

«Суждения о муже и жене» Ли Чжи: Двоев на одного, или Инь-Ян против Великого предела*

Н.В. Руденко

Статья посвящена одному из наиболее известных и интересных в философском отношении эссе неоконфуцианского мыслителя Ли Чжи (1527–1602) – «Суждениям о муже и жене» («Фу фу лунь»). Представлен перевод произведения на русский язык, обнаружены и прокомментированы многочисленные присутствующие в нем отсылки к классическим философским текстам – «Канону перемен» («И-цзин»), «Канону Пути и благодати» («Дао дэ цзин»), «Изречениям учителя Чжу, [сгруппированным по] классам» («Чжу-цзы юй лэй») и др. В результате исследования сделан вывод об оппозиционно-критическом характере эссе, главной целью которого была дискредитация учения Чжу Си и его основополагающих онтологических категорий – Великого предела (*тай цзи*) и Принципа (*ли*). Можно заключить, что данная критика осуществляется с позиций натуралистического дуализма и имеет демократический характер, феминистичность же эссе представляется весьма сомнительной.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: китайская философия, неоконфуцианство, Ли Чжи, «Книга для сожжения», «Суждения о муже и жене», Инь-Ян, Великий предел, Мин.

РУДЕНКО Николай Владимирович – Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, ул. Рождественка, д. 12.

Младший научный сотрудник Отдела Китая ИВ РАН.

nikolay_rudenko@mail.ru

<https://ivran.academia.edu/НиколайРуденко>

Статья поступила в редакцию 21 февраля 2019 г.

Цитирование: Руденко Н.В. «Суждения о муже и жене» Ли Чжи: Двоев на одного, или Инь-Ян против Великого предела // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 153–165.

Ли Чжи (1527–1602), известный также по псевдониму Чжо-у, – один из наиболее оригинальных мыслителей периода поздней Мин (1368–1644), представитель «учения о сердце» (синь-сюэ), чьи философские взгляды характеризуются редким даже для той эпохи свободомыслием. Его индивидуалистическая риторика, апология проявления естественных эмоций в творчестве и скепсис по отношению к высказываниям Конфуция и мудрецов древности вставали в резкую оппозицию как к господствовавшему в государственной идеологии «учению о принципе» (*ли* сюэ), строго регламентированному в плане трактовки канонических текстов, так и к убеждениям большей части представителей образованного класса, ратовавших за возвращение к древним стандартам в политике и искусстве. В конце концов, философ был обвинен императором Чжу И-цзюнем (девиз правления Вань-ли, 1572–1620) в «извращении Пути и смущении люда» и заключен в тюрьму, где погиб при неясных обстоятельствах.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00158 «Исследование и перевод главных философских сочинений китайского мыслителя Ли Чжи (1527–1602), входящих в “Книгу для сожжения” (Фэнь шу)».

Настоящая статья посвящена одному из самых известных эссе Ли Чжи «Суждения о муже и жене» («Фу фу лунь»), входящему в opus magnum мыслителя — «Книгу для сожжения». Данный текст принадлежит к жанру «суждения» (лунь), который наряду с «разъяснениями» (шо), «разборами» (цзе) и «высказываниями» (юй) отличается наиболее высокой философичностью и среди других произведений Ли Чжи выделяется прежде всего обилием рассуждений на онтологические темы. Ниже читателю будет представлен полный перевод эссе, публикуемый на русском языке впервые.

Суждения о муже и жене

От накопления возникает ощущение.

Муж и жена — это начало человека. Есть муж и жена — и после этого есть отец и сын; есть отец и сын — и после этого есть старший и младший братья; есть старший и младший братья — и после этого есть высшие и низшие. Муж и жена правильны — и после этого во всей тьме дел ничто не происходит неправильно.

Муж и жена таковы и по отношению к началу вещей. Говоря об этом в предельных [масштабах], Небо и Земля — суть одни [только] муж и жена. Вот почему есть Небо и Земля — и после этого есть тьма вещей. Таким образом, выходит, что вся тьма вещей в Поднебесной порождается от двух и не порождается от одного, это ясно. А вновь говорить, что одно способно породить два, Принцип способен породить пневму, Великий предел способен породить двоицу образцов, — зачем же?

То, что тогда, в начале, породило человека, — [это] только две пневмы — иньская и янская; — [это] только два предопределения — мужское и женское. В начале не было так называемого «одного» или «Принципа», а с чего бы был Великий предел?! [Если] ныне взглянуть на это, так называемое «одно», в конце концов, что за вещь? Так называемый Принцип, в конце концов, где находится? Так называемый Великий предел, в конце концов, какое место обозначает? Если говорить, что два порождаются от одного, [то] одно, в свою очередь, от чего порождается?

Одно и два — это два, Принцип и пневма — это два, Инь-Ян и Великий предел — это два, Великий предел и Беспределное — это два. Повторяя раз за разом, исчерпывающе дознаемся: нет ничего, чего не было бы два. [Но] вновь, увы, усматривают так называемое «одно» и принимаются [вести] о нем абсурдные речи!

Таким образом, я, исчерпывающе [изучив] начало вещей, вижу, что муж и жена — это исходный полюс. Поэтому говорю только о двоих — муже и жене — и только, не говорю ещё и об одном, как не говорю и о Принципе. Даже об одном не говорю, а куда уж говорить об отсутствии? Даже об отсутствии не говорю, а куда уж говорить об отсутствии отсутствия?

Почему же [не говорю об этом]? [Потому что,] боюсь, Поднебесная погрязла в заблуждениях: а коль скоро множеством слов и сном исчерпывающих [изысканий], напротив, плодят людские заблуждения, в таком случае, не лучше ли всем забыть друг друга в безмолвии и только совместно с Небом, Землей, людьми и вещами [вернуться к] исходному полюсу меж мужем и женой и там питаться и дышать, разговаривать разговоры, и только?

«Перемены» гласят: «Велика [гексаграмма] цянь изначальная, тьму вещей питает-зачинает»; «Совершенна [гексаграмма] кунь изначальная, тьму вещей питает-порождает». Питает-зачинает, питает-порождает — [это о том, что] изменения-преобразования не имеют исчерпания. «Оберегает и соединяет великую гармонию», «всякому управляет природу и предопределение». Управление природы и предопределения, — это управление, происходящее от великой гармонии; сохранение-соединение великой гармонии — соединение, происходящее от цянь и кунь. Цянь — это муж, кунь — это жена. Поэтому [когда] природа и предопределение у каждого управлена, само собой нет ничего, что было бы неправильным.

Итак, выходит, вот во что связываются муж и жена – вероятно, в это, вероятно, в это!

«Суждения о муже и жене», будучи достаточно небольшим по объему сочинением, содержат массу отсылок к другим философским произведениям. Ниже будут разобраны эти отсылки, а затем сделан обобщающий вывод об идейном содержании данного эссе.

Муж и жена – это начало человека. Есть муж и жена – и после этого есть отец и сын; есть отец и сын – и после этого есть старший и младший братья; есть старший и младший братья – и после этого есть высшие и низшие.

Вторая фраза взята из «Последовательности гексаграмм» («Сюй гуа») «Канона перемен» («И-цзин») и в полном виде звучит так: «Есть Небо и Земля – и после этого есть тьма вещей; есть тьма вещей – и после этого есть мужчина и женщина; есть мужчина и женщина – и после этого есть муж и жена; есть муж и жена – и после этого есть отец и сын, есть отец и сын – и после этого есть государь и подданный; есть государь и подданный – и после этого есть высшие и низшие; есть высшие и низшие – и после этого есть благопристойность и долг» [Чжоу (ред.) 1991, 295]. Как видим, разница между тезисом Ли Чжи и исходной фразой весьма значительна: во-первых, «государь и подданный» были заменены «старшим и младшим братьями», а во-вторых, появление тьмы вещей в «Каноне перемен» в оригинале предшествует появлению мужа и жены, а у Ли Чжи, наоборот, порождается взаимодействием мужа и жены. Первое можно объяснить стремлением философа подвергнуть пересмотру также и концепцию «пяти норм взаимоотношений» (у лунь), они же иногда называются «пятью постоянствами» (учан) или «пятью укладами» (у дянь), подробнее об этом будет сказано ниже. Второе вытекает из идеи Ли Чжи о тождестве Неба и Земли с мужем и женой в своей функции изначального источника порождения всего сущего – в этом случае муж и жена никак не могут появиться после тьмы вещей.

Схожая с первой фразой эссе мысль обнаружилась в двух древних источниках: «Жизнеописаниях женщин» («Ле нуй чжуань») знаменитого историка-каноноведа Лю Сяна (77–6 до н.э.) и «Писаниях поздней Хань» («Хоу Хань шу») Фань Е (398–445). В главе «Женщина из рода Шэнь с юга Чжао» первого источника добродетельная девушка, воспитанная в некую семью, протестуя против нарушения порядка проведения свадебных церемоний, заявляет: «Становление **мужем и женой** – это **начало** норм **человеческих** взаимоотношений, недопустимо, [чтобы оно было] неправильным. Предания гласят: “Выправлена основа – и тогда тьма вещей упорядочена. Утрачена она [хоть] на волосок, хоть на тысячную чи – отдаляется она на тысячу ли”» [Лю web]. В другой главе Бо-ин, мать чуского Чжао-вана, побежденного и убитого уским ваном Хэ-люем, стыдит захватчика за намерение забрать ее в свой гарем: «Путь **мужа и жены** – это, бесспорно, **начало** норм **человеческих** взаимоотношений, [исходный] полюс воспитания, [осуществляемого] правителем. Вот почему установления просветленного правителя таковы, чтобы мужчины и женщины не соприкасались руками, не сидели на одной циновке, не ели одними приборами, [пользовались] различными вешалками и подставками и разными полотенцами и гребнями, – чтобы осуществить это [воспитание]» [Лю web].

Наконец, в главе «Жизнеописания Сюнь [Шу], Хань [Шао], Чжун [Хао] и Чэн [Ши]» («Сюнь Хань Чжун Чэн ле-чжуань») «Писаний Поздней Хань» каноновед-ицзинист Сюнь Шуан (128–190) цитирует приведенную выше фразу из «Последовательности гексаграмм», а после утверждает: «**Муж и жена** – это **начало** норм **человеческих** взаимоотношений, [исходный] полюс преображения, [осуществляемого] правителем» [Фань 1999, 1387].

В вышеприведенных цитатах утверждается изначальный характер отношений мужа и жены и необходимость их поддержания в правильном состоянии во избежание пагубного влияния на все прочие сферы социальной жизни. Тем не менее, Ли Чжи назвал отношения мужа и жены не началом норм человеческих взаимоотношений, а началом человека – ранее это определение применялось к таким понятиям, как жизнь («[Трактат] учителя Сюния», «Сюнь-цзы»), правитель («Обильные росы [хроники] Весен и осеней» Дун Чжун-шу, «Чунь-цю фань лу») и Небо («Записи историографа»

Сыма Цяня, «Ши цзи»). Видимо, «начало норм человеческих взаимоотношений» было изменено на «начало человека» для подчеркивания сущности этих отношений как порождающих реальность, а не просто имеющих на нее влияние.

Так или иначе, за исключением последнего момента, начальные строки эссе Ли Чжи вовсе не кажутся провокативными сами по себе — образованным людям уже приходилось видеть аналогичные высказывания в других знаменитых сочинениях. Они обрели острую критическую направленность лишь в комплексе, будучи собранными в единый контекст в виде инструмента выражения и доказательства оппозиционно-философских античжусианских идей Ли Чжи, о которых будет сказано далее.

Пока же вернемся к пересмотру у Ли Чжи концепции «пяти норм взаимоотношений». Ее традиционное содержание — отношения между отцом и сыном, государем и подданным, старшим и младшими братьями, мужем и женой и между друзьями, а в каноническом конфуцианском трактате «О постоянстве срединности» («Чжун юн») она описана следующим образом: «Всепроникающих Путей в Поднебесной пять; того, что ими движет, — три. Называю: [Пути] государя и подданного, отца и сына, мужа и жены, старшего и младшего братьев, [а также] взаимодействие друзей и единомышленников — [эти] пять являются всепроникающими Путями Поднебесной. Понимание, человеколюбие и отвага — [эти] три являются всепроникающими благодатями Поднебесной, то, что ими движет — одно» [Ван (ред.) 2007, 96].

В также входящем в состав конфуцианского Четверокнижия «[Трактате] учителя Мэна» («Мэн-цзы») в главе «Тэнский Вэнь-гун, часть 1» («Тэн Вэнь-гун шан») предлагается несколько иной порядок — на первое место ставятся отношения отца и сына: «Святомудрые люди были опечалены тем, [что народ был дик и необразован], и договорились с сы-ту [распорядителями по вопросам просвещения] о том, что те научат [людей] нормам человеческих взаимоотношений — [что] между отцом и сыном есть родственная близость, между государем и подданным есть долг, между мужем и женой есть различия, между старшими и младшими есть иерархия, между друзьями-единомышленниками есть доверие» [Вань, Лань (ред.) 2007, 111].

Чжу Си (1130–1200), неоконфуцианский патриарх и систематизатор современной Ли Чжи официальной идеологии — «учения о Принципе» — в главе «Вэй-цзы, часть 18» («Вэй-цзы ди ши ба») «Четверокнижия с [разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев» («Сы-шу чжан цзюй цзи чжу») употребляет вариант Мэн-цзы: «Великих норм взаимоотношений у людей есть пять: между отцом и сыном есть родственная близость, между государем и подданным есть долг, между мужем и женой есть различия, между старшими и младшими есть иерархия, между друзьями-единомышленниками есть доверие. Вот что это [за нормы]» [Чжу 1983, 185]. Вероятно, можно отождествить «старших и младших» со «старшими и младшими братьями», поскольку в «Изречениях учителя Чжу, [сгруппированных по] разделам» («Чжу-цзы юй лэй», далее — «Изречения»), в главе «Великое учение, часть 2» («Да сюэ эр»), философ использует в том же наборе второй вариант: «Учитель Чжу» сказал: “[Отношения между] государем и подданным, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, друзьями-единомышленниками — всего [этого] у людей не может не быть”» [Ли 1986 I, 284].

Таким образом, Ли Чжи, предложив порядок «муж — жена, отец — сын, старший — младший братья, высшие — низшие», по сути, скомбинировал цитаты из «Канона перемен» и «[Трактата] учителя Мэна»: из первого была взята общая структура фразы и три из четырех пар, из второго — пара старшего и младшего братьев, которой была заменена пара «государь — подданный», отсутствие которой в схеме (при наличии в обеих исходных цитатах) явно бросается в глаза и не могло быть случайным.

Муж и жена правильны — и после этого во всей тьме дел ничто не происходит неправильно.

Аналогичную мысль о влиянии отношений мужа и жены на правильное состояние реальности можно отыскать в «Записях о благопристойности» («Ли цзи»). В главе «Вопросы Ай-гун» («Ай-гун вэнь») приводится диалог: «[Ай-]гун сказал: “Осмелюсь спросить, что значит осуществлять управление?”. Конфуций ответил: “[Делать так, чтобы между] мужем и женой [были] отличия, [между] отцом и сыном — родственная

близость, [между] государем и подданным – строгость. [Если эти] три [вида отношений] выправлены, то все вещи последуют им!”» [Ян (ред.) 2004, 657]. Здесь Конфуций среди трех ключевых условий успешного управления первым называет правильное состояние отношений именно между мужем и женой, а также подчеркивает, что правильность вещей следует за правильностью этих отношений. Идентичный фрагмент встречается и в «Изречениях школы Конфуция» («Кун-цзы цзя юй»). Кроме того, в уже приведенной выше цитате из главы «Женщина из рода Шэн с юга Чжао» также утверждается упорядочивающая роль отношений мужа и жены для тьмы вещей.

Говоря об этом в предельных [масштабах], Небо и Земля – суть одни [только] муж и жена.

Подчеркнув порождающую функцию мужа и жены, Ли Чжи уподобляет эту пару двум высшим онтологическим категориям – Небу и Земле, от взаимодействия которых рождаются все вещи во Вселенной. Подобное натуралистическое отождествление мужа и жены с Небом и Землей можно найти еще у Ван Чуна (27–100?) в знаменитом трактате «Взвешивание суждений» («Лунь хэн»), в главе «Чудесное и удивительное» («Ци гуай»): «Небо и Земля – это муж и жена. Небо посыпает пневму к Земле, чтобы породить вещи» [Ван 1993, 226]. Там же в главе «Положение вещей» («У ши») говорится: «Небо и Земля соединяют пневмы – и тьма вещей от [этого] порождается, подобно тому, как муж и жена соединяют пневмы – и дети от [этого] порождаются» [Там же, 206].

Вот почему есть Небо и Земля – и после этого есть тьма вещей.

Это дословная цитата из «Последовательности гексаграмм», приведенная выше. Чжу Си поясняет эту фразу в главе «Изречений», посвященной Чжоу Дунь-и («Книга учителя Чжоу», «Чжоу-цзы чжи шу»): «“В ‘Переменах’, однако, сказано: ‘Есть Небо и Земля – и после этого есть тьма вещей; есть тьма вещей – и после этого есть мужчина и женщина’ Это как?” [Учитель Чжу] сказал: “В соответствии с разъяснением Великого предела”, [он] – начало порождения вещей, семя Инь и Ян, сам стущается-связывается и формирует двоицу, и только после этого мало-помалу порождение отходит. Вся тьма вещей [рождается] так» [Ли 1986 VI, 2380]. Итак, Чжу Си возводит происхождение Неба и Земли к Великому пределу, однако Ли Чжи в категоричной форме не соглашается с этим:

Таким образом, выходит, что вся тьма вещей в Поднебесной порождается от двух и не порождается от одного, это ясно. А вновь говорить, что одно способно породить два, Принцип способен породить пневму, Великий предел способен породить двоицу образцов, – зачем же?

Согласно Чжу Си, первичным источником всех вещей являются не Небо и Земля, а нечто одно – Великий предел (*тай цзи*), таждественный всеобщему Небесному принципу (*тянь ли*) и Беспределному (*у цзи*). Важно отметить, что это «одно» не только включает в себя все сущее, но и сводится к конфуцианским моральным категориям, то есть онтология в этой системе подчинена этике, а сущее –циальному. Таким образом, все аморальное становится противоестественным, а этические догмы – безальтернативными. По мнению мыслителя, взаимоотношения между людьми имеют единый источник: «[Отношения между] отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой – все они от Небесного принципа самопроизвольно таковы» («Изречения», глава «Учиться, часть 7», «Сюэ цзи») [Ли 1986 I, 233]).

На первый взгляд кажется, что фраза «одно способно породить два» указывает на известный отрывок из 42-го *чжсана* «Канона Пути и благодати» («Дао дэ цзин»): «Путь-дао порождает одно, одно порождает два, два порождает три, три порождает тьму вещей» [Лоу (ред.) 2008, 117]. Соответствующую ссылку фиксируют как П. Ли, так и Чжан Цзянь-е. Но для Ли Чжи столь резкое возражение основополагающему даосскому тексту выглядит нехарактерным, что подтолкнуло автора статьи к поиску альтернативного источника. И таковой действительно обнаружился в «Изречениях», в главе «Перемены, часть 2» («Иэр»): «Итак, в начале, во времена Фу-си, аналогично видели только [так:] на уровне ниже Великого предела есть Инь и Ян, отсюда понятно, что это одно порождает два; два, в свою очередь, порождает четыре; четыре, в свою очередь, порождает восемь» [Ли 1986 IV, 1624]. Как видим, контекст здесь несколько иной: Чжу Си говорит о три-

граммах Фу-си, выстраивая нумерологическую линию их происхождения вида «1—2—4—8», а не «Дао — 1—2—3 — Тьма». На мой взгляд, фраза Чжу Си служит куда более уместным объектом для критики Ли Чжи не только потому, что сунский патриарх подвергается нападкам на всем протяжении эссе, но и потому что данное высказывание непосредственно связано с пониманием «Канона перемен», которое у Ли Чжи, в отличие от Чжу Си (и, как будет показано ниже, в чем-то и от самого «Канона перемен»), имеет строго дуалистический характер.

Мысль о том, что Принцип рождает пневму, высказывается в тех же «Изречениях» на протяжении всей главы «Принцип и пневма, часть 1» («Ли ци шан»): «Возникает определенный принцип — и потом рождается определенная пневма». «Спросили о Принципе и пневме. [Учитель Чжу] сказал: «Возникает определенный Принцип — и сразу возникает определенная пневма, лишь Принцип — ее корень. Ныне еще, поясняя пневму через Принцип, к примеру, говорят: 'Великий предел движется — и порождает Ян; движение [доходит до] предела — и успокаивается, успокаивается — и порождает Инь'»» [Ли 1986 I, 2]. Итак, в чжузианстве Принцип является порождающим корнем пневмы, а Великий предел — порождающим корнем Инь и Ян.

Последняя мысль, кстати, высказывается и в самом «Каноне перемен»: «Вот почему перемены имеют Великий предел: он порождает двоицу образцов, двоица образцов порождает четыре образа, четыре образа порождают восемь триграмм» [Чжоу (ред.) 1991, 248]. Выходит, ради отстаивания своей античжузианской позиции Ли Чжи не преминул закрыть глаза даже на канонический текст, что достаточно красноречиво свидетельствует о его приоритетах.

Наконец, стоит подчеркнуть, утверждение тождества Великого предела и Принципа у Чжу Си: «Великий предел — это только Принцип Неба и земли и тьмы веющей... Великий предел — это только один иероглиф — Принцип» [Ли 1986 I, 1—2]. Вот оно, то самое «одно», против которого выступил Ли Чжи, оспаривая слова Чжу Си с натуралистических позиций: в природе одно не способно породить два, а значит, никакое «одно» не является изначальным источником вещей. Указывают на натурализм философа и его скептические риторические вопросы по поводу физического существования и местонахождения Принципа и Великого предела.

Одно и два — это два, Принцип и пневма — это два, Инь-Ян и Великий предел — это два, Великий предел и Беспредельное — это два.

Продолжая развивать тему дуалистического происхождения всего сущего, Ли Чжи выдвигает «двух» в качестве альтернативы «одному». Концепция беспредельного (у цзи) восходит к 28-му *чжану* «Канона Пути и благодати», где видимо, обозначает исходное состояние бесформенности, близкое Пути, Дао: «Знающий свое белое — охраняет свое черное, становится эталоном для Поднебесной, постоянно благодатен и неизменен, возвращается обратно к Беспредельному» [Лоу (ред.) 2008, 74]. Чжу Си, ссылаясь на Чжоу Дунь-и, содержательно отождествляет его с Великим пределом: ««Перемены имеют Великий предел: он порождает двоицу образцов». Четыре образа, восемь триграмм — все имеют формы-очертания. Что касается Великого предела — какие у него формы-очертания? Поэтому учитель Чжоу сказал: «Беспредельное — и Великий предел». Получается, [он] сказал, что нет [у Великого предела] форм-очертаний, а есть [у него] Путь и Принцип, и только!» [Ли 1986 VI, 2365].

Таким образом, я, исчерпывающе [изучив] начало вещей, вижу, что муж и жена — это исходный полюс.

Выражение «исходный полюс» употребляется в конфуцианском каноническом тексте «О постоянстве срединности»: «Путь благородного мужа щедр и сокровенен. [Даже] с помощью глупости мужей и жен возможно приблизиться к его пониманию, [но что до] достижения его предела — даже и для святомуудрых людей все равно найдется нечто, чего [они] в нем не понимают. [Даже] с помощью непутевости мужей и жен возможно приблизиться к его осуществлению, [но что до] достижения его предела — даже и для святомуудрых людей все равно найдется нечто, чего [они] в нем не могут... Путь благородного мужа — исходный полюс [его] в мужьях и женах, [что до] достижения его предела — вы-сматривается [он] в Небе и Земле» [Ван (ред.) 2007, 70].

В данной цитате пара «муж – жена» (*фу-фу*) противопоставлена «благородному мужу» (*цюнь-цзы*) – под этим словосочетанием здесь понимаются, скорее всего, простолюдины мужского и женского пола. Использование словосочетания «исходный полюс» (*изао дуань*) в эссе служит аргументом в пользу трактовки пары «муж – жена» не только как плюралистической, но и как демократически-эгалитарной и, в духе показанного выше дуализма, противостоящей иерархичному подчинению мироздания чему-то единому и высшему. По той же причине Ли Чжи, видимо, и не приводит в эссе вполне уместную, казалось бы, для уподобления Неба и Земли мужу и жене цитату из «Предания привязанных слов» («Си цы чжуань») «Канона перемен»: «Небо почтенно, Земля презренна – [гексаграммы] цянь и кунь закреплены!» [Чжоу (ред.) 1991, 230].

Даже об одном не говорю, а куда уж говорить об отсутствии? Даже об отсутствии не говорю, а куда уж говорить об отсутствии отсутствия?

Из отсутствия (у) в 40-м *чжане* «Канона Пути и благодати» рождается наличие (ю), из которого, в свою очередь, рождается тьма вещей; это, как и Великий предел с Принципом, – монистическая онтологическая категория: «Тьма вещей в Поднебесной порождается наличием, наличие порождается отсутствием» [Лоу (ред.) 2008, 110].

«Отсутствие отсутствия» (у у) встречается в другом классическом даосском памятнике – «[Трактате] учителя Чжуана» («Чжуан-цзы»), где в главе «Путешествия знания на север» ("Чжи бэй ю") персонаж Гуан-яо («Сияющий Блеск») восхищается персонажем У-ю («Отсутствие Наличия»): «Вот совершенство! Кто еще способен достичь такого? Я способен на наличие отсутствия, но еще не способен на отсутствие отсутствия. Дойти до этого и стать [тем, чье] отсутствие отсутствует – как же такого достичь?» [Чэн (ред.) 1983, 582]. Данную категорию Ли Чжи также считает недостойной обсуждения, видимо, воспринимая ее в том же ключе, что и «отсутствие» – аналогичное понимание мы можем встретить у Гэ Сюаня (164–244) в «Каноне чистоты и покоя» («Цин цзин цзин»), который цитируется у Чжу Си в «Изречениях» в главе «Господин Шакъя» («Ши ши»): «Отсутствие отсутствия – это тоже отсутствие» [Ли 1986 VII, 3008].

Почему же [не говорю об этом]? [Потому что,] боюсь, Поднебесная погрязла в заблуждениях: а коль скоро множеством слов и сонмом исчерпывающих [изысканий], напротив, плодят людские заблуждения, в таком случае, не лучше ли всем забыть друг друга в безмолвии и только совместно с Небом Землей, людьми и вещами [вернуться к] исходному полюсу меж мужем и женой и там питаться и дышать, разговаривать разговоры и только?

В «[Трактате] учителя Чжуана» встречается целых три фрагмента, в которых говорится, что Поднебесная погрязла в заблуждениях. Один из них – в главе «Сросшиеся пальцы» («Пянь му»): «В таком случае, отчего человеколюбие и долг следуют вереницей [за людьми], словно [присоединенные] kleem и лаком или привязанные тесьмой-веревкой? Ради чего [им] путешествовать посреди Пути и благодати? [Они] вводят Поднебесную в заблуждение» [Чэн (ред.) 1983, 238]. Здесь подвергаются осуждению искусственно навязанные, неестественные и неподлинные этические нормы. Другие два почти идентичных фрагмента относятся к главе «Небо и Земля» («Тянь ди»): «А ныне, коль скоро Поднебесная погрязла в заблуждениях, хоть и есть у меня [правильный] курс, [на который я] уповаю, – невозможно достичь [его цели]» [Чэн (ред.) 1983, 329]. В этой главе, по сути, утверждается невозможность проявления истины в окружении, которое заблуждается и не готово ее принять. Таким образом, итогом утверждения ложных чжуаньских монистических концепций становится торжество неестественности и невозможность проявления истинного в Поднебесной.

Выражение «множество слов и сонм исчерпывающих [изысканий]» встречается в 5-м *чжане* «Канона Пути и благодати»: «Множество слов и сонм исчерпывающих [изысканий] не сравнится с охранением срединности» [Лоу (ред.) 2008, 14]. Здесь подчеркивается, что обилие вербальных пояснений уступает беспристрастному хранению знания внутри, в середине. Таким образом, воздержание от множества слов – безмолвие – становится лучшим способом для Поднебесной избавиться от заблуждений.

Призыв Ли Чжи забыть друг о друге вновь отсылает читателя к «[Трактату] учителя Чжуана», одно из упоминаний – в главе «Великий патриарх-наставник» («Да цзун-ши»): «[Когда] пересыхает родник, рыбы ложатся бок-о-бок друг к другу на сушу и увлажняют друг друга дыхательными [движениями жабр], смачивают друг друга слюной. [Это] не сравнится [с тем, как если бы они] забыли друг о друге в реках и озерах. Туда же и восхваление Яо и порицание Цзе – [это] не сравнится [с тем, чтобы] забыть их обоих и преобразяться на своем Пути» [Чэнь (ред.) 1983, 178]. «Потому говорится: рыбы забывают друг о друге в реках и озерах, люди забывают друг о друге в Пути и техниках» [Там же, 194]. Чжуан-цы сравнивает соблюдение неестественных конфуцианских моральных предписаний с поведением рыб, оказавшихся в неестественной для них безводной среде. Таким образом, «забыть о друг друге» – значит вернуться к естественности, к следованию Пути-Дао и даосским техникам. В главе «Небесный круговорот» («Тянь юнь») также приведено аналогичное сравнение с рыбами в контексте разговора Конфуция и Лао-цы.

Выражение «забыть друг о друге», очевидно, имеет здесь коннотацию забывания о наносном и вторичном – моральных категориях конфуцианства – и возвращения к первозданному и главному, к естественности. Иллюстрацией этой идеи в «[Трактате] учителя Чжуана» выступают рыбы, которые вынуждены прижиматься друг к другу, чтобы выжить в неестественной среде (эти действия уподобляются конфуцианским человечности и долгу), однако в нормальной ситуации о подобных действиях, как и об искусственной морали, вполне можно забыть. Как мы видим, Ли Чжи продолжает строить натуралистическую альтернативу чжуисианству.

Призыв «питаться и дышать» также отсылает читателя к «[Трактату] учителя Чжуана», к главе «Соответствующий [положению] владыки-правителя» («Ин ди-ван»): «Владыкой Южного моря был Шу, владыкой Северного моря был Ху, владыкой Срединного центра был Хунь-дунь. Шу и Ху временами встречались в землях Хунь-дуня, Хунь-дунь принимал их весьма по-доброму. Шу и Ху задумали отблагодарить добродетельность Хунь-дуня и сказали: “У всех людей есть семь отверстий, чтобы смотреть, слушать, питаться и дышать, а у него у одного из них нет. Попробуем-попытаемся продолжить их”. В день выдалбливали одно отверстие, а на седьмой день Хунь-дунь умер» [Чэнь (ред.) 1983, 228].

В данном отрывке питание и дыхание наряду со зрением и слухом упоминаются как физиологически реализуемые блага, которыми хотели одарить Хунь-дуня его незадачливые друзья. Можно предположить, что отсылка связана с одной из ключевых идей Ли Чжи – представлением о моральной полноценности и естественности потребностей физиологического характера, таких, например, как прием пищи и использование одежды для сохранения тепла. Учитывая натуралистический характер данного эссе, другие естественные потребности вполне органично вписываются в указанный «исходный полюс», с которым связывается взаимодействие мужа и жены.

Несколько смущает, однако, негативный контекст упоминания «питания и дыхания» в источнике: попытки одарить ими Хунь-дуня закончились плачевно. Вероятно, куда важнее здесь отношение главного объекта критики Ли Чжи – Чжу Си – к «питанию и дыханию», которое было высказано в «Изречениях», в главе «Наставления последователям, часть 6» («Сюнь мэнь-жэнь лю»): «Благородный муж “весь день деятелен-неутомим” и не может питаться и дышать в безделье. [При этом] тоже не обязательно весь день читать книги, можно и покойно восседать, сохраняя и взращивая [себя], – [это] тоже правильно» [Ли 1986 VII, 2847]. Чжу Си считает, что досужие «питание и дыхание» сродни безделью и недостойны благородного мужа, негативная коннотация этого словосочетания не вызывает сомнений, что позволяет усмотреть в положительной его оценке очередную оппозиционную мысль Ли Чжи.

Наконец, словосочетание «разговаривать разговоры» восходит к еще одному классическому произведению – «Канону стихов» («Ши-цзин»), где в стихотворении «Князь Лю» («Гун Лю») раздела «Большие оды» («Да я») говорится: «О Лю, честнейший князь высокий! / ушел туда, где сто истоков, / и оглядел равнины шир. // И вот – взошел на Южный холм, / и вот – уж стольный град на нем! // Щедры угодия столицы: / там есть места, где разместиться / и где в пути остановиться / и речь изречь, и на просторе / разго-

вориться в разговоре» [Чжоу (ред.) 2002, 436]. В стихотворении описывается идеальное для проживания народа место, найденное и организованное мудрым князем Лю. Сквозь призму данного произведения становится понятным противопоставление во фразе Ли Чжи речей о ложных онтологических и этических концепциях (которых он предлагает избежать, забыв друг друга в безмолвии) и идиллических «речей и разговоров», для которых найдется место в правильном состоянии «исходного полюса». Здесь также просматривается единая направленность с первыми двумя парами — мужем и женой, питанием и дыханием — поскольку такие «речи и разговоры» предполагают правильное место для поселения, обретение которого есть удовлетворение еще одной потребности физиологического характера.

Наконец, можно предложить еще одно неочевидное объяснение этой отсылки: жизнь самого Ли Чжи оказалась тесно связана как с эпитетом князя Лю — честнейший (*ду*), так и со ста истоками (*бай цюань*). Иероглиф *ду* в родных краях Ли Чжи произносился точно так же, как иероглиф *чжоу*, входящий в псевдоним философа Чжо-у — «Выдающийся Я», а местностью Стальных истоков, или Стальных источников, называли живописный уезд Хуэй округа Вэйхуэй провинции Хэнань, который стал первым местом службы Ли Чжи и куда он, судя по всему, мечтал вернуться в поисках безмятежной жизни (эти факты упомянуты в автобиографическом эссе «Суждение-набросок о Чжо-у» («Чжо-у лунь люэ»). Таким образом, картина прихода Честнейшего в благодатные земли у ста истоков, к которой отсылает читателя Ли Чжи, вполне может оказаться намеком на его собственную судьбу и личное представление об идиллии.

«Перемены» гласят: «Велика [гексаграмма] *цинь* изначальная, тьму вещей питает-зачинает»; «Совершenna [гексаграмма] *кунь* изначальная, тьму вещей питает-порождает».

В финальной части эссе Ли Чжи приводит в качестве авторитетного источника цитаты из «Канона перемен», присоединяя к уже сформированной связке пар «муж — жена», «Инь-Ян», «две пневмы» и «Небо — Земля» пару гексаграмм *цинь-кунь*, первая из которых традиционно символизировала Небо, а вторая — Землю. В приведенных цитатах из «Предания суждений» («Туань чжусань») утверждается, что *цинь-кунь* и их взаимодействие являются порождающим началом всего сущего.

Питает-зачинает, питает-порождает — [это о том, что] изменения-преображения не имеют исчерпания.

Источник второй половины фразы — философский «[Трактат] учителя из Гуй-гу» («Гуй-гу-цызы»), глава «Открытие и закрытие» («Бай хэ»): «Изменения-преобразования не имеют исчерпания, у всякого есть [куда] возвратиться. То Инь, то Ян; то мягкость, то жесткость; то открытость, то закрытость; то расслабленность, то напряженность» [Сюй (ред.) 2008, 5]. Здесь бесконечные изменения — это взаимопревращения Инь-Ян, явление онтологически дуалистического характера, чтоозвучно идеям Ли Чжи. Чжу Си же в «Изречениях» в главе «Природа и Принцип, часть 1» («Син ли и») предлагает кардинально иную трактовку приведенной выше фразы из «Предания суждений»: «[Учителя Чжу] спросили [о словах] «Велика [гексаграмма] *цинь* изначальная, тьму вещей питает-зачинает. Путь *цинь* — преобразования-изменения, всякому управление природы и предопределения»: «Тьма вещей зарождается среди двоицы, порождается-порождается и не исчезает: солнце уходит — тогда приходит луна, зима уходит — тогда приходит лето. То, благодаря чему ветер и гром ударяют и приходят в движение, то, благодаря чему горы и реки текут и возвышаются, все, [что делает] цветущим цветущее, в действительности имеет ли власть главенствовать над собственным созиданием-превращением? Или же это Великий предел является стержневым узлом тьмы преобразений и потому тьма вещей естественно [становится] таковой, [какая она есть]?” [Учитель Чжу] сказал: “У последнего с предыдущим один смысл, и только” [Ли 1986 I, 63]. Итак, по мнению Чжу Си, бесконечные изменения — это деятельность одного, Великого предела, что отрицает Ли Чжи.

«Оберегает и соединяет великую гармонию», «всакому управляет природу и предопределение». Выправление природы и предопределения, — это управление, происходящее от великой гармонии; сохранение-соединение великой гармонии — соединение, происходящее от *цинь* и *кунь*.

Вновь цитируется «Предание суждений», гексаграмма *цянь*: «Путь *цянь* — изменения-преобразования, всякому управление природы и предопределения, сбережение-соединение великой гармонии, потому [этой гексаграмме присущи] благоприятность и стойкость» [Чжоу (ред.) 1991, 2]. В трактовке Ли Чжи данное описание связывается не собственно с *цянь*, а с парой *цянь-кунь*, что опять же служит цели утверждения дуализма.

Наконец, каков же смысл пометки к заголовку эссе — «От накоплений возникает ощущение» (*инь сюй ю гань*)? П. Ли приводит его неполную транскрипцию (*сюй ю гань*) и переводит как «Размышления после долгих раздумий» [Handler-Spitz, Lee, Saussy (ред.) 2016, 99], вероятно, опираясь на Ж.Ф. Биллете, который истолковал заглавие как «Идея, что пришла ко мне после долгого созревания» [Billeter 1979, 229]. Чжан Цзянь-е, в свою очередь, трактует подзаголовок как «чувства, вызванные родительским вскармливанием» [Чжан (ред.) 2010, 252], понимая иероглиф *сюй* не как «накопление», а как «возвращение».

Перевод Ж.Ф. Биллете имеет под собой основания — так, в «Толковании детского сердца» («Тун синь шо») Ли Чжи использует схожий оборот: «Исходя из этого, [у меня] возникло ощущение, что имеющий детское сердце сам по себе [обладает] творческой силой» [Чжан (ред.) 2010, 277]. В этой фразе в словосочетании «Из-за этого из этого, возникло ощущение» с пометкой к заголовку совпадают три из четырех иероглифов (у *инь ши эр ю гань*). Любопытно, что «ощущение» здесь становится синонимом интеллектуального представления, идеи. Объяснение этому, вероятно, следует искать в стремлении философа к подлинности слов и роли чувств как гаранта искренности высказываемых мыслей. Идея Чжан Цзянь-е также понятна — родительское возвращение тесно связано с ролью мужа и жены — хотя и вызывает большие сомнения, поскольку в эссе речь идет не о чувствах, а также не о возвращении-вскормлении, а о порождении.

Автор данной статьи, однако, готов предложить иное объяснение смысла пометки. Схожее выражение обнаружилось в «Разборе главного из “Шурамгама-сутры”ⁱ» («“Лэн-янь цзин” яо цзе») Цзе-хуаня, вошедшего в «Счастливо вновь составленное “Продолжение буддийского канона”» («Вань синь цуань “Сюй цзан цзин”»), где идея иллюзорности всех ощущений пояснялась на примере человека с заложенным, дословно «страдающим от накопления» (*сюй*), носом. В результате нарушения обонятельной способности ему стал чудиться холод в носу, что было, очевидно, иллюзией, но, как сказано в сутре, эта иллюзия не более иллюзорна, чем какие бы то ни было ощущения в принципе. К этому эпизоду приводится следующий комментарий: «Накопившееся — это скатая пневма, холод от накопления возникает, без накопления — в корне отсутствует. Все иллюзии, входящие через нос, таковы» [Цзе-хуань web]. Стоит пояснить, что Цзе-хуань был земляком Ли Чжи и служил в монастыре Кайюань-сы в Цюаньчжоу, более того, их связывал общий псевдоним — Вэньлинец (Вэнь лин означает «Теплые холмы», так называли местность в районе округа Цюаньчжоу, где родился Ли Чжи): Цзе-хуань был «Чаньским Мастером Вэньлинцем» (Вэньлин чань-ши), а Ли Чжи — «Отшельником Вэньлинцем» (Вэньлин цзюй-ши). Ли Чжи упоминает об этом в «Суждении-наброске о Чжо-у», так что весьма вероятно, что Ли Чжи был знаком и с цитируемым комментарием. Итак, Вэньлинец Цзе-хуань в той же самой форме (инь сюй ю, совпадают три иероглифа из четырех) рассказывает об ощущении, вызванном накоплением сжатой пневмы.

Пневмой же, по всей видимости, вызвано и «ощущение» в пометке эссе. «Ощущение» здесь видится очередной отсылкой к «Канону перемен», где в «Предании суждений», в комментарии к 31-й гексаграмме «Взаимодействие» (*Сянь*), сказано: «Взаимодействие — это ощущение... Небо и земля ощущают [друг друга] — и тьма вещей преображается-порождается. Святомуздый человек ощущает людские сердца — и Поднебесная гармонизируется-умиротворяется; наблюдает за тем, что они ощущают — и [проявляющуюся вовне]ⁱⁱ природу Неба и Земли и тьмы вещей [становится] возможно увидеть!» [Чжоу (ред.) 1991, 111]. В описании этой гексаграммы, с которой отождествляется ощущение, как и в эссе Ли Чжи, речь идет об ощущении-взаимодействии Неба и Земли и порождении тьмы вещей. Следует отметить, что

иероглиф «ощущение» (*гань*) графически схож с иероглифом «взаимодействие» (*сянь*), что также выступает основанием для данного отождествления.

Таким образом, идея возникновения ощущения-взаимодействия от накопления пневмы вполне согласуется с содержанием эссе. Также представляется, что под «накоплением» могут подразумеваться и гексаграммы «Канона перемен» «Малое накопление» (*Сюо-сюй*) и «Большое накопление» (*Да-сюй*). Первая является иньской, женской, вторая — янской, мужской, и вместе они образуют органичную пару для порождающего взаимодействия, особенно учитывая семантику иероглифа *сюй*, включающую в себя не только «накопление», но и, как было отмечено выше, «воспитание» и «врашивание». Таким образом, пометку к заголовку можно понимать так: от двух накопившихся, воспитывающих и врашающих пневм происходит порождающее чувствование-взаимодействие, такое же, как между Небом и Землей, которые суть муж и жена. Тем не менее, не стоит забывать и о том, что, согласно комментарию Ли Чжи к «Шурамгама-сутре», все ощущения — это иллюзия, поэтому, вполне возможно, пометка не лишена и определенной самоиронии буддийского характера.

Каков же главный посыл постановки философом пары «муж — жена» на первое место? Признание равноправной роли женского начала на высшем уровне мироздания как феминистическое высказывание? Утверждение двух пневм как альтернативной онтологической концепции изначального в русле авторского онтологического учения? Нигилистический выпад против чжузианского догматизма с его жесткой детерминированностью и иерархичностью всех уровней бытия?

На мой взгляд, ближе всего к истине последний вариант. Если проанализировать содержание философских эссе «Книги для сожжения» и прочих трудов мыслителя, нетрудно обнаружить, что феминистическая тематика встречается там крайне редко, не говоря уже о том, что феминистичность этих редких высказываний сама по себе довольно спорна и проявляется не в собственно философских рассуждениях Ли Чжи, а в виде похвал интеллектуальным способностям и стремлению к знаниям отдельных представителей женского пола. Таким образом, идеи Ли Чжи могут быть в лучшем случае названы лишь слабо выраженно протофеминистическими.

Разработка онтологических категорий также практически не входит в поле зрения философа: в других произведениях упоминания двух пневм как высших категорий мироздания отсутствуют, то есть значимость данной концепции для системы философских взглядов Ли Чжи не подтверждается корпусом его текстов. Не найдется в них более и каких-либо упоминаний о Великом пределе и Беспределном как о философских категориях; критика же Принципа хоть и присутствует, однако носит сугубо нигилистический, а не конструктивный характер.

В то же время протест против догматизма и отрицание каких бы то ни было универсальных и неизменных стандартов является наиболее часто встречающейся идеей Ли Чжи в философских эссе «Книги для сожжения», далеко не редки в них и выпады против чжузианства и его последователей. Таким образом, отрицание Принципа и Великого предела, основополагающих категорий «учения о Принципе», олицетворяющих собой непреложные моральные стандарты, находится вполне в русле критики этико-гносеологического догматизма чжузианства, превратившегося при Ли Чжи в инструмент интеллектуального закрепощения.

В пользу трактовки постановки пары «муж — жена» на высший уровень как следствия стремления оспорить строгий монизм и иерархичность мироздания говорит и принципиальное его отделение от отношений «верх — низ», даже несмотря на последующее уподобление мужа Небу, а жену Земле, то есть фактическое соотнесение их с «верхом — низом». Судя по всему, Ли Чжи стремился подчеркнуть одноуровневость, несоподчиненность членов пары «муж — жена» и вытекающий отсюда плюрализм их взаимодействия, который давал возможность утверждать поливариантность истины и этически корректных моделей поведения. Что также важно, пара «муж — жена» в ипостаси простолюдинов мужского и женского пола противопоставляется занимающему более высокую социальную и нравственную ступень «благородному мужу», что свидетельствует о демократическом характере этики Ли Чжи как естественно проявляющейся

«снизу», а не искусственно спускаемой «сверху». В этом же ключе можно интерпретировать и изъятие строго иерархичной пары «государь — подданный» из онтологической системы Ли Чжи. В данном стремлении к этическому плюрализму и демократизации, видимо, и состоит главная причина пересмотра порядка «пяти устоев» и отрицания «Великого предела» и «Принципа» у Ли Чжи.

Итак, «Суждения о муже и жене» являются античжусианским высказыванием, основная идея которого — отрицание монистического характера мироздания и соответствующих единичных категорий Великого предела, Принципа и т.д. и утверждение натуралистического дуализма, основой которого служит взаимодействие парных категорий Инь-Ян, Неба и Земли, мужа и жены и т.д.

Примечания

¹ «Шурамгама-сутра» («Шоу-лэн-янь цзин») Переведена на китайский язык с санскрита в 705 г. индийским монахом Парамити (Бань-ла-ми-ди), посвящена, главным образом, вопросам достижения состояния просветления. Ли Чжи уделял ей особое внимание и посвятил ее толкованию несколько эссе.

² О данной трактовке термина *цин* см.: [Рыков 2018].

Источники — Primary Sources

Ван 1993 — *Ван Чунь*. Лунь хэн (Взвешивание суждений). Ред. Юань Хуа-чжун, Фан Цзя-чан. В 3 т. Т. I. Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ, 1993 (*Lun Heng*, in Chinese).

Ван (ред.) 2007 — Да сюэ, Чжун юн (Великое учение, О постоянстве срединности). Ред. Ван Го-сюань. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007 (*Da Xue, Zhong Yong*, in Chinese).

Вань, Лань (ред.) 2007 — Мэн-цзы ([Трактат] учителя Мэна). Ред. Вань Ли-хуа, Лань Сюй. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007 (*Mengzi*, in Chinese).

Ли 1986 — *Ли Цзин-э*. Чжу-цзы юй лэй (Изречения учителя Чжу, [сгруппированные по] разделам). Ред. Ван Син-сянь. В 8 т. Т. I, IV, VI, VII, VIII. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986 (*Zhuzi Yu Lei*, in Chinese).

Лоу (ред.) 2008 — Лао-цзы «Дао дэ цзин» чжу цзяо ши («Канон Пути и благодати» Лао-цзы с комментариями, сверкой и пояснениями). Ред. Лоу Юй-ле. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008 (*Dao De Jing*, in Chinese).

Лю web — *Лю Сяни. Ле нюй чжуань* (Жизнеописания женщин) // (Интернет-библиотека старых китайских текстов Ctext.org) <https://ctext.org/lie-nv-zhuan> (*Lie Nü Zhuan*, in Chinese).

Сюй (ред.) 2008 — «Гуйгу-цзы» цзи цзяо цзи чжу ([Трактат] учителя из Гуйгу) с собранием сверок и комментариев). Ред. Сюй Фу-хун. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2008 (*Guiguzi*, in Chinese).

Фань 1999 — *Фань Е. Хоу Хань шу* (Писания Поздней Хань). В 3 т. Т. 2. Чжунхуа шуцзюй, 1999 (*Hou Han Shu*, in Chinese).

Цзе-хуань web — *Цзе-хуань*. «Разбор главного из “Шурангама-сутры”» («Лэн-янь цзин» яо цзе). В 20 цз. Цз. 5. // «Счастливо вновь составленное “Продолжение буддийского канона”» (Вань синь цзуань «Сий цзан цзин») // (Интернет-библиотека буддийских текстов на китайском языке Cbeta.org) http://tripitaka.cbeta.org/mobile/index.php?index=X1In0270_005 (*Lengyan Jing Yaojie*, in Chinese).

Чжан (ред.) 2010 — Ли Чжи цзюань цзи чжу (Полное комментированное собрание сочинений Ли Чжи). Ред. Чжан Цзянь-е. В 26 т. Т. I: Книга для сожжения, ч. 1. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэнъясуань чубаньшэ, 2010 (*Li Zhi, Complete Works*, in Chinese).

Чжоу (ред.) 1991 — «Чжоу и» и чжу («Чжоуские перемены» в переводе с комментариями). Ред. Чжоу Чжэнь-фу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1991 (*Yi Jing*, in Chinese).

Чжоу (ред.) 2002 — «Ши-цзин» и чжу («Канон стихов» в переводе с комментариями). Ред. Чжоу Чжэнь-фу. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2002 (*Shi Jing*, in Chinese).

Чжу 1983 — *Чжу Си. Сы-шу чжанцзюй* цзи чжу (Четверокнижие с [разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983 (*Sishu Zhangji Jizhu*, in Chinese).

Чэн (ред.) 1983 — «Чжуан-цзы» цзинь чжу цзинь ши ([Трактат] учителя Чжуана» с современными комментариями и пояснениями). Ред. Чэн Гу-ин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983 (*Zhuangzi*, in Chinese).

Ян (ред.) 2004 — «Ли цзи» и чжу («Записи о благопристойности» в переводе с комментариями). Ред. Ян Тянь-юй. В 2 т. Т. II. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2004 (*Li Ji*, in Chinese).

Ссылки — References in Russian

Рыков 2018 — *Рыков С.Ю.* Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. Т. XLVIII, ч.2. М.: ИВ РАН, 2018. С. 523–567.

Li Zhi «Discourse on Husband and Wife» (*Fu fu lun*): Two against One or Yin-Yang vs. the Supreme Ultimate*

Nikolai V. Rudenko

The article is concerned with one of the most famous and philosophical essays of Neo-Confucian thinker Li Zhi (1527–1602) – «Discourse on Husband and Wife» (*Fu fu Lun*). The translation to Russian is provided as well as a large number of references to the Classics of Chinese thought (e.g. «Canon of Changes» (*Yi Jing*), «Canon of Way and Grace» (*Dao De Jing*), «Classified Conversations of Master Zhu» (*Zhuzi Yu Lei*), etc.) are discovered and commented. , the author came to the conclusion that the essay has oppositional and critical nature and its main goal is to discredit the teaching of Zhu Xi as well as its core ontological categories – the Supreme Ultinate (tai ji) and the Principle (li). It can be summarized that this critique is realized through the prism of naturalistic dualism of democratic type; at the same time, it is very questionable to consider this essay to be of feministic nature.

KEY WORDS: Chinese philosophy, Neo-Confucianism, Li Zhi, A Book to Burn, Fu fu lun, yin-yang, the Supreme Ultimate, Ming.

RUDENKO Nikolai V. – Institute of Oriental Studies RAS, 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.

Junior Research Associate, IOS RAS.

nikolay_rudenko@mail.ru
<https://ivran.academia.edu/НиколайРуденко>

Received on February 21, 2019.

Citation: Rudenko, Nikolai V. (2019) ‘Li Zhi “Discourse on Husband and Wife” (*Fu fu lun*): Two against One or Yin-Yang vs. the Supreme Ultimate’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2019). pp. 153–165.

DOI: 10.31857/S004287440004804-9

References

- Billeter, Jean-François (1979) *Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602) contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Droz, Geneve.
- Handler-Spitz, Rivi, Lee, Pauline C., Saussy, Haun, eds. (2016) *A Book to Burn & A Book to Keep (Hidden): Selected Writings of Li Zhi*, Columbia University Press, New York.
- Rykov, Stanislav Yu. (2018) ‘Emotions or facts... or something else: And again on term *qing* in ancient Chinese philosophy’, *State and Society in China*, Vol. XLVIII, No. 2, Institute of Oriental Studies, Moscow, pp. 523–567 (in Russian).

* The paper is supported by RFBR, grant No 18-311-00158, “A Book to Burn” (Fen shu) of Chinese Thinker Li Zhi (1527-1602): Translation and Analysis of the Main Philosophical Essays’