан*, но при этом автор статьи признаёт, что деньги и слава для него были неважны, а сам он жил в нужде, пользуясь помощью покровителей; кроме того, нет и свидетельств, что Ли Чжи зарабатывал на издании собственных трудов и получал стабильный доход от консультаций по трактовкам отдельных фрагментов конфуцианских канонов. Разве похоже это на поведение торговца?

Трудно не посетовать на то, что автор статьи некритично относится к авторству «“Четверокнижия” с оценками» («Сышу пин» 四書評), считая его творением Ли Чжи и отождествляя с не дошедшей до наших дней «Книгой толкований» («Шо-шу» 說書). Сомнительности атрибуции данного произведения посвятил статью и автор данных строк [Rudenko 2017]: в ней приведены доказательства того, что написал эту «Книгу», вероятнее всего, не Ли Чжи, а литератор Е Чжоу 葉晝 (годы активности 1595–1624), промышлявший коммерческими книжными подделками (подробно о которых см., например, десятую статью настоящего сборника).

В предисловии к «Книге для сожжения» Ли Чжи говорил, что мотивом создания его «Книги толкований» послужило обилие

вопросов от друзей по поводу толкования фрагментов канонических произведений и что она полезна для написания восьмичленных экзаменационных сочинений. Чжоу Цзя-жун делает из этого вывод, что «Книга толкований» была написана в коммерческих целях – что кажется скоропалительным, поскольку помощь друзьям и их детям в трактовке канонических сочинений, пусть даже в рамках подготовки к экзамену, сама по себе ещё не доказывает коммерческой направленности творчества мыслителя. Объяснение же интереса философа к выдающимся правителям и сановникам древности интересом к торговле, которая зависит от грамотного государственного управления и надёжных чиновников, кажется и вовсе откровенно притянутым за уши.

Автор обращает внимание также на то, что Ли Чжи признавал естественность и важность корыстных устремлений и повседневных потребностей, считая их безусловно совместимыми со стремлением к моральному совершенствованию. Таким образом, конфликт Ли Чжи и Гэн Дин-сяна предстаёт в его интерпретации как конфликт между этикой образованных служилых-*ши* и этикой меркантильных торговцев-*шан*. По мнению Чжоу, рассуждения Ли Чжи есть вербализация трансформации классовой стратификации общества поздней Мин. Здесь же проскальзывает любопытная мысль, что индивидуализм Ли Чжи вовсе не рассматривает индивида как нечто важное само по себе, а скорее обращён к частному-индивиду в контексте общего-социума, то есть имеет ярко выраженную социальную направленность.

Наконец, стоит отметить, что автор полагает ситуацию конца эпохи Мин уникальной, поскольку в то время большинство желало получить учёные степени из чисто корыстных соображений, что означало, по сути, превращение учёных в торговцев и наступление «новой социальной действительности». При этом для столь масштабного утверждения доказательств и сравнений с предшествующими временами, увы, не приводится; хотя здравый смысл подсказывает, что желающих обзавестись учёными степенями не ради высоких идеалов, а для повышения социального статуса должно было быть немало во все времена. Аргументом же в пользу того, что на закате Мин карьера чиновника уже не была более желанной, чем карьера

торговца, служат для Чжоу сетования учёного Сюй Фана 徐芳 (XVII в.) о том, что сословий осталось нынче только три, поскольку все служилые погнались за выгодой и превратились в торговцев. Однако стоит ли видеть в этом нечто большее, чем типичные рассуждения о порче нравов современников в стиле «раньше было лучше»?

Таким образом, в качестве эссе-размышления о том, чем привлекали произведения Ли Чжи широкие массы читателей, значительную часть из которых составляли представители торгового сословия, работа весьма и весьма интересна, однако неумолимый каток концептуализации и здесь требует от читателя осторожности – во избежание принятия сомнительных обобщений за обоснованные.

9. *У Цзян.* Демонстрируя подлинность: Ли Чжи, буддизм и подъём текстуальной духовности в Китае начала Нового времени (*Jiang Wu.* Performing Authenticity: Li Zhi, Buddhism, and the Rise of Textual Spirituality in Early Modern China)

Статья обобщает роль буддизма в жизни и творчестве Ли Чжи, описывает прочтённые и написанные им произведения данной направленности, а также рассказывает о его контактах с буддистами. Автор отмечает, что философ не изучал буддийские труды систематически и строго не соблюдал монашеские предписания, а также что его буддийские воззрения несмотря на наибольшую близость к школе Чистой земли (*Цзин-ту* 淨土) [Игнатович и Меньшиков 2007] имели явные черты школы Чань 禪 [Главева 2007a], а именно – включение в тексты эпизодов-представлений, зачастую с парадоксальной развязкой, подобных чаньским *коанам* [Главева 2007b] (в статье приводятся примеры таких фрагментов), а также подчёркивание значения спонтанности и некой «недвойственности» (nondualism). Радикальная потребность в последней в статье связывается с представлением Ли Чжи о «подлинности (*чжэнь* 真)», центральной для его философии.

Если Чжоу Цзя-жун говорит о «служилых-торговцах» *ши-шан*, то У Цзян выделяет отдельную социальную группу «изучающих путь» (*сюэ-дао* 學道), подвижников духовного совершенствования как такового, вне зависимости от течения. Концептуально-терминологические проблемы, однако, у Чжоу и У весьма схожи: неясно, в чём необходимость плодить сущности и при-

сваивать Ли Чжи и другим образованным интеллектуалам новую идентичность «изучающих путь» и более того – исходить из того, что в средневековых китайских текстах сочетание *сюэ-дао* означает не просто «изучающих путь», а какую-то отдельную социальную общность. На мой взгляд, это едва ли корректно, поскольку путь-*дао* изучали не только вышеописанные «всеядные» искатели просветления, но и ревнители исключительно какого-либо одного из трёх учений и их отдельных направлений, а следовательно, это сочетание могло быть в полной мере применено и к ним.

Тем не менее несмотря на вышеизложенные замечания и преимущественно описательный характер, статья достаточно информативна и может быть рекомендована для получения общего представления о роли буддизма в жизни и творчестве Ли Чжи.

10. *Хейгл Роберт Э.* Исполняя Ли Чжи: Ли Чжо-у и комментарии к художественному вымыслу от вымышленного комментатора (*Robert E. Hegel.* Performing Li Zhi: Li Zhuowu and the Fiction Commentaries of a Fictional Commentator)

Десятая статья – пожалуй, лучшая в сборнике: в ней представлен новый интересный материал, прозрачная методика исследования и понятные выводы. В отличие от предшествующих работ, посвящена она не собственно Ли Чжи, а комментатору, который изображал Ли Чжи, публикуя популярные романы, пьесы и сборники рассказов как будто бы с комментариями философа [3]. Эти

[3] «“Предание о преданных и верных долгу [удальцах из] речных заводей” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Чжун-и шуй-ху чжуань» 李卓吾先生批評《忠義水滸傳》), «“Записки о путешествии на Запад” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Си-ю цзи» 李卓吾先生批評《西遊記》), «“Описание [эпохи] Трёх царств” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Сань го чжи» 李卓吾先生批評《三國志》), «“ ‘Новые речи о [ходящих в] мире’ с дополнениями” с ремарками и пометками Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у пи-дянь Ши-шо синь-юй бу» 李卓吾批點《世說新語補》), «“Записки о лютне” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Пи-па цзи» 李卓吾先生批評《琵琶記》), «“Записки о нефритовой шкатулке” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Юй-хэ цзи» 李卓吾先生批評《玉合記》), «“Записки о сокровенных покоях” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Ю-гуй цзи» 李卓吾先生批評《幽閨記》), «“Записки о Хун-фу” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин Хун-фу цзи» 李卓吾先生批評《紅拂記》), «Северные “Записки о Западном флигеле” с ремарками и оценками учителя Ли Чжо-у» («Ли Чжо-у сянь-шэн пи-пин бэй Си-сян цзи» 李卓吾先生批評北《西廂記》).

комментированные издания возникли на волне известности славы Ли Чжи после его смерти в начале XVII в. и имели огромный успех – по всей видимости, подлинным их автором был литератор Е Чжоу, имитировавший стиль Ли Чжи – или, вернее, то, что широкая публика ожидала от Ли Чжи увидеть.

Появление этой статьи ещё отраднее оттого, что в посвящённых Ли Чжи исследованиях слишком часто игнорируется сомнительное авторство данных сочинений, в результате чего искажается представление о взглядах философа – Хейгл же делает, наконец, попытку рассмотреть данные комментарии отдельно от аутентичного Ли Чжи, выделив их структурные и содержательные особенности. Так, подчёркивается эмоциональность и спонтанность (естественная или нарочитая) лаконичных внутритекстовых комментариев, что позволяет объяснить периодическую разнонаправленность оценок внутри одного и того же эпизода, а также их демонстративную субъективность. С точки зрения структуры, автор выделяет так называемые ремарки-брови (*мэй-пи* 眉批) и втиснутые ремарки (*цзя-пи* 夹批) над строками и внутри строк соответственно, а также следующие после фрагмента «общие оценки» (*цзун-пин* 總評), напоминающие ему послесловия Сы-ма Цяня 司馬遷 (145/135–86 до н. э.) в «Записках историографа» («Ши-цзи» 史記).

Вызывает некоторое сожаление, что автор не ставит задачу выделить явные несоответствия между Ли Чжи имитируемым и имитирующим – хотя некоторые всё же указывает, к примеру явно негативное отношение к женщинам у фальшивого Ли, что противоречит убеждениям Ли подлинного.

Далее Хейгл излагает известные к настоящему моменту сведения о Е Чжоу, а затем сосредоточивается на анализе репрезентативных комментариев к «Троецарствию» («Сань-го янь-и» 三國演義, букв. «Переложение смысла “[Описания эпохи] трёх царств”»), «Речным заводям» («Шуй-ху чжуань» 水滸傳, букв. «Предание о речных заводях) и «Путешествию на Запад» («Си-ю цзи» 西遊記, букв. «Записки о путешествии на Запад»), большинство из которых представляют собой весьма лаконичные фразы наподобие восхищений «[вот так] картина!» (*хуа* 畫), «будда!» (*фо* 佛), «интересно» (*цюй* 趣) и т. п.; при этом комментируются не только пер-

сонажи и их поступки, но и художественная выразительность произведения. Автор статьи отмечает, что комментарии видятся многим исследователям сомнительными в плане авторства, поскольку кажутся «стилистически грубыми и интеллектуально приземлёнными» (crude in style and intellectually pedestrian), с чем, на мой взгляд, трудно не согласиться. Красноречивы и темы, устойчиво вызывающие восторг комментатора: выпивка и молодецкая удаль. Хотя Хейгл вполне справедливо призывает разделять не только взгляды подлинного и фальшивого Ли Чжи, но и взгляды фальшивого Ли Чжи и Е Чжоу (как актёра и роль, им исполняемую), в данном случае, учитывая свидетельства современников о пристрастии к алкоголю господина Е, позволительно заподозрить взаимопроникновение этих сущностей.

Особенно же любопытно саморазоблачение Е Чжоу в комментированной версии «Троецарствия», где в одном из фрагментов приводится мнение некоего «Чжун-цзы из Лянси» (Чжун-цзы 仲子 – одно из имён Е Чжоу, Лянси 梁溪 – место его рождения). Это подкрепляет версию о точно таком же подлоге и в случае комментариев к другим произведениям с аналогичными названиями, подписанных именем Ли Чжо-у.

11. *Люй Мяо-фэнь.* Вопрос жизни и смерти: Ли Чжи и интеллектуальная история Мин–Цин (*Miaw-fenLu.* The Question of Life and Death: Li Zhi and Ming-Qing Intellectual History)

Заключительная статья сборника начинается с обзора взглядов Ли Чжи на вопрос, что происходит с человеком после смерти. Автор отмечает, что философ признавал, что боится смерти, и считал этот страх необходимым условием духовного совершенствования, причём в рамках всех трёх учений. Кроме того, согласно Люй, Ли Чжи не мог принять полного исчезновения человека после смерти, верил в существование духов и реинкарнацию.

Для сравнения приводятся и соображения других философов-неоконфуцианцев по данной теме – Чжу Си, Дэн Хо-цюя 鄧豁渠 (1498–1569) и Ин Хуй-цяня 應撝謙 (1615–1683). Как отмечает автор, если в эпоху Сун (960–1279) проблеме смерти уделялось не так много внимания и, более того, полное рассеяние пневмы и исчезновение

человеческой личности воспринималось скорее положительно и считалось прерогативой подлинных последователей конфуцианства (даосы и буддисты, по Чжу Си, вместе с насильственно убитыми не могли обрести покой и становились духами), то в конце эпохи Мин смерть и её преодоление в том или ином виде всё чаще становится проблемой обсуждения – возможно, под влиянием янминизма, который, в свою очередь, воспринял многое из буддизма.

Ключевой вопрос, занимавший умы минских мыслителей в данном аспекте, – если смерть окончательна и непреодолима, если всё накопленное личностью разрушается в один момент, к чему долгое и кропотливое духовное совершенствование? Общим местом стало представление о том, что посмертное состояние мудрецов и обычных людей всё же отличны друг от друга и некоторые элементы индивидуальной идентичности могут сохраниться в мире даже после смерти. Также из приведённых Люй цитат, отвергающих представление о полном уничтожении личности после смерти, складывается впечатление, что критиков заботило во многом и то, что конфуцианство представало при таких установках в невыгодном свете на фоне даосизма и буддизма. В эпоху же Цин (1644–1911) распространяются представления о некоем конфуцианском рае, напоминающем императорский двор, где духи всех мудрецов воссоединяются как братья.

Наконец, делаются более широкие обобщения касательно места Ли Чжи в истории китайской философии: его дискуссия с Гэн Дин-сяном рассматривается как полемика между конфуцианцами-ревнителями социально-этических норм (для которых внешнее верифицирует внутреннее и находится в согласии с ним) и конфуцианцами-адептами внутреннего самосовершенствования (для которых внешнее не только вторично, но зачастую и даже помеха для внутреннего). Иными словами, это противостояние социально активных деятелей, для которых слава и статус есть критерий их успеха, и отшельников-мыслителей, для которых гораздо большее значение имеют искренние внутренние духовные поиски.

Причины столь высокой конфликтности Ли Чжи усматриваются автором статьи именно в этом непримиримом противостоянии: критикуя других за лицемерие, он мог счесть вполне искрен-

нее стремление человека соответствовать социальным нормам и позиционировать себя достойным своего статуса продиктованным меркантильной жаждой славы и положения. Иронично, что согласно приводимым в статье негативным оценкам личности Ли Чжи в эпоху Цин, искателем славы был не кто иной, как он сам.

Не обошлось в статье и без знакомых уже стереотипных утверждений о неустойчивости идентичности Ли Чжи, кроме этого, внимания заслуживает тезис о том, что дискуссия Ли Чжи с Гэн Дин-сяном позволила ему отточить свою идею «детского сердца» (*тун-синь* 童心) – что довольно странно, если учитывать, что «детское сердце» упоминается у философа лишь в одном, хоть и безусловно ярком эссе, не наблюдается и никаких иных схожих образов «детскости» и «детского» сознания: то есть налицо локальность и ограниченность этого термина в философии Ли Чжи (подробнее об этом см. [Руденко 2020b, с. 433–435]).

В заключение Люй проводит обзор изменения отношения к Ли Чжи после его смерти: утверждается, что изначально у Ли Чжи было немало ценителей, однако вслед за уходом янминизма с философской сцены в начале эпохи Цин, критика в адрес мыслителя нарастала, а сам он воспринимался всё менее и менее положительно. В XVIII в. философ был уже практически забыт, а там, где упоминался, оценивался однозначно негативно, ассоциируясь, видимо, со временами упадка перед крушением династии. Наконец, в начале XX в. Ли Чжи реанимируют в новом качестве как провозвестника просвещения и борца с конфуцианством.

Подытоживая, можно сказать следующее: в финальной статье сборника какая-либо новая информация о Ли Чжи и его трудах, на мой взгляд, почти отсутствует – скорее, это эссе-размышления о том, как взгляды философа выглядят в сравнении со взглядами других китайских мыслителей различных эпох.

* * *

В целом несмотря на высказанные замечания сборник можно счесть вполне кондиционным, и он будет безусловно полезен тем, кому потребуется ознакомиться со взглядами Ли Чжи в широком

контексте. При этом, несомненно, следует соблюдать осторожность по отношению ко всякого рода высказываемым обобщениям, поскольку многие авторы склонны к натяжкам, вырыванию фраз из контекста и усложнению исходного материала. Наиболее удачными мне видятся статьи Тимоти Брука и Роберта Хейгла, которые сосредоточиваются на анализе представляемого материала, при необходимости обращаясь и к более общим темам, но не смешивая их некорректным образом.

Источники и литература

1. Главева 2007a – *Главева Д. Г.* Чань-цзун // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 709–711.

2. Главева 2007b – *Главева Д. Г.* Гун-ань // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 426–428.

3. Зинин 1997 – *Зинин С. В.* Протест и пророчество в традиционном Китае: жанр *яо* с древности до XVII в. н. э. М.: ИВ РАН, 1997.

4. Игнатович и Меньшиков 2007 – *Игнатович А. Н., Меньшиков Л. Н.* Цзин ту // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 689.

5. Руденко 2019a – *Руденко Н. В.* Философские взгляды Ли Чжи в «Книге для сожжения» / Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: ИФ РАН, 2019 // Веб-сайт Института философии РАН. URL: https://iphras.ru/uplfile/ zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/rudenko/dissertatsiya_rudenkopdf.pdf (дата обращения 15.12.2021).

6. Руденко 2019b – *Руденко Н. В.* «Абрис Чжо-у в суждениях»: Ироничная автобиография Ли Чжи // Общество и государство в Китае. Т. XLIX. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2019. С. 453–478.

7. Руденко 2020a – *Руденко Н. В.* Конфуций, которому не повезло: «Суждения о Хэ Синь-ине» Ли Чжи // Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. С. 368–398.

8. Руденко 2020b – *Руденко Н. В.* «Толкование разнородных [спектаклей]» и «Толкование детского сердца»: эссе Ли Чжи об истоках совершенного письменного творчества Поднебесной// Общество и государство в Китае. Т. L. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2020. С. 399–441.

9. Хантаева 2007 – *Хантаева Е. И.* Амито-фо // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. / Т. II. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 354–355.

10. Jin 2001 – *Jin J*. Heresy and Persecution in Late Ming Society: Reinterpreting the Case of Li Zhi // Late Imperial China. Vol. 22. № 2, December 2001. P. 1–34.

11. Lee 2012 – *Lee P. C.* Li Zhi, Confucianism and the Virtue of Desire. Albany: State University of New York Press, 2012.

12. Handler-Spitz (eds.) 2016 – *Handler-Spitz R., Lee P. C., Saussy H.* (ed.). A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi. N. Y.: Columbia University Press, 2016.

13. Handler-Spitz 2017 – *Handler-Spitz R*. Symptoms of an Unruly Age: Li Zhi and Cultures of Early Modernity. Seattle, London: University of Washington Press, 2017.

14. Handler-Spitz (eds.) 2020 – *Handler-Spitz R., Lee P. C., Saussy H.* (ed.). The Objectionable Li Zhi: Fiction, Criticism and Dissent in Late Ming China. Seattle: University of Washington Press, 2020.

15. Lu 2006 – *Lu Miaw-fen*. Religious Dimensions of Filial Piety as Developed in Late Ming Interpretations of the *Xiaojing* // Late Imperial China. 2006. № 27 (2). P. 1–37.

16. Rudenko 2017 – Evaluating the Four Books (四書評): The Authorship Problem // Ming Qing Yanjiu XXI. 2017. P. 21–54.

17. Ван (ред.) 1993 – *Ван Ка*王卡 (ред.). Лао-цзы «Даодэцзин» Хэшан-гунчжан-цзюй老子《道德经》河上公章句 («КанонПутии благодати» Лао-цзы [сразбивкой] Хэшан-гуна на параграфы и фразы). Пекин: Чжунхуа-шуцзюй 中华书局, 1993.

18. Чжан (ред.) 2010, т. 1, – Чжан Цзянь-е 张建业 (ред.). Ли Чжи цюань цзи чжу 李贽全集注 (Полное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями). В 26 т. Т. 1. Фэнь-шучжу 焚书注 («Книга для сожжения» с примечаниями) / Ред. Чжан Цзянь-е 张建业, ЧжанДай张岱. Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2010.

19. Чжан (ред.) 2010, т. 26 – *Чжан Цзянь-е* 张建业 (ред.). Ли Чжицюань цзи чжу 李贽全集注 (Полное комментированное собрание сочинений Ли Чжи с примечаниями). В 26 т. Т. XXVI: Фулу 附录 (Приложения). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2010.