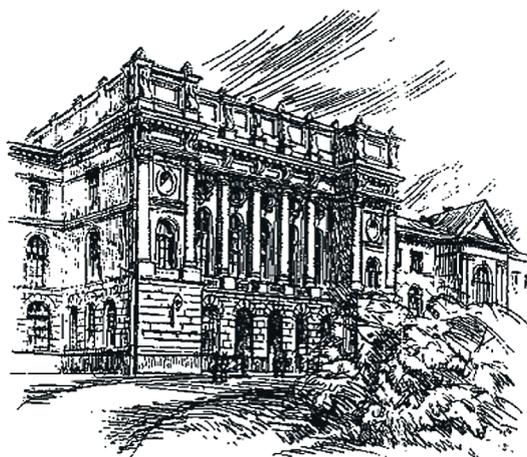


МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЕ ВЕДОМОСТИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ПОЛИТЕХНИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Гуманитарные и общественные
науки

1 (167) 2013

Издательство Политехнического университета
Санкт-Петербург
2013

УДК 930

А.Э. Терехов

ФОРМИРОВАНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ КОГОРТЫ «ДВЕНАДЦАТИ СОВЕРШЕННОМУДРЫХ» (ШИ-ЭР ШЭН)

Классификация всегда была краеугольным камнем китайской культуры. Одно из наиболее ярких проявлений этой страсти к распределению понятий по группам представляют собой когорты, в которые китайцы объединяли выдающиеся исторические фигуры, мыслителей, художников и поэтов. В древнекитайских памятниках регулярно встречаются такие сочетания, как «Пять императоров» (*у ди*), «Три вана» (*сань ван*), «Четыре принца» (*сы цзюнь*), «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» (*чжу линь ци сянь*), «Восемь бессмертных» (*ба сянь*) и т. д. Тем более странно, что подобные когорты практически отсутствуют в случае с «совершенномудрыми людьми» (*шэн жэнь* или просто *шэн*), служившими в Древнем Китае воплощением интеллектуально-нравственного и духовного совершенства.

Несмотря на то что китайские источники сохранили сведения о группах из Двух, Трех, Четырех, Пяти, Семи и Девяти совершенномудрых, состав их сильно варьировался, часто они использовались просто для обобщения случайного набора персонажей, о которых шла речь в том или ином памятнике. Единственной «стабильной» когортой совершенномудрых в Древнем Китае можно считать Двенадцать совершенномудрых (*ши-эр шэн*). В их число входили Пять императоров (Хуан-ди, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо и Шунь), ваны-основатели Трех династий (Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван), а также Гао-яо, Чжоу-гун и Конфуций. Как отдельная группа Двенадцать совершенномудрых упоминаются в некоторых главах трактата «Лунь хэн» (I век н. э.) [1, гл. 11, с. 112; гл. 15, с. 163; гл. 50, с. 722; гл. 51, с. 742; гл. 79, с. 1098]. Кроме того, эти же двенадцать персонажей перечислены один за другим в одной из глав «Бай ху тун» (также I век н. э.), хотя Двенадцатью совершенномудрыми они там не называются [2, гл. 7, с. 337–340; 3, т. II, с. 531–533].

Истоки этой когорты достаточно смутны. Можно предположить, что своим появлением она обязана значительно большей группе

шэнов, а именно упомянутым в «Люй-ши чунь цю» Семидесяти одному совершенномудрому (*ци-ши-и шэн*), которые «владели Поднебесной в древности» [4, гл. 15.8, с. 1777; гл. 22.5, с. 2745; 5, с. 239, 375]. Простое число 71 не характерно для китайской нумерологии, основанной на составных числах, в основе которых лежат двойки, тройки или пятерки. Как отмечает Ван Ли-ци, «число три обозначает множественность... и поэтому все числа, кратные трем, также подразумевают множественность, как то: девять, двенадцать, тридцать шесть, семьдесят два и т. д.» [4, гл. 15.8, с. 1777]. В связи с этим пассажи, рассказывающие о 71 совершенномудром, вызывали недоумение исследователей памятника, которые пытались объяснить появление странного числа. Так, по мнению Ван Нянь-суня, в данном случае мы имеем дело с ошибкой: единицу (*и*) следует исправить на двойку (*эр*) [Там же]. Действительно, в подавляющем большинстве текстов говорится именно о 72 правителях, владевших Поднебесной и приносивших жертвы *фэн* Небу и жертвы *шань* Земле для подтверждения своего статуса [См.: 4, гл. 15.8, с. 1777; гл. 22.5, с. 2746; 3, т. I, с. 329–330]. Тем не менее тот факт, что число 71 встречается дважды в различных частях памятника, делает предположение о случайной ошибке маловероятным. К тому же использование этого числа можно объяснить интересным ходом авторов книги. Текст «Люй-ши чунь цю» был составлен в середине III века до н. э. под руководством Люй Бу-вэя (291?–235 до н. э.), канцлера царства Цинь и воспитателя его правителя Ин Чжэна (259–210 до н. э.), который в конечном итоге объединил Китай, принял титул Цинь Ши-хуанди (221–210 до н. э.) и остался под ним в истории. Цель составления памятника заключалась в том, чтобы подготовить идеологическую базу для объединения Китая, с одной стороны, и заложить модель управления созданной в результате империей – с другой [6, с. 89–90]. Таким образом, использование числа 71 могло подразумевать, что последнему, семь-



десять второму, «совершенному мудрецу» еще только предстоит «завладеть Поднебесной». Это предположение подтверждается и тем фактом, что Цинь Ши-хуанди первым из правителей Китая объявил себя совершенномудрым [7, с. 159–160].

Так или иначе, но более популярным в китайской традиции стал вариант с семьюдесятью двумя правителями. Правда, в данном количестве они называются не «совершенномудрыми», но «царями» (*ван*) или «правителями» (*цзюнь*). Подробный рассказ о них находился в утерянной ныне главе «Гуань-цзы», которая, однако, была восстановлена на основе цитировавшего ее «Трактата о жертвоприношениях *фэн* и *шань*» (Фэн шань шу) в «Ши цзи». Там говорится о «семидесяти двух родах» (*цзя*), приносивших жертвы *фэн* и *шань* в ознаменование получения власти надо всей Поднебесной. Гуань Чжун, рассказывающий об этом, «припоминает лишь двенадцать из них», а именно Ухуай-ши, Фу-си, Шэнь-нуна, Янь-ди, Хуан-ди, Чжуань-сюя, Ди-ку, Яо, Шуня, Юя, Тана и Чэн-вана [8, гл. 50, с. 952–953; 9, гл. 28, с. 1361; 10, с. 156–157; 11, гл. 25А, с. 1196–1197; см. также: 8, гл. 77, с. 1352].

Вероятно, именно данный список впервые ввел в древнекитайскую традицию представление о Двенадцати совершенных мудрецах. Однако хотя в перечне Гуань Чжуна и упомянуты семь из двенадцати персонажей будущей когорты, едва ли именно он лег в ее основу. Скорее всего ее прототипом послужили Одиннадцать совершенномудрых (*ши-и шэн*), о наставниках которых рассказывал ученик Конфуция – Цзы-ся в одной из популярных в эпоху Хань историй. В их число входили Хуан-ди, Чжуаньсюй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и Конфуций [12, гл. 5.28, с. 195–196; 13, гл. 5.1, с. 642–648; 2, гл. 6, с. 255].

Преобразование Одиннадцати совершенномудрых в Двенадцать было вызвано теми же причинами, что и неприятие Семидесяти одного совершенномудрого в «Люй-ши чунь цю». Число 11 не играло в китайской культуре особой роли, в то же время 12 обладало исключительным авторитетом, поскольку соответствовало количеству месяцев в году, периодов в сутках, а также «земных ветвей» (*ди чжи*) и зодиакальных животных (*шэн сяо*). Кроме того, Двенадцать совершенномудрых могли напоминать людям той эпохи о Двенадцати князьях (*ши-эр гун*), пери-

од правления которых описан в каноническом тексте «Чунь цю», и о двенадцати императорах Западной Хань (Си Хань, 202 до н. э. – 9 н. э.).

Двенадцать совершенномудрых отличаются от Одиннадцати одним персонажем – Гао-яо. Он появлялся в перечнях *шэнов* и раньше, но в отличие от большинства своих «коллег» лишь дважды [См.: 12, гл. 9.18, с. 323; 14, гл. 19, с. 1335–1337]. Почему же на место двенадцатого совершенномудрого был выбран именно он, а не персонажи вроде Шэнь-нуна или Фу-си, более значимые для китайской культуры и намного чаще появлявшиеся в различных когортах *шэнов*? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо рассмотреть образ Гао-яо, в особенности изменения, произошедшие с ним в начале I века н. э.

Гао-яо представляет собой идеал справедливого судьи и мудрого советника. Наиболее полно его образ раскрыт в тексте «Шан шу», одна из глав которого даже названа его именем – «Планы Гао-яо» (Гао-яо мо); он дает монарху ценные советы, преисполненные конфуцианской риторики, и послушно выполняет его распоряжения по искоренению зла и порока в Поднебесной [См. 15, гл. 3, с. 130; гл. 4, с. 134–135, 138–139; гл. 5, с. 141, 144; 9, гл. 1, с. 38–43; гл. 2, с. 77–81; 16, с. 144–147, 158–162]. В «Ши цзи» сообщается, что Юй, получив престол, собирався передать его Гао-яо, но не смог осуществить задуманное из-за смерти последнего [9, гл. 2, с. 83; 16, с. 162].

Судя по частоте появления имени Гао-яо в различных философских сочинениях, популярность его образа постепенно росла. Первый скачок популярности наблюдается в середине – второй половине II века до н. э., когда ханьская судебная система приобретает отчетливый конфуцианский оттенок, а второй – на рубеже I века до н. э. и I века н. э., когда на политической арене появляются оракуло-апокрифические тексты (*чэнь вэй*) [См. подробнее: 7, с. 163–172]. Они очень сильно повлияли на образ совершенномудрого: фактически, он был обожествлен. Для того чтобы быть *шэном*, стало недостаточным одного только духовно-нравственного совершенства; требовались другие, новые атрибуты, как-то чудесное рождение персонажа, его необычная внешность и сопровождающие его деятельность благие знамения [См. подробнее: Там же. С. 172–202]. Эти же тексты

во многом изменили образ Гао-яо, приблизив его к новому идеалу. Таким образом, «закрепление» за Гао-яо статуса совершенномудрого и включение его в число *ши-эр шэн* произошли благодаря целому ряду факторов.

Во-первых, сформировались представления о чудесном рождении Гао-яо. Еще во второй половине I века до н. э. возникла идея о том, что он является отцом Бо-и, легендарного предка династии Цинь [17, гл. 6, с. 211; 18, гл. 6.3, с. 368; 19, с. 449]. Однако этот факт обозначал его автоматическое отождествление с отцом Бо-и по версии «Ши цзи», Да-е, который, как считалось, родился после того, как его мать проглотила яйцо ласточки [См.: 9, гл. 5, с. 173; 20, с. 15]. Таким образом, Гао-яо оказался обеспечен историей о чудесном рождении. Но, очевидно, авторам апокрифов это показалось недостаточным, и они сочинили новую легенду, согласно которой Яо однажды «приснилось, что белый тигр принес ему ребенка с лошадиной мордой»; его мать «поднялась на высокий холм, увидела там белого тигра, над которым клубились облака, ощутила [божественное] воздействие и родила Гао-яо». После этого Яо разыскал ее, и она подтвердила, что все было именно так [19, с. 592].

Во-вторых, важную роль сыграла удивительная внешность Гао-яо. Согласно ханьским представлениям, необычный облик был одним из главных атрибутов выдающихся личностей; во многом это было связано с физиогномикой, пользующейся в то время безумной популярностью [См.: 21]. Акцент на необычной внешности Гао-яо делается во многих сочинениях уже III–II веков до н. э.; в частности, с ней связаны оба случая его появления в других перечнях совершенномудрых. Так, в «Хуайнань-цзы» сообщается: «...у Гао-яо была лошадиная морда, это называется „предельной честностью“; в решении уголовных дел он доходил до полной ясности и вникал в человеческие чувства» [14, гл. 19, с. 1335–1336]. В то же время в «Хань ши вай чжуань» «морда Гао-яо» выступает в качестве одной из характеристик внешности Конфуция [12, гл. 9.18, с. 323]. В другой истории (которая, возможно, является альтернативным вариантом первой) рассказывается, что Конфуций был похож на Гао-яо шеей [9, гл. 47, с. 1921; 22, с. 135–136; 1, гл. 11, с. 123; 2, гл. 8, с. 393; 23, гл. 5.22, с. 15]. Одно из двух упоминаний Гао-яо

в трактате «Сюнь-цзы» также связано с его внешностью: «[Что касается] наружности Гао-яо, [то его] лицо [было бледным] подобно очищенной тыкве» [24, гл. 5, с. 74]. В апокрифических текстах особенности внешности этого персонажа, судя по всему, далее не разрабатывались и в результате свелись к зафиксированной еще в «Хуайнань-цзы» «лошадиной морде» [1, гл. 11, с. 112; 2, гл. 7, с. 339; 25, с. 168–170].

В-третьих, после появления апокрифических текстов Гао-яо начинает связываться с благими знаменами (*жуй*). Считалось, что они появляются в ответ на мироустроительную деятельность правителя, и потому Гао-яо, являвшийся министром, с ними связан не был. Однако апокрифы исправляют этот недостаток: в одном из их фрагментов утверждается, что «Гао-яо увидел в [реке] Ло черные письма (хэй шу)» [19, с. 408]. Письмена, о которых идет речь, – это знаменитые «Письмена из [реки] Ло» (Ло шу), одно из наиболее значимых в Древнем Китае знамений. Их цвет отсылает, с одной стороны, к почитавшей этот цвет династии Цинь, прародителем которой стал считаться Гао-яо, а с другой – к Конфуцию, который тоже связывался с черным (*хэй*) или багрово-черным (*сюань*) цветом. Видимо, в этот же период у Гао-яо появляется волшебный помощник – зверь *сечжи*, похожий на сине-зеленого барана (или, согласно другой версии, на медведя) с одним рогом. По легенде, он «умел различить истину и ложь», и «когда Гао-яо, разбирая судебные дела, сомневался [в виновности] подсудимого, то приказывал [этому] барану боднуть его. Если [подсудимый] был виноватым, то [сечжи] бодал [его]; если же [подсудимый] был невиновным, то [сечжи его] не бодал» [1, гл. 52, с. 760]. Стоит отметить, что в «Трактате о благих знамениях, подтверждающих [право монарха на престол]» (Фу жуй чжи), династийной истории «Сун шу», *сечжи* фигурирует в качестве знамени, появляющегося, когда в государстве вершится правосудие [26, гл. 28Б, с. 807].

И, наконец, Гао-яо оказался тесно связан с Конфуцием. Считавшийся последним из совершенномудрых древности, Конфуций во многом являлся моделью для формирования образа *шэна*, и потому сходство с ним значительно возвышало любого персонажа. У Гао-яо изначально было достаточно много общего с этим «образцовым совершенномудрым».



мудрым». Как и Конфуций, он никогда не занимал престол монарха, всю свою жизнь оставаясь министром. При этом оба мудреца достойны были стать правителями и должны были ими стать, однако в конечном итоге ни тому, ни другому это не удалось — Гао-яо из-за его смерти, а Конфуцию из-за отсутствия достойного правителя, который уступил бы ему трон. Кроме того, согласно данным «Ши цзи», Конфуций одно время занимал должность *сы-коу*, т. е. «управителя судебных дел» или попросту главного судьи [9, гл. 47, с. 1915; 22, с. 131]. Гао-яо, занимавший должность *да ли* (судебного чиновника по уголовным делам), оказывается, таким образом, его коллегой. Вообще же, ученым, регулярно вступавшим в конфликт с императорским двором, было на руку появление в рядах «канонических» совершенномудрых еще одного (наряду с Конфуцием и Чжоу-гуном) министра: он мог служить неплохим оружием в идеологических войнах с монархом и его окружением.

После появления апокрифов связь между Гао-яо и Конфуцием усилилась. Так, в одном из комментариев к «Ши цзи» сообщается, что Гао-яо родился в городе Цюй-фу, более известном как место рождения Конфуция [9, гл. 2, с. 83, пр. 1]. Холм (*цю*), на который поднималась мать Гао-яо в легенде о его появлении на свет, заставляет вспомнить имя Конфуция (Цю) и историю его рождения [См.: 9, гл. 47, с. 1905; 22, с. 126]. Внешнее сходство Гао-яо с Конфуцием и цвет появившихся перед ним «Письмен из [реки] Ло» также постоянно напоминали о его тесной связи с последним из совершенных мудрецов.

Чудесное рождение, необычная внешность, благие знамения, а также ассоциация с фигурой Конфуция — все это привело к тому, что именно Гао-яо стал двенадцатым в когорте *ши-эр шэн*. Однако, несмотря на все вышеперечисленное, статус Гао-яо как совершенномудрого не был незыблемым. Так, династийная история «Хань шу», написанная Бань Гу, предполагаемым составителем памятника «Бай ху тун», в котором Гао-яо назван совершенномудрым, отказывает ему в этом статусе. В его «Таблице людей [от] древности [до] современности» (Гу цзинь жэнь бяо) Гао-яо отнесен не к «лучшим из лучших» (*шан шан*, т. е. совершенномудрым людям), но к «средним из лучших» (*шан чжун*), «гуманным людям» (*жэнь жэнь*) [11, гл. 20, с. 876].

Таким образом, формирование когорты совершенномудрых проходило в несколько этапов. Представления о семидесяти одном или семидесяти двух мудрецах породили идею группы из Двенадцати совершенномудрых. Состав ее сформировался путем добавления к уже существовавшей в традиции, но нумерологически несовершенной группе из одиннадцати *шэнов* двенадцатого персонажа, легендарного судьи Гао-яо. В результате когорты наиболее почитаемых правителей и министров древности пополнилась персонажем, который изначально не занимал в древнекитайской политической идеологии особого места, но к I веку н. э. приобрел определенную популярность благодаря своей типологической близости к образу Конфуция. Метаморфозы, которым подверглись представления о Гао-яо в этот период, служат отражением более общих тенденций в интеллектуальной жизни Китая I века н. э.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хуан Хуэй. Лунь хэн цзяо ши (фу Лю Пань-суй цзи цзе) (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями, со сводным толкованием Лю Пань-суя) [Текст]. В 4 т. / Хуан Хуэй. — Пекин, 2006. — 1366 с.
2. Чэнь Ли. Бай ху тун шу чжэн («Исчерпывающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) [Текст]. В 2 т. / Чэнь Ли. — Пекин, 1994. — 812 с.
3. По Ну Т'унг. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Introduction, Translation, Notes, Fragments by Tjan Tjoe Som [Text]. 2 vol. / По Ну Т'унг. — Leiden, 1949, 1952. — 695 p.
4. Ван Ли-ци. Люй-ши чунь цю чжу шу («Весны и осени господина Люя» с комментарием и субкомментарием) [Текст]. В 4 т. / Ван Ли-ци. — Чэнду, 2002.
5. Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) [Текст] / пер. А. Ткаченко. — М., 2001. — 525 с.
6. Sellmann, J.D. Timing and Rulership in Master Lü's Spring and Autumn Annals (Lüshi chunqiu) [Text] / J.D. Sellmann. — Albany, 2002. — 265 p.
7. Терехов, А.Э. Представления о совершенномудрых правителях-шэн [Текст] / А.Э. Терехов // Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / сост. М.Е. Кравцова. — СПб.: Наука, 2012. — С. 156–215.

8. **Ли Сян-фэн.** Гуань-цзы цзяо чжу (Сверенный текст «Гуань-цзы» с комментарием) [Текст]. В 3 т. / Ли Сян-фэн. — Пекин, 2004. — 1545 с.
9. **Ши цзи** (Записи историографа) [Текст]. В 10 т. — Шанхай, 1963. — 3322 с.
10. **Сыма Цянь.** Исторические записки («Шицзи») [Текст]. Т. IV / Сыма Цянь; пер. с кит., вступ. ст. и прил. Р.В. Вяткина. — М., 1986. — 454 с.
11. **Хань шу** (Книга [по истории династии] Хань) [Текст]. В 12 т. — Шанхай, 1964. — 4273 с.
12. **Сюй Вэй-юй.** Хань ши вай чжуань цзи ши («Внешний комментарий Хань [Ина] к „Стихам” со сводными объяснениями) [Текст] / Сюй Вэй-юй. — Пекин, 2005. — 365 с.
13. **Ши Гуан-ин.** Синь суй цзяо ши (Сверенный текст «Нового введения» с разъяснениями) [Текст]. В 2 т. / Ши Гуан-ин. — Пекин, 2001. — 1405 с.
14. **Хэ Нин.** Хуайнань-цзы цзи ши («Хуайнань-цзы» со сводными объяснениями) [Текст]. В 3 т. / Хэ Нин. — Пекин, 1998. — 1553 с.
15. **Шан шу чжэн и** (Истинное значение «Древних документов») [Текст] // Ши сань цзин чжу шу («Тринадцатиканоние» с коммент. и субкоммент.). В 2 т. — Пекин, 1982. — Т. 1. — С. 109–258.
16. **Сыма Цянь.** Исторические записки («Шицзи») [Текст]. Т. I / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; вступ. ст. М.В. Крюкова. — М., 2001. — 415 с.
17. **Чжан Цзин.** Ле ньюй чжуань цзинь чжу цзинь ши («Жизнеописания выдающихся женщин» с современным комментарием и переводом на современный язык) [Текст] / Чжан Цзин. — Тайбэй, 1994. — 358 с.
18. **Мао ши чжэн и** (Истинное значение «„Стихов” [в версии] Мао») [Текст] // Ши сань цзин чжу шу. — Т. 1. — С. 259–630.
19. **Ясуй Ко:дзан.** Вэй шу цзи чэн (Собрание апокрифических книг) [Текст]. В 3 т. / Ясуй Ко:дзан, Накамура Сё:хати. — Шицзячжуан, 1994. — 1679 с.
20. **Сыма Цянь.** Исторические записки («Шицзи») [Текст]. Т. II / Сыма Цянь; пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. — М., 2003. — 567 с.
21. **Терехов, А.Э.** Статус физиогномики в доханьском и ханьском Китае [Текст] / А.Э. Терехов // В поисках «китайского чуда»: сб. статей, посвященный 80-летию Ю.В. Чудодеева. — М., 2011. — С. 316–341.
22. **Сыма Цянь.** Исторические записки («Шицзи») [Текст]. Т. VI / Сыма Цянь; пер. с кит., вступ. ст. и коммент. Р.В. Вяткина. — М., 1992. — 483 с.
23. **Кун-цзы цзя юй** (Изречения школы Кун-цзы) [Текст] // Бай цзы цюань шу. (Все книги ста философов). В 2 т. Т. 1. — Ханчжоу, 1998. — С. 1–31.
24. **Ван Сянь-цянь.** Сюнь-цзы цзи цзе («Сюнь-цзы» со сводным толкованием) [Текст]. В 2 т. / Ван Сянь-цянь. — Пекин, 1988. — 559 с.
25. **Рифтин, Б.Л.** От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе [Текст] / Б.Л. Рифтин. — М., 1979. — 360 с.
26. **Сун шу** (Книга [по истории династии Лю] Сун) [Текст]. В 8 т. — Пекин, 1974. — 2471 с.