Учреждение Российской академии наук
Институт востоковедения

ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО В КИТАЕ

XLII научная конференция

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ

Выпуск 6

Том 1

МОСКВА
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН
2012

УДК 94(510)
ББК 63.3(Кит)
О-28

УЧЁНЫЕ ЗАПИСКИ ОТДЕЛА КИТАЯ ИВ РАН

Выражаем благодарность Еремееву Е.И. за финансовую помощь в издании

Редакционная коллегия

д.филос.н., проф. А.И. Кобзев (главный редактор)
д.и.н., проф. А.А. Бокщанин (зам. главного редактора)
д. искусствоведения М.А. Неглинская, к.и.н. Ю.В. Чудодеев,
к.и.н. Э.А. Синецкая, С.И. Блюмхен,
Н.Ю. Агеев (ответственный секретарь)

Составитель и ответственный редактор:
С.И. Блюмхен

Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: т. 1 / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения (ИВ РАН), 2012. — 395 стр. — (Учёные записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 6 / редколл. Кобзев А.И (пред.) и др.) — ISSN 2072-5795

В первом томе материалов XLII научной конференции «Общество и государство в Китае» публикуются статьи участников конференции по проблемам археологии, истории, источниковедения, историографии, религии, философии и идеологии Китая.

ISSN 2072-5795

© Учреждение Российской академии наук Институт востоковедения, 2012

А.Э. Терехов
СПбГУ

Некоторые аспекты представлений о совершенномудрых-*шэн* в Китае эпохи Хань

Одну из важнейших ролей в политической идеологии ханьской эпохи играло представление о «совершенномудрых» (*шэн* 聖). Совершенномудрые люди (*шэн жэнь* 聖人) представляли собой идеализированный образец высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства. В результате длительного развития образ *шэна* стал важной составляющей государственной религии, где совершенномудрые мыслились не просто мудрецами, но личностями особого типа, имеющими божественное происхождение и обладающими особыми способностями.

Впервые знак *шэн* встречается в надписях на гадательных костях, где он, по-видимому, обозначал действие – «слушать» или, когда использовался в качестве существительного, – то, что слушают, т.е. «голос», «звук» или, «новости» [24, pp. 410–413][1].

В западночжоускую эпоху иероглиф *шэн* чаще всего используется в виде прилагательного; судя по контексту, он являлся всего лишь одним из слов восхваления и не содержал в себе идеи совершенной мудрости. Он относился не к древним правителям, а «к любому индивиду, живому или мертвому, мужского или женского пола, старому или молодому, родственнику или не родственнику, который считался мудрым и одарённым» [24, p. 414].

Переосмысление термина *шэн* произошло, по-видимому, только в начале эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.): в этот период он начал обозначать высшую степень духовного совершенства человека [24, p. 415]. Термин быстро приобрёл популярность и стал использоваться мыслителями различных направлений, при этом конкретное его содержание значительно варьировалось исходя из представлений каждого из них об идеальной личности.

Так, мыслители, близкие к конфуцианству, искали образцы совершенномудрых в легендарной истории и причисляли к ним преимущественно древних правителей, отличавшихся особой заботой о подвластном им народе. В V–IV вв. в конфуцианской среде появилась идея о непосредственной связи *шэнов* с Небом, которая выражалась в признании за «совершенномудрыми»

© Терехов А.Э., 2012

способности «знать Путь Неба», то есть осознавать необходимость мироустроительной деятельности, основанной на моральных идеалах. Это новшество имело целый ряд важных последствий. Во-первых, оно расширило границы термина, в результате чего к *шэнам* стали причисляться не только идеальные правители древности, но также и все те, кто достиг высшей степени морального совершенства и заботится о приведении мира к состоянию гармонии, исполняя тем самым повеление Неба [24, pp. 416–417]. Во-вторых, представления о «мироустроительной миссии» совершенномудрых вызвали к жизни концепцию Великого спокойствия (*тай пин* 太平), согласно которой только *шэн* способен привести Поднебесную в состояние идеального миропорядка[2]. В-третьих, идея о связи совершенномудрых с Небом открыла простор для дальнейших рассуждений на тему их взаимодействия с высшими силами, что в итоге закончилось их фактическим обожествлением.

У моистов в качестве *шэнов* выступали те же личности, что и у конфуцианцев, однако акцент делался на других их качествах: совершенномудрые, по Мо-цзы, проповедовали и воплощали на практике идеал всеобщей любви, регламентировали все сферы жизни народа и ограничивали себя во всём ради его блага.

В то же время, для мыслителей, близких к даосизму и легизму, *шэн* – понятие абстрактное, не связанное с какими-либо историческими или легендарными личностями. В самом общем виде, это слившийся с мировым абсолютом мудрец, пребывающий в недеянии, и тем самым позволяющий народу жить спокойной, лишённой волнений жизнью в первом случае; и талантливый администратор, управляющий подданными на основе жёстких законов и легко манипулирующий своими чиновниками при помощи политики наград и наказаний – во втором[3]. Тем не менее, следует отметить, что во всех этих трактовках *шэн* выступал в качестве идеала с одной стороны принципиально достижимого, но с другой – достаточно далёкого от окружающей действительности.

По-видимому, первым «совершенномудрым во плоти» стал никто иной, как объединитель Китая Цинь Ши-хуанди. В надписях на стелах, установленных приближёнными Первого императора с целью воспеть его заслуги, иероглиф *шэн* встречается неоднократно, причём практически во всех случаях – в отношении самого Цинь Ши-хуана[4]: упоминаются его совершенномудрые стремления (*шэн и* 聖意), совершенномудрые законы (*шэн фа* 聖法), совершенномудрое правление (*шэн чжи* 聖治) и благая сила-*дэ* совершенномудрого (*шэн дэ* 聖德), которой он наделён. После всего этого неудивительно, что и сам император в одном месте назван «Совершенномудрым [эры] Цинь» (*Цинь шэн* 秦聖) [18, т. 1, цз. 6, с. 249–250, 261; 3, т. 2, с. 72–73, 83–84][5].

На протяжении эпохи Западной Хань (206 г. до н.э. – 9 г н.э.) отношение к совершенномудрым заметно меняется: если ещё в начале правления династии они воспринимались просто как лучшие среди людей, выделяющиеся из их среды своими моральными качествами, то ко времени её заката уже прочно утвердилась идея об их божественной природе.

Наибольший вклад в развитие представлений о *шэнах* в этот период внёс выдающийся конфуцианский мыслитель Дун Чжун-шу 懂仲舒 (179–104 гг.

до н.э.), прозванный «Конфуцием эпохи Хань». Именно его можно считать автором того синтеза конфуцианства и элементов других учений, который и стал основой имперской идеологии на многие столетия.

Шэны в системе Дун Чжун-шу становятся основной движущей силой исторического процесса, понимаемого как приведение мира к состоянию абсолютной гармонии: «Лишь совершенномудрый человек способен привести десять тысяч вещей к единству» [11, гл. 4, с. 68 и гл. 13, с. 147]. Для этого *шэны* сообразуются с основными принципами мироздания: «Совершенномудрые люди, управляя государством, берут за основу природу и характер (*син цин* 性情) Неба и Земли» [11, гл. 20, с. 173]. Это становится возможным благодаря связи *шэнов* с Небом, представленным в системе Дун Чжун-шу качестве высшей силы, управляющей всеми мировыми процессами и зорко следящей за положением дел в человеческом обществе.

Именно эта связь с Небом и способность выражать её в словах и действиях являлась для Дун Чжун-шу главной особенностью *шэнов*: «Тех, кто воплощает в поступках благую силу *дэ* Неба, называют совершенномудрыми людьми» [11, гл. 79, с. 462].

В результате, главной функцией *шэнов* становится посредничество между Небом и людьми. При этом они наделяются своего рода монополией на общение с высшими силами; все остальные могут приобщиться к божественному лишь через посредничество *шэнов*: «Совершенномудрые берут за образец Небо, а мудрецы берут за образец совершенномудрых; таков их удел» [11, гл. 1, с. 14]. Таким образом, совершенномудрые люди мыслятся «мудрецами первой категории», в отличие от «обычных» мудрецов («достойных», *сянь* 賢), которые оказываются «мудрецами второй категории»[6].

Однако при этом «обычные» мудрецы необходимы *шэнам*, именно они являются основой их силы (*цян* 強), в данном случае понимаемой как их способность преобразовывать окружающий мир: «Небо укрепляется, скапливая [внутри себя] частицы-*цзин*, совершенномудрые люди усиливаются, скапливая [вокруг себя] мудрецов; Небо освещается, расставляя по порядку солнце, луну и звёзды, совершенномудрые люди озаряются, расставляя по порядку титулы и жалования. [Однако] для того, чтобы Небо было крепким, недостаточно силы [всего лишь] одной частицы-*цзин*; для того, чтобы совершенномудрые люди были сильными, недостаточно благой силы-*дэ* [всего лишь] одного мудреца. Поэтому Путь Неба – заботиться о том, чтобы [вокруг] него в изобилии были частицы-*цзин*, а совершенномудрые люди заботятся о том, чтобы [вокруг] них во множестве были мудрецы» [11, гл. 19, с. 170–171].

Несмотря на кажущуюся традиционность, трактовка образа *шэнов* в учении Дун Чжун-шу является новаторской. Так, серьёзному пересмотру подвергаются представления о связи совершенномудрого с Небом – теперь это уже не просто способность осознавать необходимость мироустроительной деятельности, но некое мистическое единство, однородность (*тун лэй* 同類). Поэтому не может казаться удивительным тот факт, что предпринятое Дун Чжун-шу обожествление Неба привело к фактическому обожествлению совершенномудрых. *Шэн* приобретает космическую природу, превращается в сверхъестественное существо, центральный элемент мироздания.

Состояние *шэна* перестаёт быть высшим этапом на пути самосовершенствования человека и становится атрибутом божественной личности: совершенномудрым теперь нельзя стать, им можно только родиться. Именно этот факт можно считать главным различием в восприятии *шэнов* в доимперский и имперский период.

При этом для Дун Чжун-шу, в отличие от конфуцианцев прошлых веков, совершенномудрые – это не только древние легендарные и исторические личности, череду которых завершает Конфуций. В большинстве случаев *шэн* у него предстаёт абстрактным термином, как то было у легистов или у даосов. В этом проявляется практический оттенок его учения: оно предназначалось в первую очередь для ханьских императоров, которые в системе Дун Чжун-шу как раз и мыслились *шэнами*. Таким образом, представления о божественной природе совершенномудрых наложились на представления о божественной природе монарха, дав начало синтезу, которому суждено было просуществовать в той или иной форме две тысячи лет.

Однако подлинный расцвет представлений о божественной сущности *шэнов*, приведший к формированию того, что можно назвать культом совершенномудрых, приходится на время правления династии Восточная Хань (25–220 гг.) и связан с распространением так называемых «апокрифов» (*чэнь вэй* 讖緯).

Эти тексты, возникшие, по-видимому, в конце I в. до н.э. и окончательно сформировавшиеся к сер. I в. н.э., понимались как своего рода эзотерические комментарии к каноническим сочинениям: «То, о чём говорится в канонах, – дела людей... То, что записано в апокрифах, – Путь Неба и Земли, принципы всех событий; это то, с помощью чего можно предсказывать дела человечества» [14, с. 1–2]. В действительности, их содержание было крайне разнородным: туда включались данные из области истории, философии, мифологии, филологии, астрологии, естественных наук и т.д. Однако в основе своей апокрифы являлись текстами религиозно-политического содержания, и главной их целью была легитимизация ханьского правящего дома с мистически-философских позиций[7]. Неотъемлемым элементом мира, изображённого в апокрифах, являются совершенномудрые люди, которые окончательно окутываются божественным ореолом и становятся существами иного, по сравнению с человеком, порядка, «сверхлюдьми»[8].

В наиболее полном виде эти новые представления о совершенных мудрецах излагаются в трактате *Бай ху тун* 白虎通» (I в. н.э.), зафиксировавшем официальные представления Восточной Хань, в основе которых как раз и лежали идеи, изложенные в апокрифах. Значение слова *шэн* определяется в этом тексте через термины *тун* 通 («проникать», «сообщаться», «устанавливать связь»), *дао* 道 («Путь») и *шэн* 聲 («звук»): «Нет того, с чем не был бы связан Путь [совершенномудрого человека], и нет того, что было бы недоступно [его] пониманию. Услышав [один-единственный] звук, [совершенный мудрец тут же всё] узнает о его природе» [16, т. 1, цз. 7, с. 334]. В том же ключе трактуется понятие *шэн* в *Шо вэнь цзе цзы*. Там значение этого слова также передаётся с помощью иероглифа *тун*, а далее следует пояснение: «[Иероглиф, обозначающий] совершенномудрого (*шэн*) происходит от

[знака] „ухо“ (*эр*); это значит, что его уши послушны [ему] (*эр шунь* 耳順)» [8, с. 592а]. Сочетание *эр шунь* восходит к тексту памятника *Лунь юй*, где Конфуций, рассказывая о своём жизненном пути, говорит, что к шестидесяти годам его «уши стали [ему] послушны». Согласно комментарию Чжэн Сюаня, это означает способность «слушая речи, улавливать их сокровенную суть» [10, цз. 2, с. 2461]. Стоит отметить, что для объяснения значения этого слова используется цитата из Конфуция, причём относящаяся к нему же самому. Конфуций действительно являлся ключевой фигурой «мистицизма» Восточной Хань, и поэтому неудивительно, что образ *шэна* вообще во многом конструировался по его подобию[9].

В апокрифической традиции, в отличие от системы Дун Чжун-шу, термин *шэн* не является абстрактным, но практически всегда указывает на совершенномудрых древности. К ним причислялось значительное количество исторических и легендарных личностей, среди которых выделялось двенадцать наиболее авторитетных. В число этих «Двенадцати совершенномудрых» (*ши-эр шэн* 十二聖) входили Пять императоров (*у ди* 五帝) – Хуан-ди 黃帝, Чжуань-сюй 顓頊, Ди-ку 帝嚳, Яо 堯 и Шунь 舜, и Три *вана*-основателя династий (*сань ван* 三王) – Юй 禹 (основатель династии Ся 夏, XXIII–XVIII вв. до н.э.), Чэн-тан 成湯 (основатель династии Шан-Инь 商殷, XVIII–XI вв. до н.э.), а также Вэнь-ван 文王 и У-ван 武王 – отец и сын, оба считаются основателями династии Чжоу 周 (XI–III вв. до н.э.) и поэтому входят в число «трёх ванов» как один. Кроме них к Двенадцати совершенномудрым относились помощник Яо и Шуня Гао-яо 皋陶, младший брат У-вана Чжоу-гун 周公 и Конфуций, замыкающий собой череду *шэнов* древности. Странно, что среди всех источников как отдельная группа «Двенадцать совершенномудрых» упоминается лишь в некоторых главах *Лунь хэн* [см. 13, т. 1, гл. 11, с. 112, гл. 15, с. 163, т. 3, гл. 50, с. 722, гл. 51, с. 742, т. 4, гл. 79, с. 1098]. Эти же двенадцать персонажей перечисляются один за другим в посвящённой совершенномудрым главе *Бай ху тун*, однако «Двенадцатью совершенномудрыми» они там не называются [см., напр., 16, т. 1, цз. 7, с. 337–340].

Характерно, что практически все вышеперечисленные *шэны* (за исключением троих последних) являлись государями. Это не случайно: после Дун Чжун-шу образ *шэна* тесно связывается с фигурой монарха. В зафиксированной в *Бай ху тун* апокрифической традиции эта мысль развивается далее и выливается в утверждение о том, что «не совершенномудрый не может получить [Небесное] повеление» [16, с. 336], и, следовательно, занять императорский престол. В результате представления о *шэнах* увязываются с концепцией *тянь мин*, и факт прихода того или иного деятеля к власти доказывает не только то, что он удостоился «Небесного повеления», но и то, что он наделён совершенномудрой природой. В итоге, победа в политической борьбе воспринимается не как результат определённых действий, поведения или проявления моральных качеств будущего монарха, а как неизбежность, предопределённая присущей ему от рождения совершенномудрой природой. Таким образом, в апокрифической традиции подразумевалось, что ханьские императоры, – по крайней мере, некоторые из них, – также являются *шэнами*.

Божественность совершенномудрых проявляется и в их «врождённом знании». Они, согласно апокрифическим текстам, от природы обладают знанием обо всём, что было в прошлом, и даже о том, что произойдёт в будущем. Так, в апокрифах к *Чунь цю* настойчиво утверждалось, что Конфуций изначально задумывал свою летопись как свод законов для династии Хань, которая, как он знал, воцарится через двести семьдесят с лишним лет после его смерти. Было ему известно и о других событиях, таких как воцарение Цинь Ши-хуана и работа Дун Чжун-шу: «Перед смертью Кун-цзы оставил книги с предсказаниями (*чэнь шу* 讖書), [где] говорилось: „Не знаю, что за муж, себя величающий Августейшим [императором], открывающим [эру] Цинь (т.е. Цинь Ши-хуаном. – *А.Т.*), поднимется в мой зал, усядется на мою кровать, потревожит моё платье, доедет до Шацю и умрёт". Впоследствии циньский ван [действительно] захватил Поднебесную, взял титул „Августейшего [императора], открывающего [эру Цинь]", отправился в инспекционную поездку и доехал до Лу, [где] осмотрел жилище Кун-цзы. Когда же [он] прибыл в Шацю, то почил от болезни, [подхваченной] в дороге. Также [в пророчествах, оставленных Конфуцием], говорилось: „Дун Чжун-шу приведёт в порядок мои книги". Впоследствии канцлер Цзянду Дун Чжун-шу всесторонне исследовал [летопись] „Вёсны и осени" и составил [к ней] комментарии» [13, т. 4, гл. 78, с. 1069–1070].

Кроме того, в апокрифической традиции подчёркивается творческий характер деятельности совершенномудрых[10]. В *Бай ху тун* эта особенность *шэнов* используется для подтверждения того факта, что совершенномудрым являлся Фу Си: в этой связи приводится упомянутый в *Си цы чжуань* факт создания им триграмм (*ба гуа* 八卦). Что же касается Шэнь-нуна, Хуанди, Яо и Шуня, то для доказательства того, что и они были совершенномудрыми, также приводится цитата из *И цзина*, в которой говорится об их поочерёдном восшествии на престол. Следует отметить, что в отношении этих правителей там используется глагол *цзо* 作, имеющий значение «возвыситься», но чаще используемый в смысле «делать» или «создавать». То, что акцент в данном случае делается не на факте их воцарения, а именно на том, что оно было своего рода творческим актом, подчёркивает и *Бай ху тун*: «В тексте обо всех [этих правителях] говорится *цзо*, [и это] ясно доказывает, что все они были совершенномудрыми людьми» [16, т. 1, цз. 7, с. 336].

В апокрифах этот аспект образа *шэнов* просматривается ещё более отчётливо: «Совершенномудрые люди не рождаются просто так, они непременно должны совершить нечто [великое], проявив тем самым намерения Неба» [19, т. 2, с. 580]. А раз их рождение задумывалось Небом как средство воплощения собственных замыслов, то оно, само собой, не могло быть случайным.

К началу I в. н.э. в китайской культуре утвердились представления, что совершенномудрые люди рождались без участия отца, а матери их беременели «от воздействия оплодотворяющей силы-*цзин* Неба» [13, т. 1, гл. 15, с. 156]. Так, по свидетельству Ван Чуна, его современники верили, что «мать Юя, родила его, съев траву *и-и* 薏苡… мать Се родила его, проглотив яйцо ласточки… мать Хоу-цзи родила его, наступив на след великана…» [Там же]. Таким образом, родство монарха с Небом, воплотившееся в термине

«Сын Неба» (*тянь цзы* 天子) и с самого начала понимаемое, видимо, в качестве исключительно «духовного» родства, при Хань стало пониматься как родство непосредственное.

В действительности приведённые Ван Чуном примеры являются древними мифами, отражающими, по-видимому, представления тотемистического толка. Однако теперь они получают иную трактовку: в них видят свидетельство божественности совершенномудрых, их непосредственной связи с Небом, которое и называется их истинным родителем.

Однако древними преданиями дело не ограничивалось: по их подобию создавались новые истории, одним из первых примеров которых можно считать описанную ещё в *Ши цзи* («Записи историографа», кон. II – нач. I в. до н.э.) легенду о рождении будущего основателя династии Хань, Лю Бана 劉邦 (206–195 гг. до н.э.), известного также под своим посмертным титулом Гао-цзу 高祖 («Высокий предок»). В ней рассказывается о рождении будущего императора от дракона: «Отца [Гао-цзу] звали Тай-гун, а мать – матушка Лю. Как-то раз матушка Лю отдыхала на берегу большого пруда, и во сне встретилась с божеством. В это время [загремел] гром, [засверкали] молнии и [всё вокруг] потемнело. Тай-гун вышел посмотреть, [что случилось], и увидел над ней дракона-*цзяо*. [А она] после этого забеременела и в конце концов родила Гао-цзу» [18, т. 2, цз. 8, с. 341; 3, т. 2, с. 157].

Слухи о подобных обстоятельствах рождения основателя Хань были, очевидно, распущены им самим или кем-то из его соратников в целях обеспечения легитимности новой династии. Как отмечает Л.С. Васильев, «божественное родство считалось, видимо, необходимым для любого претендента на высшую власть» [1, с. 38]. Происходившему из крестьян Лю Бану необходимо было каким-то образом доказать своё право на власть в борьбе с конкурентами, большинство из которых было потомками доциньской аристократии, и данная легенда, как показало время, вполне подошла для этой цели[11].

После основания новой династии, предание о рождении Гао-цзу очень быстро приобрело небывалую популярность, что выразилось в появлении ряда легенд, созданных по его образу и подобию. Одной из первых стала история о Бо-цзи, матери императора Вэнь-ди 文帝 (202–157 гг. до н.э.), которая, проведя ночь с Гао-цзу, наутро сказала ему: «Вчера ночью мне, ничтожной, приснилось, что лазурный дракон проник в мою утробу» [18, т. 6, цз. 49, с. 1971; 3, гл. 6, с. 165]. В результате она родила будущего монарха, одного из наиболее выдающихся правителей династии Хань.

К концу Западной Хань появляются истории о необычном рождении не только современных императоров, но и тех совершенномудрых древности, о рождении которых письменные источники ничего не сообщали. При этом бросается в глаза тот факт, что большинство подобных историй сочинялось по образцу уже существующих, причём в качестве моделей для них использовались уже не столько древние мифы, сколько не так давно появившиеся легенды о рождении императоров. Так, например, следы предания о необычайном зачатии ханьского Гао-цзу отчётливо прослеживаются в истории о рождении совершенномудрого государя Яо.

Тот же Ван Чун сообщает, что «мать Яо [родила его], возбудившись [при встрече] с алым драконом» [13, т. 3, гл. 58, с. 829]. Ван Чун называет источником подобных сведений некие «книги с пророчествами» (*чэнь шу* 讖書). Очевидно, под ними подразумевается ничто иное, как апокрифы. Упомянутая Ван Чуном история подробно излагается в одном из них – дошедшем до нас лишь в извлечениях тексте *Чунь цю хэ чэн ту* 春秋合誠圖: «Цин-ду, мать Яо, являлась дочерью Великого императора. [Она] родилась в полях Доувэя и постоянно пребывала на юге Саньхэ. [Однажды между] небом и землёй [загремел] сильный гром и [засверкали] молнии, кровь разлилась, намочив сердцевину огромного камня, и [так] родилась Цин-ду. Тело [её] было в *чжан* высотой, [а внешностью она] походила на Великого владыку (*да ди* 大帝). Её постоянно покрывали жёлтые облака; [она] не ела пищи, и при этом не была голодна. Когда ей исполнилось двадцать лет, она жила в доме И Чжан-жу, и когда выходила из дома посмотреть на вершину Саньхэ, за ней всегда как будто бы следовало [некое] божество. [Однажды из воды] появился алый дракон с изображением на спине. Цин-ду прочитала [надпись] на нём: „Алый [правитель] получит Небесную судьбу (*тянь юнь* 天運)“. Ниже был изображён человек, одетый в алые одежды, со светящимся лицом восьми цветов, волосами на висках и усами [длиной] в *чи* с лишним, высотой семь *чи* и два *цуня*, с остроконечной головой и широким подбородком, ногами попирающий созвездие И. Подпись [под изображением] гласила: „Алый владыка поднимется и станет драгоценностью Поднебесной“. Внезапно собрались тучи, полил дождь, алый дракон соединился с Цин-ду, и [она] забеременела. Дракон [после этого] исчез и [больше] не показывался. Родив, [Цин-ду] посмотрела на внешность [ребёнка и увидела], что Яо подобен [человеку] на изображении, [которое нёс на своей спине дракон]. Когда же Яо [подрос] и стал понимать [происходящее], Цин-ду отдала Яо [это] изображение» [цит. по 13, т. 1, гл. 15, с. 158; см. также 12, т. 1, цз. 80, с. 373, цз. 135, с. 655].

Схожая, хотя и не связанная с драконами, история была посвящена и рождению последнего из великих *шэнов* древности – Конфуцию: «Мать Кун-цзы [по имени] Чжэн-цзай гуляла по берегу большого озера, заснула и во сне увидела посланца Чёрного императора, который попросил её соединиться [с Чёрным императором][12] во сне и сказал: „Ты непременно родишь [ребёнка] в полой шелковице“. Проснувшись, [Чжэн-цзай] почувствовала возбуждение и родила Цю в полой шелковице» [19, т. 2, с. 576; см. также 19, т. 2, с. 577].

«Чудесное рождение» *шэнов* предполагало наличие у них неких внешних отличительных примет, указывающих на их божественное происхождение. Соответственно, одним из наиболее важных аспектов образа совершенномудрых являлась их внешность. С ней был тесно связан один очень важный для ханьской эпохи идеологический вопрос: можно ли узнать совершенномудрого человека при его жизни. Несмотря на кажущуюся удалённость этой проблемы от реальной политической жизни, в действительности за ним скрывался спор о том, являлись ли *шэнами* императоры правящей династии.

Несмотря на приведённое выше утверждение *Бай ху тун* о том, что основатель новой династии является совершенномудрым по определению, некоторые из конфуцианцев I в., по свидетельству Ван Чуна, всё же считали, что «при Хань совершенномудрых императоров не было» [13, т. 3, гл. 57, с. 815]. Сам Ван Чун с подобным мнением категорически не согласен. В действительности, совершенномудрые появлялись, однако современники не смогли узнать их: «Двенадцать совершенномудрых не похожи друг на друга, и исходя из внешности предшествующих совершенномудрых, трудно пролить свет [на внешность] совершенномудрых последующих. Строение тела [совершенномудрых] не одинаково, [их] фамилии и имена не схожи; [они] отличаются по форме тела, происходят из разных мест, и даже если бы вновь появился совершенномудрый, как [можно было бы] узнать его?» [13, т. 3, гл. 50, с. 722]. На это не всегда способны даже просвещённые мужи прошлого, тем более не дано это бездарным конфуцианцам-начётчикам, окружавшим Ван Чуна: «Нынешние же конфуцианцы обладают заурядным разумом и придерживаются неоригинальных взглядов, [и за то, что,] увидев совершенномудрого, они не смогут узнать его, без сомнения можно поручиться» [13, т. 3, гл. 50, с. 723].

Тем не менее, Ван Чун, считая, что его современники неспособны узнать совершенномудрого, говорит лишь о том, что *шэны* современности не обязательно должны походить на тех, что появлялись в древности. Он не отрицает, что эти люди обладают удивительной наружностью, но, напротив, специально рассуждает о ней в связи с необычным характером и особой судьбой совершенномудрых, трактуя их облик в физиогномическом ключе[13].

Представления о том, что «совершенномудрый человек непременно обладает внешностью совершенномудрого», т.е. отличается от обычных людей визуально, появляются, вероятно, ещё в начале Чжаньго [см. 17, с. 26–27]. О некоторых особенностях наружности совершенномудрых, равно как и прочих выдающихся людей древности, сообщает один из самых ярых критиков физиогномики в Древнем Китае Сюнь-цзы 荀子 (ок. 312 – 230 гг. до н.э.): «[Что касается] наружности сюйского Янь-вана, [то его] глаза позволяли [ему] издалека разглядеть [лишь предметы величиною] с лошадь; [что касается] наружности Чжун-ни[14], [то его] лицо было [густобородым и квадратным], как если бы [на нём] была надета маска заклинателя; [что касается] наружности Чжоу-гуна, [то его] тело было подобно изломанному [стволу сухого] дерева; [что касается] наружности Гао-яо, [то его] лицо [было бледным] подобно очищенной тыкве; [что касается] наружности Хун Яо, [то у него] на лице [из-за густой растительности] не видно было кожи[15]; [что касается] наружности Фу Юэ, [то у него на] теле [было нечто], похожее на вертикально растущий спинной плавник[16]; [что же касается] наружности И-иня, [то на его] лице не было ни усов, ни бровей[17]. Юй [ходил] подпрыгивая, Тан был кривым [на один бок], а у Яо и Шуня [в глазах было по] три зрачка» [7, гл. 5, с. 47]. Следует отметить, что описанные здесь особенности внешности исторических и легендарных политических деятелей, – такие как необычная фигура и форма лица,

горб, бледная кожа, густая растительность на лице или, наоборот, полное её отсутствие, – хотя и могут считаться необычными, однако не выходят за рамки возможного[18]. Всего через пару столетий совершенномудрые будут наделяться внешностью куда как более удивительной.

Наивысший расцвет представлений о необычном внешнем виде *шэнов* связан, как и многие другие черты их образов, с распространением апокрифов. Именно в памятниках этого типа впервые появилось относительно систематизированное описание наружности совершенномудрых древности[19].

Повышенное внимание, уделяемое в апокрифах внешнему виду этих персонажей, при отсутствии сколь бы то ни было развёрнутого описания их облика в более ранних источниках, имеет своё объяснение. Так, в *Бай ху тун*, во многом подытожившем запущенный апокрифами процесс мистификации конфуцианства, сказано, что «все совершенномудрые люди имеют [в своём облике] отличительные признаки» [16, т. 1, цз. 7, с. 337]. Именно эти взгляды, подкреплённые уверенностью в том, что «когда человек получает от Неба судьбу, на теле [его] появляются [соответствующие] признаки»[20] [13, т. 1, гл. 11, с. 108], и стали причиной появления столь детального описания облика *шэнов*.

В качестве примера можно привести встречающееся в одном из этих текстов описание внешности Конфуция: «Кун-цзы был ростом в десять *чи* (т.е. выше двух метров. – *А.Т.*), рот [большой,] как море, голова с углублением на темени, квадратное лицо, лунный рог и солнечный нос, глаза как реки, лоб дракона, губы как ковш, прекрасное чело... сросшиеся зубы, драконий облик, спина черепахи и лапы тигра, сросшиеся рёбра и длинные руки, поделённая на три части грудь и впадина на макушке, пупок, [подобный] горе, и спина, [подобная] лесу, руки, [похожие на] крылья, голова, [похожая на] колонну, щёки как холмы, брови как насыпи, макушка как земля, отверстия как ущелья, громовой голос, блестящий живот, длинная верхняя [половина тела], короткая нижняя... лицо [густобородое и квадратное], как если бы [на нём] была надета маска заклинателя, руки, свисающие ниже колен, [низко] свисающие уши, [выпуклая, как] жемчужина, центральная часть лба, брови двенадцати цветов, в глазах – 64 прожилки. [Как поднимется] – похож на величественную гору, [как] присядет – похож на сидящего дракона; на руках изображены созвездия, на ногах – иероглифы *ду* 度 („мера“)... взором как будто охватывает все Четыре моря, исполнителен и уступчив. Поясница его величиной в десять обхватов, грудь соответствует угольнику... на ладонях – надписи. Письмена на [его] груди гласят: „Создаёт [писания], подтверждающие [закономерности Небесного] цикла и утверждающие [тем самым] мироздание“» [19, т. 2, с. 577].

Хотя в данном описании и встречаются некоторые черты Конфуция, фигурирующие в более ранних сочинениях[21], в общем и целом оно представляет собой абсолютно новое переосмысление его облика в мифологическом ключе, причём необычным внешним видом (и, безусловно, определённым символическим толкованием, пусть и не выраженным в данном пассаже эксплицитно) наделяется практически каждая часть

его тела. Описания внешности прочих легендарных и исторических *шэнов* в апокрифах строятся по тому же принципу[22].

К середине I в. н.э. на основе изложенных в этих текстах представлений сложился определённый канон описания совершенных мудрецов прошлого, в котором для каждого из них выделялось по одной важнейшей детали внешнего вида: «В книгах сказано, что у Хуан-ди был лоб дракона, у Чжуань-сюя – щит[23] на голове, у Ди-ку – сросшиеся передние зубы, у Яо – брови восьми цветов, у Шуня – глаза с двойным зрачком, у Юя – уши с тремя отверстиями, у Тана – по два локтя на руках, у Вэнь-вана – четыре соска, у У-вана – высоко поднятая голова, у Чжоу-гуна – горб, у Гао-яо – лошадиная морда, а у Конфуция – бугор на голове[24]. Все эти двенадцать совершенномудрых пребывали на престоле императоров и царей или же помогали правителям [в деле] заботы о [современном им] мире. [Это] – то, о чём слышали все [люди] нашего века, и то, о чём говорят все учёные; [это записано] в канонах и комментариях [к ним, и этому], очевидно, можно верить» [13, т. 1, гл. 11, с. 108–112]. Своей лапидарностью это описание внешности совершенномудрых напоминает процитированный выше пассаж Сюнь-цзы, однако подавляющее большинство черт, перечисленных здесь, принципиально мифологично по своей сути.

В необычном облике этих личностей проявлялись их необычный характер и необычная судьба. Поэтому такого рода описание тех или иных персонажей в апокрифических текстах было связано, в первую очередь, с физиогномическими представлениями, и особенно важно это было в случае государей, поскольку в их внешности должно было найти отражение дарованное им Небом право на управление Поднебесной.

Таким образом, к I в. н.э. изначально указывавший на высшую степень духовного совершенствования термин *шэн* стал обозначать людей, обладающих «совершенной мудростью» от рождения. Эти люди обладали сверхъестественными способностями и необычной судьбой, которая обеспечивала их пребывание на императорском троне. Связь совершенномудрых с Небом, изначально понимавшаяся как умение слышать его «волю», стала восприниматься как связь родственная, причём подтверждением её служили переосмысленные в новом ключе древние мифы о чудесном рождении *шэнов*. В этот же период под влиянием набирающей популярность физиогномики окончательно оформились представления о необычной внешности совершенномудрых. Диковинная наружность отражала их божественную сущность, уникальные душевные качества и выдающуюся судьбу, то есть те самые основополагающие аспекты образа *шэнов*, которые позволяли им выполнять их главное предназначение – приводить мироздание к состоянию абсолютной гармонии.

Примечания

[1] Иную трактовку, согласно которой уже на гадательных костях знак *шэн* обозначал божественную личность, посредника между людьми и миром сверхъестественного, того, кто «слышит» голоса духов и передаёт их указания простым смертным, см., напр., в [22].

[2] Подробнее о концепции *тай пин* см. [2, т. 2, с. 600–602; 5, с. 180–185].

[3] Представления о *шэнах* в период Чжаньго изложены здесь в предельно упрощённом виде. Это – достаточно сложная тема, требующая отдельного исследования. Некоторые её аспекты рассмотрены в [26, p. 80 ff], однако там речь идёт о духовном самосовершенствовании как таковом, а различные термины для обозначения личности, достигшей той или иной его ступени, специально не анализируются. Также см. [2 , т. 1, с. 628–629].

[4] Только однажды речь идёт о «великих совершенномудрых» (*да шэн* 大聖), под которыми, очевидно, подразумеваются правители легендарного прошлого [18 , т. 1, цз. 6, с. 249; 3, т. 2, с. 71].

[5] Одновременно со мной эту особенность циньских стел заметил Ю. Пинес (см. [5]).

[6] В китайской традиции существовали и более подробные градации уровней духовного совершенства человека. См., напр., [16, т. 1, цз. 7, с. 334–335].

[7] Подробнее об апокрифических текстах Ханьской эпохи см. [9, с. 306–316; 14; 15, с. 123–145; 21; 27].

[8] К этому же комплексу представлений относятся и изложенные в памятнике *Да Дай ли цзи* 大戴禮記 идеи о связи *шэнов* с «четырьмя чудесными [животными]» (*сы лин* 四靈), к которым относились фениксы (*фэнхуан* 鳳凰), цилини 麒麟, драконы (*лун* 龍) и черепахи (*гуй* 龜). Они, подобно совершенномудрым, считались лучшими (*цзин* 精) среди существ своего вида, появлялись в эпохи правления совершенных мудрецов и считались благими знамениями (*жуй* 瑞). Подробнее об этой связи см. [5, с. 175–180]; о благих знамениях см. [2, т. 2, с. 453–457; 5, с. 170–174].

[9] Чэнь Нин отмечает, что подобные тенденции были характерны ещё для времён Чжаньго [24, pp. 418–419], тем не менее, в то время они не получили такого размаха, как во времена Восточной Хань.

[10] Стоит отметить, что ещё Дун Чжун-шу акцентировал внимание на творческом характере конфуцианства. Не случайно главным делом жизни Конфуция он считал составление летописи *Чунь цю*, которое воспринималось именно как творческий акт. Интересно, что представленная в религиозно-мифологическом антураже сцена написания этой летописи занимала важное место в посвящённом ей апокрифе.

[11] В качестве другого канонического примера такого рода акта легитимации зачастую приводится история одного из первых предводителей антициньских выступлений Чэнь Шэна, который, прежде чем поднять восстание, положил внутрь рыбы кусок шёлка, на котором было написано, что он станет правителем, а также послал в заброшенную кумирню человека, который должен был ночью, «подражая голосу лисы», кричать о том, что Чэнь Шэну предстоит получить власть [18, т. 6, цз. 48, с. 1950; 3, т. 6, с. 153].

[12] В такой трактовке я основываюсь на другом фрагменте этого апокрифа, где сказано, что мать Конфуция «родила [его], во сне почувствовав возбуждение от [контакта с] Чёрным императором» [19, т. 2, с. 576].

[13] Подробнее о физиогномике в Древнем Китае см. [6; 23, pp. 61–73; 20, pp. 127–141].

[14] Т.е. Конфуция.

[15] Хун Яо 閎夭 – один из сановников Вэнь-вана.

[16] Фу Юэ 傅說 – высокопоставленный сановник шанского правителя У-дина 武丁 (1250–1192 гг. до н.э.).

[17] И-инь 伊尹 – один из сподвижников Чэн Тана. В других источниках сведений о его необычной внешности мне не встречалось.

[18] Исключение составляют лишь Яо и Шунь с их тремя зрачками; характерно, что именно эта особенность внешности перекочевала в описания ханьского времени, став, правда, прерогативой одного только Шуня.

[19] Некоторые учёные считают, что встречающиеся в апокрифах описания внешности совершенномудрых правителей восходят к глубокой древности. Так, например, Б.Л. Рифтин пишет, что такого рода сведения вряд ли придуманы авторами апокрифов, и что «скорее всего они применяли в своих целях традиционные представления, восходящие к древним мифам и преданиям» [4, с. 12]. Тем не менее, есть основания усомниться в оправданности подобного заявления. Некоторые из особенностей внешнего вида действительно могли восходить к достаточно древним представлениям, однако утверждения, что какая-либо деталь, о которой нет никаких упоминаний ни в текстах, ни в изобразительном искусстве доханьской эпохи, является отражением архаичных мифологем, не выглядят достаточно обоснованными.

[20] Иероглиф *сянь* 見 («появляться») добавлен на основании комментария Хуан Хуэя [13 , т. 1, гл. 11, с. 108].

[21] О «похожем на маску заклинателя» лице сообщает в процитированном выше пассаже Сюнь-цзы. В том же его трактате [7, гл. 5, с. 46] можно обнаружить упоминания о высоком росте Конфуция, встречающиеся также в биографии Конфуция в *Ши цзи* [18, т. 6, цз. 47, с. 1909; 3, т. 6, с. 127].

[22] Подробные описания легендарных правителей в апокрифической литературе представлены в [4, с. 10–211].

[23] Иероглиф *у* 午 (циклический знак) заменён на *гань* 干 («щит») на основании комментария Хуан Хуэя [13, т. 1, цз. 11, с. 108–110].

[24] Те же персонажи с теми же особенностями внешнего вида перечисляются в *Бай ху тун*. Там, помимо прочего, объясняется символическое значение каждой из этих необычных черт [см. 16 , т. 1, цз. 7, с. 337–341].

Литература

1. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.

2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. *М.Л. Титаренко*; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006–. Т. 1: Философия. 2006. Т. 2: Мифология. Религия. 2007.

3. *Сыма Цянь*. Исторические записки: («Шицзи»). Т. II. Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*. М., 2003. Т. V. Пер. с кит., вступит. ст. и прил. *Р.В. Вяткина*. М., 1986. Т. VI. Пер. с кит., вступит. ст. и комм. *Р.В. Вяткина*. М., 1992. Т. VII. Пер. с кит., предисл. *Р.В. Вяткина*, коммент. *Р.В. Вяткина*, *А.Р. Вяткина*. М., 1996.

4. *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.

5. *Терехов А.Э.* Благие знамения, совершенномудрые люди и великое спокойствие: традиционная трактовка в эпоху Хань и интерпретация Ван Чуна // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 2. СПб., 2008. С. 167–188.

6. *Терехов А.Э.* Статус физиогномики в Китае эпохи Хань // В поисках «китайского чуда». М., 2011. С. 316–341.

7. *Ван Сянь-цянь* 王先謙. Сюнь-цзы цзи цзе 荀子集解 («Сюнь-цзы» со сводным толкованием) // Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 (Собрание разных мыслителей). Шанхай, 1996. Т. 2.

8. *Дуань Юй-цай* 段玉裁. Шо вэнь цзе цзы чжу 說文解字注 («Толкование письмён и объяснение иероглифов» с комментарием). Шанхай, 1981.

9. *Ли Цзин-мин* 李景明. Чжунго жусюэ ши: Хань Цинь цзюань 中国儒学史：秦汉卷 (История китайского конфуцианства: Цинь и Хань). Гуанчжоу, 1998.

10. Лунь юй чжу шу 論語注疏 («Обсуждённые изречения [Конфуция]» с комментарием и субкомментарием) // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцати-каноние» с комментарием и субкомментарием). Пекин, 1982. Т. 2. С. 2453–2536.

11. *Су Юй* 蘇輿. Чунь цю фань лу и чжэн 春秋繁露義證 («Обильная роса „Вёсен и осеней“» с обоснованным комментарием). Пекин, 1992.

12. Тай-пин юй лань 太平御覽 (Высочайше одобренная [энциклопедия, составленная в годы] Тай-пин). В 4 тт. Пекин, 1985.

13. *Хуан Хуэй* 黃暉. Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 (фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解) (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями, со сводным толкованием Лю Пань-суя). В 4 тт. Пекин, 2006.

14. *Цзян Чжун-куй* 姜忠奎. Вэй ши лунь вэй 緯史論微 (Опыт исследования по истории апокрифов). Шанхай, 2005.

15. *Чжан Го-хуа* 張國華. Чжунго Цинь Хань сысян ши 中国秦汉思想史 (История китайской мысли в периоды Цинь и Хань) // Чжунго цюань ши 中國全史 (Вся история Китая). В 20 тт. Пекин, 1994. Т. 5.

16. *Чэнь Ли* 陳立. Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Исчерпывающий (дискурс в зале) Белого тигра» с аргументированным комментарием). В 2 тт. Пекин, 1994.

17. *Чэнь Син-жэнь* 陳興仁. Шэньми дэ сяншу 神秘的相術：中國古代體相法研究與批評 (Таинственная физиогномика: Исследования и критика древнекитайских методов гадания по внешности). Наньнин, 2007.

18. Ши цзи 史記 («Записи историографа»). В 10 тт. Шанхай, 1963.

19. *Ясуй Кодзан* 安居香山, *Накамура Сё:хати* 中村璋八. Вэй шу цзи чэн 緯書集成 (Собрание апокрифических книг). В 3 тт. Шицзячжуан, 1994.

20. *Csikszentmihalyi M.* Material Virtue: Ethics and the Body in Early China. Leiden/Boston, 2004.

21. *Dull J.* A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of The Han Dynasty. Ph.D. diss. University of Washington, 1966.

22. *Jao Tsung-i.* Speaking of «Sages»: The Bronze Figures of San-hsing-tui // *J.Ching* and *R.W.L. Guisso* (eds.). Sages and Filial Sons: Mythology and Archeology in Ancient China. Hong Kong, 1991. Pp. xiii–xx.

23. *Lewis M.E.* The Construction of Space in Early China. NY., 2006.

24. *Ning Chen.* The Etymology of *Sheng* (Sage) and its Confucian Conception in Early China // Journal of Chinese Philosophy 27:4 (December 2000), pp. 409–427.

25. The Messianic Emperor: A New Look at Qin's Place in China's History // *Pines Yu.*, *Falkenhausen L. von*, *Shelach G.* and *Yates R.D.S.* (eds.). The Birth of Empire: The State of Qin revisited (forthcoming). Pp. 330–360.

26. *Puett M.* To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. Cambridge, Massachusetts and London, 2002.

27. *Van Ess H.* The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // T'oung Pao LXXXV, 1999. Pp. 29–64.