

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

На правах рукописи

ТЕРЕХОВ Антон Эдуардович

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СОВЕРШЕННЫХ МУДРЕЦАХ (ШЭН)
В КИТАЙСКИХ АПОКРИФАХ (ЧЭНЬВЭЙ)
ЭПОХИ ВОСТОЧНАЯ ХАНЬ (25–220 ГГ. Н.Э.)**

Специальность 07.00.09
«Историография, источниковедение и
методы исторического исследования»

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук,
старший научный сотрудник
КРОЛЬ Юрий Львович

Санкт-Петербург
2016

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Апокрифы и связанные с ними тексты	20
1.1. Ханьские апокрифы как исторический источник	20
1.2. Содержательные аспекты апокрифических текстов	39
1.3. Идеи апокрифических текстов в других сочинениях	48
Глава 2. Образ совершенных мудрецов в религиозно-философской мысли Древнего Китая	61
2.1. Формирование концепции «совершенных мудрецов» и проблема их персонификации	61
2.2. Образ совершенных мудрецов в философской мысли эпохи Чжаньго	78
2.3. Образ совершенного мудреца в эпохи Цинь и Западная Хань	102
2.4. Представления о совершенных мудрецах в апокрифической традиции	121
Глава 3. Специфические элементы образа совершенных мудрецов в апокрифической традиции	137
3.1. Чудесное рождение	137
3.1.1. Древнекитайские мифы о чудесном рождении	137
3.1.2. Представления о рождении совершенных мудрецов в апокрифических текстах	151
3.2. Удивительная внешность	160
3.2.1. Внешность совершенных мудрецов и физиогномика в доханьском и западоханьском Китае	160
3.2.2. Представления о внешности совершенных мудрецов в апокрифических текстах	167
3.3. Благие знамения	177
3.3.1. Традиция знамений в доханьском и западоханьском Китае	177
3.3.2. Благие знамения в апокрифах и последующей традиции	186

Заключение	206
Список использованной литературы	215
Приложения.....	246
Приложение 1. Мифы о чудесных рождениях в апокрифической традиции.....	246
Приложение 2. Восприятие мифа о чудесном рождении в ханьском Китае.....	271
Приложение 3. Представления об удивительной внешности совершенных мудрецов в текстах Чжаньго и Западной Хань	282
Приложение 4. Описания внешности совершенных мудрецов в текстах апокрифической традиции	295
Приложение 5. Традиция благих знамений в Китае эпохи Хань	317

Введение

Актуальность темы. Представление о «совершенномудрых людях» (*шэн жэнь* 聖人) или «совершенных мудрецах» (*шэн* 聖) играло важнейшую роль в политической идеологии Древнего Китая. По крайней мере с V в. до н. э. они воспринимаются в качестве личностей, достигших высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства, и/или идеальных правителей, и в этом качестве фигурируют в сочинениях самых разных древнекитайских мыслителей. При этом в каждом памятнике образ *шэна* трактуется по-своему, причём, зачастую, в диаметрально противоположных направлениях: совершенный мудрец может служить воплощением человеколюбия или же воспринимать других лишь как средство для удовлетворения собственных нужд и амбиций, быть монархом или же всеми способами отказываться от престола, иметь конкретные воплощения или же оставаться неперсонифицированным.

В процессе формирования имперской идеологии, начавшемся после объединения Китая в 221 г. до н. э., представления о совершенных мудрецах вышли за пределы чистой теории и стали фактором политической практики, поскольку в качестве *шэна* начал восприниматься правящий монарх. Новая роль этого образа вызвала значительные изменения в нём самом: он начал видоизменяться, переосмысливаться и подвергаться унификации под влиянием различных идеологических, мифологических, философских и мировоззренческих представлений.

В результате длительного развития к I в. н. э. образ *шэна* стал важной составляющей государственной религии имперского Китая, где

совершенномудрые мыслились уже не просто мудрецами, но личностями особого типа, имеющими божественное происхождение и обладающими сверхъестественными способностями. Этот этап развития образа *шэна* оказался зафиксирован в корпусе т. н. апокрифов (*чэньвэй* 讖緯) – религиозно-политических по своему характеру текстов, ставших квинтэссенцией политической идеологии первых веков н. э.

Тем не менее, развитие китайской идеологии в целом и, в частности, конфуцианства, постепенно узурпировавшего образ совершенного мудреца, привело к тому, что в эпохи Тан 唐 (618 – 907 гг.) и в особенности Сун 宋 (960 – 1279 гг.) образ *шэна* вновь претерпевает кардинальные изменения: он теряет большинство божественных коннотаций и вновь становится достижимым для любого человека, фактически возвращаясь к своей более ранней форме, но на ином, обусловленном развитием философской мысли и изменившимися историческими обстоятельствами теоретическом уровне. В результате раннеимперские представления о *шэнах* как о божественных личностях стали рассматриваться традицией как пагубное искажение изначальных древних идей, заслуживающее не столько критики, сколько забвения. Такой подход к сложившемуся к I в. н. э. образу совершенномудрых во многом повлиял на исследователей XX века, в случае с китайскими и отечественными учёными дополнившись марксистской идеологией, заставлявшей игнорировать его как совокупность «суеверий», не заслуживающих серьёзного изучения. Эта ситуация начала меняться лишь в последние годы; как на Западе, так и в Китае стали появляться исследования, посвящённые доселе пребывавшим в пренебрежении аспектам политической идеологии и религии Древнего Китая. Тем не менее, проблема раннеимперского образа совершенного мудреца до сих пор так и не получила достойного освещения ни в России, ни за

рубежом. В то же время представляется, что реконструкция представлений о *шэнах* в Китае I–III вв. позволит лучше понять особенности теоретической мысли, государственной религии, мифологии, идеологии и политической практики той эпохи, что и обуславливает актуальность рассматриваемой темы.

Объектом исследования в данной работе служит политическая идеология раннеимперского Китая, нашедшая отражение в апокрифических сочинениях (*чэньвэй*) и связанных с ними памятниках.

Предметом исследования является образ совершенных мудрецов в целом, а также его отдельные аспекты, такие как представления о рождении *шэнов*, об их необычной внешности и о благих знамениях, которые предвещали и сопровождали их рождение и восшествие на престол, а также знаменовали наступление мировой гармонии, достигнутой благодаря их стараниям.

Хронологические рамки исследования в основном ограничиваются V в. до н. э.–III в. н. э. Этот временной промежуток включает в себя три эпохи: Чжаньго 戰國 (Воюющие царства, V–III вв. до н. э.), Цинь 秦 (221 – 207 гг. до н. э.) и Хань 漢 (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.), последняя из которых традиционно подразделяется на два периода. Первый из них, Западная Хань (Си Хань 西漢, 202 г. до н. э. – 9 г. н. э.) характеризуется укреплением имперской идеологии, основы которой были заложены в период недолгого правления империи Цинь на основе теоретических разработок предшествующего периода Чжаньго. Второй же период, Восточная Хань (Дун Хань 東漢, 25–220 гг.), демонстрирует дальнейшее развитие имперской идеологии, характеризующееся двумя важными процессами: усилением позиций конфуцианства и активным использованием мистических и религиозных элементов; именно эти обстоятельства обусловили появление

представлений о божественной сущности *шэнов*, приведших к формированию того, что можно назвать культом совершенномудрых. Соответственно, основное внимание в работе уделяется именно Восточной Хань как времени создания основного массива апокрифических текстов, в которых и были отражены новые представления о *шэнах*.

Помимо этого, исследование содержит экскурс в историю древнекитайских представлений о совершенномудрых, нижние временные рамки которого ограничены временем правления династий Шан 商 (ок. XVII–XI вв. до н. э.) и Западной Чжоу 周 (XI–VIII вв. до н. э.). Также в работе затрагиваются события, идеи и письменные памятники эпохи Шести династий (Лючао 六朝, 220–589 гг.), на протяжении которой продолжалось создание и редактирование апокрифических текстов. О более поздних периодах речь идёт лишь в отдельных случаях.

Источники. Основой для реконструкции восточныханьских представлений о совершенных мудрецах стал корпус текстов, известных как «апокрифы» (*чэньвэй*). Зародившиеся, по-видимому, в конце I в. до н. э. и в целом оформившиеся к сер. I в. н. э. (хотя процесс их создания и редактирования продолжался вплоть до VI в. н. э.), апокрифы являлись религиозно-политическими по своему характеру сочинениями, представляющими собой замысловатый сплав данных из области философии, космологии, мифологизированной истории, протонаучных знаний и руководств по мантическим практикам.

Тем не менее, из-за своего значительного влияния и опасности для правящих династий, основатели которых зачастую сами использовали их для свержения предшественников и легитимации своей власти, апокрифы неоднократно объявлялись вне закона. В результате этих

запретов, сопровождавшихся физическим уничтожением текстов, апокрифы были практически полностью утрачены. Сегодня в нашем распоряжении имеются лишь отдельные цитаты из этих памятников, собранные и систематизированные поколениями китайских и японских учёных. Таким образом, данные апокрифов слишком фрагментарны для того, чтобы восстанавливать ханьские представления о *шэнах* исключительно на их основе.

В связи с этим в работе активно привлекаются другие источники I–V вв. н. э., наиболее важными из которых являются пять памятников, созданных под сильным влиянием апокрифических текстов: «Лунь хэн» 論衡 («Весы суждений», I в.), «Бай ху тун» 白虎通 («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра», I в.), «Цянь фу лунь» 潛夫論 («Суждения затворника», II в.), «Ди ван ши цзи» 帝王世紀 («Анналы императоров и царей», III в.) и «Фу жуй чжи» 符瑞志 («Трактат о благих знамениях, служащих подтверждениями [прав монарха на престол]», V в.).

Подробное описание перечисленных выше источников приведено в Главе 1 настоящей диссертации.

Помимо этого, в работе используется целый ряд текстов как более ранних, так и более поздних периодов. Первые позволяют проследить генезис отдельных идей, в то время как вторые дают возможность составить представление об их дальнейшем развитии.

Изученность проблемы. Упоминания о совершенных мудрецах встречаются практически в каждой работе, так или иначе затрагивающей проблемы идеологии, мифологии, религии, философии и культуры традиционного Китая. Тем не менее, исследования, посвящённые непосредственно понятию *шэна*, в современной науке практически отсутствуют: в большинстве случаев он рассматривается

либо в рамках отдельных памятников, что приводит к ограниченности выводов о нём, либо в контексте более общих проблем, в результате чего анализируются лишь отдельные его стороны, такие как внешность, морально-этические качества, политическая деятельность и т. д.

Из посвящённых совершенным мудрецам работ на русском языке можно выделить статью А. С. Мартынова, в которой их образ рассматривается в контексте социально-политических утопий [Мартынов, 1987], исследование М. Е. Кравцовой, выделившей в их образе шанский и чжоуский субстраты [Кравцова, 1994: 98–117], а также словарную статью А. Г. Юркевича в первом томе энциклопедии «Духовная культура Китая» [Духовная культура, 2006: 628–629], где приводится краткий обзор содержания понятия *шэн* в различных традициях и в различные эпохи. Несмотря на высокое качество этих исследований, они не носят комплексного характера по причине узкой тематики первых двух и вынужденной краткости третьего.

В современной западной науке образ совершенных мудрецов зачастую рассматривается в культурно-антропологическом ключе как часть комплекса древнекитайских представлений о том или ином природном или социальном феномене. Примерами такого рода исследований могут служить блестящие работы М. Э. Льюиса, Р. Стеркса, М. Пьюэтта, рассматривающие образ совершенного мудреца в его связи с мифологией, космологией и космогонией, с животными, с пищей, с письменностью, с творчеством, с практиками самосовершенствования и т.д. [см. Lewis, 1990, 1999б, 2006а, 2006б; Puett, 2001, 2002; Sterckx, 2002, 2011]. Признавая несомненную ценность данных исследований, стоит отметить, что сам образ совершенного мудреца упоминается там только спорадически и рассматривается в каждом отдельном случае лишь с одной из сторон; кроме того, авторы перечисленных работ чаще всего не делают различий между собственно

шэном и другими типами идеальной или божественной личности, что затрудняет выявление специфики данного конкретного понятия. В то же время, следует выделить статью М. Э. Льюиса о древнекитайской мифологии, в которой значительное внимание уделено образам совершенных мудрецов как таковых [Lewis, 2009].

Единственной известной мне западной монографией, специально рассматривающей образ *шэна* в культуре Древнего Китая, является работа Дж. Цинь (Цинь Цзя-и 秦家懿) [Ching, 1997], однако, как представляется, ряд недостатков методологического плана – отсутствие критичности в отношении источников, проведение немотивированных параллелей и стремление свести все элементы образа совершенного мудреца к шаманизму – снижает ценность данной работы. Помимо этого можно упомянуть монографию С. Шэнкмана и С. Дюррана, в которой *шэн* сопоставляется со своим древнегреческим аналогом [Shankman & Durrant, 2000: 157–223], и небольшое исследование Жао Цзун-и 饒宗頤, в котором выдвигается довольно оригинальная гипотеза о связи идеи совершенного мудреца с древней культурой Саньсиндуй 三星堆 [Jao, 1991]. Особого внимания заслуживает статья Чэнь Нина 陳寧, в которой рассматривается генезис образа *шэна* от его истоков до периода Чжаньго [Chen, 2000]; основанная преимущественно на эпиграфическом материале, она позволяет увидеть основные векторы его развития на ранних этапах.

Число китайских работ, в той или иной форме обращающихся к понятию совершенных мудрецов, с трудом поддаётся исчислению, однако среди них удалось обнаружить лишь два монографических исследования, специально посвящённых образу совершенных мудрецов. Первое из них – работа Ван Вэнь-ляна [Ван Вэнь-лян, 1993], в которой предпринимается попытка выстроить непротиворечивый образ *шэна*,

сводя воедино свидетельства, относящиеся к различным эпохам и различным традициям; тем не менее, пренебрежение принципом историзма и игнорирование проблемности предмета приводит автора к невольному упрощению рассматриваемого образа. Отчасти данная проблема решена во второй посвящённой совершенным мудрецам монографии – работе Чэн Юнь-лэя [Чэн Юнь-лэй, 2007], в которой образ *шэна* рассматривается в ограниченном временном (доциньский период) и идеологическом (конфуцианство) диапазоне.

Что касается исследований, посвящённых *чэньвэй*, то они также немногочисленны. В отечественной синологии тема апокрифов практически не затрагивалась. Специальные исследования в этой области ограничиваются двумя небольшими статьями М. В. Исаевой, посвящёнными проблеме их происхождения и изображённой в них космологической системе [Исаева, 1999, 2000]. В обобщающих работах в лучшем случае встречаются лишь краткие упоминания этих текстов без каких-либо попыток их характеристики; показательно, что статья о них отсутствует даже в шеститомной энциклопедии «Духовная культура Китая». Как следствие, данные тексты отечественным специалистам практически неизвестны и, как правило, не используются в качестве источников для исследований. Редким исключением является монография Б. Л. Рифтина [Рифтин, 1979], в которой данные апокрифов активно привлекаются для реконструкции представлений о внешности мифологических и легендарных персонажей; тем не менее, обращение к этим текстам без установления времени и обстоятельств их создания, а следовательно, и без понимания их специфической природы, порой приводит автора к спорным выводам.

На Западе ситуация с исследованием апокрифов обстоит немного лучше, однако также не может быть признана удовлетворительной. За

последние шестьдесят с лишним лет вышло лишь несколько монографий и статей, посвящённых этой теме.

Пожалуй, первой серьёзной попыткой познакомить западных специалистов с апокрифическими текстами, стали два параграфа во введении Цзэн Чжу-сэня 增珠森 к его переводу трактата «Бай ху тун» [Tjan, 1949–1952: 100–120]. В них приводятся взгляды китайских учёных на датировку апокрифов, перечисляются основные сочинения, входящие, согласно различным источникам, в корпус *чэньвэй*, а также даётся краткое описание содержания этих текстов.

Первой же собственно исследовательской работой на эту тему стала блестящая диссертация Дж. Далла [Dull, 1966], к сожалению оставшаяся неизданной. В ней подробно анализируются процесс формирования комплекса идей, которые легли в основу апокрифов, обстоятельства появления самих текстов, а также их роль и бытование в восточноханьском обществе. Тем не менее, автор данной работы опирается преимущественно на сочинения, в которых упоминаются апокрифы, в то время как сохранившиеся фрагменты самих этих текстов им практически не используются.

Ряд заслуживающих внимания работ о *чэньвэй* появился в 80-е–90-е гг. XX в. и в первое десятилетие XXI в.: статья А. Зейдель [Seidel, 1983], рассматривающая апокрифы с точки зрения их вклада в процесс формирования средневековых даосских текстов; исследование Х. ван Эсса [van Ess, 1999], в котором доказывается наличие связи между апокрифами и схоластической традицией «толкования канонов в новых знаках» (*цзинь вэнь цзин сюэ* 今文經學), поставленной под вопрос в вышедшей несколькими годами ранее статье М. Найлан [Nylan, 1994]; краткий, но содержательный раздел об апокрифических текстах в монографии Т. Липпиелло о благих знамениях в древнем и

средневековом Китае [Lippiello, 2001: 51–65]; монография Люй Цзун-ли 呂宗力 о роли пророчеств-чэнь в политической жизни средневекового Китая [Lu, 2003] и его же статья о влиянии чэньвэй на средневековую литературу Китая [Lu, 2008]; помимо этого, апокрифы занимают важное место в посвящённой формированию генеалогии ханьских правителей статье Г. Сукху [Sukhu, 2005/06].

Одной из новейших работ на тему чэньвэй является монография Л. Ди Гиачинто [Di Giacinto, 2013], посвящённая комплексному изучению апокрифических текстов с акцентом на ключевых для них темах и категориях – пространстве, времени и героях. В некоторой степени методологию этой работы можно считать альтернативой подходу Дж. Далла: если тот делал выводы о происхождении апокрифических текстов на основании косвенных источников, то Л. Ди Гиачинто анализирует дошедшие до нас фрагменты чэньвэй с тем, чтобы, исходя из их содержания, определить природу этих текстов и установить время и обстоятельства их создания. Такой подход, безусловно, весьма продуктивен и делает работу Ди Гиачинто одним из наиболее значимых исследований в рассматриваемой области.

В китайской науке XX в. вплоть до 90-х гг. тема апокрифов особой популярностью не пользовалась. Среди созданных в этот период работ о чэньвэй можно выделить книгу Цзян Чжун-куя, подводящую итог традиционным изысканиям в этой области [Цзян Чжун-куй, 1934], статьи Гу Цзе-гана, одним из первых обратившегося к анализу апокрифов с критических позиций и начавшего рассматривать их в качестве источника по истории политической идеологии [Гу Цзе-ган, 1926б, 1978: 553–570, 1988: 314–375], а также целый ряд исследований Чэнь Паня 陳槃, посвящённых самым разным аспектам этих текстов [Чэнь Пань, 1948а, 1948б, 1958].

В последнее время число китайских работ, посвящённых апокрифическим текстам, заметно возросло, однако внимания заслуживают лишь некоторые из них. Так, стоит отметить обобщающую работу Чжун Чжао-пэна, в которой различные аспекты содержания апокрифических текстов (мантика, политика, религия, история, данные естественных наук и т.д.) рассматриваются в контексте их двусторонней связи с традицией [Чжун Чжао-пэн, 1991], монографию Лэн Дэ-си, посвящённую более узкой теме – содержащейся в апокрифах политической мифологии [Лэн Дэ-си, 1996], а также посвящённое роли апокрифических текстов в культуре ханьской эпохи исследование Сюй Син-у [Сюй Син-у, 2003], содержащие анализ связей апокрифических текстов с другими письменными памятниками работы Хуан Фу-шаня [Хуан Фу-шань, 2000, 2007] и рассказывающую об отношении к апокрифам знаменитого восточноханьского учёного Чжэн Сюаня монографию Люй Кая [Люй Кай, 1982].

Некоторые из упомянутых выше работ содержат специальные разделы, посвящённые образам совершенных мудрецов в апокрифических текстах (см., напр., [Лэн Дэ-си, 1996: 81–210; Сюй Син-у, 2003: 149–211; Di Giacinto, 2013: 149–202]). Тем не менее, несмотря на богатый фактический материал, собранный в данных разделах, их авторы чаще всего ограничиваются перечислением тех или иных особенностей нового образа *шэнов*, не уделяя достаточного внимания вопросу его происхождения, связи с предшествующей традицией и принципиальным отличиям от неё. Кроме того, они, как представляется, в недостаточной мере привлекают данные синхронных источников, что приводит к односторонности как в идеологическом (за счёт безусловной ангажированности апокрифических текстов), так и в фактологическом (за счёт фрагментарности этих памятников) плане.

Цель и задачи исследования. Целью представленного диссертационного исследования является реконструкция образа совершенных мудрецов (*шэн*) в Китае I–III вв. на основании апокрифических текстов (*чэньвэй*).

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- рассмотреть основные источники для анализа представлений о *шэнах* в Китае рассматриваемого периода;
- рассмотреть представления о *шэнах* в доапокрифической традиции (с момента их зарождения до I в. до н. э.);
- изучить изменения, произошедшие в трактовке образа совершенных мудрецов в первых веках н. э.;
- проанализировать отдельные аспекты образа совершенномудрых в Китае рассматриваемого периода, т. е. представления о рождении *шэнов*, об их необычной внешности и о связанных с ними благих знаменьях, рассмотрев и локализовав во времени процесс развития каждого из них;
- проследить генезис нового образа совершенномудрых, определить цели его создания и на основе этого осмыслить его содержание.

Методологической основой исследования являются методы культурно-антропологического, историко-культурного и сравнительно-текстологического анализа источников. Исследование предполагает выделение в текстах памятников фрагментов, посвящённых рассматриваемой теме и их подробный культурологический анализ с учётом исторической ситуации и теоретической мысли эпохи, в которую они были созданы. Полученные данные встраиваются в более общий исторический контекст, что позволяет проследить их генезис и выявить

основные тенденции развития рассматриваемого образа и его составляющих и на этой основе определить причины и цели этого развития. Отдельное внимание уделяется попыткам установления относительного времени формирования тех или иных идей на основе сравнения соответствующих фрагментов различных письменных памятников. Наконец, финальной стадией исследования является синтез полученных данных, позволяющий реконструировать представления рассматриваемой эпохи.

Научная новизна диссертации. Предлагаемое исследование представляет собой первую в отечественной и общемировой науке попытку всестороннего анализа образа совершенных мудрецов в политической идеологии Китая в конкретный исторический период. В работе предлагается классификация различных трактовок этого образа в письменных памятниках Древнего Китая, предпринимается критическое переосмысление сложившихся взглядов на политическую идеологию и мифологию Древнего Китая, даётся относительная датировка различных идей и представлений, а также выдвигается гипотеза о ремифологизации образов древнекитайских совершенномудрых правителей.

Кроме того, данное исследование вводит в отечественный научный оборот такой ценный источник для изучения различных сторон истории, культуры и мысли Восточной Хань и Лючао, как апокрифические тексты. В работе даётся первое в России подробное описание этих памятников и приводится перевод ряда их фрагментов на русский язык.

Научно-практическая значимость работы. Материалы и выводы данного диссертационного исследования могут быть использованы для подготовки базовых курсов, спецкурсов и семинаров по истории китайской мысли и письменного наследия Китая, а также

служить основой для дальнейшего изучения мифологии, религии и идеологии Древнего Китая и других мировых культур.

Апробация результатов исследования. Ряд положений диссертации был изложен в докладах на годовых научных сессиях ИВР РАН (СПб, декабрь 2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015 гг.), на конференции молодых востоковедов «Путь Востока», Философский факультет (Институт философии) СПбГУ (СПб, апрель 2008, 2009, 2012, 2013, 2016 гг.), на ежегодной научной конференции «Общество и государство в Китае», ИВ РАН (Москва, март 2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016 гг.), на Всероссийской научной конференции «Философии восточно-азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация», ИДВ РАН (Москва, май 2013, 2014 гг.), на Кюнеровских чтениях, МАЭ РАН (СПб, январь 2014, 2015 гг.), на II Съезде молодых востоковедов СНГ, Центр Стратегических Исследований при Президенте Азербайджанской Республики (Баку, 11–14 ноября 2013 г.), на научной конференции «Философия творчества и познания в восточных культурах и системах мысли» в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге, Философский факультет СПбГУ (СПб, 22 ноября 2013 г.), на международной научной конференции «Конфуцианство в России», ИДВ РАН (Москва, 28–29 ноября 2013 г.), на VII международной научно-практической конференции Россия – Китай: история и культура, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань, 9–11 октября 2014 г.), на XXX Дальневосточном семинаре отдела Дальнего Востока ИВР РАН (6 апреля 2015 г.), на XV международной Школе-конференции по фольклористике, социолингвистике и культурной антропологии, Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва, 29 апреля – 5 мая 2015 г.), а также в докладах на английском языке на международных конференциях: на XIX и XX съездах Европейской ассоциации китаеведов EACS (Париж,

Брага/Коимбра, 5–8 сентября 2012 г. и 23–26 июля 2014 г.), на XXXII международной научной конференции «Deutschen Orientalistentag», Вестфальский университет имени Вильгельма (Мюнстер, 23–27 сентября 2013 г.), на Третьей международной конференции «The Silk Road», Софийский университет им. св. Климента Охридского (София, 4–5 июня 2015 г.) и на I Щецинской Встрече Востоковедов, Щецинский Университет (Щецин, 15–18 июня 2015 г.).

Основные результаты исследования отражены в двадцати семи научных публикациях, в том числе в трёх публикациях в журналах из перечня ВАК.

Структура диссертации. Диссертационное исследование состоит из введения, трёх глав, заключения, списка использованных источников и литературы, а также 5 приложений, представляющих собой исследования частных вопросов, касающихся темы диссертации.

В первой главе предпринят подробный обзор основных источников работы – собственно апокрифических текстов и ряда созданных под их влиянием памятников. Она подразделяется на три параграфа, в первом из которых даётся комплексное описание феномена *чэньвэй*, во втором рассматриваются основные затрагиваемые в этих текстах темы, а в третьем рассматриваются другие памятники, испытавшие влияние *чэньвэй*.

Вторая глава посвящена анализу развития термина *шэн*, используемого в древнекитайских памятниках для обозначения идеальной личности. Она состоит из четырёх параграфов, в первом из которых рассматривается процесс формирования образа совершенных мудрецов и проблема его соотнесения с конкретными персонажами реальной и легендарной истории Китая, во втором предпринимается попытка классификации сформировавшихся в V–III вв. до н. э. интерпретаций термина *шэн*, в третьем прослеживается процесс

развития понятия *шэн* в раннеимперский период, а в четвёртом анализируются изменения, произошедшие с образом *шэна* в связи с формированием *чэньвэй*.

Третья глава посвящена представлениям о божественной природе *шэнов*, воплощающейся в трёх ключевых для апокрифических текстов аспектах их образа: чудесных обстоятельствах их появления на свет, удивительной внешности и связываемых с ними благих знамениях. Каждому из этих аспектов посвящён отдельный параграф, подразделённый на два подпараграфа: в первом описывается процесс формирования представлений о том или ином элементе образа *шэна*, а во втором анализируется его переосмысление в апокрифической традиции.

Приложение 1 посвящено анализу мифов о чудесных рождениях совершенных мудрецов, содержащихся в апокрифических текстах и созданных под их влиянием памятниках. В приложении 2 рассматривается проблема отношения к этим мифам в Китае первых веков н. э. В приложении 3 рассматриваются сообщения о чудесной внешности совершенных мудрецов, содержащиеся в памятниках Чжаньго и Западной Хань, а в приложении 4 та же тема рассматривается на материале апокрифических текстов. Наконец, в приложении 5 анализируется развитие традиции благих знамений при Западной Хань.

Глава 1. Апокрифы и связанные с ними тексты

1.1. Ханьские апокрифы как исторический источник

Эпоха правления империи Хань 漢 (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.) стала одним из ключевых периодов в истории Китая. Это государство было основано выходцем из низов Лю Баном 劉邦 (Гао-цзу 高祖, 202–195 гг. до н. э.) вскоре после гибели империи Цинь 秦 (221–207 гг. до н. э.), объединившей Китай после длительного периода раздробленности. Достигнув расцвета в эпоху правления императора У-ди 武帝 (141–87 гг. до н. э.), к середине I в. до н. э. оно начало приходить в упадок, в результате чего в 9 г. н. э. его последний правитель отрёкся от престола в пользу родственника одной из императриц Ван Мана 王莽 (45 г. до н. э. – 23 г. н. э.), основавшего недолговечную империю Синь 新 (9–23 гг.). Вскоре после её падения к власти пришёл дальний родственник одного из ханьских императоров Лю Сю 劉秀 (Гуань-ди 光武帝, 25–57 гг.), провозгласивший восстановление Хань. Столицей нового государства был выбран г. Лоян 洛陽, расположенный восточнее прежней столицы, г. Чанъань 長安 (совр. Сиань 西安); соответственно, в историографии эпоха существования основанного им государства получила название Восточная Хань (Дун Хань 東漢, 25 – 220 гг. н. э.), в то время как предшествующий период правления ханьских монархов стал называться Западной Хань (Си Хань 西漢, 202 г. до н. э. – 9 г. н. э.). Восточная Хань стала временем укрепления и развития государственной идеологии императорского Китая, в значительной степени определившей будущий облик страны.

Одной из характерных особенностей официальной идеологии Восточной Хань являлось почитание так называемых «апокрифических текстов», *чэньвэй* 讖緯. Несмотря на относительно позднее появление данного бинорма, – первые известные нам случаи его использования относятся к первой половине V в. н. э. [см. ХХШ: 82А/2719], – составляющие его термины используются с более ранних времён.

Иероглиф *чэнь* 讖 можно перевести как «пророчества». Так, в составленном в конце I в. н. э. словаре «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 («Толкование письмен и объяснение иероглифов») его значение поясняется с помощью слова *янь* 驗 («сбываться», «подтверждаться»): «[Это] – книги, в которых содержатся предзнаменования и подтверждения [их истинности]¹ (*ю чжэн янь чжи шу* 有徵驗之書). Письмена, которые извергли [из своих пучин реки] Хэ 河 и Ло 洛, называются ”пророчествами“» [ШВЦЦ: 3А/90]. Таким образом, есть основания полагать, что как *чэнь* могли восприниматься только те пророчества, истинность которых была подтверждена историей [Lu, 2003: 289–290; Di Giacinto, 2013: 205]. Словарь «Ши мин» 釋名 («Разъяснения имён», ок. 200 г. н. э.), трактует этот термин через похожее на него по графике и, вероятно, в то время близкое по звучанию слово *сянь* 纖 («тонкий», «мелкий»), объясняя это тем, что «их смысл тонок и сокровенен (*сянь вэй* 纖微)» [ШМ: 20.8/339].

В своё время американский синолог М. Лоуи выделил в китайской культуре три способа получения предсказаний – гадания, оракулы и знамения, каждый из которых имел свои особенности. Гадания являлись

¹ Используемую в данном случае фразу *ю чжэн янь чжи шу* 有徵驗之書 можно понять и немного иначе, как обозначение «книг, в которых содержатся [описания] предзнаменований и [случаи их] подтверждения».

единственным «активным» способом, при котором гадатель производил определённые манипуляции, результат которых и служил ответом на интересующий его вопрос. Так называемые оракулы подразумевали наблюдение и трактовку регулярных природных явлений, таких как ветер или облака; в зависимости от их особенностей, которые зачастую каталогизировались [см., напр., Loewe, 1988], делались выводы о том, что они предвещают. Толкование знамений также предполагало наблюдения за окружающим миром, однако внимание в данном случае уделялось не регулярным, а, напротив, экстраординарным феноменам, будь то катастрофы, нарушения в движении звёзд, необъяснимые явления или чудеса² [см. Loewe, 1982: 91].

Представляется, что пророчества-*чэнь* можно добавить к этому перечню в качестве четвёртого пути. Будучи откровениями, полученными от высших сил, от прочих видов предсказаний они отличались, во-первых, вербальностью (*чэнь* изначально оформлены в слова), и, во-вторых, непосредственной связью с божествами (в первую очередь, с обожествлённым в ханьском конфуцианстве Небом)³.

Обычно первым текстом такого рода считается запись так называемого «циньского пророчества» (*цинь чэнь* 秦讖), сделанного

² Подробнее о знамениях см. §3.3 настоящей работы.

³ Впрочем, вторая особенность могла быть характерной и для знамений: некоторые из них, по мнению людей той эпохи, тоже могли являться пророчествами (или, чаще, предостережениями), посланными Небом; тем не менее, выражались они, в отличие от *чэнь*, не словами, а образами. Впрочем, «перевод» этих образов на язык людей не был невозможным. Так, смысл знамений (в трактовке того или иного специалиста) порой объяснялся в форме прямой речи, предваряемой формулой «Небо... как бы говорит...» (*тянь... жо юэ* 天...若曰). См., напр., [XIII: 27A/1321 и далее]. В этой связи неудивительно, что, как будет показано ниже (§3.3.2), знамения являлись одной из важнейших среди затрагиваемых в апокрифических сочинениях тем.

циньским правителем Му-гуном 穆公 (659–621 гг. до н. э.). О нём рассказывает известный лекарь Бянь Цюэ 扁鵲, приглашённый лечить болезнь Чжао Цзянь-цзы 趙簡子 (ум. 475):

В прошлом у циньского Му-гуна было нечто подобное, он семь дней не приходил в себя, а очнувшись, сказал Гунсунь Чжи и Цзы Юю: «Я побывал у Небесного императора и испытал большую радость. Я пробыл там долго, потому что получал наставления. Небесный Владыка сказал мне, что в княжестве Цзинь наступит большая смута, пять поколений не будет покоя. Их потомок станет в будущем гегемоном, но он умрёт, не дожив до старости, а сын этого гегемона станет повелевать в моем царстве, но в результате [поведение] мужчин и женщин не будет различаться». Гунсунь Чжи записал этот сон и спрятал дощечки. С той поры появились циньские гадательные записи. Смуты, наступившие при Сянь-гуне, гегемония Вэнь-гуна, победа войск Сян-гуна над циньскими войсками у гор Сяошань (627 г.), наконец, то, что гун, вернувшись, стал своевольничать и распутствовать, — все это Вы знаете [ШЦ: 43/1786–1787; пер. приведён по: Вяткин, 1992: 50].

Характерно, что Чжао Цзянь-цзы, придя в себя, также сделал пророчество, причём источником его опять же стал Небесный Владыка (Шан-ди 上帝), во дворце которого «оказался» больной, впав в беспамятство [ШЦ: 43/1787; Вяткин, 1992: 50–51]. Уже в этих, наиболее ранних образцах *чэнь*, можно увидеть основные характерные черты этого жанра: божественное происхождение предсказаний и теснейшая связь с политикой.

Тем не менее, несмотря на относительно раннюю датировку появления феномена пророчеств-чэнь и упоминание ряда предсказаний, которые можно отнести к их числу (см. §3.3.1), обозначающий его термин, насколько мне известно, отсутствует в дошедших до нас памятниках доимперского периода, лишь эпизодически встречается в текстах Западной Хань и приобретает широкую популярность только при Восточной Хань.

Тексты пророчеств-чэнь отличались лаконичностью – большинство дошедших до нас текстов, которые можно отнести к этой категории, по объёму не превышают нескольких фраз – а также специфическим языком: нарочито тёмный, он открывал широкий простор для их трактования, в результате чего конкурентами в борьбе за власть нередко использовались одни и те же тексты, истолкованные на разный манер. Одним из известнейших примеров такого рода ситуации можно считать переписку Гуаньфу-ди с региональным лидером Гунсунь Шу 公孫述 (7 г. до н. э. – 36 г. н. э.), также претендовавшим на престол. Последний, подобно своему сопернику, активно прибегал к помощи пророчеств⁴, и среди прочего использовал фразу из «Лу юнь фа 錄運法» («Закон передачи Мандата [от одной династии к другой]»), апокрифа к «Ло шу», где говорилось: «Процветающий (чан 昌) император будет смещён, и на престол взойдёт Гунсунь 公孫». Гунсунь Шу был, само собой, уверен, что речь идёт именно о нём. Однако, в ответ на распространение подобных заявлений, Гуаньфу-ди написал ему письмо, в котором, в частности, говорилось, что иероглифы гун сунь следует понимать не как фамилию, а как сочетание, дословно означающее

⁴ Более того, есть мнение, что именно Гунсунь Шу первым стал активно использовать пророчества как средство политической борьбы [см. Dull, 1966: 206–217].

«государев внук», причём под этим «государевым внуком» в пророчестве подразумевается западноханьский император Сюань-ди 宣帝 (74–49 гг. до н. э.), правнук императора У-ди, посаженный на престол вместо низложенного после 27 дней пребывания на престоле Чаньи-вана 昌邑王 (92–59 гг.). Характерно, что письмо своё Гуанью-ди подписал «Император гун сунь», подчёркивая тем самым, что он является потомком западноханьских государей и, следовательно, пророчество относится также и к нему [XXIII: 13/538]⁵.

Вэй 緯, второй иероглиф бинорма, используемого для обозначения рассматриваемых сочинений, в данном контексте можно перевести как «апокриф» [см. van Ess, 1999: 30–36]⁶. Он восходит к терминологии ткацкого дела, где обозначает «уток» (то есть поперечные нити ткани) в противоположность «основе» (продольным нитям), которая называлась словом *цзин* 經. С III – II вв. до н. э. иероглиф *цзин*, выражающий благодаря своему изначальному значению идею неизменности и постоянства [см. Lewis, 1999б: 297–300], начинает использоваться для обозначения наиболее авторитетных текстов, входивших в состав складывавшегося в этот период канона. Таким образом, апокрифы противопоставлялись каноническим сочинениям и понимались как своего рода эзотерические комментарии к ним: «То, о чём говорится в канонах, – дела людей, обыденные [вещи]... То, что записано в апокрифах, – Путь Неба и Земли, принципы всех событий; это то, с помощью чего [можно] предсказывать те самые дела людей» [Цзян Чжун-куй, 1934: 1–2].

⁵ Подробнее о *чэнь* см.: [Lu, 2003: 14–24; Di Giacinto, 2013: 204–206]. О языке, которым они были написаны см.: [Lu, 2003: 111–158].

⁶ Возражения против подобного перевода собраны в [Di Giacinto, 2013: 2–5].

Традиция приписывала создание апокрифов Конфуцию (Кун-цзы 孔子, trad. 551 – 479 гг. до н. э.), который, якобы, понимал, что его последователи не смогут самостоятельно постичь великую мудрость, сокрытую в канонах: «Кун-цзы упорядочил Шесть канонов (*лю цзин* 六經), дабы сделать ясным Путь Неба и людей, и понял, что потомки не смогут вникнуть в его идеи, а потому специально составил апокрифы и предсказания, дабы оставить [их] грядущим поколениям» [Суй шу: 32/941]. Именно авторитет их совершенномудрого «автора», к I в. н. э. фактически обожествлённого и наделяемого всевозможными сверхъестественными способностями ⁷, придавал апокрифам ту сакральность, которая и позволяла использовать их в качестве идеологического оружия в борьбе за власть.

Тем не менее, правомерность разграничения терминов *чэнь* и *вэй* в современной науке подвергается сомнению [см., напр., Di Giacinto, 2013: 13–15]. Действительно, термин *вэй* в отношении текстов, которые принято называть апокрифическими, начинает использоваться относительно поздно – в конце II в. н. э. [Хуан Фу-шань, 2000: 5], до этого они, как и отдельные пророчества, обозначались термином *чэнь*. Соответственно, можно предположить, что появление термина *вэй* служит свидетельством переосмысления этих текстов, попыткой повысить их авторитет за счёт связи с каноническими произведениями. Апокрифы позволяли «осовременить» канонические тексты, придать им новый, актуальный в создавшейся исторической ситуации и адекватный новым представлениям о мире смысл [Чжун Чжао-пэн, 1991: iv–v]. В то же время, в действительности, насколько можно судить, связь между

⁷ Об обожествлении Конфуция см. [Dull, 1966: 516–527; Csikszentmihalyi, 2002: 142–144; Гу Цзе-ган, 1926б; Чжун Чжао-пэн, 1991: 99–115; Лэн Дэ-си, 1996: 162–210; Ли Цзин-мин, 1998: 314–316].

апокрифами и каноническими текстами была довольно отдалённой и скорее постулируемой, нежели реальной [см. тж. Di Giacinto, 2013: 206–208]. В результате, термины *чэнь* и *вэй* стали обозначать разные понятия – собственно пророчества и более пространные сочинения, связываемые с канонами. Однако, поскольку именно пророчества являлись главной составляющей апокрифов, со временем эти термины слились воедино и стали обозначать весь корпус апокрифической литературы, в который помимо «семи апокрифов» (*ци вэй* 七緯), т.е. апокрифов к сочинениям конфуцианского Шестиканония (*лю цзин* 六經)⁸ и «Канону сыновней почтительности» («Сяо-цзин» 孝經), и многочисленных разделов «Схемы [из реки] Хэ» («Хэ ту» 河圖) и «Письмён [из реки] Ло» («Ло шу» 洛書)⁹ входили специально посвящённые пророчествам сочинения вроде «Лунь юй чэнь» 論語讖

⁸ Шестиканоние состояло из Пяти канонов (*у цзин* 五經): «И-цзина» 易經 («Канона перемен»), «Ши-цзина» 詩經 («Канона поэзии»), «Шу-цзина» 書經 («Канона [исторических] документов»), «Ли цзи» 禮記 («Записей о ритуале») и летописи «Чуньцю» 春秋 («Вёсны и осени»), а также утерянного уже при Хань (если вообще когда-либо существовавшего) «Юэ цзина» 樂經 («Канона музыки»).

⁹ Данные сочинения считались древнейшими и наиболее авторитетными из оракуло-апокрифических текстов. Считалось, что «Хэ ту» послужила прообразом лежащих в основе «И цзина» 易經 («Канона перемен») восьми триграмм (ба гуа 八卦), а «Ло шу» – девяти разделов (*цзю чоу* 九疇) «Хун фаня» 洪範 («Великого образца»), вошедшего в состав «Шу цзина» 書經 («Канона документов»). По преданию, 9 глав приходилось на «оригинальный» (т.е. дарованный Небом легендарным правителям древности) текст «Хэ ту», 6 глав – на «оригинальный» текст «Ло шу», а ещё 30 глав – на приписываемые совершенномудрым последующих эпох вплоть до Конфуция сочинения, в которых раскрывался «сокровенный смысл» этих двух текстов. См. [Суй шу: 32/941].

(«Пророчества в ”Обсуждённых изречениях [Конфуция]“») или «Лао-цзы Хэ Ло чэнь» 老子河洛讖 («Пророчества [рек] Хэ и Ло в ”Лао-цзы“»).

Помимо «пророчеств», апокрифические сочинения также включали в себя уже упоминавшиеся выше «оракулы» (хоу 候), «подтверждения [права монарха на престол]» (фу 符), «схемы» (ту 圖) и «мандаты» (лу 錄)¹⁰. Поэтому в качестве синонимов чэньвэй могли выступать и такие сочетания, как ту чэнь 圖讖 («[Снабжённые] схемами пророчества»), ту лу 圖錄 («[Снабжённые] схемами мандаты»), ту вэй 圖緯 («[Снабжённые] схемами апокрифы»), фу чэнь 符讖 («Предсказания, подтверждающие [права монарха на престол]») или же лин пянь 靈篇 («Чудесные главы»).

Несмотря на то, что создание этих текстов приписывалось, как уже было сказано, Конфуцию (а в некоторых случаях и вовсе совершенным мудрецам легендарной древности), в действительности же процесс их сложения начался, по-видимому, в конце I в. до н. э. – начале I в. н. э. Это время стало периодом кризиса ханьской династии, и апокрифы должны были предоставить ей необходимую легитимность¹¹.

¹⁰ Подробнее об особенностях этих «жанров» см. [Цзян Чжун-куй, 1934: 8–13; Чэнь Пань, 1958: 173–178].

¹¹ Впервые такая датировка была предложена ещё во II в. н. э. выдающимся мыслителем, литератором, поэтом, ученым и государственным деятелем Чжан Хэном 張衡 (78–139 гг.). В одном из своих докладов трону он, исходя из содержания пророчеств (упоминания в них событий, относившихся ко времени гораздо более позднему, нежели годы жизни Конфуция, использования географических названий, появившихся лишь в последних веках до н. э. и т.д.), отнёс время их создания ко второй половине I в. до н. э. Этот случай интересен, в частности тем, что это первая (или, во всяком случае, одна из первых) в Китае попытка не только разоблачить поддельный текст, но и определить реальное время его создания. Следует, однако, отметить, что, несмотря на доказательства Чжан Хэна и относительную

Первая попытка систематизации *чэньвэй* относится, по-видимому, к 56 г. н. э., когда по приказу императора Гуаньбу-ди «схемы и пророчества были обнародованы для Поднебесной» [XXIII: 1Б/84]. Принято считать, что именно тогда в результате работы по сбору и систематизации многочисленных апокрифов и пророчеств была окончательно сформирована и утверждена 81 глава (*пянь* 篇) апокрифических текстов, из которых 45 приходилось на различные разделы «Хэ ту» и «Ло шу», а 36 – на «семь апокрифов» [Чжун Чжао-пэн, 1991: 34–35; Ли Цзин-мин, 1998: 310]¹².

Можно предположить, что при составлении этих глав использовались материалы конца Западной Хань, а также истолкованные восточноханьскими идеологами в пользу новой династии фрагменты «Фу мин» 符命 («Подтверждений [Небесного] повеления»), апокрифического сочинения в 42 главах, составленного во времена правления Ван Мана по его личному приказу [см. XIII: 99Б/4112–4114], равно как и отрывки неизвестных нам сочинений, направленных против этого правителя. В то же время, значительная часть материалов для «81 главы» была создана, скорее всего, уже после падения Ван Мана – во времена правления императора Гэн-ши 更始 (23 – 25 гг.) и самого Гуаньбу-ди. В любом случае, составленная по приказу этого правителя официальная версия корпуса *чэньвэй* не стала окончательной: судя по

популярность его позиции по этому вопросу, вплоть до двадцатого века многие китайские учёные по-прежнему датировали эти сочинения эпохой Конфуция, а порой даже и более ранним временем. Подробнее о точках зрения на датировку, авторство и происхождение апокрифов см. [Исаева, 1999; Dull, 1966: 466 – 498; Чжун Чжао-пэн, 1991: 11–26; Цзян Чжун-куй, 1934: 18–50].

¹² См. тж.: [Суй шу: 32/941; XXIII: 59/1913]. В последнем случае 36 глав относятся не к семи, а к шести апокрифам (*лю вэй* 六緯).

и редактироваться на протяжении всей Восточной Хань и периода Шести династий (Лючао 六朝, 220–589 гг.).

Соответственно, говорить о конкретных датировках апокрифических текстов бессмысленно: рассуждать в этой связи имеет смысл только об отдельных фрагментах, при этом лишь случаи их цитирования в исторических сочинениях дают нам *terminus ante quem*, в прочих же случаях исследователь вынужден полагаться на содержательные и формальные аспекты фрагментов, позволяющие давать лишь приблизительные и относительные датировки. Что же касается проблемы авторства *чэньвэй*, то и здесь мы вынуждены ограничиваться самыми общими предположениями. Содержание этих текстов позволяет утверждать, что они сформировались в результате наложения на книги конфуцианского канона наработок *фанши* 方士, специалистов по всевозможным оккультным вопросам, включающим гадания, техники достижения бессмертия, космологию, знамения и т.д.¹³ Соответственно, можно согласиться с Л. Ди Гиачинто, определяющей авторов этих текстов как представителей низших слоёв сословия учёных-жу 儒 (*popular ru*), характеризующихся эклектичным мировоззрением, включающем в себя элементы как классической образованности, так и популярных практик [Di Giacinto, 2013: 211–228]. При этом одни авторы сильнее тяготели к учёности в духе канонических текстов и уделяли большее внимание проблемам истории и ритуала, в то время как другие больше интересовались религией, мистикой и техническими дисциплинами вроде астрологии и гаданий. В результате,

¹³ Подробнее о *фанши* см. [Harper, 1999]. О роли традиции *фанши* в становлении апокрифов см. [Чэнь Пань, 1948А].

сделать какие-либо выводы о группах, стоящих за тем или иным текстом, мы можем лишь исходя из отражённой в нём сферы их интересов¹⁴.

В политической борьбе начала I в. апокрифические тексты являлись важнейшим идеологическим оружием. Выше уже приводился пример их использования претендентами на императорский трон, когда удачная трактовка того или иного пророчества могла обеспечить одному из соперников легитимность, а следовательно – поддержку населения. В то же время, они могли подвигнуть к активным действиям и самих претендентов. Так, «Ли Тун 李通, уроженец Ваня 宛, и прочие уговаривали [будущего императора] Гуанъю [принять участие в восстании], используя схемы и пророчества, гласившие: "Род Лю вновь воспрянет, род Ли станет ему помощником"» [XIII: 1A/2]. В результате уговоры возымели действие, и Лю Сю вступил в борьбу за власть над Поднебесной. На престол же будущий Гуанъю-ди вступил после того, как его бывший однокашник Цян Хуа 彊華 привёз из Гуаньчжуна 關中 пророческий текст под названием «Подтверждение затаившегося алого» («Чи фу фу» 赤伏符)¹⁵, где говорилось «Лю Сю двинет войска и захватит несправедливых. Варвары четырёх [сторон света] стекутся [в Срединное государство] подобно облакам, и драконы будут сражаться в полях, но во время четырёхжды семи Огонь станет владыкой» [XXIII: 1A/21]. Под «временем четырёхжды семи» (*сы ци чжи ци* 四七之際) подразумевался, согласно комментарию, 26 г. н. э., на 228 (то есть четырёхжды семь и ещё двести) лет отстоящий от даты вступления на престол основателя

¹⁴ Попытки относительной датировки фрагментов *чэньвэй*, посвящённых физиогномическим описаниям совершенных мудрецов, и определения групп, ответственных за их авторство см. в Приложение 4.

¹⁵ Алый (*чи* 赤) цвет был цветом Огня, одной из Пяти сил, которая, как считалось, покровительствовала династии Хань.

Западной Хань (Си Хань 西漢, 202 г. до н. э. – 9 г. н. э.) Гао-цзу 高祖 (202 – 195 гг. до н. э.)¹⁶.

Однако легитимизацией власти императора роль пророчеств и апокрифов не ограничивалась. Нередко эти тексты служили основой для назначения на высшие должности в государстве: «Ши-цзу, взойдя на престол, на основании пророческого текста поставил Усмиряющего варваров генерала (*пинди цзянцзюнь* 平狄將軍) Сунь Сянь 孫咸 исполнять обязанности великого министра военных дел (*да сыма* 大司馬)» [XXIII: 22/773]. Согласно комментарию, «пророческий текст», о котором идёт речь, гласил, что «Сунь Сянь покорит варваров-ди» [XXIII: 22/773]. В других случаях воля Неба была выражена не столь прямолинейно и требовала трактовок, порой достаточно замысловатых: «Когда [Ши-цзу] взошёл на престол, [он] стал обсуждать [вопрос о] выборе великого министра общественных работ (*да сыкун* 大司空), а в "Подтверждении затаившегося алого" говорилось: "Ван Лян, что стоит во главе [княжества] Вэй 衛, станет Тёмным воином (*сюань у* 玄武)".

¹⁶ Интересно, что известный учёный и государственный деятель Лю Синь 劉歆 (ок. 50 г. до н. э. – 23 г. н. э.) ещё в первом году правления императора Ай-ди под девизом Цзянь-пин 建平 (6 г. до н. э.) сменил имя на Сю 秀, причём, согласно комментарию Ин Шао 應劭 (140–206 гг.), сделал он это именно из-за вышеупомянутого пророчества [см. XIII: 36/1972]. Если этим данным можно верить, то получается, что это пророчество было известно ещё в последнем десятилетии I в. до н. э. С другой стороны, можно предположить, что речь в пророчестве изначально шла о Лю Сине, и, стало быть, оно было создано уже в последние годы правления Синь, когда его соратники подстрекали его к мятежу [см. Dull, 1966: 171, 180–181 п. 41]. В то же время, совпадение имени будущего основателя Хань с указанным в тексте, выглядит крайне подозрительно, хотя и может быть объяснено популярностью этого пророчества во время рождения Лю Сю (интересно, что родился он в 6 г. до н. э., т. е. в тот же год, когда Лю Синь сменил имя).

Император решил, что Еван 野王, [начальником которого был Ван Лян], – это тот [город], куда была перенесена [столица княжества] Вэй, Тёмный воин – имя божества Воды, а министр общественных работ – чиновник, [заведующий] водой и почвой. Потому [он] выдвинул Ляна на должность великого министра общественных работ и наделил его титулом Уцяньхоу 武強侯» [XXIII: 22/774].

Время от времени отдельные чиновники пытались открыть императору глаза на сущность апокрифических текстов и нелепость подобного основания для назначения на должность. Например, один из таких учёных, Инь Минь 尹敏, попытался доказать подложность пророчеств, доведя ситуацию до абсурда:

Император [считал, что] Минь широко сведущ в канонах и [прочих] сочинениях, и потому приказал [ему] сверить схемы и пророчества, повелев изъять [из них] всё то, что было добавлено и поставлено в один ряд [с изначальным текстом дувэем] Цуй Фа для [поддержки] Ван Мана. Минь ответил: «Пророческие книги не являются творением совершенномудрых людей. В них много вульгарных и ошибочных иероглифов, [и их содержимое] очень похоже на слова обывателей нашего века. Боюсь, [они] вводят в заблуждение потомков». Император не принял [его отказа]. [Тогда] Минь, воспользовавшись пропуском в [одном из] этих текстов, заполнил его, написав: «Государь безо рта станет помощником Хань»¹⁷. Император, увидев это, изумился и

¹⁷ В данном случае Инь Минь использовал характерный для апокрифов приём – иероглифический ребус: иероглиф *цзюнь* 君 (государь), будучи лишённым элемента *коу* 口 (рот), превращается в иероглиф *инь* 尹, которым и записывается фамилия Миня.

призвал Миня, чтобы спросить о причине такого [поступка]. Минь ответил: «Я, Ваш слуга, увидел, что предшествующие поколения добавляли и сокращали [тексты] схем и письмён, и, осмелившись переоценить свои силы, втайне понадеялся на один [счастливый шанс из] десяти тысяч». Император сильно разозлился на него, и хотя в конечном итоге так и не покарал, но всё же долго не удостоивал из-за этого повышением [XXIII: 79A/2558].

Критика пророчеств могла иметь и более серьёзные последствия, как то было в случае с известным учёным и политиком Хуань Танем 桓譚 (I в. до н. э. – I в. н. э.), неоднократно выступавшим в качестве противника этих текстов:

[Гуанью-ди] созвал совет, чтобы обсудить [вопрос о] месте расположения Чудесной башни. Император сказал Таню: «Я хочу решить это на основании пророчеств. Как вы считаете?» Тань очень долго молчал, [а затем] ответил: «Я, Ваш подданный, не читаю пророчеств». Император спросил о причине этого, и Тань вновь категорично заявил, что пророчества – не канонические [сочинения]. Император, сильно разгневавшись, сказал: «Хуань Тань поносит совершенных мудрецов и пренебрегает законами. [Я] намерен казнить его!» Тань [упал на колени и] очень долго отбивал [такие] земные поклоны, [что из головы] текла кровь; лишь тогда [ему] удалось добиться помилования. [Он был] выслан [из столицы] и назначен помощником начальника области Люань 六安. На душе у него было тяжело и безрадостно, и на пути [к новому месту службы] он заболел и умер. [Было ему] тогда семьдесят с лишним лет [XXIII: 28A/961].

Вопрос с расположением Чудесной башни был далеко не единственной проблемой, которую император хотел решить с помощью апокрифических текстов; Гуаньфу-ди вообще «часто использовал [пророчества] для вынесения решений в сложных вопросах» [XXIII: 28A/959]. Столь универсальное применение этих сочинений продолжалось и при преемниках этого императора. Так, его наследник Мин-ди 明帝 (57 – 75 гг.) переименовал должность главного придворного музыканта с *даюэ* 大樂 на *даюйюэ* 大予樂 в связи с пророчеством, гласившим: «Появится император Хань, чья благая сила-дэ будет распространяться повсюду; [он] создаст мелодию (*юэ* 樂) и назовёт её *юй* 予» [XXIII: 2/106].

Помимо этого, апокрифы играли важную роль в интеллектуальной жизни государства, затмив своей популярностью сами каноны и став основанием для их трактовки:

При Хань также было велено удельному царю Дунпина 東平 [Лю] Цану 劉蒼 (ум. в 83 г. н. э.) упорядочить [комментарии] к строфам и фразам Пяти канонов, [причём] во всех [вопросах] предписывалось следовать пророчествам. Вульгарные учёные, следуя моде, стали дополнять и развивать эти учения, и выстроенные в порядок главы в связках планок и свитках изменялись и прибавлялись, множились и ширились. И все, кто говорил о Пяти канонах, строили [свои] рассуждения на основании пророчеств [Суй шу: 32/941].

Примером такого отношения к апокрифическим текстам может служить Фань Шу 樊儵 (ум. в 67 г. н. э.), который «в первом году правления под девизом Юань-пин (58 г.) был приглашён на должность *чанишуй сяовэя*, вместе с высшими сановниками установил ритуал

жертвоприношения [Небу и Земле] в предместьях [столицы] и на основании пророческих записей выправил различные толкования Пяти канонических сочинений» [XXIII: 32/1122]. Цзя Куи 賈逵 (30–101 гг.), добиваясь официального признания летописи «Цзо чжуань» 左傳, называл одним из главных её достоинств соответствие пророчествам:

«[Вёсны и осени] господина Цзо» пребывают в согласии со схемами и пророчествами... [Среди] специалистов по Пяти канонам нет таких, кто бы на основании апокрифов доказывал, что род Лю является потомками Яо, и лишь у господина Цзо имеется ясный текст, [подтверждающий это]. Все специалисты по Пяти канонам говорят, что Чжуань-сюй сменил [на престоле] Жёлтого императора, и, следовательно, Яо не может пребывать [под покровительством] силы-дэ Огня. Господин же Цзо считает, что это Шао-хао сменил [на престоле] Жёлтого императора, [а этот Шао-хао] и есть [тот самый правитель], что в схемах и пророчествах называется императором Сюанем (Ди-сюань 帝宣) [XXIII: 26/1237].

Привилегированный статус *чэньвэй* отразился и в терминологии: изучение апокрифов получило название *нэй сюэ* 內學, т.е. «внутреннее/сокровенное учение» (в противоположность изучению канонов – *вай сюэ* 外學, «внешнему/профанному учению»), а сами они – *ми цзин* 祕經, т.е. «таинственные каноны» [см. XXIII: 30A/1043, 82A/2705].

Ближе к концу Восточной Хань к апокрифическим текстам начали составляться комментарии. В библиографическом трактате «Суй шу» сообщается о комментариях Сун Цзюня 宋均 (2-я пол. II – 1-я пол. III в.) и известного учёного Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200 гг.) [Суй шу: 32/940–

941]¹⁸. Среди имеющихся в нашем распоряжении комментариев к *чэньвэй* обнаруживаются имена обоих этих авторов; в то же время, в большей части дошедших до нас комментариев имя их автора не указано.

Таким образом, влияние *чэньвэй* чувствовалось практически во всех областях политической и культурной жизни восточноханьского периода, начиная от важнейших государственных ритуалов и официальных трактовок канонических текстов и заканчивая названиями должностей или назначением конкретных людей на чиновничьи посты. Своей гибелью Восточная Хань также отчасти обязана апокрифам – к их помощи активно прибегал свергнувший эту династию Цао Пи 曹丕 (187–226 гг.) [см. Goodman, 1998: 78–87, 98–100; Гу Цзе-ган, 1978: 570–575].

Впоследствии апокрифы продолжали пользоваться значительным авторитетом и активно использовались в политических целях (в частности, для обоснования смены правящих династий) на протяжении всей эпохи Лючао 六朝 (Шести династий, 220–589 гг.). Однако монархи не могли не понимать, что эти тексты, в своё время поспособствовавшие их приходу к власти, в любой момент могут быть обращены против них. В связи с этим в III–IV вв. предпринималось несколько попыток их уничтожения, самые широкомасштабные из которых пришлось на время правления династии Суй 隋 (581–618 гг.), объединившей Китай после долгой раздробленности [см. Lu Zongli, 2003: 35–81; Чжун Чжао-пэн,

¹⁸ О Сун Цзюне (более известном как Сун Чжун 宋忠/衷) см. [Tjan, 1949–1952: 23–24; de Crespigny, 2007: 756]; о Чжэн Сюане см. [de Crespigny, 2007: 1126–1128]. Работе Чжэн Сюаня с апокрифическими текстами посвящена отдельная монография [см. Люй Кай, 1982]; в то же время, существует мнение, что приписывающиеся ему комментарии к апокрифическим текстам в действительности ему не принадлежат [см. Dull, 1966: 500 n. 13].

1991: 31–33]. В результате могущество апокрифов было подорвано, и хотя многие из них сохранились, по-видимому, вплоть до танского и сунского времени (VII–XIII вв.)¹⁹, своего бывшего влияния они лишились безвозвратно.

Содержание апокрифов известно в наши дни благодаря кропотливому труду учёных времён Мин 明 (1368–1644 гг.) и Цин 清 (1644–1911 гг.), проделавших огромную работу по сбору и систематизации встречающихся в других текстах цитат из этих памятников, и в особенности двух современных японских учёных, Ясуй Ко:дзана 安居香山 и Накамура Сё:хати 中村璋八, издавших в конце 50–х – первой половине 60–х гг. восьмитомное «Собрание апокрифических книг» («Исё сю:сэй» 緯書集成), впоследствии переизданное в Китае в трёх томах [ВШЦЧ]²⁰.

Таким образом, можно утверждать, что апокрифические тексты являются уникальным феноменом китайской культуры, оказывавшем влияние на самые разные стороны жизни Китая эпохи Восточная Хань и

¹⁹ По-видимому, окончательная утрата апокрифов произошла при династии Сун 宋 (960–1279 гг.) или вскоре после неё. Единственный из этих текстов, дошедший до нас практически целиком, – это «Апокриф к [Чжоуским] Переменам» («И вэй» 易緯).

²⁰ Подробнее о работе по сбору сохранившихся фрагментов *чэньвэй* в традиционном Китае см. [Di Giacinto, 2013: 267–275]. Важнейшие работы минских и цинских учёных в этой области были переизданы факсимильным способом в 1994 г. [см. ВШЦЧШ]; одна из них – «Ци вэй» 七緯 («Семь апокрифов») Чжао Цзай-ханя 趙在翰 (2-я пол. XVIII – 1-я пол. XIX вв.) – также была переиздана в 2012 г. с современной пунктуацией [см. ЦВ]. Работа Ясуй Ко:дзана и Накамура Сё:хати была издана в 6 частях (8 тт.) издательством Канги бунка кэнкю:сицу 漢魏文化研究室 в 1959–1964 гг. и переиздана под названием «Тё:сю: исё сю:сэй» 重修緯書集成 («Пересмотренное собрание апокрифических книг») издательством Мэйтоку сёупанся 明德出版社 в 1971–1992 гг.

последующих периодов, а регулярное использование *чэньвэй* в политической практике, равно как и неоднократно предпринимавшиеся попытки их запрещения, в конечном итоге закончившиеся утратой этих текстов, свидетельствуют об их важности для правящих слоёв и, следовательно, для изучения политической идеологии этого периода.

1.2. Содержательные аспекты апокрифических текстов

В апокрифических текстах отражено особое мировоззрение, особый тип мышления, в современных китайских исследованиях определяемый как «мистицизм» (дословно – «учение о божественном», *шэнь сюэ* 神學). В его основе лежат традиционные воззрения предшествующих эпох, которые, однако, зачастую перетолкованы в новом, религиозно-политическом ключе.

Фактически апокрифы претендуют на всестороннее описание космоса. В его основу кладётся коррелятивная космология, главной составляющей которой является теория «стимула и отклика» (*гань ин* 感應). Согласно ей, всё в мире опутано сетью причинно-следственных взаимосвязей, и стимул (*гань*), вызванный неким объектом в одной части космоса, может спровоцировать отклик (*ин* или *бао* 報) однородного (*тун лэй* 同類, то есть стоящего с первым в одном коррелятивном ряду) объекта в другой²¹. Важными составляющими такой космологии были представления о тёмном и светлом началах (*инь ян* 陰陽) и Пяти фазах (*у син* 五行)²², которые выступали с одной

²¹ Подробнее о теории *гань ин* см. [Needham, 1956: 280–283; Духовная культура, 2007: 415–416; Ткаченко, 1990: 77–84; Кроль, 2001: 72–78].

²² *У син* 五行 (Пять стихий/процессов/фаз; в более распространённом, но менее правильном русском переводе – «Пять элементов/первозлементов») – это Вода (*шуй*

стороны как всеохватывающие классификационные схемы, а с другой – как самостоятельные агенты. Помимо этого, важной составляющей отражённого в апокрифах мира являются гексаграммы «Канона перемен» («И цзин» 易經, тж. «Чжоу и» 周易, «Чжоуские переменны»): они точно так же связываются со всевозможными предметами и явлениями окружающего мира, а также с календарно-климатическими процессами²³. Можно согласиться с А. И. Кобзевым, называющим изображённую в апокрифических текстах систему функционирования космоса одной из ранних стадий развития «учения о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ* 象數之學) [Духовная культура, 2006: 419].

Натурфилософские построения составителей апокрифов порой подкреплялись филологическими выкладками. Чаще всего они воплощались в виде характерного для ханьской эпохи принципа толкования того или иного термина при помощи созвучных слов, что нередко позволяло соотнести изначально никак не связанные между собой понятия. Среди дошедших до нас фрагментов *чэньвэй* можно обнаружить пассажи, комментирующие конкретные места

水), Огонь (*хо* 火), Металл (*цзинь* 金), Дерево (*му* 木) и Почва (*ту* 土), которые изначально (в период Чжаньго) использовались для обозначения различных состояний всего сущего, воплощающихся в претерпеваемых вещами «процессах», а позже (с эпохи Хань) стали восприниматься как «фазы» постоянного циклического изменения всех составляющих мироздания и превратились в универсальную космологическую классификационную схему. Подробнее см. [Духовная культура, 2006: 451–452; Graham, 1986: 42–66; Wang, 2000: 75–128; Loewe, 2004: 457–521; Nyman, 2010].

²³ Реконструкцию космологии *чэньвэй* на основе «Апокрифа к [Чжоуским] Переменам» см. в: [Чжан Го-хуа, 1994: 129–145].

соответствующих канонических текстов, однако такие случаи встречаются намного реже, чем можно было бы предположить²⁴.

Важнейшей функцией апокрифов была легитимизация правящего дома с мистически-философских позиций, поэтому неудивительно, что ведущее место в этих текстах занимают различные политические построения. В их основе лежит концепция Небесного повеления (*тянь мин* 天命)²⁵, согласно которой власть правителя санкционируется Небом, контролирующим все политические процессы в человеческом обществе. Кроме того, эта теория подразумевает цикличность исторического процесса и неизбежную сменяемость династий. Именно в этом и заключалась причина действенности апокрифов и пророчеств как средства узаконивания новой власти, с одной стороны, и их опасности для власти существующей, с другой. Стоит отметить, что именно с получением Небесного повеления (как раз таки и подразумевающим воцарение нового правящего дома) связано большинство сохранившихся в апокрифах и прочих источниках пророчеств. Другим важным элементом политического дискурса апокрифических текстов являлась концепция Пяти сил (*у дэ* 五德), фактически являвшаяся проекцией

²⁴ О связи апокрифов с комментаторской традицией ханьской эпохи см.: [Чжун Чжао-пэн, 1991: 116–146].

²⁵ Традиционно термин *тянь мин* переводится на русский язык как «Небесный мандат». Тем не менее, поскольку понятие «мандат» подразумевает некое документальное подтверждение, а *тянь мин* обычно ниспосылался получателям в виде знамений и не воплощался в материальных предметах, более удачным представляется перевод «Небесное повеление». Кроме того, в апокрифических текстах активно используется знак *лу* 錄, который как раз таки и обозначает «документальное» воплощение *тянь мин*; соответственно, слово «мандат» используется для перевода этого термина. О концепции *тянь мин* см. [Кравцова, 2012: 62–68 ; Loewe, 2004: 421–495].

упомянутой выше теории у *син* на историко-политический процесс. Авторство этой теории приписывается знаменитому философу Цзоу Яню 鄒衍 (ок. 350 – 270 гг. до н. э.), одному из наиболее авторитетных мыслителей своей эпохи, ещё при жизни получившему широчайшее признание, которое, вероятно, в значительной степени обеспечивалось именно его космологическими теориями, имевшими огромное политическое значение и способными легитимизировать посягательства того или иного царства на главенство в Поднебесной²⁶. У дэ (содержательно соответствующие у *син*) воспринимались как циклически сменяющие друг друга космические силы, каждая из которых оказывала покровительство определённому монарху или династии; соответственно, смена господствующей силы приводила к смене власти и наоборот, смена правящей династии свидетельствовала о смене силы. Эта же система является основой цветовой символики в

²⁶ В «Ши цзи» упоминается три созданных Цзоу Янем сочинения: две «главы» (*пянь* 篇) – «Чжун ши» 終始 («Конец и [новое] начало») и «Да шэн» 大聖 («Великий совершенномудрый»), вместе составлявшие, по словам Сыма Цяня, «сто с лишним тысяч слов», а также сочинение «Чжу юнь 主運» («Основной круговорот»), являвшееся, согласно приведённому в комментарии свидетельству Лю Сяна, отдельной главой в составе памятника «Цзоу-цзы» 鄒子 [ШЦ: 74/2344–2345, 2346 пр.4]. Этот трактат в 49 главах упомянут в библиографической главе «Хань шу», наряду с другим сочинением Цзоу Яня – «Цзоу-цзы чжун ши» 鄒子終始 («"Конец и [новое] начало" Цзоу-цзы») в 56 главах [ХШ: 30/1733]; последнее, вероятно, и есть та самая «глава» «Чжун ши», о которой упоминает «Ши цзи». К сожалению, ни одно из сочинений этого мыслителя до нашего времени не дошло, однако Сыма Цянь даёт общее представление о его идеях: «[Цзоу Янь] в общем и целом связал века в чередовании их расцветов и падений, исходя из этого поместил в книге описание благовещих знамений и недобрых предвестий, принятые правила и установления» [ШЦ: 74/2344; пер. приведён по: Вяткин, 1996: 169]. О вкладе Цзоу Яня в развитие теории знамений см. §3.3.1.

чэньвэй: каждая династия и правитель оказываются связаны с тем или иным цветом, соответствующим покровительствующей им силе. При этом у *дэ* могли идти в двух последовательностях: первой, более ранней (отражённой ещё в работах Цзоу Яня), являлась последовательность взаимоуничтожения (*сян шэн* 相勝 / *сян кэ* 相克), согласно которой каждая последующая сила побеждала предыдущую (Почва, Дерево, Металл, Огонь, Вода), а второй, появившейся несколько позже (по-видимому, уже при Западной Хань), – последовательность взаимопорождения (*сян шэн* 相生), при которой силы сменяли друг друга «мирным» образом (Дерево, Огонь, Земля, Металл, Вода). В *чэньвэй* встречаются обе эти последовательности, причём порой – в рамках одного и того же апокрифа, так что одной династии может соответствовать сразу несколько стихий; так, силой, покровительствующей Чжоу, в некоторых случаях оказывается Огонь и, соответственно, красный цвет, а в некоторых – Дерево и зелёный²⁷.

Одним из важнейших элементов политического дискурса в Китае с древности являлась история, и потому не удивительно, что в апокрифах упомянуто множество событий из мифологического, легендарного и реального прошлого; в какой-то мере эти тексты можно даже назвать историческими. Тем не менее, история, представленная в них, была достаточно специфичной. Составители апокрифов занимались конструированием истории, её выправлением, переработкой древних мифов и легенд в соответствии с новыми философскими, космологическими, политическими и историческими представлениями; такого рода тенденции были характерны и для предшествующей традиции, однако именно в *чэньвэй* они воплотились в наиболее полной

²⁷ Подробнее об у *дэ* см. [Graham, 1986: 42–66]. О дискуссиях относительно стихии, покровительствующей Хань, см [Loewe, 1979].

мере. В результате место истории в этих текстах занял отвечающий требованиям современности историко-политический миф, в корне отличный от своих прототипов, как исторических, так и собственно мифологических²⁸.

Историческая составляющая обуславливала значительный интерес к проблемам времени: большое внимание в апокрифах уделяется продолжительности правления династий и отдельных монархов, различным календарным системам, а также всевозможным космическим циклам и ключевым этапам развития истории (time-knots)²⁹.

В эту же систему оказываются включены ритуал и музыка, тесно связанные с космологией: с одной стороны, они служат наиболее явным отражением происходящих в глубинах мироздания процессов, а с другой – способом согласовать правление с космическими циклами; соответственно, в дошедших до нас фрагментах содержится немало материала, посвящённого описанию ритуальных уложений, церемоний и музыки тех или иных правителей.

Кроме того, важнейшей составляющей политического пласта *чэньвэй* были знамения. Они служили одним из главных способов связи космоса с человеком и как способ выражения одобрения или порицания Неба оказывались универсальным критерием оценки правления. В апокрифах перечислено поистине огромное количество знамений, как дурных, являвшихся предостережением или карой, посланными Небом в ответ на политику нерадивого правителя или подлого министра, так и благих, выступающих поощрением добродетельного монарха или

²⁸ Об истории в апокрифах см.: [Чжун Чжао-пэн, 1991: 204–218]. О китайском мифе как носителе идей периода его записи см.: [Lewis, 2009: 547–548; Puett, 2001: 92–101].

²⁹ Проблема времени, календарей и хронологии в апокрифических текстах блестяще рассмотрена в [Di Giacinto, 2013: 103–148].

предвестием грядущего счастья. Именно в знамениях в полной мере обнаруживается упомянутая выше коррелятивная космология: трактовка такого рода событий подразумевала обнаружение всевозможных подспудных связей между объектом, через который проявляется знамение, сопутствующими ему обстоятельствами и теми событиями, которые его вызвали или им предвещаются. Таким образом, знамения, выражавшие одобрение или порицание Неба, служили универсальным критерием оценки правления.

Несмотря на огромное разнообразие описанных в апокрифах знамений, большинство из них является астральными, т.е. выражаются через посредство звёзд, светил, комет и прочих небесных объектов. В апокрифах активно разрабатывались появившиеся задолго до того представления о связи различных звёзд с определёнными регионами тогдашнего Китая [ВШЦЧ: 641–642], а также с теми или иными высшими государственными постами [ВШЦЧ: 772–774]. Кроме этого, со звёздами увязывались отдельные городские районы и постройки (рынок, городские стены, амбары), всевозможные вещи и явления окружающего мира, а также душевные качества, эмоции и намерения людей. В результате, практически вся жизнь человека ханьской эпохи находила своё отражение среди небесных светил.

В то же время, значительная часть содержащихся в *чэньвэй* данных имеет и астрономическую ценность: там перечислено значительное количество звёзд и созвездий, указано расположение многих из них, описаны особенности движения планет и т.д. Так, в одном из апокрифов встречается утверждение о том, что луна светит отражённым светом:

Луна – это энергия-*цзин* тёмного начала *инь*. Тело [её] само по себе не светится, и ясна она лишь посредством света солнца,

подобно тому, как чиновник, сам по себе авторитетом не обладающий, получает этот авторитет благодаря власти государя. В начале месяца [луна] ещё не находится прямо напротив солнца, и поэтому лишена сияния и ущербна. Когда [наступает] середина месяца, [она] оказывается напротив солнца и потому сияет и полна. После шестнадцатого дня [она] постепенно становится ущербной, и это опять же [происходит потому, что] она постепенно перестаёт находиться напротив солнца [ВШЦЧ: 600]³⁰.

Однако научная составляющая апокрифов отнюдь не ограничивается астрономией. Например, в одном из этих текстов перечисляется множество атмосферных явлений, каждое из которых объясняется как результат того или иного рода взаимодействия между началами *инь* и *ян*:

Когда *инь* и *ян* пребывают в гармонии, идёт дождь... Когда *инь* и *ян* расходятся, выпадает роса... Когда *инь* и *ян* застывают, выпадает иней. Когда *инь* и *ян* соединяются, звучит гром. Когда *инь* и *ян* раздражаются, сверкает молния. Когда *инь* и *ян* переплетаются, возникает радуга... Когда *инь* и *ян* гневаются, поднимается ветер. Когда *инь* и *ян* в беспорядке, поднимается туман... [ВШЦЧ: 606–607].

Не были обойдены вниманием составителей апокрифов и науки о Земле. В этих текстах встречается, например, интересное утверждение о вращении Земли:

Земля вечно вертится и не останавливается, [но] люди не знают [об этом], подобно тому, как человек, сидящий за

³⁰ Об астрологии и астрономии в апокрифических текстах см. [Di Giacinto, 2013: 59–102].

закрытымі окнамі в бoльшoй лoдкe, нe чувствует, кaк [этa] лoдкa движeтcя [ВШЦЧ: 345].

Пoмимo этoгo в aпoкpифax дoвoльнo мнoгo дaнныx пo гeoгpафии, кoтoрыe пoрoй сoпpoвoждaютcя рaзличнoй любoпытнoй инфoрмaциeй, – нaпpимep, o физиoгнoмичeских хaрaктepистикaх живущих в тeх или иных рaйoнax людeй³¹:

Энepгия *ци* связaнa с внeшнoстью чeлoвeкa. Пoэтoму нa югe пpeдeльнo тeплo, и у людeй тaм бoльшe рты, чтo сooтвeтствует нeтoрoпливoму спoкoйствию [тaмoшнeй] *ци*. Нa сeвepe пpeдeльнo хoлoднo, и у людeй тaм кoрoткe шeи, чтo сooтвeтствует стрeмитeльнoму сжaтию [тaмoшнeй] *ци*. Вoстoк – тo, кудa тeкут рeки, и у людeй тaм мaлeнькиe гoлoвы зaoстpeннoй фoрмы, чтo сooтвeтствует узким вepхушкaм [рaстущих тaм] дepeвьeв. Нa зaпaдe – высoкoгopья, кудa зaxoдят сoлнцe и лунa, и у людeй тaм oбильнaя рaститeльнoсть нa лицe, чтo сooтвeтствует мнoжeству тpaв и дepeвьeв в гoрax. Цeнтp сoбщaетcя с чeтырьмa [стoрoнaми свeтa], oттудa рaспpoстpaняются дoжди и рoсы, и у людeй тaм бoльшe лицa, чтo сooтвeтствует рoвнoсти и ширoтe [тaмoшних] зeмeль [ВШЦЧ: 667].

Вoобщe тeмa физиoгнoмики (в пepвую oчeрeдь, физиoгнoмичeских хaрaктepистик сoвepшeннoмудрых пpaвитeлeй, см. §3.2.2) зaнимaeт в *чэньвэй* дoвoльнo вaжнoe мeстo. В тo жe вpeмя, встpeчaются в этиx тeкстax и дaнныe пo aнaтoмиe и мeдицинe, тaкжe

³¹ O рoли и стaтусe физиoгнoмики в Дpeвнeм Китae см.: [Тepexoв, 2011a].

истолкованные в контексте коррелятивной космологии [см., напр., ВШЦЧ: 625–629]³².

Таким образом, апокрифы демонстрируют широчайший охват материала; все описанные выше темы в них тесно переплетены друг с другом, создавая в результате достаточно целостную картину мира образованного китайца рубежа и первых веков н. э. Углублённое исследование этих текстов позволяет составить более полное представление о мировоззрении человека той эпохи и тем самым значительно обогащает наши представления о духовной культуре ханьского Китая.

1.3. Идеи апокрифических текстов в других сочинениях

Апокрифы могли бы служить идеальным источником для реконструкции восточноханьских представлений о совершенных мудрецах, однако неполнота и отрывочность сохранившихся до наших дней фрагментов этих текстов значительно усложняет работу с ними. В связи с этим исследование содержания *чэньвэй* требует привлечения данных прочих источников.

Благодаря своей популярности апокрифические тексты оказывали значительное влияние на различные сферы культуры Восточной Хань и эпохи Шести династий, и в первую очередь – на памятники философской мысли: на уровне стиля, в виде мировоззренческой базы, идей и фактов, а иногда даже в форме дословных цитат оно проявляется в целом ряде дошедших до нас текстов этого периода. Перечислить все

³² Подробнее о естественнонаучных знаниях в апокрифах см. [Чжун Чжао-пэн, 1991: 218–226].

эти сочинения в рамках данной работы невозможно, однако некоторые из них достойны, в силу своей важности, отдельного упоминания.

В первую очередь, это трактат «Лунь хэн» 論衡 («Весы суждений») поздниханьского мыслителя Ван Чуна (27 – 102? гг.)³³. Этот памятник, основная часть которого была написана, по-видимому, в 70-х–80-х гг. I в. н. э. [Петров, 1954: 29; Early Chinese Texts, 1993: 309], представляет собой сборник не связанных между собой эссе на различные темы, в которых автор анализирует различные популярные воззрения своего времени, для того, чтобы, «взвесив» их, определить их истинность или ложность, «разобрать и развеять заблуждения вульгарных современников, [а также] разграничить и осветить принципы истины и лжи» [ЛХ: 84/1183]. В нынешнем виде текст состоит из 85 глав (от одной из которых сохранилось лишь название) и содержит обширные материалы по истории, политической идеологии, литературе, мифологии, религии, простонародным верованиям, обычаям, ритуалам, протонаучным знаниям Древнего Китая, а также их оригинальные интерпретации. Сопоставление «Лунь хэн» с сохранившимися фрагментами апокрифических текстов даёт основания предположить, что по крайней мере часть «суждений», анализируемых Ван Чуном,

³³ Ещё в начале XX в. был впервые опубликован перевод «Лунь хэн» на английский язык, выполненный немецким учёным А. Форке [Forke, 1907, 1911]. На сегодняшний день это – единственный полный перевод данного памятника на европейский язык. Кроме того, ряд глав из этого трактата было переведено на чешский язык Т. Покорой [Pokora, 1971] и на французский язык Н. Зуффре [Zufferey, 1992: 299–392; Zufferey, 1997] и М. Калиновски [Kalinowski, 2011]. На русский язык «Лунь хэн» был частично переведён Т. в. Степугиной [Древнекитайская философия, 1990: 254–319]. Кроме того, некоторые фрагменты трактата переводились А. А. Петровым [Петров, 1954], И. С. Лисевичем [Лисевич, 1994: 200–208] и М. Л. Титаренко [Антология мировой философии, 1969: 243–249].

равно как и фактов, которыми он оперирует для их «взвешивания», восходит к представлениям, отражённым в апокрифах.

В «Лунь хэн» встречается лишь одна цитата, в качестве источника которой названо конкретное апокрифическое сочинение³⁴, однако с сохранившимися в других памятниках фрагментами *чэньвэй* зачастую совпадают цитаты из неустановленных или неизвестных из других источников сочинений. Прямыми отсылками к апокрифическим текстам являются упомянутые в трактате сочетания *чэнь цзи* 讖記 («записи пророчеств») и *чэнь шу* 讖書 («книги с пророчествами») [ЛХ: 15/158, 16/201, 78/1069, 1070, 1072, 83/1170]; также на сочинения, связанные с апокрифической традицией могут указывать сочетания, включающие знак *ми* 祕 («тайный/таинственный») – *ми вэнь* 祕文 («тайные/таинственные тексты»), *ми чжуань* 祕傳 («тайный/таинственный комментарий») и *ми шу* 祕書 («тайные/таинственные книги») [ЛХ: 31/483, 37/582, 38/591, 78/1072]. Помимо этого, с сохранившимися фрагментами апокрифических текстов дословно или в общих чертах совпадают цитаты из «комментариев» (*чжуань* 傳) и «книг учёных» (*жу шу* 儒書) [ЛХ: 11/108–112, 27/3, 31/472], а также высказывания Конфуция [ЛХ: 34/543] или обобщённых типажей современников Ван Чуна – «толкователей "Перемен"» (*шо и чжи* 詁易之家) или «вульгарных учёных» (*су жу* 俗儒) [ЛХ: 31/472, 81/1139]. Кроме того, зачастую фрагменты и идеи апокрифических сочинений вплетены в текст собственных рассуждений

³⁴ Этим текстом является «Шаншу чжунхоу» 尚書中候 («Оракул, сокрытый в Древнейших документах» / «Срединный оракул Древнейших документов»), один из апокрифов к «Шан шу» («Шу-цзину»), из которого Ван Чун заимствует сообщение о якобы случившемся во времена Яо астрономическом знамении [ЛХ: 52/763].

Ван Чуна в качестве фактов, которыми он оперирует для подкрепления своей точки зрения по тому или иному вопросу.

Современными учёными проделана значительная работа по поиску и идентификации встречающихся в тексте «Лунь хэн» цитат из апокрифических сочинений. Так, китайский учёный У Цун-сян составил таблицу встречающихся в «Лунь хэн» цитат из апокрифических текстов, в которой отмечено почти восемь десятков случаев дословных совпадений [У Цун-сян, 2012: 429–439]. Другой китайский исследователь, Юэ Цзун-вэй, делает акцент не столько на конкретных данных, заимствованных Ван Чуном из апокрифов, сколько на источниках, которыми он пользовался. Пытаясь установить, из каких именно апокрифических сочинений мыслитель черпал свою информацию, Юэ Цзун-вэй находит в «Лунь хэн» следы апокрифов к пяти канонам, «Хэ ту» и «Ло шу», а также предсказаний, связанных с «Лунь юем». Всего же он насчитывает 17 апокрифических текстов, послуживших для Ван Чуна источниками³⁵, а в качестве доказательств приводит 34 примера совпадений текстов [Юэ Цзун-вэй, 2006: 52–56, 327–331]. При этом простое сравнение с таблицей У Цун-сяна показывает, что список Юэ Цзун-вэя далеко не полон, и Ван Чун, по-видимому, пользовался бóльшим числом апокрифов.

В любом случае, все оценки количества имеющихся в «Лунь хэн» цитат из *чэньвэй*, а тем более их конкретных источников, могут быть лишь приблизительными. Поскольку значительная часть апокрифических текстов ныне утеряна, далеко не все заимствования из них возможно идентифицировать. В то же время, поскольку

³⁵ В одном случае Юэ Цзун-вэй не относит к источникам неконкретизированный апокриф к «Ли-цзи», что сокращает их число до 16 [Юэ Цзун-вэй, 2006: 57]. В другом же он упоминает цитату из неконкретизированной «Хэ ту», не включённой в число упомянутых 17 книг [Юэ Цзун-вэй, 2006: 327–328].

апокрифические тексты зачастую основывались на более ранних разработках и нередко включали в себя дословные цитаты из различных комментариев к канонам [см., напр., Чжао-пэн, 1991: 116–140] и прочих книг, в большинстве случаев нельзя быть однозначно уверенным, что Ван Чун заимствует те или иные данные непосредственно из апокрифов, а не из некоего не дошедшего до нас сочинения, послужившего их источником. Кроме того, одни и те же цитаты нередко встречаются среди фрагментов различных апокрифических сочинений, что ещё больше затрудняет установление конкретного источника, которым мог пользоваться Ван Чун. Тем не менее, очевидно, что *чэньвэй* и изложенные в них идеи играют в «Лунь хэн» весьма важную роль.

Впрочем, мнения учёных относительно того, в чём именно заключается эта важная роль апокрифических текстов в трактате Ван Чуна, и каково было его к ним отношение, расходятся. Впервые эта проблема была затронута, по-видимому, лишь во второй половине XX века. На тот момент Ван Чун, воспринимался в первую очередь как «материалист и атеист, непримиримый враг суеверия и невежества», показывающий «всю нелепость и убожество» идеологии «реакционных господствующих классов» [Петров, 1954: 5–6, 103]. Неудивительно, что апокрифические тексты, представлявшие исследователям того времени самым ярким воплощением этой идеологии, стали восприниматься как один из главных объектов безжалостной критики мыслителя [см., напр., Чжэн Вэнь, 1958: 14–16; Тянь Чан-у, 1958: 22]. В последние десятилетия учёные, занимавшиеся изучением мысли Ван Чуна, стали смотреть на него более сдержанно и объективно, и проблема его борьбы с *чэньвэй* отошла на второй план. Тем не менее, утверждение, что Ван Чун являлся яростным противником этих текстов, по-прежнему сохраняется в работах обобщающего характера [см., напр., Ли Цзин-мин, 1998: 355–356; Чэнь Юн-мин, 2003: 298]. Впрочем,

подобная точка зрения до сих пор встречается и в специализированных исследованиях. В качестве характерного примера можно привести мнение автора одной из недавних посвящённых «Лунь хэн» работ, уже упоминавшегося выше Юэ Цзун-вэй, который называет стремление избавить канонические сочинения от апокрифических толкований в числе трёх характерных особенностей каноноведческой мысли Ван Чуна [Юэ Цзун-вэй, 2006: 41–42, 86, 195]. Признавая, что апокрифические тексты являются одной из составляющих интеллектуальной базы (*чжishi бэйцзин* 知识背景) Ван Чуна, он утверждает, что их главная функция в «Лунь хэн» – служить «мишенью для критики» [Юэ Цзун-вэй, 2006: 197]. В то же время, приводимые им примеры этой критики в большинстве своём крайне неубедительны. Так, говоря о нескольких упомянутых в «Лунь хэн» утверждениях «апокрифического» происхождения, он приходит к выводу, что Ван Чун «считает некоторые из них бездоказательными пустыми речами (*сюй шо* 虛說), а некоторые («Хэ ту» и «Ло шу». — А. Т.) – "[проявлениями] энергии-ци зловещих и благовещих предзнаменований, ключами к счастью и несчастью", и потому критикует их» [Юэ Цзун-вэй, 2006: 60, см. тж. 85]. В то же время, сам Ван Чун пишет, что данные утверждения «вероятно, не пусты» (*гай бу сюй и* 蓋不虛矣) [ЛХ: 64/930], а фраза «энергия-ци зловещих и благовещих предзнаменований, ключ к счастью и несчастью» [ЛХ: 64/930], на мой взгляд, абсолютно лишена какого-либо негативного оттенка.

Конечно, Сюй Фу-гуань, утверждая, что Ван Чун «опровергает только два апокрифа, касающихся Конфуция, а схемы и пророчества, напротив, связывает с благими знаменаниями» [Сюй Фу-гуань, 2004: 356], явно преувеличивает. Безусловно, наиболее явный пример критики апокрифов в «Лунь хэн» – это доказательство поддельности трёх

процитированных там пророчеств-чэнь, однако этим Ван Чун не ограничивается. В большинстве случаев он опровергает идущие от чэньвэй утверждения не напрямую, но вкладывая их в уста «учёных» и гипотетических оппонентов или же называя их источником «книги учёных» – стандартное для «Лунь хэн» обозначение объектов для критики вне зависимости от их происхождения.

Тем не менее, в большинстве случаев апокрифические сочинения всё же выступают в «Лунь хэн» в качестве достоверных источников информации, используемой автором трактата для построения своих аргументов. В первую очередь это относится к скрытым цитатам из чэньвэй, представленным как части собственных рассуждений Ван Чуна. Содержащиеся в этих цитатах идеи стали частью его интеллектуального багажа и во многом определили его мировосприятие. На удивление не критично принимает он и данные большинства проводимых им цитат из различных текстов, которые можно связать с апокрифической традицией; по крайней мере некоторые из них Ван Чун, по-видимому, считал ценными источниками знания, созданными самим Конфуцием. Более того, в одном случае Ван Чун открыто признаёт способность апокрифических текстов предсказывать будущее, а также противопоставляет их «книгам, не являющимся [творениями] Неба и Земли» (*фэй тянь ди чжи шу* 非天地之書), т.е. подразумевает их божественное происхождение. Таким образом, отношение Ван Чуна к чэньвэй оказывается двойственным: по-видимому, он разделяет их на подлинные и поддельные, активно используя первые и критикуя вторые, причём в последнем случае он старается замаскировать их под речи современников и безликие «книги учёных». В любом случае, «Лунь хэн» оказывается, при определённой осторожности, бесценным источником для реконструкции идей апокрифических текстов, в особенности в

случае с образами совершенных мудрецов: именно с этой темой, большое внимание которой уделяет сам Ван Чун³⁶, связано значительное количество связанных с апокрифическими текстами фрагментов этого трактата [см. У Цун-сян, 2012: 127].

Другой текст, заслуживающий внимание в связи с апокрифами – «Бай ху тун» 白虎通 («Всепроницающие [дискуссии в зале] белого тигра»), энциклопедическое сочинение, составленное на основе материалов полемики по вопросам толкования канонических произведений, проходившей в 79 г. н.э. по велению и под председательством императора Чжан-ди 章帝 (75–88 гг.) в павильоне Белого тигра (Бай ху гуань 白虎觀)³⁷. Создание этого текста традиционно приписывается более известному как автор «Хань шу» историографу Бань Гу 班固 (32 – 92 гг.), хотя некоторые учёные не разделяют этой точки зрения или сомневаются в ней [см., напр., Тјан, 1949–1952: 19–30, 172]. Можно сказать, что «Бай ху тун» подводит

³⁶ Представления о совершенных мудрецах – одна из важнейших тем «Лунь хэн», рассмотрению различных аспектов которой посвящено несколько глав трактата. Неслучайно термин *шэн* встречается в трактате 640 раз [Лунь хэн чжуцзы соинь, 1996: 1204–1209] и является одним из наиболее часто употребляемых в нём иероглифов [Лунь хэн чжуцзы соинь, 1996: 1999].

³⁷ Также этот текст известен под названиями «Бай ху тун и» 白虎通義 («Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра» или «Прокладывающие путь к великой истине [дискуссии в зале] белого тигра») и «Бай ху тун дэ лунь» 白虎通德論 («Всепроницающие рассуждения о добродетели [в зале] белого тигра»). В отечественной и европейской синологии первый иероглиф заглавия этого текста нередко транскрибируется как *бо*. Подробнее об этом тексте см. [Тјан, 1949–1952: 1–178; Духовная культура Китая, 2006: 158; Сян Цзинь-вэй, 2007]. Существует полный перевод этого текста на английский язык [см. Тјан, 1949–1952]; на русский переведены лишь отдельные главы [см. Китайская философия, 1990: 225–252].

некоторый итог развитию конфуцианства при Западной и в начале Восточной Хань, а также завершает запущенный апокрифами процесс мистификации конфуцианства. Неудивительно, что этот текст обнаруживает сильнейшее влияние *чэньвэй*: одних только явных цитат из относимых к этому корпусу сочинений в «Бай ху тун» насчитывается не менее 55 [см. Tjan, 1949–1952: 192–194]; что же до скрытых отсылок к ним, то их число, вероятно, гораздо больше. Тем не менее, для данного исследования эта книга важна не просто как собрание цитат апокрифических текстов и отражённых в них представлений. И полемика, материалы которой легли в основу «Бай ху туна», и составление самого текста (или, по крайней мере, его прототипа), пришлось на период расцвета и наибольшей популярности *чэньвэй*. Соответственно, там оказались зафиксированы представления именно этого времени, что принципиально важно с учётом непрерывного развития и дополнения апокрифической традиции в первых веках н. э.

Один из разделов этого текста [БХТ: 7/334–341] специально посвящён представлениям о совершенных мудрецах. В нём даётся определение термина *шэн*, указывается место обозначаемого им понятия среди прочих типов выдающейся личности, доказывается, что совершенного мудреца возможно узнать при его жизни, приводится перечень *шэнов* с указанием оснований для отнесения каждого из них к их числу, рассказывается об их необычной внешности, а также упоминается об их способности знать будущее, близости к божествам (*шэнь* 神) и о факте того, что они рождены Небом. Многие из содержащихся в этом разделе утверждений подкрепляются цитатами из *чэньвэй*, что позволяет сделать вывод о близости позиций этого текста в отношении совершенных мудрецов с точкой зрения апокрифов и, следовательно, использовать его материалы для реконструкции не

дошедших до нас элементов образа совершенных мудрецов в этих сочинениях.

Другим сочинением, на котором следует остановиться, является трактат «Цянь фу лунь» 潛夫論 («Суждения затворника»), составленный Ван Фу 王符 (ок. 80 г. – после 162 г.), младшим современником Ван Чуна³⁸. У этих двух мыслителей немало общего: критический настрой, близкий набор рассматриваемых тем и схожие позиции по целому ряду вопросов³⁹. Влияние апокрифических текстов на этот трактат специально, насколько мне известно, не изучалось, однако оно, безусловно, меньше, чем в случае с «Бай ху тун» и «Лунь хэн». Тем не менее, несмотря на то, что в «Цянь фу лунь» отсутствуют явные упоминания о *чэньвэй*, комментаторы обнаруживают там немало фактов и идей, идущих от этих текстов [см., напр., ЦФЛ: 12/127–128 пр. 9, 130–132 пр. 19, 16/185–186 пр. 5, 25/291–293 пр. 8, 34/382–400 *passim*]. В то же время, поскольку трактат Ван Фу был составлен спустя десятилетия после смерти Ван Чуна, там отразились некоторые изменения, произошедшие в апокрифической традиции за эти годы, в результате чего сравнение нашедших отражение в трактатах этих двух мыслителей

³⁸ Подробнее о Ван Фу и его трактате см. [Духовная культура Китая, 2006: 174–175]. Перевод отдельных глав трактата на русский язык см. в [Китайская философия, 1990: 339–353]. Исследование жанровых особенностей трактата и перевод 9 его глав на английский язык см. в [Kinney, 1990].

³⁹ Зачастую говорится, что Ван Фу является последователем Ван Чуна [см., напр., Духовная культура Китая, 2006: 174], однако это утверждение почти наверняка ошибочно: родившись в другом конце страны (в Линьцзине 臨涇, на территории современного уезда Чжэньюань 鎮原 провинции Ганьсу) и умерев до того, как «Лунь хэн» получил более-менее широкое хождение, он, по-видимому, не мог быть знаком с трактатом своего предшественника [Ли Шао-хуэй, 1996: 39–40].

«апокрифических» идей позволяет дать некоторым из них приблизительную датировку.

Ещё одним текстом, испытавшим сильное влияние апокрифов, является трактат Хуанфу Ми 皇甫謐 (215 – 282 гг.) «Ди ван ши цзи» 帝王世記 («Анналы императоров и царей»), посвящённый, как и следует из его названия, монархам Китая с глубокой древности до времени существования царства Вэй 魏 (220 – 265 гг.)⁴⁰. Для настоящего исследования наиболее важными оказываются первые главы этого труда, описывающие эру правления легендарных государей древности, представления о которой формировались в китайской культуре под значительным влиянием *чэньвэй*. Тот факт, что при составлении этой книги активно использовались апокрифические сочинения, отметил ещё известный историк Лю Чжи-цзи 劉知幾 (661–721 гг.): «В "Записях об императорах и царях" Сюань-яня 玄宴 (второе имя Хуанфу Ми. – А. Т.) во множестве используются [данные] снабжённых схемами пророчеств Шести канонических текстов (*лю цзин ту чэнь* 六經圖讖)» [ШТ: 15/116]. К сожалению, до наших времён эта книга не дошла и, как и апокрифические тексты, сохранилась лишь в виде фрагментов. Тем не менее, их тематика – в подавляющем большинстве случаев они посвящены именно совершенномудрым правителям – и ценность содержащейся в них информации заставляет обращаться к ним в процессе исследования.

Наконец, принципиально важным источником для реконструкции отражённых в апокрифических текстах представлений о совершенномудрых является посвящённый благим знамениям трактат

⁴⁰ Перевод сохранившихся до наших дней фрагментов этого трактата на немецкий язык содержится в посвящённой ему диссертации М. Нагель-Ангерманн [Nagel-Angermann, 1999: 194–476].

«Фу жуй чжи» 符瑞志 («Трактат о благих знамениях, служащих подтверждениями [прав монарха на престол]»). Он входит в составленную известным учёным и поэтом Шэнь Юэ 沈約 (441–513 гг.) официальную династийную историю «Сун шу» 宋書 («Книга [о династии Лю] Сун») и является первым и наиболее полным в истории китайского историописания трактатом такого типа⁴¹. Помимо перечисления и описания вынесенных в его заглавие благих знамений, в нём приведено большое количество данных о чудесном рождении и удивительной внешности правителей Китая, как легендарных, так и исторических. Основным источником информации для «Фу жуй чжи» служат именно апокрифы, и хотя явные цитаты из них в трактате отсутствуют, значительная его часть (в особенности пассажи, посвящённые легендарной древности) практически дословно совпадает с фрагментами *чэньвэй*, известными из других источников. При этом, поскольку данный трактат дошёл до нас целиком, его данные оказываются более полными, точными и систематизированными, чем в этих фрагментах.

Таким образом, влияние апокрифических текстов испытали самые разные памятники I–V вв.: как философские, так и исторические, как официальные, так и созданные в частном порядке, как энциклопедические, так и полемические. По-видимому, главной причиной этого обстоятельства можно считать необыкновенную информативность этих текстов, являвшихся неиссякаемым источником всевозможных данных: о структуре космоса и о законах его функционирования, о древней истории и ритуалах, об астрономии,

⁴¹Биографию Шэнь Юэ см. в [Кравцова, 2001: 12–55; Lippiello, 2001: 113–121]. Сам трактат см. в [Сун шу: 27-29/759-878], его перевод на английский язык – в [Lippiello, 2001: 133-145, 265-322].

географии и многих других областях, рассмотренных в предыдущем параграфе. Подобная популярность и влияние *чэньвэй* даёт основание говорить об апокрифической традиции, находящей отражение не только в сохранившихся до наших дней фрагментах этих текстов, но в значительно более широком пласте памятников, которые с определённой осторожностью могут быть использованы для реконструкции содержащихся в апокрифах представлений.

Глава 2. Образ совершенных мудрецов в религиозно-философской мысли Древнего Китая

2.1. Формирование концепции «совершенных мудрецов» и проблема их персонификации

Представления о совершенных мудрецах в Китае восходят к достаточно древним временам. Протоформы используемого для их обозначения иероглифа *шэн* 聖 встречаются уже в надписях на гадательных костях (XIII–XI вв. до н. э.). Там они представляют собой изображение уха (*эр* 耳) и рта (*коу* 口) (или, реже, двух ртов); иногда к этим элементам добавлялась человеческая фигура, постепенно превратившаяся в близкий к ней графически знак *тин* 亼, изначально изображавший человека, стоящего на земле, но в данном случае выступающий в роли фонетического элемента. В надписях на бронзовых сосудах времён Западной Чжоу употребление элемента *тин* становится постоянным, однако в подавляющем большинстве случаев он пишется непосредственно под «ухом». Лишь в эпоху Чжаньго *тин* начали писать под обоими элементами изначального знака («ухом» и «ртом»), в результате чего иероглиф *шэн* обрёл форму, структурно аналогичную современной [Jao, 1991: xiii; Qiu, 2000: 196; Chen, 2000: 410–411].

Относительно семантического аспекта этого слова мнения учёных расходятся. Так, некоторые считают, что 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., [Jao, 1991]). Однако более обоснованной представляется другая точка зрения, согласно которой изначально с помощью иероглифа *шэн* передавалось действие –

«слушать». Такая трактовка подтверждается контекстом надписей и данными палеолингвистики⁴². Когда же этот знак использовался в качестве существительного, то мог обозначать то, что слушают, то есть «голос», «звук» или, «новости» [Chen, 2000: 412–413].

При Западной Чжоу и в эпоху Чуныцю 春秋 (VIII–V вв. до н. э.) 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 мудрости⁴³. Он относился не к древним правителям, а «к любому индивиду, живому или мёртвому, мужского или женского пола, старому или молодому, родственнику или не родственнику, который считался мудрым и одарённым» [Chen, 2000: 414; см. тж. Гу Цзе-ган, 1926б: 131–133; Гу Цзе-ган, 1979: 626–630; Qiu, 2000: 196, Сюй Син-у, 2003: 151].

Переосмысление понятия *шэн* в философском ключе обычно связывается с деятельностью Конфуция [см., напр., Chen, 2000: 415–416]. Основанием для этой гипотезы является факт использования данного термина в тексте «Лунь юй» 論語 («Обсуждённые изречения»), памятника, традиционно относимого к V в. до н. э. и считающегося наиболее аутентичным изложением идей этого мыслителя. Тем не менее, сейчас данная точка зрения, которой ранее придерживался и я сам [см. Терехов, 2012а: 157–158], представляется мне неверной по ряду причин. Во-первых, иероглиф *шэн* встречается в дошедшем до нас тексте «Лунь юй» всего 8 раз (из них 4 – в сочетании *шэн жэнь*). Для сравнения,

⁴² По мнению известного китайского филолога Цю Си-гуя, иероглиф *шэн* произошёл от той же протоформы, что и знак *тин* 聽 («слушать»), и с лингвистической точки зрения является его дериватом [Qiu, 2000: 195–196].

⁴³ Цю Си-гуй сравнивает его со словом *цун* 聰, которое изначально обозначало тонкий слух, но впоследствии приобрело и иное значение – «умный» [Qiu, 2000: 196].

термин *цзюнь-цзы* 君子 («благородный муж») встречается в тексте 109 раз, то есть в 13,5 раз чаще. Соответственно, основания говорить об особой важности понятия *шэн* для данного текста отсутствуют. Во-вторых, определённые проблемы вызывает датировка шести параграфов, в которых встречается термин *шэн*⁴⁴. По-видимому, лишь три из них (7.26, 7.34 и 9.6) можно с какой-либо долей уверенности отнести к середине или второй половине V в. до н. э. [см. Brooks & Brooks, 2002: 43, 44, 52]; остальные три, созданы, по-видимому, значительно позже – уже в III в. до н. э. [см. Brooks & Brooks, 2002: 156, 176, 187]. Наконец, значение термина в различных параграфах значительно варьируется. Так, в двух случаях *шэн* фигурирует как качество, которое связывается с заботой о народе, сопоставляется с человечностью (*жэнь* 仁) и даже объявляется превосходящим её [ЛЮ: 12 (6.30)/427–428, 14 (7.34)/500], а в остальных – как особый тип личности, отличающийся то редкостью и превосходством в сравнении с благородным мужем [ЛЮ: 14 (7.26)/487–488], то множеством умений (*до нэн* 多能) [ЛЮ: 17 (9.6)/579–583], то своими речами, вселяющими благоговейный страх в благородного мужа и вызывающими презрение у «мелких людишек» (*сяо жэнь* 小人) [ЛЮ: 33 (16.8)/1156], то своей мудростью, позволяющей знать «и начало, и конец» в процессе обучения [ЛЮ: 38 (19.12)/1318–1320]. Вероятно, отчасти это разнообразие оказывается следствием временной и содержательной неоднородности памятника, но, в то же время, оно позволяет говорить о недостаточной разработанности рассматриваемого

⁴⁴ В современных исследованиях «Лунь юй» зачастую рассматривается как композитный и неоднородный в содержательном плане памятник, отдельные фрагменты которого были созданы в различное время (с V по II вв. до н. э.) в рамках различных традиций. Подробнее см. [Kim & Csikszentmihalyi, 2013; Csikszentmihalyi, 2002: 144–149; Brooks & Brooks, 2002; Lewis, 1999b: 56–59].

понятия, и если с тем, что оно стало обозначать высшую степень морального совершенства [Chen, 2000: 415], согласиться, в общем, можно, то оснований для утверждения, что он «применялся исключительно к небольшой группе добродетельных древних правителей, обеспечивавших значительную материальную выгоду для простого народа» [Chen, 2000: 415], явно недостаточно. Таким образом, можно утверждать, что в действительности для «Лунь юя» термины *шэн* и *шэн жэнь* оказываются периферийными, а их использование – неустоявшимся и несистематичным.

Судя по всему, первым памятником, в котором совершенные мудрецы оказываются самостоятельным элементом мировоззренческой системы и осмысляются в качестве особого типа людей, а *шэн* превращается в специфический термин для их обозначения, является трактат «Мо-цзы». Представления о совершенномудрых царях (*шэн ван* 聖王) начинают активно разрабатываться в наиболее ранних, так называемых «центральных главах» (core chapters, гл. 8–37, V–IV вв. до н. э.) этого сочинения⁴⁵, придя на смену более древним и, по-видимому, более аморфным представлениям о «прежних царях» (*сянь ван* 先王) [см. Brown, 2013: 151–166]⁴⁶. Иероглиф *шэн* встречается в дошедшем до нас варианте текста «Мо-цзы» 191 раз, из них 121 – в сочетании *шэн ван* («совершенномудрый царь») и 50 – *шэн жэнь*, причём большая часть

⁴⁵ Относительно датировки центральных глав см. [Early Chinese Texts, 1993: 337–338; Brown, 2013: 150].

⁴⁶ Ещё одним «предшественником» термина *шэн ван* можно считать сочетание *чжэ ван* 哲王 («мудрые цари»), один раз встречающееся в «Ши-цзине» и пять раз (в форме *сянь чжэ ван* 先哲王 – «прежние мудрые цари») – в древнейших главах «Шан шу».

случаев его использования (136, 102 и 21 раз соответственно) относится именно к «центральной главам».

По-видимому, именно в рамках раннего моизма образ *шэна* впервые персонифицируется, то есть начинает ассоциироваться с определёнными персонажами легендарной и полуполулегендарной истории Китая: в тексте «Мо-цзы» неоднократно упоминаются «совершенномудрые цари Трёх эпох» (*сань дай шэн ван* 三代聖王), причём использование этого сочетания практически всегда сопровождается перечислением правителей, которые имеются в виду. Всего к ним относится шесть персонажей – Яо 堯, Шунь 舜, Юй 禹, Тан 湯 (Чэн Тан 成湯), Вэнь-ван 文王 (XI в. до н. э.) и У-ван 武王 (пр. 1027 – 1025 гг. до н. э.) – которые и считаются «каноническим» для этого текста набором совершенных мудрецов [см. Brown, 2013: 144, 150–151, 156–166].

Тем не менее, есть основания предполагать, что изначально в число «совершенномудрых царей Трёх эпох» входили только четыре персонажа: Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван. Во-первых, в целом ряде случаев (9 против 13) после сочетания *сань дай шэн ван* перечисляются не все шесть, а только эти четыре правителя. Во-вторых, именно эти четверо считались основателями государств, периоды господства которых называются Тремя эпохами (*сань дай* 三代): Юй рассматривался как первый монарх легендарного Ся 夏 (трад. XXIII–XVIII вв. до н. э.)⁴⁷, Чэн Тан воспринимался в качестве основоположника Шан 商 (XVII–XI вв. до н. э.), а отец и сын Вэнь-ван и У-ван почитались как основатели Чжоу 周 (XI–III вв. до н. э.); что же касается Яо и Шуня, то их правление

⁴⁷ Об историчности династии Ся и древнекитайских представлениях о ней см. [Ян Куань, 1938: 277–302; Васильев, 1995: 135–144; Васильев, 1999: 46–50; Allan, 1991: 63–64].

традиционно относилось к додинастическому периоду, предшествовавшему Трём эпохам. Наконец, в тексте Мо-цзы неоднократно (11 раз) встречается антонимичное *сань дай шэн ван* сочетание *сань дай бао ван* 三代暴王 («жестокие цари Трёх эпох»), которое также сопровождается перечислением подразумеваемых персонажей. К ним неизменно относятся четыре монарха – Цзе 桀 (трад. XVII в. до н. э.), Чжоу 紂 (XI в. до н. э.), Ю-ван 幽王 (787 – 771 гг. до н. э.) и Ли-ван 厲王 (877 – 841 гг. до н. э.), – из которых первые два привели к гибели, соответственно, Ся и Шан, а третий – Чжоу, ослабевшую в эпоху правления четвёртого. Характерный для китайской письменной традиции принцип параллелизма заставляет предположить, что и «совершенномудрых царей» изначально должно было быть четыре: по одному для первых двух эпох и два – для последней. По-видимому, лишь позже к этой четвёрке добавились додинастические правители Яо и Шунь, игравшие в моистской традиции особую роль – в частности, в связи со знаменитой легендой о передаче престола⁴⁸.

В любом случае, обращает на себя внимание специфическая подборка личностей, отнесённых в центральных главах «Мо-цзы» к числу совершенных мудрецов: все они, во-первых, оказываются правителями, и, во-вторых, достаточно далеко отстоят от времени составления трактата. Оба этих обстоятельства обеспечивали *шэнам* высокий авторитет, причём первое из них неразрывно связывало их с идеей верховной власти⁴⁹, а второе позволяло моистам использовать

⁴⁸ Об этой легенде и её связи с моизмом см. [Гу Цзе-ган, 1936; Allan, 1981; Pines, 2005; Pines, 2005/06].

⁴⁹ Достаточно красноречив тот факт, что сочетание *шэн ван* («совершенномудрый царь») упоминается в «Мо-цзы» значительно чаще, чем *шэн жэнь*

недостаток достоверных свидетельств о древних монархах для создания новых трактовок истории и фабрикации (псевдо)исторических прецедентов, способных служить аргументом для обоснования собственных идей моистов [см. Brown, 2013: 166–173].

Таким образом, под совершенными мудрецами изначально понимались вполне конкретные персонажи легендарной и полуполюгендарной истории Китая. Идея «совершенных мудрецов» довольно быстро получила широкое распространение: в философских текстах IV–III вв. термин *шэн* используется повсеместно, независимо от идеологических предпочтений их авторов (см. §2.2). При этом растёт и число персонажей, относимых к совершенным мудрецам. Несмотря на то, что среди них порой встречались и лица, не связанные с управлением государством (например, знаменитый отшельник Бо-и 伯夷, XI в. до н. э.), и деятели не столь далёкого от времени создания текстов, о которых идёт речь, периода Чуныцю (например, луский сановник Лю-ся Хуэй 柳下惠, 720–621 гг. до н. э.), они не получили широкого распространения за пределами отдельных памятников: все значимые для китайской традиции *шэны* оказываются, как и у ранних моистов, древними правителями или же (значительно реже) их министрами.

В памятниках, о которых идёт речь, все они воспринимались в качестве исторических фигур. Тем не менее, в действительности реальными людьми, существование которых сейчас не подвергается сомнению, являлись лишь четверо: Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и Конфуций. Первые двое, как уже говорилось, являлись основателями Чжоу – первый укрепил чжоуское государство, получил, как считается, Небесное повеление и заявил претензии на верховное господство над

(«совершенномуудрый человек») – почти в два с половиной раза в тексте памятника в целом и в пять раз в его центральных главах.

Древним Китаем, а второй реализовал их, разгромив доминировавшее в регионе государство шанцев и заняв их место на политической арене. Чжоу-гун 周公 (XI в. до н. э.), также сын Вэнь-вана и, соответственно, младший брат У-вана, известен в первую очередь как регент при малолетнем сыне последнего Чэн-ване 成王 (1024 – 1005 гг. до н. э.), а также как главный идеолог династии. В то же время, следует иметь в виду, что даже эти люди предстают перед нами в мифологизированном свете: источники, по которым мы судим о них, в большинстве своём далеко отстоят от времени их жизни. То же самое касается и знаменитого Конфуция: говоря о нём, мы можем опираться лишь на записи его учеников, подвергавшиеся редактированию и интерполяциям на протяжении нескольких столетий после смерти учителя, и, таким образом, не в состоянии с уверенностью говорить о соответствии наших представлений о нём реальности [см. Nylan, 2001: 363–364]. Скорее всего, легендарным персонажем является упоминавшийся выше Чэн Тан, хотя и не исключено, что образ его действительно восходит к фигуре одного из шанских правителей.

Что же до остальных, то изначально они, согласно выдвинутой ещё в первые десятилетия XX века гипотезе [см., напр., Гу Цзе-ган, 1926А], являлись сверхчеловеческими сущностями – божествами или мифическими предками. К сожалению, об этом наиболее раннем этапе развития их образов, который можно условно датировать эпохами Шан, Западной Чжоу и Чуныцю, нам известно крайне мало. Хотя учёными предпринималось немало попыток реконструкции древнейшей китайской мифологии [см., напр., Юань, 1965; Бодде, 1977; Яншина, 1984; Евсюков, 1988], все они в значительной степени гипотетичны. Проблема в том, что основной массив источников по этой теме составляют тексты, созданные в эпохи Чжаньго и Хань, т.е. спустя

многие столетия после предполагаемого времени бытования гипотетических «оригинальных» мифов, причём в каждом из них приводятся свои варианты мифологических сюжетов. Соответственно, в них отражены не собственно древнейшие верования, но их интерпретация (зачастую, по-видимому, достаточно вольная) авторами соответствующих источников. Таким образом, миф в древнекитайском сочинении оказывается не только и не столько реликтом каких-то древних представлений, сколько живым, постоянно видоизменяющимся способом выражения тех или иных современных автору идей, и запись того или иного мифа в том или ином его варианте позволяет реконструировать не столько его древнейшую версию, сколько социальные, политические и философские позиции авторов текста, в составе которого он сохранился [Allan, 1981: 15–22; Lewis, 2009: 543–554; Puett, 2001: 92–101].

Ключевым моментом этого переосмысления древних мифов стало постепенное превращение божеств и мифических предков в древних правителей и их министров. Этот феномен характерен для древнекитайской традиции и в современной науке обычно называется «эвгемеризацией»⁵⁰. Хотя тенденции к этому проявляются, насколько можно судить, уже в эпоху Чуньцю, эпохой расцвета подобных представлений оказывается период Чжаньго.

Процесс эвгемеризации во многом был обусловлен самой природой древнекитайской мысли, неразрывно связанной с историей и политикой. Для учёных-интеллектуалов мифологическая древность

⁵⁰ Термин «эвгемеризация» происходит от имени древнегреческого философа Эвгемера Мессенского (кон. IV – нач. III вв. до н. э.), считавшего, что боги изначально были реальными людьми. В синологии это понятие чаще используется для обозначения процесса, противоположного описанному Эвгемером. Подробнее см. в [Бодде, 1977: 330–334].

стала неиссякаемым источником исторических прецедентов, придававших вес их собственным идеям: все пропагандируемые ими идеалы и предлагаемые ими нововведения оправдывались ссылками на государей далёкого прошлого, которые, якобы, придерживались тех самых норм и являлись создателями тех самых порядков, о которых говорили мыслители.

В то же время, превращение древних божеств в мифических государей было выгодно и правителям чжаньгоского Китая. В этот период сильнейшие из них один за другим приняли титул царя (*ван* 王), тем самым бросив вызов верховной власти чжоуских монархов, считавшихся обладателями Небесного повеления (*тянь мин* 天命) и являвшихся, пусть исключительно номинально, верховными правителями на территории всего тогдашнего Китая [см. Lewis, 1999А: 602–603]. В результате удельные правители становились «узурпаторами» и в этом качестве не имели присущего верховной власти сакрального авторитета. Более того, в силу локальности своей власти никто из них не мог претендовать на обладание Небесным повелением, подразумевавшим власть над всей Поднебесной (*тянь ся* 天下). Как следствие, они не могли считаться Сыновьями Неба (*тянь цзы* 天子) – этот титул до последнего оставался за чжоускими правителями – и тем самым претендовать на божественное родство. В результате, они нуждались в новых формах легитимации, и тут мифы о совершенномудрых правителях древности пришлись как раз кстати. Претворяя в жизнь порядки, учреждение которых приписывалось легендарным государям, ваны утверждали свою с ними тождественность, и тем самым легитимизировали как предпринимаемые меры, так и собственную власть. Более того, поскольку постулировалось, что совершенномудрые правители древности

заложили основы цивилизации, чжаньгоские правители, являясь их преемниками, оказывались ответственными за её сохранение, и, следовательно, неподчинение им было чревато её крахом [Lewis, 2009: 557–558, 562–563].

Процесс (обратной) эвгемеризации древних мифологических образов мог идти разными путями. В некоторых случаях превращение в древних правителей являлось результатом восприятия вчерашних божеств в качестве историзированных предков аристократических родов. По-видимому, именно по такому сценарию проходила эвгемеризация образов Чжуань-сюя 顓頊, Шао-хао 少昊 / 少皓 и Ди-ку 帝嚳 (Императора Ку)⁵¹, не игравших особой роли в философской риторике и при этом сохранивших значительное количество рудиментов своей божественной природы в форме архаичных по сути преданий, зафиксированных в некоторых древних памятниках преимущественно историко-географического характера (см., напр., [ГЮ; Таскин, 1987; ШХЦ; Яншина, 1977]).

Напротив, ряд совершенномудрых стал частью истории благодаря их особой роли в истории древнекитайской мысли. Так, древние божества Яо 堯 и Шунь 舜, а также знаменитый усмиритель потопа Юй 禹 превратились в образцовых правителей стараниями конфуцианских и моистских идеологов [Гу Цзе-ган, 1926А: 106–134; см. тж. Духовная культура, 2007: 751–752, 760–762, 771–772]. Иным школам древнекитайской мысли обязаны своим появлением в рядах совершенномудрых Фу-си, Шэнь-нун и Хуан-ди. Образ Фу-си 伏羲 (тж. 宓犧/慮戲, Бао-си 包犧, Пао-си 庖犧) как древнего правителя получает наибольшее развитие в комментарии «Привязанных слов» (Си цы

⁵¹ Об этих персонажах см. [Духовная культура, 2007: 444; 724–725; 739–741].

чжуань 繫辭轉) к «И-цзину» («Канон Перемен»), где он выступает как первотворец триграмм (zuа 卦) [Lewis, 1999б: 197–209; Puett, 2001: 86–90; см. тж. Духовная культура, 2007: 647–648]. Шэнь-нун 神農 («Божественный земледелец»), первоначально, по-видимому, являвшийся аграрным божеством (о ранней истории его образа см. [Henricks, 1998: 104–107]), стал выразителем идей «школы пахарей» (нун-цзя 農家) [Graham, 1979: 69–70; см. тж. Духовная культура, 2007: 756–757]. Что же касается Хуан-ди 黃帝, Жёлтого владыки/императора⁵², то он, будучи изначально верховным божеством [Ян Куань, 1938: 189–209], божеством подземного мира [Allan, 1991: 64–67] или божеством дождя [Lewis, 1990: 174–185], постепенно становится одним из главных авторитетов ряда направлений древнекитайской мысли, традиционно относимых к даосизму и легизму [см. Духовная культура, 2007: 663–665].

Параллельно с осмыслением в качестве правителей, эти новые персонажи начинают выстраиваться в определённую последовательность, занимая свои места в складывающихся как раз в этот период представлениях о древнейшей истории государства. Эта история мыслилась китайцами как «политическая генеалогия» [Lewis, 1999б: 129], последовательность выдающихся монархов, составлявших определённые группы; при этом процесс её «конструирования» двигался

⁵² Термин *ди* вызывает в современной синологии определённые дискуссии. Для его перевода используются такие варианты, как «владыка», «государь», «предок» и даже неологизм «теарх». В данной работе я перевожу его двояко: в случаях, когда речь идёт о доимперском Китае, я использую слово «владыка»; в то же время, для ханьского времени я считаю приемлемым перевод «император», поскольку, как я пытаюсь доказать ниже, в этот период древние *ди* не считались чем-то принципиально отличным от реальных правителей тогдашнего Китая.

в обратном порядке, постепенно углубляясь всё дальше и дальше в древность [Бодде, 1977: 361–362].

Судя по всему, к IV–III вв. окончательно устоялись представления о Трёх царях (*сань ван* 三王), т.е. уже упоминавшихся выше основателях государств Трёх эпох⁵³. Чуть позже оформляются представления о предшествующей ей эре правления Пяти владык (*у ди* 五帝), к которым относились, согласно наиболее авторитетной версии, зафиксированной в «Ши цзи» (II–I вв. до н. э.), Хуан-ди, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо и Шунь (в других вариантах те или иные правители из этой пятёрки могли заменяться на Тай-хао 太昊, Янь-ди 炎帝 или Шао-хао)⁵⁴ [Ханьюй да цыдянь, 1986–1994: I, 382].

Наконец, в конце Чжаньго картина древней истории, представленная эрой господства Трёх царей и Пяти владык, дополняется представлениями о Трёх августейших (*сань хуан* 三皇), правление которых относилось к ещё более раннему периоду; в их число изначально включались достаточно абстрактные, по-видимому, Тянь-хуан 天皇, Ди-хуан 地皇 и Тай-хуан 泰皇 (Жэнь-хуан 人皇) [см. Гу Цзеган и Ян Сян-куй, 1936: 94–102]. Вероятно, именно неразработанность образов этих правителей привела к тому, что, в отличие от Пяти императоров, Трое августейших практически никогда не называются

⁵³ Наличие в случае с Чжоу сразу двух основателей (Вэнь-вана и У-вана), рассматривавшихся традицией как равные, вызывал некоторую путаницу. В результате, порой в состав *сань ван* включалось четыре человека [см., напр., Мэн-цзы: 16 (4Б.20)/569–571]; в таком случае возможно переводить этот термин как «цари-основатели Трёх [династий]».

⁵⁴ О Тай-хао и Янь-ди, чьи образы впоследствии были связаны с Фу-си и Шэнь-нуном соответственно, см. [Ян Куань, 1938: 239; Духовная культура, 2007: 770; Henricks, 1998: 115–122]. О формировании когорты *у ди* см. [Ян Куань, 1938: 246–265].

шэнами. Тем не менее, уже к I в. н. э. к *сань хуан* стали относить конкретных героев: первыми двумя стали уже упоминавшиеся выше Фу-си и Шэнь-нун, в роли же третьего выступали различные мифологические персонажи: то Чжу-жун 祝融, то Нюй-ва 女媧, то Суй-жэнь 燧人, то – реже – Хуан-ди [Ханьюй да цыдянь, 1986–1994: I, 216; см. тж. Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй, 1936: 121–134; Ян Куань, 1938: 185–186; Яншина, 1984: 220 пр. 39]. Следует заметить, что в отличие от всех вышеперечисленных персонажей претенденты на роль третьего *хуана* (за исключением Хуан-ди) в перечнях совершенномудрых обычно отсутствовали⁵⁵.

Именно на этом фоне и происходит начатое моистами соотнесение идеи шэн с конкретными персонажами. Хотя поначалу каждое направление древнекитайской мысли признавало совершенномудрыми своих «героев», довольно быстро стал формироваться общий «пантеон», в который включались *шэны*, восходящие к различным традициям, но почитаемые большинством образованных людей. По-видимому, первой стадией в его формировании стали попытки объединения совершенных мудрецов в когорты, подобные *сань ван*, *у ди* и *сань хуан*. Они начинаются с середины Чжаньго, и активно продолжают на протяжении всей эпохи Хань и даже последующих периодов, однако получившиеся в их результате группы отличаются значительным разнообразием в плане численности и состава участников; это свидетельствует о том, что использовались они преимущественно для объединения случайного набора персонажей, о которых шла речь в том или ином памятнике. В результате, сколь бы то ни было общепринятой

⁵⁵ Хотя в апокрифических текстах преобладала вторая, «персонифицированная» версия когорты *сань хуан*, абстрактные персонажи первой версии в них тоже упоминались [см. Лэн Дэ-си, 1996: 90–92].

группы *шэнов* наподобие «исторических» когорт в древнекитайской культуре так и не сложилось. Тем не менее, к концу Чжаньго – началу Хань наряду с представлениями о древней истории в общих чертах сложился и консенсус относительно того, кого из древних правителей и министров можно отнести к числу совершенных мудрецов. Достаточно полный список персонажей, признанных в конечном итоге совершенными мудрецами даёт нам «Гу цзинь жэнь бяо» 古今人表 («Таблица людей древности и современности»), включённая в династийную историю «Хань шу» 漢書 (I в. н. э.). В этой таблице перечислено множество личностей, оставивших след в китайской истории от легендарной древности и до падения династии Цинь, причём все они распределены по девяти категориям в зависимости от их морально-нравственных и интеллектуальных качеств [см. Bodde, 1939: 148–160]. К категории «лучших из лучших» (*шан шан* 上上), т.е. совершенномудрых людей, там отнесено 14 человек, а именно: Фу-си, Янь-ди, Хуан-ди, Шао-хао, Чжуань-сюй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и Конфуций [см. XIII: 20/863, 866–867, 869–870, 872, 875, 878, 880, 884, 891–892, 894, 924]. Пожалуй единственным, кто регулярно упоминался в чжоуских и ханьских памятниках в качестве *шэна*, но не попал в этот перечень, является Гао-яо 皋陶 / 咎繇, легендарный министр правосудия времён Яо и Шуня (о нём см. [Терехов, 2013: 137–138]).

Причина того, что к совершенным мудрецам в конечном итоге были отнесены именно эти персонажи, довольно проста: фактически, *шэн* в «Гу цзинь жэнь бяо» оказывается составной категорией, в которую включаются уже существующие наборы персонажей, то есть рассмотренные выше когорты *сань хуан*, *у ди* и *сань ван*; хотя формировались они, по-видимому, исходя не столько из морально-

нравственных качеств правителей (как то утверждалось впоследствии), сколько из их «исторической» роли, в конечном итоге практически все включённые в них монархи были признаны шэнами⁵⁶. Так, из четырнадцати персонажей, отнесённых в «Гу цзинь жэнь бяо» к категории совершенных мудрецов, двое (Фу-си и Янь-ди) относятся к числу Трёх августейших, шестеро (Хуан-ди, Шао-хао, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо и Шунь) – к различным наборам Пяти владык, четверо (Юй, Тан,

⁵⁶ В случае с *у ди* и *сань ван* мы располагаем свидетельством того, что совершенномудрыми признавались не отдельные входящие в их число персонажи, а группы целиком: в одном из пассажей «Чжуан-цзы» 莊子 (IV–II вв. до н. э.) ученик Конфуция Цзы-гун 子貢, беседуя с мудрецом Лао Данем 老聃, обычно отождествляемый со знаменитым Лао-цзы 老子, спрашивает его: «Три царя и Пять владык правили Поднебесной по-разному, [но] слава, которой они пользуются, одинакова. Почему же лишь Вы, учитель, не считаете их совершенномудрыми людьми?» [Чжуан-цзы: 14/129]. Соответственно, можно утверждать, что отнесение *сань ван* и *у ди* к числу *шэнов* ко второй половине Чжаньго действительно являлось общепринятым. При этом, именно Пять владык ассоциировались с совершенной мудростью в первую очередь: так, в одной из речей, включённых в памятник «Чжань го цэ» 戰國策 (IV–I вв. до н. э.), перечисляются различные типы людей с указанием характерных для них качеств, неспособных уберечь их от смерти; при этом Пять князей (*у бо* 五伯, правители периода Чуньцю) названы там достойными (*сянь* 賢), Три царя – гуманными (*жэнь* 仁), а Пять владык – совершенномудрыми [см. ЧГЦ: 5.9/286]. Похожая связь прослеживается в приведённом в «Хань шу» докладе Чао Цо 晁錯 (200–154 гг. до н. э.), где качествами, характерными для Пяти владык, названы «божественность и совершенная мудрость» (*шэнь шэн* 神聖) [ХШ: 49/2293]. При этом, в то время, как все правители, входящие в когорту *сань ван*, изначально считались *шэнами*, из монархов, относимых к *у ди*, «общепризнанными» совершенномудрыми являлись лишь Яо, Шунь и Хуан-ди; по-видимому, именно благодаря их авторитету к *шэнам* в конечном итоге стала причисляться вся группа, включая таких государей, как Чжуань-суй, Ди-ку и Шао-хао, чьи образы были разработаны значительно хуже.

Вэнь-ван, У-ван) – к Царям трёх эпох, и лишь Чжоу-гун и Конфуций причисляются к *шэнам* исключительно благодаря собственному авторитету.

Эвгемеризация образов древних божеств, их встраивание в систему древней истории и соотнесение с идеей совершенных мудрецов оказываются тесно взаимосвязанными; можно утверждать, что это – три стороны одного процесса. Результатом его стало значительное переосмысление образов древних божеств, ознаменовавшее начало нового, второго этапа их развития, в рамках которого они стали восприниматься в качестве реальных исторических персонажей, подобных Вэнь-вану, У-вану, Чжоу-гуну и Конфуцию.

Таким образом, можно утверждать, что идея «совершенных мудрецов» была сформулирована моистами в начале периода Чжаньго и сразу стала соотноситься с определёнными древними правителями. При этом многие из них изначально являлись божествами или мифологическими предками, но в процессе формирования представлений о древнейшей истории государства были осмыслены в качестве реальных лиц. Идея персонификации *шэнов* сохранила популярность и в последующие эпохи: группа персонажей, считавшихся воплощениями этого идеала, сложилась в общих чертах уже в период Чжаньго, была окончательно канонизирована при Хань и продолжила активно использоваться на протяжении всей истории традиционного Китая.

Тем не менее, подобный подход к образам совершенных мудрецов был не единственным: практически одновременно с ним появляется тенденция к «обезличиванию» *шэнов* – то есть к отказу от соотнесения этой идеи с определёнными историческими или легендарными деятелями. Однако то, о каких совершенных мудрецах идёт речь в том или ином памятнике – о конкретных образцовых личностях или о

неперсонифицированных воплощениях высокого идеала – немногое сообщает нам о его идеях, поскольку его авторы были вольны трактовать понятие *шэн* в своём собственном ключе, исходя из собственных интересов и убеждений.

2.2. Образ совершенных мудрецов в философской мысли эпохи Чжаньго

Развитие идеи *шэна* в эпоху Чжаньго – отдельная большая тема, заслуживающая специального исследования. Этот термин встречается практически во всех дошедших до нас текстах этого периода, причём в каждом из них он понимается по-своему, так что его смысл значительно варьируется даже среди памятников, традиционно относимых к одной и той же «школе» (*цзя* 家) древнекитайской мысли⁵⁷.

Тем не менее, представление об изначальной связи этого образа с мыслью Конфуция (см. §2.1) привело к тому, что многие исследователи рассматривают идею *шэн* как исключительно или преимущественно конфуцианскую, а рассуждения о ней как об отвлечённой категории⁵⁸ встречаются в основном в работах, посвящённых конфуцианству. В этой ситуации было бы несправедливо упрекать их авторов в недостатке внимания к альтернативным взглядам на этот идеал; тем не менее, практически полное отсутствие каких бы то ни было упоминаний о том, что эта концепция не является исключительно конфуцианской⁵⁹ оказывается достаточно красноречивым. Но даже и в тех случаях, когда исследователи признают наличие «альтернативных значений *шэн* среди

⁵⁷ О проблеме древнекитайских философских «школ» и различных трактовках термина *цзя* см. [Petersen, 1995; Csikszentmihalyi & Nylan, 2003; Smith, 2003].

⁵⁸ В данном случае я не имею в виду работы, посвящённые тому или иному памятнику и, соответственно, рассматривающие понятие *шэн* в его узком контексте.

⁵⁹ См., напр., [Taylor & Choy, 2005: 511–512; Angle, 2009: 15–17].

соперничающих школ китайской мысли», они по-прежнему заняты поисками «служащего основанием для различий фундаментального исходного значения», которое вновь оказывается конфуцианским [см. Hall & Ames, 1987: 256].

Даже те исследования, которые в силу своих задач должны быть шире по своему охвату и представлять не только конфуцианские взгляды, но также и воззрения других традиций, часто не способны преодолеть этот предрассудок. Так, Фу Пэй-жун 傅佩榮 в своей статье о понятии *шэн* в «Энциклопедии китайской философии» [Фу, 2003: 697–699] делает акцент на конфуцианском понимании этого термина, обращаясь к таким текстам, как «Лунь юй», «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы»; помимо этого он упоминает лишь «даосскую» традицию, представленную в «Лао-цзы» («Дао дэ цзин») и «Чжуан-цзы».

В связи с этим ниже я постараюсь рассмотреть процесс восприятия термина *шэн* древнекитайской теоретической мыслью и выделить ряд основных его трактовок в Китае эпохи Чжаньго. Тем не менее, поскольку фундаментальность идеи совершенных мудрецов приводит к тому, что подробный анализ соответствующих представлений того или иного текста практически равнозначен изложению всех основных его идей, я буду обращать внимание скорее на его формальные аспекты, нежели на содержательные, и отмечать скорее сходства различных концепций, нежели их различия.

В большинстве чжаньгоских текстов термин *шэн* используется в одном из двух достаточно чётко разграниченных значений, которые были отмечены выше в связи с «Лунь юем»: он может обозначать «совершенную мудрость» – особое качество, воспитываемое в себе адептом или правителем, а может – «совершенного мудреца», специфический тип личности. При этом данные значения обычно не

пересекаются: в текстах, говорящих о «совершенной мудрости», её носитель, как правило, не называется «совершенным мудрецом», и, напротив, в памятниках, рассказывающих о «совершенных мудрецах», о них практически никогда не говорится как об обладающих качеством *шэн*.

Locus classicus для термина *шэн* в значении особого качества – один из пассажей трактата «Хун фань» 洪範 («Великий образец»), составленного, по-видимому, во второй половине IV в. до н. э. и ныне входящего в состав канонической книги «Шан шу» 尚書 («Древнейшие/досточтимые документы»), также известной как «Шу цзин» 書經 («Канон [исторических] документов»). Упоминание о *шэн* появляется во втором разделе этого текста, посвящённом «пяти обязанностям» (у ши 五事) правителя, то есть должному состоянию его внешности (мао 貌), речи (янь 言), зрения (ши 視), слуха (тин 聽) и мышления (сы 思), приводящему к появлению у него новых качеств, одним из которых и оказывается «совершенная мудрость», связываемая с «проницательностью» (жуй 睿) мышления монарха [ШШ: 12/188]. Помимо этого, термин *шэн* появляется в восьмом разделе «Хун фань», посвящённом влиянию персональных качеств государя на погоду; совершенная мудрость правителя знаменуется там «своевременным ветром» (ши фэн 時風). Противоположным ей качеством, вызывающим «непрекращающийся ветер» (хэн фэн 恆風), в данном случае оказывается «невежественность» (мэн 蒙) [ШШЧИ: 12/192]. Это позволяет предположить, что понятие *шэн* в «Хун фань» рассматривается преимущественно как интеллектуальная способность и лишено какой-либо этической или другой специфической окраски. В любом случае, можно утверждать, что, вопреки тому значению, которое

придаётся этому фрагменту в современных исследовательских работах, в данном тексте понятие *шэн* также оказывается, как и в «Лунь юе», периферийным.

В действительности, сфера употребления термина *шэн* для обозначения «совершенной мудрости» вообще оказывается сравнительно узкой. Фактически, она ограничена лишь несколькими сочинениями, большинство из которых отнесено к разряду конфуцианских. При этом единственным, по сути, известным нам текстом, в котором оно оказывается в центре внимания, является трактат «У син» 五行. Это сочинение, составленное, по-видимому, в IV в. до н. э. и утерянное во II–I вв. до н. э., не дошло до нас в традиции, однако не так давно было обнаружено в результате археологических раскопок⁶⁰. Стоит отметить, что сочетание, вынесенное в заглавие этого текста, обозначает в данном случае не привычные по другим памятникам «Пять стихий/процессов/фаз» (см. §1.2), но «Пять [аспектов] поведения», являющиеся воплощением пяти качеств:

⁶⁰ Данный текст известен в двух различных версиях: на бамбуковых планках (обнаружены в 1993 г. в Годяне 郭店, пров. Хубэй, рубеж IV–III вв. до н. э.) [УС ГД] и на шёлке (обнаружен в 1972–74 гг. в Мавандуе 馬王堆, пров. Хунань, 1-я пол. II в. до н. э.) [УС МВД]. Различия между ними невелики и в целом сводятся к некоторым расхождениям в иероглифах и порядке следования фрагментов; кроме того, мавандуйская версия снабжена частичным комментарием. Считается, что этот трактат отражает идеи «школы Цзы-сы и Мэн-цзы» (Цзы-Мэн сюэпай 子孟學派, подробнее о ней см. [Духовная культура, 2006: 545–546]); некоторые китайские учёные даже приписывают его авторство первому из этих мыслителей, традиционно считающемуся внуком Конфуция, однако подобная атрибуция представляется не совсем обоснованной [см. Csikszentmihalyi, 2004: 86–100]. Существует два перевода памятника на английский язык: см. [Csikszentmihalyi, 2004: 277–371; Holloway, 2009: 131–139].

человечности (*жэнь* 仁), долга/справедливости (*и* 義), благопристойности (*ли* 禮), знания (*чжи* 智) и совершенной мудрости (*шэн*). Воспитание в себе этих качеств оказывается основой предлагаемой в трактате программы морального самосовершенствования, которое, по мысли авторов текста, проходит в два этапа. Сначала адепт должен овладеть первыми четырьмя качествами и тем самым достичь первой ступени совершенства, «доброты» (*шань* 善), объявляемой «путём людей» (*жэнь дао* 人道). Это состояние оказывается необходимым условием для достижения второй ступени, «добродетельности» (*дэ* 德), которая называется путём Неба (*тянь дао* 天道) и связывается с воспитанием *шэн*. Таким образом, «совершенная мудрость» оказывается до некоторой степени противопоставленной прочим четырём качествам: она выступает результатом их развития, но в то же время возвышается над ними.

В других пассажах *шэн* противопоставляется одному только *чжи* («знанию» или «[обычной] мудрости»). Эти свойства ассоциируются с различными типами восприятия: *чжи* связывается со зрением и представляется как способность увидеть и узнать достойного человека (*сянь жэнь* 賢人), в то время как *шэн* соотносится со слухом и проявляется в умении услышать и узнать Путь благородного мужа (*цзюнь-цзы дао* 君子道). При этом *шэн* и *чжи* оказываются, в свою очередь, противопоставлены более низким качествам – остроте зрения (*мин* 明) и чуткости слуха (*цун* 聰), позволяющим увидеть достойного человека и услышать Путь благородного мужа, но не дающим возможности узнать их. Стоит отметить, что обладание *чжи* и *шэн* оказывают на адепта преобразующее воздействие, уподобляющее его нефриту: благодаря первому из этих качеств он приобретает

«нефритовый лик» (*юй сэ* 玉色), а благодаря второму – «[подобный звону] нефрита голос» (*юй инь* 玉音) [см. УС ГД: 149; УС МВД: 17; см. тж. Csikszentmihalyi, 2004: 127–137].

Отдельно стоит отметить тот факт, что сочетание *шэн жэнь* в тексте «У син» отсутствует, а носитель качества *шэн* называется «благородным мужем» (*цзюнь-цзы* 君子). Возможной причиной этого может служить тот факт, что ко времени создания памятника понятие *шэн жэнь* активно использовалось самыми разными мыслителями в самых разных значениях, в то время как идеал *цзюнь-цзы* оставался по преимуществу конфуцианским, и потому апелляция к нему позволяла подчеркнуть этическую природу «совершенной мудрости».

Большинство прочих текстов, рассматривающих *шэн* как специфическое качество, обнаруживает более или менее явное влияние «У син». Так, ряд идей этого трактата и, в частности, концепция «совершенной мудрости», получают развитие в ещё одном неизвестном до недавних пор сочинении – «Дэ шэн» 德聖 («Добродетельность и совершенная мудрость»), небольшом тексте, записанном на том же куске шёлка, что и мавандуйская версия «У син» [ДШ], а также в некоторых других сочинениях конфуцианского толка, таких как «Мэн-цзы» 孟子 (IV–III вв. до н. э.), «Хань ши вай чжуань» 韓詩外傳 («Внешний комментарий Хань [Ина] к "Поэзии"»), II в. до н. э.) и «Синь шу» 新書 («Новые писания», II в. до н. э.) [см. Csikszentmihalyi, 2004: 103–113, 216–232]. Тем не менее, сугубо конфуцианскими текстами влияние зафиксированных в этом трактате идей не ограничивается. Например, противопоставление *шэн* и *чжи*, равно как и акцент на их связи со слухом и зрением, встречается в содержащемся в трактате «Вэнь-цзы» 文子 (II в. до н. э.) высказывании Лао-цзы [ВЦ: 5/229]; в то же время, здесь эти качества связываются не с морально-этическим

совершенством, но со способностью предвидеть дальнейшее развитие событий – «слышать то, что ещё не произошло» и «заранее видеть то, что обретает форму»⁶¹. Противопоставление *чжи* и *шэн* встречается и в математическом трактате «Чжоу би суань цзин» 周髀算經 («Счётный канон чжоуского гномона»), где первое из этих качеств связывается со знанием Земли, а второе – со знанием Неба [ЧБСЦ: 1/8]. Наконец, определённую связь с рассматриваемыми идеями может иметь фрагмент приведённой в «Ши цзи» речи известного дипломата Цай Цзэ 蔡澤 (кон. IV–III вв. до н. э.), где *шэн* и *чжи* (в данном случае не противопоставляемые) связываются с сердцем (*синь* 心) и объявляются качествами, присущими ему так же, как твёрдость костям, подвижность рукам и ногам, чуткость (*цун*) ушам и зоркость (*мин*) глазам [ШЦ: 79/2419–2420; см. тж. ЧГЦ: 5.18/333, 338 пр. 13]; подобный «физикализм», то есть восприятие добродетелей в тесной связи с органами человеческого тела, характерен как раз для традиции, зафиксированной в «У син» [см. Csikszentmihalyi, 2004: 82–86, 127–141].

Впрочем, гораздо чаще знак *шэн* выступает в роли универсального термина для обозначения идеальной личности, причём в таких случаях он обычно используется в сочетании *шэн жэнь* – «совершенномудрый человек». В этом значении он используется в подавляющем большинстве древнекитайских философских текстов самой разной направленности, в каждом из которых понимается по-своему. Он может относиться к правителям древности или мессии, который должен прийти в скором будущем, чтобы объединить Поднебесную, к человеку высоких морально-этических качеств или полубожественному существу,

⁶¹ Возможно, именно этот отказ от этической трактовки «совершенной мудрости» может объяснить тот факт, что данный пассаж демонстрирует один из тех редких случаев, когда обладатель качества *шэн* называется *шэн жэнь*.

обладающему сверхъестественными способностями, к талантливому политику или к сверхчеловеку, наделённому знанием обо всём, что было и чему ещё только предстоит произойти. На материале ряда памятников периода Чжаньго я выделил несколько основных трактовок понятия *шэн* как идеала личности: историческую, креативную, морально-этическую, функциональную, религиозную, космологическую, перцептивную и мессианскую, а также отметил случаи обиходного использования этого термина и негативного отношения к обозначаемой им идее.

Первые случаи использования иероглифа *шэн* для указания на идеальную личность встречаются, как уже было сказано выше (§2.1), в центральных главах «Мо-цзы». Совершенные мудрецы представлены там рядом персонажей, важнейшими атрибутами которых оказываются древность и положение монарха. Соответственно, в тексте не даётся никаких рекомендаций – ни как стать *шэном*, ни как он должен себя вести; «совершенномудрые цари» использованы в нём в качестве примеров для подражания и служат прецедентами для доказательства различных моистских тезисов. Демонстрируемую древнейшими слоями «Мо-цзы» трактовку можно назвать *исторической*; впоследствии она получает развитие в большинстве других памятников, и именно в её рамках в китайской культуре сложились представления о древнейшей истории страны, представленной в виде череды правлений мифологических и легендарных монархов (см. §2.1).

Вариантом этой трактовки можно считать трактовку *креативную*, восприятие совершенных мудрецов как культурных героев, которым человечество обязано появлением всех значимых инноваций, от домов, одежды и средств передвижения до сельского хозяйства, готовки, войны и государства. Подобный характер деятельности *шэнов* подчёркивается в одном из комментариев к «И-цзину», «Вэнь янь» 文言 («Речи о

знаках», IV–II вв. до н. э.): «Совершенному́рый человек творит, а десять тысяч вещей наблюдают [за этим]» [ЧИ: 1/16]. Схожая интерпретация их образов зафиксирована в другом комментарии к этому памятнику, «Си цы чжуань» 繫辭傳 («Комментарий привязанных слов», IV в. до н. э.), а также целом ряде других текстов IV–II вв. до н. э., в частности, в «Мо-цзы» (в особенности в главе «Цы го» 辭過), «Ли-цзи» 禮記 (в первую очередь, в главе «Ли Юнь» 禮運), «Чжоу ли» 周禮 (глава «Као гун цзи» 考工記), «Хуайнань-цзы» 淮南子 и т.д.⁶² В отличие от обычной исторической трактовки, в данном случае совершенные мудрецы нередко оказываются неперсонифицированными, а их статус правителей хотя и подразумевается, но не акцентируется.

Связанная с исторической, но при этом отличная от неё *морально-этическая* трактовка образа совершенных мудрецов встречается в «Мэн-цзы». Знак *шэн* использован в дошедшей до нас версии этого текста 48 раз, 29 из которых – в сочетании *шэн жэнь*. Содержащуюся в этом памятнике концепцию совершенных мудрецов можно считать своего рода развитием соответствующих идей «У син», их приложением к истории. Тем не менее, о *шэн* как самостоятельном качестве в данном памятнике говорится сравнительно мало; речь в нём идёт в основном о четырёх добродетелях более низкого порядка. Соответственно, *шэн жэнь* выступают здесь не столько носителями «совершенной мудрости», сколько высоким морально-этическим идеалом; стать одним из них мог, согласно «Мэн-цзы», по-видимому, лишь тот, кто обладал некоторой врождённой «предрасположенностью» [см. Csikszentmihalyi, 2004: 194]⁶³.

⁶² Блестящий анализ восприятия культурных инноваций в древнем Китае см. в: [Puett, 2001]. Также см. [Lewis, 1999b: 127–129].

⁶³ Данная идея связана с ещё одной встречающейся в «Мэн-цзы» трактовкой понятия *шэн* – мессианской, которая будет рассмотрена ниже.

Как и в случае с исторической трактовкой, совершенные мудрецы в данном случае персонифицируются, однако их состав несколько отличается от того, который можно было наблюдать в центральных главах «Мо-цзы»: помимо упоминавшихся Яо, Шуня, Юя и Вэнь-вана, как *шэн жэнь* определяются Чжоу-гун, Бо-и 伯夷, И-инь 伊尹, Лю-ся Хуэй 柳下惠 и Конфуций [Мэн-цзы: 6 (2А.2)/215–216, 9 (2Б.9)/292, 12 (5Б.10)/672]⁶⁴. Некоторые из этих пятерых персонажей являлись советниками и министрами, некоторые не занимали государственных постов, однако всех их объединяет одно – никто из них не являлся правителем. Соответственно, совершенные мудрецы в «Мэн-цзы» вовсе не обязательно являются монархами; напротив, наибольшее внимание уделено тем из них, кто не относился к их числу – неслучайно сочетание *шэн ван* встречается в тексте памятника всего один раз. Акцент делается не столько на политической, сколько на морально-этической стороне вопроса; совершенные мудрецы выступают в этом тексте в роли образца человеческих отношений (*жэнь лунь* 人倫), а их главной функцией оказывается активное влияние на других людей с целью их нравственного преобразования, что позволяет называть их «учителями сотни поколений» (*бай ши чжи ши* 百世之師) [Мэн-цзы: 28 (7Б.15)/976]. Тем не менее, связь *шэнов* с политикой остаётся нерушимой – так, различные типы мудрецов определяются исходя из их отношения к государственной службе: так, Бо-и, будучи совершенномудрым-«пуристом» (*шэн чжи цин чжэ* 聖之清者), отказывался служить недостойному правителю; И-инь, будучи совершенномудрым-

⁶⁴ Бо-и (трад. XI в. до н. э.) был отшельником, отказавшимся принять власть государства Чжоу, И-инь (трад. XVII в. до н. э.) – советником Чэн Тана, а Лю-ся Хуэй (720–621 гг. до н. э.) – сановником в княжестве Лу 魯, в котором родился и, согласно преданию, занимал ряд должностей Конфуций.

«бремяносителем» (*шэн чжи жэнь чжэ* 聖之任者), считал службу своей обязанностью и потому был готов служить любому государю; Лю-ся Хуэй, будучи совершенномудрым-«согласником» (*шэн чжи хэ чжэ* 聖之和者), безропотно подчинялся обстоятельствам, в то время как Конфуций, будучи совершенномудрым-«благовременником» (*шэн чжи ши чжэ* 聖之時者), знал, когда следует служить, а когда – уйти со службы [см. Мэн-цзы: 12 (5Б.10)/672; Попов, 1904: 342–343].

Во многом схожая с описанной выше трактовка идеала совершенных мудрецов обнаруживается в средних и поздних слоях «Мо-цзы» (кон. IV–III вв. до н. э.). В отличие от центральных глав, *шэны* предстают здесь не как правители, а как идеальные чиновники, главным качеством которых оказывается человечность (*жэнь*). При этом они чаще всего остаются неперсонифицированными, хотя иногда встречаются и исключения: например, в одной из глав к числу *шэнов* отнесены такие персонажи, как Цзи-цзы 箕子, Вэй-цзы 微子 и Чжоу-гун [Мо-цзы: 48/454]⁶⁵, а также и сам основатель моистской школы Мо Ди 墨翟 (V в. до н. э.) [Мо-цзы: 48/463]; кроме того, существует свидетельство, что совершенными мудрецами моисты считали также лидеров своей организации – так называемых «колоссов» (*цзюй-цзы* 鉅子) [см. Чжуан-цзы: 33/290]. Соответственно, состояние *шэна* мыслилось достижимым и требовало правильного поведения и отказа от эмоций. Стоит отметить, что в одном из пассажей специально оговаривается, что своей мудростью *шэн жэнь* уступает духам (*гуй шэнь* 鬼神), поскольку те способны знать будущее, а он – нет; возможно, в

⁶⁵ Цзи-цзы и Вэй-цзы (оба – XI в. до н. э.) – дядя и сводный брат последнего правителя государства Шан, потерпевшие неудачу в попытках увещевать своего царственного родственника и в результате перешедшие на сторону Чжоу.

данном случае мы имеем дело со скрытой полемикой против ряда других (рассмотренных ниже) интерпретаций образа совершенного мудреца, которые признавали за ним как возможность стать божеством (*шэнь*), так и способность предвидеть грядущие события.

Ещё один вариант морально-этической трактовки понятия *шэн* можно обнаружить в трактате «Сюнь-цзы» 荀子 (III в. до н. э.), в одном из пассажей которого совершенный мудрец определяется как «тот, кто доводит до совершенства мораль» (*цзинь лунь чжэ 盡倫者*)» [СЦ: 21/407]. Рассматриваемый иероглиф встречается в этом тексте 157 раз, 81 из которых – в сочетании *шэн жэнь* и 41 – в сочетании *шэн ван*. Тот факт, что больше четверти случаев употребления рассматриваемого знака в трактате приходится на словосочетание, явно указывающее на политический контекст, позволяет говорить о том, что образ совершенного мудреца в «Сюнь-цзы» тесно связан с образом правителя. Действительно, настоящим монархом, по мнению автора текста, может стать лишь *шэн*, поскольку только он способен объединить в своей фигуре исчерпывающее понимание как межчеловеческих отношений, так и принципов государственного управления; в отсутствие же такого государя совершенным мудрецом должен, в идеале, быть министр [СЦ: 13/247–249, 18/324–325, 21/407]. Однако сферой политики область действия *шэнов* не ограничивается: ими вполне могут быть и обычные люди, вне зависимости от того, состоят они на государственной службе или нет. Хотя в трактате упоминается целый ряд персонажей, традиционно относимых к числу *шэнов*, в большинстве случаев «совершенные мудрецы» остаются неперсонифицированными. Во многом это связано с контекстом их упоминания: речь идёт не столько о деяниях известных *шэнов* прошлого, сколько о том, каким вообще должен быть совершенный мудрец, что он должен делать, и чего делать

не должен. Соответственно, значительное внимание уделяется вопросу о том, как стать *шэном*: достигнуть состояния совершенного мудреца может, согласно «Сюнь-цзы», любой человек вне зависимости от своего происхождения, а единственным путём к достижению этого состояния оказывается учёба.

Состояние шэна рассматривалось как результат и конечная цель обучения, сводившегося к постижению основных принципов морали и социальных взаимодействий, воплощённых в ритуале. В результате совершенный мудрец оказывается для «Сюнь-цзы» всего лишь одной из ступеней, пусть и финальной, на пути морально-этического совершенствования; очевидно, именно поэтому он регулярно фигурирует в разного рода градациях, включающих также такие типы личностей, как благородные мужи (*цзюнь-цзы*), учёные мужи (*ши* 士), маленькие люди (*сяо жэнь*) и т.д.

До некоторой степени противопоставленной морально-этической интерпретации оказывается другая трактовка, которую можно назвать *функциональной*. В наиболее последовательном виде она представлена в «Дао дэ цзине» («Лао-цзы» 老子, IV–III вв. до н. э.) и «Шан цзюнь шу» 商君書 (IV–III вв. до н. э.), относимым, соответственно, к даосской и легистской традициям. Эту трактовку отличает формальная строгость – в подавляющем большинстве случаев (в 32 из 33 случаев в первом тексте и в 37 из 50 во втором) используется именно форма *шэн жэнь*. Совершенный мудрец в данном случае неизбежно оказывается правителем, причём право называться таковым он получает не за счёт каких-то своих качеств (о них в текстах ничего не говорится), но, по-видимому, исключительно благодаря своему положению и предпринимаемым политическим мерам. Именно последним и посвящена большая часть каждого из рассматриваемых трактатов: они

ничего не говорят о том, как достичь состояния совершенного мудреца или какими характеристиками нужно для этого обладать, но содержат в себе лишь практические рекомендации по укреплению собственной власти и управлению чиновниками и народом; иными словами, в них говорится не о том, как стать совершенным мудрецом, а о том, как быть им. При этом образ *шэн жэнь* оказывается предельно деперсонифицированным и как таковой не связывается с определёнными личностями: в «Дао дэ цзине» упоминания конкретных персонажей отсутствуют в принципе, а в «Шан цзюнь шу», где можно обнаружить имена Шэнь-нуна, Хуан-ди, Яо, Шуне, Юе и прочих древних правителей, *шэнами* они не называются⁶⁶ и зачастую служат мишенью для критики. С одной стороны, этот факт может служить проявлением негативного отношения рассматриваемых текстов к образцовым персонажам древней истории и идее исторического прецедента как такового⁶⁷, а с другой – обеспечивает применимость

⁶⁶ Мне удалось найти в «Шан цзюнь шу» лишь один случай, когда древние правители (Яо, Шунь, Чэн Тан и У-ван) упоминаются как «те, кого на протяжении десяти тысяч поколений величают совершенномудрыми царями» [ШЦШ: 15/95; см. тж. Переломов, 1968: 203], однако стоит заметить, что и в данном случае они не названы *шэнами* напрямую.

⁶⁷ Согласно «Дао дэ цзину», вся история человеческой цивилизации представляет собой отступление от идеального состояния первобытной гармонии и, соответственно, не заслуживает внимания [см., напр., Лао-цзы: 67 (80)/150–153; см. тж. Малявин, 2010: 576]; в «Шан цзюнь шу» же развивается тезис о том, что каждая эпоха своеобразна и потому опыт древних неприменим в настоящем [см. ШЦШ: 7/53, 8/62–63, 15/95; см. тж. Переломов, 1968: 177, 183, 203–204]. При этом, в отличие от «образцовых персонажей», встроенных в определённый исторический контекст и, соответственно, связанных с определённой эпохой, безликий *шэн жэнь* мог выступать и в качестве пребывающего вне времени слившегося с Абсолютом

изложенного в них учения вне зависимости от фактических обстоятельств: совершенным мудрецом может быть любой правитель, независимо от его персональных качеств; единственное, что от него требуется, – это беспрекословное следование поучениям, содержащимся в трактатах. Иными словами, *шэн* в трактовках функционального типа определяется исключительно своими действиями.

В то же время, в том же «Лао-цзы» явственно проглядывает влияние ещё одной трактовки образа совершенного мудреца, которую можно назвать *религиозной*. Восходит она, по-видимому, к IV–III вв. до н. э., когда появляются сочинения, в которых состояние *шэн жэнь* начинает восприниматься как результат духовных практик, наделяющий человека сверхъестественными способностями. Например, именно совершенным мудрецом называется главный герой «протодаосских» глав «Гуань-цзы» 管子 («Нэй е» 內業, «Синь шу» 心術 и «Бай синь» 白心): он «может стать началом Поднебесной» [ГЦ: 36/764], «управляет тьмой вещей» [ГЦ: 36/776], «не становится жертвой бедствий, [ниспосланных] Небом, и не терпит вреда от людей» [ГЦ: 49/939]. При этом с предыдущей трактовкой данную интерпретацию связывает как стиль изложения (строгое использование бинорма *шэн жэнь*, персонифицированность совершенных мудрецов, рекомендации по поведению и т.д.), так и интерес к политике. Действительно, *шэн* в данных текстах зачастую может оказывать непосредственное влияние на судьбу государства: «Совершенный мудрец обуздывает вещи, но [сам] не подчиняется вещам. Когда сердце [его] спокойно, то и государство спокойно; когда сердце [его] в должном порядке, то и государство в должном порядке» [ГЦ: 37/780–781]. Тем не менее, политика остаётся на

мудреца (как в «Дао дэ цзине»), и в качестве способного приспособиться к той или иной исторической реальности администратора (как в «Шан цзюнь шу»).

периферии религиозных трактовок образа *шэна*; главное внимание в них уделено процессу достижения состояния совершенного мудреца, а какие-либо рекомендации политического характера чаще всего отсутствуют – ставший *шэном* правитель способен править интуитивно, без каких-либо советов со стороны.

Именно в рамках религиозной трактовки в китайской традиции наряду с *шэн жэнь* постепенно появляются и другие типы идеальной личности. Так, уже в «Чжуан-цзы» (IV-III вв.) «совершенномудрый человек» сближается с «совершенным человеком» (*чжи жэнь* 至人) и «божественным человеком» (*шэнь жэнь* 神人). Вопрос о том, являются ли эти три понятия синонимичными или обозначают разные ступени духовного развития, до сих пор остаётся открытым. В любом случае, со временем в текстах начинают появляться эксплицитные утверждения о «второсортности» совершенных мудрецов. Так, в обнаруженном в Мавандуе трактате «Ши вэнь» 十問 («Десять вопросов», III в. до н. э.) утверждается, что *шэн жэнь* уступает «воплощающему Дао» (*дао чжэ* 道者) [ШВ: 4/374]. Постепенное развитие данных тенденций привело к тому, что в околодаосских текстах начали выстраиваться градации степеней совершенства, в которых *шэн жэнь* занимает отнюдь не самые высшие места. Так, в перечне из 25 типов личности, помещённом в одной из глав трактата «Вэнь-цзы», совершенный мудрец входит в первую пятёрку, но занимает в ней последнее место после божественного человека, истинного человека (*чжэнь жэнь* 真人), человека Дао (*дао жэнь* 道人) и совершенного человека [ВЦ: 7/337]⁶⁸.

⁶⁸ Существовали подобные градации и в сочинениях, относимых к конфуцианской традиции, однако в них совершенномудрые люди сохраняют за собой статус высшего идеала. Так, например, в «Бай ху тун» приводится цитата из утерянной ныне главы «Ли цзи» («Записей о ритуалах») – «Бе мин цзи 別名記» (в других

В качестве одного из вариантов развития представлений о *шэн жэнь* как религиозном идеале выступают *космологические* трактовки этого понятия, в которых совершенный мудрец рассматривается как неотъемлемая часть мироздания: он «способен подражать Небу и Земле» [ХФЦ: 8/49], становится «подобным» им [см. Puett, 2002: 175–179; ЛШЦЦ: 1.2/68, 3.4/347], формировать с ними «триаду» (*цань* 參) [Ли-цзи: 22 (9)/1422] и «завершать» (*чэн* 成) порождённое ими [СЦ: 10/182, 27/494, см. тж. 8/144, 19/366; СЮ: 1/1, 24; ГЦ: 42/885–886]. Вероятно, в похожем ключе термин *шэн* рассматривался в не дошедшем до нас трактате «Да шэн» 大聖 («Великий совершенномудрый»), приписываемом натурфилософу Цзоу Яню (см. §1.2), известному своими космологическими построениями [ШЦ: 74/2344; Вяткин, 1996: 169].

Помимо этого, с религиозными трактовками образа *шэна* оказываются тесно связаны трактовки *перцептивные*, развивающие одно из базовых значений *шэн* – идею «проницательности»; в их основе лежит представление о том, что уникальные способности к восприятию

источниках называемой «Бянь мин цзи 辨名記»): «[Лучший среди] пяти человек называется "цветущим" (*мао* 茂), [лучший среди] десяти человек называется "выдающимся" (*сюань* 選), [лучший среди] ста человек называется "исключительным" (*цзюнь* 俊), [лучший среди] тысячи человек называется "одарённым" (*ин* 英), [тот, кто стоит] пары одарённых называется "мудрым" (*сянь* 賢), [лучший среди] десяти тысяч человек называется "талантливым" (*цзе* 傑), [лучший из] десяти тысяч талантливых называется "совершенномудрым" (*шэн*)» [БХТ: 7/334–335; Тjan, 1949–1952: 528]. В субкомментариях к «Цзо чжуань» и главе «Ли юнь» 禮運, входящей в состав «Ли цзи», приводится та же цитата, однако в немного изменённом варианте [ЧЦЦЧ: 24 (Сюань 15)/1887; Ли-цзи: 21 (9)/1414]. Схожий пассаж встречается и в одной из глав трактата «Хуайнань-цзы», однако совершенномудрые в нём не упоминаются [ХНЦ: 20/1406].

и анализу позволяют совершенному мудрецу предвидеть возможное развитие ситуации. Конкретные причины этой проницательности могут быть различными: в одних текстах (например, в «Сюнь-цзы») утверждается, что *шэн* способен воспринимать принципы, лежащие в основе мироздания, в других же (в частности, в «Люй-ши чуньцю») говорится, что он получает скрытую от других информацию, обращая внимание на незаметные и незначительные на первый взгляд детали поведения людей [Brown & Bergeron, 2008: 641–654]. Ближе к концу периода Чжаньго в текстах появляется идея о том, что совершенный мудрец способен не просто предполагать ближайшее развитие ситуации, но отчётливо видеть прошлое и будущее: «Изучив и познав современность, можно познать древность, а познав древность можно познать и будущее; древность и современность, прошлое и будущее едины. Поэтому совершенномудрый человек знает на тысячу лет назад и знает на тысячу лет вперёд» [ЛШЧЦ: 11.5/1115, см. тж. 20.8/2602; Ткаченко, 2001: 170, 356].

Наконец, в IV–III вв. появляется *мессианская* трактовка, рассматривающая совершенного мудреца в качестве Истинного царя (*ван чжэ* 王者), идеального правителя, появление которого знаменует наступление новой эры политической стабильности и благополучия [Pines, 2013: 259–263; см. тж. Pines, 2009: 25–107]. Для обозначения этой ипостаси *шэна* зачастую используется восходящее ещё к ранним слоям «Мо-цзы» сочетание *шэн ван* («совершенномудрый царь»), однако смысл его претерпевает значительные изменения: это уже не механическое соединение двух иероглифов в их обиходных значениях, используемое для указания на выдающихся правителей древности, но единство двух равноправных качеств – совершенной мудрости и царственности, которыми и обладает идеальный монарх –

«совершенный мудрец внутри и царь снаружи» (*нэй шэн вай ван* 內聖外王) [Чжуан-цзы: 33/288]. «Сюнь-цзы», например, поясняет смысл сочетания *шэн ван* следующим образом: «Совершенномудрый – это тот, кто доводит до совершенства мораль (*лунь* 倫), а царь – это тот, кто доводит до совершенства установления (*чжи* 制); этих двух совершенств достаточно, чтобы стать вершиной (*цзи* 極) Поднебесной» [СЦ: 21/407].

Принципиальной особенностью этих идеальных правителей оказывается их транстемпоральность – они, в отличие от совершенномудрых царей «Мо-цзы», существовавших только в прошлом, пребывают вне времени, появляясь в различные эпохи и в различных местах:

Шунь родился в Чжунфэне 諸馮, перебрался в Фуся 負夏 и почил в Минтяо 鳴條; [он] был человеком из восточных варваров-и 夷. Вэнь-ван родился в Чжоу [у подножия горы] Ци 岐 и почил в Биине 畢郢; [он] был человеком из западных варваров-и. Земли, [в которых они жили], отстоят друг от друга на тысячу с лишним ли; эпохи, [в которые они жили], удалены друг от друга на тысячу с лишним лет. [Однако же когда им] удалось осуществить [свои] стремления в Срединных государствах, [они совпали], как если бы сложили вместе [две половинки одной] верительной бирки. Прежние совершенномудрые и совершенномудрые последующие – их принципы едины» [Мэн-цзы: 16 (4Б.1)/537–540; см. тж. Csikszentmihalyi, 2004: 194–200].

Появление *шэнов* оказывалось редким, но, по мнению по крайней мере некоторых мыслителей, регулярным событием: «[Каждые] пятьсот

лет непременно появляется Истинный царь (*ван чжэ* 王者), а в промежутках между ними непременно появляются те, кто даёт эпохам имена (или: прославляет [свою] эпоху, *мин ши* 名世)» [Мэн-цзы: 9 (2Б)/309]⁶⁹. Главной целью появления этих монархов оказывается восстановление порядка в обществе, чаще всего связывавшееся с установлением новой династии: именно пять сотен лет прошло, согласно «Мэн-цзы», от Яо и Шуня до основателя Шан Чэн Тана и от Чэн Тана до основателя Чжоу Вэнь-вана [см. Мэн-цзы: (7Б)/1034–1035]. Согласно этой логике, новый *шэн* должен был появиться спустя пятьсот лет после Вэнь-вана, то есть в VI–V вв. до н. э. [см. Мэн-цзы: 9 (2Б)/309]⁷⁰. Тем не менее, смены династии в этот период не произошло, и в результате вся вторая половина эпохи Чжаньго охарактеризовалась ожиданием появления нового совершенного мудреца, поскольку, как считалось, только он сможет навести порядок в Поднебесной и объединить её. Таким образом, в данной трактовке совершенный мудрец оказывается своего рода политическим мессией, ключевой фигурой исторического процесса, понимаемого в последующей традиции как постепенное

⁶⁹ Схожие идеи можно обнаружить в зафиксированной сразу в нескольких текстах (с минимальными разночтениями) поговорке: «[Когда] на тысячу *ли* приходится один [достойный] муж, это всё равно как если бы [они] стояли плечом к плечу; [когда] на сотню поколений приходится один совершенный мудрец, это словно как если бы [они] появлялись один за другим» [ЧГЦ: 10.10/582; см. тж. ЛШЧЦ: 16.2/1800; Creel, 1974: 360–361]. Интересно, что достойные мужи (*ши* 士) в данном случае связываются с пространством, в то время как *шэны* ассоциируются со временем.

⁷⁰ По-видимому, именно это обстоятельство и породило идею о том, что этим совершенным мудрецом стал ни кто иной как Конфуций [см. Мэн-цзы: (7Б)/1034–1035]. В то же время, интересно предположение М. Чиксентмихайи о том, что первый из пассажей «Мэн-цзы» о регулярном появлении *шэнов* [Мэн-цзы: 9 (2Б)/309] изначально мог быть вложен в уста самого Конфуция [см. Csikszentmihalyi, 2004: 196].

приведение мироздания к состоянию Великого спокойствия (*тай пин* 太平)⁷¹.

Наряду с описанными выше вариантами трактовки термина *шэн* как особого качества или специфического типа личности, в период Чжаньго сохраняется возникшая ещё при Западной Чжоу традиция использования *шэн* как восхваления, не подразумевающего, по-видимому, дополнительных философских смыслов. В этой, обиходной трактовке *шэнами* могут называться самые разные персонажи, как современные говорящим, так и относящиеся к далёкой древности. Зачастую таким образом характеризуются известные мыслители: например, в главе «Пять паразитов» (У ду 五蠹) трактата «Хань Фэй-цзы» термином *шэн жэнь* назван Конфуций [ХФЦ: 12/92]; очевидно, что в данном тексте (причём, в одной из наиболее «антиконфуцианских» его глав) смысл, вкладываемый авторами в подобное утверждение, оказывается принципиально иным нежели, скажем, в «Мэн-цзы» и лишён какой-либо возвышенности. Схожая трактовка может касаться и *шэн* как качества: так, в целом ряде текстов этим словом обозначается «обычная» мудрость или сообразительность. Также можно отметить, что в этом значении термин *шэн* оказывается близок к понятию *сянь* 賢 («мудрый», «достойный») и взаимозаменяем с ним: так, в «Мэн-цзы» сторонник так называемой «школы аграриев» (*нун-цзя* 農家) Чэнь Сян 陳相 называет правителя небольшого княжества Тэн 滕 то *шэн жэнем*, то *сянем* [см. Мэн-цзы: 11 (3А)/367]; помимо этого, в ряде текстов («Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Хань Фэй-цзы») встречается сочетание *сянь шэн* 賢聖 (реже – *шэн сянь* 聖賢), фактически уравнивающее два этих термина или, по крайней мере, сближающее их.

⁷¹ О концепции *тай пин* см. [Духовная культура, 2007: 600–602; Терехов, 2012а: 201–215].

По-видимому, именно такое, обиходное понимание рассматриваемого термина лежит в основе *негативных* трактовок, в рамках которых *шэн* воспринимается как угроза правителю или обществу в целом. При этом критике обычно подвергается *шэн* как качество, «мудрость» (очевидно, лишённая какой бы то ни было «сверхъестественности», разве что в ироническом смысле), причём в большинстве случаев в составе бинорма *шэн чжи* 聖智 («мудрые и знающие»; второй знак иногда заменяется на *чжи* 知). Вера в обладание этими качествами может раздувать самомнение государя, лишая его способности адекватно оценивать происходящее вокруг: так, в «Мо-цзы» говорится о бедах, которые ожидают монарха, который «считает себя мудрым и знающим и не справляется о делах» у своих советников [Мо-цзы: 5/25]. Не менее опасной оказывается ситуация, когда этими качествами обладают подданные. Как угроза государству в целом и правителю в частности выступают «мудрые и знающие» в некоторых пассажах «Шан цзюнь шу»: лишь своевременно предпринятые правителем меры позволяют сделать так, чтобы они «не осмеливались упрячиться» и «не посмели замышлять против него» [ШЦШ: 18/110–111]. Схожие опасения в их адрес высказываются и в «Хань Фэй-цзы»: «[Если] верхи будут оказывать милости исходя из личных пристрастий, [то] у низов появятся личные стремления, мудрые и знающие начнут сбиваться в стаи, сеять ложь, распространять клевету и таким образом очернять перед верхами [существующие] законы и меры» [ХФЦ: 45/414]. Порой критика *шэн* звучит более радикально: так, в дошедшей до нас версии «Лао-цзы» встречается призыв «пресечь мудрость и отбросить знание» (*цзюэ шэн ци чжи* 絕聖棄智) [Лао-цзы: 19/311–312]⁷².

⁷² В годяньской версии «Лао-цзы» этот пассаж выглядит по-другому: «пресечь знание и отбросить красноречие» (*цзюэ чжи ци бянь* 絕智棄辯) [Лао-цзы ГД: А/111].

В этой связи любопытно, что *шэн* как качество получает негативную трактовку даже в тех сочинениях, идеалом в которых выступает *шэн* как особый тип личности (*шэн жэнь*); это обстоятельство ещё раз подтверждает отмеченное выше отсутствие непосредственной взаимосвязи между этими двумя значениями термина.

Критика *шэн жэнь* как особого типа личности встречаются, насколько мне известно, лишь в так называемых «примитивистских» главах «Чжуан-цзы», к которым относят гл. 8–11 этого памятника, составленные, по-видимому, в конце III в. до н. э. [Early Chinese Texts, 1993: 56]⁷³. Там неоднократно говорится об «ошибках совершенномудрых людей» (*шэн жэнь чжи го* 聖人之過) [Чжуан-цзы: 9/83, 84, 10/87], а сами они ставятся в один ряд с «мелкими людишками» (*сяо жэнь* 小人) [Чжуан-цзы: 8/80] и сравниваются с разбойниками [Чжуан-цзы: 10/85–86]. Критикуется в этих главах и *шэн* как качество – оно отождествляется со способностью грабителя сообразить, где в доме спрятаны ценности [Чжуан-цзы: 10/86]. Последнее обстоятельство, равно как и апелляция к конфуцианскому по преимуществу понятию *сяо жэнь*, позволяет говорить о том, что в данном случае критике подвергаются «совершенные мудрецы» именно конфуцианской традиции. Впрочем, то же верно и в случае с негативным отношением к

Это обстоятельство позволяет предположить, что данная фраза подверглась редакции в III в. до н. э., возможно в связи с нарастанием конфликта между группой, отвечавшей за передачу этого текста, и сторонниками конфуцианской традиции.

⁷³ Все негативные высказывания о *шэн жэнь* сосредоточены в гл. 8–10; в гл. 11 совершенные мудрецы упоминаются лишь однажды и, к тому же, в позитивном контексте [см. Чжуан-цзы: 11/98]. Данный факт говорит в пользу предположения А. Ч. Грэма о том, что к числу «примитивистских» относится только первая часть гл. 11 [см. Early Chinese Texts, 1993: 56].

шэн как качеству, проявляющимся преимущественно в текстах антиконфуцианского толка.

Таким образом, представления о том, кто такие совершенные мудрецы, в Древнем Китае значительно варьировались: *шэны* могли представляться в виде конкретных исторических или легендарных личностей, а могли оставаться неперсонифицированными; могли быть правителями, могли – чиновниками, а могли и вовсе не состоять на государственной службе; могли относиться к далёкому прошлому, а могли – к близкому будущему; могли характеризоваться различными добродетелями, а могли – сверхъестественными способностями; могли действовать в рамках социума, а могли и оказывать влияние на мироздание в целом. В некоторых трактовках этот идеал был достижим, а в некоторых – нет; согласно одним, совершенным мудрецом мог стать каждый человек, а согласно другим – лишь обладающий определённой предрасположенностью; в каких-то говорилось о том, как сделаться *шэном*, а в каких-то – лишь о том, как ему следует себя вести. При этом практически каждый текст сочетает несколько различных трактовок, и в то же время ни одна трактовка не является уникальной для какого-либо отдельного текста. Иными словами, понятие *шэна* в Древнем Китае было значительно менее монолитным, чем то принято считать; можно утверждать, что в доимперском Китае не существовало единого образа совершенного мудреца, ни «конфуцианского», ни какого-либо другого. Тем не менее, все перечисленные выше трактовки объединяла одна особенность: во всех них *шэн* оставался идеалом, достаточно далёким от окружающей действительности.

2.3. Образ совершенного мудреца в эпохи Цинь и Западная Хань

Принципиальные изменения образ *шэна* претерпел одновременно с началом новой эпохи в политической жизни: по-видимому, первым «совершенномудрым во плоти» стал никто иной, как объединитель Китая Цинь Ши-хуанди (пр. 247 – 210 гг. до н. э.).

Иероглиф *шэн* неоднократно встречается в единственном дошедшем до нас аутентичном памятнике политической идеологии циньской эпохи – приведённых в «Ши-цзи» надписях на стелах, установленных приближёнными Первого императора во время его поездок по стране, дабы воспеть его заслуги⁷⁴. Практически во всех случаях знак *шэн* связывается с самим Цинь Ши-хуаном: этот термин используется для описания как его деятельности и достижений – совершенномудрого правления (*шэн чжи* 聖治), совершенномудрых законов (*шэн фа* 聖法) и совершенномудрого наследия (*шэн ле* 聖烈), так и его намерений и качеств – совершенномудрых стремлений (*шэн чжи* 聖志), совершенномудрых помыслов (*шэн и* 聖意) и совершенномудрой силы-дэ (*шэн дэ* 聖德). В результате сам император характеризуется как «совершенномудрый, знающий, гуманный и справедливый» (*шэн чжи жэнь и* 聖智仁義) и «воплощающий совершенную мудрость» (*гун шэн* 躬聖) и в конечном итоге называется «Великим совершенномудрым» (*да шэн* 大聖)⁷⁵ и «совершенномудрым [династии] Цинь» (*Цинь шэн* 秦聖)⁷⁶

⁷⁴ Об этих надписях и их значении для реконструкции идеологии эпохи Цинь см. [Kern, 2000].

⁷⁵ В принципе, контекст использования этого сочетания позволяет предположить, что относится оно не к Цинь Ши-хуану, а к правителям легендарного прошлого. Так, например, его переводят Р. в. Вяткин и в. С. Таскин [см. Вяткин и Таскин, 1975: 71]. Тем не менее, с учётом общего пафоса надписей на стелах, более вероятным

[см. ШЦ: 6/243, 245, 249–250, 261; Вяткин и Таскин, 1975: 66–67, 71–73, 83–84; ср. Kern, 2000: 21–22, 26, 35, 37–38, 40, 45, 47].

При этом образ совершенного мудреца, которым стремился представить себя Цинь Ши-хуан, не сводился ни к одной из перечисленных выше доимперских трактовок, но успешно сочетал их: в тех же надписях на стелах, в которых он называется *шэном*, можно обнаружить следы практически всех рассмотренных выше интерпретаций этого термина. Во-первых, он сравнивал себя с совершенномудрыми правителями древности и, более того, считал себя выше их: на одной из стел утверждается, что «заслугами [он] превосходит Пять императоров» [ШЦ: 6/245]; в результате, Цинь Ши-хуан выступает как совершенный мудрец в исторической перспективе⁷⁷. Во-вторых, в надписях на стелах неоднократно подчёркивается, что он создал империю, законы и принципы управления, что вполне

представляется предположение о том, что здесь знак *шэн* относится, как и в прочих случаях, к Первому императору; в частности, именно так понимает его М. Керн [Kern, 2000: 35] и группа переводчиков «Ши цзи» на английский язык во главе с У. Ниенхаузером [Nienhauser, 1994: 143].

⁷⁶ Ю. Пинес считает, что иероглиф *цин* 秦 в данном случае может стоять по ошибке вместо похожего на него *тай* 泰 («великий»), и в таком случае сочетание должно значить «Великий совершенномудрый», что, впрочем, не отменяет того факта, что относится оно к Цинь Ши-хуану [личное письмо от 24.04.2011].

⁷⁷ Можно также отметить, что ряд отмеченных выше коннотаций подразумевался не только термином *шэн*, но также и новым титулом монарха – *хуанди* 皇帝 («августейший владыка»), демонстрировавшего его превосходство над августейшими предками (*хуан*) и владыками (*ди*) – величайшими государями мифологической древности. Кроме того, Цинь Ши-хуан приносил жертвы некоторым из своих совершенномудрых предшественников, в частности – Юю и Яо [Бурцева, 2012: 309], тем самым, возможно подразумевая определённую преемственность.

соответствует креативной трактовке образа *шэна* [см. тж. Puett, 2001: 141–148]. В-третьих, Цинь Ши-хуан, вопреки мнению последующей традиции, видел себя воплощением морали: согласно тем же надписям на стелах, он воплощал в себе всевозможные добродетели, служил образцом для народа и распространял на него своё преобразующее воздействие; именно эти свойства характеризовали совершенного мудреца в этических трактовках. В то же время, авторитарная манера правления Цинь Ши-хуана заставляет вспомнить о текстах, развивающих функциональную трактовку образа *шэна*. Далее, в образе Первого императора можно обнаружить целый ряд моментов, характерных для религиозной интерпретации: он предпринимал активные попытки создания нового пантеона и настойчиво добивался бессмертия [см. ШЦ: 28/1366–1368], а также позиционировал себя как сверхъестественное существо, которое воплощает Дао (*ти дао* 體道) [ШЦ: 6/247], обладает чудесными способностями и властью над божествами и духами природы [ШЦ: 6/248; Сыма Цянь, 1975: 71; ср. Dull, 2006: 5–6, 25–26; Бурцева, 2012: 312; Pines, 2013: 268–269]. Помимо этого, можно отметить принятие им титула *чжэнь жэнь* 真人, фигурирующего, как отмечалось выше, в градациях совершенных личностей, характерных для религиозных интерпретаций образа совершенномудрого⁷⁸. Следы космологической интерпретации образа *шэна* проглядывают в многочисленных упоминаниях об упорядочении им мира [ШЦ: 6/249], равно как и в его обращении к теории Пяти сил (*у дэ* 五德) [см. ШЦ: 28/1366, 1368] и в его поездках по стране, которые, безусловно, имели космологическое значение [см. тж. Pines, 2013: 266–

⁷⁸ Трудно сказать, воспринимались ли они в данном случае как люди или как божества. Пожалуй, можно согласиться с Дж. Даллом, который видел в термине *хуанди* «смешение мирского и божественного» [Dull, 2006: 5].

267]. Перцептивные трактовки образа *шэна* также отражены в надписях на стелах: в одной из них говорится, что Цинь Ши-хуан «приводит в порядок множество вещей и подвергает проверке дела и факты, [чтобы] каждое [явление] носило соответствующее имя. И ценное, и презренное понятно [ему] в равной мере, и хорошее, и плохое выстраивается перед [ним, так что] не остаётся ничего, что было бы сокрыто [от него]» [ШЦ: 6/262; см. тж. Вяткин и Таскин, 1975: 84]. Наконец, Первый император выступает в роли долгожданного героя, положившего конец войнам, объединившего Поднебесную и начавшего абсолютно новую, беспрецедентную эру всеобщего благоденствия, которая должна была длиться до бесконечности, став, таким образом, своеобразным «концом истории» [Pines, 2013: 259, 270]. Именно эта мессианская интерпретация образа совершенного мудреца позволила объединить все прочие его трактовки в образе Совершенномудрого Императора [Pines, 2013: 263–269]. В результате, образ совершенного мудреца, который создал для себя Цинь Ши-хуан, стал сплавом различных интерпретаций независимо от их истоков и использования в рамках различных интеллектуальных традиций.

Этот факт идёт вразрез с традиционным представлением о Цинь Ши-хуане как убеждённом приверженце так называемого «легизма» (*фацзя* 法家), яростно боровшемся против всех прочих интеллектуальных течений, в особенности конфуцианства. В действительности, он не ограничивал себя рамками какой-либо конкретной доктрины – легистской, конфуцианской или какой бы то ни было ещё, – и совершенная мудрость, на обладание которой он претендовал, не сводилась к какой-либо одной трактовке, но была всеобъемлющей, включающей все существующие интерпретации этого понятия. Таким

образом, император, объединивший Поднебесную, объединил в своём образе идеалы различных философских традиций.

После гибели Цинь понятие *шэн* на некоторое время исчезает из сферы политической идеологии: к нему, насколько можно судить по дошедшим до нас источникам, не апеллировал ни основатель династии Хань Лю Бан, ни его главный соперник Сян Юй 項羽 (232 – 202 гг. до н. э.)⁷⁹. Лишь спустя несколько десятилетий термин *шэн* вновь начинает фигурировать в придворной риторике: поначалу – в высказываниях отдельных сановников, а потом и в официальных документах – императорских указах и докладах трону.

Первое его появление можно датировать началом правления Вэньди 文帝 (180–157 гг. до н. э.): убеждая будущего императора взойти на престол, *чжунвэй* 中尉 Сун Чан 宋昌 замечает, что его «таланты, совершенная мудрость, гуманность и сыновняя почтительность (*сянь шэн жэнь сяо* 賢聖仁孝) известны [всей] Поднебесной» [ШЦ: 10/414; Вяткин и Таскин, 1975: 223; см. тж. XIII: 4/106]⁸⁰. Акцент в данном случае делается, очевидно, на этической составляющей понятия *шэн*; при этом оно оказывается лишь одним из качеств императора, не делающим, по-видимому, его носителя *шэн жэнем*.

⁷⁹ В документах и речах, приведённых в посвящённом основанию династии Хань и периоду правления Лю Бана (202–195 гг. до н. э.) и регенства его супруги Люй-хоу 呂后 (195–180 гг. до н. э.) главах «Ши цзи» и «Хань шу», знак *шэн* не встречается ни разу. Есть основания полагать, что Сян Юй пытался представить себя потомком совершенномудрого правителя Шуня (подробнее см. §§3.1.1 и 3.2.1), однако в эти претензии ограничивались, насколько можно судить, генеалогией и не имели отношения к концепции *шэн*.

⁸⁰ Данная формулировка напоминает один из пассажей на циньшихуановых стелах, где император описывается как «совершенномудрый, знающий, гуманный и справедливый».

Другое упоминание о «совершенной мудрости» Вэнь-ди приписывается Юань Ану 袁盎 (ум. 148 г. до н. э.), который в приведённой в «Ши цзи» беседе с чэнсяном Шэньту Цзя 申屠嘉 (ум. 155 г. до н. э.) заявляет: «Верховный [правитель], ежедневно слыша то, чего [раньше] не слышал, и постигая то, чего [раньше] не знал, с каждым днём становится всё более мудрым и знающим (*шэн чжи* 聖智); Вы же ныне, самолично затыкая рты Поднебесной, с каждым днём становитесь всё более глупым. Однако если совершенномудрый владыка станет спрашивать с глупого советника, то Вам недалеко до беды» [ШЦ: 101/1742; см. тж. Вяткин, 2002: 214–215]. Здесь, в отличие от предыдущего случая, *шэн* как качество становится определяющим – благодаря ему правитель оказывается «совершенным мудрецом».

Помимо этого, на возможность того, что Вэнь-ди является *шэном*, намекает Цзя И 賈誼 (200–168 гг. до н. э.), в одной из глав приписываемого ему труда (являющейся, по-видимому, текстом доклада трону) развивающий идею Мэн-цзы о регулярности появления совершенных мудрецов:

«Со времён Юя прошло пятьсот лет, и возвысился Тан; со времён Тана прошло пятьсот с лишним лет, и возвысился У-ван. Значит, возвышение совершенномудрых царей в целом имеет своим сроком пятьсот лет (*да и у бай вэй цзи* 大以五百為紀). Со времён У-вана прошло более пяти сотен лет, [однако] совершенномудрый царь не возвысился. О, как это странно! Когда дошло до Цинь Ши-хуанди, [он хоть и] походил на подлинного [мудреца], но в итоге оказался ложным, и в результате не имел успеха. К настоящему времени [вся] Поднебесная сосредоточена в [руках] Вашего Величества, и я, Ваш подданный, наблюдая [Ваши]

великодушие и проницательность, украдкой думаю: [Вы] способны обуздать смуту и взять под контроль опасную ситуацию, являетесь достойнейшим из ныне [живущих]. [Ваша] просвещённость и проницательность удовлетворяет [определённому] Небом сроку и, к тому же, соответствует [установленным] Небом порядкам (*тянь и 天宜*). Прошу Ваше Величество реализовать их! Тем не менее, [эти замыслы] до сих пор не [осуществлены]. Кого же ещё [нам] ждать?» [Синь шу: 1.4/30; см. тж. Csikszentmihalyi, 2004: 195 n.65].

Хотя Вэнь-ди здесь не назван *шэном* в открытую, очевидно, что именно он, по мнению Цзя И, и должен стать тем самым совершенным мудрецом, который должен был появиться после У-вана.

Ещё более отчётливо мысль о том, что царствующий император является *шэном*, звучит в эпоху правления У-ди 武帝 (141–87 гг. до н. э.); с учётом сходства личностей У-ди и Цинь Ши-хуанди, это обстоятельство не кажется удивительным.

На совершенную мудрость императора намекает в своих ответах на его вопросы знаменитый конфуцианец Дун Чжун-шу 董仲舒 (ок. 179–104 гг. до н. э.): в его жизнеописании в «Хань шу» иероглиф *шэн* встречается 17 раз, 14 из которых – в ответах (ещё 2 раза – в вопросах императора и 1 раз – в послесловии к главе). С одной стороны, Дун Чжун-шу изображает совершенного мудреца как идеал, достижение которого является необходимым условием для полноценного правления: «Приказ (*лин 令*) Неба называется Повелением (*мин 命*), а Повеление никому, кроме совершенномудрого человека, не исполнить» [XIII: 56/2515; ср. Древнекитайская философия, 1990: 148]. При этом он подчёркивает достижимость этого идеала и тот факт, что именно У-ди может реализовать его на практике. В то же время, в одном из пассажей

он упоминает «совершенномудрую силу-дэ», которую «до конца исследовал» император [см. XIII: 56/2514; Древнекитайская философия, 1990: 147], намекая тем самым на совершенномудрую природу последнего.

Другие сановники У-ди выражались более прямолинейно. Так, приближённый императора Сюй Лэ 徐樂 в докладе трону (128 г. до н. э.) :

Я, Ваш подданный, считаю, что, Ваше Величество [является] совершенномудрым от природы (*тянь жань чжи шэн* 天然之聖) и [представляет собой] сосредоточение милосердия, и коль скоро [Вы] искренне сделали Поднебесную предметом своих устремлений, то и по славе с [Чэн] Таном и У[-ваном] нетрудно будет сравняться, и нравы [времен] Чэн[-вана] и Кан[-вана] можно будет восстановить [ШЦ: 112/2957; см. тж. Вяткин, 2010: 57].

Ещё более красноречиво в этом плане пророчество некоего Шэнь Гуна 申功, пересказанное императору У-ди Гунсунь Цином 公孫卿: «Совершенномудрый [династии] Хань (*Хань чжи шэн чжэ* 漢之聖者) будет среди внуков и правнуков Гао-цзу» [ШЦ: 12/467; ср. Вяткин и Таскин, 1975: 267; см. тж. ШЦ: 28/1393; Вяткин, 1986: 179]. Таким образом, У-ди, о котором, очевидно, и говорится в пророчестве, оказывается «совершенномудрым [династии] Хань» подобно «совершенномудрому [династии] Цинь» Цинь Ши-хуану.

Таким образом, термин *шэн* применяется к императору всё чаще и постепенно становится одним из наиболее значимых элементов придворной риторики. Достаточно красноречивы в этом плане изменения в частоте использования знака *шэн* в исторических сочинениях: так, в созданном на рубеже II–I вв. до н. э. «Ши цзи» он

встречается 185 раз, в то время как в составленном во второй половине I в. н. э. и сопоставимом с ним по объёму «Хань шу» он используется уже 588 раз, т.е. в три с лишним раза чаще⁸¹. При этом, в подавляющем большинстве случаев этот знак относится к монархам – либо к образцовым правителям древности, либо к гипотетическому идеальному государю, либо – чаще всего – к императорам правящей династии.

Соответственно, увеличивается не только частота употребления иероглифа, но и число терминов, обозначающих совершенномудрого правителя: помимо существовавших ещё до Хань сочетаний *шэн ван* 聖王 («совершенномудрый царь») и *шэн цзюнь* 聖君 («совершенномудрый государь») появляются новые – например, *шэн чжу* 聖主 («совершенномудрый владыка»)⁸², *шэн ди* 聖帝 («совершенномудрый император»)⁸³ и *шэн шан* 聖上 («совершенномудрый [ныне царствующий] верховный [владыка]»).

Кроме того, появляется целый ряд сочетаний, в которых отсутствуют термины, обозначающие верховную власть, однако знак *шэн* однозначно указывает на монарха. Наиболее ранним из них является, по-видимому, биньом *шэн дэ* 聖德 («совершенномудрая сила-дэ»), впервые появившееся в одной из циньских надписей на стелах и активно используемое в ханьской политической риторике со времён

⁸¹ «Хань шу» является вторым по числу случаев употребления знака *шэн* древнекитайском памятнике, уступая только «Лунь хэну» с его 630 случаями.

⁸² Из 150 зафиксированных случаев использования этого сочетания в древнекитайских текстах лишь 7 приходятся на тексты, традиционно относимые к доимперскому периоду («Вэнь-цзы», «Инь Вэнь-цзы», «Хань Фэй-цзы» и «Чжаньго цэ»).

⁸³ Стоит отметить, что этот термин в большинстве случаев указывает не на ханьских правителей, а на совершенномудрых государей древности.

императора У-ди. Прототипом этого сочетания могла стать фраза *шэн жэнь чжи дэ* 聖人之德 («сила-дэ совершенномудрого человека»), наиболее ранним из известных ныне случаев употребления которой можно считать приведённую в одной из центральных глав «Мо-цзы» цитату из отсутствующего в нынешней версии «Ши-цзина» чжоуского гимна (*чжоу сун* 周頌): «Сила-дэ совершенномудрого человека как Небо высока, как Земля вездесуща, в Поднебесной она сияет! Как Земля тверда, как горы крепка, не трескается и не рушится; как солнце ярка, как месяц ясна, так же вечна, как Небо с Землёю» [Мо-цзы: 9/64]. Такое восприятие силы-дэ совершенномудрого в принципе соотносится с космологической трактовкой образа *шэна* и соответствует общему пафосу фигуры совершенного мудреца, созданной Цинь Ши-хуаном. Тем не менее, в других традиционно относимых к доимперскому периоду текстах («Чжуан-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Сяо-цзин»), равно как и в памятниках Западной Хань («Чуньцю фань лу», «Шо юань»), понятие *шэн жэнь чжи дэ* лишено очевидных политических коннотаций, носит скорее этический оттенок и, как следствие, не обязательно относится к государю.

Что же касается сочетания *шэн дэ*, то оно в дошедших до нас текстах доханьского периода отсутствует, однако в эпоху Хань быстро приобретает популярность: в текстах этой эпохи (а также в составленном позже, но зафиксировавшем ханьскую традицию «Хоу Хань шу») оно встречается уже 165 раз, причём преимущественно (133 раза, т.е. в 80% случаев) – в исторических сочинениях. При этом со временем частота его употребления растёт: так, если в «Ши цзи» оно встречается всего лишь четырежды (в том числе в тексте надписи на

циньшихуановской стеле), то в «Хань шу» – уже 53 раза, причём в подавляющем большинстве случаев – в докладах трону⁸⁴.

В то время как сочетание *шэн жэнь чжи дэ* даже при Хань лишено однозначной связи с фигурой правителя, *шэн дэ* относится практически исключительно к монархам: чаще всего – непосредственно к правящему государю⁸⁵ и реже – к «прежним императорам» (*сянь ди* 先帝)⁸⁶. По-видимому, в ханьском Китае сложилось представление о том, что именно наличие «совершенномудрой силы-дэ» делает человека правителем: так, в докладе трону, поданном Пин Даном 平當 (ум. 4 г. до н. э.) императору Юань-ди 元帝 (49–33 гг. до н. э.), говорится, что «совершенномудрая сила-дэ августейшего императора Гао снискала [ему] Повеление [Неба]» [XШ: 71/3049]; впоследствии практически та же формулировка встречается в молитвенном обращении Куан Хэна 匡衡 (I в. до н. э.) к духам почивших ханьских императоров и в адресованном Ай-ди 哀帝 (7–1 гг. до н. э.) докладе Чжу Бо 朱博 (ум. 5 г. до н. э.) [XШ: 73/3123; 83/3405].

⁸⁴ В «Хоу Хань шу» сочетание *шэн дэ* встречается, как и в случае с иероглифом *шэн*, чуть реже, чем в «Хань шу», – 46 раз.

⁸⁵ Не менее 17 раз в «Хань шу» встречаются сочетания *бися шэн дэ* 陛下聖德 («совершенномудрая дэ Вашего Величества»), *陛下發聖德* («Ваше Величество испускает совершенномудрую дэ»), *陛下躬聖德* («Ваше Величество воплощает в себе совершенномудрую дэ») и т.п. По-видимому, первым из ханьских государей, в отношении которого начала использоваться подобная формулировка, стал У-ди; впоследствии её использование зафиксировано в обращениях к Сюань-ди, Чэн-ди и Ай-ди.

⁸⁶ Не всегда понятно, кто именно подразумевается под «прежними императорами» – правители Хань или совершенномудрые государи древности; тем не менее, в нескольких пассажах [XШ: 71/3049; 73/3123; 83/3405] имплицитно упоминается «совершенномудрая дэ императора Гао», т.е. основателя Хань Лю Бана (Гао-цзу).

Активное употребление бинорма *шэн дэ* при Хань начинается в эпоху правления императора У-ди; следом за ним появляется целый ряд сочетаний, в которых знак *шэн* указывает на монарха: «совершенномурая персоне» (*шэн гун* 聖躬, персоне императора), «теле совершенномураго / совершенномураое тело» (*шэн ти* 聖體, тело императора), «милость совершенномураго / совершенномураая милость» (*шэн эн* 聖恩, государева милость), «предприятие совершенномураго / совершенномураое предприятие» (*шэн е* 聖業, деятельность императора), «совершенномураое устроение» (*шэн сюй* 聖緒, миссия императора) и т.д. Появление подобных терминов показывает, что император начал считаться совершенномурым по определению. В то же время, использование подобных сочетаний несистематично: они очень разнообразны и редко повторяются, при этом встречаются преимущественно в приведённых в исторических сочинениях докладах трону, а в философских текстах практически отсутствуют. Таким образом, можно утверждать, что их применение ограничивалось сферой придворной риторики.

Частота использования термина *шэн* в отношении правящего монарха постепенно возрастает на протяжении всей второй половины Западной Хань: он всё ещё относительно редко встречается в документах, относящихся к эпохе правления императоров Чжао-ди и Сюань-ди, однако становится всё более и более употребимым при Юань-ди и, в особенности, Чэн-ди; создаётся впечатление, что в этот период использование данного термина в значительной степени было обусловлено стремлением повысить легитимность ханьских монархов в условиях надвигающегося политического кризиса. По-видимому, неслучайно именно в этот период термин начинает использоваться в отношении династии в целом: сочетание «совершенномураая [династия]

Хань» (*шэн Хань* 聖漢) впервые фиксируется в эпоху правления Юань-ди [XIII: 71/3049] и впоследствии неоднократно появляется в документах, относящихся к последним десятилетиям династии.

Апогеем тенденции к использованию термина *шэн* в приложении к правящему монарху можно считать произошедшее в ходе идеологической реформы 5 г. до н. э. принятие императором Ай-ди 哀帝 (6 – 1 гг. до н. э.) титула *Чэнь шэн Лю тай пин хуанди* 陳聖劉太平皇帝 («Являющий совершенную мудрость августейший император [поры] Великого спокойствия [из клана] Лю») ⁸⁷ [XIII: 11/340].

Несмотря на скорое сворачивание реформы и возвращение к стандартной титулатуре, термин *шэн* продолжил активно использоваться в придворной риторике и в последующие годы, достигнув пика своей популярности в эпоху правления Ван Мана. В его жизнеописании в «Хань шу» термин *шэн* встречается 46 раз ⁸⁸, больше чем в любой другой главе этой династийной истории, причём преимущественно – в докладах и эдиктах самого политика. Хотя относится он в основном к ханьским

⁸⁷ Г. Дабс перевёл этот титул как «Верховный император Великого спокойствия, делающий известным совершенную мудрость [дома] Лю» («Sovereign Emperor of Great Peacefulness Who Makes Known the Sageness of the Liu [House]», цит. по: [Dull, 1966: 144, n. 40]), Дж. Далл – как «Августейший император, постулирующий Великое спокойствие священного семейства Лю» («The August Emperor Who Sets Forth the Great Peace of the Sacred Liu Family») [Dull, 1966: 117], а Л. Ди Гиачинто – как «Теарх Великого спокойствия спасителя Лю от Чэнь» («The Thearch of the Great Peace of the saviour Liu from Chen») [Di Giacinto, 2013: 239].

⁸⁸ Кроме этого, иероглиф *шэн* семь раз появляется в качестве имени – ванмановского генерала Ли Шэна 李聖 (изначальное имя – Цзинь 琴, имя Шэн было даровано Ван Маном во исполнение пророчества Ван Куана 王況 в 22 г. н. э., см. [XIII: 99B/4168]; ум. 23 г. н. э.), императора Гэн-ши 更始 Лю Шэн-гуна 劉聖公 (Лю Сюаня 劉玄, ум. 25 г. н. э.) и его соперника Лю Шэна 劉聖 (Лю Вана 劉望, ум. 23 г. н. э.).

монархам (в первую очередь, к тем, при которых Ван Ман был регентом), совершенномудрым государям древности и к предкам Ван Мана, и лишь в редких случаях – к нему самому (что отчасти можно объяснить нежеланием Бань Гу включать в свою книгу упоминания о «совершенномудрой природе» узурпатора), важность этого термина для идеологии Ван Мана достаточно очевидна.

В начале Восточной Хань практика именования императора *шэном* достигла таких масштабов, что в 31 г. н. э. император Гуаньфу-ди издал эдикт, в котором чиновникам предписывалось «подавать трону запечатанные доклады и излагать [в них] всё без утайки», а также указывалось, что «подающим доклады [трону] не следует использовать слово "совершенномудрый" (*бу дэ янь шэн* 不得言聖)» [XXIII: 1Б/52]. Очевидно, мера оказалась безрезультатной, поскольку спустя три десятилетия, в 63 г., наследник Гуаньфу-ди, император Мин-ди повторил введённый отцом запрет: «Эдикт прежнего императора запретил людям, сообщая [правителю] о делах, использовать слово "совершенномудрый"; однако в последнее время в докладных записках на высочайшее имя [используется] огромное множество пустых хвалебных слов, и отныне если [в докладах] будут чрезмерные славословия или пустые похвалы, всем ведающим документами (*шаншу* 尚書) следует пропускать [их], не читая, демонстрируя [тем самым], что [Мы] не являемся посмешищем для подхалимов» [XXIII: 2/109]. Едва ли эти эдикты действительно свидетельствуют об отказе восточноханьских императоров от претензий на роль *шэнов*; в действительности они, скорее всего, были призваны продемонстрировать скромность государей и, возможно, являлись реминисценцией популярной ещё среди мыслителей эпохи Чжаньго традиции подтверждения своего статуса совершенного мудреца через его отрицание [см. Puett, 2007: 28]. Так или

иначе, практика именования монархов совершенномудрыми сохраняется на всём протяжении династии: в династийной истории Восточной Хань, «Хоу Хань шу», иероглиф *шэн* встречается лишь немногим реже, чем в «Хань шу» – 501 раз.

Если рассматривать использование концепции *шэна* в ханьской политической идеологии в рамках выделенных выше трактовок этого понятия, можно отметить, что не все они представлены в равной мере. Так, историческая трактовка развита относительно слабо и выражается преимущественно в обращении к авторитету «прежних императоров», будь то предки правящего государя или легендарные монархи древности. Креативная интерпретация в основном ограничивается образом Гао-цзу, оставившего в наследство потомкам своё «совершенномудрое наследие»; тем не менее, свидетельства подобного отношения к основателю династии появляются довольно поздно, лишь в эпоху правления императора Юань-ди, в преддверии кризиса легитимности ханьского правящего дома.

В определённой степени противопоставленной креативной оказывается мессианская трактовка, главной предпосылкой которой служила вера в то, что совершенного мудреца среди ханьских императоров ещё не было (стало быть, не являлся таковым и основатель династии), однако таковому суждено появиться. Подобные идеи проявляются в период правления Вэнь-ди и У-ди, при их преемниках временно отходят на второй план, но затем вновь активизируются в последние десятилетия правления династии – при Чэн-ди и Ай-ди, получив выражение в упомянутой выше реформе, включавшей принятие императором нового титула. В то же время формируются представления о том, что воцарение Хань было предопределено Небом и предвидено Конфуцием задолго до её установления [см. Sukhu, 2005/06]; соответственно, упоминания о «совершенномудрой [династии] Хань»

также можно отнести к мессианской интерпретации. В тесной связи с ней оказывается интерпретация религиозная; тем не менее, развита она довольно слабо и сводится преимущественно к декларации наличия у совершенномудрого монарха мироустроительных способностей, позволяющих ему реализовывать «совершенномудрое устройство» (*шэн суй*). Последний термин также подразумевает космологическую интерпретацию идеи *шэна*, в данном случае ассоциирующуюся с архаическим культом правителя как личности, обеспечивающей гармоничность мироздания.

Функциональная трактовка проявляется в поучениях, с которыми к монархам обращаются учёные и министры (например, Дун Чжун-шу): в своих докладах трону они использовали фигуру обезличенного совершенного мудреца, чтобы спровоцировать государя на реализацию тех или иных мер, которые должны были подтвердить, что он действительно является *шэном*.

Наименее развитыми оказываются этическая и перцептивная трактовки: хотя наличие у императора всевозможных добродетелей и выдающейся проницательности считалось, по-видимому, само собой разумеющимся, упоминания о них встречаются, в основном, в посвящённых монархам славословиях и потому не получают серьёзного осмысления.

Само собой, сферой придворной риторики и государственной идеологии развитие концепции совершенных мудрецов в эпоху Хань не ограничивалось. Активное развитие всех чжаньгоских интерпретаций образа *шэна* продолжается в исторической и теоретической мысли Западной Хань, находя выражение в памятниках первого столетия эпохи: так, историческая трактовка наиболее ярко выражена в «Ши цзи», этическая – в «Хань ши вай чжуань», религиозная и перцептивная – в «Хуайнань-цзы», космологическая – в «Синь юй»,

мессианская – в «Синь шу» и т. д. Несмотря на то, что каждый из этих текстов развивает и использует концепцию *шэна* исходя из собственных целей и интересов, принципиальные новации в плане интерпретации образа «совершенных мудрецов» в них отсутствуют.

При этом наиболее значимой особенностью восприятия образа *шэна* в письменных памятниках Западной Хань можно считать синтез его предшествующих трактовок, до некоторой степени дублирующий процессы, происходившие с этим понятием в области политической идеологии и придворной риторики. Тенденции к этому синтезу заметны практически во всех основных сочинениях эпохи, однако наиболее ярко выражены в трактате «Чуньцю фань лу», традиционно приписываемом Дун Чжун-шу, однако в действительности являющемся компиляцией первых веков н. э., включающей в себя сочинения не только предполагаемого автора, но также ряда его учеников и последователей [см. Arbuckle, 1983: 55–77; Queen, 1996: 69–112].

Шэны в «Чуньцю фань лу» становятся основной движущей силой мироустройства, понимаемого как приведение Поднебесной к состоянию абсолютной гармонии: «Лишь совершенномудрый человек способен привести Десять тысяч вещей к единству» [ЧЦФЛ: 4/68, 13/147]. Для этого *шэны* соотносятся с основными принципами мироздания: «Совершенномудрые люди, управляя государством, берут за основу природу и характер (*син цин* 性情) Неба и Земли» [ЧЦФЛ: 20/173]. Это становится возможным благодаря их связи с Небом; именно эта связь и способность выражать её в словах и действиях является, по мнению авторов трактата, главной особенностью *шэнов*: «Тех, кто воплощает в поступках благую силу-дэ Неба, называют совершенномудрыми людьми» [ЧЦФЛ: 79/462]. 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 при посредничестве *шэнов*: «Совершенномудрые берут за образец Небо, а мудрецы берут за образец совершенномудрых; таков их удел» [ЧЦФЛ: 1/14]. Таким образом, совершенномудрые люди оказываются «мудрецами первой категории», в отличие от «обычных» мудрецов («достойных», *сянь* 賢), которые становятся «мудрецами второй категории».

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* 精, 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» [ЧЦФЛ: 19/170–171]. Таким образом, за *шэнами* и *сянями* закрепляются вполне однозначные социальные роли: первые выступают в роли правителей, а вторые – в роли их чиновников⁸⁹.

⁸⁹ Отношения между *шэн* и *сянь* – тема для отдельного исследования. Как уже говорилось выше (§2.2), в текстах периода Чжаньго эти термины зачастую выступают в качестве синонимов; в эпоху Хань они всё чаще разграничиваются и

При этом в большинстве случаев *шэн* в «Чуньцю фань лу» предстаёт абстрактным термином, как то было в «Лао-цзы» или «Шан цзюнь шу». В этом проявляется практический оттенок изложенного в трактате учения: оно предназначалось в первую очередь для ханьских императоров, которые в данном случае как раз и мыслились *шэнами*.

В результате, в «Чуньцю фань лу» образ совершенного мудреца сочетает в себе элементы этической, функциональной, религиозной, космологической, перцептивной и мессианской интерпретаций, причём ключевую роль в этой синкретической трактовке начинает играть идущая ещё от «У син» и «Мэн-цзы» идея о связи совершенного мудреца с Небом, в данном случае осмысляемой как некое мистическое единство, однородность (*тун лэй* 同類)⁹⁰.

Таким образом, главной особенностью развития понятия *шэн* в период Цинь и Западной Хань является его превращение в элемент государственной идеологии. Совершенным мудрецом начинает мыслиться император, что в конечном итоге приводит к фактическому слиянию образов *шэна* и монарха, сопровождавшемуся взаимным перенесением атрибутов одного на другого и, как результат, повышением авторитета каждого. Этот процесс синтеза, спровоцировавший появление того, что можно назвать культом совершенномудрых, достиг своего апогея при Восточной Хань в рамках традиции, связанной с формированием и распространением апокрифов.

В то же время, возможно, именно это слияние образов правителя и совершенного мудреца спровоцировало критическое отношение некоторых образованных людей I в. до н. э. – I в. н. э. к тезису о

противопоставляются, – в большинстве случаев, как и в «Чуньцю фань лу», в социально-политическом контексте.

⁹⁰ Подробнее о концепции «рода» (*лэй* 類) см. [Кроль, 2001: 72–78].

«совершенной мудрости» ханьских монархов и привело к необходимости найти чёткие критерии для идентификации *шэнов*. Одним из следствий этого стал перенос акцента с внутренних характеристик *шэна* на его внешние признаки, такие как происхождение, наружность и т.д. [Csikszentmihalyi, 2004: 264]. Именно эти аспекты его образа и выходят на передний план в апокрифических текстах.

2.4. Представления о совершенных мудрецах в апокрифической традиции

В апокрифических текстах совершенные мудрецы занимают одно из центральных мест. Они оказываются главными героями *чэньвэй* и основной движущей силой изображённого в этих памятниках исторического процесса. Лишь изредка там появляются прочие реальные или легендарные персонажи, такие как последние правители династий Ся и Шан, ученики Конфуция, Мэн-цзы 孟子 (Мэн Кэ 孟軻, ок. 372–289 гг. до н. э.), правитель княжества Ци 齊 Хуань-гун 桓公 (685–643 гг. до н. э.) и его министр Гуань-чжун 管仲 (ок. 720–645 гг. до н. э.) [см., напр., ВШЦЧ: 408–414, 418–420, 580, 597, 1000], или же божества (*шэнь* 神) вроде Пяти небесных императоров (см. §3.1.2), Сиванму 西王母, бога воды Чижэня 赤人 или богов ветра Пинъи 屏翳 и Сюньэра 異二 [ВШЦЧ: 387–388, 432, 435, 654].

В подавляющем большинстве случаев совершенные мудрецы в *чэньвэй* персонифицированы: это конкретные правители и, значительно реже, министры легендарного или исторического прошлого. Их число ограничено – фактически, в этой роли выступают те же персонажи,

которые отнесены к числу совершенных мудрецов в «Таблице людей древности и современности» из «Хань шу» (см. §2.1)⁹¹.

Именно с апокрифической традицией связана первая и, фактически, единственная относительно «стабильная» группа *шэнов*, позволяющая, по крайней мере, упоминать её, не перечисляя каждый раз входящих в неё персонажей. Ею стала когорта Двенадцати совершенномудрых (*ши-эр шэн* 十二聖). В их число входили Пять императоров (Хуан-ди, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо и Шунь), ваны-основатели Трёх династий (Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван), а также Гао-яо, Чжоу-гун и Конфуций. Как отдельная группа Двенадцать совершенномудрых упоминаются лишь в некоторых главах «Лунь хэн» [ЛХ: 11/112, 15/163, 50/722, 51/742, 79/1098]. Тем не менее, эта когорта вряд ли была выдумана самим Ван Чуном. Так, эти же двенадцать персонажей, хотя и не названные Двенадцатью совершенномудрыми, перечислены один за другим в посвящённой шэнам главе «Бай ху тун» [БХТ: 7/337–340; Tjan, 1949–1952: 531–533]. Именно эти персонажи (с добавлением Фу-си и Шэнь-нуна) регулярно упоминаются, пусть и не в составе одной группы, в дошедших до нас фрагментах *чэньвэй*, фактически исчерпывая собой всё множество упоминаемых в этих текстах совершенных мудрецов.

Появление этой когорты стало возможно благодаря систематизации и унификации образов совершенномудрых, произошедшей в конце I в. до н. э. – начале I в. н. э. Первой крупномасштабной акцией на этом пути стало составление «Ши*-

⁹¹ О формировании этой когорты см. [Терехов, 2013].

цзина» 世經 («Канона эпох/поколений») ⁹², предпринятое Лю Синем 劉歆 (ок. 50 г. до н. э. – 23 г. н. э.) на закате Западной Хань. В этой книге, текст которой сохранился в составе одной из глав «Хань шу» [XIII: 21Б/1011–1024], древние правители выстраивались в определённой последовательности, соответствующей порядку взаимопорождения якобы покровительствующих им Пяти сил (у дэ, см. §1.2). В процессе создания этой системы изложенная ещё в «Ши цзи» история додинастического Китая была дополнена рядом ранее отсутствовавших в ней правителей (Фу-си, Янь-ди, Шао-хао). Кроме того, в ряде случаев Лю Синь отождествил изначально, по-видимому, не связанных между собой персонажей (Фу-си и Тай-хао, Янь-ди и Шэнь-нуна), тем самым спровоцировав слияние различных образов. Помимо этого, в связи с изменением последовательности стихий были пересмотрены представления о соответствии династий стихиям: так, стихией, покровительствующей династии Ся, было уже не Дерево, как раньше, а Metall, стихией, покровительствующей династии Шан – не Metall, а Вода и т.д. [Гу Цзе-ган, 1930: 450–455, 586–597] ⁹³.

Апокрифические тексты продолжили эту тенденцию к упорядочиванию представлений о *шэнах*. Однако унификации в них подвергся не столько перечень совершенномудрых, сколько сами их образы. До этого каждый из них – не в последнюю очередь из-за разницы в происхождении – сохранял значительное своеобразие. Теперь же образы всех совершенномудрых были перекроены по единому

⁹² В русской транскрипции название труда Лю Синя выглядит идентичным названию «Канона поэзии». Чтобы избежать путаницы, для обозначения «Канона поколений» в данной работе я использую астериск после слога *ши*.

⁹³ В то же время, существует мнение, что предпринятые Лю Синем отождествления имели под собой определённые основания. См., напр., [Henricks, 1998].

шаблону вне зависимости от их изначального вида; связанные с ними предания отошли на второй план, уступив место ряду типовых атрибутов, которые будут рассмотрены в следующей главе.

Соответственно, крайне ограничен и контекст, в котором встречаются совершенные мудрецы в апокрифических текстах: практически все упоминания о них сводятся к описанию их рождения, внешности, обстоятельств вступления на престол, предпринимаемых ими ритуально-политических мер и ситуации в мире в период их правления. При этом, в отличие от большинства других текстов, обращающихся к образам конкретных *шэнов*, апокрифы практически никогда не приписывают совершенным мудрецам каких-либо высказываний.

И стандартизованность образов совершенных мудрецов, и специфический контекст их упоминания в значительной степени спровоцированы ролью *шэнов* в этих памятниках: их главной функцией оказывается демонстрация космических закономерностей, предопределяющих их возвышение и упадок. Как и в «Ши*-цзине», в апокрифических текстах каждый из совершенных мудрецов связан с одной из циклически сменяющих друг друга сил-дэ, и время пребывания его или основанной им династии на престоле ограничено периодом господства соответствующей силы. Подобное восприятие *шэнов* является переосмыслением исторической трактовки их образа: из образцовых правителей практически недифференцированной древности, выступающих в качестве моделей правильного поведения, они превращаются в элементы стройной историографической системы, в рамках которой важными оказываются не столько их конкретные образы, сколько сам факт их существования и воцарения в определённой последовательности, превращающийся в исторический прецедент, в конечном итоге подтверждающий правомерность претензий,

предъявляемых теми или иными политическими силами в период составления (или переосмысления) соответствующих фрагментов *чэньвэй*.

Тесно переплетённой с этой специфической версией исторической трактовки образа *шэнов* оказывается трактовка космологическая. Характерная для неё идея о связи совершенного мудреца с Небом в *чэньвэй* подменяется представлениями об их непосредственном родстве: все *шэны* в этих текстах оказываются Сынами Неба в самом прямом смысле этого слова (см. §3.1). Помимо этого, деятельность совершенномудрых правителей в апокрифах связана, как и во многих сочинениях предшествующей традиции, с функционированием космоса, причём эта связь оказывается двусторонней: с одной стороны, воцарение того или иного правителя или династии предопределено, как уже было сказано, космическими закономерностями, с другой же – действия правителя влияют на состояние мироздания, что ярче всего проявляется в разработанной системе знамений (см. §3.3).

Способность влиять на окружающий мир – один из характерных элементов религиозной трактовки образа *шэнов*, в случае с *чэньвэй* тесно связанной с трактовкой перцептивной. Сверхъестественная пронизательность совершенных мудрецов неоднократно упоминается в апокрифах и связанных с ними текстах и воспринимается в качестве одного из их субстанциальных качеств, что находит отражение в трактовке обозначающего их знака *шэн*. Так, в «Бай ху тун» он определяется через термины *тун* 通 («проникать», «постигать», «сообщаться», «устанавливать связь»)⁹⁴, *дао* 道 («Путь») и *шэн* 聲

⁹⁴ Так же поясняется значение иероглифа *шэн* в словаре «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 («Толкование письмен и анализ иероглифов», рубеж I– II вв. н. э.) [см. ШВЦЦ: 12A/592].

(«звук»), при этом выбор данных понятий объясняется там следующим образом:

Нет того, с чем не был бы связан (*тун*) Путь [совершенномудрого человека], и нет того, что было бы недоступно [его] пониманию. Услышав [один-единственный] звук, [совершенный мудрец тут же] узнаёт [его] природу [БХТ: 7/334; ср. Tjan, 1949–1952: 528].

Другой восточноханьский текст, «Фэнсу тунъи» 風俗通義 («Всепроникающий смысл нравов и обычаев», II в. н. э.), повторяя фразу о способности совершенного мудреца «понимать природу звуков», добавляет: «[*Шэн*] связан (*тун*) с Небом и Землёй, легко проникает (*тяо чан* 條暢) [в суть] Десяти тысяч вещей, и потому называется совершенномудрым» [ФСТИ: 618]. Таким образом, именно встроенность в систему мироздания даёт совершенным мудрецам возможность проникать в суть всех вещей и событий.

При этом особое развитие в апокрифической традиции получает уже упоминавшаяся идея о том, что подобные способности к восприятию позволяют *шэнам* знать не только обо всём, что было в прошлом, но даже и о том, чему ещё только предстоит произойти. Так, убеждённый сторонник и предполагаемый комментатор *чэньвэй* Чжэн Сюань в своём пояснении к одной из фраз «Чжоу ли» 周禮 («Чжоуские ритуалы», IV–III вв. до н. э.) пишет: «Совершенная мудрость – [это качество, позволяющее] проникать (*тун*) [в суть вещей и событий] и [благодаря этому] знать [о них] заранее» [ЧЛ: 10/707б]. Именно способность предвидеть будущее, причём не только ближайшее, но и весьма отдалённое, оказывалось для современников апокрифических

текстов свидетельством божественности (*шэнь* 神) совершенных мудрецов:

Когда учёные рассуждают о совершенномудрых людях, они считают, что те знают на тысячу лет назад и знают на тысячу лет вперёд, обладают уникальной ясностью зрения и уникальной остротой слуха, [как только] случается [какое-то] событие – [сразу] дают ему имя; не учатся, но знают всё сами по себе, не спрашивают, но понимают всё самостоятельно; поэтому [их и] величают совершенномудрыми; [совершенномудрые], в таком случае, оказываются божествами [ЛХ: 78/1069].

Апокрифические тексты приводят множество примеров подобной сверхчеловеческой проницательности. Так, в апокрифах к «Чуньцю» 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 [см., напр. ВШЦЧ: 579]. 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 (Цинь Ши-хуан), поднимется в мой зал, усядется на мою кровать, потревожит моё платье, доедет до Шацю 沙丘 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 (*сян* 相) Цзянду 江都 Дун Чжун-шу всесторонне исследовал [летопись] «Вёсны и осени» и составил [к ней] комментарии [ЛХ: 78/1069–1070].

Тем не менее, в отличие от предшествующих текстов, в апокрифах совершенные мудрецы получают знание о прошлом и будущем не только за счёт уникальных способностей к восприятию и анализу незаметных для обычных людей деталей или понимания принципов функционирования космоса, но и благодаря описанной выше связи с Небом, ниспосылающим им откровения в виде знамений, зачастую принимающих форму письменных текстов (см. §3.3.2). Даже в тех случаях, где о небесном вмешательстве не говорится напрямую, источником знаний *шэнов* оказываются таинственные сочинения, которые, как можно предположить, также имеют небесное происхождение: так, один в одном из фрагментов *чэньвэй* рассказывается о том, как Конфуций понимает истинную природу чжоуского Вэнь-вана, который, как оказывается, является «эссенцией-*цзин* зелёного императора», благодаря некой «книге мандатов» (*лу шу* 錄書) [ВШЦЧ: 741]. Эти чудесные тексты являются, в некотором смысле, проекцией в древность самих апокрифов: также как совершенные мудрецы древности могли узнавать о том, что уже случилось и чему ещё только предстояло произойти, из ниспосланных Небом книг, так и нынешние *шэны* (см. ниже) имеют возможность разобраться в прошлом и заглянуть в будущее благодаря *чэньвэй*.

Хотя, в силу политической природы апокрифических текстов, наибольшее внимание уделяется осведомлённости совершенных

мудрецов об истории, в особенности грядущей, доступны *шэнам* и другие, более практические знания, которые зачастую оказываются врождёнными:

Шэнь-нун, родившись, через три дня (*чэнь* 辰) [уже] мог говорить, через пять дней (*жи* 日) – мог ходить, через семь дней (*чао* 朝) [у него] прорезались зубы, а в три года [он уже] знал, как сеять хлеб и убирать урожай и как веселиться и развлекаться [ВШЦЧ: 589].

Необходимость передавать полученные от Неба знания и навыки обычным людям привносит в образ *шэнов* апокрифических текстов элементы креативной трактовки: за ними признаётся способность переводить космические принципы и небесные откровения в понятную обычным людям форму. При этом, в отличие от более ранних текстов, где совершенным мудрецам приписывается изобретение самых разных предметов, видов деятельности и социальных институтов, в апокрифах объектами их созидательной деятельности чаще всего оказываются церемониал и письменные памятники: в дошедших до нас фрагментах *чэньвэй* неоднократно сообщается о том, что совершенные мудрецы «учреждают ритуалы и создают музыку» (*чжи ли цзо юэ* 制禮作樂) [см., напр., ВШЦЧ: 415, 417, 617], а также регулярно упоминается факт создания Конфуцием летописи «Чуньцю» [см., напр., ВШЦЧ: 356, 573, 577–578, 597, 1182] и трактата «Сяо-цзин» [см. ВШЦЧ: 995, 1010]. Стоит отметить, что обе сферы, в которых реализовали свои творческие способности совершенные мудрецы апокрифических текстов, имели для китайцев того времени мироустроительное значение.

В рамках апокрифической традиции способность *шэнов* к созиданию относится к числу их ключевых качеств: именно творческий

характер деятельности совершенных мудрецов оказывается одним из критериев для их определения в трактате «Бай ху тун». Так, в качестве свидетельства того, что *шэном* являлся Фу Си, в этом памятнике приводится, помимо прочего, цитата из «Си цы чжуань», где рассказывается о создании им триграмм (*ба гуа* 八卦) [БХТ: 7/336]. Что же касается Шэнь-нуна, Хуан-ди, Яо и Шуня, то для доказательства того, что и они были совершенными мудрецами, приводится другая цитата из «Си цы чжуань», в которой говорится об их поочерёдном восшествии на престол [см. ЧИ: 8/86]. При этом 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, подчёркивается и в самом тексте «Бай ху тун»: «В тексте обо всех [этих правителях] говорится "цзо", [и это] ясно доказывает, что все они были совершенномудрыми людьми» [БХТ: 7/336]. Иными словами, даже воцарение совершенных мудрецов оказывается творческим актом. Таким образом, креативная трактовка образа *шэна* переосмысливается в апокрифической традиции в политическом ключе.

Неслучайно практически все фигурирующие в *чэньвэй* совершенные мудрецы были правителями, и даже те из них, кто формально монархами не являлись, были в той или иной мере связаны с верховной властью: Чжоу-гун являлся регентом при малолетнем правителе и фактически управлял государством в этот период; Гао-яо, в пользу которого собирался отречься от престола Юй, не стал правителем только из-за своей преждевременной смерти [ШЦ: 2/83; Вяткин и Таскин, 1972: 162]; даже Конфуций, в реальности на престол никогда не претендовавший, воспринимался в рамках апокрифической традиции, в

этом отношении преемствующей комментаторской школе Гуньян 公羊, как правитель без государства, «некоронованный царь» (*су ван* 素王) [ВШЦЧ: 580, 1010; см. тж. Sukhu, 2005/06: 101–103].

При этом восходящие ещё к ранним моистам представления о связи понятия *шэн* с идеей верховной власти получили в *чэньвэй* дальнейшее развитие, в конечном итоге приведшее к появлению идеи о том, что «не совершенномудрый не может получить [Небесное] Повеление» [БХТ: 7/336], и, следовательно, основать новую династию. 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 природой совершенномудрого. 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 природой совершенномудрого⁹⁵.

⁹⁵ При этом, согласно некоторым данным, совершенномудрым мог быть не только император, но и императрица. Так, в «Ганьцинфу» 感精符, одном из апокрифов «Чуньцю», говорится: «Если зарево поднимается на северо-западе, ярко блестящее, сияющее алым, то в заграничном государстве появится мудрый государь или мудрая правительница; если же зарево поднимется на юго-востоке, сверкающее, как парча молодого аристократа, то в Среднем государстве появится совершенномудрый владыка или совершенномудрая императрица» [ВШЦЧ: 758]. С одной стороны, в данном фрагменте в интересном ракурсе представлено соотношение *шэна* и *сяня*: в то время как в Китае при благоприятных обстоятельствах на трон может взойти совершенномудрый, самое большое, на что могут рассчитывать прочие государства – это воцарение «обычного» мудреца. С другой, обращает на себя внимание упоминание о женщинах, в частности – о «совершенномудрой императрице» («мудрая правительница», по-видимому, попала в текст лишь как её аналог в «заграничных государствах»). Можно предположить, что данный фрагмент

Последнее обстоятельство подводит нас к ещё одной встречающейся в *чэньвэй* трактовке образа совершенных мудрецов – мессианской. Она просматривается во встречающихся среди дошедших до нас фрагментов этих текстов заявлениях об особом предназначении *шэнов*: «Совершенномудрые люди рождаются не просто так, они непременно должны сотворить нечто [великое] (*би ю со чжи* 必有所制), проявив тем самым намерения Неба» [ВШЦЧ: 580, 1016, см. тж. 963]⁹⁶. Как сообщает комментарий к другому фрагменту, миссия *шэнов* заключается в том, чтобы «изменять/исправлять мир» (*гай ши* 改世) [ВШЦЧ: 488]. Характерно, что случается это нечасто, но с определённой периодичностью: «Жёлтая река раз в тысячу лет становится чистой; совершенномудрые люди [раз] в тысячу лет появляются на свет» [ВШЦЧ: 420].

Речь в данном случае идёт, очевидно, о смене династий, основатели которых как раз и считались совершенными мудрецами. В этом плане мессианская трактовка в апокрифических текстах похожа на её аналог в текстах эпохи Чжаньго: в её основе лежат представления о том, что *шэны* появляются в ключевые моменты истории с тем, чтобы привести в порядок погрязшее в хаосе мироздание. Тем не менее, версия апокрифов оказывается более сложной за счёт привлечения концепции Пяти сил: согласно ей, совершенный мудрец должен не только

является реликтом ванмановской пропаганды. Так, «совершенномудрой женщиной» (*шэн нюй* 聖女) называется Ван Чжэн-цзюнь 王政君, тётка Ван Мана, ставшая супругой императора Юань-ди, в пророчестве, переданном её отцу [XIII: 98/4014]. В то же время, этот фрагмент мог появиться и позже, при Восточной Хань, когда ключевые роли во внутривластной жизни страны играли родственники императриц [см. Bielenstein, 1986: 279–287].

⁹⁶ Стоит отметить, что использованное в этой фразе слово *чжи* 制] значит не только «создавать», но также «устанавливать [правила]», «подчинять» и «править».

появиться в определённый момент, но и пребывать под покровительством соответствующей стихии. Кроме того, данный вариант этой трактовки образа *шэна* оказывается намного теснее связан с другими его интерпретациями – исторической, космологической, религиозной, перцептивной и креативной, фактически составляя с ними нерасторжимое единство.

При этом, поскольку одной из основных целей создания апокрифов являлось, как уже было сказано, подтверждение легитимности ханьского правящего дома, вся изображённая в них система древней истории работала на то, чтобы показать неизбежность восстановления Хань. Соответственно, совершенные мудрецы прошлого оказывались гарантами правильного функционирования исторического процесса, и в то же время – прообразами совершенных мудрецов настоящего, в качестве которых воспринимались ханьские императоры – по крайней мере, основатели Западной и Восточной Хань⁹⁷. По сути, именно о них говорилось всё то, что было сказано в этих текстах о *шэнах* древности; именно они оказывались ниспосланными Небом героями, предназначение которых заключалось в установлении Великого спокойствия. Тем не менее, как показала история, главными действующими лицами этих текстов не обязательно должны быть

⁹⁷ В дошедших до нас фрагментах *чэньвэй* регулярно упоминается Лю Бан (зачастую под своим вторым именем Цзи 季), который в отдельных случаях называется совершенным мудрецом [см., напр., ВШЦЧ: 463]. Кроме того, неоднократно появляется в апокрифах родовое имя ханьских императоров, Лю, часто «зашифрованное» путём перечисления составляющих его знаков *мао цзинь дао* 卯金刀 (или просто *мао цзинь*) [см., напр., ВШЦЧ: 356, 419, 580–581, 1000–1001]. Что же касается имени основателя Восточной Хань, Лю Сю, то оно встречается, насколько мне известно, только в пророчестве, преподнесённом ему незадолго до восшествия на престол (см. §1.1).

правители из рода Лю: в умелых руках эти тексты могли свидетельствовать о неизбежности воцарения практически любого претендента на престол.

В то же время, образ совершенных мудрецов в апокрифических текстах практически полностью лишён этической составляющей, принципиально важной для большинства конфуцианских сочинений. В *чэньвэй* практически ничего не говорится о моральных качествах и добродетелях *шэнов*; они не являются образцами для подражания, что принципиально для этической трактовки. Лишь изредка встречаются в апокрифах пассажи, приписывающие совершенным мудрецам обладание теми или иными добродетелями, но и в таких случаях более важными оказываются не этические, но космологические их коннотации:

Поэтому Путь возвышается человечностью, устанавливается благопристойностью, приводится в порядок должной справедливостью, утверждается честностью и доводится до совершенства знанием. Эти пять [качеств] – граница Пути и [служащей его воплощением] силы, точка соприкосновения между Небом и человеком. Это то, при помощи чего совершенномудрые люди связываются с Небом и Землёй, приводят в порядок нормы отношений между людьми и проясняют высший Путь (*чжи дао* 至道) [ВШЦЧ: 10].

Отсутствуют в апокрифической традиции и элементы функциональной трактовки образа совершенного мудреца. В дошедших до нас фрагментах *чэньвэй* ничего не говорится о том, как *шэну* следует себя вести; даже сам этот иероглиф встречается там крайне редко. В то же время, апокрифы не лишены и неперсонифицированного идеала, которому приписываются те или иные «правильные» действия, однако

таковой обозначается не характерным для функциональной трактовки термином *шэн жэнь*⁹⁸, но тесно связанными с ним сочетаниями *ван чжэ* 王者 («истинный царь») и *тянь цзы* 天子 («Сын Неба»). Причиной фактического отказа авторов *чэньвэй* от использования термина *шэн* может быть упоминавшаяся в предыдущем параграфе «девальвация» этого сочетания в начале Восточной Хань.

Таким образом, образ совершенных мудрецов в апокрифических текстах оказывается достаточно специфическим. Хотя в этой роли в подавляющем большинстве случаев выступают конкретные персонажи, их фигуры подвергаются стандартизации, в процессе которой индивидуальные черты нивелируются, что превращает *шэнов* в ряд типовых образов, отличающихся друг от друга фактически лишь местом в заново выстроенной системе древней истории. При этом в основе этих образов лежат предшествующие, но зачастую переосмысленные трактовки – историческая, космологическая, религиозная, перцептивная, креативная и мессианская, которые тесно переплетены между собой. Тем не менее, развивая тенденцию к смешению различных интерпретаций образа *шэна*, авторы апокрифических текстов оказываются достаточно избирательными: этическая и функциональная интерпретации этого идеала в *чэньвэй* и связанной с ними традиции практически отсутствуют.

В целом, можно сказать, что совершенномудрые люди в апокрифах окончательно окутываются божественным ореолом, становятся существами иного, по сравнению с человеком, порядка,

⁹⁸ В апокрифах сочетание *шэн жэнь* используется чаще всего в историческом ключе и нередко указывает на определённых персонажей, называемых этим «безличным» термином либо в пророчествах, либо в других контекстах, требующих «таинственности» изложения [см., напр., ВШЦЧ: 580, 582, 463].

«сверхлюдьми». Важнейшим нововведением этих текстов, отличающим их от всей предшествующей традиции, является идея о том, что состояние *шэн жэнь* является не приобретаемым, а врождённым; именно этим и объясняется отсутствие в *чэньвэй* каких-либо рекомендаций на счёт того, как его достичь: это попросту невозможно. Совершенным мудрецом, согласно апокрифической традиции, нельзя стать, им можно только родиться. В результате главной особенностью *шэнов* становится божественное происхождение, воплощающееся в факте их чудесного рождения, удивительной внешности и знамениях, сопровождающих их появление на свет, восшествие на престол и деятельность на посту монарха.

Глава 3. Специфические элементы образа совершенных мудрецов в апокрифической традиции

3.1. Чудесное рождение

3.1.1. Древнекитайские мифы о чудесном рождении

Легенды о необычном зачатии и рождении знакомы подавляющему большинству древних культур и характерны, по видимому, для целого ряда этапов в развитии представлений древнего человека об окружающем мире. При этом субъект легенды постепенно меняется, причём «движение это идёт по социальной лестнице снизу вверх»: если «на наиболее примитивных ступенях человеческой культуры "чудесное" рождение приписывается всем без исключения», то со временем оно «становится прерогативой царей и богов» [Пропп, 1941: 67–68].

В Китае древнейшие из мифов о чудесном рождении сохранились в одном из наиболее ранних письменных памятников – «Ши-цзине» 詩經 («Каноне поэзии»). Там рассказывается о необычном появлении на свет прародителей правящих родов двух государств – Шан и Чжоу.

Легенда о рождении предка Шан в «Ши-цзине» сводится к одной фразе гимна «Тёмная птица» (Сюань няо 玄鳥): «Небо повелело (мин 命) тёмной птице спуститься и породить Шан» [МШ: №303, 20В/622, см. тж. Штукин, 1957: 305; Legge, 1871: 636]. Стоит отметить, что в данном случае не упоминается ни имя предка, ни имя его матери, ни даже сам способ «порождения». Возможно, это связано с природой гимна, посвящённого не столько происхождению народности (о нём говорится только в первых двух строках), сколько её правителям Чэн-тану и У-дину 武丁 (ок. 1250–1192 гг. до н. э.). Ключевым элементом мифа

оказывается Тёмная птица, вынесенная в заглавие песни. В позднейшей традиции под ней подразумевалась ласточка (*янь* 燕), которая в современной науке обычно считается тотемом шанцев. Тем не менее, есть основания предполагать, что изначально под «тёмной птицей» понималась «одна из разновидностей хищных птиц, вероятно сов» [Куликов, 2002: 34].

Более подробно в «Ши-цзине» рассказывается легенда о рождении Хоу-цзи 后稷, предка правителей Чжоу. Ей посвящено две строфы «великой оды» (*да я* 大雅) под названием «Рождение народа» (Шэн минь 生民, 245), в которых повествуется о том, как Цзянь-юань 姜嫄, принеся различные жертвы, наступила на след Владыки (*ди* 帝), «возликовала» (*синь* 歆) и в результате родила Хоу-цзи, который, появляясь на свет, «не разорвал, не рассёк, не поранил, не нанёс вреда» телу матери [МШ: №245, 17А/528–529; см. тж. Яншина, 1984: 80; Штукин, 1957: 234; Legge, 1871: 465–467]⁹⁹.

Можно предположить, что поначалу эти истории являлись тотемистическими мифами о происхождении племён, но впоследствии были использованы правителями в качестве доказательства своего божественного происхождения.

Следующий этап развития данной мифологической традиции обнаруживается в тексте «Цзы-гао» 子羔, записанном на бамбуковых планках из коллекции Шанхайского музея¹⁰⁰. Там, помимо всего прочего, приводятся рассказы о рождении основателей правящих родов трёх государств – Ся, Шан и Чжоу:

⁹⁹ Помимо этого, о рождении Хоу-цзи упоминается в луском гимне «Сокровенный храм» (Би гун 閼宮) [МШ: №300, 20Б/614, см. тж. Штукин, 1957: 299–300; Legge, 1871: 620–621].

¹⁰⁰ Об этом тексте см. [Pines, 2005: 254; Pines, 2005/06: 161; Allan, 2009].

<Мать Юя была женщиной [из рода] ХХ.> Она забеременела, путешествуя по [реке] И 伊¹⁰¹, вынашивала [ребёнка] три года, и [он родился] разорвав [ей] спину. Родившись, он [уже] умел говорить. Таков был Юй.

Мать Се была женщиной [из рода] Ю-сун. [Однажды] она поднялась на башню Янтай 央臺. [Внезапно] появилась ласточка, принесла в клюве яйцо и положила его перед ней. [Мать Се] взяла и проглотила его. Она вынашивала [ребёнка]

¹⁰¹ Основное значение переведённого здесь словом «путешествовать» глагола *гуань* 觀 – «смотреть, наблюдать». Таким образом, данная фраза может быть переведена иначе: «Она забеременела, наблюдая за [рекой] И»; именно так её переводит, например, Ю. Пинес [см. Pines, 2005/06: 162]. Подобное прочтение возможно, тем более, что представления о зачатии через взгляд известны как мировой [см. Пропп, 1941: 73], так и древнекитайской традиции (согласно «Чжуан-цзы», от взгляда беременеют белые цапли [см. Чжуан-цзы: 14/130; Малявин, 1995: 151]). Тем не менее, грамматика фразы, а именно стоящий после глагола предлог *юй* 於, обычно вводящий обстоятельство места, приводит меня к мысли, что иероглиф *гуань* употреблён здесь как синоним *ю* 遊 «странствовать, путешествовать, скитаться» (в этом значении он появляется в других чжаньгоских текстах, – в частности, в «Мэн-цзы» [см. Ханьюй да цыдянь, 1986–1994: X, 358]). Идея чудесного зачатия в водоёме также знакома китайской традиции и фигурирует, в частности, в одной из версий легенды о рождении Се [см. ШЦ: 3/91; Вяткин и Таскин, 1972: 166], а также в мифах соседних с Китаем народностей [см. ХЯГЧ: 4.1/230, 4.11/284–285; см. тж. Яншина, 1984: 39; Терехов, 2011б: 337]. Согласно другой интерпретации [см. Allan, 2009: 132 п. 53, 145], знаки *юй* и 於伊 могут выступать в роли фонетического заимствования для записи слова *и-и* 薏苡, обозначающего растение Иовлева слеза, выступающего в роли оплодотворяющей силы в одном из мифов о рождении Юя. Хотя такое прочтение весьма любопытно, оно представляется недостаточно обоснованным.

три года, и [он родился], разорвав [ей] грудь. Родившись, он закричал «Радость!»¹⁰² Таков был Се.

Мать Хоу-цзи была женщиной [из рода] Ю-тай. [Однажды] она бродила по [дворцу? храму?] Сюаньгао 玄咎, в конце концов увидела растение *яо 芙* (бодяк), подняла его и принесла в жертву. Тогда она увидела человеческий след (*жэнь у 人武*), наступила в него и стала молиться, говоря: «След Владыки, пусть <...>». Такова была мать Хоу-цзи [оригинал цит. по: Pines, 2005/06: 162; перевод мой].

Данный пассаж важен по целому ряду причин. Во-первых, здесь приводится неизвестная по другим источникам история о рождении Юя. Интересно, что в последующей традиции не удаётся обнаружить практически никаких её следов¹⁰³; причины этого неясны, но, возможно, к этому привела её недостаточная «удивительность». Во-вторых, легенды о рождении прародителей Шан и Чжоу приведены здесь в более развёрнутой, нежели в «Ши-цзине», форме. Так, в центре мифа о

¹⁰² В тексте стоит знак, который большинство учёных транскрибирует как *цин* 欽 («уважать», «остерегаться»). Ю. Пинес оставляет его без перевода, приводя транскрипцию [см. Pines, 2005/06: 162]; С. Аллан, в статье которой перевод этой фразы встречается дважды, в одном случае также ограничивается транскрипцией [Allan, 2009: 135], однако в другом без каких-либо объяснений переводит его словом «металл» [Allan, 2009: 127]. Мне кажется, что данный знак может выступать аналогом иероглифа *синь* 歆 («возликовать») из приведённой в «Ши-цзине» легенды о рождении Хоу-цзи [МШ: №245, 17А/528].

¹⁰³ Стоит отметить, что мотив «путешествия по реке» / «наблюдения за рекой» встречается в появившейся, по видимому, несколько столетий спустя, легенде о чудесном рождении Яо (см. Приложение 1); более того, там же вновь обнаруживается (хотя и в другом контексте) знак *и*, в данном случае служащий названием реки.

рождении предка Шан (в «Цзы-гао» он уже назван по имени – Се 契/离/离) оказываются образ его матери и мотив «проглоченного яйца»; кроме того, там упоминается отсутствующий в прочих известных нам версиях этой истории «крик» новорождённого. Миф о Хоу-цзи также дополняется интересными подробностями, такими как, например, упоминание о растении, принесённом его матерью в жертву перед тем, как наступить в след, который, стоит отметить, назван здесь «человеческим». Помимо этого, в обеих историях указываются названия родов, из которых происходили женщины, и названия мест, где произошло зачатие. Наконец, здесь упомянута длительность беременности матерей Юя и Се, а также необычные обстоятельства их появления на свет: через спину и через грудь матери¹⁰⁴.

Дальнейшее развитие этих историй мы можем наблюдать в «Ши цзи». Изложенный там вариант легенды о рождении Се в целом повторяет версию «Цзы-гао», однако мать первопредка Чжоу называется там по имени – Цзянь-ди 簡狄, объявляется женой легендарного императора Ку (Ди-ку) и получает «сопровождение» из других женщин, а место зачатия – башня – заменяется на водоём [см. ШЦ: 3/91; Вяткин и Таскин, 1972: 166]. По словам самого Сыма Цяня, он основывал свой

¹⁰⁴ Представления о том, что Юй и Се появились на свет, разорвав тело матери, сохранились в последующей традиции. Так, Ван Чун приводит слова толкователей «Ши-цзина», утверждающих, что «Юй и Се родились неблагоприятно, и появились на свет, разорвав спину матери; Хоу-цзи же родился благоприятно – "не разорвал, не рассёк" (бу чэ бу фу 不坼不副, цитата из "Ши-цзина". – А.Т.). Он не причинил вреда телу матери, поэтому про него и говорят, [что он] "не разорвал, не рассёк". Потомки рождённых неблагоприятно погибают в мучениях, а потомки рождённых благоприятно умирают спокойно. Поэтому Цзе 桀 и Чжоу 紂 (потомки Юя и Се. – А.Т.) были казнены, а Нань-ван 赧王 (потомок Хоу-цзи. – А.Т.) – [лишь] потерял своё владение» [ЛХ: 15/157–158].

рассказ о Се на гимнах «Ши-цзина» [ШЦ: 3/109; Вяткин и Таскин, 1972: 178]. Если сказанное относится и к легенде о его рождении, то, очевидно, источником является не столько текст самого памятника, сколько комментарии к нему. К сожалению, из четырёх имевших хождение при Хань комментариев к «Ши-цзину» до наших дней дошёл лишь один, в котором даётся предельно реалистичная трактовка гимна¹⁰⁵. Важные изменения заметны и в мифе о рождении Хоу-цзи. Мать его в «Ши цзи» также представлена как жена императора Ку, след Владыки-ди (или «человека» в версии «Цзы-гао») превращается в след великана (*да жэнь* 大人), а дворец (или храм) заменяется на «поле» (*e* 野) [ШЦ: 4/111; Вяткин и Таскин, 1972: 179]. Таким образом, в варианте, зафиксированном в «Ши цзи», Владыка/Небо «Ши-цзина» разделяется на две отдельных сущности: сверхъестественную порождающую силу, представленную в виде птицы и великана, и императора Ку, «земного» отца основателей династий.

Помимо легенд о предках Шан и Чжоу, в «Ши цзи» сохранилась и история о происхождении Цинь, не известная нам из других источников¹⁰⁶:

Родоначальник [дома] Цинь был потомком императора Чжуань-сюя. Внучку Чжуань-сюя звали Нюй-сю 女脩.
[Однажды, когда] Нюй-сю ткала, [пролетавшая мимо] ласточка уронила около неё яйцо, Нюй-сю проглотила его и

¹⁰⁵ Сохранившийся комментарий принадлежит традиции «Поэзии [в передаче учёного] Мао» (Мао ши 毛詩) и относится к школе Канона в старых знаках (*гу вэнь* 古文), опровергавшей историю о чудесном рождении. Подробнее о ханьских трактовках «Ши-цзина» см: [Early Chinese Texts, 1993: 415–416].

¹⁰⁶ Вероятно, источником этой легенды послужили «циньские летописи» (*Цинь цзи* 秦記). О них см. [Кроль, 1970: 205–215].

родила сына Да-е 大業. Да-е взял в жены девушку [из рода] Шао-дянь 少典, которую звали Нюй-хуа 女華. Нюй-хуа родила сына Да-фэя 大費, который помогал Юю приводить в порядок воды и земли [ШЦ: 5/173; пер. приведён по: Вяткин и Таскин, 1975: 15].

Л. С. Переломов считает, что в дошедшем до нас виде (с участием Юя и фигурирующего в дальнейшем тексте истории Шуня) данный миф мог появиться лишь после объединения Китая под властью Цинь, когда «циньцам необходимо было как-то обосновать своё моральное право на объединение страны», но никак не «в середине VIII в. до н. э., когда начала создаваться официальная летопись циньского царства» [Переломов, 1962: 15–16]. С ним не соглашаются Р. В. Вяткин и В. С. Таскин: «Это верно лишь для ранних циньцев, не знакомых с чжоускими мифами. Когда же правители дома Цинь встали в ранг *чжухоу* и начали вести регулярные хронологические записи, стремление доказать своё равенство и общность с остальными князьями продиктовало, вероятно, и эту легенду» [Вяткин и Таскин, 1975: 290 пр. 2].

Приведённый миф практически идентичен истории о рождении Се, что наводит на мысль о заимствовании, которое, судя по отсутствию мужского предка («земного отца»), роль которого исполняет, видимо, «дед» прародительницы Цинь император Чжуань-суй, произошло достаточно рано¹⁰⁷. Однако тот факт, что в конечном итоге генеалогия циньского правящего дома возводится к Чжуань-сюю, который по крайней мере с конца периода Чжаньго связывался с севером, водой и чёрным цветом, наводит на мысль, что миф мог быть модифицирован

¹⁰⁷ Не исключено, что циньцы изначально были родственны иньцам [Линь Цзяньмин, 1981: 14–20; Pines et al., 2013: 11–13] и, как следствие, имели общий с ними миф.

после объединения Китая в 221 г. до н. э., когда Вода была объявлена Силой (德), покровительствующей Цинь. Не исключено, что в изначальном варианте мифа фигурировал не Чжуань-сюй, а Шао-хао, который считался покровителем Запада (стороны света, с которой соотносилось царство Цинь) и пользовался особым почитанием циньцев [Бурцева, 2012: 304–305], а также был связан с птицами и, возможно, сам являлся персонификацией «тёмной птицы» [Юань, 1985: 380–381; Куликов, 2002: 32–33].

Следует отметить, что во всех описанных выше случаях речь идёт о рождении первопредков той или иной династии, относимом к далёкому прошлому. Кроме того, ни Се, ни Хоу-цзи, ни, тем более, неизвестный по другим источникам Да-е никогда не относились традицией к числу совершенномудрых¹⁰⁸.

В то же время, никаких подробностей о рождении Пяти императоров и Юя в «Ши цзи» не сообщается; речь идёт лишь об их генеалогии, в которой нет ни малейшего намёка на сверхъестественность¹⁰⁹, а чудеса, связанные с их появлением на свет, ограничиваются «необыкновенными способностями», продемонстрированными некоторыми из них сразу после рождения [ШЦ: 1/1, 13; Вяткин и Таскин, 1972: 133, 136]. Трудно представить себе, что

¹⁰⁸ В «Таблице людей древности и современности» Се отнесён к категории «средних из лучших», т.е. «гуманных людей» (жэнь жэнь 仁人) [ХШ: 20/879]. Хоу-цзи в таблице не фигурирует, хотя там (тоже в категории «гуманных людей») отмечены его мать и жена, а также (среди «низших из лучших») сын [ХШ:20/872, 878–879, 880–881]. Вероятно, отсутствие упоминания о Хоу-цзи явилось результатом ошибки переписчиков либо недосмотра авторов трактата. О том, что «Се и Хоу-цзи – не совершенномудрые» сообщает и Ван Чун [ЛХ: 15/163].

¹⁰⁹ Тем более отсутствуют в «Ши цзи» мифы о появлении на свет легендарных и исторических личностей – Чэн-тана, Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна, Конфуция и др.

Сыма Цянь по какой-то причине не записал известные ему мифы о рождении Пяти императоров, – в таком случае он не должен был бы рассказывать истории о появлении на свет Се и Хоу-цзи. Таким образом, резонно предположить, что мифы о чудесном рождении Пяти императоров во времена Сыма Цяня были забыты или же, что более вероятно, никогда не существовали¹¹⁰.

Более того, в ряде случаев легенды о чудесном рождении совершенных мудрецов вступают в явное противоречие с мифологией Чжаньго и Западной Хань. В наибольшей степени это бросается в глаза в связи с двумя из них – Шунем и Юем, в мифологии которых особое место уделено их отцам – Гу-соу 瞽叟 и Гуню 鯀 – выступающими как антиподы своих сыновей [см. Lewis, 2006б: 79–85, 99–106]. При этом ни в одном из дошедших до нас источников доханьской или раннеханьской эпохи ни слова не говорится об их матерях (а именно они, как будет показано ниже, являлись главными действующими лицами легенд о появлении на свет *шэнов*). Более того, матери в мифологии этих персонажей вообще оказываются лишними: в случае с Шунем место матери занято мачехой, настраивающей мужа, Гу-соу, против пасынка; Юй же, согласно одной из ранних версий мифа, рождается непосредственно из рассечённого тела своего отца¹¹¹, что тем более

¹¹⁰ Исключением можно считать приведённую в «Цзы-гао» (но отсутствующую в «Ши цзи») историю о рождении Юя; тем не менее, хотя Юй и считался совершенномудрым (по крайней мере, именно к этой категории он отнесён в «Таблице людей древности и современности» из «Хань шу»), в число Пяти императоров он у Сыма Цяня не включён.

¹¹¹ Эта история описывается в «Шань хай цзине»: «Владыка приказал Чжу-жуну казнить Гуня в окрестностях [горы] Юй 羽. [Из] утробы Гуня родился Юй» [ШХЦ: 18/536]. Такой перевод основан на комментарии Юань Кэ, который, опираясь на текст «Чу цы», предполагает, что иероглиф *фу* 復 («снова») стоит в этой фразе

исключает роль матери. К тому же, мы располагаем эксплицитным свидетельством «обычного» рождения по крайней мере одного из совершенномудрых: в уже упоминавшемся тексте «Цзы-гао» Шунь назван «сыном человека» (*жэнь цзы* 人子) в противопоставление «сынам Неба» (*тянь цзы* 天子), т.е. родившимся чудесным образом основателям правящих родов трёх государств (в число которых, впрочем, включается Юй) [см. Pines, 2005: 256; Pines, 2005/06: 164].

В пользу гипотезы об отсутствии историй о необычном появлении на свет Пяти императоров в период ранее I в. до н. э. говорит и тот факт, что и в прочих памятниках доханьской и западоханьской эпох не обнаруживается почти никаких следов других древних мифов о чудесных рождениях. Так, они практически полностью отсутствуют в «Шань хай цзине» 山海經 («Каталог гор и морей»), одном из основных источников по древнекитайской мифологии¹¹². Единственным, пожалуй, примером таких историй в этом сочинении может считаться упомянутая выше запись о необычном появлении на свет Юя. Тем не менее, в дальнейшей традиции эта легенда никак не фигурирует¹¹³.

Ещё одним героем, о чудесном рождении которого сообщают древние источники, является Ци 啟, сын Юя и второй император

вместо *фу* 腹 («живот, брюхо») [ШХЦ: 18/537 пр. 4]. Э. М. Яншина переводит эту фразу без исправлений: «Гунь воскрес и родил Юя» [Яншина, 1977: 164].

¹¹² Об этом тексте, своеобразном путеводителе по мифологическому миру древнего Китая, составленном, по-видимому, в период Чжаньго – Западной Хань, см. [Яншина, 1977: 6–35; Early Chinese Texts, 1993: 357–367; Lewis, 2006b: 64–72; см. тж. Dorofeeva-Lichtmann, 2007].

¹¹³ Стоит отметить, что в «Шань хай цзине» значительное внимание уделено генеалогии различных чудесных персонажей и народностей, однако её характерной чертой является патрилинейность, вступающая в явное противоречие с идеей чудесного рождения.

легендарного государства Ся. Миф о его появлении на свет содержится в известном нам лишь по извлечениям фрагменте трактата «Хуайнань-цзы»:

Юй взял в жёны Тушань 塗山, она превратилась в камень...

[Юй] сказал: «Верни моего сына!» Камень раскололся с северной стороны и родил Ци [ТПЮЛ: 51/250, см. тж. ХШ: 6/190, пр. 2; Чу цы: 3/97]¹¹⁴.

Кроме того, в древнекитайских источниках зафиксирована ещё одна легенда о чудесном рождении, интересная тем, что посвящена она не герою, а злодею – роковой красавице Бао Сы 褒姒, погубившей Западное Чжоу¹¹⁵. Прочие же доханьские мифы о чудесном рождении не оставили в традиции заметных следов¹¹⁶.

¹¹⁴ Отголоски этой истории имеются в дошедшем до нас тексте «Хуайнань-цзы», где имеется фраза о том, что «Юй родился от камня» [ХНЦ: 19/1336]. Комментарий Ван Инь-чжи 王引之 (1766 – 1834 гг.) достаточно убедительно показывает, мы имеем дело с ошибкой переписчиков и в действительности речь в данной фразе идёт о Ци [ХНЦ: 19/1337–1338].

¹¹⁵ Согласно этой легенде, роль «отца» Бао Сы сыграла превратившаяся в ящерицу (или, по другой версии, в черепаху) драконья слюна [см. ГЮ: 16.1/519; Таскин, 1987: 242; см. тж. ШЦ: 4/147–149; Вяткин и Таскин, 1972: 201–203]. Какого-либо развития в последующей традиции данная история, насколько мне известно, не получила.

¹¹⁶ Э. М. Яншина в своей книге приводит ещё целый ряд историй о чудесных рождениях, упомянутых в «Чжушу цзинянь» 竹書紀年 («Бамбуковых анналах»): «В роли тотемов выступали также явления природы. Согласно версии "Бамбуковых анналов" (прибл. III в. до н. э.), предки Шаохао и Чжуаньсюй родились после того, как матери их подверглись наитию радуги... По сообщениям того же памятника, Жёлтый Предок (т. е. Хуан-ди. – А. Т.) был рождён от молнии, Яо от дракона... и т. д.» [Яншина, 1984: 40]. Однако, все упомянутые предания восходят, очевидно, к «современному тексту» (цзинь бэнь 今本) «Бамбуковых анналов», составленному

«Второе дыхание» древние легенды обрели позже – в начале эпохи Хань, когда по их подобию начали создаваться новые истории. По-видимому, первым и самым известным примером такого рода искусственного мифа стала изложенная ещё в «Ши цзи» легенда о появлении на свет основателя правящей династии империи Хань Лю Бана. 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 встретила 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» [ШЦ: 8/341; см. тж. Вяткин и Таскин, 1975: 157].

Слухи о подобных обстоятельствах рождения основателя Хань были, вероятно, распущены им самим или кем-то из его соратников в целях обеспечения легитимности новой династии. Происходившему из низов Лю Бану необходимо было каким-то образом доказать своё право на власть в борьбе со своими соперниками, большинство из которых было потомками доциньской аристократии и по крайней мере в некоторых случаях претендовали на родство с совершенномудрыми

при династиях Мин и Цин с привлечением большого числа прочих материалов доханьской, ханьской и даже более поздних эпох. В более аутентичном «древнем тексте» (*гу бэнь* 古本) данного памятника эти истории отсутствуют [см. Ульянов, 2005: 103–104]. О двух версиях «Чжушу цзинянь» см. [Ульянов, 2005: 3–8]. В действительности, перечисленные Э. М. Яншиной истории были сочинены, как я стараюсь показать ниже (см. §3.1.2), в I в. до н. э. – I в. н. э. в процессе создания апокрифических текстов.

правителями древности. Так, есть основания полагать, что главный конкурент Лю Бана, Сян Юй 項羽 (232 – 202 гг. до н. э.), бывший потомком знатного рода одного из чжаньгоских царств, возводил своё происхождение к Шуню [см. ШЦ: 7/338; Вяткин и Таскин, 1975: 155]¹¹⁷. В то же время, родившийся в крестьянской семье Лю Бан, не имел такой возможности, и отсутствие родословной резко понижало легитимность его притязаний на трон. Тем не менее, ему удалось превратить недостаток в достоинство: созданная история (очевидно, вдохновлённая древними мифами о рождении Се и Хоу-цзи) не только обеспечила ему божественное происхождение, но и поставила его в один ряд с предками предшествующих династий.

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 薄姬, 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 зелёный дракон проник в мою утробу» [ШЦ: 49/1971; см. тж. Вяткин, 1992: 165]. В результате она родила будущего монарха, одного из наиболее выдающихся ханьских правителей.

Очевидно, примерно к тому же времени относятся легенды о чудесном зачатии предков и правителей малых народностей,

¹¹⁷ Б. Л. Рифтин сообщает о существовании предания, согласно которому Сян Юй «родился от дочери дракона, владыки морей» [Рифтин, 1979: 211], однако в древних текстах не содержится ни единого намёка на эту историю. Более того, она противоречит «официальной» версии о генеалогической связи Сян Юя с Шунем. Источником подобных представлений является, очевидно, народная культура средневекового Китая, и потому в контексте политической идеологии рассматривать их нельзя.

окружавших империю Хань. Так, например, в трактате Ван Чуна излагается миф об удивительном появлении на свет Дун Мина 東明 (II – I вв. до н. э.), основателя находившегося на северо-востоке нынешнего Китая царства Фуюй 夫餘 [ЛХ: 9/88–89; см. тж. Яншина, 1984: 82], а в составленном в IV в. н. э. памятнике «Хуаян гочжи» 華陽國志 («Анналы Хуаяна») рассказывается о чудесном рождении «бамбукового вана» (*чжу ван* 竹王), правителя располагавшегося в ханьское время на юго-западе современного Китая государства Елан 夜郎, от плавающего в воде бамбука [ХЯГЧ: 4.1/230; см. тж. Яншина, 1984: 39]. Похожий миф о рождении предка от плавающего бревна существовал и у народности *айлао* 哀牢, проживавшей в том же регионе со второй половины первого тысячелетия до н. э. по первые века н. э. Есть основания полагать, что эти мифы были созданы (или, по крайней мере, модифицированы) под сильным китайским влиянием [см. ХЯГЧ: 4.11/284–285; Терехов, 2011б: 337–338].

Таким образом, можно утверждать, что в доханьском Китае легенды о чудесном рождении были крайне немногочисленны. Наибольшей популярностью пользовались мифы о рождении Се и Хоуцзи, в то время как для большинства прочих известных персонажей (в частности, практически для всех совершенных мудрецов) подобные истории, судя по всему, отсутствовали. Тем не менее, с конца III в. до н. э. к сюжету о чудесном рождении начинают обращаться правители Китая и сопредельных государств, увидевшие в нём прекрасный способ легитимации своей власти. Тем не менее, подлинный его расцвет приходится на чуть более поздний период – первые века н. э., время составления и распространения апокрифических текстов.

3.1.2. Представления о рождении совершенных мудрецов в апокрифических текстах

Одним из следствий возросшей популярности мифа о чудесном рождении в западноханьском Китае стала его проекция в прошлое. Источники I в. н. э. уже содержат истории о необычном появлении на свет не только современных монархов, но и совершенных мудрецов древности, о рождении которых в письменных источниках предшествующих периодов ничего не говорилось. Так, Ван Чун сообщает, что «мать Яо [родила его], ощутив воздействие алого дракона», причём источником этой информации называет апокрифические сочинения («книги с пророчествами», *чэнь шу* 讖書) [ЛХ: 15/158]. Упоминание о драконе связывает эту легенду с историей о рождении Лю Бана, которая, очевидно, и послужила её прототипом. Соответственно, уже на этом примере видно, что изложенные в апокрифах легенды о рождении совершенномудрых были созданы уже после основания Хань. Помимо этого, свидетельством позднего происхождения этих историй может служить их натурфилософская основа, отражающая характерное для данного исторического периода мировоззрение авторов, которые, очевидно, считали, что совершенномудрые люди рождались без участия отца, а матери их беременели «от воздействия энергии-цзин Неба» [ЛХ: 15/156].

По крайней мере, со II в. н. э. [см. ЦФЛ: 34/382] такого рода чудесные рождения получают название *гань шэн* 感生, т.е. «рождение от [божественного] воздействия», поскольку именно глаголом *гань* (дословно: «чувствовать», «быть охваченным сильным чувством», «возбуждать/возбуждаться») в этих текстах передавался акт контакта с божественной сущностью, вызывавшей беременность, приводящую к рождению совершенномудрого.

Можно предположить, что этот термин был выбран не случайно: он подразумевал связь данных представлений с упомянутой выше (§1.2) концепцией «стимула и отклика» (*гань-ин*), т. е. космического резонанса, существовавшего, по мысли древних китайцев, между Небом и человеком. Обычно связь между ними мыслилась односторонней: хорошие или дурные поступки людей являлись «стимулами» (*гань*), вызывающими появление тех или иных «откликов» (*ин*) Неба (т.е. соответствующих знамений или соответствующей судьбы). Однако, в данном случае ситуация, по-видимому, мыслилась обратной: Небо посредством различных оплодотворяющих сущностей «воздействовало» (*гань*) на земных женщин, которые «в ответ» (*ин*) беременели и давали жизнь совершенномудрым сыновьям.

Судя по всему, история о рождении Яо была первой из длинной череды новых легенд о необычном появлении на свет совершенномудрых правителей. Так, сам Ван Чун, оспаривая мифы о чудесном рождении Се, Хоу-цзи и Юя, пишет:

Люди из поколения в поколение рождают друг друга, [и те из них, чья] энергия-*цзин* утончённа, становятся совершенномудрыми, однако все [они] рождаются от семени-*ци* отца, и [никто из них] не получает вдобавок [энергии-*цзин* Неба]. Ведь если [считать, что] получившие вдобавок [энергию-*цзин* Неба] становятся совершенномудрыми, [то ведь] Се и Хоу-цзи – не совершенномудрые; если же совершенномудрые люди все должны получать вдобавок [энергию-*цзин* Неба, то ведь] Двенадцать Совершенномудрых не все таковы. Как матери Желтого императора, императора Ку, императора Чжуань-сюя и императора Шуня получили семя-*ци* [Неба]? Чьё воздействие испытывали и что

проглатывали матери Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна и Конфуция? [ЛХ: 15/162–163].

Таким образом, легенды о чудесном рождении Хуан-ди, Ди-ку, Чжуань-сюя, Шуня, Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна и Конфуция (а также, видимо, Чэн-тана и Гао-яо, также входивших в число «Двенадцати совершенномудрых») были Ван Чуну неизвестны. Этому может быть два возможных объяснения: либо ко временам написания трактата эти истории ещё не были созданы, либо они уже существовали, но ещё не получили широкого распространения. Однако даже если принять второе объяснение, то маловероятно, что они появились раньше 56 г. н. э., когда «схемы и пророчества», в которых они могли содержаться, «были обнаружены для Поднебесной» [ХХШ: 1Б/84], – в таком случае Ван Чун был бы с ними знаком. В то же время, все эти легенды изложены в «Цянь фу лунь» Ван Фу [ЦФЛ, 34/384–399], составленном спустя несколько десятилетий после «Лунь хэн». Таким образом, можно со значительной долей уверенности предположить, что подавляющее большинство мифов о чудесном рождении совершенномудрых древности было создано (или, по крайней мере, получило широкое хождение) в конце I – начале II вв. н. э.

Насколько можно судить, большинство подобных легенд было сконцентрировано в нескольких текстах: «Хань шэнь у» 含神霧 («Туман, скрывающий божественность») – апокрифе «Ши-цзина», «Хэ ту», в некоторых случаях конкретизированном как «Цзи мин чжэн» 稽命徵 («Подтверждения, [позволяющие] определить [Небесное] повеление»), а также «Юань мин бао» 元命苞 («Бутон изначального повеления») – апокрифе «Чуньцю»; среди сохранившихся фрагментов каждого из них обнаруживаются мифы о рождении значительного числа (от шести до десяти) совершенных мудрецов. Помимо этого, ряд текстов

(преимущественно апокрифы «Шан шу», в том числе «Шан шу чжун хоу») содержит информацию о рождении меньшего числа *шэнов* (от одного до трёх). Даже с учётом фрагментарности этих источников значительная разница в количестве историй позволяет говорить об определённых тенденциях локализации этих легенд в составе корпуса *чэньвэй*. В общей сложности, мы располагаем историями о рождении всех относимых к числу совершенных мудрецов правителей (за исключением Ди-ку), причём чаще всего (в пяти и более текстах) встречаются истории о появлении на свет Чжуань-сюя, Яо, Шуня, Юя и Чэн-тана.

Как и в «классических» историях о зачатии Се, Хоу-цзи и Лю Бана, главную роль в этих мифах играют матери *шэнов*, подвергающиеся воздействию различных сверхъестественных существ. В то же время, «земной отец» в них обычно не упоминается. При этом анализ историй о чудесном рождении правителей (см. Приложение 1) показывает, что число их сюжетов ограничено и тесно связано с идеей *у дэ*: фабулы легенд о появлении на свет государей, правивших под покровительством какой-либо одной стихии, почти полностью идентичны. Так, Фу-си как государь, правящий под покровительством Дерева, родился, когда его мать наступила в гигантский след. Прообразом этого рассказа послужил, очевидно, древний миф о рождении Хоу-цзи, прародителя чжоуских государей, правивших, согласно «Ши*-цзину», под властью той же стихии. Легенда о рождении непосредственного основателя династии, Вэнь-вана, хотя и не связана со следом, но использует другой элемент предания о Хоу-цзи, а именно великана, который в данном случае является будущей матери во сне. В то же время, в мифах о рождении государей, правящих под покровительством Огня (Шэнь-нун, Яо), неизменно фигурируют драконы. Как уже было сказано, прообразом такого рода историй послужила легенда о рождении ханьского Гао-цзу –

основателя династии, правление которой по крайней мере с I в. до н. э. также связывалось с Огнём.

Все прочие легендарные монархи оказываются «Сынами Неба» в самом буквальном смысле этого слова: их зачатие связывается с различными природными феноменами, появляющимися на небе, – звёздами, радугами, молниями и т.д. Тем не менее, и в этих историях появление на свет государей, правивших под покровительством одних и тех же стихий, происходит сходным образом. Так, рождения монархов, которым покровительствовала Почва, – Хуан-ди и Шуня, – связаны со звездой Шу 樞. Другой вариант мифа о Шуне, в котором говорится о радуге [ВШЦЧ: 429, 462, 1180], тоже может быть связан с этим комплексом представлений: как видно из истории о зачатии Чжуань-сюя [ВШЦЧ: 660, 1181], радуга и звезда в данном контексте могли рассматриваться как сущности одного порядка. Общий элемент мифов о рождении государей, правивших под покровительством Металла, – Шао-хао и Юя, – падающая звезда. Правителей, связанных со стихией Воды, – Чжуань-сюя и Тана, – связывало упоминание о луне и некой сущности (звезде или *ци*), «пересекающей» её; из этой схемы выпадает один лишь Се с его происхождением от яйца тёмной птицы.

Подобная «типизация» легенд связана с тем, что отцом совершенномудрых в апокрифических текстах являлось не просто абстрактное Небо, но конкретные его «персонификации»: в каждом случае энергия-*цзин*, о которой идёт речь, принадлежит одному из Пяти [небесных] владык/императоров (*у ди* 五帝) – в данном случае, астральных божеств, впервые упоминаемых именно в апокрифах [Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй, 1936: 134–138]. Так, в одном из этих текстов («Янь Кун ту» 演孔圖, апокриф «Чуньцю») утверждается: «Все Сыны Неба [являются воплощениями] энергии-*цзин* Пяти [небесных]

императоров» [ВШЦЧ: 581]. Эта же мысль развивается в комментариях к другому апокрифу («Ди мин янь» 帝命驗, апокриф «Шан шу»):

На Небе есть Пять императоров, все они живут в Великой сокровенности (Тайвэй 太微). [Они] ниспосылают (*цзян* 降) [свою] энергию-*цзин* и тем самым рожают совершенномудрых людей» [ВШЦЧ: 367].

В ряде апокрифических текстов сообщаются имена этих пяти императоров: Зелёный зовётся Линвэйян 靈威仰, Алый – Чибяону 赤嫖怒, Жёлтый – Ханьшуню 含樞紐, Белый – Байчжаоцзюй 白招矩, Чёрный – Сегуанцзи 協光紀 / 汁光紀 [ВШЦЧ: 367–368, 466–467, 662, 668]¹¹⁸.

¹¹⁸ В то же время, в апокрифических текстах сохранились следы иных теорий о происхождении *шэнов*. Так, в апокрифах к «Сяо-цзину» («Канон сыновней почтительности») рождение совершенномудрых людей связывается с Пятью священными пиками (*у юэ* 五嶽 / 五岳). Один из таких текстов, «Гоу мин цзюэ» 鈞命決, сообщает, что «Пять священных пиков извергают энергию-*цзин*». Комментатор сообщает, что под «извержением энергии-*цзин*» подразумевается рождение совершенномудрых людей [ВШЦЧ: 1004]. Связь между пиками и совершенной мудростью прослеживается и в другом апокрифе к «Сяо цзину», «Юань шэнь ци» 援神契. Один из его фрагментов гласит: «Энергия-*цзин* Пяти священных пиков сильна и мудра (*сюн шэн* 雄聖); энергия-*цзин* Четырёх великих потоков (*сы ду* 四瀆) гуманна и светла (*жэнь мин* 仁明)» [ВШЦЧ: 960, см. тж. 962]. Возможно, в данном случае мы имеем дело с отсылкой к встречающейся в ханьских текстах фразе *шэн ди мин ван* 聖帝明王 («совершенномудрые императоры и просвещённые цари») [см., напр., Ли-цзи: 50 (26)/1615: ЛХ: 19/249; ЦФЛ: 33/378 и т.д.]. В таком случае, можно предположить, что, по мысли авторов, энергия Пяти пиков породила Пять императоров, а энергия Четырёх потоков – Четырёх царей-основателей династий. Такие представления могут восходить к популярной в Древнем Китае теории о связи

Стоит отметить, что чудесного рождения удостаивались, согласно апокрифам, не только государи, но также и их сановники. Так, в «Янь Кун ту» говорится: «[Порождённые] прямой *ци* (чжэн *ци* 正氣) становятся императорами, [порождённые] промежуточной *ци* (*цзянь ци* 間氣) становятся министрами» [ВШЦЧ: 573]. Комментатор поясняет:

Под «прямой *ци*» подразумевается, что человек Дерева получает внешность Зелёного дракона, [и причиной тому будет] *ци* [Зелёного императора] Линвэйяна, а человек Огня получает внешность Багровой птицы, [и причиной тому будет] *ци* [Красного императора] Чибяону; они похожи благодаря [обстоятельствам] рождения. Что же до [тех, кто рождён] «промежуточной *ци*», то [они] не содержат в себе [энергию какой-то] одной фазы, и каждый рождается, получая [*цзин* от] одного из созвездий; так, Сяо Хэ 蕭何 [родился от] воздействия *цзин* [созвездия] Плеяд (Мао 昴), Фань Куай 樊噲 [родился от] воздействия *цзин* [созвездия] Волка (Лан 狼), а Чжоу Бо 周勃 [родился от] воздействия *цзин* [созвездия] Шеи (Кан 亢) [ВШЦЧ: 573].

Таким образом, хотя министры и отличались от обычных людей тем, что порождались энергией-*цзин* отдельных созвездий, они всё же уступали государям, за рождение каждого из которых отвечал один из пяти секторов Неба с соответствующей ему стихией и повелевавшим им небесным императором.

между местом рождения человека и его душевными и физическими качествами [ХНЦ: 4/337–354; Померанцева, 2004: 78–81; см. тж. Кроль, 2001: 54–56; Sterckx, 2002: 103–108; Lewis, 2006A: 202–212].

В то же время, те из сановников, которые признавались совершенными мудрецами, всё же удостаивались, по-видимому, чести быть рождёнными «прямой *ци*». Так, в «Янь Кун ту» рассказывается о появлении на свет последнего из великих *шэнов* древности – Конфуция:

Мать Кун-цзы [по имени] Чжэн-цзай 徵在 гуляла по берегу большого озера, заснула и во сне увидела посланца Чёрного императора, который попросил её соединиться [с Чёрным императором]¹¹⁹ во сне и сказал: «Ты непременно родишь [ребёнка] в полой шелковице»¹²⁰. Проснувшись, [Чжэн-цзай] почувствовала воздействие и родила Цю в полой шелковице [ВШЦЧ: 576; см. тж. ВШЦЧ: 577].

Очевидно, прототипом данной истории вновь послужила легенда о рождении Лю Бана, следы которой проявляются как в сюжете истории (явление божественного посланника во сне), так и в выборе места действия (берег озера).

В том же тексте излагается история о рождении Гао-яо: однажды императору Яо «приснилось, что белый тигр принёс ему ребёнка с лошадиной мордой. Его мать звали по имени Фу-ши 扶始 поднялась на высокий холм, увидела там белого тигра, над которым клубились облака, ощутила [божественное] воздействие и родила Гао-яо». После этого Яо разыскал её, и она подтвердила, что всё было именно так [ВШЦЧ: 592]. Несмотря на то, что в данном случае в легенде появляется много особенностей, отсутствующих в прочих историях подобного рода,

¹¹⁹ Я основываюсь на другом фрагменте этого апокрифа, где сказано, что мать Конфуция «родила [его], во сне почувствовав воздействие Чёрного императора» [ВШЦЧ: 576].

¹²⁰ Полая шелковица (*кун сан* 空桑) играла значительную роль в мифологии и космологии Древнего Китая, см. [Henricks, 1995].

основная идея остаётся прежней: мать зачинает совершенного мудреца от чудесного воздействия некой чудесной субстанции, воплощающей энергию-цзин Неба¹²¹.

Таким образом, можно утверждать, что легенды о чудесных рождениях совершенномудрых, обнаруживаемые в дошедших до нас фрагментах *чэньвэй*, сфабрикованы в рамках апокрифической традиции. Взяв за основу древние мифы об основателях династий и сочинённую под их влиянием легенду о появлении на свет Гао-цзу, авторы апокрифических текстов снабдили их разработанной на основе натурфилософских и религиозных представлений теоретической базой и в результате создали целый ряд новых мифов. В итоге каждый из совершенных мудрецов получил свою легенду о чудесном появлении на свет, причём каждая такая легенда не только свидетельствовала о совершенномудрой природе своего героя, но также чётко определяла его положение в характерной для *чэньвэй* системе космологизированной истории. Хотя подобное нововведение и вызвало определённый протест

¹²¹ Сохранилась в «Янь Кун ту» и легенда о рождении знаменитого конфуцианца Мэн-цзы: «Когда родился Мэн-цзы, его мать увидела во сне божественного человека (*шэнь жэнь* 神人), который на облаке спустился с горы Тайшань и вознамерился остановиться на [горе] И 嶧. Мать [Мэн-цзы] долгое время пристально смотрела [на этого человека], но внезапно облако растаяло, и [она] проснулась. В это время вся деревня видела, как появились облака пяти цветов, [и мать] перенесла туда жилище Мэн-цзы» [ВШЦЧ: 580]. Хотя эта история и не может быть отнесена к мифам о чудесном рождении (упоминание о необычном зачатии здесь отсутствует), сам факт появления в апокрифах легенды, намекающей на врождённую неординарность мудреца, достаточно любопытен и в очередной раз свидетельствует о том, что в составлении этих текстов принимали участие учёные (*жэнь* 儒), для которых важна была фигура не только Конфуция, пользовавшегося авторитетом в самых разных кругах, но и значительно менее популярного за пределами конфуцианской среды Мэн-цзы.

в образованных кругах (см. Приложение 2), в самой апокрифической традиции оно стало одним из ключевых элементов образа совершенного мудреца.

3.2. Удивительная внешность

3.2.1. Внешность совершенных мудрецов и физиогномика в доханьском и западоханьском Китае

Чудесное рождение совершенномудрых предполагало наличие у них неких внешних отличительных примет, указывающих на их божественное происхождение. Соответственно, одним из наиболее важных аспектов образа *шэнов* в апокрифических текстах стала их внешность.

Обычно принято считать, что необычная внешность совершенномудрых являлась неотъемлемой частью их образа с глубокой древности [Рифтин, 1979: 10, 203 и др.; Лэн Дэ-си, 1996: 104–104; Lewis, 2006б: 71]. Тем не менее, оснований для такого рода утверждений у нас недостаточно: древние источники практически не дают нам сведений о внешности *шэнов*. Существует мнение, что причиной этому, как и в случае с легендами о чудесных рождениях, стала эвгемеризация; при этом утверждается, что сочинения ханьского времени и, в частности, апокрифические тексты «фиксируют более древнюю традицию, чем памятники предшествующего периода» [Яншина, 1984: 13; см. тж. Рифтин, 1979: 11, 144].

Рассмотрев немногочисленные описания внешности совершенных мудрецов в источниках Чжаньго и Западной Хань (см. Приложение 3), нетрудно заметить, что в разных памятниках постоянно всплывают одни и те же немногочисленные черты одних и тех же немногочисленных персонажей: двойные зрачки Шуня, ноги и походка Юя, лицо Гао-яо, высокий рост и скрюченное тело Тана, четыре соска Вэнь-вана. В то же

время, о внешности таких *шэнов*, как Чжуань-суй, Ди-ку или У-ван, они не сообщают ровным счётом ничего. Всё это позволяет предположить, что до периода появления апокрифических текстов представления о необычной внешности совершенномудрых были достаточно скудными и неразвитыми, сводясь к отдельным специфическим чертам определённых персонажей.

В то же время, едва ли стоит списывать это отсутствие упоминаний об удивительной наружности *шэнов* на эвгемеризацию: источники, которые, как считается, избежали влияния этой тенденции, также молчат на этот счёт. Наиболее известным из текстов такого рода является, пожалуй, уже упоминавшийся выше «Шань хай цзин». Одной из характерных особенностей этого памятника является большое количество упомянутых там гибридных существ, среди которых есть и животные, и люди, и божества. Практически все обитатели изображённого в «Шань хай цзине» мира либо сочетают в своём облике черты различных существ, либо, даже если в целом и напоминают людей или реальных животных, то отличаются от них характеристиками или цветами отдельных частей тела. В то же время, хотя в этом памятнике неоднократно встречаются упоминания о совершенномудрых правителях (Хуан-ди, Чжуань-суйе, Шао-хао, Ди-ку, Яо, Шуне) [Яншина, 1977: см. указатель], ни в одном случае не приводится описаний их внешности¹²². С учётом отмеченной выше специфики памятника такое молчание представляется весьма красноречивым: создаётся впечатление,

¹²² Следует отметить, что контекст, в котором в «Шань хай цзине» упоминаются персонажи, отнесённые к числу совершенномудрых, вообще довольно узок и специфичен: *шэны* встречаются там либо как прародители необычных народностей, либо как хозяева могил, зачастую выступающих в роли ориентиров; лишь в редких случаях они выступают в роли действующих лиц тех или иных мифологических нарративов.

что его авторам попросту нечего было сказать о наружности этих персонажей.

Таким образом, рассматривая имеющиеся в нашем распоряжении описания внешности совершенномудрых в источниках, предшествующих появлению апокрифов, мы, как и в случае с историями о чудесном рождении совершенномудрых, не можем говорить о божественности этих персонажей. Даже если изначально они действительно мыслились божествами и наделялись чудесной внешностью, то к эпохе Чжаньго уже воспринимались в качестве реальных исторических деятелей, безусловно превосходящих обычных людей, но принципиально от них не отличающихся. Соответственно, большинство уникальных черт их внешности – как появившихся в этот период, так и являющихся рудиментами мифологической природы этих персонажей – зачастую трактовалось либо в контексте физиогномики, т. е. искусства определения судьбы человека по его облику, либо в близком к нему аллегорическом ключе. Неслучайно одно из наиболее впечатляющих перечислений необычных черт наружности древних правителей и министров в «Сюнь-цзы» размещено в трактате, посвящённом физиогномике (а точнее, её критике) – «Фэй сян» 非相 («Против физиогномики») [СЦ: 5/72–89]. В этой связи, целесообразным представляется небольшой экскурс в историю древнекитайских физиогномических представлений.

В отличие от физиогномики западной, определяемой в приписываемом Аристотелю трактате «Φυσιογνωμονικά» («Физиогномика») как «распознавание природных душевных свойств и распознавание всех приобретённых свойств, которые что-либо изменяют из признаков, которыми пользуется эта наука» [цит. по: Лосев, 2000: 376], древнекитайская физиогномика (*сян шу* 相術, в дословном

переводе – «искусство определения [судьбы человека] по его внешнему виду») стремилась познать не только и не столько «природные и приобретённые душевные свойства» человека, сколько его судьбу. В действительности, второе зачастую рассматривалось как следствие первого: предсказания делались исходя из особенностей характера человека, «вычисленных» в результате обследования его внешности¹²³. Один из наилучших примеров пророчеств такого рода – оценка неким Вэй Ляо 尉繚 будущего первого императора Китая Цинь Ши-хуанди:

Обличье циньского вана таково: у него острый нос, удлинённые косые глаза, грудь как у хищной птицы, голос как у шакала. В нём мало доброты, а сердце как у тигра или волка... Если в самом деле циньскому вану удастся добиться своих целей в Поднебесной, то все в ней станут его рабами [ШЦ: 6/230; пер. приведён по: Вяткин и Таскин, 1975: 57].

Тем не менее, в древних источниках нечасто встречается подобное изложение: в большинстве случаев фиксируются лишь значимые особенности внешности человека, а далее сразу же говорится о том, какое будущее они ему предвещают.

Наиболее ранние свидетельства существования в Китае физиогномики восходят к середине эпохи Чуньцю [см. ЧЦЦЧ: 18 (Вэнь 1)/1836–1837; Терехов, 2011а: 318–319; Milburn, 2007: 19–21], однако и тогда она ещё не являлась чем-то само собой разумеющимся: так, «сросшиеся рёбра» (*пянь се* 駢/駢脅) цзиньского Вэнь-гуна 文公 (636–

¹²³ В общем виде подобное «домысливание» было характерно и для западной физиогномики. Так, в приписываемом Аристотелю трактате по физиогномике сказано: «Если кто бесстыжий и жадный, то он будет и вором и скупым, причём воровство следует из бесстыжести, а скупость – из жадности» [цит. по: Лосев, 1975: 379].

628 гг. до н. э.)¹²⁴ вызывали любопытство современников, но не воспринимались ими как особый знак, указывающий на необычную судьбу его носителя [Milburn, 2007: 6–8]. Значительную популярность физиогномика набирает позже, в эпоху Чжаньго [Терехов, 2011А: 319–320; Чэнь Син-жэнь, 2007: 26–28]. Косвенным свидетельством этого служит появление уже упоминавшегося выше трактата Сюнь-цзы, посвящённого её критике¹²⁵.

Важным этапом для накопления и структурирования физиогномических знаний явился период правления династии Хань. В этот период происходит её осмысление в натурфилософском плане, она встраивается в общий контекст представлений о мире и занимает важное место в повседневной жизни страны¹²⁶.

Моду на это искусство задал сам основатель династии, обладавший, согласно историческим источникам, выдающейся внешностью: «Гао-цзу был человеком с большим носом и челом дракона, с длинными усами и бородой, на левом бедре у него было семьдесят два родимых пятна» [ШЦ: 8/342; пер. приведён по: Вяткин и Таскин, 1975: 157 с незнач. изм.]. Подобная наружность сулила человеку необычайную знатность, и опытные физиогномисты предсказывали Лю Бану великое будущее задолго до его возвышения. Согласно историческим

¹²⁴ По-видимому, Вэнь-гун (Чун Эр 重耳), правитель царства Цзинь 晉, в 632 г. до н. э. объявленный гегемоном (*ба* 霸) среди удельных князей, действительно страдал от какого-то физического дефекта [Milburn, 2007: 6].

¹²⁵ Подробнее о критике физиогномики у Сюнь-цзы см. [Терехов, 2011А: 321–322; Knoblock, 1988: 194–203]. О взглядах Сюнь-цзы на судьбу и предопределение см. [Феоктистов, 1976: 71–73].

¹²⁶ Подробнее роли о и статусе физиогномики при династии Хань см. [Терехов, 2011Б: 324–337; Чжан Жун-мин, 2004: 66–75; Чэнь Син-жэнь, 2007: 28–31; Gumbrecht, 2002].

документам, именно благодаря своей выдающейся внешности будущий император заполучил в жёны дочь высокопоставленного сановника, будущую императрицу Люй-хоу 呂后 (241 – 180 гг. до н. э.), которая впоследствии не раз помогла мужу в борьбе за престол, а после его смерти на пятнадцать лет (195 – 180 гг. до н. э.) стала фактической правительницей страны. Её отец «хорошо умел оценивать людей по их обличью, поэтому, увидев внешность Гао-цзу, проникся к нему большим уважением» и решил, что лучшего супруга для своей дочери ему не найти [ШЦ: 8/344–345; пер. приведён по: Вяткин и Таскин, 1975: 158–159]. В другой истории рассказывается о некоем сведущем в физиогномике старике, который в отсутствие Лю Бана предрёк великое будущее его супруге и детям, а позже – и ему самому [см. ШЦ: 8/346; Вяткин и Таскин, 1975: 159].

Слухи о необычной внешности будущего основателя Хань призваны были, очевидно, повысить его авторитет, привлечь к нему новых сторонников и тем самым повысить его шансы в борьбе за престол. По-видимому, это стало первым случаем использования физиогномики для политической легитимации: до Лю Бана никто, по-видимому, не обращался к этому искусству для оправдания своих претензий на власть¹²⁷. Это может быть связано с изначально высоким статусом правителей и претендентов на власть: судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, физиогномические особенности

¹²⁷ Насколько мне известно, в дошедших до нас источниках отсутствуют подробные описания внешности правителей Чуньцю или Чжаньго (двумя исключениями можно считать упомянутого выше цзиньского Вэнь-гуна, а также полупоупендарного суйского Янь-вана, см. Приложение 3). Негативное физиогномическое описание Цинь Ши-хуана, приведённое в «Ши цзи» (см. выше), также можно трактовать как знак того, что сам он к такому средству легитимации, как физиогномика, не прибегал.

обычно подразумевали резкую смену социального положения, и потому в большинстве случаев необычной внешностью в источниках наделяются именно люди низкого происхождения, впоследствии достигшие знатности ¹²⁸. Единственное известное сообщение о «благоприятной» физиогномической особенности аристократа в контексте политической пропаганды относится к Сян Юю, у которого, по преданию, были глаза с двойным зрачком [ШЦ: 7/338; Сыма Цянь, 1975: 155]. Тем не менее, данная черта была, очевидно, значима не столько сама по себе, сколько в качестве доказательства уже упоминавшегося родства Сян Юя с Шунем [см. ШЦ: 7/338; Вяткин и Таскин, 1975: 155], которому приписывалась такая же особенность (см. Приложение 3).

Таким образом, можно утверждать, что до появления апокрифических текстов представления об удивительной внешности совершенномудрых были развиты достаточно слабо. Описания наружности древних правителей и министров отсутствуют не только в философских сочинениях, где их образы могли подвергнуться эвгемеризации, но также и в тех книгах, в которых влияние этой тенденции практически незаметно. При этом древнейшие упоминания о необычном облике тех или иных персонажей относятся к периоду Чжаньго, т.е. времени расцвета искусства физиогномики, во многом

¹²⁸ Так, помимо самого Лю Бана, необычной внешностью наделялось большинство его соратников и прочих выдающихся людей эпохи [Чэнь Син-жэнь, 2007:29]. При этом следует отметить, что физиогномисты предрекали им не только удачу, но порой и несчастья. Примером этого может служить, например, случай с известным полководцем Чжоу Я-фу, внешность которого говорила сведущим людям о том, что в определённое время он обретёт титул князя, через восемь лет станет военачальником и советником, но спустя девять лет умрёт от голода [ШЦ: 20/73; Вяткин, 1992: 240–241].

определившего специфическое восприятие человеческой внешности. Соответственно, не отрицая того факта, что некоторые из этих черт в действительности могут восходить к мифологическим представлениям, стоит признать, что большая их часть носила именно физиогномический характер и призвана была показать неординарность совершенномудрых, а порой (как, например, в случаях с благоприобретёнными чертами) – продемонстрировать их самоотверженность в деле трудов на благо народа Поднебесной.

3.2.2. Представления о внешности совершенных мудрецов в апокрифических текстах

Наивысший расцвет представлений о необычном внешнем виде *шэнов* связан, как и другие аспекты их образов, с распространением апокрифов. Именно в памятниках этого типа впервые появляется относительно полное описание наружности совершенномудрых древности.

Повышенное внимание, уделяемое в апокрифах внешнему виду легендарных правителей и министров при отсутствии сколь бы то ни было развёрнутого описания их облика в более ранних источниках, можно объяснить тем фактом, что именно со второй половины I в. до н. э. особую популярность приобретают появившиеся, возможно, ещё в период Чуньцю – Чжаньго представления о том, что «совершенномудрый человек непременно обладает внешностью совершенномудрого», т.е. обязательно должен отличаться от обычных людей своей удивительной наружностью [Чэнь Син-жэнь, 2007: 26–27]. Так, в «Бай ху тун» сказано, что «все совершенномудрые люди имеют [в своём облике] отличительные признаки» [БХТ: 7/337]. Действительно, в апокрифических сочинениях мы обнаруживаем словесные портреты практически всех персонажей, относимых к числу совершенномудрых,

причём для большинства из них среди фрагментов этих текстов встречается сразу несколько описаний.

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» [Рифтин 1979: 12]. В то же время, есть основания предполагать, что это не совсем так: причиной появления подробных описаний наружности совершенномудрых стала, по-видимому, популярность физиогномики, и именно физиогномика (в своё время, возможно, обогатившись за счёт архаичных представлений о внешности божественных персонажей) послужила источником материала для них.

В качестве примера можно взять такую черту внешности шэнов, как «чело дракона» (*лун янь* 龍顏), которым, как было сказано выше, наделялся основатель ханьской династии. Б.Л. Рифтин, говоря о внешности Гао-цзу, называет чело дракона «знаком, посредством которого государь соотносился с мифическими предками и через них с тотемом древних племён, обитавших на территории Китая» [Рифтин, 1979: 210]. Поводом для такого заявления, очевидно, послужил тот факт, что данная особенность внешнего вида наличествует в описании многих правителей мифической древности. Однако более резонным кажется предположить, что благодаря этой черте именно «мифические предки» соотносились с Гао-цзу, а не наоборот.

Так, о существовании книг, в которых говорится, что «у Хуан-ди было чело дракона», сообщает ещё Ван Чун [см. ЛХ: 11/108]. Этими книгами являлись, очевидно, апокрифические сочинения. В

сохранившихся фрагментах этих текстов действительно неоднократно сообщается об этой черте Хуанди; более того, наделялись ею также Фу-си, Шэнь-нун, Юй, Яо, Шунь, Вэнь-ван и Цан-цзе [см. ВШЦЧ: 429, 574, 589–590, 594, 596, 661, 765, 778–779, 879, 883, 965]. Однако в дошедших до нас памятниках, составленных в период до появления апокрифов, ни одного сообщения о такой особенности облика древних правителей нет¹²⁹. 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 архаических мифологем, не выглядят достаточно обоснованными.

Таким образом, можно с уверенностью предположить, что изначально такая черта как «чело дракона» приписывалась именно Гао-цзу и была, очевидно, связана с рассмотренной выше легендой о его рождении. Позже эта деталь его внешности быстро приобрела популярность и стала, подобно истории о его зачатии (см. §3.1.2), активно использоваться авторами апокрифов для того, чтобы добавить важности совершенномудрым государям далёкой древности. В результате, эта черта приобрела ещё большую значимость и ещё сильнее возвысила самого Гао-цзу, облик которого теперь напоминал о величайших правители древности.

Завершая тему драконьих мотивов в облике Гао-цзу, можно привести ещё одно описание внешности этого монарха, встречающееся в

¹²⁹ Вообще, ввиду того, что более ранние по сравнению с «Ши цзи» материалы не предоставляют нам развёрнутых описаний внешнего вида легендарных монархов, с утверждением Б.Л. Рифтина о том, что Гао-цзу «описан у Сыма Цяня и последующих историков по всем правилам сложившегося уже к рубежу нашей эры трафарета» [Рифтин, 1979: 210] согласиться также нельзя. Как раз напротив, трафарет, о котором идёт речь, был заложен, в частности, этим самым описанием.

апокрифе «Хэ ту» (который можно отождествить с конкретным текстом – «Цзи мин чжэн»):

У императора Лю Цзи был солнечный рог, на голове – женские украшения¹³⁰, грудь [выпячивалась в форме] Ковша, спина черепахи, глаза дракона, рост – семь *чи* и восемь *цуней* [ВШЦЧ: 1223, ср. 1185].

Другой фрагмент того же текста добавляет: «на голове – Северный Ковш, грудь черепахи и спина дракона» [ВШЦЧ: 1179]. Здесь обожествлённый Гао-цзу лишён «драконова чела», но, несмотря на это, всё же сохраняет в своём облике черты *луна*. Это – свидетельство важности образа этого существа в преданиях об основателе Хань и косвенное доказательство того, что «чело дракона» не является какой-то сакральной чертой, «местом обретения души» [Рифтин 1979: 84], а служит всего лишь свидетельством связи его обладателя с драконом и как таковое может заменяться на другие «драконьи» части тела¹³¹.

«Чело дракона» – не единственная повторяющаяся в апокрифах черта облика совершенномудрых. Так, «солнечным рогом» (*жи цзяо* 日角) в апокрифических текстах наделяются Фу-си, Хуан-ди, Яо, Вэнь-ван, Лю Бан и Цинь Ши-хуан [ВШЦЧ: 580, 762, 765, 964, 965, 1179, 1180, 1185, 1256], двумя рядами зубов (или же сросшимися зубами, *пянь чи* 駢

¹³⁰ Словосочетание «несёт на голове женские украшения» (*дай шэн* 戴勝) восходит ещё к «Шань хай цзину», где оно использовано в описании Си Ван-му [ШХЦ: 2/59, 12/358, 16/466, Яншина, 1977: 59, 137, 153]. В то же время, в данном случае, по-видимому, обыгрывается другое значение иероглифа *шэн* – «победа».

¹³¹ То же очевидно и в случае с Хуан-ди: его «драконово чело» могло заменяться на «драконов лоб» (*лун э* 龍額) или «драконовы щёки» (*лун сан* 龍頰) [Рифтин, 1979: 91–92].

齒) – Юй, У-ван, Ди-ку и Конфуций [ВШЦЧ: 369, 377, 574, 577, 595, 779, 1011, 1258], а «глазами, [подобными] рекам» (хэ му 河目) – Хуан-ди, Юй и Конфуций [ВШЦЧ: 369, 577, 779, 965]. Использование подобных стандартизированных терминов для обозначения особенностей внешности *шэнов* позволяет говорить о влиянии физиогномики с её терминологией; это обстоятельство, равно как и абсолютная неразличимость описаний мифологических и исторических персонажей, указывает на то, что эти описания были созданы искусственно в процессе формирования апокрифических текстов.

Анализ типологических особенностей и конкретного содержания встречающихся в *чэньвэй* описаний внешности совершенных мудрецов позволяет предположить наличие двух стоящих за ними групп авторов, а также дать относительную датировку соответствующих фрагментов (см. Приложение 4), что, в свою очередь, даёт возможность реконструировать ход эволюции представлений о наружности *шэнов*.

В своём исследовании Б. Л. Рифтин предлагает следующую картину развития древнекитайских идей о внешности совершенномудрых: «По-видимому, первоначальные представления о первопредках были весьма недифференцированными. Впоследствии каждый персонаж начал определяться через какой-то свой характерный атрибут. Затем этот атрибут уже превратился в его постоянный характерный знак» [Рифтин, 1979: 203].

В действительности же, процесс, по-видимому, шёл в противоположном направлении: изначально каждый совершенномудрый персонаж ассоциировался с одной определённой чертой, – эта стадия отражена ещё в трактатах «Ши-цзы» 尸子 (IV в. до н. э.) и «Хуайнань-цзы» (см. Приложение 3). Впоследствии, уже в апокрифических текстах они стали наделяться

новыми чертами, из которых в результате стали складываться «сводные» описания. При этом многие черты одного из персонажей могли переноситься на других, как то случилось с «челом дракона» и некоторыми другими свойствами; это обстоятельство способствовало происходившей как раз в это время унификации их образов¹³².

Безусловно, для многих из этих черт можно найти объяснения и основания в предшествующей мифологии каждого из *шэнов*. Однако создаётся впечатление, что они не являлись частью древнейших преданий, но были «выведены» из них, т.е. созданы на основе переосмысления отрывочных сведений и представлений предшествующих эпох. Так, «нефритовые голени» Юя¹³³ могли появиться в результате приукрашивания отражённых ещё в «Ши-цзы» представлений об отсутствии растительности у него на ногах. В то же время, такие элементы, как «голова быка» и «грудь, образующая плуг», в облике Шэнь-нуна появляются как манифестация его изначальной роли божества-покровителя земледелия.

С другой стороны, влияние на физиогномические описания могли оказывать не только реликты мифологической природы совершенных мудрецов, но и осмысление их образов в рамках чжаньгоской и западноханьской традиции. Например, обилие птичьих мотивов в образе Яо проще всего объяснить его ассоциацией с силой Огня, а следовательно и с соответствующим ей классом живых существ – пернатыми. В то же время, черты дракона в его облике могли появиться благодаря появлению истории о его рождении, которая была создана,

¹³² В более поздних текстах, таких как «Ди ван ши цзи» и «Лу ши» 路史 («Великая история», XII в.), происходило, по-видимому, дальнейшее смешение внешних особенностей совершенномудрых.

¹³³ Об этой и прочих упомянутых ниже чертах внешности совершенных мудрецов в апокрифических текстах см. Приложение 4.

как я попытался показать в предыдущей главе, под влиянием легенды о рождении Лю Бана. Схожим образом, появившийся у Юя нос тигра может отражать возникшую в результате перехода к системе взаимпорождения Пяти стихий связь Ся с Металлом и, как следствие, с тигром.

Вероятно, наиболее поздним пластом описаний внешности *шэнов* являются астральные мотивы: в изображении подавляющего большинства совершенномудрых фигурируют различные звёзды и созвездия¹³⁴. Эпоха Хань стала временем расцвета астрономии и неразрывно связанной с ней астрологии, и этот факт нашёл своё отражение в апокрифах: созвездия и прочие небесные объекты играют в них столь важную роль, что некоторые исследователи считают этот пласт ядром апокрифических текстов [см., напр., Di Giacinto, 2013: 59–102]. Так или иначе, упоминания астральных объектов встречаются в описании обоих типов и явно призваны указывать на вселенские масштабы связываемых с ними персонажей. Схожую роль может играть и сравнение отдельных частей тела *шэнов* с элементами ландшафта («нос как гора» у Фу-си; «глаза как реки... пупок как гора и спина как лес... щёки как холмы, брови как насыпи, макушка как земля, отверстия как ущелья» у Конфуция и т.д.). К этому же пласту можно отнести и появление в описании персонажей иероглифов (*цзя* и *бао* в руках у Яо и Шуня, *и* под ногами у Юя¹³⁵): они являются частным проявлением культа текста, наиболее ярко проявившегося всё в той же апокрифической традиции (см. §3.3.2).

¹³⁴ Астральные мотивы в образах Хуан-ди, Юя и Шуня проанализированы ещё Б. Л. Рифтиным [Рифтин, 1979: 91–92, 117–118, 165–166], хотя с его трактовками не всегда можно согласиться.

¹³⁵ Возможно, к числу таких иероглифов можно также отнести *тянь* на голове у Хуан-ди и *у* на голове у Чжуань-сюя.

Наконец, заслуживает внимания тот факт, что тому же, что и в случае с совершенными мудрецами, трафарету в апокрифических текстах описываются существа, эксплицитно отнесённые к числу божественных:

Божество Владыка судеб (Сымин-шэнь 司命神) зовётся Медан 滅黨, восемь *чи* ростом, с маленьким носом и задранной головой, с густыми усами, тощий, знает всё о судьбах и предопределении [ВШЦЧ: 820; см. тж. Seidel, 1983: 322].

За всем этим проглядывают попытки преодолеть обычную «физиогномичность» совершенномудрых, согласно которой они являлись выдающимися, но всё же людьми, и продемонстрировать стоящую за ней божественность. Вероятно, не случайно описание внешности совершенномудрых нередко даётся в тех же фрагментах, что и рассказы об их чудесных рождениях, сразу вслед за ними (см., напр., [ВШЦЧ: 429, 431, 589–590, 764]): необычная наружность *шэнов* оказывалась прямым следствием их божественного происхождения.

Напоследок стоит отметить, что, несмотря на столь развитую традицию описаний, чудесные особенности внешности *шэнов* могли пониматься метафорически. Так, среди знаменитых изображений в храме У Ляна 武梁, относящихся ко II в. н. э., все государи древности (кроме Фу-си и Нюй-ва, показанных в обычной для них манере – со змеиными хвостами вместо ног) изображены, насколько можно судить (хотя стиль и состояние рельефов не позволяет как следует рассмотреть черты их лиц), в абсолютно нормальном виде [см. У-ши цы, 1986: 14]¹³⁶.

¹³⁶ В то же время, в отдельных случаях необычные черты внешности мифологических персонажей всё же находят отражение в древнекитайском изобразительном искусстве. Например, на стене ханьской гробницы в Инане 沂南

О том же свидетельствует комментарий Чжан Чжана 張湛 (III в. н. э.) к сообщению о чудесной внешности совершенномудрых государей древности в «Ле-цзы» 列子:

В облике человека изредка вдруг встречается сходство с птицей или со зверем; все совершенные мудрецы древности сплошь имели удивительный облик. Говорилось «тело змеи, лицо человека», но это вовсе не значит, что они были покрыты чешуёй и ползали на брюхе, не имея четырёх конечностей. «Голова быка и нос тигра» вовсе не значат, что у них были рога, отвислая морда и т. п. Все это напоминает выражения «спина черепахи», «шаг лебедя», «плечи коршуна», «клюв орла» в книгах по физиогномике [Ле-цзы: 2/84; пер. приведён по: Рифтин, 1979: 207].

Согласие с подобной трактовкой звучит и в некоторых апокрифических текстах. Так, в «Юань мин бао» говорится:

Те, чья энергия-цзин чиста и ясна, – совершенномудрые люди; те, [у кого она] мутнее всего, – глупцы. Однако их головы, глаза, руки и ноги сходны [по своей природе]; те же, у кого они отличаются от обычных, – птицы и звери [ВШЦЧ: 621]¹³⁷.

(II в. н. э.) Цан-цзе изображен четырехглазым, причем глаза расположены у него один над другим [Рифтин, 1979: 93].

¹³⁷ Комментарий, приписываемый Сун Цзюню, поясняет это утверждение: «У птиц и зверей рот соединён с носом, и этим они отличаются от людей. [Когда говорят, что у Си-хуана (т.е. Фу-си. – А. Т.) была голова быка, это не значит, что [у него] было два рога, и не значит, что [его] рот был соединён с носом; [когда говорят, что у него было] тело змеи, это не значит, что у него те было рук и ног. Поэтому и сказано, что у всех людей головы, глаза, руки и ноги сходны [по своей природе]; если же у кого-

К этому стоит добавить, что, несмотря на появление «звериных черт», в описаниях такого типа у совершенномудрых отсутствуют не характерные для человеческих существ части тела (рога, хвосты, крылья и т.д.)¹³⁸. Это позволяет утверждать, что в целом они воспринимались в антропоморфном облики.

Тем не менее, сделать однозначный вывод о том, как воспринимались в эпоху Хань сведения о чудесной внешности совершенномудрых, по-видимому, невозможно. Вероятно, в данном случае права Л. ди Гиачинто, высказавшая предположение, что среди авторов апокрифов не было согласия по этому вопросу [Di Giacinto, 2013: 192].

Проведённый анализ позволяет утверждать, что представления об удивительной внешности совершенных мудрецов стали активно разрабатываться лишь в апокрифических текстах, где она начинает восприниматься в качестве зримого выражения их божественной сущности.

то отсутствует что-то из вышеперечисленного, то он отличается от людей и, [следовательно], относится к разряду зверей и птиц» [ВШЦЧ: 621].

¹³⁸ Исключение составляют персонажи, относимые к числу *сань хуан* в специфическом понимании этого термина как указывающего на три древних династии [см. Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй, 1936: 162–182]. Тем не менее, эти персонажи никогда не относились к числу *шэнов*, а их образы сложились, по-видимому, позднее и в рамках специфической традиции, близкой к религиозному даосизму.

3.3. Благие знамения

3.3.1. Традиция знамений в доханьском и западоханьском Китае

Божественность совершенных мудрецов проявлялась, по представлениям китайцев первых веков н. э., не только в обстоятельствах их рождения или в их удивительной внешности. Помимо этого, она получала регулярное подтверждение в форме разнообразных благих знамений, отмечавших получение *шэнами* Небесного повеления или их успехи в деле установления мировой гармонии.

Вера в благие знамения с древности являлась важным элементом комплекса китайских представлений о верховной власти и одним из основных инструментов легитимизации правления. Для их обозначения в Древнем Китае использовался целый ряд терминов: *жуй* 瑞 (благое знамение, доброе предвестие, счастливое предзнаменование), *жуй ин* 瑞應 (благой отклик), *цзя жуй* 嘉瑞 (радостное знамение), *фу жуй* 符瑞 (благое знамение, служащее подтверждением [права монарха на престол]), *сян* 祥 ([благоприятное] предвестье), *цзи сян* 吉祥, (благое предвестье), *чжэнь сян* 禎祥 (счастливое предвестье), *сю чжэнь* 休徵 (счастливое предзнаменование) и т. д.

Благие знамения являлись составной частью более общей традиции знамений, в которую, наряду с ними, включались и дурные предвестия («катастрофы и странные происшествия», *цзай и* 災異). На всем протяжении имперского Китая вера в знамения являлась одним из важнейших компонентов государственной идеологии. Они являлись свидетельством связи монарха с высшими силами и важным критерием для оценки его деятельности: «Неблагоприятные знаки и бедствия указывали на то, что он не был добродетельным правителем, в то время

как счастливые знаки были свидетельством... хорошего правления» [Lippiello, 2001: 26]. Кроме того, знамения нередко использовались в конкретных политических целях – для легитимации нового государя или правящего режима [см. Lippiello, 2001: 40–51], а также для восхваления или критики центральной власти.

Стоит отметить, что знамения в древнем Китае могли выступать в роли предвестия каких-либо событий, а могли служить откликами на них [Зинин, 1997: 32–33]. Тем не менее, в традиции эти два типа знамений воспринимались как явления одного порядка: чёткого разделения между ними, по-видимому, не существовало.

Не исключено, что представления о знамениях существовали уже при Шан: согласно одной из трактовок, трещины на символизовавших космос гадательных костях считались своего рода знамениями [Allan, 1991: 121]. Неслучайно слово, используемое для обозначения этих трещин (*чжао* 兆), обозначает также и предзнаменование, предвестие. Так или иначе, появление знамений фиксировалось в китайской литературе с древнейших времён, а термины для обозначения благоприятных и неблагоприятных знамений существовали по крайней мере с сер. I тыс. до н. э.

В официальной идеологии наибольшее внимание уделялось зловещим предзнаменованиям: они считались результатом политических ошибок или неподобающего поведения правителя, и как таковые служили орудием косвенной критики монарха. Кроме того, зачастую они воспринимались в качестве предостережений, требовавших от государя незамедлительной реакции, отсутствие которой сулило усугубление ситуации и могло привести к катастрофическим последствиям. Соответственно, должное и своевременное внимание к дурным предвестиям было необходимым

условием поддержания порядка и спокойствия в государстве [см. Духовная культура, 2007; 680–684; Терехов, 2012: 234–243; Bielenstein, 1950, 1984].

В то же время, благие знамения также всегда занимали в политической культуре имперского Китая значительное место. Они показывали, что Небо удовлетворено поведением правителя, и, в отличие от знамений дурных, побуждали не к переменам в поведении и политическом курсе, но к их дальнейшему развитию в том же русле.

Чаще всего в качестве благого знамения выступало появление тех или иных благовещих существ или предметов (*жуй у* 瑞物)¹³⁹. Вероятно, в основе подобных верований лежали представления о магической силе имени: предполагалось, что вещи сами по себе приходят к совершенномуудрому, который благодаря своему сверхъестественному знанию способен «поименовать» их [Цю Си-гуй: 1994]¹⁴⁰.

Сведения о благих знамениях встречаются в древнейших письменных памятниках. О появлении драконов (*лун* 龍), фениксов (*фэн хуан* 鳳凰), цилиней 麒麟 и иных волшебных существ и предметов как знаках благоденствия в стране, упоминается ещё в «Ши-цзине» и «Шан шу». При этом многие из подобных знамений изначально являлись, по видимому, элементами мифологии отдельных персонажей, и лишь впоследствии стали восприниматься в качестве «самостоятельных»¹⁴¹.

¹³⁹ Перечень основных благих знамений см. в [Сун шу: 28–29/791–878; см. тж. Lippiello, 2001: 133–149; Терехов, 2012: 258–260].

¹⁴⁰ Стоит отметить, что слова *мин* 名 («имя», «именовать») и *мин* 命 («приказ», «командовать») с древности имели схожее звучание и являлись взаимозаменяемыми.

¹⁴¹ Так, явление фениксов изначально могло быть связано с такими правителями (по некоторым версиям, являвшимися вариациями одного мифологического образа), как Ди Цзюнь 帝俊, Ди Ку и Шунь [ШШ: 5/144; Юань, 1965: 119, 122]. Другое

Большое внимание уделено знамениям в составленном в начале IV в. до н. э. [Nylan, 1992: 144; Nylan, 2001: 137] трактате «Хун фань» 洪範 («Величественный образец»), ныне входящем в состав «Шан шу» 尚書 («Древнейшие документы», также известен как «Шу-цзин» 書經, «Канон документов»). В одном из разделов этого текста, «Шу чжэн» 庶徵 («Различные предзнаменования»), сообщается о благоприятных и дурных знамениях, которые способны вызвать поведение правителя [см. ШШ: 12/192; Древнекитайская философия, 1972: 109–110]. Говорится о знамениях и в классическом конфуцианском трактате «Чжун юн», входящем в состав Четверокнижия (*сы шу* 四書): «Истинный Путь предельной искренности можно узнать заранее. [Если] государство вскоре достигнет процветания, непременно появятся счастливые предзнаменования; [если] государство вскоре погибнет, непременно появятся бедствия» [ЛЦ: 31/1632].

Начало процессу осмысления и систематизации благих знамений было положено, по-видимому, Цзоу Янем. Как уже говорилось выше (§1.2), основу исторического процесса в выстроенной им системе составлял последовательный круговорот Пяти сил (*у дэ*) – Почвы, Дерева, Металла, Огня и Воды. Каждая из них покровительствовала той или иной династии, которая получала власть вслед за наступлением фазы, связанной с господством соответствующей силы, и погибала с её

популярное в ханьское время знамение, чудесный колос (*цзя хэ* 嘉禾), изначально связывалось с Чжоу-гуном, который якобы удостоился его появления за успехи в управлении страной и в ознаменование этого события составил одноимённое сочинение, входившее, по-видимому, в состав «Шан шу», но до наших дней не сохранившееся [см. ШЦ: 4/132, 33/1519; Вяткин и Таскин, 1972: 190; Вяткин, 1987: 66, 240 пр. 16]. Случаи первого появления некоторых благих знамений отмечены в трактате «Фу жуй чжи» династийной истории «Сун шу» [см. Сун шу: 27В/791–823, 27В/827–874]. См. тж. [Wu, 1989: 86].

завершением. При этом момент смены фаз отмечался знаменем, отражающим сущность нового периода [ШЦ: 74/2344; см. тж. Вяткин, 1996: 169].

Таким образом, Цзоу Янь соотнёс благие знамения с теорией *у дэ* и стал связывать знаки, при помощи которых Небо извещало народ о появлении нового правителя, с покровительствующей ему стихией. При этом следует отметить, что уже в разработках Цзоу Яня появление благих знаменей однозначно связывалось с фигурами и деятельностью персонажей, воспринимаемых традицией в качестве *шэнов*¹⁴².

Как известно, построения Цзоу Яня оказали сильное влияние и на Цинь Ши-хуана, который, «опираясь на учение о круговой смене пяти добродетельных сил (стихий), считал, что дом Чжоу имел [поддержку] стихии огня, а дом Цинь, сменив дом Чжоу, [обладает поддержкой] стихии, которой прежняя не в силах противостоять», то есть Воды [ШЦ: 6/237; пер. приведён по Вяткин и Таскин, 1975: 63]. При этом в качестве знамения, предвещавшего возвышение Цинь, называлась поимка циньским Вэнь-гуном 文公 (765–716 гг. до н. э.) чёрного дракона [см. ШЦ: 28/1366; Вяткин, 1986: 159].

Тем не менее, эпоха Чжаньго, на которую пришлась деятельность Цзоу Яня, не способствовала развитию представлений о благих

¹⁴² Очевидно, именно идеи Цзоу Яня легли в основу приведённого в «Люй-ши чуньцю» описания благих знаменей, предшествовавших возвышению государей-основателей династий древности [ЛШЧЦ:13.2/1277–1280; см. тж. Ткаченко, 2001: 183]. В «Ши цзи» похожий перечень (с незначительными расхождениями) вложен в уста некоего безымянного сановника, доказывающего, что династия Цинь находится под покровительством Воды [ШЦ: 28/1366; Вяткин, 1986: 159]. Этот вариант является, очевидно, более поздней модификацией оригинального списка знаменей, восходящего к Цзоу Яню. Подробнее о Цзоу Яне и его идеях см. [Needham, 1956: 232–242].

знамениях. Они, в отличие от знамений дурных, были прерогативой глубокой древности, когда на престоле восседали совершенномудрые правители, водворяющие в Поднебесной Великое спокойствие. Записи о благих знамениях, якобы случившихся в эпоху Чжаньго, по-видимому, отсутствовали; даже случай с поимкой чёрного дракона, призванный подтвердить факт перехода верховной власти к дому Цинь, был отнесён ко временам, отстоящим от времени реального объединения Китая под властью этого царства на пятьсот лет.

Первые зафиксированные в источниках случаи использования в политической практике «современных» благих знамений относятся как раз ко времени свержения Цинь. В «Ши цзи» сохранилась информация о «чудесах», подстроенных одним из предводителей первого антициньского выступления Чэнь Шэном 陳勝 (ум. 208), чтобы доказать свою избранность и право на престол. Так, прежде чем поднять восстание, он положил внутрь рыбы кусок шёлка, на котором было написано, что он станет правителем; впоследствии эта рыба была куплена солдатом, который и обнаружил «божественное послание»¹⁴³.

¹⁴³ Похожий, но отнесённый к гораздо более раннему времени – периоду основания династии Чжоу – эпизод с обнаружением божественного послания во чреве рыбы встречается также в отсутствующем в современной версии, но сохранившемся в танской энциклопедии «И вэнь лэй цзюй» фрагменте ханьского текста «Шо юань» [см. ИВЛЦ: 66/1178]. С учётом того, что составленный в I в. до н. э. «Шо юань» является сборником более древних историй, можно предположить, что рассматриваемая легенда имеет доханьское происхождение и, следовательно, могла быть известна Чэнь Шэну, решившему воспроизвести её в реальности. Тем не менее, возможно и обратное: записанная в «Шо юань» история могла появиться уже при Хань под влиянием воспоминаний о «знамении» Чэнь Шэна. Кроме того, нельзя полностью исключать возможности того, что атрибуция рассматриваемого фрагмента в «И вэнь лэй цзюй» ошибочна, и в действительности он происходит из

Кроме того, в заброшенную кумирню был послан специальный человек, который должен был ночью, «подражая голосу лисы», кричать о том, что Чэнь Шэну предстоит получить власть [ШЦ: 48/1950; Вяткин, 1992: 153].

Не исключено, что именно попытки Чэнь Шэна подсказали идею с использованием такого рода приёмов Лю Бану. Согласно «Ши цзи», с ним был связан целый ряд знамений, которые начали проявляться ещё до его вступления в политическую борьбу. Так, там сообщается о том, что когда он, ещё будучи простолюдином, «напившись, валился спать», люди «часто видели над ним дракона» [ШЦ: 8/343; Вяткин и Таскин, 1975: 157]. Очевидно, поводом к появлению этой легенды, призванной показать исключительность будущего императора и оказываемое ему покровительство божественных сил, стала история о его чудесном рождении (см. §3.1.1). Не исключено, однако, что подобная особенность Гао-цзу являлась частным случаем другого знамения его экстраординарности – специфических испарений/эманаций (*ци* 氣), якобы поднимавшихся над будущим императором: известно, что порой они принимали форму «драконов и тигров»¹⁴⁴ [ШЦ: 7/311, 8/348; Вяткин и Таскин, 1975: 131; 160–161]. Кроме того, знамением считалось рассечение Лю Баном гигантской змеи и последующее появление таинственной старухи, рыдавшей из-за того, что её сына – сына Белого императора (Бай-ди 白帝) убил сын Алого императора (Чи-ди 赤帝)

более позднего (относящегося к числу апокрифов или созданного под их влиянием) сочинения.

¹⁴⁴ Гадание по *ци* (*ван ци* 望氣) было, судя по всему, довольно популярно в древнем Китае – о нём сообщается ещё у Мо-цзы [Мо-цзы: 68/574], а Сыма Цянь уделяет его описанию часть своего «Трактата о небесных чиновниках/явлениях» («Тянь гуань шу» 天官書) [ШЦ: 27/1336–1339; Вяткин, 1986: 143–144]. См. тж. [Bodde, 1959].

[ШЦ: 8/347; Вяткин и Таскин, 1975: 160]¹⁴⁵. Ещё одним важным знамением стало сближение пяти планет в ассоциирующемся с царством Хань созвездии Дунцзин 東井 («Восточный колодец»), по-видимому, действительно имевшее место в 205 г. до н. э. [ШЦ: 27/1348, 89/2581; Вяткин, 1986: 150, 275 пр. 79; Вяткин, 2002: 88; ХШ: 1А/22]¹⁴⁶. Таким образом, Лю Бан истолковывал в свою пользу самые разные благие знамения: астральные феномены, слухи о чудесных эманациях и приукрашенные истории о необычайных происшествиях.

Тем не менее, все они служили в первую очередь сиюминутным целям: по-видимому, слухи о них распускались не столько для обоснования прав Лю Бана на престол в долгосрочной перспективе, сколько для привлечения сторонников «здесь и сейчас». Косвенным подтверждением этого служат фразы, которыми Сыма Цянь подводит итог сообщениям о знамениях, относящихся к Лю Бану. Так, история о разрубании змеи завершается словами: «Все, кто сопровождал его, день

¹⁴⁵ Аутентичность этой истории вызвала сомнения некоторых учёных, поскольку ассоциация династии Хань с силой Огня, а стало быть, с алым цветом, произошла, как считается, не раньше I в. до н. э. (см., напр., [Гу Цзе-ган, 1930: 492–500]). В то же время, проблема снимается, если предположить, что цвета в данном случае связаны не с теорией Пяти сил, а с пространственными зонами (см. [Бурцева, 2012: 306–308]). Так, белый цвет, символизировавший, помимо всего прочего, Запад, мог ассоциироваться с Цинь как царством, расположенным на этом краю древнекитайской ойкумены, а алый, связываемый с югом, – с находящимся в этой стороне царством Чу 楚, родиной основателя Хань. Таким образом, разрубание змеи действительно могло восприниматься современниками Лю Бана как предвестие его победы над правителями Цинь.

¹⁴⁶ По словам Сыма Цяня, подобный феномен обозначал, что «государство, находящееся под [покровительством] этого созвездия, сможет с помощью справедливости достигнуть [власти] над всей Поднебесной» [ШЦ: 27/1312; пер. приведён по: Вяткин, 1986: 122].

ото дня все больше трепетали перед ним» [ШЦ: 8/347; Вяткин и Таскин, 1975: 160], а рассказ об эманациях Сына Неба – тем, что «те молодые мужчины... которые слышали об этом, в большом числе пожелали примкнуть к Гао-цзу» [ШЦ: 8/348; Вяткин и Таскин, 1975: 161]. Свидетельствует о подобной специфике использования Лю Баном благих знамений и тот факт, что с его победой и воцарением Хань они «прекратились» и стали появляться снова (причём, крайне эпизодически) лишь спустя несколько десятилетий – при Вэнь-ди и У-ди.

Тем не менее, с утверждением власти Хань ситуация претерпела серьёзные изменения. Время правления основанной Лю Баном династии стало ключевым периодом в истории развития традиции знамений, и именно на эту пору приходится пик их популярности. Особенно заметны изменения в области благих знамений: в то время как самые разнообразные дурные знаки во множестве зафиксированы и в доимперских источниках, широкомасштабное появление благих знамений стало возможным лишь после образования единой империи с её «государственной утопией», «достижением идеального состояния общества "здесь и сейчас"» [см. Мартынов, 1987: 25–35]. До этого их появление было возможным лишь при совершенномудрых императорах легендарной древности; теперь же благие знамения вновь стали появляться по всей Поднебесной.

В новой ситуации им отводилась крайне существенная роль: они служили подтверждениями легитимности династии, а также демонстрировали успешность мироустроительной деятельности монарха. Если у Цзоу Яня благие знамения выступают в первую очередь как знаки прихода к власти новой династии, то теперь их появление признавалось первоочередным свидетельством того, что правящий

государь сумел осуществить идеал Великого спокойствия (см. Приложение 5).

Именно при Западной Хань сложились основные черты характерной для имперского Китая традиции благих знамений – представления о механизмах и конкретных причинах их появления, методы их трактовки, а также неписанные правила реакции на них. Тем не менее, истинный расцвет этой традиции, проявившийся в расширении репертуара знамений, увеличении числа записей о случаях их появления в древности и превращении их в привычный атрибут мироздания приходится на эпоху популярности апокрифов. Как уже говорилось, главной целью создания этих текстов была легитимизация правящего дома, а благие знамения являлись, безусловно, одним из важнейших её средств. Таким образом, неудивительно, что авторы *чэньвэй* уделяли такого рода феноменам особое внимание.

3.3.2. Благие знамения в апокрифах и последующей традиции

Благие знамения занимают в апокрифических сочинениях одно из центральных мест. Посвящённые им пассажи составляют значительную часть сохранившихся до наших дней фрагментов этих текстов, и, по мнению некоторых учёных, могли даже являться их ядром [см., напр., Чэнь Пань, 1948: 79]. В *чэньвэй* встречаются практически все благие знамения, упомянутые в предшествующих памятниках, а также добавляется много новых, неизвестных нам по более ранним сочинениям. Дурные знамения также занимают в этих сочинениях довольно важное место, однако по значимости сильно уступают благим.

В целом, фрагменты, в которых говорится о благих знамениях, можно разделить на три основных группы: это, во-первых, сообщения о случаях появления знамений в прошлом (при этом практически все они связываются с деятельностью совершенномудрых древности от Фу-си

до Конфуция и лишь в редких случаях с государями более поздних эпох); во-вторых, указания причин или последствий появления тех или иных знамений; наконец, в-третьих (значительно реже), подробные описания благовещих существ или предметов. Стоит отметить, что в предшествующей традиции бытовали, насколько можно судить по дошедшим до нас текстам, лишь сообщения первого типа, да и их число было довольно ограничено; таким образом, можно предположить, что относительно подробные описания отдельных знамений и конкретных причин их появления (до этого они чаще всего рассматриваются всем скопом и воспринимаются лишь как признак установления мировой гармонии ¹⁴⁷) в апокрифах появляются впервые. К сожалению, фрагментарность апокрифов значительно затрудняет анализ отражённых в них представлений о благих знамениях: в отличие от сообщений о чудесных рождениях и удивительной внешности совершенномудрых, пассажи, посвящённые этой теме, более многочисленны и лапидарны, что затрудняет их анализ. Тем не менее, на основании дошедших до нас фрагментов можно сделать несколько важных выводов.

Во-первых, в апокрифических текстах получает дальнейшее развитие идея о связи благих знамений с совершенномудрыми правителями. Хотя в дошедших до нас отрывках отсутствуют теоретические рассуждения на эту тему, представления о том, что появления чудесных знаков высшего одобрения удостоиваются преимущественно (если не исключительно) *шэны*, находят своё выражение в записях о конкретных случаях появления благих знамений в древние времена: в то время как в предшествующей традиции этих

¹⁴⁷ Одним из немногих исключений являются знамения в системе Цзоу Яня, маркирующие начало каждой из Пяти фаз (см. §3.3.1). Тем не менее, у Цзоу Яня речь идёт об уникальных знамениях, в то время как в апокрифической традиции практически все они являются «типовыми».

знаков небесного одобрения мог удостоиться «обычный» хороший правитель, в апокрифах практически все они связываются с персонажами, причисляемыми к *шэнам*.

Во-вторых, согласно этим текстам, благие знамения появлялись при каждом из совершенных мудрецов. При этом мифология многих из них изначально не содержала элементов, которые можно было представить в качестве знамений, и потому авторы апокрифов либо придумывали для них новые знамения¹⁴⁸, либо (чаще) переносили на них знамения других *шэнов*, к этому времени отчасти утратившие исходные связи и ставшие «самостоятельными». Таким образом, благие знамения в апокрифических текстах активно проецировались в прошлое и вплетались в исторический контекст прежних эпох, как представляли его китайцы, жившие в I в. н. э.¹⁴⁹ В результате, апокрифические тексты

¹⁴⁸ По-видимому, именно к этой категории относятся знамения вроде волшебных растений *ша-фу* 蕙脯, *мин-цзя* 蓂莢 и *цюй-и* 屈軼, истинность которых (в частности, возможно, по причине их недостаточной укоренённости в традиции) опровергает Ван Чун [см. ЛХ: 52/753–760]. Хотя доказать их «апокрифическое» происхождение невозможно, косвенным его свидетельством служит отсутствие упоминаний о них в предшествующих памятниках; единственным исключением здесь является растение *мин-цзя*, название которого встречается в тексте доклада трону, поданного Ван Маном в последние годы Западной Хань [см. ХШ: 99А/4050].

¹⁴⁹ Зачастую в качестве «основы» для благого знамения брался известный из более ранних источников эпизод, который приукрашивался подробностями, придававшими ему новое качество. Так, рассказ о рыбалке мудреца Люй Шана 呂尚, в процессе которой его обнаруживает Вэнь-ван [см. ШЦ: 32/1477; Вяткин, 1987: 39], был дополнен сообщением о выловленной им драгоценности с пророческой надписью [см. ВШЦЧ: 371, 411, 443] (другой – вероятно, более ранний, – вариант сообщает о послании в животе выловленной им рыбы [см. ИВЛЦ: 66/1178]), а короткое упоминание о поимке в царстве Лу в 481 г. до н. э. *цилиня* [см. ЧЦЦЧ: 59

оказались переполнены сообщениями о неизвестных по более ранним источникам знамениях, якобы ниспосланных Шэнь-нуну, Хуан-ди, Яо, Шуню, Чжоу-гуну, Конфуцию и прочим *шэнам*. Это ещё больше усиливало связь благих знамений с совершенными мудрецами и превращало эти чудесные происшествия в неотъемлемый атрибут данных персонажей.

В-третьих, в апокрифической традиции активно развивается предложенная Цзоу Янем трактовка знамений как свидетельства наступления новой эры, связанной с воцарением очередной силы-дэ. Именно поэтому соответствующими знамениями сопровождается вступление на трон каждого из совершенномудрых монархов, воспринимаемое как «получение [им Небесного] повеления» (*шоу мин* 受命): «[Когда] император получает [Небесное] повеление, появляются свидетельства (*фу* 符) того, что он им владеет (*во* 握)» [ВШЦЧ: 1005]. Более того, в отдельных случаях знамениями (правда, уже зловещими) сопровождается и утрата Небесного повеления (представленная как гибель соответствующего императора): «Когда Зелёному императору предстоит погибнуть, цилинь оказывается связанным; когда Белому императору [предстоит] погибнуть, белый тигр оказывается пойманным; когда Тёмному императору предстоит погибнуть, чудесная черепаха оказывается пойманной; когда Жёлтому императору предстоит погибнуть, жёлтый дракон падает [на землю]; когда Белому императору предстоит погибнуть, у змеи [появляются] ноги, по форме похожие на человеческие» [ВШЦЧ: 776–777].

В-четвёртых, обилие благих знамений, получившееся в результате их проецирования в древность, превратило их в привычный атрибут

(Ай 14)/2172] превращено в историю о ниспослании Конфуцию божественных текстов [ВШЦЧ: 1000–1001].

мироздания: если раньше они считались редкой наградой, которой удостаивались лишь наиболее выдающиеся из монархов, то теперь простое их отсутствие оказывается свидетельством недостатков правителя: «[Когда Сын Неба] лишается гуманности, драконы и цилини не танцуют, [когда] лишается благопристойности – птицы *луань* и фениксы не порхают, [когда] лишается мудрости – жёлтый дракон не показывается, [когда] лишается справедливости – белый тигр не появляется, [когда] лишается честности – тёмная черепаха не показывается» [ВШЦЧ: 1016; см. тж. ВШЦЧ: 1012–1013]¹⁵⁰.

В-пятых, несмотря на то, что в апокрифах ощущаются попытки упорядочивания множества благих знамений, какая-либо целостная система там отсутствует. Это проявляется, в частности, в отсутствии однозначных соответствий между знаменем и событиями, вызвавшими его появление или предвещаемыми им. Так, одни и те же обстоятельства могли приводить к появлению различных удивительных последствий. Например, знамения, вызываемые тем, что «благая сила-дэ [правителя] достигает птиц и зверей», включали в себя появление фениксов, птиц *луань*, цилиней, белых тигров, белых оленей, белых воронов, девятихвостых лисиц, белоголовых фазанов и т.д. [см. ВШЦЧ: 977–978]. В другом случае, целый ряд различных знамений связывался с тем, что «божественный дух (*шэнь лин* 神靈) [монарха] просачивается [во все сферы мироздания] и сто драгоценностей используются с должным почтением» [ВШЦЧ: 979–982]. В то же время, одно и то же знамение могло являться результатом (или предвестием) самых разных событий.

¹⁵⁰ На первый взгляд, подобные представления вступают в противоречие с отмеченной выше идеей о том, что появления благих знамений удостаивались лишь совершенные мудрецы. Тем не менее, стоит принимать в расчёт специфику рассматриваемых текстов: в идеализированном мире апокрифических текстов законные правители практически неизбежно оказывались *шэнами*.

Так, в числе причин обнаружения сладкого источника (*ли цюань* 醴泉) в апокрифических текстах назывались почтение правителя к выдающимся людям и готовность назначать их на ответственные посты, обретение им наивысшей власти, а также способность его благой силы-дэ достигать земли или глубоких источников [см. ВШЦЧ: 406, 649, 741, 977], а появление сияющей звезды (*цзин син* 景星) объявлялось следствием того, что сердце правителя преисполнено заботой о добродетели, что его благая сила-дэ достигает Неба или восьми отдалённых регионов, что его «божественный дух просачивается [во все сферы мироздания] и сто драгоценностей используются с должным почтением», либо что сам он «выдвигает достойных», «воздействует на августейшее Небо» или «учреждает ритуалы, устанавливает музыку и наставляет [подданных] в служении Небу» [ВШЦЧ: 582, 741, 768, 974–975, 980, 1007]. Тем не менее, некоторые знамения в апокрифах всё-таки получают однозначные объяснения: например, согласно этим текстам, сладкие росы (*гань лу* 甘露) появляются, когда благая сила-дэ правителя достигает Неба, а чудесный колос (*цзя хэ* 嘉禾) – когда она пропитывает землю [ВШЦЧ: 738, 741, 973–974, 977].

В-шестых, в апокрифах наиболее очевидное воплощение приобретают противоречия, вызванные характерным для древнекитайской традиции знамений в целом отсутствием чёткой границы между «предвестиями» и «откликами» (см. §3.3.1). В результате, одно и то же явление порой рассматривалось то как предзнаменование грядущей гармонии, то как её результат. К примеру, в одном случае появление на небосводе звезды Старца (*лао жэнь* 老人, Канопус) объявлялось предвестием «спокойствия в душе правителя», а в другом – считалось «откликом» на него [см. ВШЦЧ: 663]; в ещё одном случае эта же звезда рассматривалась как ответ на достигнутую

благодаря стараниям монарха гармонию в обществе и в то же самое время – как предвестие его долголетия [ВШЦЧ: 650]. Возможно, подобное безразличие к причинно-следственным связям было вызвано тем, что предвещаемый или отражаемый знаменами порядок в обществе и в сердце правителя понимался одновременно и как условие, и как результат гармонизации всего мироздания.

Наконец, особое развитие в апокрифах получает специфический тип предвестий, которые можно назвать «текстуальными знаменами», т. е. посылаемые Небом письменные распоряжения, в которых его воля выражена не аллегорически, а непосредственно – в виде письменного текста.

На этих знамениях стоит остановиться подробнее, поскольку они в значительной степени определили сущность апокрифических сочинений и их восприятие современниками. В древние эпохи знамения такого типа практически отсутствовали: большинство древнекитайских мыслителей сходилось во мнении, что «Небо не говорит» (*тянь бу янь* 天不言) [см., напр., Мэн-цзы: 19 (5А)/543; СЦ: 3/46; см. тж. ЛЮ: 35 (17.19)/1227], и потому способно изъяслять свою волю лишь косвенно: в действиях народа, в катастрофах, в появлении удивительных предметов, зверей и птиц и т.д. Впрочем, облекаться в слова, хотя и устные, воля Неба начала уже в эпоху Чжаньго: по-видимому, именно тогда широкую популярность начинают приобретать детские песенки (*тунъяо* 童謠), в которых пророчества политического характера выражались в завуалированной, аллегорической форме [см. Зинин, 1997]. С другой стороны, «слова» Неба получают материальные воплощения в древних артефактах – «Схеме [из реки] Хэ» («Хэ ту» 河圖) и «Письменах [из реки] Ло» («Ло шу» 洛書), требующих, однако, посредничества

мудрецов для того, чтобы быть переведёнными в привычную для обычных людей форму [Seidel, 1983: 300].

Постепенно возникает представление о том, что Небо способно выразить свою волю непосредственно, в виде письменного текста. По-видимому, данная идея оформилась к концу периода Чжаньго: первые свидетельства появления «небесных посланий» относятся к периоду правления пришедшей ему на смену династии Цинь. Согласно «Ши цзи», в 211 г. до н. э. на упавшем в области Дунцзюнь 東郡 метеорите появились слова «Ши-хуанди умрёт, и землю [империи] разделят» [ШЦ: 6/259; Вяткин и Таскин, 1975: 81], а два года спустя внутри купленной на рынке рыбы был обнаружен кусок шёлка с надписью «Чэнь Шэн станет *ваном*» [ШЦ: 48/1950; Вяткин, 1992: 153]. Интересно, что в обоих случаях источник этих историй сразу изобличает эти «божественные» тексты как подделки: согласно ему, слова на камне вырезал «кто-то из черноголовых», а надпись на шёлке, как уже говорилось выше (см. §3.3.1), была сделана и помещена внутрь самим Чэнь Шэном. Очевидно, во времена Сыма Цяня идея о том, что Небо способно изъяслять свою волю в письменной форме, в целом была ещё чужда представителям образованных слоёв¹⁵¹.

¹⁵¹ Безусловно, у Сыма Цяня были и другие основания говорить о поддельности этих знамений. Так, возглавивший первое антицинское восстание Чэнь Шэн погиб в борьбе за власть и, следовательно, в действительности не обладал поддержкой Неба. В случае с метеоритом ситуация представляется более сложной: записанное на нём предсказание сбылось, и, стало быть, вполне могло быть представлено как подлинное. Тем не менее, в таком случае оно могло быть воспринято как свидетельство нелегитимности циньской династии, которое, очевидно, противоречило представлениям Сыма Цяня о её роли в истории Китая. Вообще, проблема поддельных знамений стояла в традиционном Китае достаточно остро и со временем приобрела юридический статус. Так, в уголовном кодексе династии Тан

Тем не менее, со временем подобные представления набирают силу. Так, по сообщениям исторических источников, в 78 г. до н. э. на изъеденных гусеницами листьях внезапно зазеленевшего старого дерева проступила надпись, предвещающая появление нового правителя [см. XIII: 75/3153]¹⁵²; несмотря на неоднозначность трактовок этого знамения, его подлинность, судя по всему, уже не вызывала у современников сомнений.

Целый ряд «божественных надписей» появился в последние годы Западной Хань, в период возвышения Ван Мана. Среди огромного множества знамений, появившихся в период его регентства при двух малолетних ханьских императорах (1–8 гг. н. э.), упомянуты «железная грамота» (*те ци* 鐵契), «верительная бирка юйского [Шуня]» (*Юй фу* 虞符), «тёмная печать» (*сюань инь* 玄印) и «письмена на камне из Маолина» (*Маолин ши шу* 茂陵石書) [XIII: 99Б/4113]. Наиболее важные знамения такого рода появились в 8 г н. э., незадолго до вступления Ван Мана на престол. Одним из них стало внезапное появление при дворе медной верительной бирки и схем/изображений на шёлке (*тун фу бо ту* 銅符帛圖), текст на которых гласил: «Небо явило [новому] императору [свои] верительные бирки... Повинуйтесь Небесному повелению, внимайте божественному приказу» [XIII: 99А: 4093–4094]. В другом

присутствует статья, гласящая: «Всякий, кто подделал благовещее знамение, наказывается 2 годами каторги» [Рыбаков, 2005: 348]. При этом, как следует из комментариев, наказывали не только за заведомо ложные сообщения, но и за те сведения, которые не могли быть проверены [см. Рыбаков, 2005: 349].

¹⁵² Не исключено, что в реальности данное знамение было изобретено позже – в годы правления императора Сюань-ди 宣帝 (74–49 гг. до н. э.), имя которого упоминается в надписи, или же и вовсе в первые годы Восточной Хань, когда схожее пророчество послужило, как уже упоминалось, объектом спора между основателем династии Лю Сю и его соперником Гунсунь Шу (см. §1.1).

случае в храм основателя династии Хань был доставлен медный сундук (*тун гуи* 銅匱) с двумя ярлыками (*цзянь* 檢), на которых были записаны приказы «Небесного императора» (*тянь ди* 天帝) и «Алого императора» (*чи ди* 赤帝, покровителя Хань) о передаче престола новой династии [XIII: 99А/4095]. В результате эти ярлыки стали одним из решающих аргументов, «заставивших» Ван Мана принять отречение малолетнего ханьского императора и основать собственную династию.

Все вышеупомянутые «божественные тексты» обладают рядом общих черт. Они достаточно лапидарны и по содержанию могут быть охарактеризованы как пророчества-императивы, т.е. приказы, имеющие абсолютную силу и, таким образом, предрекающие будущее, которое наступит в результате неизбежного повиновения им. При этом они оказываются неотделимыми от своих материальных носителей, придающих им силу и значимость¹⁵³.

Тем не менее, вскоре письменные пророчества начинают принимать иную форму. Её прототипом можно считать текст «Фу мин» 符命 («Подтверждения [Небесного] повеления») в 42 главах, составленный по приказу Ван Мана спустя несколько месяцев после его вступления на престол и представляющий собой перечисление чудесных явлений, предшествующих приходу нового императора к власти [XIII, 99Б/4112–4114]. Реальные знамения в этом тексте оказались замещены их вербальными описаниями. Безусловно, подобные описания неоднократно встречались в письменных памятниках и раньше, однако в данном случае ситуация оказывается принципиально иной: «Фу мин» не просто рассказывал о знамениях, он воплощал их в себе. В результате их авторитет переносился на этот текст, который фактически становился

¹⁵³ О важности материального носителя текста см., напр., [Csikszentmihalyi, 2005; Meyer, 2012].

переводом повеления, данного Небом, на «человеческий» язык. За счёт этого «Фу мин» сближается с «божественными текстами», о которых шла речь выше. В то же время, между ними существуют значительные отличия: во-первых, «Фу мин» приобретает сводный характер, тем самым аккумулируя авторитет целого ряда отдельных знамений и пророчеств, а во-вторых – оказывается оторванным от специфического материального носителя, который, тем не менее, продолжает существовать в содержащихся в тексте описаниях.

В апокрифических текстах тенденции, заложенные в «Фу мин», были реализованы в полной мере. Среди упомянутых в *чэньвэй* знамений встречается значительное число небесных посланий: некоторые из них запечатлены на нефритовых пластинах, в которые превращаются божественные птицы, некоторые проявляются в форме луж, оставшихся после «кровавого дождя», некоторые написаны на планках, выплюнутых цилинем [см. ВШЦЧ: 577–578, 995, 1000–1001 и т.д.]. При этом, как и в случае с «Фу мин», авторитет этих знамений переносился на сам описывающий их текст. В результате, апокрифы считались небесным откровением, облечённым в слова если и не самим Небом, то, по крайней мере, при непосредственном его участии, и воспринимались как воплощённые знамения, самим фактом своего существования подтверждающие право династии на трон [см. Seidel, 1983: 305–308]. При этом, порой представления о таком их характере выражались эксплицитно: в отдельных случаях в этих текстах описываются обстоятельства их собственного чудесного появления [см., напр., ВШЦЧ: 577–578]. Кроме того, часть *чэньвэй* выдавалась, как уже было сказано (см. §1.1), за оригинальные тексты легендарных «Схемы из реки Хэ» и «Письмён из реки Ло», считавшихся знамениями задолго до появления самих апокрифов.

В отличие от «Фу мин», эти тексты не просто служили сводом описаний различных знамений, известных современникам или упомянутых в других текстах, но являлись источниками информации о чудесных явлениях, якобы случившихся в древности и при этом доселе не известным. При этом авторитетность сообщений о них подтверждалась авторитетом самих текстов, которые в свою очередь также объявлялись знаменами. В результате, апокрифы можно считать одним из наиболее ярких проявлений китайского культа письменности, причём то же самое можно сказать и об изображённых в них совершенномудрых: они не только становятся создателями апокрифов и получателями текстуальных знамений, но и сами, будучи в буквальном смысле покрыты письменными знаками (см. §3.2.2), оказываются воплощением текста.

Изложенные в апокрифах представления о знамениях в систематизированном виде изложены, как и в случае с совершенномудрыми, в специальном разделе трактата «Бай ху тун». Там содержится описание ряда благих знамений, а также сообщается о том, что благие знамения приходят к правителю в качестве ответа на его благую силу *дэ*:

Причиной того, что благие знамения появляются, когда Великий мир царит в Поднебесной, является то, что правитель помогает Небу в упорядочении [вещей] и гармонизации *инь* и *ян*. Когда *инь* и *ян* пребывают в гармонии, десять тысяч вещей находятся в иерархическом порядке и прекрасная энергия-*ци* проникают повсюду. Поэтому когда благие знамения появляются одно за другим, [это знак того, что] они пришли в ответ на благую силу *дэ* [правителя] [БХТ: 6.5/283; см. тж. Tjan, 1949–1952: 241].

Кроме того, в трактате впервые, если говорить о дошедших до нас источниках, предлагается классификация благих знамений, основанная на классификации сфер мирового пространства, элементов ландшафта, живых существ и растений, от которых проистекает благой отклик на дэ правителя: Небо, Земля, восемь отдалённых регионов, растения, птицы и звери, горы и холмы или реки и ручьи [см. БХТ: 6/283–288; см. тж. Tjan, 1949–1952: 241–243]¹⁵⁴.

В систематизированном виде данные апокрифов о благих знамениях приведены в трактате «Фу жуй чжи» (см. §1.2). В первой его части в хронологическом порядке перечислены знамения, появлявшиеся при 34-х китайских монархах, начиная с легендарных правителей древности и заканчивая императорами государства Лю Сун 劉宋 (420–479 гг.) [Сун шу: 27А/759–786], а во второй дано краткое описание 94-х типов благих откликов, указаны вызывающие их обстоятельства, а также перечислены все случаи появления каждого из них в период от утверждения Хань до падения Лю Сун [Сун шу: 27Б/791–823, 27В/827–

¹⁵⁴ Окончательной регламентации благие знамения подверглись, по-видимому, при династии Тан. Их разделили на 4 категории, исходя из степени их значимости: к разряду великих знамений (*да жуи* 大瑞) относили 64 типа благих предвестий вроде упомянутой выше сияющей звезды или благословенных облаков (*цин юнь* 慶雲), к разряду высших (*шан жуи* 上瑞) – 38 типов знамений вроде белого волка (*бай лан* 白狼) или алого зайца (*чи ту* 赤兔), к средним (*чжун жуи* 中瑞) – 32 типа знамений вроде лазурного ворона (*цан у* 蒼烏) или киноварного гуся (*чжу янь* 殊雁), а к низшим (*ся жуи* 下瑞) – 14 типов знамений вроде уже упомянутого чудесного колоса, волшебного гриба (*лин чжи* 靈芝) и дерева со сросшимися стволами (*му лян ли* 木連理) [СТШ: 46/1194; Рыбаков 2009: 224]. Все эти знамения, вошедшие в эти четыре категории, перечислены в составленном в 738 г. тексте «Тан лю дэнь» 唐六典 [см. ТЛД: 4/114–115]. Современные классификации благих знамений см. в [Чэнь Пань, 1948: 96; Терехов, 2012: 258–260].

874]. Таким образом, в «Фу жуй чжи» нашли отражение все три выделенных выше типа обнаруживаемых в апокрифах сообщений о благих знамениях¹⁵⁵.

Кроме того, в последующих династийных историях появляется ещё два посвящённых благим знамениям трактата: это «Трактат о счастливых предзнаменованиях» («Сян жуй чжи» 祥瑞志) из «Нань Ци шу» («Книга [об эпохе] Южная Ци», 1-я пол. VI в.) [НЦШ: 18/349–366] и вторая часть «Трактата о чудесных предзнаменованиях» («Лин чжэн чжи» 靈徵志) из «Вэй шу» («Книга [об эпохе Северная] Вэй», сер. VI в.) [Вэй шу: 112Б/2927–2969]. Оба эти трактата берут за основу «Фу жуй чжи», но при этом сильно уступают ему в содержательности¹⁵⁶.

Таким образом, можно сделать вывод, что именно *чэньвэй* поспособствовали окончательному утверждению представлений о неразрывной связи между совершенными мудрецами и благими знамениями, которое привело к росту значимости и, соответственно, расширению репертуара последних. В результате в апокрифах традиция благих знамений достигла своего апогея, и потому можно утверждать,

¹⁵⁵ В то же время, в плане конкретного содержания (преимущественно, в вопросах описания и причин появления знамений) между апокрифами и «Фу жуй чжи» имеется значительное число расхождений. По моему мнению, это может быть вызвано отмеченным выше отсутствием в сообщениях апокрифических текстов о благих знамениях какой-либо внятной системы.

¹⁵⁶ Подробнее о трёх посвящённых благим знамениям трактатах см. [Терехов, 2012: 251–255]. Кроме них, в период от Хань до Тан было создано значительное число специально посвящённых благим знамениям сочинений, причём большинство из них представляло из себя, по-видимому, каталоги, иллюстрированные изображениями благовещих существ и предметов. К сожалению, до наших дней они не дошли, и нам известны лишь по записям в библиографических разделах династийных историй [см. Суй шу: 34/1038; ЦТШ: 47/2034; СТШ: 59/1535; см. тж. Чэнь Пань, 1948б: 2–3; Терехов, 2012: 256–258].

именно этим текстам она обязана своей популярностью на протяжении многих сотен лет. Характерно, что важность традиции благих знамений стала ослабевать в эпоху Сун, когда под натиском новой идеологической системы – неоконфуцианства – апокрифические тексты окончательно утратили былой авторитет. Тем не менее, свою значимость благие знамения сохраняли в той или иной мере на протяжении всей истории традиционного Китая вплоть до падения монархии в 1911 г.

Проведённый выше анализ основных атрибутов совершенных мудрецов в апокрифических текстах и форм их существования в предшествующей традиции позволяет сделать ряд выводов о причинах, целях и процессе формирования той формы образа *шэнов*, которая оказалась отражена в *чэньвэй*.

Относительно степени «эвгемеризированности» образов совершенномудрых правителей, того, насколько «очеловечены» они были в мифологии Чжаньго и Ранней Хань, существуют определённые разногласия. Так, американский исследователь М. Э. Льюис пишет: «...Хотя современные учёные утверждают, что древние китайцы видели в совершенномудрых царях людей, это было не совсем так. Во времена Сражающихся царств и ранних империй широко распространёнными, если не общепринятыми, были представления о том, что совершенномудрые цари и основатели династий, – включая основателя Хань, о котором даже достаточно скептический Сыма Цянь написал, что он был зачат драконом, – были в действительности потомками могущественных духов, драконов или природных сил, оплодотворивших земных женщин. Эти воззрения показывают, что совершенномудрые цари никоим образом не были просто людьми. Они были, скорее, полубожественными сущностями, отмечающими границу между миром людей и духами... Таким образом, древние китайцы по большей части верили, что совершенномудрые цари были не просто людьми, но

существами, которые отличались от людей чудесным происхождением и силами, которыми оно их наделяло» [Lewis, 2009: 554–555].

В действительности же, божественное происхождение совершенномудрых правителей, которое Льюис называет здесь главной их особенностью и отличием от простых смертных, в чжаньгоских и раннеханьских источниках почти никак не отражено. Соответственно, можно предположить, что совершенномудрые правители во времена Чжаньго и Западной Хань действительно были очеловечены и, по-видимому, воспринимались как безусловно выдающиеся и обладающие уникальными качествами, но всё же люди.

Божественными чертами конкретные *шэны* стали наделяться позже. Причиной этого стала кардинальная переоценка образа правителя, связанная с установлением на территории Китая единого централизованного государства. Тем не менее, процесс обожествления совершенномудрых занял достаточно долгое время и, опять же, оказался тесно связан с легитимационной политикой реальных правителей.

Начало ему было положено объединителем Китая – Цинь Ши-хуаном, который пытался совместить в своём образе черты совершенномудрого и божества. Одной из первых акций, предпринятых им в роли правителя единой империи, стало введение нового титула монарха – *хуанди* 皇帝 (дословно «августейший владыка», традиционно переводится на русский словом «император»), демонстрировавшего его превосходство над августейшими первопредками (*хуан*) и владыками (*ди*) – величайшими государями мифологической древности. Тем не менее, «божественность» Цинь Ши-хуана не имела никаких видимых проявлений, ограничиваясь лишь манифестацией его сверхъестественных качеств.

Истоки же нового образа совершенномудрых можно отыскать в легитимации ханьского Гао-цзу. Именно он впервые соединил в своей легитимационной практике три важнейших элемента будущего образа *шэна*. Предпринятые им меры по повышению собственного авторитета можно считать образцом «простонародной» легитимации, рассчитанной не столько на образованную элиту, отношения с которой у основателя Хань не складывались, сколько на средние и низшие слои китайского общества, выходцами из которых были как сам основатель Хань, так и большинство его соратников. Безусловно, чудесное рождение, необычная внешность и благие знамения были призваны продемонстрировать его божественность. При этом Лю Бан, насколько известно, никогда не прибегал к авторитету совершенных мудрецов¹⁵⁷, из чего можно сделать вывод, что в то время их образы ещё не наделялись подобными удивительными чертами. Связь Лю Бана с *шэнами* проявилась лишь спустя полтора столетия, когда появились представления о том, что основатель династии Хань являлся потомком одного из них, а именно – легендарного императора Яо. Характерно, что именно вслед за этим все три рассмотренных выше аспекта легитимации ханьского Гао-цзу превратились в неотъемлемые атрибуты совершенномудрых правителей древности, что позволяет говорить о их ремифологизации, ставшей третьим этапом развития их образов.

Безусловно, все три этих аспекта образа совершенномудрых появились не на пустом месте, но стали результатами переосмысления рудиментов их изначальной мифологической природы. Тем не менее, неверным было бы понимать этот процесс как простое возвращение к

¹⁵⁷ Можно отметить, что даже Белый и Алый владыки в истории о разрубании Лю Баном змеи оставались неперсонализированными, т. е. выступали в качестве божеств, а не древних правителей.

ней: такого же рода унификации и переосмыслению подвергались и образы тех *шэнов*, которые изначально божествами не являлись, т.е. исторических правителей и министров ¹⁵⁸. Поскольку об их мифологическом прошлом говорить не приходится, следует признать, что в их случае речь идёт о простом обожествлении. Однако, по-видимому, нечто подобное происходило и с совершенномудрыми правителями легендарной древности: изначально являвшиеся божественными персонажами, ко времени появления апокрифов все они были окончательно историзированы и воспринимались в качестве реальных исторических личностей. Соответственно, их обожествление проходило по тем же правилам, что и обожествление действительно существовавших *шэнов*: происходило не восстановление древней мифологической сущности этих персонажей, но обожествление их историзированных ипостасей. Таким образом, ремифологизация проходила параллельно с обычной мифологизацией, и хотя в ходе неё в образах совершенномудрых государей древности могли всплывать отдельные изначально присущие им как божествам и впоследствии подавленные конфуцианской традицией черты, они не играли решающей роли и подчинялись общим принципам процесса.

Как и в случае с эвгемеризированными мифами эпохи Чжаньго, обожествление *шэнов* было выгодно и правителям, и учёным. В I в. до н. э. династия Хань испытывала серьёзный кризис легитимности, и ассоциация её основателя с совершенномудрыми древности, которые теперь (во многом благодаря ему же) выступали в виде персонажей божественных, призвана была укрепить позиции правящего дома. Пригодилась она и позже, когда на престол взошёл основатель

¹⁵⁸ Например, описание мифологизированного Конфуция см. в [Гу Цзе-ган, 1926б: 137–138].

Восточной Хань Гуаньбу-ди 光武帝 (25 – 57 гг.), у которого, согласно текстам, был «рост семь *чи* и три *цуня*, прекрасные усы и брови, большой рот, высокий нос и солнечный рог» [XXIII: 1/1] и чьё рождение, по преданию, сопровождалось появлением фениксов и чудесных колосьев [ЛХ: 9/96–97, 15/164]. Характерно, что Гуаньбу-ди был главным покровителем (и, возможно, одним из создателей) апокрифических текстов, в которых нашли своё выражение новые представления о совершенномудрых. Таким образом, эти персонажи вновь, как и в период Чжаньго, стали проекцией современных правителей – на сей раз ханьских императоров, – в легендарную древность.

В то же время, к *шэнам* относились не только правители, но и их сановники, в первую очередь – Гао-яо, Чжоу-гун и Конфуций¹⁵⁹. При этом в традиции с этими (и некоторыми прочими – например, с Фу-си) фигурами ассоциировалось составление канонических текстов, которые обожествлялись вместе с их создателями. В результате, включение этих персонажей в число обожествлённых совершенномудрых позволяло возвысить авторитет как самих учёных, так и их идеологии – классического конфуцианства [Ли Цзин-мин, 1998: 312–316]. В результате, за счёт *шэнов* обожествлялась не только верховная власть, но и интеллектуальная традиция.

Итак, я считаю, что в развитии образов совершенномудрых правителей древности правомерно выделять три этапа: архаический (Шан и Западная Чжоу), когда они ещё воспринимались в качестве божеств, период эвгемеризации их образов (Чжаньго – Западная Хань) и период их ремифологизации (Восточная Хань). Ремифологизация повторяла процесс сакрализации образа правителя от ванов эпохи

¹⁵⁹ Подробный анализ процесса ремифологизации Гао-яо см. в [Терехов, 2013б: 137–139].

Чжаньго к императорам династии Хань и заключалась в повторном обожествлении совершенномудрых правителей, которые к тому времени воспринимались в качестве реальных людей. В результате, они приобретали новые, зачастую не характерные для них доселе, атрибуты. Этот процесс категорически не тождественен возвращению к их образам архаических божеств, но идентичен мифологизации, которой подвергались в тот же период реальные исторические персонажи. В процессе этой мифологизации и ремифологизации, проходящей по одним и тем же правилам, изначально разнородные *шэны* стандартизируются, в результате чего их образы становятся однотипными. В результате, эти персонажи оказываются прообразом ханьских императоров и прецедентом для их обожествления, а наличие среди совершенномудрых ряда министров призвано было защитить позиции учёных. Таким образом, древние правители и их советники стали отражением государей и сановников ханьского Китая.

Заключение

Апокрифические тексты являются уникальным источником для изучения духовной жизни Китая I–VI вв. Восходя к традиции пророчеств, наиболее ранние из которых традицией относятся к VII в. до н. э. и оформившись к I в. н. э. они вобрали в себя множество идей, возникших и развивавшихся в период Чжаньго и Западной Хань. Процесс сложения этих текстов начался, по-видимому, в конце I в. до н. э. – начале I в. н. э. на фоне ослабления позиций правящего дома империи Хань. В этот период как сторонники, так и противники гбнущей династии начинают использовать в качестве одного из средств политической борьбы содержащие пророчества тексты, которые, по-видимому, и легли в основу корпуса *чэньвэй*, опубликованного в 56 г. н. э. по приказу основателя Восточной Хань императора Гуань-ди. Тем не менее, процесс создания и редактирования апокрифов продолжался, насколько можно судить, на протяжении всей первой половины первого тысячелетия н. э. В этот период *чэньвэй* активно использовались в самых разных целях: для подтверждения легитимности правящей династии, для обоснования необходимости её смены, для назначения на должности, для оправдания институциональных и ритуальных реформ, для комментирования канонических сочинений и т. д. Регулярное использование этих текстов в политической практике, равно как и неоднократно предпринимавшиеся попытки их запрещения, в конечном итоге закончившиеся их утратой, свидетельствуют об их важности для правящих слоёв и, следовательно, для изучения политической идеологии этого периода.

Эти тексты содержат значительное количество данных, связанных с самыми разными областями культуры – космологией,

натурфилософией, мифологией, политикой, историей, календарём, музыкой и ритуалом, астрономией и астрологией, протонаучными знаниями, мантическим практиками и т. д. Разнообразие затрагиваемых в этих памятниках тем вкупе с оригинальностью их трактовок позволяет говорить о том, что в основе *чэньвэй* лежит целостное мировоззрение, позволяющее рассматривать их как особый феномен древнекитайской культуры.

В свете вышесказанного неудивительно, что апокрифы оказали сильнейшее влияние на традицию, в частности – на философские и исторические памятники Восточной Хань и Лючао. Широта тематики *чэньвэй* приводила к тому, что ими активно пользовались даже далёкие от официальной традиции мыслители, которые обычно не упоминаются в рядах их сторонников. Так, насколько можно судить, к *чэньвэй* активно обращался Ван Чун, который, как принято считать, относился к ним враждебно; обнаруживаются их следы и в сочинении Ван Фу, напрямую эти тексты не упоминающем. Тем более понятным является активное использование содержащихся в них материалов в трактате «Бай ху тун», энциклопедическом по своему характеру памятнике, обстоятельства создания которого недвусмысленно указывают на его связь с верховной властью. Кроме того, апокрифы оказывались ценным источником сведений о древней истории, что обусловило обращение к ним авторов исторических трактатов, таких как «Ди ван ши цзи» и «Фу жуй чжи». В то же время изложенные в *чэньвэй* факты неотделимы от содержащегося в этих текстах мировоззрения, что позволяет говорить о существовании в Китае I–VI вв. апокрифической традиции, зафиксированной не только в самих апокрифах, но и в целом ряде текстов, в той или иной степени испытавших их влияние. С учётом того, что *чэньвэй* дошли до нас лишь в виде отдельных фрагментов, это

обстоятельство позволяет использовать для реконструкции содержащихся в них идей другие памятники этой традиции.

Одним из ключевых элементов изображённого в апокрифах мира являются совершенные мудрецы. Несмотря на то, что появление используемого для их обозначения знака *шэн* относится ещё к XIII–XI вв. до н. э., концептуальное его осмысление происходит лишь в V в. до н. э. Оформившееся, по-видимому, в моистской среде и поначалу использовавшееся для обозначения ряда образцовых правителей древности понятие *шэн* быстро получило популярность и стало одним из ключевых для традиционной китайской мысли, свидетельством чего является его активное употребление практически во всех дошедших до нас письменных памятниках эпохи Чжаньго и последующих периодов. Подобное распространение данной идеи привело к её активному развитию, которое двигалось в двух основных направлениях.

С одной стороны, росло количество причисляемых к совершенным мудрецам персонажей: достаточно быстро к ним начали относить не только монархов, но также и некоторых выдающихся сановников, отшельников, мыслителей и т. д., в том числе живших в недавнем прошлом; кроме того, в список *шэнов* стали включаться божества и предки знатных родов, как раз в этот период осмыслявшиеся в качестве древних правителей и в большинстве случаев используемые в тех или иных традициях в качестве образцов поведения и выразителей определённых идей. Поначалу в каждой традиции почитались свои совершенные мудрецы, однако со временем начинал складываться общекитайский пантеон *шэнов*, в который вошло около полутора десятков персонажей, большая часть которых воспринималась в качестве древних правителей.

С другой стороны, диверсифицировалось содержание самого понятия *шэн*: этот термин мог означать как специфическое качество,

совершенную мудрость, так и идеальный тип личности, совершенного мудреца. При этом если понимание *шэн* как качества было достаточно единообразным, образ *шэна* как личности понимался по-своему в каждом отдельном тексте. Несмотря на это, в памятниках эпохи Чжаньго возможно выделить несколько основных трактовок этого идеала: совершенный мудрец мог восприниматься в качестве исторического правителя, создателя цивилизации или отдельных её достижений, образца морально-этического совершенства, государя, согласовывающего свои действия с описанным в тексте идеалом, человека, достигшего благодаря определённым практикам полубожественного состояния и власти над вещами, личность, оказывающуюся одним из элементов мироздания наряду с Небом и Землёй, индивида, обладающего сверхъестественной проницательностью, или же политического мессии, чьё скорое появление должно прекратить царящий вокруг беспорядок и привести мир к состоянию всеобщей гармонии. В древнекитайских текстах данные трактовки редко выступали в чистом виде, чаще всего появляясь в тех или иных сочетаниях. Таким образом, понятие совершенного мудреца в Древнем Китае являлось сложным, противоречивым и несводимым к какой-то одной трактовке.

Тем не менее, попытка объединить все описанные выше интерпретации и, что ещё более важно, связать их с образом правящего монарха была предпринята объединителем Китая Цинь Ши-хуанди, ставшим в результате первым «совершенномудрым во плоти». В результате понятие *шэн* начинает проникать в сферу политической идеологии, тесно связываясь с образом императора. Этот процесс продолжается при Западной Хань и достигает своего расцвета в апокрифической традиции. В ней понятия государя и совершенного мудреца окончательно сливаются, находя выражение в

стандартизированных образах древних монархов, сочетающих в себе ряд восходящих ещё к эпохе Чжаньго трактовок, которые, однако, подвергаются значительному переосмыслению. Так, *шэны* в апокрифических текстах оказываются древними правителями, однако в этой ипостаси они уже не подают примеры идеального поведения, но демонстрируют незыблемость принципов исторического процесса; их связь с космосом превращается в «кровное» родство с Небом; сверхъестественная проницательность оборачивается врождённым знанием и способностью предвидеть будущее, а роль создателей цивилизации – ролью учредителей ритуала, авторов текстов, и, главное, правителей, одно только восшествие которых на престол уже оказывалось творческим актом.

Главным отличием образа совершенных мудрецов в апокрифических текстах от его предшествующих трактовок становится представление об их божественном происхождении, находящее выражение в трёх специфических для традиции *чэньвэй* элементах их образа: чудесном рождении, удивительной внешности и связанных с их личностью благих знамениях.

Представления о чудесном рождении в доимперском Китае ограничивались, насколько мы можем судить по дошедшим до нас памятникам, двумя мифами о предках основателей государств Шан и Чжоу, созданной под их влиянием историей о прародителе правящего рода царства Цинь, а также малоизвестными легендами о культурном герое Юе и его сыне Ци; какие-либо следы мифов о необычном появлении на свет подавляющего большинства персонажей, относимых традицией к числу совершенномудрых, в дошедших до нас письменных памятниках отсутствуют. Актуальность идее чудесного рождения придала сфабрикованная основателем Хань Лю Баном или его соратниками легенда о его рождении от дракона. По-видимому, именно

под её влиянием во II–I вв. до н. э. начинают возникать истории о чудесном появлении на свет других ханьских императоров, а также правителей соседних с Китаем государств.

Свидетельства существования мифов о рождении совершенных мудрецов появляются только при Восточной Хань. По-видимому, первой из подобных историй стала упомянутая в тексте второй половины I в. н. э. легенда о рождении Яо, явно созданная по образцу истории о зачатии Лю Бана, который к тому моменту воспринимался в качестве потомка этого государя. Вслед за этим (по-видимому, в конце I – начале II вв.) появляется целый ряд подобных мифов, описывающих появление на свет практически всех относимых к числу совершенных мудрецов персонажей. При этом в подобные истории вводится натурфилософская составляющая, а также религиозные мотивы: утверждается, что всякий *шэн* рождается от энергии-*цзин* одного из Пяти небесных императоров, с каждым из которых связан тот или иной способ зачатия, что приводит к шаблонности соответствующих мифов, также свидетельствующей об их позднем появлении.

Внешности совершенных мудрецов поначалу особого внимания также не уделялось; в имеющихся в нашем распоряжении памятниках отмечаются лишь отдельные черты отдельных персонажей. Эта ситуация начала меняться в связи с появлением и распространением физиогномики, благодаря которой необычные черты стали считаться зримым выражением специфических качеств личности. В результате со временем некоторые из *шэнов* получили свои характерные признаки, обычно истолковываемые в физиогномическом ключе. Тем не менее, намного активнее физиогномика использовалась в быту. По-видимому первым, кто использовал её в целях политической пропаганды, стал всё тот же Лю Бан, имевший, согласно традиции, целый ряд внешних особенностей, предвещающих великую судьбу.

В апокрифических текстах представления об удивительной наружности *шэнов* получили бурное развитие, поскольку необычная внешность начала восприниматься в качестве свидетельства их божественной природы. По-видимому, в наиболее ранних *чэньвэй* сохранялась тенденция к соотнесению с каждым из них одной определённой черты, однако постепенно к ним начали добавляться новые признаки, из которых в результате стали складываться «сводные» описания внешности совершенных мудрецов; при этом черты одного из персонажей могли переноситься на других, способствовало их «обезличиванию» и, как следствие, стандартизации.

Представления о благих знамениях, складывающиеся по крайней мере с рубежа II–I тысячелетий до н. э., начинают соотноситься с совершенными мудрецами раньше, чем два других элемента их образа в апокрифических текстах, – их связь постулируется уже в III в. до н. э., в рамках традиции, связываемой с реформировавшим концепцию благих знамений Цзоу Янем. Тем не менее, в эпоху Чжаньго благие знамения, как и сами *шэны*, воспринимались как принадлежащие далёкому прошлому. Первые попытки использования благих знамений в политической практике можно связать с эпохой падения Цинь, когда ряд повстанцев, в том числе Лю Бан, стремясь продемонстрировать поддержку со стороны высших сил, распространяли истории о чудесных происшествиях, толковали в свою пользу реальные природные феномены или даже специально фабриковали свидетельства небесного одобрения. После установления Хань благие знамения довольно быстро становятся важным элементом государственной идеологии.

Тем не менее пик развития этой традиции связан именно с апокрифами. Превратившись в одно из свидетельств божественной природы совершенных мудрецов, благие знамения становятся их исключительной прерогативой и неотъемлемым атрибутом. Появление

тех или иных чудесных знаков связывается в этих текстах даже с теми шэнами, чья мифология изначально не содержала элементов, которые можно было представить в качестве знамений. В результате благие знамения сопровождают рождение совершенных мудрецов, их восхождение на престол и пребывание на нём; в итоге они перестают быть чем-то уникальным и превращаются в привычный атрибут мироздания. Кроме того, на первый план в чэньвэй выходят т. н. «текстуальные» знамения, т. е. случаи чудесного появления божественных посланий, к числу которых относились и сами апокрифы.

Проведённый анализ истории развития всех трёх элементов зафиксированного в апокрифических текстах образа совершенных мудрецов позволяет сделать вывод о его происхождении. Первым случаем объединения этих трёх элементов стало их сочетание в образе Лю Бана, который использовал их для привлечения сторонников в период борьбы за власть. При этом к идее совершенных мудрецов он не обращался, что лишний раз доказывает отсутствие в этот период однозначной связи между представлениями о чудесном рождении, удивительной внешности и благих знамениях и образом *шэна*. Мысль о том, что Лю Бан являлся совершенным мудрецом, появляется лишь спустя десятилетия после основания династии, когда концепция *шэна* становится неотъемлемой частью политической идеологии ханьской империи. Ещё позже возникает мысль о том, что он являлся потомком одного из совершенных мудрецов древности, государя Яо, и, по-видимому, именно это обстоятельство спровоцировало перенесение его атрибутов на его легендарного предка, а следом и на других персонажей, относимых к числу *шэнов*. Это привело к переработке образов совершенных мудрецов по единому стандарту, в результате чего они подверглись мифологизации, которая в случае с большинством *шэнов*, изначально, по-видимому, являвшихся божествами или легендарными

предками, но впоследствии воспринимаемых в качестве исторических персонажей, в действительности оказывается ремифологизацией.

Иными словами, прототипом для совершенных мудрецов апокрифов послужил основатель династии, о легитимности которой и призваны были свидетельствовать эти тексты.

Список использованной литературы

Условные сокращения

- ГДЧМЧЦ — Годянь Чу му чжуцзянь 郭店楚墓竹簡 (Бамбуковые планки из чуского погребения Годянь). – Пекин: Вэньу, 1998.
- ГЦГЦЦ — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Гу Цзе-ган цюань цзи 顧頡剛全集 (Полное собрание сочинений Гу Цзе-гана). В 62 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2010.
- ГЧЯЦЩЦ — Чэнь Пань 陳槃. Гу чэньвэй яньтао цзи ци шулу цзети 古讖緯研討及其書錄解題 (Исследования древних пророчеств и апокрифов и разъяснение их заглавий). В 2 тт. – Шанхай, 2010.
- ГШБ — Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982.
- МВДХМБШ — Мавандуй Хань му бошу 馬王堆漢墓帛書 (Книги на шёлке из ханьского погребения Мавандуй). Т. 1. – Пекин: Вэньу, 1980.
- ПФОИИК — Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / Сост. М. Е. Кравцова. – СПб.: Наука, 2012.
- ФСК — Вэнь И-до 聞一多. Фу Си као 伏羲考 (Изыскания о Фу Си). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2006.
- ШСЦЧШ — Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментарием и субкомментарием) / Ред. Жуань Юань 阮元 (1764–1849). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1982.
- BESQR — Birth of an Empire. The State of Qin Revisited / Ed. by Yu. Pines, G. Shelach, L. von Falkenhausen, R. D. S. Yates. – Berkeley, L.A., L.: University of California Press, 2013.
- BMFEA — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities.

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

CHOC — The Cambridge History of China. Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 B. C. – A. D. 220 / Ed. by D. Twitchett and M. Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

DMMHC — Loewe, Michael. Divination, Mythology, and Monarchy in Han China. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ECC — Bodde, Derk. Essays on Chinese Civilization. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

JCP — Journal of Chinese Philosophy

MS — Monumenta Serica

TP — T'oung Pao

Источники на классическом китайском языке

БУЦИИ — Бо У цзин и и 駁五經異義 (Опровержение «Разных смыслов Пяти канонов») / Сост. Чжэн Сюань 鄭玄 (127–200) // Цуншу цзичэн синь бянь 叢書集成新編 (Новая редакция «Полного собрания книг из [различных] коллекций»). Тайбэй: Синьвэньфэн, 1985. Т. 9, с. 428–436.

БУЧ — Бо у чжи цзяо чжэн 博物志校證 (Сверенный текст «Записей о различных вещах» с аргументированным комментарием) / Сост. Чжан Хуа 張華 (230–300), комм. Фань Нина 范寧. – Пекин: Чжунхуа, 1980. – 168 с.

БХТ — Бай ху тун шу чжэн 白虎通疏證 («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固 (32–92), комм. Чэнь Ли 陳立 (1809–1869). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1994. – 812 с.

ВЦ — Вэнь-цзы шу и 文子疏義 («Вэнь-цзы» с объяснением смысла) / Комм. Ван Ли-ци 王利器 (1912–1988). – Пекин: Чжунхуа, 2000. – 538 с.

- ВШЦЧ — Вэй шу цзи чэн 緯書集成 (Собрание апокрифических книг) / Сост. Ясуй Ко:дзан 安居香山 и Накамура Сё:хати 中村璋八. В 3 тт. – Шицзячжуан: Хэбэй жэньминь, 1994. – 117+1679 с.
- Вэй шу — Вэй шу 魏書 (Книга [по истории эпохи Северная] Вэй) / Сост. Вэй Шоу 魏收 (506–572). В 8 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 3065 с.
- ГЦ — Гуань-цзы цзяо чжу 管子校注 (Сверенный текст «Гуань-цзы» с комментариями) / Комм. Ли Сян-фэна 黎翔鳳 (XIX в.). В 3-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 2004. – 1545 с.
- ГЮ — Го юй 國語 («Государственные речи»). В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1978. – 728 с.
- ДВШЦ — Ди ван ши цзи цзи цунь 帝王世紀輯存 (Собрание сохранившихся фрагментов «Анналов императоров и царей») / Сост. Хуанфу Ми 皇甫湜 (215–282), ред. Сюй Цзун-юань 徐宗元 (1918–1970). – Пекин: Чжунхуа, 1964. – 148 с.
- ДШ — Дэ шэн 德聖 («Добродетельность и совершенная мудрость») // МВДХМБШ. С. 39.
- ИВЛЦ — И вэнь лэй цзюй 藝文類聚 (Собрание по родам [записей из] классической литературы и изящной словесности) / Сост. Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и др. В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1965. – 1733+462 с.
- КЦЦ — Кун цун цзы цзяо ши 孔叢子校釋 (Сверенный текст «[Книги] учителей [из рода] Кун» с разъяснениями) / Приписывается Кун Фу 孔鮒 (III в. до н. э.), комм. Фу Я-шу 傅亞庶. – Пекин: Чжунхуа, 2011. – 560 с.
- КЦЦЮ — Кун-цзы цзя юй шу чжэн 孔子家語疏證 («Изречения школы Кун-цзы» с аргументированным комментарием) / Сост. Ван Су 王

- 肅 (195–256), комм. Чэнь Ши-кэ 陳士珂 (XVIII–XIX вв.). – Шанхай: Шанхай шудянь, 1987. – 291 с.
- Лао-цзы — Бошу Лао-цзы цзяо чжу 帛書老子校注 (Сверенный текст «Лао-цзы» на шёлке с комментариями) / Ред. Гао Мин 高明 (1909–1992). – Пекин: Чжунхуа, 1996. – 466 с.
- Лао-цзы ГД — Лао-цзы 老子 // ГДЧМЧЦ. С. 109–122.
- Ле-цзы — Ле-цзы цзи ши 列子集釋 («Ле-цзы» со сводными объяснениями) / Комм. Ян Бо-цзюня 楊伯峻 (1909–1992). – Пекин: Чжунхуа, 1985. – 350 с.
- Ли-цзи — Ли цзи чжэн и 禮記正義 (Истинный смысл «Записей о ритуале») / Комм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. С. 1221–1696.
- ЛХ — 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 разьяснениями [со сводным толкованием Лю Пань-суя]) / Сост. Ван Чун 王充 (27–102?), комм. Хуан Хуэя 黃暉 (1909–1974) и Лю Пань-суя 劉盼遂 (1896–1966). В 4-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1990. – 1366 с.
- ЛШЦЦ — Люй-ши чуньцю чжу шу 呂氏春秋注疏 («Вёсны и осени господина Люя» с комментарием и субкомментарием) / Ред. Ван Ли-ци. 王利器 (1912–1988). В 4 тт. – Чэнду: Ба-Шу, 2002. – 3249 с.
- ЛЮ — Лунь юй цзи ши 論語集釋 («Обсуждённые изречения» со сводными разьяснениями) / Комм. Чэн Шу-дэ 程樹德 (1877–1944). В 4 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1990. – 1430 с.
- Мо-цзы — Мо-цзы сянь гу 墨子閒詁 («Мо-цзы» с комментариями в тексте) / Комм. Сунь И-жана 孫詒讓 (1848–1908). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 2001. – 762 с.

- МШ — Мао ши чжэн и 毛詩正義 (Истинный смысл «"Поэзии" [в версии] Мао») / Комм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. С. 259–630.
- МЭН-ЦЗЫ — МЭН-ЦЗЫ ЧЖЭН И 孟子正義 (Истинный смысл «МЭН-ЦЗЫ») / Комм. Цзяо Сюня 焦循 (1763–1820). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 1052 с.
- НЦШ — Нань ци шу 南齊書 (Книга [об эпохе] Южная Ци) / Сост. Сяо Цзы-сянь 蕭子顯 (89–537). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 1038 с.
- Синь шу — Синь шу цзяо чжу 新書校注 (Сверенный текст «Новых писаний» с комментарием) / Сост. Цзя И 賈誼 (200–168 до н. э.), комм. Янь Чжэнь-и 振益 и Чжун Ся 鍾夏. – Пекин: Чжунхуа, 2000. – 617 с.
- СТШ — Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [об эпохе] Тан) / Сост. Оуян Сю 歐陽修 (1007–1072) и др. В 20 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975. – 6472 с.
- Суй шу — Суй шу 隨書 (Книга [об истории эпохи] Суй) / Сост. Вэй Чжэн 魏徵 (580–643) и др. В 6 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1982. – 1904 с.
- Сун шу — Сун шу 宋書 (Книга [об истории эпохи] Сун) / Сост. Шэнь Юэ 沈約 (441–513). В 8 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 2471 с.
- СЦ — Сюнь-цзы цзи цзе 荀子集解 («Сюнь-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-цяня 王先謙 (1842–1918). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1988. – 559 с.
- СЮ — Синь юй 新語校注 (Сверенный текст «Новых речей» с комментарием) / Сост. Лу Цзя 陸賈 (240–170), комм. Ван Ли-ци 王利器 (1912–1988). – Пекин: Чжунхуа, 1986. – 252 с.

- ТЛД — Тан лю дьянь 唐六典 (Установления [эпохи] Тан по шести [ведомствам]) / Сост. Ли Линь-фу 李林甫 (683–753) и др. – Пекин: Чжунхуа, 1992. – 766 с.
- ТПЮЛ — Тай-пин юй лань 太平御覽 (Высочайше одобренная [энциклопедия, составленная в годы] Тай-пин) / Сост. Ли Фан 李昉 (925–996) и др. В 4 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1985. – 4426 с.
- УС ГД — У син 五行 (Пять [аспектов] поведения) // ГДЧМЦЦ. С. 147–154.
- УС МВД — У син 五行 (Пять [аспектов] поведения) // МВДХМБШ. С. 17–27.
- УЮЧЦ — У Юэ чуньцю цзи цзяо хуэй као 吳越春秋輯校匯考 (Собрание сверенных фрагментов «Вёсен и осеней царств У и Юэ» с исследованием) / Сост. Чжао Е 趙曄 (I в. н. э.), ред. Чжоу Шэн-чунь 周生春. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1997. – 354 с.
- ФСТИ — Фэнсу тун и фэнсю тунгяи цзяо цзун 風俗通義校注 (Сверенный текст «Всепроникающего смысла нравов и обычаев» с комментарием) / Сост. Ин Шао 應劭 (ок. 153–196), комм. Ван Ли-ци 王利器 (1912–1988). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1981. – 652 с.
- ХНЦ — Хуайнань-цзы цзи ши 淮南子集釋 («Хуайнань-цзы» со сводными разъяснениями) / Комм. Хэ Нина 何寧. В 3-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1998. – 1553 с.
- ХФЦ — Хань Фэй-цзы цзи цзе 韓非子集解 («Хань Фэй-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сянь-шэня 王先慎 (2-я пол. XIX – нач. XX в.). – Пекин: Чжунхуа, 1998. – 478 с.
- ХХШ — Хоу Хань шу 後漢書 (Книга [об истории эпохи] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е 范曄 (398–445) и др. В 12 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1973. – 3684 с.

- ХШ — Хань шу 漢書 (Книга [об истории эпохи Ранняя] Хань) / Сост. Бань Гу 班固 (32–92). В 12 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1964. – 4273 с.
- ХШВЧ — Хань ши вай чжуань цзи ши 韓詩外傳集釋 («Внешний комментарий Хань [Ина] к "Поэзии"» со сводными объяснениями) / Сост. Хань Ин 韓嬰 (ок. 200–130 до н. э.), комм. Сюй Вэй-юй 許維遹 (1900–1950). – Пекин: Чжунхуа, 2005. – 365 с.
- ХЯГЧ — Хуаян гочжи цзяобу тучжу 華陽國志校補圖注 (Сверенные и дополненные «Анналы Хуаяна» с иллюстрациями и комментарием) / Сост. Чан Цюй 常璩 (291–361), комм. Жэнь Най-цяна 任乃強 (1894–1989). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1987. – 773 с.
- ЦШ — Цзинь шу 晉書 (Книга [об истории эпохи] Цзинь) / Сост. Фан Сюань-лин 房玄齡 (579–648) и др. В 10 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1974. – 3306 с.
- ЦТШ — Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга [об эпохе] Тан) / Сост. Лю Сюй 劉昫 (888–947) и др. В 16 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1975. – 5407 с.
- ЦФЛ — Цянь фу лунь цзянь цзяо чжэн 潛夫論箋校正 (Сверенный и выправленный текст «Суждений затворника» с комментарием) / Сост. Ван Фу 王符 (90–165), комм. Ван Цзи-пэя 王繼培 (1775–?). – Пекин: Чжунхуа, 1997. – 492 с.
- ЧБСЦ — Чжоу би суань цзин 周髀算經 (Канон расчёта чжоуского/всеохватного гномона) // Суань цзин ши шу 算經十書 (Десять книг счётного канона). В 4 тт. – Шанхай: Шаньбу, 1930. Т. 1, с. 1–62.
- ЧГЦ — Чжань го цэ цзи чжу хуэй као 戰國策集注彙考 («Планы воюющих царств» со сводным комментарием и собранием

исследований) / Сост. Лю Сян 劉向 (77–6 до н. э.), ред. Чжу Цзугэн 諸祖耿 (1899–1989). В 3-х тт. – Янчжоу: Цзянсу гуцзи, 1985. – 1934 с.

Чжуан-цзы — Чжуан-цзы цзи цзе 莊子集解 («Чжуан-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-цяня 王先謙 (1842–1918). – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 299 с.

ЧИ — Чжоу и чжэн и 周易正義 (Истинный смысл «Чжоуских Перемен») / Комм. Ван Би 王弼 (226–249), Хань Кан-бо 韓康伯 (332–380), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. С. 5–108.

ЧЛ — Чжоу ли чжу шу 周禮注疏 («Чжоуские ритуалы» с комментарием и субкомментарием) / Комм. Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200) и Цзя Гунъяня 賈公彥 (VII–VIII вв.) // ШСЦЧШ. С. 631–939.

Чу цы — Чу цы бу чжу 楚辭補注 («Чуские строфы» с добавочным комментарием) / Сост. Лю Сян 劉向 (77–6 до н. э.), комм. Хун Син-цзу 洪興祖 (1090–1155). – Пекин: Чжунхуа, 1983. – 328 с.

ЧЦФЛ — Чуньцю фаньлу и чжэн 春秋繁露義證 («Нефритовые нити, спускающиеся с венца "Весен и осеней"» с аргументированным толкованием) / Комм. Су Юя 蘇輿 (1874–1914). – Пекин: Чжунхуа, 1992. – 476 с.

ЧЦЦЧ — Чуньцю Цзо чжуань чжэн и 春秋左傳正義 (Истинный смысл «Комментария [господина] Цзо к "Веснам и осеням"») / Комм. Ду Юя 杜預 (222–284), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. Т. 2, с. 1697-2188.

ШВ — Ши вэнь 十問 (Десять вопросов) // Мавандуй ишу каочжу 馬王堆醫書考注 (Книги по медицине [из погребения в] Мавандуе с исследованием и комментарием) / Ред. Чжоу И-моу 周一謀, Сяо

Цзо-тао 蕭佐桃. – Тяньцзинь: Тяньцзинь кэсюэ цзишу, 1988.
С. 365–397.

ШВЦЦ — Шо вэнь цзе цзы чжу 說文解字注 («Толкование письмен и объяснение иероглифов» с комментарием) / Сост. Сюй Шэнь 許慎 (58?–147?), комм. Дуань Юй-цая 段玉裁 (1735–1815). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1981. – 867 с.

ШЛЦ — Ши лю цзин 十六經 (Шестнадцать канонов) // МВДХМБШ.
С. 61–80.

Ши-цзы — Ши-цзы 尸子 / Ред. Хуан Шу-хуэй 黃曙輝. – Шанхай: Хуадун Шифань дасюэ, 2009. – 118 с.

ШМ — Ши мин хуэй цзяо 釋名匯校 (Сводный сверенный текст «Разъяснений имён») / Сост. Лю Си 劉熙 (II в. н. э.), ред. Жэнь Цзи-фан 任繼昉. – Цзинань: Ци Лу, 2006. – 649 с.

ШТ — Ши тун тун ши 史通通釋 («Проникновение в историю» с общими разъяснениями) / Сост. Лю Чжи-цзи 劉知幾 (661–721), комм. Пу Ци-луна 浦起龍 (1679–1762). В 2 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1978. – 745 с.

ШХЦ — Шань хай цзин цзяо чжу 山海經校注 (Сверенный текст «Канона гор и морей» с комментарием) / Комм. Юань Кэ 袁珂 (1916–2001). – Чэнду: Ба Шу, 1992. – 563 с.

ШЦ — Ши цзи 史記 (Записи историографа) / Сост. Сыма Цянь 司馬遷 (145/135 – ок. 86 до н. э.) и др. В 10 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1963. – 3322 с.

ШЦШ — Шан цзюнь шу чжуй чжи 商君書錐指 («Книга правителя [области] Шан» с элементарным комментарием) / Комм. Цзян Ли-хуна 蔣禮鴻 (1916–1995). – Пекин: Чжунхуа, 1986. – 164 с.

ШШ — Шан шу чжэн и 尚書正義 (Истинный смысл «Древних документов») / Комм. Кун Ин-да 孔穎達 (574–648) и др. // ШСЦЧШ. С. 109–258.

ЯЦЧЦ — Янь-цзы чуньцю цзи ши 晏子春秋集釋 («Весны и осени Янь-цзы» со сводными объяснениями) / Комм. У Цзэ-юя 吳則虞 (1913–1977). В 2 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1962. – 667 с.

Литература на русском языке

Алексеев, 2006 — Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В. М. Алексеева. В 2 кн. – М.: Вост. лит., 2006. – 470 с., 503 с.

Антология мировой философии, 1969 — Антология мировой философии. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. – М., Мысль, 1969. – 576 с.

Бодде, 1977 — Бодде Д. Мифы Древнего Китая // Мифологии древнего мира: Сборник очерков. / Пер. с англ и др. – СПб.: Азбука-классика, 2005 (1977). С. 327–363.

Бурцева, 2012 — Бурцева Е. О. Государственная ритуальная деятельность древнего и раннеимперского Китая (эпохи Чжоу, Цинь и ранняя Хань) // ПФОИИК. С. 292–324.

Васильев, 1995 — Васильев Л. С. Древний Китай. Т. 1: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.). – М.: Вост. лит., 1995. – 379 с.

Васильев, 1999 — Васильев Л. С. Проблема мифа и исторических преданий в Шан-Чжоу // Общество и государство в Китае. XXIX научная конференция. – М.: ИВ РАН, 1999. С. 36–50.

Вяткин, 1984 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т. III. Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина. – М.: Вост. лит., 1984. – 943 с.

- Вяткин, 1986 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т.IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р. В. Вяткина. — М.: Вост. лит., 1986. — 454 с.
- Вяткин, 1987 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т.V / Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина. — М.: Вост. лит., 1987. — 362 с.
- Вяткин, 1992 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т.VI / Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина. — М.: Вост. лит., 1992. — 483 с.
- Вяткин, 1996 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т.VII / Пер. с кит., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. — М.: Вост. лит., 1996. — 464 с.
- Вяткин, 2002 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т.VIII / Пер. с кит. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина и А. М. Карапетьянца. Вступит. ст. Р. В. Вяткина. — М.: Вост. лит., 2002. — 510 с.
- Вяткин, 2010 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т. IX / Пер. с кит. и коммент. под ред. А.Р. Вяткина; вступ. ст. А.Р. Вяткина. — М.: Вост. лит., 2010. — 623 с.
- Вяткин и Таскин, 1972 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т. I / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Вступит. ст. М.В. Крюкова. — М.: Вост. лит., 2001 (1972). — 415 с.
- Вяткин и Таскин, 1975 — Сыма Цянь. Исторические записки: («Шицзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. — М.: Вост. лит., 2003 (1975). — 567 с.
- Древнекитайская философия, 1972 — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. — М., Мысль, 1972. — 363 с.
- Древнекитайская философия, 1990 — Древнекитайская философия. Эпоха Хань. — М.: Наука, 1990. — 523 с.

- Духовная культура, 2006 — Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2006—. Т. 1: Философия / Ред. М. Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. — 2006. — 727 с.
- Духовная культура, 2007 — Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2006—. Т. 2: Мифология. Религия / Ред. М. Л. Титаренко и др. — 2007. — 869 с.
- Евсюков, 1988 — Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры Яншао. — Новосибирск: Наука, 1988. — 128 с.
- Зинин, 1997 — Зинин С. В. Протест и пророчество в традиционном Китае: Жанр *яо* с древности до XVII века н. э. — М.: ИВ РАН, 1997. — 228 с.
- Исаева, 1999 — Исаева М. В. Чэньвэй и проблема их происхождения у современных китайских исследователей // Общество и государство в Китае: XXIX научная конференция. — М.: ИВ РАН, 1999. С. 166–176.
- Исаева, 2000 — Исаева М. В. Резонансная теория устройства космоса согласно «Записям» (чжи) из Хоу Хань шу и текстам чэньвэй // Общество и государство в Китае: XXX научная конференция. — М.: ИВ РАН, 2000. С. 159–180.
- Кравцова, 1994 — Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. — 544 с.
- Кравцова, 2001 — Кравцова М. Е. Поэзия вечного просветления. Китайская лирика второй половины V — начала VI века. — СПб: Наука, 2001. — 407 с.
- Кравцова, 2012 — Истоки и основные этапы формирования института верховной власти и официальной идеологии Китая // ПФОИИК. С. 9–155.

- Кроль, 1970 — Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. — М.: Наука, 1970. — 448 с.
- Кроль, 2001 — Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю. Л. Кроля. Т. 1. — М., 2001. — 407 с.
- Куликов, 2002 — Куликов Д. Е. Орнитологические мотивы в культуре Шан-Инь и их связь с древнекитайской мифологией // Общество и государство в Китае. XXXII научная конференция. — М.: Вост. лит., 2002. С. 6–42.
- Лисевич, 1994 — Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Пер. с древнекит. Сост., вступ. ст., ст. об авторах и коммент. И. С. Лисевича. — М.: Вост. лит., 1994. — 415 с.
- Лосев, 1975 — Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том IV. Аристотель и поздняя классика. — Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000 (1975). — 880 с.
- Малявин, 1995 — Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. — М.: Мысль, 1995. — 439 с.
- Малявин, 2010 — Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / Сост. и пер. В. В. Малявина. — М.: Феория, 2010. — 704 с.
- Мартынов, 1987 — Мартынов А. С. Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии / Отв. ред. Л.П. Делюсин, Л.Н. Борох. — М.: Наука, 1987. С. 10–57.
- Переломов, 1962 — Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221–202 гг. до н. э.). — М.: Вост. лит., 1962.
- Переломов, 1968 — Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.С. Переломова. — М.: Ладомир, 1993 (1968). — 392 с.
- Петров, 1954 — Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. — М.: Изд-во АН СССР, 1954. — 103 с.

- Померанцева, 2004 — Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. – М.: Мысль, 2004. – 430 с.
- Попов, 1904 — Мэн-цзы / Пер. с кит. и комм. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сышу»). – М.: Вост. лит., 2004 (1904). С. 239–396.
- Пропп, 1941 — Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Сказка. Эпос. Песня. – М.: Лабиринт, 2001 (1941). С. 65–104.
- Рифтин, 1979 — Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – М.: Наука, 1979. – 360 с.
- Рыбаков, 2005 — Уголовные установления Тан с разъяснениями («Тан люй шу и»). Цзюани 17–25. Пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. – 377 с.
- Рыбаков, 2009 — Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1: Генезис и структура. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – 512 с.
- Синицын, 1974 — Синицын Е. П. Конфуцианство в эпоху Цинь // История и культура Китая: Сб. памяти акад. В. П. Васильева / отв. ред. Л. С. Васильев. – М.: Наука, 1974. С. 147–199.
- Таскин, 1987 — Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступл. и примеч. В.С. Таскина. – М.: Наука, 1987. – 472 с.
- Терехов, 2005 — Терехов А. Э. Рассуждения о рождении совершенномудрых (на материале главы «Об удивительном» трактата Ван Чуна «Весы суждений») // Путь Востока. Универсализм и партикуляризм в культуре: Материалы VIII молодёжной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. СПб: С.-Петерб. филос. об-во, 2005. С. 204 – 210.

- Терехов, 2009 — Терехов А. Э. Жёлтый дракон как благое знамение в эпоху Хань // Путь Востока: Культура. Религия. Политика: Материалы XI и XII молодёжных научных конференций по проблемам философии, религии и культуры Востока. – СПб: С.-Петербург. филос. об-во, 2009. С. 301–305.
- Терехов, 2011А — Терехов А.Э. Статус физиогномики в доханьском и ханьском Китае // В поисках «китайского чуда». Сборник статей, посвящённый 80-летию Ю.В. Чудодеева. – М.: ИВ РАН, 2011. С. 316–341.
- Терехов, 2011Б — Терехов А.Э. Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: ХLI научная конференция. – М.: Вост. лит., 2011. С. 334–352.
- Терехов, 2012А — Терехов А.Э. Представления о совершенномудрых правителях-шэн // ПФОИИК. С. 156–215.
- Терехов, 2012Б — Традиция знамений и её место в государственной идеологии древнего и имперского Китая // ПФОИИК. С. 216–291.
- Терехов, 2013 — Терехов А. Э. Формирование древнекитайской когорты Двенадцати совершенномудрых // Научно-Технические Ведомости Санкт-Петербургского Государственного Политехнического Университета. Гуманитарные и общественные науки. № 1 (167), 2013. С. 136–140.
- Терехов, 2014 — Казус с легендой о рождении Ди Ку // XIX всероссийская конференция «Философии восточно-азиатского региона и современная цивилизация» (Москва, 20 мая 2013 г.). М., 2014. С. 60–61.
- Ткаченко, 1990 — Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю» // Он же. Избранные труды: Китайская космология и антропология. М., 2008 (1990). С. 133–387.

- Ткаченко, 2001 — Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. М.: Мысль, 2001. – 525 с.
- Ульянов, 2005 — Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / Изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прил. М.Ю. Ульянова при участии Д.В. Деопика, А.И. Таркиной. М.: Вост. лит., 2005. – 312 с.
- Феоктистов, 1976 — Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод. – М.: Наука, 1976. – 292 с.
- Штукин, 1957 — Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. и комм. А. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987 (1957). – 351 с.
- Юань, 1965 — Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит. Послесловие Б. Л. Рифтина. – М.: Наука, 1987 (1965). – 527 с.
- Яншина, 1977 — Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и комм. Э. М. Яншиной. – М.: Наталис, Рипол Классик, 2004 (1977). – 349 с.
- Яншина, 1984 — Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.: Наука, 1984. – 248 с.

Литература на западных языках

- Allan, 1981 — Allan, Sarah. The Heir and The Sage: Dynastic Legend in Early China. – San Francisco: Chinese Materials Center, 1981. – 165 pp.
- Allan, 1991 — Allan, Sarah. The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China. – Albany: SUNY Press, 1991. – xi+230 pp.
- Allan, 2009 — Allan, Sarah. Not the Lun yu: The Chu Script Bamboo Slip Manuscript, 'Zi Gao', and the Nature of Early Confucianism // BSOAS 51.2, 2009. Pp. 115–151.
- Angle, 2009 — Angle, Stephen C. Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy. – N. Y.: Oxford University

- Press, 2009. – 293 pp.
- Arbuckle, 1991 – Arbuckle, Gary. Restoring Dong Zhongshu : An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction. Ph.D. dissertation. – The University of British Columbia, 1991. – v+568 pp.
- Bielenstein, 1950 — Bielenstein, Hans. An Interpretation of the Portents in the Ts'ien-Hanshu // BMFEA 22, 1950. Pp. 127–143.
- Bielenstein, 1984 — Bielenstein, Hans. Han Portents and Prognostications // BMFEA 56, 1984. Pp. 97–112.
- Bielenstein, 1986 — Bielenstein, Hans. Wang Mang, the Restoration of the Han Dynasty, and Later Han // CHOC. Pp. 223–290.
- Bodde, 1939 — Bodde, Derk. Types of Chinese Categorical Thinking // ECC (1939). Pp. 141–160.
- Bodde, 1959 — Bodde, Derk. The Chinese Cosmic Magic Known as Watching for the Ethers // ECC (1959). Pp. 351–372.
- Brooks & Brooks, 2002 — Brooks, E. Bruce and Brooks, A. Taeko. The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors. – N. Y., Columbia University Press, 1998. – xi+340 pp.
- Brown, 2013 — Brown M. Mozi's Remaking of Ancient Authority // Defoort C., Standaert N. (eds.) The Mozi as an Evolving Text – Different Voices in Early Chinese Thought. – Leiden, Boston: Brill, 2013. Pp. 143–174.
- Brown & Bergeton, 2008 — Brown, Miranda and Bergeton, Uffe. “Seeing” Like a Sage: Three Takes on Identity and Perception in Early China // JCP 35.4, 2008. Pp. 641–662.
- Chen, 2000 — Chen Ning. The Etymology of Sheng (Sage) and its Confucian Conception in Early China // JCP 27.4, 2000. Pp. 409–427.
- Ching, 1997 — Ching, Julia. Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom. – N.Y.: Cambridge University Press, 1997. – xxi+302 pp.

- Creel, 1974 — Creel, Herrlee G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century A. D. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – ix+446 pp.
- de Crespigny, 2007 — De Crespigny, Rafe. A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23– 220 AD). – Leiden: Brill, 2007. – xxxv+1310 pp.
- Csikszentmihalyi, 2002 — Csikszentmihalyi, Mark. Confucius and the Analects in the Han // Confucius and the Analects: New Essays / Ed. by B. W. Van Norden. – N. Y.: Oxford University Press, 2000. Pp. 134–162.
- Csikszentmihalyi, 2004 — Csikszentmihalyi, Mark. Material Virtue: Ethics and the Body in Early China. – Leiden: Brill, 2004. – vi+402 pp.
- Csikszentmihalyi, 2005 — Csikszentmihalyi, Mark. Reimagining the Yellow Emperor's Four Faces 226-248 // Text and Ritual in Early China / Ed. by M. Kern. – Seattle: University of Washington Press, 2005. Pp. 226–248.
- Csikszentmihalyi & Nylan, 2003 — Csikszentmihalyi, Mark and Nylan, Michael. Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China // TP 89, 2003. Pp. 1–41.
- Di Giacinto, 2013 — Di Giacinto, Licia. The Chenwei Riddle: Time, Stars, and Heroes in the Apocrypha. – Gossenberg: Ostasien Verlag, 2013. – xi+332 pp.
- Dorofeeva-Lichtmann, 2007 — Dorofeeva-Lichtmann, Vera. Mapless Mapping: Did the Maps of the *Shan hai jing* Ever Exist? // Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft / Ed. by F. Bray, V. Dorofeeva-Lichtmann and G. Métailié. – Leiden-Boston: Brill, 2007. Pp. 217–294.
- Dull, 1966 — Dull, Jack L. A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-Wei) Texts of the Han Dynasty. Ph.D. dissertation. – University of Washington, 1966. – 534 pp.

- Dull, 2006 — Dull, Jack L. Legitimation of the Ch'in // Eugene: e-Asia, 2006.
URL: <http://library.uoregon.edu/ec/e-asia/read/dull-1CHIN.pdf>. Дата обращения: 12.06.2016.
- Early Chinese Texts, 1993 — Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe – Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – xiv+545 pp.
- van Ess, 1994 — van Ess, Hans. The Old Text/New Text Controversy. Has the 20th Century Got It Wrong? // TP 80, 1994. Pp. 146–170.
- van Ess, 1999 — van Ess, Hans. The Apocryphal Texts of the Han Dynasty and the Old Text/New Text Controversy // TP 85, 1999. Pp. 29–64.
- Fischer, 2012 — Shizi: China's First Syncretist / Tr. and ed. by P. Fischer – N. Y.: Columbia University Press, 2012. – 248 pp.
- Forke, 1907 — Lun-Hêng. Part I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung / Tr. and annot. by A. Forke. – Leipzig: Harrassowitz; London: Luzac; Shanghai: Kelly & Walsh, 1907. – 577 pp.
- Forke, 1911 — Lun-Hêng. Part II. Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung / Tr. and annot. by A. Forke. – Berlin, 1911. – 536 pp.
- Fu, 2003 — Fu Pei-jung. Sheng: Sage // Encyclopedia of Chinese Philosophy / Ed. by A. S. Cua. – N. Y., L.: Routledge, 2003. Pp. 697–699.
- Galambos, 2004 — Galambos, Imre. The Myth of the Qin Unification of Writing in Han Sources // Acta Orientalia 57.2, 2004. Pp. 181–203.
- Goodman, 1998 — Goodman, Howard L. Ts'ao P'i Transcendent: The Political Culture and Dynasty-Founding in China at the End of the Han. Seattle, Wash. and Richmond, Surrey: Scripta Serica, 1998. – 249 pp.
- Graham, 1979 — Graham, Angus Charles. The "Nung-chia" 農家 'School of the Tillers' and the Origins of Peasant Utopianism in China // *Ibid.* Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. – Albany:

- SUNY Press, 1990 (1979). Pp. 67–110.
- Graham, 1986 — Graham, Angus Charles. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. – Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. – 94 pp.
- Gumbrecht, 2002 — Gumbrecht, Cordula. *Die Physiognomie von vier Kaiserinnen im China der späten Han-Zeit (25–220) // MS 50, 2002. S. 171–214.*
- Hall & Ames, 1987 — Hall, David L. and Ames, Roger T. *Thinking Through Confucius*. – Albany: SUNY Press, 1987. – xxii+393 pp.
- Harper, 1999 — Harper, Donald. *Warring States Natural Philosophy and Occult Thought // Cambridge History of Ancient China / Ed. by M. Loewe and E. L. Shaughnessy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Pp. 813–884.
- Henricks, 1995 — Henricks, Robert G. *On the Whereabouts and Identity of the Place Called 'K'ung-sang' (Hollow Mulberry) in Early Chinese Mythology // BSOAS 58.1, 1995. Pp. 69–90.*
- Henricks, 1998 — Henricks, Robert G. *Fire and Rain: A Look at Shen Nung 神農 (The Divine Farmer) and His Ties with Yen Ti 炎帝 (The 'Flaming Emperor' or 'Flaming God') // BSOAS 61.1, 1998. Pp. 102–124.*
- Holloway, 2009 — Holloway, Kenneth W. *Guodian: The Newly Discovered Seeds of Chinese Religious and Political Philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – ix+198 pp.
- Kalinowski, 2011 — Wang Chong. *Balance des discours, Destin, providence et divination / Tr. par M. Kalinowski*. – Paris: Les Belles Lettres, 2011. – 673 pp.
- Kern, 2000 — Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. – New Haven,

- CT: American Oriental Society, 2000. – viii+221 pp.
- Kim & Csikszentmihalyi, 2013 — Kim Tae Hyun and Csikszentmihalyi, Mark. *History and Formation of the Analects // Dao Companion to the Analects* / Ed. by A. Olberding. – N.Y.: Springer, 2014. Pp. 21–36.
- Kinney, 1990 — Kinney Anne Behnke. *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien-Fu Lun*. – Tempe: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1990. – xi+154 pp.
- Knoblock, 1988 — Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Volume 1: Books 1-6 / Tr. by J. Knoblock. – Stanford: Stanford University Press, 1988. – xii+340 pp.
- Jao, 1991 — Jao Tsung-i. *Foreword: Speaking of Sages: The Bronze Figures of San-hsing-tui // Sages and Filial Sons: Mythology and Archaeology in Ancient China* / Ed. by J. Ching, R. W. L. Guisso. – Hong Kong: Chinese University Press, 1991. Pp. xiii–xx.
- Lee & Fraser, 2001 — Lee, Raymond L. Jr., Fraser, Alistair B. *The Rainbow Bridge: Rainbows in Art, Myth, and Science*. – University Park: Pennsylvania State University Press, 2001. – 393 pp.
- Legge, 1871 — *The Chinese Classics. Vol. IV. The She King or The Book of Poetry. With a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge*. – Taipei: SMC Publishing Inc., 1991 (1871). – xiv+xii+785.
- Lewis, 1990 — Lewis, Mark Edward. *Sanctioned Violence in Early China*. – Albany: SUNY Press, 1999. – viii+374 pp.
- Lewis, 1999A — Lewis, Mark Edward. *Warring States: Political History // CHOC*. Pp. 587–650.
- Lewis, 1999Б — Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. – Albany: SUNY Press, 1999. – vii+544 pp.
- Lewis, 2006A — Lewis, Mark Edward. *The Construction of Space in Early China*. – Albany: SUNY Press, 2006. – vii+498 pp.

- Lewis, 2006Б — Lewis, Mark Edward. *The Flood Myths of Early China*. – Albany: SUNY Press, 2006. – x+248 pp.
- Lewis, 2009 — Lewis, Mark Edward. *The Mythology of Early China // Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD) / Ed. J. Lagerwey, M. Kalinowski. Vol. 1*. – Leiden, Boston: Brill, 2009. Pp. 543–593.
- Lippiello, 2001 — Lippiello, Tiziana. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. – Nettetal: Steyler Verlag, 2001. – 383 pp.
- Loewe, 1979 — Loewe, Michael. *Water, Earth and Fire: The Symbols of The Han Dynasty // DMMHC (1979)*. Pp. 55–60.
- Loewe, 1982 — Loewe, Michael. *Faith, myth, and reason in Han China*. – Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2005 (1982). – x+226 pp.
- Loewe, 1988 — Loewe, Michael. *The Oracles of The Clouds and The Winds // DMMHC (1988)*. Pp. 191-213.
- Loewe, 2004 — Loewe, Michael. *The Men Who Governed Han China: Companion to a Biographical Dictionary of the Qin, Former Han, and Xin Periods*. – Leiden: Brill, 2004. – xxiii+837 pp.
- Lu, 2003 — Lu Zongli. *Power of the Words: Chen Prophecy in Chinese Politics, AD 265–618*. – Bern: Peter Lang, 2003. – 349 pp.
- Lu, 2008 — Lu Zongli. *Apocrypha in Early Medieval Chinese Literature // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews 30, 2008*. Pp. 93–101.
- Meyer, 2012 — Meyer, Dirk. *Philosophy on Bamboo: Text and the Production of Meaning in Early China*. – Leiden: Brill, 2012. – x+395 pp.
- Milburn, 2007 — Milburn, Olivia. *Marked Out for Greatness? Perceptions of Deformity and Physical Impairment in Ancient China // MS 55, 2007*. Pp. 1–22.
- Nagel-Angermann, 1999 — Nagel-Angermann, Monique. *Das Diwang shiji des Huangfu Mi (215-282). Inaugural-Dissertation zur Erlangung des*

- Doktorgradesa. – Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, 1999. – 509 S.
- Needham, 1956 — Needham, Joseph, with research assistance of Wang Ling. *Science and Civilization in China. Vol. II. History of Scientific Thought.* – Cambridge, N. Y.: Cambridge University Press, 1956. – 696 pp.
- Nienhauser, 1994 — Ssu-ma Ch'ien. *The Grand Scribe's Records. Vol. I. The Basic Annals of Pre-Han China / Ed. by W. H. Nienhauser, Jr., tr. by Tsai-fa Cheng, Lu Zongli, W. H. Nienhauser, Jr., and R. Reynolds.* – Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1994. – xlv+251 pp.
- Nylan, 1992— Nylan, Michael. *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings.* – Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Steyler Verlag, 1992. – 211 pp.
- Nylan, 1994 — Nylan, Michael. *The "Chin Wen/Ku Wen" Controversy in Han Times // TP 80, 1994. Pp. 83–145.*
- Nylan, 2001— Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics.* – New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2001. – xiii+402 pp.
- Nylan, 2010 — Nylan, Michael. // *China's Early Empires: A Re-appraisal / Ed. by M. Nylan and M. Loewe, 261–295.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 398–414.
- Petersen, 1995 — Petersen J. Ø. *Which Books did the First Emperor of Chi'n Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources // MS 43, 1995. Pp. 1–52.*
- Pines, 2005 — Pines, Yuri. *Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power // TP 91, 2005. Pp. 243–300.*
- Pines, 2005/06 — Pines, Yuri. *Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the newly Discovered Manuscripts // Oriens Extremus 45, 2005/06. Pp. 159–178.*

- Pines, 2009 — Pines, Yuri. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era.* – Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. – vii+311 pp.
- Pines, 2013 — Pines Yu. *The Messianic Emperor: A New Look at Qin's Place in China's History // BESQR.* Pp. 258–279.
- Pines et al., 2013 — Pines, Yuri with von Falkenhausen, Lothar, Gideon, Shelach and Yates, Robin D. S. *General Introduction: Qin History Revisited // BESQR.* Pp. 1–34.
- Pokora, 1971 — Wang Čcung. *Kritická pojednání (Lun-Cheng) / Výbor z díla ůnského filosofa 1. stol. n.l. Přeložil, úvodní studii a poznámkový komentář napsal dr. Timoteus Pokora, CSc.* – Praha: Academia, 1971. – 472 s.
- Puett, 2001 — Puett, Michael. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China.* – Stanford: Stanford University Press, 2001. – ix+299 pp.
- Puett, 2002 — Puett, Michael. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China.* – Cambridge, L.: Harvard University Asia Center, 2002. – 358 pp.
- Puett, 2007 — Puett, Michael. *The Temptations of Sagehood, or: The Rise and Decline of Sagely Writing in Early China // Books in Numbers / Ed. by W. Idema.* – Cambridge: Harvard-Yenching Library, 2007. Pp. 23–47.
- Puett, 2008 — *Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections // Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond / Ed. by N. Brisch.* – Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008. Pp. 199–212.
- Qiu, 2000 — Qiu Xigui. *Chinese Writing / Trans. by G. L. Mattos and J. Norman.* – Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 2000. – 547 pp.

- Queen, 1996 — Queen, Sarah A. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the “Spring and Autumn,” According to Tung Chung-shu.* — Cambridge, Cambridge University Press, 1996. — xiv+287 pp.
- Seidel, 1983 — Seidel, Anna. *Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha // Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Vol. 2 / Ed. by Michel Strickmann.* — Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1983. Pp. 291–371.
- Shankman & Durrant, 2000 — Shankman, Steven and Durrant, Stephen. *The Siren and the Sage, Knowledge and Wisdom in Ancient Greece and China.* — London, N.Y.: Cassell, 2000. — viii+257 pp.
- Smith, 2003 — Smith, Kidder. *Sima Tan and the Invention of Daoism, “Legalism,” et cetera // The Journal of Asian Studies 62.1, 2003.* Pp. 129–156.
- Sources, 1960 — *Sources of Chinese Tradition / Ed. by Wm. T. De Bary, W. Chan, B. Watson.* N. Y.: Columbia University Press, 1960. — 976 pp.
- Sterckx, 2002 — Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China.* — Albany: SUNY Press, 2002. — ix+375 pp.
- Sterckx, 2011 — Sterckx, Roel. *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China.* — Cambridge: Cambridge University Press, 2011. — ix+235 pp.
- Sukhu, 2005/06 — Sukhu, Gopal. *Yao, Shun, and Prefiguration: The Origins and Ideology of The Han Imperial Genealogy // Early China 30, 2005/2006.* Pp. 92–153.
- Taylor & Choy, 2005 — Taylor, Rodney L. with the assistance of Choy, Howard. Y. F. *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism. 2 vols.* — N.Y.: The Rosen Publishing Group, 2005. — xxxvii+869 pp.
- Tjan, 1949–1952 — *Po hu t'ung. The comprehensive discussions in the White Tiger Hall / Introduction, translation and notes by Tjan Tjoe Som. 2 vols.* — Leiden: Brill, 1949, 1952. — 695 pp.

- Wang, 2000 — Wang Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – xiv+241 pp.
- Wu, 1989 — Wu Hong. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. – Stanford: Stanford University Press, 1989. – xxiii+412 pp.
- Zufferey, 1992 — Zufferey, Nicolas. *Wang Chong. Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne. Thèse de doctorat*. – Université de Genève, 1992. – 436 pp.
- Zufferey, 1997 — Wang Chong. *Discussions critiques / Trad. par N. Zufferey*. – Paris: Gallimard, 1997. – 312 pp.

Литература на китайском языке

- Ван Вэнь-лян, 1993 — Ван Вэнь-лян 王文亮. Чжунго шэнжэнь лунь 中國聖人論 (О китайских совершенномудрых людях). – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 1993. – 490 с.
- Вэнь И-до, 1935 — Вэнь И-до 聞一多. Гаотан шэньной чуаньшо чжи фэньси 高唐神女傳說之分析 (Анализ легенды о богине Гаотан) // ФСК (1935). С. 98–132.
- Вэнь И-до, 1940 — Вэнь И-до 聞一多. Цзян Юань люй дажэнь цзи као 姜嫄履大人跡考 (Изыскание о том, как Цзян Юань наступала на след великана) // ФСК (1940). С. 133–140.
- Гу Цзе-ган, 1926А — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Таолунь гуши да Лю Ху эр сяньшэн 討論古史答劉胡二先生 (Обсуждение древней истории – отвечаю господам Лю [Шань-ли] и Ху [Цзинь-жэню]) // ГШБ (1926). Т. 1, с. 105–150.
- Гу Цзе-ган, 1926Б — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Чуньцю шидай дэ Кун-цзы хэ Хань-дай дэ Кун-цзы 春秋時代的孔子和漢代的孔子 (Конфуций эпохи Чуньцю и Конфуций эпохи Хань) // ГШБ (1926). Т. 2, с. 130–139.

- Гу Цзе-ган, 1930 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Удэ чжунши шо ся дэ чжэнчжи хэ лиши 五德終始說下的政治和歷史 (Политика и история под влиянием теории Пяти сил) // ГШБ (1930). Т. 5, с. 404–617.
- Гу Цзе-ган, 1936 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Шанжан чуаньшо ци юй мо-цзя као 禪讓傳說起於墨家考 (Изыскание о том, что легенда об отречении возникла в школе моистов) // ГШБ (1936), т. 7, ч. 3, с. 30–109.
- Гу Цзе-ган, 1978 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Цинь Хань дэ фанши юй жушэн 秦漢的方士與儒生 (Фанши и конфуцианцы в эпохи Цинь и Хань) // ГЦГЦЦ (1978). Т. 2, с. 464–621.
- Гу Цзе-ган, 1979 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Шэн сянь гуаньянь хэ цзыи дэ яньбянь “聖”、“賢”觀念和字義的演變 (Эволюция концепций совершенных и [обычных мудрецов] и значения [используемых для их обозначения] иероглифов) // ГЦГЦЦ (1979). Т. 1, с. 626–642.
- Гу Цзе-ган, 1988 — Гу Цзе-ган 顧頡剛. Чжунго шангу ши яньцзю цзяньи 中國上古史研究講義 (Курс лекций по исследованиям древнейшей истории Китая) // ГЦГЦЦ (1988). Т. 3, с. 73–444.
- Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй, 1936 — Гу Цзе-ган 顧頡剛, Ян Сян-куй 楊向奎. Сань хуан као 三皇考 (Изыскания о Трёх августейших) // ГШБ (1936). Т. 7, ч. 2, с. 20–282.
- Ли Цзин-мин, 1998 — Ли Цзин-мин 李景明. Чжунго жусюэ ши: Хань Цинь цзюань 中國儒學史：秦漢卷 (История китайского конфуцианства: Цинь и Хань). Гуанчжоу: Чуанчжоу цзяоюй, 1998. – 15+429 с.

- Ли Шао-хуэй, 1996 — Ли Шао-хуэй 李少惠. Ван Чун юй Ван Фу гуаньси фавэй 王充與王符關係發微 (Исследование связей между Ван Чуном и Ван Фу) // Ганьсу шэхуэй кэсюэ 甘肅社會科學 (Социальные науки [в провинции] Ганьсу) 6, 1996. С. 39–41.
- Линь Цзянь-мин, 1981 – Линь Цзянь-мин 林劍鳴. Цинь ши гао 秦史稿 (Очерки по истории Цинь). – Шанхай: Шанхай жэньминь, 1981. – 468 с.
- Лунь хэн чжуцзы соинь, 1996 — Лунь хэн чжуцзы соинь 論衡逐字索引 («Весов суждений»). Сянган: Шанъу, 1996. –106+2008 с.
- Лэн Дэ-си, 1996 — Лэн Дэ-си 冷德熙. Чаюэ шэньхуа: Вэйшу чжэнчжи шэньхуа яньцзю 超越神話——緯書政治神話研究 (Превосходя миф: Исследование политических мифов в апокрифических книгах). – Пекин: Дунфан, 1996. – 5+367 с.
- Люй Кай, 1982 — Люй Кай 呂凱. Чжэн Сюань чжи чэньвэй сюэ 鄭玄之讖緯學 (Изучение апокрифов Чжэн Сюанем). – Тайбэй: Тайвань шанъу, 2011 (1982). – 6+285 с.
- Сюй Син-у, 2003 — Сюй Син-у 徐興無. Чэньвэй вэньсянь юй Ханьдай вэньхуа гоуцзянь 讖緯文獻與漢代文化購建 (Апокрифические документы и формирование культуры ханьской эпохи). – Пекин: Чжунхуа, 2003. – 307 с.
- Сюй Фу-гуань, 2004 — Сюй Фу-гуань 徐復觀. Лян Хань сысян ши 兩漢思想史 (История мысли двух [эпох] Хань). В 3 тт. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ, 2004. – 11+283, 392, 376 с.
- Сян Цзинь-вэй, 2007 — Сян Цзинь-вэй 向晉衛. Бай ху тун и сысян дэ лиши яньцзю 白虎通義思想的歷史研究 (Историческое исследование мысли «Всепроникающих дискуссий [в зале] белого тигра»). – Пекин: Жэньминь, 2007. – 9+286 с.

- Тянь Чан-у, 1958 — Тянь Чан-у 田昌五. Ван Чун цзи ци Лунь хэн 王充及其論衡 (Ван Чун и его «Весы суждений»). – Пекин: Саньянь, 1958. – 156 с.
- У Цун-сян, 2012 — У Цун-сян 吳從祥. Ван Чун цзинсюэ сысян яньцзю 王充經學思想研究 (Исследование канонической мысли Ван Чуна). – Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 2012. – 454 с.
- У-ши цы, 1986 — У-ши цы Хань хуасян ши 武氏祠漢畫像石 (Ханьские каменные барельефы из храма рода У) / Под ред. Чжу Си-лу 朱錫祿. – Цзинань: Шаньдун мэйшу, 1986. – 133 с.
- Ханьюй да цыдянь, 1986–1994 — Ханьюй да цыдянь 漢語大辭典 (Большой словарь китайского языка). В 13 тт. – Шанхай: Шанхай цышу, 1986–1994.
- Хуан Фу-шань, 2000 — Хуан Фу-шань 黃復山. Дун Хань чэньвэй сюэ синь тань 東漢讖緯學新探 (Новые исследования [традиции] изучения апокрифов при Восточной Хань). – Тайбэй: Тайвань сюэшэн, 2000. – 395 с.
- Хуан Фу-шань, 2007 — Хуан Фу-шань 黃復山. Ханьдай «Шаншу» чэньвэй сюэшу 漢代《尚書》讖緯學述 (Исследование ханьских апокрифов к «Древнейшим документам»). – Тайбэй: Хуамулань вэньхуа, 2007. – 336 с.
- Цзян Чжун-куй, 1934 — Цзян Чжун-куй 姜忠奎. Вэй ши лунь вэй 緯史論微 (Опыт исследования по истории апокрифов). – Шанхай: Шанхай шудянь, 2005. – 475 с.
- Цю Си-гуй, 1994 — Цю Си-гуй 裘錫圭. Шо «гэ у» – и сянь Цинь жэньшилунь дэ фачжань гочэн вэй бэйцзин 說“格物”—以先秦認識論的發展過程為背景 (Толкование «классификации

вещей» – на основании развития гносеологии [в период] до Цинь) // *Он же*. 文史叢稿—上古思想、民俗與古文字學史 (Сборник работ по истории и литературе: древнейшая мысль, обычаи и история палеографии). – Шанхай: Шанхай юаньдун, 1996 (1994). С. 1–15.

Чжан Го-хуа, 1994 — Чжан Го-хуа 張國華. Чжунго Цинь Хань сысян ши 中國秦漢思想史 (История китайской мысли в периоды Цинь и Хань) // Чжун го цюань ши 中國全史 (Полная история Китая). В 20 тт. – Пекин: Жэньминь, 1994. Т. 5. С. 1–218.

Чжан Жун-мин, 2004 — Чжан Жун-мин 張榮明. Фаншу юй Чжунго чуаньтун вэньхуа 方術與中國傳統文化. – Шанхай: Сюэлинь, 2004. – 444 с.

Чжэн Вэнь, 1958 — Ван Чун чжэсюэ чу тань 王充哲學初探 (Начальные исследования философии Ван Чуна). – Пекин: Жэньминь, 1958. – 114 с.

Чжун Чжао-пэн, 1991— Чжун Чжао-пэн 鍾肇鵬. Чэньвэй луньлюэ 讖緯論略 (Главное о пророчествах и апокрифах). – Шэньян: Ляонин цзяоюй, 1997. – v+333 с.

Чэн Юнь-лэй, 2007 — Чэн Юнь-лэй 成云雷. Сянь Цинь жуцзя шэнжэнь юй шэхуэй чжисюй цзяньгоу 先秦儒家聖人與社會秩序建構 (Совершенные мудрецы конфуцианства и формирование социальной структуры [в период] до [эпохи] Цинь). – Шанхай: Шанхай гуцзи, 2007. – 217 с.

Чэнь Пань, 1948А — Чэнь Пань 陳槃. Чжаньго Цинь Хань цзянь фанши каолунь 戰國秦漢間方士考論 (Изыскания о *фанши* в эпохи Чжаньго, Цинь и Хань) // ГЧЯЦШЦ (1948). С. 179–254.

- Чэнь Пань, 1948б — Чэнь Пань 陳槃. Цинь Хань цзянь чжи совэй фуин луньлюэ 秦漢間之所謂「符應」論略 (Общие суждения о так называемых "благовещих откликах" в эпохи Цинь и Хань) // ГЧЯЦШЦ (1948). С. 1–96.
- Чэнь Пань, 1958 — Чэнь Пань 陳槃. Чэньвэй минмин цзи ци сянгунь чжи чжу вэньти 讖纬命名及其相关之诸问题 (Наименования апокрифов и связанные с ними вопросы) // ГЧЯЦШЦ (1958). С. 141–178.
- Чэнь Син-жэнь, 2007 — Чэнь Син-жэнь 陈兴仁. Шэньми дэ сяншу 神秘的相术 (Таинственная физиогномика). — Наньнин: Гуанси жэньминь, 2007. — 205 с.
- Чэнь Юн-мин, 2003 — Чэнь Юн-мин 陳咏明. Жусюэ юй Чжунго цзунцзяо чуаньтун 儒學與中國宗教傳統 (Конфуцианство и китайская религиозная традиция). — Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 2003. — 349 с.
- Юэ Цзун-вэй, 2006 — Юэ Цзун-вэй 岳宗偉. «Лунь хэн» инь шу яньцзю 《論衡》引書研究 (Исследование книг, цитируемых в «Весах суждений»). Боши сюэвэй луньвэнь 博士學位論文 (Диссертация на соискание учёной степени доктора наук). — Фуданьский университет, Шанхай, 2006. — 339 с.
- Ян Куань, 1938 — Ян Куань 楊寬. Чжунго шангу ши даолунь 中國上古史導論 (Введение в древнейшую историю Китая) // ГШБ (1938). Т. 7, ч. 1, с. 65–421.

Приложения

Приложение 1. Мифы о чудесных рождениях в апокрифической традиции

Истории о рождении совершенномудрых в изобилии представлены в дошедших до нас фрагментах апокрифических текстов. Тем не менее, при анализе этих легенд целесообразно взять за основу версии трактата «Фу жуй чжи» из династийной истории «Сун шу», поскольку именно в этом памятнике они изложены в достаточно систематизированном (в отличие от материалов дошедших до нас лишь в извлечениях апокрифов или «Ди ван ши цзи») и относительно полном (например, в сравнении с версией Ван Фу) виде.

Первым правителем согласно «Ши цзину» и, соответственно, апокрифам, был Фу-си, правивший под покровительством силы Дерева. История о его появлении на свет в точности повторяет миф о рождении Хоу-цзи:

Мать императора Тай-хао из рода Фу-си звали Хуа-сую 華胥.

Во времена Суй-жэня 燧人 у Громового озера (лэй цзэ 雷澤) появился гигантский след. Хуа-сую наступила в него, и родила Фу-си в Чэнцзи 成紀 [Сун шу: 27А/759].

Эта история встречается в апокрифах к «Ши-цзину» («Хань шэнь у» 含神霧), «Сяо-цзину» («Гоу мин цзюэ» 鈎命決) и «Хэ ту» (в одном случае, безымянном, в другом – «Цзи мин чжэн» 稽命徵). Почти дословно совпадают с вариантом «Сун шу» фрагменты «Хань шэнь у» и безымянного апокрифа «Хэ ту» [ВШЦЧ: 461, 1222]. В двух других фрагментах («Хань шэнь у» и «Цзи мин чжэн») «большой след» (да цзи 大迹) назван «следом великана» (да жэнь цзи 大人迹) [ВШЦЧ: 461,

1179], что ещё больше сближает данную легенду с историей о рождении Хоу-цзи в изложении Сыма Цяня, но в целом не влияет на её смысл. Во фрагменте «Гоу мин цзюэ» о Хуа-суй сказано, что она «родила чудесным образом» (*гуай шэн 怪生*)¹⁶⁰, а Фу-си назван «августейшим Си» (*хуан Си 皇犧*) [ВШЦЧ: 1005].

Преемником Фу-си на троне считался правивший под покровительством Огня Шэнь-нун, образ которого, как уже было сказано, к тому времени слился с образом Янь-ди.

Мать императора Янь-ди из рода Шэнь-нун звали Нюй-дэн. [Однажды она] прогуливалась около Хуаяна, [как вдруг] появилась голова божественного дракона и воздействовала на Нюй-дэн на горе Чанъян, [после чего она] родила Янь-ди [Сун шу: 27А/760].

К варианту «Сун шу» близки фрагменты апокрифов «Хэ ту» (всё тот же «Цзи мин чжэн») и «Чуньцю» («Юань мин бао» 元命苞). Однако ни в одном из них государь не назван именем Янь-ди. Так, в истории из «Цзи мин чжэн» сказано, что Нюй-дэн родила Шэнь-нуна [ВШЦЧ: 1179]. В то же время, в обоих фрагментах «Юань мин бао» говорится о том, что девушка родила «божественного ребёнка» (*шэнь цзы 神子*), у которого было «лицо человека и чело дракона»¹⁶¹, причём назван он Шэнь-нуном лишь в одном случае. В этом же фрагменте Нюй-дэн¹⁶²

¹⁶⁰ Это сочетание можно было бы перевести иначе – «удивилась и родила», но комментатор (видимо, специально) поясняет: «Наступила на след и родила – это считают удивительным» [ВШЦЧ: 1005].

¹⁶¹ О внешности совершенномудрых в апокрифических текстах и о «челе дракона» (*лун янь 龍顏*) в частности см. §4.2.

¹⁶² В данном случае имя матери – Ань-дэн 安登, но, судя по всему, это ошибка переписчиков.

объявляется супругой Шао-дяня – легендарного отца Хуан-ди, а стало быть и Янь-ди, считавшегося его братом. Там же упоминается, что ребёнок «любил пахать» [ВШЦЧ: 589]. Во втором фрагменте (где имя ребёнка не упоминается) сказано, что он «впервые стал Сыном Неба» [ВШЦЧ: 590]. Это достаточно странно, потому что первым правителем согласно «Ши цзину» и, соответственно, апокрифам, был предшественник Шэнь-нуна Фу-си.

Отличаются от остальных два фрагмента из «Гоу мин цзюэ», апокрифа «Сяо цзина». В них рассказывается, что Цзя-сы 佳妣/佳巳 (в другом варианте – Жэнь-сы 任巳) «ощутила воздействие дракона» и родила Императора Куя (Ди Куя 帝魁, в другом варианте – Ди Вэй-куя 帝嵬魁). Комментарии к обоим фрагментам сообщают, что Куй (Вэй-куй) – это имя Шэнь-нуна [ВШЦЧ: 1005]. Кроме этого, к последнему фрагменту сохранился ещё один комментарий, приписываемый Чжэн Сюаню. В нём говорится, что Куй – имя божества (*шэнь* 神); возможно, в данном случае опять же имеется в виду Шэнь-нун, второй иероглиф в имени которого был утерян в процессе передачи текста, но не исключено, что речь идёт о каком-то самостоятельном божестве. В пользу этого говорит процитированный следом комментарий Сун Чжуна к «Чуньцю», где говорится, что Император Куй – потомок Хуан-ди [ВШЦЧ: 1006]. Это подтверждает фрагмент апокрифа «Шу-цзина», где Ди Куй называется праправнуком Жёлтого Императора [ВШЦЧ: 390]. Это противоречит его идентификации с Шэнь-нуном/Янь-ди, который считался братом Хуан-ди и его предшественником на троне. Этот факт, а также и то, что во фрагментах «Гоу мин цзюэ» говорится не о «голове божественного дракона», а о самом драконе, заставляет предположить, что Император Куй в действительности не тождественен Янь-ди и, следовательно, мы имеем дело с другим героем и другим мифом.

В этой связи бросается в глаза полное отсутствие в дошедших до нас фрагментах апокрифов имени Янь-ди. Он не упоминается даже при перечислении Императоров пяти сторон света в «Юань мин бао»: в то время как повелителями востока, запада и севера названы Тай-хао, Шао-хао и Чжуань-сюй соответственно ¹⁶³ [ВШЦЧ: 609, 613–614], императором юга назван Чжу-жун 祝融 [ВШЦЧ: 611], обычно выступающий в роли помощника Янь-ди [см., напр., ЛШЦЧ: 4.1/378, 5.1/474, 6.1/575; Ткаченко, 2001: 98, 107, 117; ЛЦ: 6/1364, 1369–1370; БХТ: 4/177 и т.д.; см тж. ХНЦ: 3/183–188; Померанцева, 2004: 53]. Данная запись сопровождается следующим комментарием: «Не сказано, что он Янь-ди, а сказано "Чжу-жун"; имеется в виду его преемственность (*шу сюй* 屬續)» [ВШЦЧ: 611]. Согласно «Бай ху тун», два иероглифа термина *шу сюй* соответствуют двум знакам имени Чжу-жуна; таким образом, имя его подразумевает, что он «способен продолжать (*шу сюй*) Путь Трёх августейших и претворять его в жизнь» [БХТ: 2/52]. Кроме того, в некоторых апокрифах *шу сюй* – название музыки Чжу-жуна [ВШЦЧ: 984, 1012]. При этом не совсем ясно, что подразумевается под «преемственностью» в данном случае и как она связана с заменой Янь-ди на Чжу-жуна.

Следующим императором считается Хуан-ди, который правил под покровительством Почвы.

Мать Жёлтого императора из рода Сюань-юань звали Фу-бао 附寶. [Однажды она] увидела, как вспышка огромной молнии окружила [своим сиянием] звезду Шу 樞 [в созвездии] Северного Ковша и осветила земли вокруг столицы, ощутила [её] воздействие и забеременела. Через двадцать пять месяцев

¹⁶³ Упоминание об Императоре центра – Хуан-ди в данном случае отсутствует. Причиной этого, скорее всего, является утрата соответствующего фрагмента.

она родила Жёлтого императора в Шоуцю 壽丘 [Сун шу: 27А/760].

Данная версия находит параллели во фрагментах апокрифов «Ши-цзина» («Хань шэнь у» 含神霧) [ВШЦЧ: 461] и «Хэ ту» («Во цзюй цзи» 握矩記) [ВШЦЧ: 1144], хотя ни в одном из них не говорится о двадцати пяти месяцах и местности Шоуцю. Интересны варианты, в которых Фу-бао объявляется дочерью Ди-ци 地祇, известного как божество земли [ВШЦЧ: 1144, 1219]. В сокращённом виде представлена эта история во фрагменте «Гоу мин цзюэ», который ограничивается сообщением о том, что на Фу-бао «была ниспослана великая духовная сущность» (*цзян да лин* 降大靈), в результате чего она и родила сына (названного здесь Императором Сюанем – Ди сюань 帝軒) [ВШЦЧ: 1006].

Наследником Хуан-ди по версии «Ши цзина» являлся правящий под покровительством стихии Металла Шао-хао. Относительно его имени существуют разногласия: в «Ши цзине» он назван Цзинь-тянем 金天, а в «Сун шу» он носит имя Чжи 摯¹⁶⁴. В сравнении с прочими совершенномудрыми этот персонаж является маргинальным. Так, несмотря на то, что он отмечен в качестве совершенномудрого в «Гу цзинь жэнь бяо», в когорту Двенадцати совершенномудрых он не включается. Тем не менее, о его рождении тоже имела легенда:

¹⁶⁴ В «Ши цзи» имя Чжи принадлежит другому персонажу, одному из сыновей Ди-ку, занявшему престол после смерти отца, но вскоре уступившему его своему более достойному брату Яо (по другой версии, Яо сменил Чжи только после его смерти) [ШЦ: 1/14, 15 пр. 5; Вяткин и Таскин, 1973: 136, 231–232 пр. 48; ХШ: 21Б/1013]. В «Ши*-цзине» этот персонаж упоминается под именем Ди-чжи (император Чжи) [ХШ: 21Б/1013].

Мать императора Чжи из рода Шао-хао звали Нюй-цзе 女節. [Однажды она] увидела, как похожая на радугу звезда упала в Хуачжу 華渚. Вскоре [Нюй-цзе] во сне прикоснулась [к ней], ощутила [её] воздействие и родила Шао-хао [Сун шу: 27А/761].

В апокрифических текстах («Юань мин бао», «Цзи мин чжэн» и безымянная версия «Хэ ту») эта история повторяется практически дословно, однако Шао-хао везде называется Чжу-сюанем 朱宣. О том, что это – одно и то же лицо, сообщают комментаторы [ВШЦЧ: 590, 1180, 1222]. Кроме того, по версии «Цзи мин чжэн» Нюй-цзе не «касается [звезды] во сне», но «ощущает воздействие [её] *ци* (*ци гань* 氣感)», а Чжу-сюань (как и в безымянном «Хэ ту») называется Белым императором.

Преемником Шао-хао является Чжуань-сюй, правивший под покровительством стихии Воды. «Сун шу» рассказывает о нём следующее:

Мать императора Чжуань-сюя из рода Гаоян звали Нюй-шу 女樞. [Однажды она] увидела, как звезда Яогуан 瑤光 (Бенеташ) пересекла луну, [сияя] подобно радуге, и воздействовала на неё во дворце Юфан 幽房. [В результате Нюй-шу] родила Чжуань-сюя в Жошуй 若水 [Сун шу: 27А/761].

С версией «Сун шу» согласуются фрагменты «Юань мин бао» и «Цзи мин чжэн» [ВШЦЧ: 660, 1181]. В трёх других фрагментах (из «Хань шэнь у» и двух версий «Хэ ту» – «Чжу мин» 著明 и безымянной) говорится о том, что пересекая луну «сияющая подобно радуге» звезда

стала «белоснежной» (*чжэн бай* 正白)¹⁶⁵ [ВШЦЧ: 462, 1189, 1222]. Довольно неожиданное появление белого цвета в рассказе о рождении связанного с Водой (и, соответственно, с чёрным цветом) государя можно объяснить тем, что этот цвет символизирует порождающий Воду Металл (которому среди цветов соответствует белый); в то же время, этому может быть и другое объяснение, которое будет приведено ниже¹⁶⁶.

Что же касается представлений о зачатии от радуги, то они известны не только в Китае. Из-за связи с очевидной связи с дождём радуга связывается с плодородием во многих культурах [Lee & Fraser, 2001: 27–28]. Тем не менее, это не обязательно говорит о древности данного мифа. Так, есть основания полагать, что изначально радуга представлялась китайцам в первую очередь в женском облике [Вэнь, 1935: 109–113], и потому едва ли могла выступать в роли «отца». Такая трактовка могла появиться позже, когда, радуга (видимо, под влиянием начавшей набирать популярность в эпоху Чжаньго теории об *инь* и *ян*) стала пониматься двуполой: обычная (первичная) радуга (*хун* 虹) стала считаться «самцом», а вторичная (*ни* 霓/霓) – «самкой» [ВШЦЧ: 608]¹⁶⁷.

Наследовавший Чжуань-сюю Император Ку – единственный из череды легендарных правителей, сообщения о чудесном рождении которого отсутствуют. Большинство учёных считает, что причиной этого стала утрата соответствующих частей апокрифических текстов [см., напр., Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй, 1936: 140; Лэн Дэ-си, 1996: 98].

¹⁶⁵ Впрочем, текст можно понять и так, что белоснежной стала луна.

¹⁶⁶ Так или иначе, связь «сыновей Чёрного императора» с белым цветом (как цветом «ростков [всех] вещей») отмечена в «Юань мин бао» [ВШЦЧ: 595].

¹⁶⁷ Интересно отметить, что в Китае радуга всегда считалась дурным предзнаменованием [см., напр., ХНЦ: 3/178; Померанцева, 2004: 52; ВШЦЧ: 585].

Тем не менее, есть основания усомниться в таком утверждении: отсутствие мифа о его появлении на свет не только среди дошедших до нас фрагментов *чэньвэй*, но и в других, синхронных им и дошедших до нас полностью текстах, содержащих информацию о зачатии всех прочих *шэнов* (в частности, в том же «Фу жуй чжи»), заставляет предположить, что в действительности легенда о рождении Ди-ку в апокрифах отсутствовала и, вполне вероятно, вообще никогда не существовала [см. Терехов, 2014].

Следом за ним идёт Яо, о появлении которого на свет в «Фу жуй чжи» сказано следующее:

Мать императора Яо звали Цин-ду 慶都, она родилась в полях Доувэя 斗維, и её всегда покрывали защитной пеленой жёлтые облака. Когда она выросла, то [ходила] смотреть на три реки (*сань хэ* 三河), и за ней всегда следовал дракон. Однажды дракон прилетел, неся на спине схему. Текст на ней гласил: «Алый [правитель] получит покровительство Неба (*тянь ю* 天祐)»¹⁶⁸. [Ниже был изображён человек:] брови восьми цветов, волосы на голове и на висках, ростом в семь *чи* два *цуня*, лицо узкое наверху и пухлое внизу, ногами попирает созвездие Крыла (И 翼)¹⁶⁹. Вскоре со всех сторон [налетели] облака и [подул] ветер, и алый дракон воздействовал на неё. [Она] была беременна четырнадцать

¹⁶⁸ Судя по всему, знак *и* 亦 («тоже»), стоящий в начале этой фразы в дошедшем до нас тексте, является результатом ошибки, и вместо него должен стоять похожий на него внешне иероглиф *чи* 赤 («алый»).

¹⁶⁹ В принципе, данное описание может являться частью текста «схемы», однако согласно приведённому ниже фрагменту апокрифического текста, речь идёт всё же об изображении.

месяцев и родила Яо в Даньлине 丹陵. Внешность его была как [у человека] на схеме [Сун шу: 27А/761].

Похожая версия изложена в «Во Хэ цзи» 握河紀, апокрифе «Шан шу чжун хоу» [ВШЦЧ: 423]. В то же время, гораздо более подробная история рождения Яо изложена во фрагменте апокрифа «Чуньцю» под названием «Хэ чэн ту» 合誠圖:

Мать Яо, Цин-ду, была известна на весь мир, поскольку была дочерью Великого владыки (*да ди* 大帝). [Она] родилась в окрестностях Доувэя 斗維 и постоянно пребывала на юге от трёх рек. [Однажды] в небе [загремел] сильный гром и [засверкали] молнии, кровь залилась внутрь огромного камня, и [так] родилась Цин-ду. Когда она выросла, то внешностью походила на Великого владыку. Её постоянно покрывали защитной пеленой жёлтые облака; [она] не ела пищи, и при этом не была голодна. Когда ей исполнилось двадцать лет, она жила в доме И Чан-жу 伊長孺, и когда выходила из дома посмотреть на место стечения трёх рек¹⁷⁰, за ней всегда как будто бы следовало [некое] божество. [Однажды] появился алый дракон со схемой на спине. Цин-ду прочла [надпись] на ней: «Алый [правитель] получит уготованную Небом великую судьбу (*тянь юнь* 天運)»¹⁷¹. Ниже было изображение: человек,

¹⁷⁰ В данном месте стоит сочетание *сань хэ чжи шоу* 三何之首, которое комментарий поясняет как «северную оконечность восточной реки» [ВШЦЧ: 764]. Тем не менее, фраза остаётся непонятной.

¹⁷¹ Судя по тексту, надпись на схеме ограничивалась этими четырьмя словами: *чи шоу тянь юнь* 赤受天運. В то же время, комментарий к фрагменту сообщает, что «Рядом с изображением человека была эта надпись в семьдесят [иероглифов]» [ВШЦЧ: 765]. С учётом того, что после фразы «Цин-ду прочла [надпись] на ней» в

облачённый в алое сияние, с лицом восьми цветов, волосами на висках и усами, ростом семь *чи* и два *цуня*¹⁷², узкий наверху и пухлый внизу¹⁷³, ногами попирающий созвездие Крыла (И 翼)¹⁷⁴. Подпись [под изображением] гласила: «Алый владыка поднимется и станет драгоценностью Поднебесной». Внезапно [собрались] тучи, [подул] ветер, [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 Яо [и увидела], что она подобна изображённому на схеме, [которую нёс на своей спине дракон]. Когда же Яо [подрос] и стал понимать [происходящее], Цин-ду отдала Яо [это] изображение [ВШЦЧ: 764].

дошедшем до нас тексте фрагмента идёт 74 иероглифа, можно предположить, что все описанные ниже события являлись частью этой надписи (возможно, за исключением первых четырёх иероглифов, которые в данном случае можно воспринимать в качестве «заглавия»). В пользу этого говорит и отсутствие упоминания об изображении в описании внешности Яо в приведённом выше варианте «Фу жуй чжи». В то же время, с точки зрения смысла такое прочтение подразумевает внезапное окончание истории, происходящей в «реальности»: выходит, что она заканчивается тем, что Цин-ду прочла текст, а все последующие события представляют собой лишь части записанного в нём пророчества.

¹⁷² Не исключено, что речь идёт не о росте Яо, а о длине его «волос на висках и усов».

¹⁷³ Возможно, данная характеристика относится не к телу, а к лицу Яо. Кроме того, речь в данном случае может идти не о форме тела, а о гексаграммах, окружавших изображение правителя (подробнее см. §4.2).

¹⁷⁴ В дошедшей до нас версии текста иероглиф *и* удваивается, но судя по прочим фрагментам вместо второго *и* должен стоять знак *син* 星 или *су* 宿 («созвездие»). Комментарий сообщает, что И – созвездие Огня, покровительствующей Яо стихии [ВШЦЧ: 765].

В этом варианте не говорится о месте рождения Яо и о длительности беременности Цин-ду¹⁷⁵, однако появляется ряд других важных подробностей. Во-первых, это история о чудесном рождении матери Яо и о её родстве с Великим владыкой. Безусловно, подобная родословная ещё сильнее поднимала авторитет легендарного государя. Во-вторых, краткое сообщение о её внешности (выглядящее особенно значимым в связи с подробным описанием внешности Яо, в принципе не характерным для мифа о чудесном рождении), о том, что она могла обходиться без пищи, а также о её возрасте на момент зачатия Яо. Наконец, в-третьих – появление в истории некоего И Чан-жу, в доме которого жила Цин-ду перед тем, как встретила с драконом. К сожалению, никакой информации об этом персонаже ни в апокрифических текстах, ни в прочих письменных памятниках мне обнаружить не удалось. В целом, проработанность данной истории, а также её отсутствие в трактате «Цянь фу лунь», – там сообщается только о соитии Цин-ду с драконом, при этом не указывается даже его цвет [см. ЦФЛ: 34/389], – могут указывать не позднее происхождение данной версии истории.

Более древними, видимо, являются более краткие версии той же истории, обнаруживаемые среди фрагментов прочих апокрифических текстов. Лаконичностью своей они напоминают сообщение Ван Чуна. Так, в «Юань мин бао» говорится, что «Яо [был] эссенцией огня, и потому родился [после того как его мать Цин-ду] ощутила воздействие алого дракона» [ВШЦЧ: 591]. Ещё несколько фрагментов ограничиваются утверждением о том, что «Цин-ду соединилась с алым драконом» и в результате родила Яо, который, однако, в этом случае

¹⁷⁵ О «четырнадцати месяцах» беременности Цин-ду сообщается в комментарии к другому фрагменту того же апокрифа [ВШЦЧ: 765].

получает новое имя – И-ци 伊祁. Оно упоминается в «Хань шэнь у» [ВШЦЧ: 462], а в комментарии к «Хэ чэн ту» сокращается до последнего иероглифа [ВШЦЧ: 765]. В «Цзи мин чжэн» те же иероглифы выступают в качестве названия места рождения Яо («...родила Императора Яо в Ици» [ВШЦЧ: 1180]). Скорее всего, ошибочным вариантом этой версии является сообщение «Хэ ту» о том, что Цин-ду «...родила императора в Ияо 伊堯» [ВШЦЧ: 1222]. Наиболее верным выглядит вариант «Хань шэнь у», поскольку омонимичное упомянутому там имя И-ци 伊耆 [Ханьшюй да цыдянь, 1986–1994: I, 1217] в некоторых источниках рассматривается как раз в качестве имени древнего правителя – Яо или, по другой версии, Шэнь-нуна [Ханьшюй да цыдянь, 1986–1994: I, 1218]. В то же время, иероглиф *и* отсылает к имени таинственного И Чан-жу, в доме которого жила Цин-ду по версии «Хэ чэн ту»¹⁷⁶.

Менее загадочно сообщение о рождении Шуня, принявшего бразды правления у Яо и правившего под покровительством Почвы:

Мать императора Шуня из рода Ю-юй звали Во-дэн 握登.

[Однажды она] увидела большую радугу, ощутила [её] воздействие и родила Шуня в Яосюй 姚墟 [Сун шу: 27А/762].

Схожим образом история рождения Шуня изложена в комментарии к лаконичной записи в отрывке «Као Хэ мин» 考河命, апокрифа «Шаншу чжунхоу», а также во фрагментах «Хань шэнь у» и «Цзи мин чжэн» [ВШЦЧ: 429, 462, 1180]. Интересны цитаты из другой версии «Хэ ту» – «Чжу мин». В первой из них рассказывается, что «Во-

¹⁷⁶ Кроме того, можно отметить, что именно так называлась река, наблюдение за которой привело, согласно легенде из памятника «Цзы-гао», к зачатию Юя (см. §3.1.1).

дэн увидела большую радугу, ощутила [её воздействие] и родила Жёлтого императора (Хуан-ди)» [ВШЦЧ: 1189]. Возможно, эта запись является результатом искажения оригинального текста, в котором говорилось о Шуне, но, с другой стороны, сам Шунь, правивший под покровительством стихии Почвы, вполне может быть назван Жёлтым императором. В другом же фрагменте «Чжу мин» в качестве матери Шуня выступает Нюй-дэн 女登 [ВШЦЧ: 1189]. Это – очевидная ошибка, поскольку во всех остальных случаях Нюй-дэн называется матерью Шэнь-нуна.

Кроме того, несколько иной вариант легенды о рождении Шуня сохранился во фрагменте «Ди мин янь» 帝命驗, апокрифа «Шу-цзина»: «Госпожа Яо 姚 родила Хуа 華, ощутив воздействие [звезды] Шу 樞». Согласно комментаторам, в данном отрывке говорится о том, как «Мать Шуня [ощутила] воздействие эссенции звезды Шу и родила Шуня, [также называемого] Чун-хуа. При этом один из комментаторов добавляет, что «Шу похожа на радугу» [ВШЦЧ: 369]. Яо действительно считается родовым именем Шуня, однако, согласно прочим источникам, оно было дано ему по названию места рождения (Яосюй).

Преемником Шуня стал Юй, основатель династии Ся, правившей, согласно версии «Ши цзина», под покровительством стихии Металла. О его рождении «Фу жуй чжи» сообщает:

Мать императора Юя из рода Ю-ся звали Сю-цзи 脩己. [Однажды она] отправилась в путешествие и увидела, как падающая звезда пересекает [созвездие] Мао 昴 (Плеяды), во сне прикоснулась [к ней] и ощутила [её] воздействие. Вскоре [она] проглотила божественную жемчужину. Спина Сю-цзи разорвалась, и [так она] родила Юя в Шиню 石紐 [Сун шу: 27A/763].

В таком виде история в дошедших до нас апокрифических текстах не встречается. Тем не менее, близка к ней версия, изложенная в «Ди мин янь»:

Эссенция Белого императора посредством звезды оказала воздействие на Сю-цзи. [Она] гуляла в горах и увидела падающую звезду, ощутила [её] воздействие, задрожала [и в результате] родила Сы Жун-вэня 姁戎文 Юя [ВШЦЧ: 369].

Сокращённый вариант этой версии демонстрируют нам фрагменты «Цзи мин чжэн» и «Чжу мин» [ВШЦЧ: 1180, 1189]. Упоминание о Плеядах содержится во фрагменте «Гоу мин цзюэ»¹⁷⁷ [ВШЦЧ: 1006], а сообщение о разорванной спине зафиксировано в «Као Хэ мин» [ВШЦЧ: 431]. Кроме того, можно отметить некоторую вариативность в написании имени матери (修己/修紀) и в имени Юя (в комментарии к «Ди мин янь» он назван Чжэн-мин 政命, а в версиях «Хэ ту» – Вэнь-мин 文命).

В то же время, совсем иную легенду о рождении Юя сообщает Ван Чун: «Мать Юя родила его, проглотив иовлеву слезу (*и-и* 薏苡)¹⁷⁸» [ЛХ: 15/156]. Очевидно, данная история также заимствована из апокрифических текстов. Так, один из фрагментов безымянного апокрифа «Ли-цзи», гласит: «Мать Юя [по имени] Сю-цзи проглотила иовлеву слезу и родила Юя, потому его фамилия – Сы» [ВШЦЧ: 531].

¹⁷⁷ Звезда в данном случае названа *мин син* 命星, т.е., как подсказывает комментарий, звезда–посланец.

¹⁷⁸ Иовлевы слезы (тж. бусенник обыкновенный, *Coix lacryma-jobi*) – растение семейства злаковых, близкий родственник кукурузы. Произрастает в тропической и субтропической Азии, а также на острове Новая Гвинея.

Более подробный вариант той же истории рассказывает Чжао Е 趙曄, старший современник Ван Чуна, в своём сочинении «У Юэ чуньцю» 吳越春秋 («Вёсны и осени [царств] У и Юэ»):

Что до отца Юя, Гуня, то он был потомком императора Чжуань-сюя. Гунь взял в жёны девушку из рода Ю-шэнь 有莘 по имени Нюй-си 女媭¹⁷⁹. [Она] была взрослой, но ещё не рожала. На горе Дишань 砥山 Си нашла иовлеву слезу, проглотила её, и почувствовала [себя] так, как будто испытала [сексуальное] воздействие человека. В результате забеременела, разрешила [свой] бок¹⁸⁰ и [таким образом] родила Гао-ми 高密 (т.е. Юя. – А.Т.) [УЮЧЦ: 6/101].

Однако далеко не во всех сообщениях апокрифических текстов данная легенда однозначно связывается с Юем. Так, в отрывке из «Син дэ фан» 刑德放, апокрифа «Шан шу», говорится:

Фамилия Юя – Сы 姒, [его] предок – Чан-и 昌意, родился от иовлевой слезы. Фамилия [правителей династии] Инь – Цзы 子, [их] предок родился от яйца (цзы 子) чёрной птицы. Фамилия [правителей династии] Чжоу – Цзи 姬, [их] предок родился от [того, что его мать] наступила в след (цзи 跡) великана [ВШЦЧ: 381]¹⁸¹.

¹⁷⁹ Это имя не встречается ни в одном из других вариантов истории о рождении Юя.

¹⁸⁰ Э.М. Яншина высказывает предположение, что мотив разрезания бока матерью Юя генетически восходит к истории о рассечении его отца Гуня [Яншина, 1984: 35].

¹⁸¹ Интересно сходство данного фрагмента с текстом Ван Чуна, который, рассматривая легенды о рождении основателей династий, пишет: «Мать Юя родила его, проглотив иовлеву слезу, поэтому фамилия [правителей династии] Ся – Сы; мать Се родила его, проглотив яйцо ласточки, поэтому фамилия [правителей

Первая фраза данного отрывка составлена таким образом, что из неё нельзя однозначно понять, кто именно «родился от иовлевой слезы» – сам Юй или его предок. В пользу последнего варианта говорит фрагмент из «Хань вэнь цзя» 含文嘉, апокрифа «Ли-цзи»: «Предок (*цзу* 祖) [династии] Ся [по фамилии] Сы родился от иовлевой слезы» [ВШЦЧ: 495].

Акцент на том, что легенда о рождении от иовлевой слезы относится не к Юю, а к его предку, замечен в одном из комментариев к фрагменту «Ши-цзи», где рассказывается о вступлении Юя на престол. Сыма Цянь пишет: «Тогда Юй вступил на престол Сына Неба и, обратившись лицом к югу, стал управлять Поднебесной. Государство назвал Сяхоу и принял фамилию Сы-ши» [ШЦ: 2/82; Вяткин и Таскин, 1972: 162]. Комментарий к последней фразе цитирует безымянный апокриф к «Ли-цзи» (в «Вэй шу цзи чэн» по непонятной причине отсутствующий): «Предок родился из-за проглоченной иовлевой слезы» [ШЦ: 2/83, пр. 4].

В то же время, в апокрифических текстах («Ли вэй») прямым текстом говорится об отсутствии у династии Ся первопредка:

У [династии] Ся не было первопредка (*тай цзу* 太祖), [сясцы] считали родоначальником (*цзун* 宗) [своей династии] Юя, и только, и потому [у сясцев было] пять храмов предков. Иньцы считали предком Се, а родоначальником [династии] – Тана, и потому [у них было] шесть храмов предков. [Люди] Чжоу считали предком Хоу-цзи, а родоначальниками [династии] –

династии] Инь – Цзы; мать Хоу-цзи родила его, наступив на след великана, поэтому фамилия [правителей династии] Чжоу – Цзи» [ЛХ: 15/156]. Подробнее об отношении Ван Чуна к этим легендам см. ниже, гл. 3.3.

Вэнь-вана и У-вана, и потому [у них было] семь храмов предков [ВШЦЧ, 532].

Возможно, причиной данной путаницы стала изначальная независимость образа Юя и династии Ся: они начинают ассоциироваться лишь в период Чжаньго [Гу 1926: 115–117]. В то же время, этот миф не похож на большинство зафиксированных в апокрифах легенд о чудесных рождениях, а мотивом проглатывания порождающей сущности напоминает историю о рождении Се, восходящую к архаическим пластам китайской культуры. Таким образом, есть основания считать, что данный миф не был создан авторами апокрифов, но восходит к достаточно древней традиции. Соответственно, изначально легенда о проглоченном растении могла относиться к неизвестному нам предку Ся, забытому после возникновения тесной связи этой династии с Юем. Не исключено, что это действительно был Чан И, о котором сказано в «Син дэ фан» и который в классической традиции остаётся маргинальным персонажем, о котором говорится лишь в связи с генеалогией легендарных правителей. Так или иначе, после ухода этого предка Ся в тень, связываемая с его рождением легенда перенеслась на его «преемника» – Юя.

Кроме того, не исключено, что изначально данный миф носил региональный характер. Так, и Ван Чун, и Чжао Е, – оба жили в округе Куайцзи на юго-востоке Китая. В пользу этого говорит и характер иовлевой слезы, произрастающей только в тропическом и субтропическом климате. Так или иначе, постепенно две версии мифа о рождении Юя объединяются. Уже в «Ди ван ши цзи» сообщается, что его мать сначала увидела метеор, а потом проглотила иовлеву слезу, которая в данном случае называется «божественной жемчужиной»

(*шэнь чжу* 神珠) [ДВШЦ: 2/48–50]. Очевидно, это и есть та самая божественная жемчужина, о которой говорится в «Фу жуй чжи».

Запись «Фу жуй чжи» о появлении на свет Се, прародителя сменившей Ся династии Шан, выглядит следующим образом:

Младшую жену Гаосиня звали Цзянь-ди. В день весеннего равноденствия, когда прилетела Тёмная птица, [Цзянь-ди] последовала за императором, чтобы принести жертвы Цзяо-мэй, и вместе с младшей сестрой купалась в реке Сюаньцю 玄丘. Появилась Тёмная птица, [она] несла в клюве яйцо и обронила его. [Яйцо было] пятицветным и очень красивым. [Каждая из] двух девушек стремилась заполучить [его], накрыв нефритовым сосудом. Цзянь-ди первой завладела [яйцом] и проглотила его, после чего забеременела. Грудь [её] разорвалась, и [так она] родила Се [Сун шу: 27А/763–764].

Данная история достаточно близка к варианту «Ши цзи» и в целом совпадает с версией легенды о рождении Се, изложенной во фрагментах апокрифа «Хань шэнь у» [ВШЦЧ: 462–463]. Тем не менее, в ней имеется ряд мотивов, отсутствующих как у Сыма Цяня, так и в апокрифах. Первый из них – это рассказ о жертвоприношении Цзяо-мэй 郊禘 (тж. Гао-мэй 高禘), божеству продления рода. Согласно «Юэ лин» 月令 («Помесячным указам»), во втором месяце весны «прилетают тёмные птицы. В день их прилёта приносят жертву *тай-лао* 太牢 у алтаря Гао-мэй. Сын Неба лично прибывает туда [в сопровождении] государыни и жён второго ранга, за которыми следуют девять жён третьего ранга. Тогда делаются подношения тем, с кем общался Сын Неба. [Они] приносят с собой футляры для луков, и [каждая] получает лук и стрелы перед [алтарём] Гао-мэй» [ЛШЧЦ: 2.1/148–151; см. тж. Ткаченко, 2001:

79; ЛЦ: 6/1361]¹⁸². Судя по всему, в процессе эвгемеризации мифа о рождении Се этот тесно связанный с культом плодородия обряд (возможно, изначально связанный с мифом) был спроецирован в легендарную древность, в результате чего в нём приняла участие Цзяньди, сама, возможно, являвшаяся прообразом Цзяо-мэй [Юань, 1985: 474; см. тж. Вэнь, 1935: 114–117]. Вероятно, тема жертвоприношения Цзяо-мэй пришла в данную версию легенды из комментария Мао к «Шицзину», где она появилась (видимо, под влиянием мифа о рождении Хоу-цзи, мать которого также приносит жертвы, правда изначально – Верховному Владыке) для того, чтобы оттеснить на второй план историю с чудесным рождением от яйца птицы¹⁸³.

Кроме того, заслуживает внимания мотив состязания девушек за яйцо. Очевидно, он восходит к истории из «Люй-ши чуныцю», которая хотя и не содержит упоминаний о чудесном рождении, однако, безусловно, тесно связана с мифом о появлении на свет Се:

Ю Сун-ши построил для двух своих красавиц дочерей девятиярусный терем. Когда они ели и пили, там всегда играла музыка. Поэтому божества-предки ди послали ласточку взглянуть на них. Ласточка запела: «ай-ай...» Девушкам это понравилось, они поймали ласточку и посадили её под нефритовый колпак. Через некоторое время они сняли колпак, чтобы на неё взглянуть; ласточка снесла два яичка, улетела на север и больше не возвращалась. Сестры тогда сочинили песенку, где были слова: «Ласточка, ласточка, ты

¹⁸² О луке и стрелах в связи с обрядами культа плодородия, см. [Яншина, 1984: 28–29].

¹⁸³ Подробнее о трактовке историй о чудесном рождении в комментарии Мао см. ниже, гл. 3.3.

улетела». Так было положено начало северным напевам [ЛШЦЦ: 6.3/627–631; пер. приведён по: Ткаченко, 2001: 121]

Отсутствие данной темы в сохранившихся фрагментах апокрифических текстов позволяет предположить, что в «Фу жуй чжи» он попал напрямую из «Люй-ши чуньцю».

Помимо этого, интересны ещё две особенности данного варианта мифа о Се. Во-первых, обращает на себя внимание утверждение о том, что тёмная птица не снесла яйцо, но «принесла его в клюве» (*сянь* 銜). То же говорится и в двух фрагментах «Хань шэнь у», однако в третьем утверждается, что тёмная птица всё-таки «снесла» (*и* 遺) его [ВШЦЧ: 463]. Во-вторых, в то время как в «Ши цзи» сообщается о трёх девушках, отправившихся купаться на реку, здесь (как и в истории из «Люй-ши чуньцю») речь идёт лишь о двух: Цзянь-ди и её младшей сестре. В то же время, в одном из дошедших до нас фрагментов говорится о том, что Цзянь-ди купалась вместе с сёстрами (*цзы мэй* 姊妹) [ВШЦЧ: 462], что подтверждает версию Сыма Цяня о трёх девушках, а в других о спутницах матери Се не говорится вообще. Кроме того, во фрагментах имеются незначительные разночтения. Так, в одном из них «тёмная птица» названа «изначальной птицей» (*юань няо* 元鳥), в другом название реки Сюаньцю записано через другой иероглиф *цю* 邱, а в третьем – вообще изменено на Юаньцю 元丘.

Любопытный вариант истории представлен в двух фрагментах апокрифа «Шаншу чжунхоу», который в одном случае конкретизируется как «Се во» 契握 («Усиление Се»): «Тёмная птица, паря над рекой (*шуй* 水), отложила яйцо. Сун Цзянь, купаясь (*и* 易)¹⁸⁴, подняла его,

¹⁸⁴ На таком странном переводе этого слова настаивает комментарий, сообщающий, что «*и* – это, видимо, [то же, что и] *юй* 浴 ("купаться")» [ВШЦЧ: 409, 448].

проглотила и родила Се, [который впоследствии] был наделён уделом в Шан. [Его] потомком был Шуй-и 水易» [ВШЦЧ: 409, 447]. Под Шуй-и, очевидно, подразумевается основатель Шан, чьё имя – Тан – складывается из этих двух иероглифов; таким образом, данная история оказывается своеобразным ребусом, показывающим, что обстоятельства рождения Се уже предвещали появление Тана. Рождение последнего представлено в «Фу жуй чжи» в следующем виде:

Жену Чжу-куя 主癸 звали Фу-ду 扶都. [Однажды она] увидела, как белая *ци* пересекает луну, ощутила [её] воздействие и в день *и* 乙 родила Тана, прозванного Тянь-и 天乙 [Сун шу: 27A/764].

Эта цитата дословно совпадает с фрагментом безымянного апокрифа «Шан шу чжун хоу» [ВШЦЧ: 409]. Похожи на неё, хотя и не содержат упоминания о дне *и* и соответствующем прозвище Тана, версии «Юань мин бао» и «Хэ ту» [ВШЦЧ: 593, 1222]. В то же время, в целом ряде других версий «Хэ ту» («Цзи мин чжэн», «Чжу мин» и безымянной) подчёркивается, что Тан был сыном Чёрного императора (*хэй ди* 黑帝) [ВШЦЧ: 1180, 1189, 1222], а в одном случае (в «Хань шэнь у») уточняется, что именно его воздействие ощутила Фу-ду [ВШЦЧ: 462]. Любопытно появление в истории о рождении основателя династии Шан, которая, по версии «Ши цзина», правила под покровительством чёрной Воды, белого цвета. Можно, как и в случае с Чжуань-сюем, предположить, что этот цвет символизирует порождение Воды белым Металлом. Однако более вероятным представляется другое объяснение, согласно которому, появление в легенде белого цвета является реликтом предшествующей, цзоуяневской традиции, в которой покровительствующей Шан стихией считался Металл. Не исключено,

что и в легенду о рождении Чжуань-сюя белый цвет попал именно из истории о рождении Тана.

Далее в «Фу жуй чжи» излагается история о появлении на свет прародителя правивших под покровительством Дерева чжоусцев – Хоу-цзи. Она оказывается достаточно близкой к варианту Сыма Цяня:

Младшую жену Гаосиня звали Цзян-юань. [Она] помогала приносить жертву Цзяо-мэй, увидела след великана и наступила в него. В это время она почувствовала восторг, как если бы имела сношение с мужчиной (*жэнь дао* 人道), и ощутила [божественное] воздействие. В результате она забеременела и родила мальчика [Сун шу: 27А/764].

За исключением ряда отсутствующих в «Ши цзи» деталей вроде жертвоприношения Цзяо-мэй (в которое, очевидно, перевоплотилось жертвоприношение Владыке из оригинального мифа под влиянием новой версии легенды о рождении Се) и ощущения «сношения с мужчиной», данная история идентична изложенной во фрагментах «Хань шэнь у» и «Хэ ту» [ВШЦЧ: 463, 1222]. В то же время, в ряде апокрифических текстов появляются интересные подробности. Так, согласно двум фрагментам «Юань мин бао», перед тем как наступить в след великана (в одном случае говорится просто о «большом следе») «Цзян Юань прогуливалась по Сокровенному/Закрытому храму (*ми гун* 闕宮/*би гун* 閉宮); на том месте [росло дерево] Фу-сан 扶桑». Об участии Цзян Юань в жертвоприношении Цзяо-мэй сообщает комментарий к одному из этих фрагментов. Однако, интереснее второй комментарий, где говорится, что «божество (*шэнь* 神), начиная идти, следует Путём (*дао* 道); на Пути непременно остаётся след». Кроме того, там уточняется, что Цзян-юань «родила Хоу-цзи там, где появляется Фу-сан». Видимо, под Фу-сан в данном случае подразумевается солнце

[ВШЦЧ: 593–594]. Крайне любопытен ещё один фрагмент того же сочинения, где говорится следующее: «Энергия-цзин зелёного божества (цан шэнь 蒼神) воздействовала на Цзян Юань, и она родила. Стала гадать и получила гексаграмму Чжэнь 震, поэтому зеленая [династия] Чжоу (чжоу цан 周蒼) сменила Шан» [ВШЦЧ: 593, 635]. В данном случае интересно упоминание о гексаграмме Чжэнь (Гром/Молния/Возбуждение/Величие), получающейся в результате удвоения одноимённой триграммы. Согласно включённому в «И-цзин» трактату «Шо гуа» 說卦 («Толкование триграмм»), именно с Чжэнь начинается отсчёт триграмм, и с ней же связывается появление власти: «Император появляется из Чжэнь» [ЧИ: 9/94]. Поэтому она ассоциируется с Деревом, Востоком и зелёным цветом, а также с первым из правителей древности – Фу-си. Заслуживает внимания и комментарий к рассматриваемому фрагменту: «Зелёное божество называется Ку 侏, это – царь [стихии] Дерева» [ВШЦЧ: 593]. Иероглиф ку 侏 – аллограф другого ку 鬻, которым обозначается имя легендарного императора, земного отца Хоу-цзи. Очевидно, в данном случае он одновременно оказывается и отцом божественным. Соединение в образе Ди-ку этих двух ролей можно обнаружить в интересном предании, отсутствующем в дошедших до нас фрагментах апокрифов, но упомянутом в трактате Ван Чуна: «Некоторые говорят, что [Цзян-юань] облачилась в платье Ди-ку, присела отдохнуть на его место [и в результате] забеременела» [ЛХ: 9/85–86]¹⁸⁵. Ещё один интересный фрагмент сохранился в апокрифе «Шан шу чжун хоу» с говорящим названием «Цзи ци» 稷起

¹⁸⁵ Вэнь И-до считает, что в данном сообщении содержатся отголоски древнего обряда, включавшего в себя, помимо прочего, переодевание в костюм предка [Вэнь, 1940: 136–137].

(«Возвышение [Хоу-]цзи»): «Зелёный воссиял, [Хоу-]цзи родился; расцвёл (*чан* 昌), ощутив воздействие следа» [ВШЦЧ: 441]. Очевидно, в данном случае обыгрывается личное имя известнейшего из потомков Хоу-цзи, Вэнь-вана – Чан 昌. Легенда о его рождении гласит:

Жену Цзи-ли 季歷 звали Тай-жэнь 太任. [Ей] приснилось, что великан воздействовал на неё, она помочилась в свинарнике и родила Чана, это и был Вэнь-ван [Сун шу: 27А/764].

Версии апокрифов («Хань шэнь у», а также две версии «Хэ ту» - «Цзи мин чжэн» и «Чжу мин») более лаконичны и ограничиваются сообщением о «воздействии великана» [ВШЦЧ: 463, 1180, 1189]. Оригинален лишь один фрагмент безымянной версии «Хэ ту», где говорится что мать Вэнь вана (здесь она, видимо, по ошибке, названа Тай-сы 太姒) увидела во сне, как великан умер [ВШЦЧ: 1223]. Впрочем, эта версия также может быть результатом ошибки переписчиков.

Легенды о рождении У-вана и Чжоу-гуна в трактате «Фу жуй чжи» отсутствуют, нет их и в «У дэ чжи» из «Цянь фу луня». Не удалось мне их обнаружить и среди фрагментов апокрифических текстов. Вероятно, их не существовало, и мифы о чудесных рождениях чжоусцев ограничивались историями о Хоу-цзи и Вэнь-ване.

Последним из правителей, о чьём необычном появлении на свет рассказывается в «Сун шу», является основатель Хань Лю Бан. В трактате о его рождении сообщается следующее:

Отца ханьского Гао-цзу звали Лю Чжи-цзя 劉執嘉. Мать Чжи-цзя во сне [увидела], как с ней играет похожая на дракона алая птица, и родила Чжи-цзя, это и был Тайшан-хуанди 太上皇帝. Мать [Гао-цзу] звали Хань-ши 含始, это была Чжаолин-хоу 昭靈后. Чжаолин-хоу плавала в пруду Ло, [как вдруг]

появился нефритовый петух с алой жемчужиной в клюве. [На жемчужине] было выгравировано: «Нефритовый цветок. Проглотивший его станет царём». Чжаолин-хоу взяла и проглотила её. Также [она] заснула у большого озера и во сне соединилась с божеством. В это время раздался гром, засверкали молнии и опустился мрак. Тайшан-хуан посмотрел на неё и увидел над ней дракона *цзяо*. В результате она забеременела и родила Цзи, это и был Гао-цзу [Сун шу: 27А/766–767].

Отличия данной истории от её аналога в «Ши цзи» сразу бросаются в глаза. Оригинальная легенда становится лишь одним из элементов нового мифа. Во-первых, у безымянных доселе родителей Лю Бана появляются имена, призванные продемонстрировать величие сына, которого им предстоит родить: «Обретший радость/Возрадовавшийся» (Чжи-цзя) и «Таящая [в себе] начало» (Хань-ши). Во-вторых, рассказывается о чудесном появлении на свет отца Лю Бана. Не исключено, что её создание связано с возникновением истории о рождении матери Яо. В-третьих, рассказ о рождении самого Лю Бана дополняется историей о нефритовом петухе с алой жемчужиной в клюве. Она, скорее всего, представляет собой вариант предания о зачатии Се, однако «тёмная» птица «водной» династии Шан заменяется на «алого» петуха «огненной» Хань¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Интересно, что в дошедших до нас фрагментах «Ди ван ши цзи» легенды о рождении ханьского Гао-цзу совпадают с приведённым выше фрагментом из «Сун шу», но при этом ограничиваются историями о чудесном появлении на свет его отца и об алой жемчужине, которую проглотила его мать; о его зачатии от дракона там не сообщается [ДВШЦ: 7/107]. Таким образом, более древняя легенда оказалась полностью замещённой новыми элементами.

Удивительно, но в дошедших до нас фрагментах апокрифических текстов данная история отсутствует. До нас дошло лишь два посвящённых этой теме фрагмента «Хань шэнь у». В первом содержится лаконичное сообщение том, что «жена Чжи-цзя [по имени] Хань-ши родила Лю Цзи» [ВШЦЧ: 463]. Другой фрагмент даёт чуть больше подробностей: «Хань-ши проглотила алую жемчужину, [на которой] было выгравировано: "Нефритовый цветок. Родишь Хань-хуана 漢皇". Впоследствии алый дракон воздействовал на Нюй-ао и Лю Цзи возвысился» [ВШЦЧ: 463].

Тем не менее, едва ли изложенная в «Фу жуй чжи» история была сочинена после падения Хань, – в этом не было бы никакого смысла. Можно предположить, что она восходит к утерянным ныне частям апокрифических текстов. Тем не менее, у Ван Фу она отсутствует: рассказ о рождении Лю Бана в его книге не отличается от сохранившегося во фрагментах «Хань шэнь у» [ЦФЛ: 34/390]. Возможно, эта легенда появилась в конце Восточной Хань, уже после составления «Цянь фу лунь», как попытка укрепить власть слабеющей династии. К тому же времени может относиться и подробная история рождения Яо, изложенная в «Хэ чэн ту» и также отсутствующая в трактате Ван Фу.

Приложение 2. Восприятие мифа о чудесном рождении в ханьском Китае

Реакция интеллектуальных кругов ханьской эпохи на появление историй о чудесном рождении древних правителей была весьма неоднозначной. Проблема заключалась в том, что эти легенды вступали в противоречие с более ранними представлениями о генеалогии древних правителей, отражённой в чжаньгоских и раннеханьских текстах («Ши

бэнь» 世本, «Шань хай цзин», «Ди си» 帝系)¹⁸⁷. Соответственно, новые мифы вскоре стали объектом критики некоторых ханьских учёных.

Наиболее ранний материал такого рода сохранился в интерполяции в послесловие 13 главы «Ши цзи». В нём приведён диалог некоего Учителя Чжана (Чжан *фуцзы* 張夫子) и известного интерполятора «Ши цзи» Чу Шао-суня 褚少孫 (105? – 30? гг. до н. э.), имевший место, по-видимому, где-то во второй половине I в. до н. э.

Учитель Чжан спрашивает:

В «Ши-цзине» говорится, что Се и Хоу-цзи — оба родились без отцов, а ныне, согласно всем имеющимся записям, передаваемым из поколения в поколение, говорится, что отцы у них были и что они потомки Хуан-ди. Разве не получается противоречия с «Ши-цзином»?

Чу Шао-сунь отвечает, что текст Ши-цзина нельзя понимать дословно: смысл историй о чудесном рождении правителей в том, чтобы показать, что они обладали Небесным Повелением:

В *Ши цзине* говорится, что Се родился от яйца ласточки, а Хоу-цзи родился от следа великана. Истинный смысл [этих рассказов] в том, чтобы со всей искренностью показать, что оба они рождены по повелению Неба. Даже небесные и земные духи не могут появиться сами по себе, нужны люди,

¹⁸⁷ Интересно, что данное противоречие было осознано достаточно поздно. Так, в уже упоминавшемся выше тексте «Цзы-гао» чудесное рождение не воспринимается как нечто противоречащее генеалогии, а, напротив, отождествляется с ней: оно приписывается основателям династий, «сынам Неба» (*тянь цзы* 天子), которым противопоставлен Шунь, «сын человека» (*жэнь цзы* 人子), как правитель, получивший (и передавший) трон не по наследству, а по заслугам [см. Pines, 2005/06: 164].

чтобы они появились. Как же, не имея отцов, эти [люди] рождались?

Наконец, он заключает:

Одни говорят, что у них были отцы; другие говорят, что у них не было отцов. Верящие передают веру в это, сомневающиеся передают свои сомнения, поэтому и существуют два толкования всего этого.

По его мнению, Небесное Повеление было в своё время дано Хуан-ди, а потом передавалось его потомкам; в результате, легенда о чудесном рождении была лишь метафорой для получения этого Повеления [ШЦ: 13/504–506; пер. приведён по: Вяткин, 1984: 46 – 48 с незнач. изм.].

Более ста лет спустя то же противоречие, хотя и в более лаконичном и систематизированном виде, отметил в своём «У цзин и и» 五經異義 (Разные смыслы Пяти канонов) Сюй Шэнь 許慎 (58? – 147? гг.):

В «Каноне поэзии» [в трактовках] Ци, Лу и Хань, равно как и в "Вёснах и осенях" [в трактовке] Гунъян, говорится, что у совершенномудрых нет отцов и что они рождаются от воздействия Неба. [В "Вёснах и осенях" в трактовке] господина Цзо говорится, что у всех совершенномудрых были [земные] отцы [цит. по: БУЦИИ: 432]¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Сам Сюй Шэнь отрицал истинность историй о чудесном рождении без участия отца на основании встречающихся в ряде источников сообщений о наличии у Яо родственников девяти поколений от прапрадеда до праправнука (*цзю цин* 九親) и пяти храмов предков (*у мяо* 五廟) [см. БУЦИИ: 432].

Данное расхождение во мнениях было связано с более глобальными разногласиями в рядах ханьских конфуцианцев, а именно с соперничеством двух традиций толкования канонических текстов – *цзиньвэнь* и *гувэнь*.

Традиция *цзиньвэнь* 今文 (канона в «современных знаках») появилась ещё в середине западной Хань и базировалась на сочинениях, восстановленных после их (предполагаемого) сожжения при династии Цинь¹⁸⁹ и записанных унифицированным письмом, введённым в результате реформ Цинь Ши-хуана¹⁹⁰. Основными текстами этой традиции были «И-цзин», «Шан шу» в современных знаках, «Ши-цзин» в трактовках учёных из царств Ци и Лу и Хань Ина из царства Янь, «Ли цзи», а также «Чуньцю» в трактовке школ Гунъян и Гулян. При этом работа учёных этого направления с текстами сводилась по большей части к поискам сокрытого в них смысла, а сфера интересов включала космологию, гадания, толкование знамений и т. д.

Приверженцы традиции *гувэнь* 古文 (канона в «древних знаках»), возникшей в I в. до н. э. и окончательно оформившейся столетие спустя, строили свою традицию на основе обнаруженных при Хань манускриптов доциньской эпохи, записанных дореформенным письмом. К этой традиции относили, в первую очередь, «Шан шу» в старых знаках, «Ши-цзин» в трактовке Мао Хэна 毛亨 и Мао Чана 毛萇, «Чжоу ли» (также известный как «Чжоу гуань» 周官, «Чиновники/ведомства Чжоу»), а также «Цзо чжуань» 左傳. Учёные, близкие к *гувэнь*, больше внимания уделяли буквальному

¹⁸⁹ О сомнениях по поводу традиционных взглядов на сожжение книг Цинь Ши-хуаном см. [Синицын, 1974: 159–167; Petersen, 1995].

¹⁹⁰ Относительно достоверности ханьских сообщений об унификации письменности при династии Цинь см. [Galambos, 2004].

пониманию канонов и потому интересовались, в первую очередь, вопросами древней истории, филологии и ритуала.

Сторонники двух традиций расходились по многим вопросам, и, в частности, по-разному относились к идее власти государя. Согласно теориям *цзиньвэнь*, главным источником власти является обладающее наивысшим этическим и политическим авторитетом Небо, которое зорко следит за поведением монарха и посылает ему всевозможные знаки своего порицания или одобрения в виде знамений: катастроф и необычных происшествий (см. §3.3). Соответственно, правитель был обязан следить за реакцией Неба и вовремя исправлять свои ошибки. Таким образом, он оказывался ограниченным в своих действиях и попадал под влияние своих советников-конфуцианцев, в обязанность которым как раз и вменялось толкование воли Неба. В то же время, сторонники *гувэнь* считали, что император должен обладать всей полнотой власти по праву рождения и, соответственно, придавали большое значение генеалогии [см. Tjan, 1949–1952: 137–145; Nylan, 1994; van Ess, 1999: 46–47; van Ess, 1994]. Таким образом, неудивительно, что адепты *цзиньвэнь* являлись, по большей части, сторонниками (а некоторые, возможно, и авторами) легенд о чудесном рождении совершенномудрых, в то время как представители *гувэнь* были настроены к ним весьма скептически.

Подобное отношение нашло своё отражение в дошедшей до нас письменной традиции. Так, в созданном в рамках традиции *гувэнь* «Мао ши», единственном сохранившемся до наших дней западноханьском комментарии к «Ши-цзину», тема чудесного рождения старательно замалчивается.

Так, комментарий к гимну «Тёмная птица», повествующему о рождении Се, гласит:

Тёмная птица – это ласточка. Тёмная птица спускается [с небес] в весеннее равноденствие. Цзянь-ди, девушка из рода Ю-сун, предков [Чэн] Тана, сочеталась браком с императором Гао-синем (т.е. Ди-ку. – А.Т.). Император отправился с ней возносить молитвы Цзяо-мэй, и [тогда она] родила Се [МШ: №303, 20В/622, см. тж. Legge, 1871: 636].

Божественная тёмная птица превращается в трактовке «Мао ши» в обычную ласточку, а её появление всего лишь знаменует собой наступление весеннего равноденствия – времени, когда приносятся жертвы божеству Цзяо-мэй¹⁹¹. Тема обронённого ласточкой яйца в данном случае вообще не поднимается.

Те же приёмы используют авторы данного комментария в трактовке оды о рождении Хоу-цзи. Вначале они приводят заимствованное из «Люй-ши чуньцю» описание проводимого в честь Цзяо-мэй обряда, а потом объясняют, что *ди*, в след которого наступила Цзян-юань – это никто иной как император Гао-синь, т.е. Ди Ку, «земной» супруг девушки. Таким образом, в оде, по их мнению, речь идёт о жертвоприношении, в процессе которого Цзян-юань «следовала за императором», наступая в его следы [МШ: №245, 17А/528; см. тж. Legge, 1871: 466–467]. Таким образом, упоминание о следе не несёт никакой функциональной нагрузки и служит лишь для демонстрации кротости будущей матери. Комментаторы не опровергают миф о чудесном рождении, они о нём просто умалчивают, стараясь затушевать все его следы.

В то же время, апокрифические тексты, связь которых с традицией *цзинь вэнь* уже отмечалась учёными (см., напр., [van Ess, 1999]), настаивали на рождении совершенномудрых без участия отцов,

¹⁹¹ О Цзяо-мэй см. Приложение 1.

постулируя этот принцип не только при помощи легенд о чудесном рождении, но порой и открытым текстом. Так, в одном из фрагментов «Хань шэнь у» говорится: «Предком Тана был Се, [он] родился без отца» [ВШЦЧ: 462].

Возвращаясь к спору в послесловии к 13 главе «Ши цзи» и замечанию Сюй Шэня, стоит отметить, что в обоих случаях миф о чудесном рождении рассматривается исключительно как текстуальная традиция (в первую очередь «Ши-цзина»), и её опровержение также не выходит за рамки текстуальной традиции (исторических сочинений вроде «Цзо чжуань» или «Ши цзи»). Единственным ханьским мыслителем, способным преодолеть это ограничение, оказался Ван Чун, посвятивший исследованию объективной возможности подобных ситуаций одну из глав своего трактата «Лунь хэн» – «Ци гуай» 奇怪 («Об удивительном») [ЛХ: 15/156–166].

Ван Чун рассматривает пять историй о чудесном рождении. Три из них касаются Юя¹⁹², Се и Хоу-цзи – прародителей династий Ся, Шан и Чжоу, а две – ханьского Гао-цзу и Яо. Разбирая первые три мифа, Ван Чун отмечает, что неодушевлённые предметы вроде яйца или следа на земле являются «презренными» и потому не могут дать жизнь даже обычному человеку, не говоря уже о совершенномудрых людях. К тому же, значительная разница в размерах женщин и сущностей, выступивших в роли отца (яйца, растения и великана), также делает зачатие ребёнка невозможным. Что же касается представлений о рождении детей от драконов, то они, по мнению Ван Чуна, также являются заблуждениями. Так, если бы это было правдой, то дети обладали бы способностями, присущими их отцам, – например, умением

¹⁹² В качестве мифа о появлении на свет Юя Ван Чун рассматривает историю о рождении от ивлевой слезы (см. Приложение 1).

летать. Кроме того, человек и дракон относятся к разным биологическим видам, а животные разных видов не могут давать общее потомство [ЛХ: 15/160–161].

Тем не менее, последним (и, видимо, наиболее убедительным, с точки зрения Ван Чуна) доказательством ложности представлений о чудесном рождении вновь выступает текстуальная традиция, а именно генеалогии древних правителей из «Да Дай ли цзи» и «Ши цзи»: «Пять императоров и три царя – все ведут свой род от Желтого императора. Жёлтый император был совершенномудрым человеком и изначально обладал счастливой судьбой, и поэтому все его потомки стали императорами и царями» [ЛХ: 15/165] Таким образом, будучи единственным, кто рассматривал чудесное рождение с точки зрения его реальной возможности, Ван Чун всё же остаётся под властью авторитета текстуальной традиции.

Это же является причиной, по которой Ван Чун не может полностью отбросить исследуемые легенды, – очевидно, он не может предположить, что такой уважаемый источник как, например, «Ши-цзин», может ошибаться. Вместо этого он предпочитает рассматривать данные случаи как совпадения: «Некогда матери Юя, Се и Хоу-цзи вот-вот должны были забеременеть, и случайно проглотили иовлеву слезу или яйцо ласточки, или же наступили в след великана» [ЛХ: 15/164]. Похожая ситуация, по его мнению, имела место при рождении Яо и Гао-цзу: драконы, появлявшиеся рядом с их матерями, были всего лишь благими знаменами, предвещавшими великую судьбу их детей [ЛХ: 15/164]¹⁹³.

¹⁹³ Помимо самой идеи о рождении человека от божественной сущности, Ван Чун опровергает также упомянутые выше (см. §3.1.1) предания о том, что «Юй и Се родились неблагоприятно, и появились на свет, разорвав спину матери» [см. ЛХ:

Схожих взглядов придерживался, видимо, предполагаемый учитель Ван Чуна Бань Бяо 班彪 (3–54 гг. н. э.). В его известном эссе «Ван мин лунь» 王命論 («Рассуждения о [данном] царю Повелении [Неба]») ¹⁹⁴ первой из пяти причин возвышения основателя Хань Лю Бана называется его происхождение из рода Яо, в то время как его чудесное рождение в число пяти причин не входит и рассматривается лишь как одно из знамений, предвещавших его восхождение на трон.

Даже называемый «энциклопедией ханьского конфуцианства» «Бай ху тун», где во множестве встречаются фрагменты и идеи, заимствованные из апокрифических текстов, как будто стремится избежать этой темы. В упомянутом выше специальном разделе, посвящённом совершенным мудрецам, приводится определение термина *шэн*, рассуждения о том, можно ли узнать их при жизни, перечень совершенномудрых древности с указанием причин, по которым их можно считать таковыми, а также подробное описание их внешности. В то же время, обстоятельства их рождения упоминаются лишь в заключительной фразе раздела: «Причина, по которой совершенномудрые могут замечать недоступное другим и предвидеть будущее заключается в том, что они обмениваются эссенцией-*цзин* с божествами-*шэнь*, [и это возможно лишь] потому, что все они рождены Небом» [БХТ: 7/341].

Таким образом, по крайней мере несколько текстов испытывали к легендам о чудесном рождении мало доверия, или, по крайней мере,

15/157–160]. Подробнее о критике Ван Чуном мифов о чудесных рождениях см. [Терехов, 2005].

¹⁹⁴ Полный текст этого сочинения приведён в трактате «Фу жуй чжи» династийной истории «Сун шу» [см. Сун шу: 27A/772–779; Алексеев, 2006: 177–183; Sources, 1960: 192–196].

уделяли им мало внимания. Тем не менее, хотя отношение авторов вышеперечисленных памятников к этим историям во многом совпадало, все они приходили к нему различными путями. Так, Чу Шао-сунь и Сюй Шэнь рассматривали вопрос рождения совершенномудрых в качестве противоречия между двумя текстуальными традициями, и их отрицательное отношение к этим преданиям может отражать их схоластические предпочтения. В случае с Ван Чуном, опровергать мифы, не соответствующие ни фактам, ни текстам, заставляла его страсть к поискам истины. В то же время, его отношение могло быть отчасти продиктовано его желанием стереть жёсткую границу между совершенным мудрецом и обычным человеком, чтобы доказать что, с одной стороны, любой человек может стать совершенномудрым, и, с другой, что совершенномудрыми были многие императоры Хань (а не только Гао-цзу). Позиции же «Ван мин лунь» и «Бай ху туна» во многом соответствуют стремлению императоров к независимости от Неба, воля которого в ханьском Китае традиционно трактовалась учёными-конфуцианцами.

Таким образом, вопрос отношения к мифу о чудесном рождении был вопросом противоречия между добродетельностью правителя и его генеалогией. В то же время, кажется, что (по крайней мере, в начале, Восточной Хань) обе эти точки зрения преследовали, хотя и разными путями, одну цель, а именно – поддержание авторитета ханьской династии. Вероятно, именно это и привело в конечном итоге к их объединению. Оно произошло во второй половине II в. н. э. благодаря усилиям сторонника синтеза традиций *гувэнь* и *цзиньвэнь* Чжэн Сюаня. В своём «Бо У цзин и и» 駁五經異義 («Опровержение "Разных смыслов Пяти канонов"») он пишет: «Все говорят, что рождение [в результате божественного] воздействия предполагает отсутствие отца, и что

наличие отца опровергает [возможность] рождения [в результате божественного] воздействия, однако подобные мнения необъективны» [БУЦИИ: 432]. Очевидно, сам Чжэн Сюань считал, что Небо принимает участие в рождении совершенномудрого наряду с земным отцом. В своём комментарии к стихам «Ши-цзина» традиции Мао он пересказывает легенды о чудесном рождении Се и Хоу-цзи, основываясь как на апокрифах, так и на предшествующей традиции. Например, объясняя смысл оды, посвящённой рождению Хоу-цзи, след, в который наступила Цзян-юань, он называет следом Великого божества (*да шэнь* 大神), а оплодотворяющую сущность – семенем-ци Небесного императора (*тянь ди чжи ци* 天帝之氣) [МШ: №245, 17А/528].

Предпринятое Чжэн Сюанем объединение традиций может объяснить появление значительного количества легенд о чудесных рождениях в памятниках (в частности, исторических) последующих периодов. Прекрасным примером этого является «Ди ван ши цзи», где генеалогии древних правителей обильно украшены легендами об их чудесном рождении [см. ДВШЦ, 1–4/1–100]. Тем не менее, складывается впечатление, что эти предания остались достоянием легендарной древности; в реальном же мире главным инструментом для легитимации новых правителей стала именно генеалогия: династийные истории Троецарствия, Цзинь, а также Южных и Северных династий содержат рассказы о происхождении правителей, но не об их чудесном появлении на свет.

Приложение 3. Представления об удивительной внешности совершенных мудрецов в текстах Чжаньго и Западной Хань

Насколько можно судить, описания внешности совершенных мудрецов появляются в древнекитайских текстах относительно поздно – в середине Чжаньго, около IV в. до н. э. Так, отдельные необычные черты их облика упомянуты в сохранившихся фрагментах ныне утраченного трактата «Ши-цзы» 尸子, приписываемого Ши Цзяо 尸佼 (390 – 330 гг. до н. э.). В одном из них говорится о четырёх лицах (*сы мянь* 四面) Хуан-ди:

Цзы-гун спросил Кун-цзы: «В древности у Хуан-ди было четыре лица, [можно ли этому] верить?» Кун-цзы ответил: «Хуан-ди отобрал четырёх человек, близких себе по духу, и отправил их управлять четырьмя сторонами света... Это и называется "четырьмя лицами"» [Ши-цзы: 2/45; Fischer, 2012:144 см. тж. Рифтин, 1979: 92 пр. 42; Lewis, 1990: 192, 312 п. 99]¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Также сочетание *сы мянь* в связи с Хуан-ди встречается в «Люй-ши чуньцю», однако там под ним явно понимаются именно его помощники [ЛШЦЦ: 14.2/1391; Ткаченко, 2001: 198]. В одном из сохранившихся фрагментов «Ди ван ши цзи» упоминаются четыре глаза Хуан-ди, однако под ними, как и в «Ши-цзы», подразумеваются четыре чиновника: «Некоторых [из своих помощников Хуан-ди] сделал наставниками, некоторых сделал генералами, [поставил их] отдельно ведать четырьмя сторонами света, и каждый смотрел за [своей стороной] словно сам [Хуан-ди]. Поэтому их прозвали "Четырьмя глазами Хуан-ди"» [ДВШЦ: 1/17]. Множество фрагментов, в которых говорится о четырёх лицах или четырёх глазах Хуан-ди, приведено в комментарии к «Люй-ши чуньцю» [ЛШЦЦ: 14.2/1391–1392]. Интересно, что в апокрифических текстах четырьмя глазами наделяется Цан-цзе 倉頡,

Данная история часто приводится в качестве классического образца эвгемеризации древнекитайских мифов [Юань, 1965: 14; Бодде, 1977: 332]. По-видимому, представления о такой особенности внешнего вида Хуан-ди возникли в связи с его ролью божества центра [Рифтин, 1979: 92; Lewis, 1990: 192], однако действительно ли Хуан-ди мыслился четырёхликим, или же эта черта его облика изначально предполагала образное толкование, сказать трудно¹⁹⁶.

Также в «Ши-цзы» впервые (если говорить об имеющихся в нашем распоряжении материалах) упоминаются необычные глаза Шуня:

В старину у Шуня [в каждом (?) глазу] было по два зрачка; это называется «Двойной ясностью». [Когда он] занимался делами, [каждое его действие] становилось образцом [для подражания, а когда] произносил речь, [каждое слово] становилось эталоном [для последующих высказываний] [Ши-цзы: 2/57; см. тж. Fischer, 2012: 128].

Впоследствии это описание (за исключением вводного «в старину») практически дословно повторяется в одной из глав «Хуайнань-цзы» [ХНЦ: 19/1335]. Кроме того, о необычных зрачках

изобретатель китайской письменности и, по некоторым данным, один из чиновников Хуан-ди (см. §3.2.2).

¹⁹⁶ В пользу буквального понимания этой особенности говорит рассказ о том, как Хуан-ди «создал статую самого себя, квадратную, с четырьмя лицами», изложенный в одном из текстов, обнаруженных в раннеханьском захоронении Мавандуй 馬王堆 [ШЛЦ: 1/45]. Выдвигалось предположение, что этот текст должен был восприниматься в качестве инскрипции на настоящей статуе (или квадратном сосуде), возможно действительно украшенной изображениями лиц по четырём сторонам [Csikszentmihalyi, 2005]. Тем не менее, подобное материальное воплощение четырёхликости Хуан-ди могло служить символическим изображением его власти над миром.

Шуня сообщается в целом ряде прочих западноханьских памятников [ШЦ 7/338; Вяткин и Таскин, 1975: 155; ЧЦФЛ: 7.23/212]. Упоминается эта особенность его внешности и в «Сюнь-цзы», однако там говорится не о двух зрачках, а о трёх (не очень понятно, в каждом глазу, или в обоих вместе), и наделяется этой чертой не только Шунь, но также и Яо [СЦ: 5/75]. Б. Л. Рифтин связывает двойные зрачки мифологических персонажей с представлениями о них как о птицах, а также предлагает космологическую трактовку этой особенности, в действительности возникшую, как я попытался доказать (см. §3.2.2), лишь в апокрифических текстах [Рифтин, 1979: 135–138, 161–166]. В то же время, более очевидным кажется другое объяснение происхождения этой черты. Как отмечал ещё сам Б. Л. Рифтин, представления о двойном зрачке Шуня явно связаны с незрячестью его отца Гу-соу 瞽叟/瞽, само имя которого означает «слепой старец» [Рифтин, 1979: 164 пр. 106; Lewis, 2006б: 85]. Поскольку слепота отца в данном случае выступает в качестве аллегии (он неспособен разглядеть очевидных достоинств сына), то и двойные зрачки Шуня должны обозначать его способность видеть истинную природу вещей и, в особенности, людей¹⁹⁷. Такая трактовка хорошо сочетается с другой стороной образа Шуня, известного, в частности, своей способностью подбирать талантливых министров. Согласно предположению П. Фишера, данная черта внешности легендарного правителя могла подразумевать, что он следил одновременно и за своими действиями, и за своими словами [Fischer, 2012: 128]. Кроме того, зрачок с древности считался зеркалом

¹⁹⁷ В связи с этим достаточно правдоподобно выглядит высказанная ещё средневековыми комментаторами идея о том, что имя Шуня связано со словом *шунь* 瞬; в таком случае, по мнению японского учёного Тодо Акиясу, оно может указывать на его зоркость (см. [Рифтин, 1979: 164]).

внутренней сущности человека [Csikszentmihalyi, 2004: 130–138], и потому идеально подходил как для отображения пронизательности Шуня, так и для демонстрации его исключительности. Таким образом, даже если эта черта внешности Шуня воспринималась буквально, она с самого начала подразумевала аллегорический подтекст.

Также в «Ши-цзы» встречается упоминание об особенности облика одного из исторических *шэнов* – Вэнь-вана: «У Вэнь-вана было четыре соска, это называется "Предельным человеколюбием"» [Ши-цзы: 2/57; см. тж. Fischer, 2012: 144]. Здесь, как и в случае со зрачками Шуня, налицо аллегорическое толкование специфической наружности совершенномудрого: соски связаны с кормлением, и, стало быть, «предельно человеколюбивый» Вэнь-ван выступает в данном случае в роли «кормящей матери» народа.

Обращает на себя внимание тот факт, что сообщения о необычной внешности Шуня и Вэнь-вана строятся по одному и тому же образцу. Они состоят из чётного числа фраз (две/четыре) по четыре иероглифа в каждой. В первой из них называется имя персонажа и характерная для него черта, во второй, начинающейся словами *ши вэй* 是謂 («это называется»), приводится наименование этой черты (из двух иероглифов), а две заключительные фразы (в описании Шуня) представляют собой её моральное и политическое истолкование. К сожалению, других построенных по этому принципу сообщений среди сохранившихся фрагментов «Ши-цзы» мне отыскать не удалось. Тем не менее, целый ряд их сохранился в составе одной из глав «Хуайнань-цзы», где, в частности, описывается внешность и обстоятельства рождения Пяти совершенномудрых и Четырёх талантливых (см. §2.3):

Что касается Яо, то его брови были восьми цветов, а девять отверстий [его тела позволяли ему] полностью вникать [во всё

происходящее]. Он был справедлив и бескорыстен, и от одного его слова десять тысяч людей преисполнились рвения.

У Шуня [в каждом глазу] было по два зрачка; это называется «Двойной ясностью». [Когда он] занимался делами, [каждое его действие] становилось образцом [для подражания, а когда произносил речь, [каждое слово] становилось эталоном [для последующих высказываний].

У Юя в [каждом] ухе было по три дырки; это называется «Великой пронизательностью». [Он] приносил [народу] пользу и искоренял [то, что причиняло ему] вред, расчистил русло Хэ и урегулировал течение Цзяна.

У Вэнь-вана было четыре соска; это называется «Великим человеколюбием». К нему обратилась [вся] Поднебесная, его считал родным [весь] народ.

У Гао-яо была лошадиная морда, это называется «Предельной честностью». Решая тяжбы, [он] доходил до полной ясности и разбирался в чувствах людей.

Ци родился из камня¹⁹⁸; Ши-хуан, родившись, [сразу] умел писать¹⁹⁹. Се родился от [птичьего] яйца, а у И было длинное

¹⁹⁸ В дошедшем до нас тексте в данной фразе говорится о Юе, однако я принимаю исправление Ван Инь-чжи 王引之 (1766 – 1834), который убедительно доказал, что в этом отрывке должно стоять имя Ци [ХНЦ: 19/1337–1338] (см. прим. к §2.3)

¹⁹⁹ Ши-хуан 史皇, более известный как Цан-цзе 倉頡, – легендарный создатель китайской письменности. Наиболее ранние из дошедших до нас упоминаний этого персонажа содержатся в «Сюнь-цзы» и в «Люй-ши чуныцю» [СЦ: 21/401; ЛШЧЦ: 17.4/2004; Ткаченко, 2001: 273], при Западной Хань он остаётся в тени, однако при Восточной Хань его образ получает значительное развитие. У Ван Чуна и в «Шо вэнь цзе цзы» он представлен историографом (*shi* 史) легендарного Хуан-ди [ЛХ: 286]

левое плечо, и [потому он] был искусен в стрельбе [ХНЦ: 19/1335–1337].

Из пяти посвящённых внешности совершенномудрых пассажей этого фрагмента лишь описание Яо не вполне соответствует описанному выше принципу: несмотря на то, что оно также записано четырьмя фразами по четыре иероглифа, в нём отсутствует фраза «это называется» и собственно название черты²⁰⁰.

11/112–113; ШВЦЦ: 15А/753], однако в апокрифах выступает в качестве правителя. Так, в апокрифическом тексте «Юань мин бао» о нём сообщается следующее: «Зелёному императору Шихуан-ши 史皇氏 имя было Цзе 頔, родовое имя – Хоуган 侯剛. [У него было] чело дракона с широко открытым ртом, [а его] четыре глаза испускали чудесный свет. Он поистине обладал величественной силой *дэ*, и, родившись, [сразу] умел писать. К тому времени, когда он получил зелёные иероглифы Схемы [из реки] Хэ, то познал до конца все превращения [всех вещей меж] Небом и Землёй. Подняв голову, [он] наблюдал могущество плавных изгибов созвездия Куй 奎; опустив голову, исследовал узоры на [панцирях] черепах и оперении птиц, горы и потоки, и [увидев их ясно,] как на ладони, создал письменные знаки. [Тогда] Небо ниспослало дождь из зерна, духи стали рыдать по ночам, а драконы попрятались. Правил [он] сто и десять лет, столица [при нём] находилась в Янью 陽武, [а сам он] в конце концов был погребён [около] казённого дома в Ячжили 衙之利» [ВШЦЧ: 590]. Судя по всему, создатели апокрифов старались представить Цан-цзе в качестве совершенномудрого, однако им это, очевидно, не удалось: в «Таблице людей древности и современности» из «Хань шу» он отнесён к числу «мудрых людей» (*чжи жэнь* 智人), т. е. людей третьей категории [ХШ: 20/867].

²⁰⁰ Характерно, что здесь о наружности говорится только в связи с совершенномудрыми. Необычной внешней чертой наделяется лишь один из «талантиливых» – стрелок И 羿, однако в его случае она лишена символического истолкования и носит «прикладной» характер. Таким образом, в данной трактовке удивительный облик оказывается специфическим признаком *шэнов*.

Возвращаясь к «Ши-цзы», стоит привести пассаж, в котором описывается внешность Юя: «У Юя была длинная шея и клюв [как у] ворона; лицо его было отвратительным» [Ши-цзы: 2/53; см. тж. Fischer, 2012: 115].

В другом фрагменте акцент сделан на изменениях, которые претерпело тело Юя в процессе его трудов по усмирению потопа:

Юй... в течение десяти лет не заглядывал домой; на руках [у него] не стало ногтей, на голених перестали расти волосы, [он] заболел сухоткой и, шагая, не мог перенести [одну ногу] вперёд другой; люди называли это «юевым шагом» [Ши-цзы: 2/50; см. тж. Fischer, 2012: 115].

В том же ключе выдержан ещё один посвящённый внешности совершенномудрых пассаж «Ши-цзы»:

Яо был худым, Шунь – чёрным, у Юя не росли волосы на голених, Вэнь-ван вплоть до вечера не мог найти времени на еду и питьё, поэтому их богатством стала [вся] Поднебесная, а их знатность достигла [статуса] Сына Неба [Ши-цзы: 2/57; см. тж. Fischer, 2012: 123]²⁰¹.

В данном случае речь, очевидно, также идёт не о «врождённых» особенностях *шэнов*, но о качествах, приобретённых ими в процессе тяжкого труда на благо Поднебесной. В то же время, предпринимались попытки истолкования этих черт в мифологическом ключе: так, чёрное лицо Шуня объяснялось наличием у него родинок, служивших «особым отличительным знаком мифического персонажа» [Рифтин, 1979: 160–

²⁰¹ Этот же пассаж (но с добавлением «изнеможённого» Шэнь-нуна) встречается и в более поздних текстах (см. [Вэнь-цзы: 8/372; ХНЦ: 19/1321]).

161], а отсутствие волос на голених Юя – реликтом его изначального «рыбьего» обличия [Lewis, 2006б: 103–104].

В других памятниках также встречаются упоминания о необычном облике совершенномудрых. Так, в тексте «Янь-цзы чуньцю» 晏子春秋, составленном, по-видимому, в период Чжаньго [Early Chinese Texts, 1993: 486–487], сообщается о внешности уже не мифологического, а легендарного персонажа – Тана, основателя государства Шан: «Тан от природы был белокож и высок. Лицо его покрыто растительностью, пухлое внизу и узкое наверху, скрюченное тело²⁰² и громкий голос» [ЯЦЧЦ: 1.22/80; см. тж. ЛХ: 63/900–901; Рифтин, 1979: 182]²⁰³. Здесь облик персонажа лишён чудесности и сводится к ряду вполне реалистичных черт.

Интересные сведения о внешности совершенномудрых приводятся в «Сюнь-цзы». Так, там сообщается о росте великих мудрецов древности, который, несмотря на их «однородность» в моральном отношении, был неодинаковым: «Император Яо был высоким, а Император Шунь – низкорослым; Вэнь-ван – высоким, а Чжоу-гун – низкорослым; Чжун-ни (т.е. Конфуций. – А. Т.) – высоким, а Цзы-гун – низкорослым» [СЦ:

²⁰² «Скрюченность и сгорбленность» Шуня упоминается также в трактате «Чжуан-цзы» [Чжуан-цзы: 24/221; см. тж. Рифтин, 1979: 159–160].

²⁰³ Следом в этом памятнике приводится описание советника Тана, И-иня 伊尹, который внешне оказывается практически полной противоположностью своего правителя: «И-инь был чёрен и низок [ростом]. У него были всклокоченные [волосы на голове, лицо] покрытое растительностью, пухлое наверху и узкое внизу, согбённое тело и тихий голос» [ЯЦЧЦ: 1.22/80; см. тж. ЛХ: 63/901; Рифтин, 1979: 193]. Практически идентичное описание встречается и в апокрифическом «Янь Кун ту», где, однако, не говорится «всклокоченных волосах», лицо оказывается алым, а растительность на лице названа «красивой» [ВШЦЧ: 576].

5/73]. В другом пассаже того же текста приводится перечень необычных внешних черт выдающихся людей древности:

[Что касается] наружности сюйского Янь-вана²⁰⁴, [то его] глаза позволяли [ему] издалека разглядеть [лишь предметы величиною] с лошадь²⁰⁵; [что касается] наружности Чжун-ни, [то его] лицо было [густобородым], как если бы [на нём] была надета маска заклинателя; [что касается] наружности Чжоугуна, [то его] тело было подобно изломанному [стволу сухого] дерева; [что касается] наружности Гао-яо, [то его] лицо [было бледным] подобно очищенной тыкве; [что касается]

²⁰⁴ Янь-ван 偃王 – правитель царства Сюй 徐, располагавшегося во времена Западной Чжоу и Чуныцю на востоке и юго-востоке (по другой версии, на юге) современного Китая. Жил, по одной версии, в X в. до н. э. [см. ХХШ: 85/2808; см. тж. ШЦ: 5/175; Вяткин и Таскин, 1975: 17], по другой – в VII в. до н. э. [ХФЦ: 49/445]. При этом в «Ши цзи» он представлен как мятежник, а в других источниках – как гуманный и справедливый правитель. Не исключено, что на самом деле мы имеем дело с двумя разными персонажами. В «Сюнь-цзы» речь идёт, скорее всего, о втором Янь-ване [Knoblock, 1988: 198–199]. Стоит отметить, что в «Бо у чжи» (III в. н. э.) зафиксирована (со ссылкой на неизвестное по другим источникам сочинение «Сюй Янь-ван чжи» 徐偃王志 – «Записи о сюйском Янь-ване») легенда о чудесном рождении Янь-вана (очевидно, первого) и появившемся при нём знамени [БУЧ: 7.251/84]. Этот факт (наряду с представлениями о его необычной внешности и гуманном правлении) может свидетельствовать о попытках сделать его одним из *шэнов*.

²⁰⁵ Переводчик «Сюнь-цзы» на английский язык Дж. Кноблок даёт совсем другую трактовку этой черты: «Глаза сюйского царя Яня были такими выпученными, что он мог видеть собственный лоб» [Knoblock, 1988: 204]. В «Ши-цзы» сообщается об иной анатомической особенности этого правителя: «У сюйского Янь-вана были мышцы, но не было костей, потому [его] и назвали Янь (досл.: "лежащий пластом", "стелящийся", "согнутый". – А. Т.)» [Ши-цзы: 2/64].

наружности Хун Яо²⁰⁶, [то у него] на лице [из-за густой растительности] не видно было кожи; [что касается] наружности Фу Юэ²⁰⁷, [то у него на] теле [было нечто], похожее на вертикально растущий спинной плавник; [что же касается] наружности И-иня, [то на его] лице не было ни усов, ни бровей. Юй [ходил] подпрыгивая, Тан был кривым [на один бок], а у Яо и Шуня [в глазах было по] три зрачка [СЦ:5/74–75].

Хотя к совершенномудрым традиция относит лишь четверых из упомянутых здесь персонажей (Яо, Шуня, Гао-яо и Конфуция), данный пассаж показателен в плане того, что необычная внешность для Сюнь-цзы не являлась прерогативой одних только *шэнов* и была характерна также и для «обычных» мудрецов²⁰⁸. Кроме того, 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 удивительными, однако не выходят за рамки нормы. 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.

²⁰⁶ Хун Яо 閔天 – один из сановников Вэнь-вана.

²⁰⁷ Фу Юэ 傅說 - высокопоставленный сановник шанского правителя У-дина 武丁 (1250–1192 гг. до н. э.).

²⁰⁸ Подобные представления идут в разрез с рассмотренными выше взглядами «Хуайнань-цзы», согласно которым удивительный облик был характерной чертой именно и только *шэнов*.

Помимо этого, необычный облик четырёх совершенномудрых (Шуня, Юя, Тана и Вэнь-вана) описывается в одном из трактатов, вошедших в состав «Чуньцю фань лу»:

Тело Шуня [отличалось] большим верхом и круглой головой; он был мудрым (*мин* 明) и имел по два зрачка [в каждом глазу]. Он от природы хорошо разбирался в небесных узорах и был искренен в сыновней почтительности и родительском милосердии.

Юй родился, выйдя из спины [своей матери]. Тело [его] было высоким, а ноги длинными, но хромыми; когда он спешил, то сначала [делал шаг] левой [ногой, а потом] приставлял [к ней] правую, [поэтому он] утруждал левую ногу и давал отдых правой. Он от природы был хорош в ходьбе/действиях (*син* 行), разбирался в земном [рельефе] и понимал [природу] рек.

Тело Тана было высоким, [но] скорченным. Левая нога его заплеталась, а правая [шагала] свободно; [поэтому он] утруждал правую ногу и давал отдых левой. Он от природы хорошо разбирался в сиянии неба, характер его был спокойным, и был он искренне гуманным.

Тело Вэнь-вана было широкоплечим и высоким, у него было четыре соска и большие ноги; он от природы хорошо разбирался в земном рельефе [ЧЦФЛ: 7.23/212–213].

Здесь особенности внешнего вида совершенномудрых вновь трактуются в моральном и политическом ключе. При этом действительно необычными чертами (упомянутыми ещё в «Ши-цзы») наделяются здесь только Шунь и Вэнь-ван; в случае с Юем и Таном речь идёт только об их специфической походке.

Кроме этого, в западноханьских источниках сохранилось два описания внешности последнего из совершенномудрых древности – Конфуция. Первое из них вложено в уста известного физиогномиста Губу Цзы-цина 姑布子卿; в соответствии с ним, у Конфуция были «лоб Яо, глаза Шуня, шея Юя, морда Гао-яо; посмотришь на него спереди – величественный, как царь, [но если] посмотришь на него сзади – высокие плечи и хилая спина, в этом лишь он уступает четырём совершенномудрым... С тёмным лицом, но не ропщет, со свиным рылом, но не печалится; посмотришь на него издалека – изнурён, как собака, потерявшая хозяина» [ХШВЧ: 9.18/323]. Согласно второму описанию, сделанному неким «человеком из княжества Чжэн 鄭», Конфуций «лбом напоминает Яо, шеей похож на Гао-яо, плечами похож на Цзы-чаня²⁰⁹, однако от поясицы и ниже – короче Юя на 3 цуня» [ШЦ: 47/1921; см. тж. Вяткин 1992: 135–136; ЛХ: 11/123; БХТ: 8/393; КЦЦЮ: 5.22/153]. Эти два описания достаточно похожи и являются, вероятно, вариантами одного и того же предания. Обращает на себя внимание то, что в обоих случаях даётся не прямая характеристика тех или иных черт, но лишь отсылка к элементам внешности других персонажей. Более того, хотя отдельные упомянутые здесь особенности их внешности (глаза Шуня с двойным зрачком, морда Гао-яо, похожая на лошадиную, длинная шея Юя) знакомы нам по другим источникам, в большинстве случаев они остаются неизвестными: данные о лбе Яо и точном росте Юя появляются лишь в апокрифах, а сведения о шее Гао-яо и о плечах Цзы-чаня, в дошедших до нас памятниках отсутствуют в принципе. Б. Л. Рифтин предполагал, что описание персонажей «через уподобление

²⁰⁹ Цзы-чань 子產 (ум. 522 г. до н. э.) – выдающийся политик из княжества Чжэн. Именно в этом царстве происходит действие истории, в рамках которой даётся рассматриваемое описание внешности Конфуция.

отдельных частей их лица и тела... идеализированным первопредкам» является следствием «сложения устойчивой знаковой системы» изображения последних, а использование при этом таких черт легендарных государей древности, о которых нам ничего не известно, объяснял тем, что «знаковая "портретная" система в ту эпоху (период средней древности) ещё не вполне оформилась» [Рифтин, 1979: 205]. Однако мне кажется, что уникальность такого рода описания (насколько мне известно, таким образом описывался лишь Конфуций), его вариативность, обращение к «нехарактерным» элементам внешнего вида древних правителей и, наконец, появление рядом с ними старшего современника Конфуция Цзы-чаня намного проще объяснить специфической целью авторов: они, очевидно, стремились не столько изобразить саму внешность Конфуция в её деталях, сколько показать его связь с древними мудрецами. Таким образом, черты других персонажей выступают здесь не «кодом» для описания наружности мудреца, но средством для демонстрации его величия и причастности древней традиции.

Помимо фрагментов, приведённых выше, отдельные сообщения о внешности совершенномудрых обнаруживаются в «Ле-цзы» 列子 (традицией относится к IV в. до н. э.), где рассказывается о внешности Фу-си, Нюй-ва, Шэнь-нуна и Ся-хоу 夏后 (Сяского владыки, очевидно – Ци 啟, сына Юя)²¹⁰, и в «Кун цун цзы» 孔叢子 (традиционная датировка – конец III в. до н. э.), где приводится описание наружности Конфуция, а также Яо, Шуня и основателей Трёх династий²¹¹. Однако в

²¹⁰ «Пао-си (т.е. Фу-си. – А.Т.), Нюй-ва, Шэнь-нун и Ся-хоу были змеиные тела и человеческие лица, бычьи головы и тигриные носы» [Ле-цзы: 2/83–84].

²¹¹ «...[Во внешности] Кун Чжун-ни имеются приметы совершенномудрого человека: глаза как реки и высокий лоб – черты внешности Хуан-ди; длинные руки, спина как

действительности оба этих сочинения являются подделками III – IV вв. н. э. [Early Chinese Texts, 299–301; КЦЦ: 605–609], и, как следствие, несут на себе отпечаток поздниханьских представлений (в первую очередь – как раз тех, которые изложены в апокрифических текстах), а потому не могут быть использованы для реконструкции древних представлений об облике совершенномудрых.

Приложение 4. Описания внешности совершенных мудрецов в текстах апокрифической традиции

Несмотря на большое количество и неоднородность содержащихся в апокрифах описаний внешности совершенных мудрецов, все они отчётливо разделяются на две группы.

Описания первой группы построены по идущему ещё от «Ши-цзы» и продолженному «Хуайнань-цзы» принципу, т.е. состоят из двух или четырёх фраз по четыре иероглифа. В первой из них называется имя персонажа и его специфическая черта (всегда только одна), во второй, чаще всего начинающейся словами *ши вэй* 是謂 («это называется»), приводится её наименование, а в третьей и четвёртой даётся её моральное, политическое и/или космологическое истолкование.

у черепахи и рост в девять *чжанов* и шесть *чи* – детали облика Чэн Тана» [КЦЦ: 1.1/5]. «В прошлом Яо был ростом в десять *чи*, и брови его были восьми цветов; [он] был истинным совершенномудрым. Шунь был ростом в восемь *чи* с лишним, а на лице и подбородке у него не было растительности; [он] тоже был совершенномудрым. Юй, Тан, Вэнь[-ван], У[-ван] и Чжоу-гун изводили [свой] разум и утруждали [свой] тела [в попытках принести ползу народу]. Некоторые [из них] ломали [свои] руки и [порттили себе зрение], вглядываясь вдаль, некоторые – лишались волос на голених и [обзаводились] горбом; [они все] тоже были совершенномудрыми...» [КЦЦ: 2.7/129–130].

Описания такого типа я буду условно называть «формальными». Формальные описания внешности совершенномудрых встречаются преимущественно (если не исключительно) в апокрифах «Чуньцю»: «Янь кун ту», «Юань мин бао» и «Вэнь яо гоу»²¹². В этих описаниях, в целом, повторяются уже известные по более ранним памятникам черты; варьируют, в основном, трактовки, которые во многих случаях принимают космологическую форму (часто за счёт упоминания астральных объектов).

В некоторых случаях описания этого типа принимают форму перечней, что, как показано выше, было характерно уже для «Хуайнань-цзы». Один из таких перечней сохранился среди фрагментов «Янь Кун ту». Все описания в нём сокращены до двух фраз и, таким образом, лишены развёрнутого толкования:

У Цан-цзе было четыре глаза; это называется «Сдвоенной ясностью» (*бин мин* 並明). У Императора Чжуаня на голове был щит; это называется «Поклонением человеколюбию» (*чун жэнь* 崇仁). У Императора Цзи 佶 (он же Ку. – А.Т.) на голове был щит; это называется «Чистейшей ясностью» (*цин мин* 清明). У Яо были брови восьми цветов; это называется «Всепроницающей ясностью» (*тун мин* 通明). У Шуня были двойные зрачки; это называется «Тёмным блеском» (*сюань цзин* 玄景). У Юя были уши с тремя отверстиями; это называется «Великой проницательностью» (*да тун* 大通). У

²¹² Также следы формальных описаний можно обнаружить во фрагментах апокрифа «Сяо-цзина» – «Гоу мин цзюэ»: среди приведённых там словесных портретов Конфуция одно соответствует первым двум фразам описаний этого типа, а ещё несколько – первой фразе (т.е. состоят из четырёх иероглифов: имени Конфуция и его необычной черты) [ВШЦЧ: 1011].

Тана были руки с тремя локтями; это называется «Крыльями [созвездия] Лю» (*лю и 柳翼*). У Вэнь-вана было четыре соска; это называется «Обладанием честностью» (*хань лян 含良*). У У-вана было два ряда зубов²¹³; это называется «Твёрдой силой» (*ган цян 剛強*) [ВШЦЧ: 574].

Стоит отметить, что ряд фраз из этого пассажа (описания Цан-цзе, Чжуань-сюя и Юя) дословно повторяется в другом апокрифе «Чуньцю» – «Юань мин бао» [ВШЦЧ: 590–592].

В полной форме (т.е. по четыре фразы) формальные описания внешности *шэнов* приведены в другом перечне. Он обнаруживается в посвящённом совершенномуудрым разделе «Бай ху тун», основанном, как и большинство других глав этого памятника, на данных апокрифов:

У всех совершенномуудрых людей есть отличительные признаки. В комментариях сказано²¹⁴:

²¹³ Исползованный в данном случае знак *пянь 駢* можно трактовать и как «двойной», и как «сросшийся». К выбору второго варианта склоняет использованное в некоторых вариантах текста и комментариях сочетание *чун чи 重齒* [ВШЦЧ: 377, 595], которое трактуется однозначно как «двойные зубы», т.е., очевидно, два ряда зубов. Интересно, что комментарий к «Гоу мин цзюэ» даёт этой черте космологическую трактовку: «Зубы в два ряда символизируют звезду (созвездие?) Гоу» [ВШЦЧ: 1011].

²¹⁴ Под «комментариями» в данном случае подразумеваются, очевидно, апокрифические тексты. Неясны пределы цитаты: в современном размеченном издании «Бай ху тун» она ограничена только следующей фразой (о внешности Фу-си) [БХТ: 7/337], а в английском переводе этого текста к ней отнесено ещё пять пассажей (описания наружности Хуан-ди, Чжуань-сюя, императора Ку, Яо и Шуня, вплоть до отсылки к другому источнику – «толкованиям "Ритуалов"») [Tjan, 1949–1952: 531–532]. В связи с тем, что описание Фу-си выделяется среди прочих по форме, я склонен согласиться с первым вариантом.

У Фу-си был солнечный рог²¹⁵, в межбровье – [выступ, похожий на] нить жемчуга, большие глаза, нос [как] гора, облик дракона. [Он] создал восемь триграмм, тем самым откликнувшись на [влияние звезды] Шу 樞.

У Хуан-ди было чело дракона; он получил свет Небесного дворца²¹⁶. Наверху, [на Небе, он] принимал за образец центральные звёзды и брал пример с [созвездия] Вэнь-чан²¹⁷.

У Чжуань-сюя на голове был щит, это называется «Чистой ясностью». [Он] распространял поощряющие бережливость установления, взяв за образец звезду Шаояо 招搖²¹⁸.

У императора Ку было два ряда зубов; наверху, [на Небе, он] принимал за образец луну и [созвездие] Шэнь 參. [Его]

²¹⁵ В тексте употреблено странное сочетание *жи лу* 日祿 (солнечная карьера?). В переводе я следую за комментаторами, предполагающими, что в данном случае имеется в виду *жи цзяо* 日角 (солнечный рог) – черта, известная по другим описаниям внешности Фу-си [БХТ: 7/337].

²¹⁶ В тексте стоит сочетание *тянь куан* 天匡, по-видимому, не имеющее смысла. В переводе я следую за комментаторами, заменяющими *куан* на *тин* 庭 (зал, дворец) на основании параллельных пассажей в апокрифических текстах [БХТ: 7/337].

²¹⁷ Это же описание встречается среди фрагментов «Янь Кун ту» и «Вэнь яо гоу», хотя в последнем случае имеются незначительные разночтения [ВШЦЧ: 574, 661]. Встречается оно и в «Юань мин бао», где к нему добавляется фраза «Несёт на голове Небо (комментарий предполагает, что речь идёт о созвездиях. – А.Т.) и [ногами] попирает [тёмное начало] *инь* (согласно комментарию, речь здесь идёт о иероглифе "*инь*". – А.Т.)» [ВШЦЧ: 590].

²¹⁸ Первые две фразы этого описания похожи на фрагмент апокрифа «Юань мин бао» (незначительные расхождения являются, вероятно, результатом ошибки переписчика) [ВШЦЧ: 591].

величественный характер служил [всем] эталоном, [а в поведении он] руководствовался принципами *инь* и *ян*²¹⁹.

У Яо были брови восьми цветов, это называется «Всепроницающей ясностью». [Он] наблюдал за движением солнца и луны, [а также созвездий] Сюань 璇 («Самоцвет»), Цзи 璣 («Жемчужина») и Юй-хэн 玉衡 («Нефритовая поперечина»)²²⁰.

У Шуня были двойные зрачки, это называется «Питающей свежестью» (*цзы лян 滋涼*)²²¹. Наверху он откликается на

²¹⁹ Данный пассаж дословно повторяется в «Янь Кун ту» [ВШЦЧ: 574].

²²⁰ Данное описание повторяется в «Юань мин бао» и «Вэнь яо гоу», причём во втором случае изменяется последняя фраза: вместо перечисления созвездий там говорится, что Яо «распространял [свои] установления и проверял достоинства и заслуги [своих чиновников]» [ВШЦЧ: 591, 661].

²²¹ Комментарий к одному из апокрифических текстов трактует название этой черты следующим образом: «[Глаза Шуня] были увлажнены животворной влагой, к тому же были чисты, блестели, и [потому] видели многое» [ВШЦЧ: 592]. Согласно комментаторам «Бай ху туна», такая особенность внешности Шуня также называлась «Тёмным блеском» (*сюань цзин 玄景*), «Наследованием основы» (чэн юань 承原) и «Завоеванием [при помощи] милосердия» (*цы люэ 慈掠*, вероятно всего – ошибка, поскольку все значения второго иероглифа негативны и потому едва ли могли быть использованы в названии специфической черты совершенномудрого правителя древности) [БХТ: 7/339]. В апокрифических текстах встречаются также варианты *чун мин 重明* («Двойная ясность», употреблен ещё в «Хуайнань-цзы») [ВШЦЧ: 575], *цы юань 慈原* («Источник милосердия») [ВШЦЧ: 592], а также ? *лян 諡涼* (вариант не поддаётся переводу, поскольку первый иероглиф отсутствует во всех доступных мне словарях) [ВШЦЧ: 662]. Стоит отметить, что почти все указанные варианты (кроме *чун мин*) схожи по написанию и потому могут являться искажениями одной «изначальной» версии.

[влияние] созвездия Шэти 攝提, подражая трём светящим [небесным телам] (*сань гуан* 三光)²²².

В толкованиях «Ритуалов» сказано²²³:

У Юя были уши с тремя отверстиями; это называется «Великой пронизательностью». [Он] приносил [народу] пользу и искоренял [то, что причиняло ему] вред, урегулировал течение Хэ и расчистил русло Цзяна.

²²² Данное описание повторяется в «Юань мин бао» и «Вэнь яо гоу», причём в обоих случаях немного видоизменяется последняя фраза: в первом тексте говорится о том, что Шунь «внизу откликается на [влияние] трёх первоначал (*сань юань* 三元)» [ВШЦЧ: 592], а во втором – что он откликается на влияние созвездия Шэти, «управляя тремя светящими [небесными телами]» [ВШЦЧ: 662]. Кроме того, в «Янь Кун ту» приводится другое толкование специфической черты Шуня, обозначенной там как «четыре зрачка»: «[Он] с готовностью следовал за Яо, и всё в пределах [четырёх] морей пребывало в богатстве и процветании» [ВШЦЧ: 575]. Использованное в данном фрагменте сочетание *чэн цянь цянь* 承乾乾 с трудом поддаётся переводу. Кроме того, его трёхсложность сбивает ритм фразы, в которой оказывается пять иероглифов вместо четырёх. Скорее всего, в данном случае мы имеем дело с какой-то ошибкой.

²²³ Чэнь Ли 陳立 (1809 – 1869) в своём комментарии утверждает, что под «толкованиями "Ритуалов"» (*ли шо* 禮說) в данном случае имеется в виду «Хань вэнь цзя» 含文嘉, один из апокрифов «Ли цзи»; никаких доказательств в пользу этого отождествления он не приводит [БХТ: 7/339; см. тж. Тjan, 1949–1952: 532 п. 39]. Возможно, он основывался на «Ци вэй», в котором данная цитата дана со ссылкой на «Бай ху тун» и отнесена к тому же тексту, однако, опять же, без объяснения причин [Ци вэй: 17/281]. Вероятно, именно поэтому в «Вэй шу цзи чэн» этот фрагмент отнесён не к конкретному тексту, а к апокрифам «Ли цзи» в целом [ВШЦЧ: 531], что представляется мне более оправданным.

У Гао-яо была лошадиная морда, это называется «Предельной честностью». Решая тяжбы, [он] доходил до полной ясности и разбирался в чувствах людей²²⁴.

У Тана были руки с тремя локтями, это называется «Ивовыми крыльями». [Он] изгонял неправых и народ дышал спокойно²²⁵.

У Вэнь-вана было четыре соска; это называется «Предельным человеколюбием». К нему обратилась [вся] Поднебесная, его считал родным [весь] народ²²⁶.

У У-вана были закатившиеся наверх глаза²²⁷, это называется «Гневным взором». Широко раскрыв глаза, он располагал [свои] войска и Поднебесная богатела и процветала²²⁸.

²²⁴ Данный пассаж дословно повторяется в «Янь Кун ту» [ВШЦЧ: 575].

²²⁵ Иная, космологическая трактовка этой черты Тана приведена в «Юань мин бао»: «У Тана были руки с четырьмя локтями, это называется «Божественной твёрдостью» (*шэнь ган* 神剛). [Он] изменялся, подражая луне, и тем самым умиротворил [все] четыре стороны света» [ВШЦЧ: 592].

²²⁶ Данный пассаж дословно повторяется в «Янь Кун ту» [ВШЦЧ: 576].

²²⁷ Использованное здесь выражение *ван ян* 望羊 имеет несколько различных написаний (望洋, 望佯, 望陽 [Ханьюй да цыдянь, 1986–1994: VI, 1285–1286]), что наводит на мысль о том, что иероглиф *ян* в данном случае не имеет какого-то определённого значения, выступая лишь в роли фонетика. Соответственно, о его значении можно лишь догадываться. Соответственно, трактовка Б. Л. Рифтина, согласно которой сочетание следует понимать буквально – «смотреть на баранов» [Рифтин, 1979: 201–202], представляется неверной. В «Хань юй да цы дянь» *ван ян* на основании ряда средневековых комментариев трактуется как описание человека, который «смотрит снизу вверх, смотрит вдаль». В то же время, такое значение этого выражения не слишком согласуется с его ролью уникальной черты внешности совершенномудрого. По-видимому, именно эта причина побудила А. Форке перевести это сочетание словами «позвоночник был загнут назад (*spine was curbed*)

У Чжоу-гуна была сгорбленная спина, это называется «Могущественной одарённостью». [Он] успешно завершил [формирование] Пути [династии] Чжоу и помогал юному правителю²²⁹.

У Конфуция был бугор на голове, это называется «Высокочтимый холм»²³⁰. Благодаря ему распространяется обильная сила-дэ, и сокрытые истоки растекаются мощным потоком²³¹ [БХТ: 7/337–340].

backwards)» [Forke, 1907: 304]. В то же время, такой перевод представляется слишком далёким от текста. Изначально я был склонен трактовать эту фразу в том же ключе («задранный голова»), однако впоследствии пришёл к выводу, что более точным (хотя, конечно, по-прежнему весьма условным) будет перевод «закатившиеся вверх глаза», ограничивающий данную особенность внешности У-вана его «взором», который упомянут в названии этой черты.

²²⁸ Данный пассаж дословно повторяется в «Янь Кун ту» [ВШЦЧ: 576]. В «Юань мин бао» речь идёт о другой черте внешности этого персонажа, которой, соответственно, даётся другое толкование: «У У-вана было два ряда зубов; это называется "Твёрдой силой" (*ган цян* 剛強). [Он] принимал за образец созвездия Шэнь 參 и Фан 房 и казнил злодеев, тем самым следуя воле Неба» [ВШЦЧ: 595].

²²⁹ Такой же пассаж сохранился среди фрагментов «Янь Кун ту». Комментатор поясняет, что «Чжоу-гун правил [на правах] регента, нося Чэн-вана на спине» [ВШЦЧ: 576].

²³⁰ В данном случае в сочетании *ни фу* 尼甫 (другом варианте – 尼父) обыгрывается имя-цзы 字 Конфуция – Чжун-ни 仲尼.

²³¹ В одном из фрагментов «Янь Кун ту», также содержащем это описание, ему даётся иная трактовка: «[Он] установил [образец] добродетелей и облагодетельствовал им [весь] мир, проложив путь для десяти тысяч поколений» [ВШЦЧ: 576]. В «Гоу мин цзюэ», апокрифе «Сяо-цзина», речь идёт о другой черте Конфуция: «У Чжун-ни были лапы тигра, это называется "Испусканием могущества" (*вэй шэ* 威射)» [ВШЦЧ: 1011].

Таким образом, из пяти приведённых в «Хуайнань-цзы» описаний внешности совершенномудрых в данном отрывке «Бай ху тун» дословно повторяются три (Юя, Гао-яо и Вэнь-вана)²³²; в двух оставшихся случаях, – в характеристиках Яо и Шуня, – их отличительные черты остаются прежними, однако им даётся новая, космологическая трактовка. К тому же, для Яо появляется отсутствующее в «Хуайнань-цзы» (но наличествующее в перечне из «Янь Кун ту») название его черты; в то же время, в случае с Хуан-ди и Ди-ку такие названия отсутствуют. Кроме того, более чем для половины *шэнов* (Хуан-ди, Ди-ку, Гао-яо, Вэнь-вана, У-вана, Чжоу-гуна и Конфуция) описания «Бай ху туна» дословно совпадают с фрагментами «Янь Кун ту» [ВШЦЧ: 574–576]. В нескольких случаях между «Бай ху туном» и апокрифами имеются расхождения, связанные с трактовкой внешности совершенномудрых в астральном ключе²³³.

Единственным совершенномудрым, чьё описание в данном отрывке выбивается из общей массы, является Фу-си, и хотя для него в апокрифических текстах (в «Янь Кун ту») также имеется формальное

²³² При этом в названии характерной черты Гао-яо иероглиф *синь* 信 («честность») заменяется на близкий по смыслу *чэн* 誠 («искренность»), а в названии черты Вэнь-вана *да* 大 («великий») заменяется на синонимичный *чжи* 至 («предельный»).

²³³ В «Юань мин бао» Тан и У-ван описываются, в отличие от политических трактовок «Бай ху туна», в космологических терминах; в то же время, с описанием Шуня складывается обратная ситуация: в «Янь Кун ту» его описание дано в этико-политическом ключе и лишено присутствующих в «Бай ху туне» астральных коннотаций.

описание²³⁴, тот факт, что оно не было включено в «Бай ху тун» косвенно свидетельствует о его позднем появлении.

Стоит отметить некоторую путаницу с описаниями облика Чжуань-сюя и Ди-ку. В некоторых фрагментах «Юань мин бао» и «Вэнь яо гоу» характерной чертой Чжуань-сюя называются «сросшиеся рёбра» (*бин гань* 併幹), причём трактовка, которая ей даётся с незначительными изменениями повторяет приведённое в «Бай ху тун» толкование «растущих в два ряда зубов» Ди-ку:

Наверху, [на Небе, он] принимал за образец луну и [созвездие] Шэнь. [Его] величественный характер служил [всем] эталоном, и тем самым упорядочивал (в другом варианте – «подражал». – А.Т.) *инь* и *ян* [ВШЦЧ: 590, 661].

При этом сам Ди-ку во фрагментах этих текстов наделяется, как и в приведённом выше перечне из «Янь Кун ту», «щитом на голове», причём эта черта получает то же название и ту же трактовку, что и «щит на голове» Чжуань-сюя в «Бай ху туне» [ВШЦЧ: 591, 661]. Иными словами, в «Бай ху тун» и фрагментах апокрифов к «Чуньцю» описания этих двух совершенномудрых меняются местами (причём «два ряда зубов» превращаются в «сросшиеся рёбра»). Возможно, это как-то связано с тем обстоятельством, что в перечне из «Янь Кун ту» они оба наделены одной и той же чертой.

Сравнивая два приведённых выше перечня (из «Янь Кун ту» и «Бай ху тун»), можно обнаружить между ними определённые различия: во-первых, расхождение в составе *шэнов* (в первом перечне отсутствуют

²³⁴ «У Фу-си были большие глаза; это называется "Распростёртым сиянием" (*шу гуан* 舒光). [Он] создал восемь триграмм, тем самым откликнувшись на [влияние звезды] Тяньшу 天樞» [ВШЦЧ: 573].

Фу-си, Хуан-ди, Гао-яо, Чжоу-гун и Конфуций, во втором – Цан-цзе); во-вторых, несоответствие описаний Чжуань-сюя, Ди-ку и У-вана; наконец, в-третьих, вариативность в названиях характерных черт Шуня и Вэнь-вана. Несмотря на это, можно смело утверждать, что данные перечни (как и апокрифические описания, сохранившиеся в виде отдельных фрагментов) являются версиями (скорее всего, диахроническими) одного и того же текста, однако дать их относительную датировку на данном этапе исследований не представляется возможным.

Для Шэнь-нуна и Шао-хао формальные описания в сохранившихся до наших дней фрагментах отсутствуют. Впрочем, тот факт, что о них не говорится ни в одном из дошедших до нас перечней формальных описаний, – в «Янь Кун ту», в «Бай ху тун» и в «Лунь хэн» (см. §4.3) позволяет предположить, что их не существовало в принципе.

В то же время в одном из фрагментов «Юань мин бао» даётся близкое к формальному описание внешности Хоу-цзи:

У Хоу-цзи были разные щёки²³⁵ и он сам [всего] добивался²³⁶;
это называется «Любовью к земледелию». [Он] был покрыт

²³⁵ Очевидно, здесь обыгрываются два значения иероглифа *цзи* 岐: в то время как в данном контексте имеет смысл понимать его в качестве его омофона *цзи* 歧 («различный»), основным его значением является географическое название – гора Цишань 岐山, в окрестностях которой проходило формирование государственности ведущей своё происхождение от Хоу-цзи династии Чжоу. Акцент на щеках Хоу-цзи объясняется в комментарии: «Щёки [расположены] в нижней части лица, нижняя часть – это земля; [следовательно, необычные щёки Хоу-цзи обозначали, что он] искусен в получении выгоды [от сельского хозяйства]» [ВШЦЧ: 593].

²³⁶ Использованное здесь сочетание *цзы цю* 自求 («сам добивался/вникал») не только не поддаётся осмысленному переводу, но и нарушает ритм пассажа; возможно, оно попало сюда по ошибке.

символами ²³⁷, а на лбу [его был иероглиф] юань 元 («изначальное»); [он] обрабатывал почву и питался злаками [ВШЦЧ: 593].

Похожий по форме пассаж обнаруживается и в «Янь Кун ту», однако там описывается лишь деятельность Хоу-цзи, а о его внешности не говорится:

Хоу-цзи сажал хлеба (*чжи гу* 植穀); это называется «Поклонение гуманности»; он отвечал за то, что приносило ему выгоду и всё в пределах [четырёх] морей пребывало в богатстве и ясности²³⁸ [ВШЦЧ: 574].

В целом, можно сказать, что формальные описания внешности *шэнов* достаточно консервативны и создавались под влиянием существовавшей философской традиции. Тем не менее, со временем они развивались, преимущественно – в двух направлениях: в сторону увеличения числа описываемых таким образом персонажей (от двух описаний, сохранившихся в «Ши-цзы» к пяти в «Хуайнань-цзы», девяти в «Янь Кун ту», двенадцати в «Бай ху тун», и, наконец, присоединение к ним изначально, по-видимому, чуждых этой традиции Фу-си и Хоу-цзи), а также в сторону переосмысления трактовок (политические и этические трактовки постепенно заменяются астральными/космологическими).

Описания второй группы представляют собой перечисление различных «удивительных» частей тела совершенномудрых и в целом

²³⁷ В комментарии говорится, что «на коже лица [у него] было два символа (*эр сян* 二象, видимо, Цянь 乾 и Кунь 坤. – А.Т.)» [ВШЦЧ: 593].

²³⁸ Интересно, что последняя фраза этого пассажа практически дословно, – с заменой иероглифа *чан* 昌 («процветание») на *мин* 明 («ясность»), – повторяет одну из апокрифических трактовок характерной черты Шуня [ВШЦЧ: 575].

напоминают описания внешности гибридов из «Шань хай цзина» (см. §4.1)²³⁹. При этом каждый персонаж наделяется множеством различных удивительных черт (от трёх-четырёх до десяти и более), часто – животного происхождения (что, по-видимому, не характерно для формальных описаний²⁴⁰). Кроме того, в них нередко указывается рост персонажа. Подобные описания я буду называть «эклектическими». Описания такого типа встречаются преимущественно в «Ло шу» («Лин чжунь тин») и в апокрифах «Сяо цзина» («Юань шэнь ци» и «Гоу мин цзюэ») и «Чуньцю» («Хэ чэн ту»), однако этими текстами не ограничиваются. В отличие от формальных описаний, они (по крайней мере, в дошедших до нас фрагментах) не принимают форму перечней, и лишь в нескольких случаях сгруппированы по две-три штуки.

Чаще всего в эклектических описаниях фигурируют, среди прочих, «формальные» черты совершенномудрых. Так, в описании Фу-си из «Хэ чэн ту» появляются характерные для него «большие глаза», которые в данном случае названы «широко раскрытыми»:

²³⁹ Не исключено, что, как и в случае с «Шань хай цзином», который, по мнению некоторых учёных, изначально представлял собой собрание подписей к ныне утраченным изображениям [Юань, 1965: 19–21; Loewe, 1978: 41], апокрифы, в состав которых, как уже говорилось, зачастую включались «иллюстрации/схемы» (*ту*, см. §1.1), также могли содержать (наряду с картами и магическими схемами) изображения совершенномудрых персонажей [Seidel, 1983: 318–320]. Стоит отметить, что существует по крайней мере одно дословное совпадение между текстами «Шань хай цзина» и апокрифов. Оно касается описания второстепенного персонажа по имени Хань Лю 韓流 (в апокрифе «Во цзюй цзи» – Цянь Хуан 乾荒) [ШХЦ: 18:503, Яншина, 1977: 159; ВШЦЧ: 1145] (см. [Рифтин, 1979: 100]).

²⁴⁰ Лишь в двух из двенадцати формальных описаний, зафиксированных в «Бай ху тун» (или из четырнадцати, сохранившихся во фрагментах апокрифических текстов), фигурируют черты, связанные с животными: это чело дракона (у Хуан-ди) и морда лошади (у Гао-яо).

У Фу-си было тело дракона и голова быка, широкие плечи, просторные подмышки, нос как гора, солнечный рог, широко раскрытые глаза, в межбровье – [выступ, похожий на нить] жемчуга, конская грива, мышьяная шерсть, губы дракона, зубы черепахи, рост девять *чи* и один *цунь*, посмотришь на него издалека – широкий, посмотришь на него вблизи – скрюченный [ВШЦЧ: 762; см. тж. Рифтин, 1979: 12–13]²⁴¹.

В этом описании повторяются все детали внешности этого персонажа, перечисленные в «Бай ху тун», но также добавляется ряд новых элементов, делающих образ Фу-си ещё более впечатляющим.

Эклектические описания имеются и для тех легендарных правителей, о которых не говорится в «формальных» фрагментах. Так, в «Юань шэнь ци» приведено описание внешности Шэнь-нуна:

Шэнь-нун был ростом в восемь *чи* семь *цуней*, с крупным телом и головой быка, с челом дракона и с большими губами, грудь образует плуг²⁴², на голове – нефритовая шпилька [ВШЦЧ: 965; см. тж. Рифтин, 1979: 80]²⁴³.

Эклектическое описание Хуан-ди также встречается в «Юань шэнь ци»:

²⁴¹ См. тж. описание внешности Фу-си в приведённом выше перечне из «Бай ху тун».

²⁴² Здесь я следую за Б. Л. Рифтиным, который переводит *цян* 鉞 как «плуг». В то же время, данный знак может обозначать звезду Цян (или созвездие Гоу-цян 鉤鈐); не исключено, что подобная двойственность этого описания подразумевалась уже его авторами.

²⁴³ В другом тексте («Мин ли сюй», апокриф «Чуньцю») говорится также о том, что у него было зелёное лицо и большие брови [ВШЦЧ: 880–881; см. тж. Рифтин, 1979: 87].

Хуан-ди ростом был более девяти *чи*, с отвислым подбородком²⁴⁴, выступающими ушами, длинной бородой и наростом, [похожим на] цветок; [у него были] глаза как реки, щеки дракона, солнечный рог, чело дракона [ВШЦЧ: 965; см. тж. Рифтин, 1979: 90–91].

Описания Яо даются преимущественно в «Хэ чэн ту». Так, в одном случае портрет Яо изображается на схеме, принесённой его отцом-драконом его матери (см. §3.2). Другой фрагмент этого апокрифа (частично совпадающий с одним из сохранившихся пассажей «Юань шэнь ци») дополняет это описание:

Пухлый внизу и узкий наверху²⁴⁵, чело дракона и солнечный рог, восьмицветные [брови] и три зрачка, лоб птицы, [в волосах] – лotosовая шпилька, [имел] диковинный облик, испускал [сияние], в руке сжимал [иероглиф] *цзя* 嘉 («счастье»), ногами попирал созвездие Крыла (И 翼) и полностью вникал [во все] сведения, [поступавшие к нему

²⁴⁴ Использованное в данном случае сочетание *фу хань* 附函 с трудом поддаётся трактовке. Для его перевода я использую вариант, предложенный Б. Л. Рифтиным.

²⁴⁵ Как верно подметила А. Зейдель [Seidel, 1983: 319], использованные в данном пассаже иероглифы *фэн* 豐 («пухлый») и *дуй* 兌 («узкий») могут также обозначать одноимённые гексаграммы. Эта трактовка, усиливающая космологический характер данного описания, выглядит весьма правдоподобной, однако в таком случае странным кажется использование тех же терминов для обозначения элементов внешности Чэн Тана и И-иня в «Янь-цзы чуньцю» (см. §4.1), составленном задолго до распространения основанных на «Чжоу и» и гексаграммах космологических систем, и едва ли предполагающем такое понимание этих знаков. Не исключено, что фраза «пухлое внизу и узкое наверху» относится, как и в «Янь-цзы чуньцю», к лицу персонажа.

через] отверстия [в теле]²⁴⁶ [ВШЦЧ: 765–766, ср. 423, 965; см. тж. Рифтин, 1979: 130].

В том же «Хэ чэн ту» (а также в близких к нему фрагментах «Юань шэнь ци» и «Лин чжуань тин») даётся описание наружности Шуня:

Шунь был ростом в девять *чи*, с крупным верхом и круглой головой, челом дракона и солнечным межбровьем, с квадратным лбом и большим ртом, на лице и подбородке [у него] не было волос, за пазухой хранил жемчужину, в руке сжимал [иероглиф] *бао* 褒 («награда»); тело скрюченное, лицо чёрное и исхудалое, зрачки в глазах сияют двойным светом, поэтому он зовётся Шунем, а изначально звался Чун-хуа 重華 («Двойное цветение») [ВШЦЧ: 1258, ср. 778–779, 965; см. тж. Рифтин, 1979: 150]

В целом совпадающие друг с другом эклектические описания внешности Юя встречаются в «Ди мин янь» (апокриф «Шан шу»), «Као хэ мин» (один из текстов «Шан шу чжун хоу»), «Хэ чэн ту» и «Лин чжуань тин»:

Юй был ростом в девять *чи* с лишним, с тигриным носом и глазами, [подобными] рекам, с двумя рядами зубов и птичьим

²⁴⁶ Перевод последней фразы (*цяо си дун тун* 竅息洞通) условен. Она явно перекликается с трактовкой восьмицветных бровей Яо в «Хуайнань-цзы», однако последние два иероглифа здесь переставлены местами (по-видимому, в результате ошибки), а в первой части вместо устоявшегося сочетания *цзю цяо* 九竅 («девять отверстий [тела]») появился знак *си* («дышать», «прибавляться», «сведения» и т.д.), точный смысл которого в данном случае не ясен. Б. Л. Рифтин переводит эту фразу как «отверстиями [головы] дышит, проходами проделан насквозь», что едва ли верно.

клювом, в ушах – три дырки, [кости] на голове образуют [созвездие Гоу-]цянь, на груди – нефритовый Ковш, нефритовые голени, ногами попирает [иероглиф?] и 巳 [ВШЦЧ: 369, ср. 370, 431, 779, 1256, 1258; см. тж. Рифтин, 1979: 115–116].

О «птичьем клюве» Юя сообщается, напомним, ещё в «Ши цзы»; «три дырки в ушах» являются «формальной» чертой этого правителя, нефритовые голени могут являться переосмыслением отсутствия волос на его ногах, а «глаза, [подобные] рекам» намекают, возможно, на его труды по усмирению потопа. Что же касается прочих черт, то они, очевидно, более позднего происхождения.

Эклектическое описание внешности Тана в «Лин чжуань тин» достаточно лаконично и ограничивается, помимо указания «формальной» черты и роста, лишь одной особенностью:

Сын Чёрного императора Тан ростом был в восемь *чи* один *цунь* (некоторые говорят: семь *чи*), в межбровье – [выступ, похожий на] нить жемчуга, на руках по два локтя [ВШЦЧ: 1256; см. тж. Рифтин, 1979: 186].

Впрочем, «формальная» черта совершенномудрого в эклектическом описании может и не фигурировать. Так, в двух фрагментах, рассказывающих о внешности Вэнь-вана (из «Юань мин бао» и «Лин чжуань тин»), ничего не говорится о его «четырёх сосках»:

У Вэнь-вана было чело дракона, мягкие плечи и задранная голова [ВШЦЧ: 594; см. тж. Рифтин, 1979: 197].

У зелёного императора Цзи Чана (т.е. Вэнь-вана. – А.Т.) был солнечный рог, птичий нос, рост – восемь *чи* два *цуня*; [он был]

мудрым и умным, милосердным и снисходительным [ВШЦЧ: 1256; см. тж. Рифтин, 1979: 197].

Также в одном из фрагментов «Хэ ту» («Во цзюй цзи») приводится описание внешности Шао-хао, Чжуань-сюя и Ди-ку [ВШЦЧ: 1145; Рифтин, 1979: 103–104]. При этом эклектические описания существуют не для всех совершенномудрых. Так, они, насколько мне известно, отсутствуют для У-вана, Гао-яо и Чжоу-гуна.

В то же время, наиболее развёрнутое (и, вероятно, одно из наиболее поздних) эклектическое описание относится к Конфуцию. В «Янь Кун ту» о нём сказано следующее:

Кун-цзы был ростом в десять *чи* (т.е. выше двух метров – А.Т.), рот как море, голова с углублением на темени, квадратное лицо, лунный рог и солнечный нос, глаза как реки, лоб дракона, губы как Ковш, прекрасное чело, ровные щёки, горло как станок для выправления луков и самострелов, зубы в два ряда, драконий облик, спина черепахи и лапы тигра, сросшиеся рёбра и длинные руки, поделённая на три части грудь и впадина на макушке, пупок как гора и спина как лес, руки как крылья, голова как колонна, щёки как холмы, брови как насыпи, макушка как земля, отверстия как ущелья, громовой голос, блестящий живот, длинная верхняя [половина тела], короткая нижняя, горб, уши на затылке, 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; в руках сжимает созвездия, ногами попирает иероглиф «мера». Посмотришь на

него издалека – как будто лежит ничком, приблизишься – как будто возвышается. Взором как будто охватывает все Четыре моря, исполнителен и уступчив. Поясница его величиной в десять обхватов, грудь соответствует угольнику, на языке – прожилки в семь слоёв, на ладонях – одинаковые надписи. Письмена на [его] груди гласят: «Создал [писания], утверждающие [тем самым] мироздание подтверждающие [закономерности Небесного] цикла» [ВШЦЧ: 577].

Очевидно, в данном случае собраны воедино все черты, которые приписывались Конфуцию в чжаньгоских и западноханьских произведениях, а также в прочих апокрифических сочинениях²⁴⁷. Кроме них сюда включены все «общие» признаки, такие как «чело дракона», «сросшиеся рёбра», «зубы в два ряда» и т.д. К тому же, такие особенности, как «руки, свисающие ниже колен», и «низко свисающие уши» могут иметь буддийское (и, соответственно, относительно позднее) происхождение [Рифтин, 1979: 211–213]. Столь грандиозное описание внешности последнего из совершенных мудрецов древности не должно нас удивлять: одной из важнейших функций апокрифических текстов было обожествление идеологии ханьской бюрократии – конфуцианства, и в первую очередь – личности Конфуция, поэтому авторы этих сочинений не жалели средств для того, чтобы как можно нагляднее продемонстрировать его божественность [Ли Цзин-мин 1998, с.314–316].

Неудивительно также обилие описаний чудесной внешности основателя Хань, Лю Бана, некоторые из которых приведены выше. Характерно, что они практически не пересекаются с описанием, приведённым в «Ши цзи». Очевидно, ко времени составления

²⁴⁷ Так, тигриные лапы, спина черепахи, зубы в два ряда и рот как море приписываются Конфуцию и в одном из апокрифов «Сяо-цзина» – «Гоу мин цзюэ» [ВШЦЧ: 1011].

апокрифов представления о том, как должна была выглядеть внешность совершенномудрого, поменялись, и оно уже казалось современникам заурядным и блёклым.

Чудесной внешностью в апокрифах наделяются не только совершенномудрые. Так, в «Юань мин бао» сохранилось описание внешности

Чи-ю 蚩尤, изначально, по-видимому, божества войны, создателя оружия и, возможно, экзорциста, а впоследствии – министра, восставшего против Хуан-ди [см. Lewis, 1990: 165–212; Puett, 2001: 101–140]: «У Чи-ю были тигриные лапы и узор в виде иероглифа "могущество" (вэй 威) [на ладонях]» [ВШЦЧ: 596]. Интересно, что данное описание практически никак не пересекается с его изображениями в других текстах и ханьском погребальном искусстве, где наиболее характерными его особенностями являются «бронзовая голова с железным лбом», рога, копыта и т.д. [Lewis, 1990: 183, 190–191, 199–200].

Встречаются в апокрифических текстах и описания необычной наружности исторических персонажей. Так, например, среди фрагментов «Хэ ту» (один из которых отнесён к конкретному тексту под названием «Цзи мин чжэн») можно найти изображение Цинь Ши-хуанди:

Тигриный рот, солнечный рог, большие глаза, крупный нос, ростом восемь чи шесть цуней, [поясница] величиной в семь обхватов, в [одной] руке держит оружие, [в другой] – сжимает стрелу; именуется Предком-драконом» [ВШЦЧ: 1121, см. тж. 1180].

Интересно сравнить это описание с посвящённым этой же теме фрагментом «Ши цзи», который был процитирован выше (см. §4.1). В данном случае острый (дословно: пчелиный, *фэн* 蜂) нос правителя

превращается в крупный (лун 隆), что заставляет вспомнить о ханьском Гао-цзу, наделявшемся такой же чертой – крупным (высоким) носом (лун чжунь 隆準); удлинённые (чан 長) глаза становятся большими (да 大), что напоминает о «формальной» черте Фу-си; что же касается тигриного рта, то он, возможно, является переосмыслением «сердца тигра или волка», а возможно связан, как и в случае с Юем, со стихией Металла, которая покровительствовала династии Цинь согласно одной из версий. В целом, портрет Цинь Ши-хуана, как он представлен в этом отрывке, мало отличается от изображения правителей легендарной древности и Лю Бана по форме и к тому же включает в себя их элементы, и потому, очевидно, должен рассматриваться в позитивном ключе.

В этом же сочинении обнаруживается описание Сян Юя:

С удивительными (удивлёнными?) глазами (*гуай му* 怪目), отважный, с двойными зрачками и большими ушами (в другом варианте – с великой силой. – А.Т.), [происходит из] государства Чу (в другом варианте – в государстве Чу с неба пошёл дождь из мечей. – А.Т.)» [ВШЦЧ: 1180, см. тж. 1223].

Интересно, что и это изображение, в котором к упомянутым ещё у Сыма Цяня «двойным зрачкам» добавляются новые детали, не выглядит негативным²⁴⁸.

²⁴⁸ Цинь Ши-хуаном и Сян Юем перечень реальных. Кроме того, в одном из апокрифических текстов («Цзо чжу ци») приводится описание внешности одного из соратников Гао-цзу – Сяо Хэ: «Ханьский канцлер Сяо Хэ ростом был семь *чи* и восемь *цуней*... у него были уши с тремя отверстиями, лунный рог и большое тело» [ВШЦЧ: 818]. Стоит отметить, что первая из перечисленных черт подразумевает связь между Сяо Хэ и легендарным государем Юем, хотя по другим источникам о ней ничего не известно. Так или иначе, в данном случае мы, как уже говорилось (см. §3.2), скорее всего, имеем дело с материалами времён Южной Ци или Лян, династий,

Подводя итог рассмотренным выше двум типам описаний, можно прийти к выводу, что за каждым из них стояла определённая группа, заинтересованная в продвижении определённых персонажей.

Формальные описания могли быть созданы группой учёных-интеллектуалов и чиновников, близких к конфуцианству и, возможно, занимавших определённые позиции при дворе. В поддержку этого предположения говорит, во-первых, использование древнего шаблона описаний, во-вторых, специфическая подборка образов, большинство которых развивались в рамках конфуцианской традиции, и, наконец, в-третьих, особое внимание, уделяемое совершенномудрым министрам и советникам (Цан-цзе, Гао-яо, Чжоу-гуну). Последние, очевидно, были призваны служить прообразами реальных сановников и защищать их позиции, выступая оружием в идеологической борьбе с монархом и его неконфуцианским окружением.

Составители эклектических описаний были, судя по всему, далеки от конфуцианства и относились, скорее всего, к числу *фанши* и/или даосов. В качестве образца для своих описаний они избрали, как уже говорилось, «Шань хай цзин», а среди персонажей отдавали предпочтение совершенномудрым, связанным с традициями, альтернативными конфуцианству, – например, Фу-си или Шэнь-нуну. Более того, именно им принадлежали описания исторических персонажей, не относимых к числу *шэнов* и, более того, воспринимавшихся как противники конфуцианского учения (Цинь Шихуан) и династии Хань (Сян Юй). Что же до приведённого выше грандиозного портрета Конфуция, то он мог быть создан авторами эклектических описаний с целью включения этого персонажа в число

возводивших свою родословную к Сяо Хэ и, следовательно, заинтересованных в его обожествлении.

«своих» совершенномудрых и использования его авторитета на благо своей традиции. С другой стороны, оно могло принадлежать не им, а конфуцианским авторам: проигрывая своим соперникам в цветастости описаний, они могли прибегнуть к используемым ими средствам для того, чтобы ещё сильнее возвеличить покровительствовавшего их учению великого мудреца и тем самым повысить собственную значимость.

Приложение 5. Традиция благих знамений в Китае эпохи Хань

По-видимому, первым из благих знамений, случившихся при династии Хань, стало появление в 165 г. до н. э. в Чэнцзи жёлтого дракона. В эдикте, изданном императором по этому поводу, ещё заметна некоторая нерешительность и настороженность:

Божество [в виде] диковинного существа показалось в Чэнцзи; [оно] не принесло вреда народу, поэтому год [должен] выдаться урожайным. Мы лично принесём в предместьях жертвы Верховному владыке и всем божествам. Чиновникам, отвечающим за ритуалы, [следует] обсудить [детали их проведения], не скрывая того, что могло бы нас утомить [ШЦ: 10/429–430; см. тж. Вяткин и Таскин, 1975: 238–239]²⁴⁹.

Тем не менее, вслед за этим благим знамением пошли другие:

При ханьском Вэнь-ди [были такие знамения, как появление] жёлтого дракона и нефритовой чаши; при У-ди – [такие, как появление] жёлтого дракона, цилиндра и переплетающихся деревьев. При Сюань-ди пять раз прилетали фениксы,

²⁴⁹ Подробнее о роли жёлтого дракона (*хуан лун* 黃龍) как благого знамения в эпоху Хань см. [Терехов, 2009; Терехов, 2011б: 344–348; Терехов, 2012].

[появлялись] цилиндры и божественные птицы, [выпадали] сладкие росы, [бил] винный источник, [показывался] жёлтый дракон и [светило] божественное сияние. При Пин-ди [двору были поднесены] белый фазан и [два] чёрных фазана. При [императоре] Сяо Мине [появлялись] цилиндры и божественные птицы, [выпадали] сладкие росы, [бил] винный источник, [двору подносились] белые и чёрные фазаны, [вырастали] грибы чжи, переплетающиеся деревья и чудесные колосья, как то было при [императоре] Сюань-ди; [кроме этого] случались такие чудеса, как [появление] божественного треножника и золота [ЛХ: 58/830].

Сам император У-ди в своём декрете с вопросами к «широко образованным учёным», специально отобранным местными властями для представления двору, расспрашивает их о благих и зловещих знамениях: «"Три династии" получили повеление Неба; где благие знамения, удостоверяющие это? Вслед за чем возникают такие перемены к худшему, как стихийные бедствия и необычайные явления?» [ХШ: 56/2496; пер. приведён по: Древнекитайская философия, 1990: 132]. Стоит отметить, что подобный интерес носил отнюдь не праздный характер – знания в этой области нужны были монарху для того, чтобы он мог вызывать появление благих знамений и избегать дурных:

В чем же совершенствоваться, что приводить в порядок, чтобы выпала благотворная роса, чтобы поспели все хлеба, чтобы милости, исходящие от Нашей силы дэ, увлажнили страну между четырёх морей, а благодеяния этой силы достигли даже трав и деревьев, чтобы три светила – солнце, луна и звезды – оставались в целостности, не омрачаясь затмениями, чтобы стужа и жара были в гармонии, а Мы получали благодать с Неба и наслаждались благословением духов,

чтобы благодеяния, исходящие от Нашей силы дэ, разлились и распространились за пределами четырёх сторон Поднебесной и простёрлись на все живое? [XIII: 56/2496–2497; пер. приведён по: Древнекитайская философия, 1990: 132].

Одним из тех, кто откликнулся на вопросы правителя, был Дун Чжун-шу. По его мысли, знамения прочно встроены в систему мироздания и являются естественным результатом мироустроительной деятельности монарха. В своём ответе императору У-ди Дун Чжун-шу пишет:

Когда жители удельных владений по четырём сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдётся таких, которые осмелились бы не стать едиными благодаря исправлению, и нет ненормальных, вредных «дыханий», которые нарушали бы среди них порядок. По этой причине тёмное и светлое начала оказываются приведены в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья растут пышно. В пространстве между Небом и Землёй все увлажняется и орошается [благодатью государевой силы дэ] и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; в стране между четырёх морей люди слышат про обильную силу дэ государя, все приезжают и признают себя его подданными. Счастливые необычайные явления и благие знамения, которые можно вызвать, появляются все до одного без исключения, и тогда путь истинного царя оказывается завершён [XIII: 56/2503; пер. приведён по: Древнекитайская философия, 1990: 136–137].

В системе Дун Чжун-шу благие знамения были неотъемлемым атрибутом совершенномудрого правителя:

Кого Небо чтит, кому оно даёт Поднебесную и приказывает быть царём, с тем непременно бывает что-то, что не может быть вызвано человеческими силами и что появляется само собой; это благие знамения, удостоверяющие, что он получил повеление Неба. Жители Поднебесной единодушно приходят к нему, как приходят к отцу и матери. Поэтому благие знамения, ниспосланные Небом, появляются в ответ на его искренность. В «Шу цзине» сказано: «Белая рыба прыгнула в лодку царя, огонь накрыл дом царя и превратился в ворона». Это, собственно говоря, благие знамения, удостоверяющие получение повеления Неба. Чжоу-гун сказал: «Благой отклик Неба! Благой отклик Неба!» Кун-цзы сказал: «Обладатель силы дэ не бывает одинок, у него непременно есть соседи – помощники того же рода, что и он». Все это результаты накопления добра и умножения силы дэ [ХШ: 56/2500; пер. приведён по: Древнекитайская философия, 1990: 134].

Более подробно благие знамения, появлявшиеся во времена идеального правления совершенномудрых государей древности, перечисляются в одной из глав приписываемого Дун Чжун-шу трактата «Чуньцю фань лу»: «В Поднебесной выпадали сладкие росы, прорастала багряная трава, бил винный источник, ветер и дождь приходили в нужное время, а фениксы и цилиндры разгуливали в пригородах» [ЧЦФЛ: 6/102–103]. Сразу после перечисления благих знамений в тексте перечисляются другие признаки царящей в мире гармонии: пустующие тюрьмы, народ, пребывающий в покое, варвары, являющиеся на аудиенцию к правителю с покорностью вассалов, строящиеся храмы, совершающиеся жертвоприношения и т.д. [ЧЦФЛ: 6/103–105]. Таким

образом, хотя появление благих знамений и мыслились наивысшим из свидетельств наступления эпохи всеобщего благоденствия, оно воспринималось не как что-то из ряда вон выходящее, но как закономерный этап на пути устроения космоса, не имеющий принципиальных отличий от прочих проявлений мировой гармонии.

При этом Дун Чжун-шу, по-видимому, считал, что царствующий император также является *шэном*, и, следовательно, благие знамения могут появиться и в его время. В докладе трону мыслитель пишет:

Ныне, Ваше Величество, Ваш высокий сан – это сан Сына Неба, Ваше богатство охватывает все ценности страны между четырёх морей, Вы занимаете положение, в котором можете вызвать появление этих знамений, держите в руках власть, с помощью которой можно вызвать появление этих знамений, кроме того, обладаете природными свойствами, которые в состоянии вызвать появление этих знамений [XIII: 56/2503; пер. приведён по: Древнекитайская философия, 1990: 137].

В состав «Чуньцю фань лу» также входит небольшая по объёму (возможно, фрагмент утраченного ныне сочинения) глава «Фу жуй» 符瑞 («Благие знамения, подтверждающие [право монарха на престол]»). В ней содержится важное утверждение, что появления благих знамений нельзя добиться силой, что лишний раз подтверждает роль благих знамений, посылаемых небом, как средства легитимизации правителя [см. ЧЦФЛ: 16/157–158].

Удостоившиеся его императоры зачастую издавали эдикты, в которых оповещали Поднебесную об оказанной им чести и, в свою очередь, осыпали милостями своих подданных. Так, например, ханьский император Сюань-ди 宣帝 (91 – 49 гг. до н. э.), чьё правление оказалось

отмечено целым рядом благих знамений, во втором году под девизом правления Гань-лу (52 г. до н. э.) издал эдикт, в котором говорилось:

В последнее время скапливались, спускаясь [на землю], фениксы и сладкие росы, поднимался жёлтый дракон, струились винные источники, зацветали иссохшие [растения], повсюду появлялось божественное сияние. Повсеместно были [Мы] удостоены счастливыми предзнаменованиями. По этому [случаю] объявляем амнистию по всей Поднебесной и на тридцать [монет] уменьшаем налоги для простолюдинов. Удельным князьям-принцам крови, канцлеру, генералам, князьям неимператорского рода и [высшим чиновникам с жалованьем] в полных две тысячи мер зерна жалуем золотых монет, каждому разные [суммы в соответствии с рангом]. Простолюдинам жалуем один ранг знатности, женщинам – [на каждые] сто дворов быка и вино, а вдовцам, вдовам, сиротам, бобылям и старцам – шелка» [XIII: 8/269].

Спустя сто двадцать с лишним лет, в пятой луне второго года под девизом правления Юань-хэ (85 г.), похожий эдикт издал император Чжан-ди 章帝 (75 – 88 гг.):

В последнее время фениксы, жёлтые драконы и птицы *луань* одни за другими скапливались в семи округах, некоторые же [из них] в одном [и том же] округе появлялись дважды; что же до белых воронов, божественных птиц и сладких рос, то [и они] появлялись неоднократно. Предки [наши, следуя] установившейся традиции, [в подобных ситуациях] всегда осыпали благодеяниями [народ]. По этому [случаю] жалуем [всем] служилым Поднебесной ранги знатности, по три на человека, а старцам, вдовцам, вдовам, сиротам и бобылям – шелка, по отрезу на человека. [Ибо] в канонах сказано: "Не

презирает вдов, вдовцов, жалеет этих одиноких". Впридачу жалуем женщинам [в землях] к югу от [Жёлтой] реки [на каждые] сто дворов быка и вино и повелеваем устроить в Поднебесной великий пир на пять дней. [Высшим чинам, начиная от] министров и ниже, жалуем деньги и шёлк, каждому в разном [количестве в соответствии с рангом]. Что же до жителей Лояна, то пирующим [жалуем] ткани, по отрезу на двор, [а живущим] вне городских стен – по отрезу на три двора, в общее [пользование]. Придворным академикам и ученикам, подвизавшимся в Высшем училище, жалуем такни, по три отреза на человека. Приказываем областям и удельным княжествам представить двору мужей, понимающих смысл канонов, по пять человек с каждой ста тысяч жителей, [всего] – неполных тринадцать тысяч человек [XXIII: 3/152].

Порой пожалования касались не всего народа, но лишь жителей тех областей, где появлялись знамения, и в особенности тех из них, кто видел знамения собственными глазами или даже набрался смелости подойти к ним поближе. Так, другой эдикт того же Чжан-ди, изданный спустя четыре месяца после предыдущего, гласил:

Волости и районы, в которых появлялись фениксы и жёлтые драконы, освобождаем от налогов на два года. Впридачу жалуем мужчинам ранги знатности, по два на человека. Увидевшим [эти знамения] первыми, [жалуем] шёлка двадцать отрезов; тем, кто [осмелился к ним] приблизиться – три отреза. Правителям областей, [где они появлялись] – тридцать отрезов, начальникам уездов – пятнадцать отрезов, а их помощникам – вполовину этого. «Песни» гласят: «Хоть в добродетели с тобою не сравнюсь, [но радость] песнею и

танцем [выражаю]». Остальных же [одариваем] в соответствии с принятыми нормами пожалования рангов [XXIII: 3/153].

Единой и чёткой теории о связи знамений с событиями человеческой жизни при Хань не существовало. Для множества царивших тогда трактовок знамений можно выделить три основных направления. Так, некоторые интерпретации исходили из того, что человеческая деятельность нарушает гармонию природы и таким путём вызывает необычные стихийные явления. Другие интерпретации строились на том, что знамения посылаются людям Небом в качестве предостережений. Интерпретации третьей группы основывались на мысли, что существует исходящее от божества или некой абстрактной силы предопределение, а знамения лишь возвещают о грядущих неотвратимых бедствиях [см. Кроль, 1970: 116–117]. Такое разделение актуально в отношении не только зловещих, но также и благих знамений: согласно интерпретациям первой группы, они являются прямым следствием совершаемого правителем мироустроения; по мнению сторонников второй группы интерпретаций, благие знамения посылаются Небом как знак одобрения поведения правителя; приверженцы третьей группы считали, что появление благих знамений служит предвестием того или иного радостного события, и как таковое предрешено судьбой. Таким образом, согласно интерпретациям первых двух групп, знамения являлись не отражением грядущих событий, а откликами на уже совершённые поступки. Как раз эти типы интерпретаций открывали дорогу для критики или восхваления правителя. Именно такое понимание знамений получило наибольшее распространение в конфуцианстве, а, следовательно, и в имперской традиции в целом. Что же касается знамений в трактовке интерпретаций

третьей группы, то там они являлись пророческими, т.е. предсказывающими будущее, не зависящее от человеческого фактора.

В первой группе интерпретаций появление знамений рассматривалось с точки зрения концепции «стимула и отклика» или «[космического] резонанса» (*гань ин* 感應), появившейся, по-видимому, во второй половине Чжаньго и окончательно оформившейся как раз во времена правления династии Хань.

Истоки этой концепции восходят к появившейся еще в начале эпохи Чжоу теории Небесного мандата (*тянь мин* 天命). Согласно этой теории, Небо (*тянь*) является высшей социомироустроительной силой, ведающей порядком в обществе. Выбирая достойнейшего из людей, обладающего максимальным количеством магико-этической силы *дэ*, оно дарует ему свой «мандат», т.е. право на управление Поднебесной. Постепенно потомки получившего Небесный мандат правителя растрачивают накопленный им запас *дэ*, в результате чего династия приходит в упадок. Тогда Небо снова передает свой мандат достойнейшему, который, свергая старую династию, основывает новую.

Постепенно из высшей силы, определяющей правителя Поднебесной, Небо превратилось в гаранта общемирового порядка. К середине I тысячелетия до н. э. оно воспринималось уже не столько как податель власти, сколько как некий эталон, карающий за нарушение принятых морально-этических норм и поощряющий за следование им.

На базе этих идей и возникла теория *гань ин*. В её основе лежали представления о неразрывной связи между Небом и людьми и об "ответах" (*бао* 報) последнего на действия первых. Взаимодействие Неба и человека воспринималось по аналогии с двумя настроенными в унисон музыкальными инструментами, в результате звучания первого из которых резонировал второй. Таким образом, согласно теории *гань ин*,

каждое действие человека, является стимулом (*гань*), вызывающим появление того или иного отклика (*ин*) Неба. Часто такое взаимодействие сравнивалось с отношениями между звуком и эхом или телом и тенью [см. Ткаченко 1990:77–84].

Концепция стимула и отклика была тесно связана с характерным для коррелятивного мышления эпохи Хань представлением о «роде» (*лэй* 類). Согласно им, вещи одного рода (*тун лэй* 同類) взаимно притягивались друг к другу, в то время как вещи разного рода (*бу лэй* 不類) взаимно друг от друга удалялись. Считалось, что и действие человека, и ответ Неба на него одного рода, поэтому хорошие отклики приходят в ответ на добро, а плохие отклики – в ответ на зло [см. Кроль 2001: 72–78].

Принцип «стимула и отклика» воспринимался в ханьскую эпоху как один из основных законов мироздания и как таковой оказывал заметное воздействие на мировоззренческие позиции людей того времени. Даже те мыслители, которые, как, например, Ван Чун, относились к этой концепции скептически, во многом продолжали находиться под её влиянием.

В ключе теории *гань ин* интерпретировались любые отклонения от привычного порядка вещей, включая и такие происшествия, которые никак нельзя отнести к разряду "сверхъестественных". Так, тот же Ван Чун сообщает, что его современники считали нападение тигров на людей откликом на преступления, совершенные чиновниками в должности *гунцао* 功曹:

По их мнению, [как] *гунцао* являются начальниками множества чиновников, так и тигры являются предводителями всех животных. *Гунцао* совершают преступления и вымогают [взятки] у чиновников, и поэтому

тигры пожирают людей, подражая таким образом их намерениям [ЛХ: 48/707].

Другим примером распространение концепции *гань ин* в ханьскую эпоху является проведение параллелей между чиновниками и вредными насекомыми. Широкое распространение имело и следующее поверье:

То, что насекомые поедают злаки, вызывается мелкими чиновниками. [Чиновники] алчны, свирепы и обирают народ, и поэтому насекомые поедают злаки. [Если] тельца [насекомых] черные, а головки красные, то говорят, [что в их появлении виноваты] военные чиновники; если же [их] головки черные, а тельца красные, то говорят, [что в их появлении виноваты] гражданские чиновники. Если же наложить на чиновников, которым уподобляются насекомые, взыскание, то насекомые исчезнут и больше не появятся» [ЛХ: 49/713–714].

Использовалась теория *гань ин* и в политических целях, в частности для того, чтобы предостеречь правителя от совершения тех или иных действий. Например, Дун Чжун-шу, рассказывая о том, какие политические акции необходимо предпринимать в то или иное время года, упоминает и о дурных откликах, которые вызывает отклонение от излагаемых им норм:

Если весной осуществлять осенние принципы управления, то растения и деревья увянут; если осуществлять зимние принципы управления, то [выпадет] снег; если осуществлять летние принципы управления, то [произойдёт] убийство... Если осенью осуществлять весенние принципы управления, то [начинается] цветение; если осуществлять летние принципы управления, то [начинается] цветение, если

осуществлять зимние принципы управления, то [листья на деревьях] опадают. Если пренебречь осенними принципами управления, то весной безостановочно будут дуть ураганы, а гром не будет издавать звука... Если летом осуществлять весенние принципы управления, то [начинает дуть] ветер; если осуществлять осенние принципы управления, то [случается] потоп, если осуществлять зимние принципы управления, то [листья на деревьях] опадают. Если пренебречь летними принципами управления, то зимой [реки] не замёрзнут, [семена] пяти [видов] злаков не сохранятся [в земле], а сильные холода будут длиться непрерывно... Если зимой осуществлять весенние принципы управления, то [начнётся] жара; если осуществлять летние принципы управления, то [будет слышен] гром, если осуществлять осенние принципы управления, то [случится] засуха. Если пренебречь зимними принципами управления, то летом травы и деревья не будут давать плодов, [выпадет] иней, а пять [видов] злаков быстро засохнут [ЧЦФЛ:64/392–393].

Интересно, что причиной тех или иных дурных откликов могли стать не только неверные политические акции, но и персональные недостатки правителя:

Когда в отношениях между правителем и подданными отсутствует ритуал, а внешний вид [правителя] не [вызывает] строгости [поведения и] почтения... откликом [на это] служат ураганы. Когда речь правителя не следует [истине]... откликом [на это] служат грозные тучи. Когда зрение правителя не остро... откликом [на это] служат молнии. Когда слух правителя не тонок... откликом [на это] служат ливни.

Когда разум правителя не может вместить [глубокие мысли]...
откликом [на это] служит гром [ЧЦФЛ:64/387–389].

Таким образом, между необычными событиями в природе и неподобающим поведением или недостойными качествами правителя устанавливались твёрдые соответствия.

Само собой, более серьёзные события, которые можно было отнести к разряду собственно знамений, также интерпретировались исходя из принципа *гань ин*. Более того, он, можно сказать, стал для них чем-то вроде теоретической базы.

В соответствии с ним знамения считались откликами на действия людей, и в первую очередь – правителя. В зависимости от его поведения выделялось три типа откликов:

[Если] правитель правит в соответствии с Дао, чиновники искренне и успешно помогают [ему], а десять тысяч вещей повсюду следуют своей природе, то [в качестве] отклика [на это появляется] гармоничная энергия-*ци*, происходят счастливые знамения и государство процветает... [Если] правитель идёт наперекор своему Пути, мелкие людишки занимают [должностные] посты, а народ ведёт себя необычно, то [в качестве] отклика [на это появляется] неблагоприятная энергия-*ци*, происходят дурные знамения и государство гибнет... [Если] правитель и министры, видя зловещие знамения, отказываются [от совершения дурных поступков] и [начинают] держать себя в строгости, совершенствовать [свою] добродетель, и сообща бороться с ошибками, исправляя [их], то несчастья исчезают, и приходит счастье [ЦШ III:27/800].

Интерпретации второй группы были близки к описанным выше, однако отличались от них в одном очень важном аспекте, а именно – в трактовке роли Неба. В то время как в интерпретациях первого типа Небо воспринималось как некая безличная сила, реагирующая на те или иные поступки людей по определённым законам, в силу одной только естественной необходимости, в данном случае оно выступало в качестве разумного существа, сознательно вмешивающегося в дела людей и использующего знамения для того, чтобы выразить свою волю. Если оно хотело предостеречь правителя, указать ему на его ошибки и направить его на правильный путь, то посылало катастрофы и зловещие знамения (такие как солнечное затмение или появление кометы); если же оно, напротив, хотело показать, что довольно действиями правителя, и выразить ему свое одобрение, то посылало благие знамения [см., напр., ЧЦФЛ:6/100–109]. Истоки такого взгляда на знамения также восходят к теории Небесного повеления, однако своё развитие и оформление он находит в работах Дун Чжун-шу.

Небо в его системе зорко следит за ситуацией в обществе и стремится поддерживать там порядок. Именно с этой целью оно и посылает людям те или иные знамения:

[Когда] в небесных и земных вещах происходят необычные изменения, их называют «странными происшествиями» (*и* 異), а более мелкие из них называют «стихийными бедствиями» (*цзай* 災). Сперва часто появляются стихийные бедствия, а за ними следуют странные происшествия. Стихийные бедствия – кара, [посылаемая] Небом, а странные происшествия – угрозы, [посылаемые] небом... Корень всех стихийных бедствий и странных происшествий – промахи [в правлении, в результате которых] жизнь в государстве иссякает. Когда промахи [государя в управлении] государством еще только появляются,

Небо обвиняет его, посылая стихийные бедствия. Если [после] обвинения [он] не осознал [необходимости] изменений, [Небо] устрашает его, посылая странные происшествия. Если же [во время] устрашения [он] так и не испытал страха, то приходят несчастья и беды (*ян цзю 殃咎*). Из этого видно, что помыслы Неба гуманны и [оно] не желает губить людей... В стихийных бедствиях и необычайных происшествиях отражаются помыслы Неба. [Среди] помыслов Неба есть желание, а есть нежелание; есть то, чего [оно] желает, а есть то, чего не желает... Поэтому помыслы Неба [относительно поведения человека находят свое выражение в] стихийных бедствиях и необычайных происшествиях. [Небо] устрашает его и не причиняет [ему] вреда... Небо желает [помочь нам] исправить наши ошибки и избавить нас от промахов, а потому с помощью этого сообщает нам [о них] [ЧЦФЛ:30/259–260; см. тж. XIII: 56/2498; Древнекитайская философия, 1990: 133].

Безусловно, такое понимание знамений, как и интерпретации первой группы, тесно связано с теорией *гань ин*, которая своим развитием также обязана Дун Чжун-шу. Однако в данном случае акцент делается не на космологической необходимости появления того или иного отклика, но на воле Неба, стремящегося наставить человека на правильный путь и удержать его на нем.

При этом подобные интерпретации знамений включают в себя и элементы интерпретаций первой группы. Так, тот же Дун Чжун-шу в одной из глав «Чуньцю фань лу» пишет: «Когда правитель справедлив, изначальная энергия-*ци* приходит в гармонию и подчиняется [ему], ветер и дождь приходят в нужное время, показывается Счастливая звезда и спускается Жёлтый дракон. Когда же правитель несправедлив, об этом становится известно Небу, и [тогда] сразу же появляется

вредоносная энергия-ци» [ЧЦФЛ:6/101]. В данном случае в качестве непосредственной причины появления дурных знамений называется «вредоносная энергия-ци», однако сама она возникает, очевидно, по воле Неба, которому «становится известно» о неподобающем поведении монарха. Можно предположить, что и в случае с благими знаменами её "гармонизация" не обходится без помощи Неба. Тем не менее, порой Дун Чжун-шу обходится одной только теорией *гань ин*. Так, в ответе на вопрос императора У-ди о природе дурных знамений он пишет: «Когда наказания не соответствуют преступлениям, они рожают ненормальные, вредные "дыхания". Когда ненормальные, вредные "дыхания" скапливаются внизу, то негодование и ненависть собираются наверху; если высший и низшие больше не находятся в гармонии, то тёмное и светлое начала (*инь* и *ян*) противодействуют друг другу, отчего происходят дурные знамения. Вот "вслед за чем возникают стихийные бедствия и необычайные явления"» [Хань 1990:135; XIII VIII:56/2500].

В результате, знамения стали служить критерием оценки действий правителя: бедствия и неблагоприятные предзнаменования указывали на то, что он недостаточно добродетелен, а проводимая им политика не гуманна; благие же знамения являлись свидетельством хорошего правления и духовного совершенства государя. В ханьскую эпоху теория знамений имела сильное влияние на положение при дворе, причём неблагоприятные знамения могли использоваться как средство критики правителя, а благие - как средства его легитимизации [см. Кроль, 1970: 117; Bielenstein, 1950, 1984; Lippiello, 2001: 27]²⁵⁰.

²⁵⁰ Существует мнение, что по крайней мере некоторые из образованных людей эпохи Хань на самом деле не верили в знамения, используя их лишь как политическое оружие [Кроль, 1970: 118–119].

Следует отметить, что хотя интерпретации третьей группы (см. §5.3) в некотором роде противопоставлены описанным выше, все эти трактовки не были взаимоисключающими и, напротив, часто дополняли друг друга. Так, тот же Дун Чжун-шу, например, считал, что помимо знамений, посылающихся Небом как отклики, существуют и знаменья, предсказывающие грядущие события: «Перед тем, как [новому] государю суждено возвысится, появляются предвещающие это благие знаменья; перед тем, как [ему] суждено умереть, появляются дурные знаменья» [ЧЦФЛ:57/358].

Принципиальное значение для развития теории знамений имело появление при Хань двух – официального и неофициального – течений в фиксации и трактовке знамений. Подобное разделение сохранялось на протяжении всей истории императорского Китая. Официальное направление было представлено различными государственными департаментами и их служащими: астрономами, историками, гадалками и другими чиновниками, в обязанность которым вменялось наблюдение за происходящим в природе. Они отмечали все то, что не соответствовало норме, и на основе своих наблюдений составляли специальные реестры знамений. Впоследствии данные из этих реестров входили в донесения трону. Зачастую перечисление знамений в донесении сопровождалось их трактовкой. Иногда на донесения с перечислением знамений правитель отвечал изданием эдиктов, в которых или раскаивался в тех или иных своих поступках (в случае появления дурных знамений), или с гордостью отмечал, что государство вступило эпоху благоденствия (в случае появления знамений благих). Созданные должностными лицами реестры знамений и донесения трону впоследствии включались в состав династийных историй. Упоминания о наиболее важных знаменьях заносились в раздел Цзи «*紀*» («Анналы

[императоров]»), а информация о прочих размещалась в специальных главах раздела "Трактаты" (*шу* 書, *чжи* 志).

Неофициальное наблюдение за знаменами было делом как чиновников, занимавшихся этим частным образом, так и не состоящих на службе образованных людей. Таких людей называли *хао ши* 好事 («любители сенсаций», «любители сплетен»), и отношение к ним традиционно было негативным. Некоторые из них самовольно трактовали знамения и составляли их реестры. Порой такие «любительские» трактовки дурных знамений использовались даже для критики правителя. Однако подобные попытки в большинстве случаев жестоко карались. Неофициальные реестры знамений оставили свой след в различных клановых историях, в сборниках *бицзи* 筆記 и т.д., и хотя в подобных источниках зафиксировано больше знамений, нежели в официальных, последние дошли до нас в значительно более полном виде [Зинин, 1997: 34].