

УДК 1 (091)+ 930.85

А. Э. Терехов

## К ПРОБЛЕМЕ ПЕРСНИФИКАЦИИ СОВЕРШЕННЫХ МУДРЕЦОВ (ШЭН) В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ДРЕВНЕГО КИТАЯ<sup>1</sup>



**ТЕРЕХОВ Антон Эдуардович** – младший научный сотрудник;

Институт восточных рукописей Российской академии наук.

191186, Дворцовая наб, 18, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: aterekhoff@gmail.com

*Совершенные мудрецы (шэн) – одно из ключевых понятий древнекитайской мысли, используемое для обозначения идеальной личности. Проблема персонификации их образов, рассматриваемая в данной статье, связана с многообразием трактовок этой концепции в древнекитайских текстах. В самом общем виде интерпретации этих образов можно свести к двум основным традициям: шэны могли соотноситься с конкретными персонажами реальной или легендарной истории, а могли оставаться неперсонифицированными. Каждая из этих традиций имела свои достоинства и недостатки, однако в конечном итоге они являлись не столько противопоставленными, сколько взаимодополняющими.*

СОВЕРШЕННЫЕ МУДРЕЦЫ; ДРЕВНИЙ КИТАЙ;  
ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ; ЛЕГЕНДАРНАЯ ИСТОРИЯ;  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ РИТОРИКА.

Идеал «совершенномудрого человека» (шэн жэнь 聖人) или «совершенного мудреца» (шэн 聖) занимает уникальное место в философской традиции Древнего Китая. Он разделялся практически всеми

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 15-03-00224).

мыслителями вне зависимости от их убеждений и использовался в самых разных контекстах: в связи с этикой, политикой, космологией, религией и т. д. Хотя использование знака *шэн* прослеживается с середины второго тысячелетия до н. э., формирование и активное развитие представлений о «совершенных мудрецах» как о личностях особого типа пришлось на периоды Чжаньго 戰國 (Борющихся царств, 453–221 гг. до н. э.) и Хань 漢 (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.)<sup>2</sup>. *Шэн* как 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 мысли<sup>3</sup>. Соответственно, представления о том, какими были или должны быть совершенные мудрецы, в Древнем Китае сильно различались: *шэны* могли быть правителями, могли быть 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 служить живым воплощением морали, но могли и не ограничивать себя ею; могли действовать в рамках социума, а могли и оказывать влияние на мироздание в целом. В некоторых трактовках этот идеал был достижимым, а в некоторых – нет; согласно одним, совершенным мудрецом мог стать каждый человек, 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<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Знак *шэн* (или его протоформы) появляется ещё в надписях на гадательных костях (*цзягувэнь* 甲骨文, XIV–XI вв. до н. э.), а впоследствии используется в надписях на бронзовых сосудах (*цзиньвэнь* 金文, XI–VIII вв. до н. э.) и в древнейших китайских сочинениях (X–VI вв. до н. э.), таких как «Ши-цзин» 詩經 («Канон стихов») и «Шу-цзин» 書經 («Канон документов», другое название – «Шан шу» 尚書, «Древнейшие документы»). О зарождении и ранних этапах развития этого термина см. [50: 196; 38: 410–414; 52: 131–133; 54: 626–630].

<sup>3</sup> О проблеме древнекитайских философских «школ» и различных трактовках термина *цзя* см. [45; 39; 42].

<sup>4</sup> Попытку классификации трактовок образа совершенных мудрецов в Древнем Китае см. в [51: 199–200].

Однако за множеством различных мнений о качествах, способностях, стремлениях и поступках *шэнов* таится не менее важный вопрос об их личностях, т. е. о непосредственном наполнении обозначающего их термина. Кто именно подразумевался под «совершенными мудрецами»? Назвать известных персонажей, относимых к их числу, несложно: Хуан-ди, Яо, Шунь, Конфуций... Тем не менее, такой ответ порождает множество новых вопросов. Являлись ли эти герои лишь частными примерами *шэнов* или же исчерпывали собой их множество? Всегда ли совершенными мудрецами признавали одних и тех же людей? Как идеал «совершенномудрых людей» мог разделяться подавляющим большинством древнекитайских мыслителей, несмотря на различные, зачастую диаметрально противоположные взгляды? Всегда ли авторы текстов имели в виду конкретных персонажей, или же за этим понятием мог скрываться абстрактный идеал, не сводимый к определённым личностям? Для ответа на эти вопросы необходимо отстраниться, насколько это возможно, от идеологического наполнения этого термина (подробный анализ соответствующих представлений в том или ином тексте зачастую равнозначен изложению большинства основных его идей) и обратиться к формальному моменту его соотнесённости с конкретными персонажами.

По-видимому, первым памятником, в котором *шэн* начинает использоваться как категориальный термин, является трактат «Мо-цзы» 墨子 (V–III вв. до н. э.). Представления о совершенномудрых царях (*шэн ван* 聖王) активно разрабатываются в наиболее ранних, так называемых «центральных главах» (core chapters, гл. 8–37, V–IV вв. до н. э.) этого сочинения<sup>5</sup>, придя на смену более древним и, по-видимому, более аморфным представлениям о «прежних царях» (*сянь ван* 先王) [см. 37: 151–166]<sup>6</sup>. При этом важно, что этот идеал, в отличие от его более ранних аналогов, изначально находит своё воплощение в конкретных персонажах: в тексте «Мо-цзы» неоднократно встречается сочетание *сянь дай шэн ван* 三代聖王 («совершенномудрые цари Трёх эпох»), причём использование его практически всегда сопровождается перечислением правителей, которые

<sup>5</sup> Относительно датировки центральных глав см. [44: 337–338; 37: 150]

<sup>6</sup> 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».

имеются в виду. Всего к ним относятся шесть персонажей – Яо 堯 Шунь 舜 Юй 禹 Тан 湯 (Чэн Тан 成湯, Вэнь-ван 文王 и У-ван 武王 – которые и считаются «каноническим» для этого текста набором совершенных мудрецов [см. 37: 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 из 22) 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.), 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 Западного Чжоу 周 (XI–VIII вв. до н. э.); что же касается Яо и Шуня, то их правление традиционно относилось к додинастическому периоду, предшествовавшему Трёх 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, государства Ся и Шан, а третий – Западное Чжоу, ослабевшее 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 престола<sup>7</sup>.

В любом случае, обращает на себя внимание тот факт, что все личности, отнесённые в центральных главах «Мо-цзы» к числу

<sup>7</sup> Об этой легенде и её связи с моизмом см. [53; 35; 46; 47].

совершенных мудрецов, во-первых, оказываются правителями, и, во-вторых, достаточно далеко отстоят от времени составления трактата. Оба этих обстоятельства обеспечивали *шэнам* высокий авторитет, причём первое неразрывно связывало их с идеей верховной власти<sup>8</sup>, а второе позволяло моистам использовать недостаток достоверных свидетельств о древних монархах для создания новых, выгодных школе трактовок истории [см. 37: 166–173]. Таким образом, под совершенными мудрецами изначально понимались вполне конкретные персонажи легендарной и полуполулегендарной истории Китая. Очевидно, главной причиной создания этой концепции стала необходимость определения конкретных «образцов для подражания», предания о которых могли бы служить аргументом для обоснования собственных идей моистов.

Идея «совершенных мудрецов» довольно быстро получила широкое распространение: в философских текстах IV–III вв. термин *шэн* используется повсеместно, независимо от идеологических предпочтений их авторов. При этом растёт и число персонажей, относимых к совершенным мудрецам. Например, в трактате «Мэн-цзы» 孟子, помимо уже упоминавшихся Яо, Шуня, Юя и Вэнь-вана, как *шэн жэнь* определяются Чжоу-гун 周公, Бо-и 伯夷, И-инь 伊尹, Лю-ся Хуэй 柳下惠 и Конфуций [10: 6 (2А.2) /215–216, 9 (2Б.9) /292, 12 (5Б.10)/672]. Стоит отметить, что ни один из этих пятерых не являлся правителем<sup>9</sup>; таким образом, совершенномудрыми начали считать не только монархов, но и некоторых других известных личностей, способных выступать в качестве примера идеального поведения и рупора для тех или иных идей. Кроме того, глубокая древность также перестала быть определяющей характеристикой относимых к числу *шэнов* персонажей: двое из пяти перечисленных выше персонажей жили в эпоху Чуныцю 春秋 (Весны и

---

<sup>8</sup> Достаточно красноречив тот факт, что в «Мо-цзы», в отличие от большинства прочих древних текстов, сочетание *шэн ван* («совершенномудрый царь») упоминается значительно чаще, чем *шэн жэнь* («совершенномудрый человек») – почти в два с половиной раза в тексте памятника в целом и в пять раз в его центральных главах.

<sup>9</sup> Чжоу-гун (XI в. до н. э.) был регентом при малолетнем сыне У-вана, Бо-и (XI в. до н. э.) – отшельником, отказавшимся принять власть 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 знаменитый Конфуций (Кун-цзы 孔子, трад. 551–479 гг. до н. э.).

осени, VIII–V вв. до н. э.), всего за несколько столетий до времени составления текста.

Тенденция к объявлению совершенными мудрецами людей, не являвшихся государями, и, в том числе, живших в не столь отдалённом прошлом, повлияла и на моистов: в более поздних главах «Мо-цзы» (кон. IV–III вв. до н. э.) к числу *шэнов* начинают относиться такие персонажи, как Цзи-цзы 箕子, Вэй-цзы 微子 и Чжоу-гун [9: 48/454]<sup>10</sup>, а также и сам основатель моистской школы Мо Ди 墨翟 (V в. до н. э.) [9: 48/463]. В некоторых текстах имеются также свидетельства того, что совершенными мудрецами моисты считали и лидеров своей организации – так называемых «колоссов» (*цзюй-цзы* 鉅子, тж. 巨子) [см. 25: 33/290]. Не чуждыми этой тенденции оказываются и памятники, далёкие от конфуцианской и моистской традиций: так, в трактате «Хань Фэй-цзы» 韓非子 (III–II вв. до н. э.), считающемся квинтэссенцией «легизма», совершенномудрыми называются, в частности, И-инь и циньский министр Байли Си 百里奚 (VII в. до н. э.) [16: 12/92].

Тем не менее, большинство этих «нецарственных» *шэнов* не получило широкого распространения за пределами отдельных текстов: хотя эти персонажи регулярно упоминаются в прочих сочинениях, они практически никогда не называются там совершенномудрыми<sup>11</sup>; лишь Чжоу-гун и Конфуций оказались достаточно авторитетными для того, чтобы их статус *шэнов* стал общепризнанным<sup>12</sup>.

В большинстве текстов наибольшим авторитетом по-прежнему пользовались именно совершенномудрые монархи. В то же время, использование для своих целей таких персонажей, как Яо, Шунь и основатели династий, осложнялось тем, что их образы к этому времени уже устоялись, и поэтому им нельзя было приписать действия или высказывания, которые шли бы вразрез со сложившимися представлениями о них как об исторических правителях. Соответственно,

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Большинство текстов относят упомянутых выдающихся министров к категории «достойных» (*сянь* 賢 / *сянь чжэ* 賢者), т.е. ставят их ниже *шэнов*.

<sup>12</sup> Так, Конфуций называется совершенномудрым даже в таком «антиконфуцианском» трактате, как «Хань Фэй-цзы» [см. 16: 49/446].

авторы новых текстов, содержащих далёкие от конфуцианства и моизма идеи, были вынуждены искать других претендентов на роль совершенных мудрецов. В памятниках появляется ряд новых образцовых персонажей, призванных служить выразителями тех или иных идей; изначально являясь, по-видимому, божествами и/или предками аристократических родов, к этому времени большинство из них начинает восприниматься в качестве государей, период правления которых относится, однако, к более ранним временам, нежели эпоха господства *шэнов*, чьи образы сформировались в рамках предшествующей традиции. Так, в комментарии «Привязанных слов» («Си цы чжуань» 繫辭傳 IV в. до н. э.) к «И-цзину» 易經 («Канон Перемен», VIII–VII вв. до н. э.) разрабатывается образ создателя триграмм (*гуа* 卦) Фу-си 伏羲 (тж. 宓戲 虛戲 Бао-си 包犧 Пао-си 庖犧 [43: 197–209; 49: 86–90; см. тж. 31: 647–648], в традиции т. н. «аграриев» (нун-цзя 農家) – образ Шэнь-нуна 神農 («Божественного земледельца») [41: 69–70; см. тж. 31: 756–757], а в рамках некоторых направлений, традиционно относимых к «даосизму» и «легизму» – Хуан-ди 黃帝 («Жёлтого владыки/императора») [см. 31: 663–665]. Хотя в дошедших до нас текстах эпохи Чжаньго эти персонажи очень редко называются *шэнами* эксплицитно, функционально они близки к ним, и потому неудивительно, что со временем они также начинают восприниматься в качестве совершенных мудрецов.

Параллельно с осмыслением в качестве образцовых личностей и 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» [43: 129], последовательность выдающихся монархов, составлявших определённые группы; при этом процесс её «конструирования» двигался в обратном направлении, постепенно углубляясь всё дальше и дальше в древность [30: 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 эпох<sup>13</sup>. Чуть позже оформляются представления о

<sup>13</sup> Наличие в случае с Чжоу сразу двух основателей (Вэнь-вана и У-вана), рассматривавшихся

предшествующей ей эре правления Пяти владык (*у ди* 五帝), к которым относились, согласно наиболее авторитетной версии, зафиксированной в «Ши цзи» 史記 (II–I вв. до н. э.), Хуан-ди, Чжуань-суй 顓頊, Ди-ку 帝嚳, 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 少皞<sup>14</sup>) [56: I/382].

Стоит отметить, что совершенномудрыми в Древнем Китае считались, по-видимому, все правители, входившие в эти две группы<sup>15</sup>. Так, 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, отождествляемым 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?» [25: 14/129]. Соответственно, можно утверждать, что отнесение *сань ван* и *у ди* к числу *шэнов* к тому времени 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 Чуныцю) названы там достойными (*сянь* 賢), Три царя – гуманными (*жэнь* 仁), а Пять владык – совершенномудрыми [см. 24: 5.9/286]<sup>16</sup>.

Наконец, в конце Чжаньго картина древней истории, представленная эрой господства Трёх царей и Пяти владык, дополняется представлениями

---

традицией как равные, вызывал некоторую путаницу. В результате, порой в состав *сань ван* включалось четыре человека [см., например, 10: 16 (4Б.20) /569–571]; в таком случае возможно переводить этот термин как «цари-основатели Трёх [династий]».

<sup>14</sup> О Тай-хао и Янь-ди, чьи образы впоследствии были связаны с Фу-си и Шэнь-нуном соответственно, см. [57: 239; 31: 770; 40: 115–122]. О Шао-хао, чей образ разработан значительно хуже, см. [31: 739]. О формировании когорты *у ди* см. [57: 246–265].

<sup>15</sup> В то время как все правители, входящие в когорту *сань ван*, считались *шэнами* изначально, 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.

<sup>16</sup> 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) [18: 49/2293].



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. 55: 94–102]. Вероятно, именно неразработанность образов этих правителей привела к тому, что, в отличие от Пяти императоров, Трое августейших практически никогда не называются *шэнами*. Тем не менее, к I в. н. э. к *сань хуан* стали относить конкретных героев: первыми двумя стали уже упоминавшиеся выше Фу-си и Шэнь-нун, а в роли третьего выступали различные мифологические персонажи: то Чжу-жун 祝融, то Нюй-ва 女媧, то Суй-жэнь 燧人, то – реже – Хуан-ди [56: I/216; см. тж. 55: 121–134; Ян, 1938: 185–186; 34: 220, пр. 39], причём в отличие от всех вышеперечисленных персонажей претенденты на роль третьего августейшего (за исключением Хуан-ди) в перечнях совершенномудрых обычно отсутствовали<sup>17</sup>.

В результате, 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. 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 группы, подобные *сань ван*, *у ди* и *сань хуан*. Они начинаются с середины Чжаньго и активно продолжаются на протяжении всей эпохи Хань и даже последующих периодов, а их результаты отличаются разнообразием как в плане численности и состава участников, так и в плане оснований для их объединения.

Например, группы из «Трёх совершенномудрых» (*сань шэн* 三聖) обычно составлены из персонажей, в чьих образах прослеживается

---

<sup>17</sup> Последнее обстоятельство, равно как и наличие среди Пяти владык персонажей, изначально к совершенным мудрецам не причисляемых, позволяет предположить, что когорты *сань ван*, *у ди* и *сань хуан* формировались исходя не столько из морально-нравственных качеств правителей (как то утверждалось впоследствии), сколько из их «исторической» роли.

определённое сходство в плане заслуг или обстоятельств жизни. Так, в «Мэн-цзы» Тремя совершенномудрыми называются Юй, Чжоу-гун и Конфуций, поборовшие соответственно всемирный потоп, варваров за пределами страны и мятежных сановников внутри неё [10: 13 (ЗБ.9)/459–461], в «Мо-цзы», «Чуньцю фаньлу» 春秋繁露 (II–I вв. до н. э.) и «Хань шу» 漢書 (I в. н. э.) – Яо, Шунь и Юй как правители, передававшие друг другу власть [9: 25/185; 26: 1/20–21; 18: 16/529, 530 пр. 4], а в различных главах «Лунь хэн» 論衡 (I в. н. э.) и «Хань шу» – Фу-си, Вэнь-ван и Конфуций как авторы «Чжоуских перемен» («Чжоу и» 周易, т.е. «Канона перемен» и комментариев к нему) [7: 36/558; 18: 30/1704], Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун как совершенномудрые эпохи Чжоу [7: 57/821; 18: 14/392], а также Тан, Вэнь-ван и Конфуций как совершенномудрые, претерпевавшие различные невзгоды [7: 19/235]. Сюда же примыкают группы из Двух совершенномудрых (*эр шэн* 二聖), которые либо подразумевают третьего *шэна* (например, Яо и Шунь выступают в качестве образца для Юя [1: 3/102], а Вэнь-ван и У-ван называются начинателями дела установления чжоуской династии, доведённого до конца Чжоу-гуном [26: 71/416]), либо представляют собой акцидентное сопоставление двух совершенномудрых (например, Яо и Тана объединяют катастрофы, – наводнение и засуха, – случившиеся во времена их правления [7: 53/769]). Лишь в «Цянь фу лунь» (II в. н. э.) Яо и Шунь упоминаются как «два совершенномудрых, которые, помогая друг другу, достигли такого результата, как Великое спокойствие» [23: 29/324–325]<sup>18</sup>.

Состав когорты Четырёх совершенномудрых (*сы шэн* 四聖) более стабилен. В большинстве случаев костяк его складывается из Яо, Шуня и Юя, к которым примыкает то Гао-яо 皋陶<sup>19</sup>, то Чэн Тан, то Ди-ку [17: 9.18/323; 22: 2.14/653; 7: 30/458]. Впрочем, встречаются и другие варианты, например, Шунь, Юй, Чжоу-гун и Конфуций [6: 7/231] или Чжуань-сюй, Ди-ку, Яо и Шунь [28: 130/3301]<sup>20</sup>. Наиболее оригинальный перечень *сы*

<sup>18</sup> О концепции Великого спокойствия (*тай пин* 太平) см. [31: 600–602].

<sup>19</sup> Гао-яо – легендарный министр правосудия времён Яо и Шуня. Подробнее о нём см.: [32: 137–138].

<sup>20</sup> В последнем случае *сы шэн* оказываются практически синонимичными у *ди*, недостаёт только Хуан-ди, который упоминается в начале фразы: «В старину Хуан-ди следовал примеру Неба и Земли, и Четыре совершенномудрых, в свою очередь, шли по его стопам...» [28: 130/3301].

*шэн* встречается в процитированном в ряде текстов сочинении «Мин-тан чжи вэй» 明堂之位 («Расположение Пресветлого зала»)<sup>21</sup>, где Четырьмя совершенномудрыми названы Чжоу-гун, Тай-гун 太公, Шао-гун 召公 и астролог Ши 佚, сыгравшие важную роль в установлении чжоуской династии [5: 48/54–55; 13: 5/185; 19: 37/1255]<sup>22</sup>.

Сочетание «Пять совершенномудрых» (*у шэн* 五聖) встречается в древнекитайском письменном наследии не так часто, как того можно было ожидать от культуры, полной «пятеричных» классификаций. Оно появляется в одной из глав памятника «Хуайнань-цзы» 淮南子 (II в. до н. э.), где указывает на Шэнь-нуна, Яо, Шуня, Юя и Тана [20: 19/1311]. Далее в той же главе говорится о «Девяти достойных» (*цзю сянь* 九賢), среди которых выделяются Пять совершенномудрых (Яо, Шунь, Юй, Вэнь-ван и Гао-яо) и Четыре талантливых (*сы цзюнь* 四俊 – Ци 啟, Се 契, Ши-хуан 史皇 и И 羿)<sup>23</sup> [20: 19/1335–1337]. Как можно заметить, во втором перечне совершенных мудрецов Тан уступает место Гао-яо. Таким образом, даже в рамках одной главы состав *у шэн* совпадает не полностью. В двух других случаях он вообще не определён, и словосочетание, очевидно, обозначает совершенномудрых «вообще». Так, в «Лунь хэн» сказано: «Если признаки [какого-либо процесса] уже появились, то даже Пять совершенномудрых и десять достойных, сообща останавливая этот [процесс], в конечном итоге не смогут [его] прервать» [7: 18/216]. В «Шо юань» 說苑 (I в. до н. э.) говорится о «планах Пяти совершенномудрых», которые по важности «уступают благоприятному моменту» [29: 16/401]<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> В «Хоу Хань шу» 後漢書 (V в. н. э.) источник цитаты обозначен просто как «Ли цзи» 禮記. Соответственно, текст «Мин-тан чжи вэй» мог являться утерянной ныне главой этого памятника.

<sup>22</sup> В последующие эпохи сочетанием *сы шэн* также обозначались четверо выдающихся правителей династии Тан 唐 (618 – 907 гг.), четверо легендарных врачевателей, четыре древних правителя, почитаемых в даосской традиции, а также четыре бодхисатвы и четыре степени святости в буддизме [56: III/594].

<sup>23</sup> Ци, сын знаменитого Юя, в дошедшей до нас версии этого перечня не упомянут, зато о его отце там говорится дважды; в результате «достойных» получается не девять, а восемь. Поэтому я принимаю исправление Ван Инь-чжи 王引之 (1766 – 1834 гг.), который убедительно доказал, что вместо второго упоминания Юя в этом отрывке должно стоять имя Ци [20: 19/1337–1338].

<sup>24</sup> Впоследствии сочетанием *у шэн* могли обозначаться также пять выдающихся правителей династии Тан 唐 (618 – 906 гг.) [56: I/382], а также Пять духов, популярных в классическом и позднейимперском Китае [31: 636–637].

О Семи совершенномудрых (*ци шэн* 七聖) говорится в «Чжуан-цзы», где в качестве таковых выступают Хуан-ди и его спутники, по другим источникам не известные [25: 24/212]. Ещё раз это сочетание встречается в «Сань го чжи» (III в. н. э.), но там не уточняется, о ком именно идёт речь [11: 16/500]. Однако, та же фраза процитирована в знаменитом сунском сочинении «Цзы чжи тун цзянь», и комментарий Ху Сань-сина 胡三省 (1230 – 1302 гг.) утверждает, что в данном случае имеются в виду Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун [21: 73/2327]. Так или иначе, данная когорта, очевидно, также не являлась канонической<sup>25</sup>.

Девять совершенномудрых (*цзю шэн* 九聖), принявших участие в составлении «И-цзина», упоминаются в составленном уже в IV в. н. э. трактате «Баопу-цзы» 抱朴子; согласно комментарию, в их число входили Фу-си, Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо, Шунь, Юй, Вэнь-ван, Чжоу-гун и Конфуций [2: 8/153–154, 161 пр. 63]. В ещё более позднем сочинении «Суй шу» 隋書 (VII в.) неназванным Девяти совершенномудрым приписывается авторство тридцати глав полулегендарных текстов «Хэ ту» 河圖 и «Ло шу» 洛書 [14: 27/941].

Группы из десяти и одиннадцати *шэнов* встречаются в схожем контексте – при перечислении наставников совершенных мудрецов. «Десять совершенномудрых» (*ши шэн* 十聖) упомянуты в дошедших до нас памятниках лишь однажды – в «Люй-ши чуньцю» 呂氏春秋 (III в. до н. э.); там к ним относятся Шэнь-нун, Хуан-ди, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван [8, 4.3/414-421]<sup>26</sup>. Что же касается Одиннадцати совершенномудрых (*ши-и шэн* 十一聖), то их перечень встречается в популярной в эпоху Хань истории, где он вложен в уста Цзы-ся 子夏, одного из известных учеников Конфуция; в эту группу включаются Хуан-ди, Чжуань-суй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и

<sup>25</sup> Помимо этого, в более поздние эпохи сочетание *ци шэн* могло обозначать семь выдающихся правителей династии Тан, семь даосских божеств и семь этапов самосовершенствования в буддийской традиции [56: I/163].

<sup>26</sup> В данном случае к *шэнам* примыкает группа Шести достойных (*лю сянь* 六賢), к которой отнесены правители эпохи Чуньцю, входящие в разные варианты перечня Пяти гегемонов (*у ба* 五霸).

Конфуций [17, 5.28/195-196; 12: 5.1/642–648; 1: 6/255]<sup>27</sup>. Добавлением одного персонажа – Гао-яо – отличается от неё когорта «Двенадцати совершенномудрых» (*ши-эр шэн* 十二聖), упоминаемая в некоторых главах «Лунь хэн» [7: 11/112, 15/163, 50/722, 51/ 742, 79/1098]<sup>28</sup>.

Наконец, самая большая группа *шэнов* встречается в «Люй-ши чуньцзо», где говорится о «Семидесяти одном совершенномудром» (*ци-ши-и шэн* 七十一聖), владевшем Поднебесной в древности»; при этом полный перечень персонажей, входивших в неё, в текстах отсутствует (и, скорее всего, в действительности никогда не существовал) [8: 15.8/1777, 22.5/2745]<sup>29</sup>. Тем не менее, в некоторых источниках упоминаются двенадцать из них, а именно Ухуай-ши 無懷氏<sup>30</sup>, Фу-си, Шэнь-нун, Янь-ди<sup>31</sup>, Хуан-ди, Чжуань-сюй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан и сын У-вана Чэн-ван 成王 (1042 – 1021 гг. до н. э.) [4: 50/952-953; 28: 28/1361; 18: 25A/1196-1197].

Значительное количество перечисленных выше групп совершенномудрых и нестабильность их численности и состава свидетельствуют о том, что они использовались преимущественно для обобщения случайного набора персонажей, о которых шла речь в том или ином памятнике. В результате, сколь бы то ни было общепринятой группы *шэнов* наподобие «исторических» когорт в древнекитайской культуре так и не сложилось. Тем не менее, достаточно полный список персонажей, признанных в конечном итоге совершенными мудрецами даёт нам «Таблица людей древности и современности» (Гу цзинь жэнь бяо 古今人表), включённая в династийную историю «Хань шу» 漢書 (I в. н. э.). В этой таблице перечислено множество личностей, оставивших след в

---

<sup>27</sup> Те же персонажи (хотя и с иными в большинстве случаев наставниками) перечислены в «Цянь фу лунь», где они называются «одинадцатью господами (*цзюнь* 君)», которые являются «совершенномудрыми высшей категории» (*шан шэн* 上聖) [23: 1/1]. Возможно, в основе данного перечня лежит фраза из трактата «Сюнь-цзы», где в том же контексте упомянуты только Яо, Шунь и Юй [15: 27/489]; впрочем, не исключено, что и список Одинадцати совершенномудрых, и фрагмент из «Сюнь-цзы» базируются на каком-то общем источнике.

<sup>28</sup> Те же двенадцать персонажей перечислены один за другим в одной из глав «Бай ху тун», хотя Двенадцать совершенномудрыми они там не называются [1: 7/337–340]. Подробнее о когорте Двенадцати совершенномудрых см. [32].

<sup>29</sup> В «Хуайнань-цзы» в том же контексте упоминаются «семьдесят с лишним» (*ци-ши юй* 七十餘) совершенномудрых [см. 20: 11/196].

<sup>30</sup> Об Ухуай-ши известно лишь то, что он был древним монархом, правившим ещё до Фу-си.

<sup>31</sup> Примечательно, что в данном случае Шэнь-нун и Янь-ди, часто объединяемые в один образ, представлены в виде двух персонажей.

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<sup>32</sup>. 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-суй, Ди-ку, Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и Конфуций [см. 18: 20/863, 866–867, 869–870, 872, 875, 878, 880, 884, 891–892, 894, 924]. 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 «исторические» когорты. Так, из четырнадцати указанных там 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 версиям группы Пяти владык, четверо (Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван) – к Царям трёх эпох, и лишь Чжоу-гун и Конфуций отнесены к *шэнам* исключительно благодаря собственному авторитету<sup>33</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что традиция обращения к образам совершенных мудрецов древности пользовалась значительной популярностью с момента появления самой идеи *шэнов* и сохранила её 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 имел ряд недостатков: в частности, попытки различных мыслителей использовать одних и тех же образцовых персонажей для придания авторитета своим суждениям со временем начали приводить к появлению заметных противоречий в трактовках их образов; в то же время, вызывала вопросы и сама практика приписывания тех или иных речей и действий персонажам, о которых заведомо не было известно никаких подробностей.

<sup>32</sup> Подробнее об этой таблице см. [36: 148–160].

<sup>33</sup> Приведённые выше данные о различных группах совершенномудрых представлены в виде таблицы в Приложении к данной статье.

Наиболее систематично эти претензии выражены в одной из глав трактата «Хань Фэй-цзы»:

Конфуций и Мо-цзы оба говорили о Яо и Шуне, однако [то, что они] отбирали и отбрасывали, было не одинаковым; каждый утверждал, что [именно] его Яо и Шунь – истинные. Яо и Шунь не вернутся к жизни, так кто же установит правдивость [рассказов] конфуцианцев и моистов? [Со времён] Инь и [Западного] Чжоу [прошло] семьсот с лишним лет, [со времён] Юй<sup>34</sup> и Ся – две с лишним тысячи лет, однако истинность [утверждений] конфуцианцев и моистов [об этих эпохах] установить невозможно. Ныне же [они] желают выяснить, [каким был] Путь Яо и Шуня три тысячи лет назад, [и за истинность их утверждений] о нём, по-видимому, поручиться нельзя. Ручаться за что-то без проверки – глупость, а использовать что-то в качестве аргумента, будучи неспособным поручиться за это, – ложь. Поэтому тот, кто использует в качестве очевидного аргумента [Путь] прежних царей и, ручаясь, устанавливает [истинность речей о Пути] Яо и Шуня, если не глупец, то лжец. [Что же касается] глупых и лживых учений и сумбурных и противоречивых поступков, то мудрый государь не приемлет их [16: 50/457].

Ещё более любопытна критика в адрес традиционного представления о совершенных мудрецах в уже упоминавшемся трактате «Чжуан-цзы». Так, в некоторых его главах персонажи, воспринимаемые традицией в качестве *шэнов*, высмеиваются как глупцы и самозванцы, причём комичность ситуации усугубляется эксплицитными упоминаниями об их «совершенной мудрости». Так, в одном фрагменте некий «пограничный военачальник из Хуа» (*Хуа фэн жэнь* 華封人) пять раз подряд называет Яо *шэном*, прежде чем понять, что в действительности он таковым не является [25: 12/102–103]; в другом легендарный злодей Разбойник Чжи 跖 отчитывает Конфуция, утверждая, в частности, что тот «считает себя талантливым учёным и совершенномудрым человеком», – само собой, незаслуженно [25: 29/263].

В одном фрагменте автор трактата издевается над Хуан-ди и ещё шестью неизвестными по другим источникам персонажами, которые, несмотря на всю свою мудрость, сбиваются с пути и вынуждены спрашивать дорогу у подвернувшегося пастуха:

---

<sup>34</sup> Юй 虞 – родовое имя Шуня, часто используемое вместо его имени или вместе с ним. В данном случае обозначаемая этим знаком эпоха, очевидно, не совпадает с периодом правления Шуня, который, как мы узнаём ниже, жил «три тысячи лет назад». Возможно, здесь имеются в виду его потомки, хотя они, насколько нам известно из других памятников, монархами не являлись; не исключено, что мы имеем дело с отголосками каких-то специфических представлений о древнейшей истории Китая.

Хуан-ди собрался увидеться с Да-гуем 大隗 на горе Цзюйцы 具茨. Фан Мин 方明 был его возницей, Чан Юй 昌宇 – сопровождающим, Чжан Жо 張若 и Си Пэн 譚朋 ехали впереди на лошадях, Кунь Хунь 昆閻 и Гу Цзи 滑稽 следовали позади на колеснице. [Когда они] прибыли в окрестности Сянчэна, все семь совершенномудрых заблудились и нигде [не могли] спросить дорогу. В это время [они] встретили мальчика, пасущего лошадей, и [Хуан-ди] спросил у него дорогу, сказав: «Ты знаешь гору Цзюйцы?» [Мальчик] ответил: «Да». [Хуан-ди снова спросил]: «Ты знаешь, где живёт Да-гуй?» [Мальчик] ответил: «Да» [25: 24/212; ср. 33: 215–216].

В результате Хуан-ди начинает беседовать с мальчиком об управлении Поднебесной, в процессе разговора постепенно переходит с фамильярного «ты» (жо 若) к уважительному «Вы» (у цзы 吾子) и заканчивает тем, что «дважды отвешивает [ему] земной поклон и называет [его] Небесным наставником (тянь ши 天師)» [25: 24/212].

Наконец, в одной из глав «Чжуан-цзы» утверждается, что совершенные мудрецы «уже умерли»:

Хуань-гун 桓公 читал книгу в зале, а колёсник Бянь 扁 обтёсывал колесо у подножия [этого] зала. Отложив молот и долото, [он] поднялся [в зал] и спросил Хуань-гуна: «Осмелюсь спросить, что за слова читает князь?» Князь ответил: «Слова совершенномудрых людей». [Бянь] сказал: «[Эти] совершенномудрые люди живы?» Князь ответил: «Уже мертвы». [Бянь] сказал: «В таком случае то, что Вы, Ваше величество, читаете – всего лишь муть, [оставшаяся после] древних людей» [25: 13/120; ср. 33: 143].

Фразу о «смерти совершенномудрых» можно понять не только буквально – как признание того, что конкретных авторов мудрых сочинений уже нет на свете, но и в более общем смысле – как констатацию несостоятельности самой идеи обращения к фигурам древних мудрецов, способных служить образцом и выразителями тех или иных идей.

Встречается в «Чжуан-цзы» и открытая критика самого понятия *шэн жэнь*. Она уникальна для китайской традиции и даже в самом памятнике ограничена лишь так называемыми «примитивистскими» главами (гл. 8–11), составленными, по-видимому, в конце III в. до н. э. [44: 56]<sup>35</sup>. Там неоднократно говорится об «ошибках совершенномудрых людей» (*шэн жэнь чжи го* 聖人之過) [25: 9/83, 84, 10/87], а сами они ставятся в один ряд

<sup>35</sup> 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. 25: 11/98]. Данный факт говорит в пользу предположения А. Ч. Грэма о том, что к числу «примитивистских» относится только первая часть гл. 11 [44: 56].



с «мелкими людишками» (*сяо жэнь* 小人) [25: 8/80] и сравниваются с разбойниками и «острым оружием» [25: 10/85–87]. Апелляция к конфуцианскому по преимуществу понятию *сяо жэнь*, равно как и некоторые другие особенности пассажей, о которых идёт речь, позволяет говорить о том, что критике в них подвергаются «совершенные мудрецы» именно конфуцианской традиции.

В то же время, авторы «Чжуан-цзы» не отказываются от концепции *шэнов* полностью. В некоторых главах этого трактата встречаются и «истинные» совершенномудрые, однако таковыми чаще всего оказываются неизвестные по другим сочинениям (и, скорее всего, выдуманные авторами текста) персонажи. Так, в одной из глав упоминается одноногий калека Ван Тай 王骀 которого называет совершенномудрым сам Конфуций<sup>36</sup> [25: 5/47], в другой – обладающий «Дао-Путём совершенномудрого человека» (*шэн жэнь чжи дао* 聖人之道) Жу Юй 女偶 и наделённый «талантами совершенномудрого человека» (*шэн жэнь чжи цай* 聖人之才) Бу Лян-и 卜梁倚 [25: 6/61], а в третьей – некий Дай Цзинь-жэнь 戴晉人, названный «великим человеком» (*да жэнь* 大人), с которым «неспособны сравниться [даже] совершенные мудрецы» [25: 25/228–229]. Подобные попытки создать новых *шэнов*, в уста которых можно вкладывать свои идеи, с одной стороны служат иллюстрацией важного для «Чжуан-цзы» тезиса, что истинная мудрость может скрываться где угодно и обнаруживаться в самых неожиданных людях, но с другой в очередной раз подчёркивают несостоятельность самой концепции «образцовых персонажей», каковыми можно объявить кого угодно.

Одним из способов преодоления ограниченности концепции «совершенномудрых» в «Чжуан-цзы» оказывается разработка представлений о других типах идеальной личности, таких как «совершенные люди» (*чжи жэнь* 至人), «божественные люди» (*шэнь жэнь* 神人), «истинные люди» (*чжэнь жэнь* 真人), «люди Дао» (*дао жэнь* 道人), «великие люди» (*да жэнь* 大人) и т. д.; в трактате не даётся каких-либо критериев для разграничения этих понятий, и потому неясно, обозначают ли они различные уровни совершенства или же являются синонимами. В

---

<sup>36</sup> Ещё в одной главе он называет «совершенномудрым человеком» безымянного рыбака, с которым повстречались его ученики [25: 31/273].

любом случае, обращение к ним имеет своей целью не вытеснение идеи *шэн жэнь* (в действительности, последние нередко упоминаются бок о бок с другими совершенными личностями), но её переосмысление. Новые идеальные типажи оказываются неперсонифицированными, то есть не соотносятся ни с какими историческими или квазиисторическими персонажами, и *шэн жэнь*, смешиваясь с ними, также лишается привязок к определённым людям: неслучайно в первой же главе трактата утверждается, что «совершенномудрый человек не имеет имени» [25: 1/4]. Таким образом, авторы текста избирают принципиально иной по сравнению с обращением к образам совершенных мудрецов древности путь: вместо того, чтобы приспособлять под свои идеи уже известные образы или создавать новых протагонистов, они лишают термин *шэн* связи с конкретными личностями.

В этом отношении «Чжуан-цзы» не уникален: хотя идея множественности типов совершенства получает развитие в относительно небольшом числе «даосских» текстов с религиозным уклоном, таких как «Хуайнань-цзы», «Вэнь-цзы» и т. д., отказ от персонификации *шэн жэнь* встречается во множестве памятников, относящихся к самым разным традициям. Вообще, идея обезличивания совершенных мудрецов едва ли является изобретением авторов «Чжуан-цзы»: тенденция к этому проявляется вскоре после распространения самой концепции «совершенных мудрецов» и обнаруживается, хотя и в незначительных масштабах, даже в таких ориентированных на конкретные образцы текстах, как «Мо-цзы» и «Мэн-цзы».

В наиболее последовательном виде идея неперсонифицированных *шэнов* представлена в двух текстах IV–III вв. до н. э. – «Дао дэ цзине» 道德經 («Лао-цзы» 老子) и «Шан цзюнь шу» 商君書, относимым, соответственно, к даосской и легистской традициям. В первом из этих текстов упоминания конкретных персонажей отсутствуют в принципе; второй в ряде случаев говорит об определённых древних правителях – Шэнь-нуне, Хуан-ди, Яо, Шуне, Юе и прочих, – однако они в тексте *шэнами* не называются<sup>37</sup> и зачастую служат мишенью для критики.

<sup>37</sup> 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» [27: 15/95], однако стоит заметить, что и в данном

Идеалом же в обоих сочинениях оказывается безликий «совершенномудрый человек», восседающий на троне и претворяющий в жизнь определённые политические меры.

Отказ авторов этих текстов от обращения к известным личностям исторической и легендарной древности может быть объяснён не только несовместимостью их учений со сложившимися образами древних правителей, но также и другими обстоятельствами. Во-первых, такой подход подчёркивал принципиальную достижимость описываемого идеала: в то время как рассказы об образцовых персонажах позволяли подражать им и, следовательно, лишь имитировать совершенных мудрецов, использование обезличенного сочетания *шэн жэнь* уже на риторическом уровне подразумевало, что этот идеал может быть в полной мере воплощён любым правителем, готовым беспрекословно следовать содержащимся в трактатах поучениям, независимо от его персональных качеств; можно сказать, что подобная форма подчёркивала практический характер изложенных в текстах рекомендаций<sup>38</sup>. Во-вторых, обращение к неперсонифицированным *шэнам* не влекло за собой никаких лишних коннотаций, которые могли бы возникнуть в случае обращения к образам конкретных персонажей, что позволяло авторам трактатов сконцентрироваться на принципиально важных для них моментах. Помимо этого, оба памятника разделяют, хотя и по разным причинам, негативное отношение к идее исторического прецедента как такового: согласно «Дао дэ цзину», вся история человеческой цивилизации представляет собой отступление от идеального состояния первобытной гармонии и, соответственно, не заслуживает внимания [см., например, 3: 67 (80)/150–153], в то время как в «Шан цзюнь шу» развивается тезис о том, что каждая эпоха своеобразна и потому опыт древних неприменим в настоящем [см. 27: 7/53, 8/62–63, 15/95]. В отличие от «образцовых персонажей», встроенных в определённый исторический контекст и,

---

случае они не названы *шэнами* напрямую.

<sup>38</sup> Не исключено, что именно это обстоятельство стало одной из причин популярности «обезличенных» *шэнов* в текстах религиозной направленности, таких как, например, т. н. «протодаосские» главы трактата «Гуань-цзы» 管子 («Нэй е» 內業, «Синь шу» 心術 и «Бай синь» 白心, IV – III вв. до н. э.); возможно, обращение к фигуре неперсонифицированного совершенного мудреца должно было подталкивать адептов к достижению этого идеала.

соответственно, связанных с определённой эпохой, безликий *шэн жэнь* мог выступать и в качестве пребывающего вне времени слившегося с Абсолютом мудреца (как в «Дао дэ цзине»), и в качестве способного приспособиться к той или иной исторической реальности администратора (как в «Шан цзюнь шу»). Вообще, неперсонифицированные *шэны* по своему раздвигают границы истории: в некоторых текстах они могли относиться к прошлому, причём гораздо более далёкому, чем время правления образцовых государей, и в этом случае они зачастую выступали в роли создателей человеческой цивилизации<sup>39</sup>, а в некоторых – связываться с ближайшим будущим, играя роль своеобразного политического мессии, скорое появление которого должно прекратить царящий в мире хаос<sup>40</sup>.

Помимо этого, обращение к безличным *шэнам* позволяло отделить идею совершенного мудреца от образа правителя: в то время как подавляющее большинство образцовых персонажей воспринималось, как уже было сказано, в качестве монархов, неперсонифицированный *шэн жэнь* мог быть, в зависимости от контекста, кем угодно. Именно это обстоятельство могло быть одной из причин обращения к идее «безликих» совершенных мудрецов в текстах, ориентированных не только на правителей, но также и на обычных людей – например, в памятниках, посвящённых религиозным практикам.

Характерно обращение к «обезличенным» совершенным мудрецам и для некоторых конфуцианских текстов. Так, эта тенденция проявляется в «Сюнь-цзы» 荀子 (III в. до н. э.). Хотя в этом 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.

<sup>39</sup> Подобная интерпретация их образов зафиксирована в целом ряде текстов IV–II вв. до н. э., в частности в «Си цы чжуань» 繫辭傳, «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. Блестящий анализ восприятия культурных инноваций в Древнем Китае см. в: [49]. Также см. [43: 127–129].

<sup>40</sup> О «мессианской» трактовке образа *шэн жэнь* см. [48: 259–263].

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 и статуса, а единственным путём к достижению этого состояния оказывается учёба. Естественно, речь в данном контексте идёт не столько о политической, сколько о морально-этической составляющей концепции *шэн жэнь*.

Продолжается традиция обращения к неперсонифицированным совершенным мудрецам и при Хань. Пожалуй, наиболее ярко она выражена в приписываемом Дун Чжун-шу 董仲舒 (179 – 104 гг. до н. э.) трактате «Чуньцю фань лу». В нём также можно обнаружить упоминания о Яо, Шуне, Юе и прочих совершенномудрых древности, однако чаще всего там встречаются обезличенные *шэны*, пребывание которых на троне является необходимым условием мироустройства, понимаемого как приведение Поднебесной к состоянию абсолютной гармонии: «Лишь совершенномудрый человек способен привести Десять тысяч вещей к единству» [26: 4/68, 13/147]. Соответственно, воплотить этот идеал в жизнь должны были ханьские императоры, к чему их, по-видимому, должна была подталкивать форма, в которую были облечены изложенные в тексте рекомендации.

В результате, как и в случае с практикой персонификации совершенных мудрецов, тенденция к их обезличиванию постепенно стала неотъемлемой частью китайской традиции и в результате регулярно встречается в текстах последующих эпох.

Таким образом, можно утверждать, что концепция совершенных мудрецов служила в Древнем Китае важным риторическим инструментом: одно только упоминание о них зачастую избавляло авторов текстов от необходимости доказывать тот или иной тезис. Однако различные авторы использовали эту концепцию различными путями.

По-видимому, уже к середине периода Чжаньго в Китае сложилось две традиции восприятия *шэнов*. В рамках первой совершенные мудрецы ассоциировались с конкретными историческими и квазиисторическими персонажами, преимущественно с древними монархами или, реже, министрами; этим персонажам могли приписываться те или иные

высказывания, действия или качества, благодаря которым они становились выразителями определённых идей и образцом для подражания в рамках традиции, разделяемой авторами повествующего о них текста. Число таких «образцовых» *шэнов* постепенно росло, однако в ходе оформления представлений о древней истории и отсечения недостаточно значимых для общекитайской традиции личностей оказалось ограниченным десятью с лишним персонажами (в первую очередь теми из них, которые входили в «исторические» когорты *сань хуан*, *у ди* и *сань ван*), в то время как прочие претенденты на роль совершенных мудрецов (такие, как, например, Гаояо) обрели маргинальный характер. Это обстоятельство до известной степени затрудняло апелляцию к образам совершенных мудрецов, поскольку требовало согласовывать свои идеи с уже сложившимися представлениями о том или ином известном *шэне*. Тем не менее, соблюсти это условие удавалось не всегда, и в результате трактовки одних и тех же образов могли значительно различаться, что вело к появлению сомнений относительно их истинности.

Пути к преодолению этих сложностей предлагала вторая традиция, в рамках которой образы совершенных мудрецов были неперсонифицированными, то есть не связывались с конкретными историческими или легендарными деятелями; это предоставляло авторам текстов значительную свободу, избавляя их от необходимости искать нужный исторический прецедент и вписывать новые идеи в канву существующих образов. Кроме того, использование обезличенных *шэнов* подчёркивало принципиальную достижимость воплощаемых ими идеалов: подобные формулировки подразумевали возможность не просто уподобиться совершенному мудрецу, но стать им, а также служили своего рода побуждением к действию; именно поэтому к такой форме часто прибегали авторы текстов, ориентированных на практику, будь то политическую или религиозную. Обратной стороной этой особенности является тот факт, что обезличенные *шэны* практически никогда не выступают в роли выразителей каких-либо идей: в текстах описывается лишь их поведение.

Тем не менее, дошедшие до нас письменные памятники показывают, что эти две традиции восприятия совершенных мудрецов являлись не

столько противопоставленными, сколько взаимодополняющими: в подавляющем большинстве древнекитайских текстов под *шэнами* подразумеваются, в зависимости от конкретных целей того или иного пассажа, то заслуживающие подражания образцовые личности древности, то предлагающие непосредственное руководство к действию неперсонифицированные совершенные мудрецы.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

### *Источники на китайском языке*

1. Бай ху тун шу чжэн 白虎通證 («Исчерпывающий [дискурс 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.
2. Баопу-цзы нэй пянь цзяо ши 包氏內篇釋 (Сверенный текст внутренних глав «Баопу-цзы» с разъяснениями) / Сост. Гэ Хун 葛洪 (283–343), комм. Ван Мина 王明 (1911–1992). – Пекин: Чжунхуа, 1986. – 399 с.
3. Бошу Лао-цзы цзяо чжу 帛書老莊注 (Сверенный текст «Лао-цзы» на шёлке с комментариями) / Ред. Гао Мин 高明 (1909–1992). – Пекин: Чжунхуа, 1996. – 466 с.
4. Гуань-цзы цзяо чжу 管子注 (Сверенный текст «Гуань-цзы» с комментариями) / Комм. Ли Сян-фэна 黎鳳 (XIX в.). В 3-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 2004. – 1545 с.
5. Да Дай ли цзи цзе гу 大戴禮解詁 («"Записи о ритуалах" старшего Дая» с толкованием) / Комм. Ван Пинь-чжэня 王聘珍 (XVIII в.). – Пекин: Чжунхуа, 1983. – 261 с.
6. 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.
7. Лунь хэн цзяо ши 論衡校釋 [фу Лю Пань-суй цзи цзе 附劉盼遂集解] (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями [со сводным толкованием Лю Пань-суя]) / Сост. Ван Чун 王充 (27–102?), комм. Хуан Хуэя 黃暉 (1909–1974) и Лю Пань-суя 劉歆 (1896–1966). В 4-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1990. – 1366 с.
8. Люй-ши чунь цю 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.
9. Мо-цзы сянь гу 墨子閒詁 («Мо-цзы» с комментариями в тексте) / Комм. Сунь И-жана 孫讓 (1848–1908). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 2001. – 762 с.
10. Мэн-цзы чжэн и 孟莊義 (Истинный смысл «Мэн-цзы») / Комм. Цзяо Сюня 焦循 (1763–1820). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 1052 с.
11. Сань го чжи 三國志 (Записи о Трёх государствах) / Сост. Чэнь Шоу 陳壽 (233–297). В 5 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1959. – 1510 с.
12. Синь суй цзяо ши 新序校釋 (Сверенный текст «Новых повествований» с разъяснениями) / Сост. Лю Сян 劉向 (77–6 до н. э.), комм. Ши Гуан-ин 石碣 (1880–1943). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 2001. – 1405 с.

13. Синь шу цзяо чжу **新書注** (Сверенный текст «Новой книги» с комментарием) / Сост. Цзя И **賈誼** (200–168 до н. э.), комм. Янь Чжэнь-и **閻益** Чжун Ся **鍾** – Пекин: Чжунхуа, 2000. – 617 с.
14. Суй шу **隋書** (Книга [об истории династии] Суй) / Сост. Вэй Чжэн **魏徵** (580–643) и др. В 6 тт. – Пекин: Чжунхуа, 1982. – 1904 с.
15. Сюнь-цзы цзи цзе **荀彧解** («Сюнь-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-цяня **王謙** (1842–1918). В 2-х тт. – Пекин: Чжунхуа, 1988. – 559 с.
16. Хань Фэй-цзы цзи цзе **韓非子集解** («Хань Фэй-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-шэня **王先慎** (2-я пол. XIX – нач. XX в.). – Пекин: Чжунхуа, 1998. – 478 с.
17. Хань ши вай чжуань цзи ши **韓詩外傳** («Внешний комментарий Хань [Ина] к "Стихам"») со сводными объяснениями) / Сост. Хань Ин **韓嬰** (II в. до н. э.), комм. Сюй Вэй-юя **許維績** (1900–1950). – Пекин: Чжунхуа, 1980. – 365 с.
18. Хань шу **漢書** (Книга [об истории династии Ранняя] Хань) / Сост. Бань Гу **班固** (32–92). В 12 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1964. – 4273 с.
19. Хоу Хань шу **後漢書** (Книга [об истории династии] Поздняя Хань) / Сост. Фань Е **范曄** (398–445) и др. В 12 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1973. – 3684 с.
20. 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.
21. Цзы чжи тун цзянь **資治通鑑** (Всеобъемлющее зеркало, управлению помогающее) / Сост. Сыма Гуан **司馬光** (1019–1086), комм. Ху Сань-сина **胡三省** (1230–1302). В 20 тт. – Шанхай: Чжунхуа, 1956. – 9612 с.
22. Цзяо-ши и линь **焦易林** («Лес перемен» господина Цзяо) / Сост. Цзяо Гун **焦贛** (I в. до н. э.) // Бай цзы цюань шу **百全書** (Все книги ста философов). – Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи, 1998. Т. 1, с. 629–694.
23. Цянь фу лунь цзянь цзяо чжэн **潛夫論** (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.
24. Чжань го цэ цзи чжу хуэй као **戰國策** («Планы воюющих царств» со сводным комментарием и собранием исследований) / Сост. Лю Сян **劉向** (77–6 до н. э.), ред. Чжу Цзу-гэн **諸祖耿** (1899–1989). В 3-х тт. – Янчжоу: Цзянсу гуцзи, 1985. – 1934 с.
25. Чжуан-цзы цзи цзе **莊彧解** («Чжуан-цзы» со сводным толкованием) / Комм. Ван Сян-цяня **王謙** (1842–1918). – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 299 с.
26. Чунью фаньлу и чжэн **春官鬯** («Нефритовые нити, спускающиеся с венца "Весен и осеней"») с аргументированным толкованием) / Комм. Су Юя **蘇輿** (1874–1914). – Пекин: Чжунхуа, 1992. – 476 с.
27. 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, – 164 с.
28. 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.



29. Шо юань цзяо чжэн 說苑證 (Критически сверенный текст «Сада словес») / Сост. Лю Сян 劉向 (77–6 до н. э.), комм. Сян Цзун-лу 向壽 (1895–1941). – Пекин: Чжунхуа, 1987. – 553 с.

*Источники на русском языке*

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

31. 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.

32. Терехов А.Э. Формирование древнекитайской когорты Двенадцати совершенномудрых // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 1(167). 2013. С. 136–140.

33. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. в. в. Малявина. – М.: Мысль, 1995. –

34. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. – 248 с.

*Источники на английском языке*

35. Allan S. The Heir and The Sage: Dynastic Legend in Early China. – San Francisco: Chinese Materials Center, 1981. – 165 pp.

36. Bodde D. Types of Chinese Categorical Thinking // *Idem*. Essays on Chinese Civilization. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981 (1939). Pp. 141–160.

37. 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.

38. Chen Ning. The Etymology of Sheng (Sage) and its Confucian Conception in Early China // Journal of Chinese Philosophy 27.4, 2000. Pp. 409–427.

39. Csikszentmihalyi M., Nylan M. Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China // T'oung pao 89, 2003. Pp. 1–41.

40. Henricks R. G. Fire and Rain: A Look At Shen Nung (The Divine Farmer) and His Ties With Yen Ti (The 'Flaming Emperor' or 'Flaming God') // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 61.1, 1998. Pp. 102–124.

41. Graham A. C. 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: State University of New York Press, 1990 (1979). Pp. 67–110.

42. Smith K. Sima Tan and the Invention of Daoism, "Legalism," *et cetera* // The Journal of Asian Studies 62.1, 2003. Pp. 129–156.

43. Lewis M. E. Writing and Authority in Early China. – Albany: State University of New York Press, 1999. – 544 pp.

44. **Loewe M.** (ed.). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide.* – Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – 545 pp.
45. **Petersen J. Ø.** Which Books did the First Emperor of Chi'n Burn? On the Meaning of Pai Chia in Early Chinese Sources // *Monumenta Serica* 43, 1995. Pp. 1-52.
46. **Pines Yu.** Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power // *T'oung Pao* 91, 2005. Pp. 243–300.
47. **Pines Yu.** Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the newly Discovered Manuscripts // *Oriens Extremus* 45, 2005/06. Pp. 159–178.
48. **Pines Yu.** The Messianic Emperor: A New Look at Qin's Place in China's History // *Birth of an Empire. The State of Qin Revisited* / Pines Yu., Shelach G., von Falkenhausen L., Yates R. D. S. (eds.). – Berkeley, L.A., L.: University of California Press, 2013. Pp. 258–279.
49. **Puett M.** *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China.* – Stanford: Stanford University Press, 2001. – 299 pp.
50. **Qiu Xigui.** *Chinese Writing* / Trans. by Gilbert L. Mattos and Jerry Norman. – Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, 2000. – 547 pp.
51. **Terekhov A.** The Sage of Qin: The First Emperor's Use of the Pre-Imperial Notions of Sagacity // *The Silk Road. Collection of Papers from the Third International Conference on Chinese Studies "The Silk Road", organized by Confucius Institute in Sofia (04-05 June, 2015).* – Sofia: Confucius Institute in Sofia, 2015. Pp. 198–202.

*Источники на китайском языке*

52. Гу Цзе-ган 顧頡剛. Чуньцю шидай дэ Кун-цзы хэ Хань-дай дэ Кун-цзы 春秋的孔子漢的孔子 (Конфуций эпохи Чуньцю и Конфуций эпохи Хань) // Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982 (1926). Т. 2, с. 130–139.
53. Гу Цзе-ган 顧頡剛. Шанжан чуаньшо ци юй мо-цзя као 禪讓傳說起於墨家考 (Легенда об отречении возникла в школе моистов) // Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982 (1936), т. 7, ч. 3, с. 30–109.
54. 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) // Гу Цзе-ган цюань ци 顧頡剛全集 (Полное собрание сочинений Гу Цзе-гана). В 62 тт. – Пекин: Чжунхуа, 2010 (1979). Т.1, с. 626–642.
55. Гу Цзе-ган 顧頡剛, Ян Сян-куй 楊向奎. Сань хуан као 三皇考 (Изыскания о Трёх августейших) // Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982 (1936). Т. 7, кн. 2, с. 20–282.
56. Ханьюй да цыдянь 漢語大典 (Большой словарь китайского языка). В 13 тт. – Шанхай: Шанхай цышу, 1986–1994.

57. Ян Куань 楊寬 (Чжунго шангу ши даолунь 中國古史論 Введение в древнейшую историю Китая) // Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). В 7 тт. – Шанхай: Шанхай гуцзи, 1982 (1938). Т. 7, ч. 1, с. 65–421.

Приложение.

Таблица составов, упоминаемых в древнекитайских памятниках групп совершенных мудрецов

| Группа  | Источник  | Фу-си 伏羲 | Шэнь-нун 神農 | Хуан-ди 黃帝 | Чжуань-сий 瞿瞿 | Ди-ку 帝嚳 | Яо 堯 | Шунь 舜 | Юй 禹 | Чэн Тан 成湯 | Вэнь-ван 文王 | У-ван 武王 | Гао-яо 皋陶 | Цжоу-гун 周公 | Конфуций 孔子 | Другие   |
|---|---|----------|-------------|------------|---------------|----------|------|--------|------|------------|-------------|----------|-----------|-------------|-------------|--|
| «Совершенномудрые цари Трёх эпох» (сань дай шэн ван 三代聖王) | 9: passim   |          |             |            |               |          | X    | X      | X    | X          | X           | X        |           |             |             |  |
| Двое совершенномудрых (эр шэн 二聖)                         | 1: 3/102<br>23: 29/324–325                              |          |             |            |               |          | X    | X      |      |            |             |          |           |             |             |  |
|   | 26: 71/416  |          |             |            |               |          |      |        |      | X          | X           |          |           |             |             |  |
|   | 7: 53/769   |          |             |            |               |          | X    |        |      | X          |             |          |           |             |             |  |
| Три совершенномудрых (сань шэн 三聖)                        | 10:<br>13 (3Б.9)/459–461                                |          |             |            |               |          |      |        | X    |            |             |          |           | X           | X           |  |
|   | 9: 25/185<br>26: 1/20–21<br>18: 16/529, 530 пр. 4       |          |             |            |               |          | X    | X      | X    |            |             |          |           |             |             |  |
|   | 7: 36/558<br>18: 30/1704                                | X        |             |            |               |          |      |        |      |            | X           |          |           |             | X           |  |
|   | 7: 57/821<br>18: 14/392                                 |          |             |            |               |          |      |        |      |            | X           | X        |           | X           |             |  |
|   | 7: 19/235   |          |             |            |               |          |      |        |      | X          | X           |          |           |             | X           |  |
| Четыре совершенномудрых (сы шэн 四聖)                       | 17: 9.18/323  |          |             |            |               |          | X    | X      | X    |            |             |          | X         |             |             |  |
|   | 22: 2.14/653  |          |             |            |               |          | X    | X      | X    | X          |             |          |           |             |             |  |
|   | 7: 30/458   |          |             |            |               | X        | X    | X      | X    |            |             |          |           |             |             |  |
|   | 6: 7/231  |          |             |            |               |          |      | X      | X    |            |             |          |           | X           | X           |  |
|   | 28: 130/3301<br>5: 48/54–55<br>13: 5/185<br>19: 37/1255 |          |             |            | X             | X        | X    | X      |      |            |             |          |           | X           |             | Тай-гун 太公<br>Шао-гун 召公<br>астролог Ши 佚  |
| Пять совершенномудрых (у шэн 五聖)                          | 20: 19/1311   |          | X           |            |               |          | X    | X      | X    | X          |             |          |           |             |             |  |
|   | 20: 19/1335–1337  |          |             |            |               |          | X    | X      | X    |            | X           |          | X         |             |             |  |
| Семь совершенномудрых (ци шэн 七聖)                         | 25: 24/212  |          |             | X          |               |          |      |        |      |            |             |          |           |             |             | Фан Мин 方明<br>Чан Юй 昌宇<br>Чжан Жо 張若<br>Си Пэн 譚朋,<br>Кунь Хунь 昆閻<br>Гу Цзи 滑稽 |
|   | 21: 73/2327   |          |             |            |               |          | X    | X      | X    | X          | X           | X        |           | X           |             |  |
| Девять совершенномудрых (цзю шэн 九聖)                      | 2: 8/153–154, 161 пр. 63                                | X        | X           | X          |               |          | X    | X      | X    |            | X           | X        |           | X           |             |  |
| Десять совершенномудрых (ши шэн 十聖)                       | 8, 4.3/414–421  |          | X           | X          | X             | X        | X    | X      | X    | X          | X           | X        |           |             |             |  |
| Одиннадцать совершенномудрых (ши-и шэн 十一聖)               | 17, 5.28/195–196<br>12: 5.1/642–648<br>1: 6/255         |          |             | X          | X             | X        | X    | X      | X    | X          | X           | X        |           | X           | X           |  |
| Двенадцать совершенномудрых (ши-эр шэн 十二聖)               | 7: 11/112, 15/163,<br>50/722,<br>51/ 742, 79/1098       |          |             | X          | X             | X        | X    | X      | X    | X          | X           | X        | X         | X           | X           |  |
| Двенадцать из Семидесяти одного совершенномудрого         | 4: 50/952–953<br>28: 28/1361<br>18: 25A/1196–1197       | X        | X           | X          | X             | X        | X    | X      | X    | X          |             |          |           |             |             | Ухуай-ши 無彘氏<br>Янь-ди 炎帝 Чэн-ван 成王   |

| Группа  | Источник   | Фу-си 伏羲 | Шэнь-нун 神農 | Хуан-ди 黃帝 | Чжуань-сюй 莊子 | Ди-ку 帝嚳 | Яо 堯 | Шунь 舜 | Юй 禹 | Чэн Тан 成湯 | Вэнь-ван 文王 | У-ван 武王 | Гао-яо 皋陶 | Чжоу-гун 周公 | Конфуций 孔子 | Другие     |
|---|--|----------|-------------|------------|---------------|----------|------|--------|------|------------|-------------|----------|-----------|-------------|-------------|------------|
| (ци-ши-и шэн 七十聖)   |  |          |             |            |               |          |      |        |      |            |             |          |           |             |             |            |
| Совершенномудрые люди из «Таблицы людей древности и современности» (Гу цзинь жэнь бяо 古今人表) | 18: 20/863, 866–867, 869–870, 872, 875, 878, 880, 884, 891–892, 894, 924 | X        | X           | X          | X             | X        | X    | X      | X    | X          | X           | X        |           | X           | X           | Шао-хао 少皞 |

**TEREKHOV Anthon E.** –Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (RAS). 191186, Dvortsovaya emb.18, St. Petersburg, Russia. E-mail: aterekhoff@gmail.com.

#### **ON THE PERSONIFICATION OF THE SAGES (*SHENG*) IN ANCIENT CHINESE THOUGHT.**

*The idea of the sages (sheng) is one of the key notions of Ancient Chinese thought which is used to designate a perfect person. The problem of the personification of the sages, which is analyzed in this paper, is caused by the multiplicity of their depiction in Ancient Chinese texts. Most generally the interpretations of these notions may be melted down to two fundamental traditions: sheng could refer to particular figures of the real or imagined past or could stay impersonal. Each of these traditions had its advantages and drawbacks, yet in the end they were not juxtaposed, but rather complementary.*

**SAGES; ANCIENT CHINA; ANCIENT CHINESE THOUGHT; LEGENDARY HISTORY; POLITICAL RHETORIC.**