



Проф. Л. Д. Позднеева

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТОВ

Благодаря особенностям своего развития и любви к национальному наследию, благодаря раннему изобретению книгопечатания¹ китайский народ является единственным в мире, сумевшим отстоять преемственность своей культуры на протяжении тысячелетий. Через все бури рабовладельческого и феодального строя, через войны с кочевниками и колонизаторами он бережно пронес многие памятники отдаленных веков и сохранил их для эпохи социализма не в отрывках, не во фрагментах, а целыми томами: двадцать шесть трактатов, созданных в первом тысячелетии до н. э. и первых веках нашей эры, уже дважды переиздавались после победы народного Китая².

Однако в отношении к этим ценным источникам наблюдается странное противоречие. С одной стороны, в их богатейшем содержании ученые черпают данные о развитии в Китае ранней философской, этической, экономической, исторической, военной мысли, а с другой, — зачастую отрицают аутентичность памятников и существование их авторов. Б. Карльгрэн, говоря о моде среди китайских и западных ученых на «подобный критицизм», находит, что он «не обоснован или преувеличен в девяти случаях из десяти»³. Действительно, авторство некоторых трактатов отвергается целиком, а для текста принимается более поздняя датировка; в других трактатах одна часть признается подлинной, а все остальные объявляются сомнительными, в лучшем случае признается подлинным трактат в целом, но те или иные его части подвергаются сомнению. Как среди китайских, так и среди иностранных сиологов — советских⁴, японских⁵ и

¹ С V в. размножаются священные тексты с помощью вырезанных из дерева штампов, с VI в. развивается эстампирование, с X в. рукописи вытесняются ксилографической печатью.

² «Чжу цзы цзи чэн», изд. Чжунхуа, Пекин, тт. 1—8, 1954 и 1956 (со сводными комментариями).

³ В. Карльгрэн, Excursions in Chinese grammar, «The Museum of Far Eastern Antiquities. Bulletin», № 23 (1951), Stockholm, стр. 117.

⁴ А. А. Петров находил, что среди древних памятников «далеко не все достоверно, история многих текстов очень темна, многое является подделкой и не заслуживает какого-либо доверия» (Сб. «Китай», АН СССР, 1940, стр. 249). Ян Хин-шун считал, что «в IX—VII вв. до н. э. были написаны книги „И цзин“ („Книга перемен“) и „Иньфу цзин“ („Книга о гармонии тьмы“») (Ян Хин-шун, Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, АН СССР, 1950, стр. 8).

⁵ Я. Б. Радуль-Затуловский показывает, что среди японских исследователей конфуцианской литературы наблюдаются в основном те же взгляды, что и у китайских: от сторонников догматической точки зрения до ее критиков (Я. Б. Радуль-Затуловский, Конфуцианство и его распространение в Японии, АН СССР, 1947, стр. 65 и 71).

других — можно обнаружить сторонников самых различных точек зрения.

Так, изучая «Гуаньцзы», В. М. Штейн писал, что в вопросе о времени его появления «суждения китайстов варьируют от IV в. до н. э. до V—VI вв. н. э.»⁶. Ю. К. Щудский в статье «Основные проблемы истории текста „Лецзы“» говорил о «существовавшем в науке сомнении в подлинности авторства Ле Юй-коу» и выяснял различные точки зрения на него, начиная от Гао Сысуна (жившего при династии Сун, X—XIII вв.) до Ф. Г. Балфура (XIX в.), которые «объявляли его несуществовавшим», и от первого комментатора «Лецзы» Чжан Чжана (IV—V вв.) до его переводчика Р. Вильгельма (XX в.), «которые не сомневались в том, что Ле Юй-коу — историческая личность»⁷.

Для знакомства с критикой этих текстов остановимся на недавней статье китайского ученого Ян Боцзюня «Пример определения даты создания древних книг с точки зрения истории китайского языка»^{7а}. Считая, что большинство исследователей признают «Лецзы» подделкой, Ян Боцзюнь выступает с лингвистическим анализом как решающим, с его точки зрения, в поддержку того же мнения. Он устанавливает шесть (!) случаев⁸, в которых язык «Лецзы» отличается от языка других древних памятников («Изречения» Конфуция, «Мэнцзы», «Моцзы», «Чжуанцзы», «Сюньцзы», «Речи царств», «Чжаньго цэ»), и на этом основании заключает, что трактат «Лецзы» сфабрикован в IV—VI вв. н. э. и является недостоверным. Поэтому он приходит к выводу, что необходимо отказаться от этого источника для изучения древнего Китая. Между тем в «Лецзы» содержатся мысли философа Лецзы, пытавшегося объяснить развитие растительного и животного мира, включая человека, из единой материальной субстанции *ци* (воздуха); к тому же это единственный источник, в котором сохранились взгляды древнего материалиста Ян Чжу.

Споры о подлинности трактатов безусловно не лишены оснований, поскольку исследователь имеет дело с копиями не рукописными, а печатными, что как будто исключает возможность палеографического анализа. Однако применение к ним палеографических критериев не так уже безнадежно, как может показаться с первого взгляда. Если говорить только об общепризнанных древних памятниках (так называемых доцинских, т. е. от VI в. и до объединения Китая Цинями в 221 г. до н. э.), то до времени распространения печати (X в.) они должны были просуществовать не менее тринадцати столетий в рукописи и размножаться переписчиками. А ведь хорошо известно, что в результате работы переписчиков за половинный срок (XI—XVII вв.) в России даже в таком каноническом тексте, как священное писание, было обнаружено множество ошибок. Кроме того, в Китае за те же века произошли по крайней мере три изменения в начертаниях иероглифов: на смену *да чжуань* (с VIII в. до н. э.) пришло *сяо чжуань* (с конца III в. до н. э.), затем *ли шу* (с конца II в. до н. э.) и *кай шу* (с IV в. до н. э.)⁹. В этих случаях воспроизведение рукописи завсело скорее от «переводчика», чем от переписчика. Поэтому тщательное изучение

⁶ ВДИ, 1957, № 1, стр. 48—50.

⁷ ЗКВ, III, вып 2 (1928), стр. 279 и 284.

^{7а} «Синь цзяньшиэ», 1956, № 7.

⁸ Отсутствие предлога (*цзы* или *ю*) и союза (*эр* или *и*) в одном из обстоятельств времени (гл. «Тянь жуй»); расхождение в значении трех глаголов: *у* «высмеивать» (гл. «Тянь жуй»), *бай* «подвергаться» (гл. «Ли Мин»), *бу жу* «походить» с отрицанием (гл. «Шо фу»); в употреблении наречия *ду* (гл. «Ли Мин» и «Ян Чжу») и союза *сои* (гл. «Шо фу») («Синь цзяньшиэ», 1956, № 7, стр. 40—47).

⁹ Таковы данные традиции, но в них не учтены изменения, обусловленные смелой материала и орудия для письма.

текста может обнаружить не только глоссы и интерполяции, т. е. намеренные редакторские изменения, но и случайные ошибки переводчиков и переписчиков, а, кроме того, выявить закономерности в пропусках, добавлениях, повторениях, перестановках и просто смещении близких по начертанию или произношению иероглифов (например *шо* «говорить» и *юэ* «радоваться», *бянь* «различать» и *бянь* «быть красноречивым» и т. п.). Если принять во внимание только массу переписчиков, служившую посредствующим звеном между предполагаемой авторской рукописью и печатным изданием на протяжении многих столетий, можно легко опровергнуть выводы, основанные на чисто лингвистических данных. Так, установленный Б. Карльгреном диалект автора «Цзо чжуань» может оказаться диалектом одного или ряда переписчиков этой летописи¹⁰. Утверждение Ян Бозюня «несмотря на все усилия, с которыми п о д д е л ы в а т е л и (разрядка моя. — Л. П.) древних книг подражали языку древних, ...из-под их кисти неожиданно прорывался язык их собственной эпохи»¹¹, — можно вполне логично заменить другим: неожиданно прорывался язык собственной эпохи п е р е п и с ч и к о в, несмотря на все их усилия точно воспроизвести текст.

Конечно, при критике текстов должна сыграть роль и лингвистика — в определении языка эпохи, его синтаксиса, морфологии, лексики. Но лингвистические материалы должны соединяться с данными археологии и истории, развития общественной мысли и взглядов автора, с изучением его стиля и поэтического мастерства, системы образов и метрики. Этот сложный комплекс задач, стоящих перед исследователем, в целом уже выработан, но китаисты настолько увлечены специфическими условиями Китая, что забывают о достижениях источниковедения в других областях истории и литературы.

Но прежде чем приступать к изучению истории текстов, необходимо выяснить вопрос об их природе. Называвшиеся выше исследователи относятся ко всем трактатам, представленным в коллекции «Чжу цзы цзи чэн», как к памятникам письменности. Однако существует и иной взгляд — часть из них признается записями устных выступлений. Доказательство этого последнего положения должно внести значительные коррективы и в источниковедческий анализ.

Свидетельства о давности устной передачи в Китае находятся в самих памятниках, например в «Мэнцзы», где герои древности делятся на тех, кто воспринимал учение мудрецов в личном с ними общении, и тех, кто знал о нем «понаслышке»¹²; или в некоторых диалогах «Чжуанцзы», где раскрывается устный процесс передачи учения¹³. В средние века Чэн Юаньин (VII—IX вв.), комментируя диалог «Чжуанцзы», писал: «Древние книги сначала передавались устно, а затем были записаны на бамбу-

¹⁰ В. Карльгрэн, *On the authenticity and nature of the Tsochuan*, Göteborg, 1926.

¹¹ «Синь цзяньшэ», 1956, № 7, стр. 38.

¹² «От Яо и Шуря до Тана пятьсот с лишним лет, Юй и Гаюэ видели их и узнали от них, а Тан узнал понаслышке. От Тана до Вэнь вана пятьсот с лишним лет. И Инь и Лай Чжу видели Тана и узнали от него, а Вэнь ван узнал понаслышке. От Вэнь вана до Конфуция пятьсот с лишним лет. Тайгун ван и Сань Ишэн видели Вэнь вана и узнали от него, Конфуций же узнал понаслышке. От Конфуция до нас сто с лишним лет, времени прошло еще не так много, и жил мудрец в местах, столь близких нам. Неужели нет никого, неужели нет никого?» («Мэнцзы», 608—610). Цифры в скобках — страницы следующих томов в издании «Чжу цзы цзи чэн»: «Изречения» и «Мэнцзы» — т. I, «Сюньцзы» — т. II, «Дао дэ цзи», «Чжуанцзы», «Леңцзы» — т. III, «Моцзы» — т. IV.

¹³ Например: «Я слушаю у сына Фумо, а сын Фумо слышал от внука Лосуна, а внук Лосуна слышал от Чжаньмина, а Чжаньмин от Не Сюя, а Не Сюй от Сюй И, а Сюй И от Уао, а Уао от Сюаньмина, а Сюаньмин от Цаньляо, а Цаньляо от Иши» («Чжуанцзы», 42).

ке и шелке»¹⁴. В новое время известный критик текстов Чжан Сюэчэн (1738—1801) устанавливал: «прежние ученые разбирались в стиле и судили о подлинности, но не знали, что в древности не было письменного творчества, что только в эпоху „Борющихся царств“ (481—221 гг. до н. э. — Л. II.) устную передачу заменили записи на бамбуке и шелке»¹⁵. Эта точка зрения все больше распространяется в Китае, ее развивают передовые ученые. Так, президент Китайской Академии наук Го Можо писал: «Конфуций заявлял „Я передаю, а не сочиняю“... В книге „Луныюй“ содержится немало высказываний Конфуция, но сама книга представляет собой лишь запись, сделанную его учениками или учениками его учеников. Книга „Мо цзин“ представляет собою запись учения моистов. Книга „Дао дэ цзин“ была завершена Хуань Юанем. Тенденция создания произведений отдельными авторами получает бурное, широкое распространение лишь с середины эпохи Чжаньго»¹⁶. Таким образом, Го Можо не только признает точку зрения Чжан Сюэчэна, но и уточняет его дату — записи заменяют устную передачу не с начала эпохи «Борющихся царств» (Чжаньго), а с ее середины, судя же по следующему далее ряду имен блестящих литераторов — «Мэньцзы, Чжуанцзы, Сюньцзы и Хань Фэйцзы», — не ранее второй половины IV в. до н. э.

Сходная концепция наблюдается и у авторов раздела о Китае в «Истории философии»¹⁷ — у Хоу Вайлу, Фын Юлани и Ху Шэна, а также у Ло Гэнцзэ и Лу Канжу — Фын Юаньцзюнь. Правда, между этими исследователями существуют некоторые расхождения. Го Можо и Ло Гэнцзэ¹⁸ относят к индивидуальному творчеству четыре трактата. Лу и Фын — три («Сюньцзы», «Хань Фэйцзы» и «Дао дэ цзин») ¹⁹. Разделение всех памятников на «записи речей» и «письменное творчество» уже позволило китайским ученым прийти к очень важным выводам, прежде всего относительно языка трактатов: «древний литературный язык периода Чжаньго фактически был разговорным языком того времени»²⁰, а затем относительно связи между устной речью и письменной: «применение жпввой народной речи обусловило и новую эпоху в развитии и создании довольно законченной художественной прозы»²¹.

Однако многие синологи обходят вниманием эту концепцию и до настоящего времени продолжают считать все трактаты письменными источниками. Так, в сводном труде Нидхэма говорится: «Этим временем (с VI в. до н. э. — Л. II.) датируются ранние китайские к н и г и (разрядка моя. — Л. II.), с которыми соединяются имена индивидуальных авторов»²². В другом сводном труде — во «Всемирной истории» — памятник «Речи царств» преподносится как «р а с с к а з ы о царствах, историческое с о ч и н е н и е...» (разрядка моя. — Л. II.)²³; при характеристике основных школ китайской философии безоговорочно говорится «о трактатах того времени», — т. е. V—III веков до н. э.²⁴.

¹⁴ «Чжуанцзы», 42.

¹⁵ Ч ж а н С ю э ч э н, *Вэнь ши тун и* (Историко-филологическое толкование), Пекин, 1956, стр. 19.

¹⁶ Г о М о ж о, Эпоха рабовладельческого строя, М., 1956, стр. 78—79.

¹⁷ «История философии», т. I, АН СССР, 1957, стр. 61 слл.

¹⁸ Л о Г э н ц з э, *«Вэньсюэ чань»* («Литературное наследство»), Пекин, № 1, (1955), стр. 87—90.

¹⁹ Л у К а н ж у и Ф ы н Ю а н ь ц з ю н ь, Очерк древней китайской литературы, Изд. *Чжунго циньань*, Пекин, 1957, стр. 21—22.

²⁰ Г о М о ж о, Эпоха рабовладельческого строя, стр. 79.

²¹ Л о Г э н ц з э, ук. соч., стр. 86—87.

²² J. N e e d h a m, *Science and civilisation in China*, I, Cambridge, 1954, стр. 95.

²³ «Всемирная история», т. I, 1955. М., стр. 614.

²⁴ Там же. т. II, стр. 473—474.

Проблема природы этих трактатов вырисовывается наиболее ярко при обращении к признанным письменным памятникам. Каждый китаевед, читая лапидарную летопись «Весна и осень» (722—481 гг. до н. э.) и переходя от нее к энциклопедии китайской жизни, к «Историческим запискам» Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.), сознает, что подобный прогресс в языке и стиле произошел за шесть—семь веков. Сравнение формы изложения ранних и поздних философских трактатов раскрывает между ними чуть ли не такую же пропасть, как между указанными выше историческими памятниками. Однако их разделяют лишь два—три столетия²⁵. Это разительное противоречие устраняется лишь признанием трактатов «записями речей», но вместе с тем оно требует и развития этой концепции — перенесения внимания с «записей» на «речи», иначе говоря, признания их памятниками ораторского искусства²⁶. О существовании этого искусства в древнем Китае говорят многие факты.

Обратимся сначала к археологическим данным.

Археологические находки, которыми обогатилась синология с конца XIX в., раскрыли наглядно огромное расхождение между сложным содержанием трактатов и примитивными средствами их записи в отдаленные эпохи. В настоящее время накоплены следующие данные о материале для письма: для второго тысячелетия до н. э. — кости животных и панцири черепах, для конца второго и начала первого тысячелетия — бронзовые сосуды, затем деревянные и бамбуковые планки, а с III в. до н. э. — шелк и со 105 г. н. э. — бумага.

Попытку соединить ранний памятник народного творчества («Книгу песен») с материалом для письма предприняли Лу и Фын. Они писали: «Гадательные изречения и надписи на бронзовых сосудах были очень краткими, но попадались и более пространные — до 30 с лишним иероглифов на сосудах и сотни с лишним на костях и панцирях... Хотя в основном эти записи прозаические... но некоторые похожи на ранние песни»²⁷. Таким образом, Лу и Фын пытаются доказать возможность записи самих песен. Но у этих авторов остались неучтенными другие обстоятельства. Гадание представляло собой общение с богами, душами предков, т. е. предмет высокого ритуала, а поэтому применение того же материала для частных бытовых записей было исключено. То же самое относится и к бронзовым сосудам, на которых вырезались дарственные царей. Кроме того, широкому распространению подобного материала мешала его редкость, а записи крупных произведений — отсутствие возможности сшивать его в «книгу». Только следующий по времени, более дешевый и доступный, не имевший «высокого назначения» материал для письма — планки из дерева или бамбука — носит на себе следы «брошюровки». В верхнем углу

²⁵ Современными учеными признаются, в основном, следующие даты создания трактатов: а) ранних — «Изречения» Конфуция — V—IV вв. до н. э., «Лаоцзы» (иначе «Дао дэ цзин») — IV—III вв. до н. э. (сравни традиционные даты жизни Конфуция — VI—V вв., Лаоцзы — VI в., Лецзы и Моцзы — V в.); б) поздних — «Чжуанцзы» и «Мэнцзы» — IV—III вв., «Сюнь-цзы» и «Хань Фэйцзы» — III в. до н. э. («Китай», БСЭ, 1954, стр. 310—314; сб. «Китай», АН СССР, 1940, стр. 250—259).

²⁶ Сходная мысль возникла у переводчика части памятника «Речи царств». Говоря в своем предисловии о содержании книги: «Беседы императоров и князей со своими министрами, речи, которые последние обращали к своим государям, предостережения, с которыми они выступали», переводчик задает вопрос: «Не являются ли эти речи так же не принадлежащими перу автора, как и те, что украшают историю Рима и Греции?». Но сам же отвечает на него отрицательно, не решаясь выступить с критикой общепринятых взглядов: «Это кажется недопустимым ввиду той важности, которой придают этому сборнику китайские ученые, и его признанной аутентичности» (С. de Harlez, «Journal Asiatique», 1893, novembre-décembre, стр. 376).

²⁷ Лу Канжу и Фын Юаньцзюнь, Очерк древней китайской литературы, стр. 10.

дощечки просверливалось небольшое отверстие, через которое продевался кожаный или шелковый шнур, и ряд планок связывался в пачку.

Правда, в противоположность надписям на костях, панцирях и бронзовых сосудах, обнаруженных в большем числе, археологи редко находят подобные планки — они недолговечны. Однако достоверность их не подвергалась сомнению, ибо бамбук, сосуществуя с дорогим шелком, дожид до изобретения бумаги и о нем в источниках осталось много свидетельств. Длинные тонкие планки сыграли большую роль в развитии китайской книги — обусловили форму строки, которая читалась сверху вниз, вошли в названия книг («Бамбуковые летописи»), в начертания иероглифов, обозначающих «главу», «часть», «тетрадь» и др.

Но у бамбука и дерева были свои недостатки. Выписывание иероглифов усложнялось несовершенством орудий письма: знаки выводились палочкой, острие которой обмакивали в лак, при ошибке написанное приходилось счищать ножом. В результате создание рукописи должно было занимать значительное время. «Книги» же из планок оказались слишком громоздкими и тяжелыми. О трудах одного из древних философов, например, говорится: «Его книга занимала пять повозок» («Чжуанцзы», 222).

Таким образом, археологические данные свидетельствуют, во-первых, о том, что на материале, предшествовавшем бамбуковым планкам, произведения крупной формы записываться не могли; во-вторых, что записанные на планках произведения могли насчитывать лишь немногие экземпляры и поэтому продолжали передаваться чаще знающими их наизусть, чем по рукописи, т. е. бытовали больше в устной традиции, чем в письменной.

Данные археологии помогают прочесть и биографические сведения о предполагаемых авторах трактатов. О Лаоцзы, например, передается легенда, что он «написал книгу из двух частей, в пять тысяч иероглифов...», когда проезжал через заставу Саньгуань, по просьбе начальника заставы²⁸. Конфуций же, судя по «Изречениям», высказывал свои поучения на приемах у царей, министров, по дороге из одного царства в другое, на реке, прогулках, в окружении врагов, даже на похоронах, т. е. в обстановке, не допускающей ведения записи ни им самим, ни его учениками. Многие другие называемые традицией авторы трактатов также вели странствующую жизнь, которая исключала для той эпохи возможность записей собственных мыслей и сохранения библиотеки. Их изречения заучивались учениками-последователями, а затем пересказывались по памяти следующему поколению учеников. Кто и когда в Китае сыграл роль Платона для Сократа и сколько было таких платонов, теперь установить трудно. Однако можно предположить, что записи отдельных положений в каждой школе постепенно росли и были в конце концов оформлены в книгу, которая называлась именем основателя школы — автора изложенных в ней мыслей.

Любопытные факты раскрываются при анализе иероглифов, синтаксиса и словарного состава самих памятников (и тех, которые относятся к «записи речей», и тех, авторство которых так или иначе оспаривается). Детерминативом (иначе ключом) иероглифов, обозначающих учение, поучение, знание, процесс познания, имя и т. п.²⁹, являются рот, речь, ухо, что указывает на устное изложение и восприятие на слух. Характерной особенностью синтаксиса этих памятников является прямая речь. В их словарном составе обнаруживается большое разнообразие глаголов,

²⁸ С ы м а Ц я н ь, Избранное, М., Гослитиздат, 1956, стр. 57.

²⁹ ш о, цзянь, жой, чжи (два знака), жэнь, ши, сьнь (два знака), тин, мин (два знака) и др.

передающих устную речь и восприятие на слух³⁰. Число их меняется в зависимости от объема памятника и его формы — наименьшее в «Дао дэ цзин», изложенном в форме монолога, оно резко возрастает в «Изречениях», построенных в форме диалога, — но всюду остается очень большим: в «Дао дэ цзин» — более сотни, в «Лецзы» и в «Изречениях» — до полутора тысяч, в «Мэнцзы» — почти до двух тысяч, а в «Моцзы» и «Чжуанцзы» — почти до трех тысяч.

Следы же письменной речи удается открыть лишь в редких случаях³¹. Кроме того, слова, которые позже стали обозначать письменную речь, в те времена далеко не всегда имели к ней отношение, и выяснить этот факт можно только из контекста. Глагол *чуань* «передавать», например, дает представление о процессе перехода от устной речи к письменной. В «Изречениях» (два раза) и «Лецзы» (три раза) он означает только устную передачу речи, в «Мэнцзы» (11 раз) — передачу пищи (251), престола (381), подарков (424), приказа по станциям (109). Остальные случаи, как, например, «заслуживает передачи потомству» (351), приходится также отнести к устной речи, основываясь на следующем контексте: «Ученики Чжунни не говорили о деяниях Хуаня и Вэня, поэтому последующие поколения не передают о них; я тоже о них не слышал» (46). В «Чжуанцзы» (16 раз) это слово встречается в основном в том же значении, но появляется в нем и новое, например: «ценят слова, поэтому передают (их) письмом» (87). В «Моцзы» из 41 случая этот глагол девять раз связан с «записями» вообще и три раза — с конкретными памятниками, летописями (143, 144, 145). Таким образом, термин *чуань* употребляли для обозначения как устной, так и письменной передачи, но в большинстве случаев — для первой.

Очень характерно в том же смысле слово *вэнь*, приобретающее позже значение «литература». Основное значение его «украшение, орнамент», отсюда — «полосы на змее» («Моцзы», 250), на шкуре тигра («Чжуанцзы», 49), татуировка («Моцзы», 274; «Чжуанцзы», 4), «красота» человека, которая соединяется с умением держать себя в обществе, со знанием «песен, преданий, обрядов и музыки», т. е. воспитанием, и означает «образованность» («Дао дэ цзин», 10; «Изречения», 10; 56; 100 и др.; «Моцзы», 129; 169; 175), чаще всего оно встречается в именах собственных. В значении «текст» *вэнь* встречается очень редко: «историк оставлял лакуны» («Изречения», 344), «текст исторический» («Мэнцзы», 338).

Приведем и другие данные:

1) Глагол «читать»: *ду*, как сообщают комментаторы, означал «повторять нараспев», но изредка и «читать» («Моцзы», 269; «Чжуанцзы», 55).

2) Глагол «писать»: *мин* «высекать надпись на колоколах, треножниках» («Моцзы», 284), «на могильном памятнике» («Чжуанцзы», 173); *цзи* в значении «помнить», но и в значении «записи» («Моцзы», 175; 363); *чжу* основное значение «ясный», но иногда «писать» — на дощечке («Моцзы», 355; 357), «летопись» (141; 143; 144; 145); *цзо* в значении «создавать, изобретать, трудиться в ряде ремесел и только два раза — «написать летопись» («Мэнцзы», 266; 337); *шу* в отдельных случаях также означало «писать», но стояло рядом со словами «считать», и другими, относившимися к ремеслу, а не к искусству («Лецзы», 46), «записал на поясе» («Изречения», 335), «запись клятвы в союзе» («Мэнцзы», 497), «запись» своих слов, договора и т. д. («Моцзы», 82; 355; 357; 359; 363; 367; 371). Однако в наиболее богатом письменным лексиконом памятнике «Моцзы» встречаю-

³⁰ сказать, называть, поучать, советовать, изрекать, гласить, беседовать, обсуждать, спрашивать, отвечать, спорить и др.

³¹ В «Дао дэ цзин» — три, «Изречениях» — девять (из них два под вопросом), «Лецзы» — пять, «Мэнцзы» — 11 (из них один под вопросом), «Чжуанцзы» — 46 (из них два под вопросом), «Моцзы» — 200.

щийся в различных вариантах девять раз оборот «записали на бамбуке и шелке, высекли на металле и камне, вырезали на блюдах и чашах, чтобы передать потомкам» (41; 75 и др.), представлен все еще как привилегия царей.

3) Человек пишущий обозначается лишь одним термином *ши* со значением «летописец» («Изречения», 344; «Чжуанцзы», 216), «гадатель» («Лецзы», 37), «имя собственное» («Лецзы», 74; «Чжуанцзы», 53; 55; 60), «летопись царства Чжоу» («Чжуанцзы», 85), «служащие-писцы» — («Изречения», 125), один из которых — художник («Чжуанцзы», 133).

4) Орудие для письма — *би* «кисть» — встречается лишь однажды в рассказе о рисовании («Чжуанцзы», 133).

5) Сведения о письменности очень редки: призыв о возвращении к узелкам — *цзешэн* («Дао дэ цзин», 47; «Чжуанцзы», 61) — доказывает, что иероглифы давно уже их заменили, но запись иероглифом (*цзы*) относится лишь к одному слову (*дао*) («Дао дэ цзин», 14), «не дать имени сыну» («Лецзы», 83).

6) Отдельные дощечки для письма (бирки) встречаются в различных начертаниях (*ци, цюань, цэ, ду, фу, бань*) и употребляются для обозначения счета («умеющий считать не пользуется биркой» — «Дао дэ цзин», 15), торгового договора («Лецзы», 100; «Чжуанцзы», 150; «Моцзы», 359; 363; 367), верительной грамоты («Чжуанцзы», 60), гадательной дощечки («Чжуанцзы», 55), пропуска с именем или паролем («Моцзы», 355; 357; 373), списка населения («Изречения», 232).

7) Планки, соединенные вместе (*пьянь, цзянь*) встречаются лишь в «Моцзы»: «книга из 10 планок» (175), «царь... каждое утро читал 100 книг» (269), но без названия произведения.

8) Знак *шу* «книга» в современном значении, как видно было выше, начал «писать», он встречается в смысле «письмо» («Чжуанцзы», 87), «письмо, пересылаемое стрелой» («Моцзы», 357), но и «книга» («Чжуанцзы», 222; «Моцзы», 122; 165; 268; 269). Более чем в ста случаях *шу* («Изречения»; «Чжуанцзы»; «Мэнцзы») в сочетаниях «книга» Хуанди и других древних героев («Лецзы»; «Чжуанцзы»; «Моцзы») — понимается комментаторами как — «Книга истории» («Шу цзин»). Однако они же признают, что приводимые цитаты в основном расходятся с зафиксированным в «Книге истории» вариантом или вовсе в нем отсутствуют. Поэтому следовало бы поставить под сомнение ссылки на «утраченные главы» существующей ныне «Книги истории» и признать их фрагментами из не дошедшего до нас свода преданий (зафиксированного?) с различными его вариантами.

Названий конкретных книг в трактатах оказалось очень мало. Хотя песни с «Книгой песен» в основном сходятся, но они только поются, а «300 песен», которые можно было бы принять за их запись (в существующей «Книге песен» их 305), упоминаются редко («Изречения», 21; 285; «Моцзы», 275). Цитаты «Мэнцзы» из основополагающих для него «Изречений» неточны; цитаты «Чжуанцзы» из его источников — «Дао дэ цзин» и «Лецзы» — редко совпадают. Далее встречаются «Книга перемен» («Чжуанцзы», 95), «Книги Хойцзы» (222), «Мо цзин» (218), «Законы на бамбуках», созданные Дэн Сидзы («Лецзы», 71). Это все, что удастся обнаружить, и что еще должно быть поставлено под сомнение, ввиду возможности не только намеренных вставок, но и случайных описок. Если переводчики XIX и XX веков легко видят книгу там, где речь идет о песне³², то и пере-

³² Например, «Учишь ли песни?» («Изречения», 363). Переводчик же вместо песни подставляет «Книгу стихотворений» (П. С. Попов, «Изречения», стр. 104).

писчики, жившие в эпоху господства письменных памятников, могли механически приписать *цзин* «книга» к имени «Мо» вместо «поучение» *цзю*) («Чжуанцзы», 218). Единственно реальными книгами, по-видимому, оказываются летописи ряда царств — Лу («Мэнцзы», 266; 337; «Чжуанцзы», 95), Чжоу, Янь, Сун («Моцзы», 141; 143; 144), Ци («Моцзы», 145; «Мэнцзы», 338), Цзинь и Чу («Мэнцзы», 338).

Приведенный выше разбор показывает преобладание в данных памятниках терминов устной речи, устной, а не книжной передачи. Но этот разбор остался бы неполным без установления терминов и тем, которые вовсе отсутствуют. Так, в «трактатах» объясняются слова, а не иероглифы, в них говорится о мастерстве в пении, речи, об ораторах и запках, но не о мастерах кисти (т. е. пера); обсуждается вопрос об изучении диалекта («Мэнцзы», 258), а не письма или чтения, — т. е. отсутствует многое, что обязательно для более поздних текстов, относящихся к эпохе письменной речи.

Таким образом, в трактатах, несмотря на большой объем их текстов («Дао дэ цзин» — пять тысяч иероглифов, «Моцзы» — более 70 тысяч, «Лецзы» — более 30 тысяч, «Изречения» — около 17 тысяч, «Чжуанцзы» — более 60 тысяч, «Мэнцзы» — около 35 тысяч), обнаруживаются крайне незначительные следы письменного творчества³³. И это не случайно. Ведь и археологические данные свидетельствуют, что иероглифы уже существовали, их применяли летописцы, но они еще не успевали фиксировать устную речь, более древнюю, привычную и развитую. Книга оставалась пока на заднем плане, и ее роль в обществе продолжала выполнять устная передача.

Эти выводы подтверждаются сведениями о древних школах Китая у Мэнцзы, который предлагал восстановить систему, существовавшую в III (так называемая династия Ся) и II тысячелетии (так называемая династия Инь) до н. э.³⁴ В них мы видим обычную для первобытно-общинного строя систему обучения юношей до совершеннолетия — стрельба из лука, песни и обряды³⁵. К середине I тыс. до н. э. (так называемая династия Чжоу) программа обучения значительно обогатилась и называлась «шесть искусств»: к предыдущим трем добавились управление конем, письмо и счет («Изречения», 138), но письмо и счет занимали еще последнее место.

В ряде трактатов философы представлены как наставники — к ним приходили учиться. У Моцзы традицией насчитывалось триста учеников, у Конфуция — до трех тысяч, причем семьдесят как действительно овладевшие его учением. Конфуций «никому не отказывал в наставлении, начиная с тех, кто приносил связку сушеного мяса» («Изречения», 138)³⁶. Однако никто не учился у Конфуция или Мэнцзы писать и считать.

³³ Соотношение слов, обозначающих письменную речь, к словам, обозначающим речь устную, можно выразить приблизительно в следующих цифрах: в «Изречениях» — 0,6%, «Лецзы» — 0,35%, «Мэнцзы» — 0,57%, «Чжуанцзы» — 1,5% и «Моцзы» — 6,8%.

³⁴ «Для обучения учредите *сян*, *сюй*, *сюэ* и *сяо*. *Сян* для прокормления, *сяо* для воспитания, *сюй* для стрельбы. При династии Ся были *сяо*, при Инь — *сюй*, при Чжоу — *сян*. *Сюэ* было общим при всех трех династиях. Во всех учили порядкам отношения человека к человеку». «Порядки» комментируются как «подчинение старшим — царю, родителям, братьям, друзьям, жены — мужу», в программе обучения перечисляются «обряды, музыка, стрельба» («Мэнцзы», 202). О том же см. в «Оде о воспитании», «Чудесной башне» («Ши цзин», избранные песни, пер. А. А. Штуккина, под ред. Н. И. Корда, М., 1957); в сказаниях национальных меньшинств Китая «Асма» и «Вождь мяо Чжао Лаоянь» («Эпические сказания народов южного Китая», перевод, вступительная статья и комментарии Б. Б. Вахтина и Р. Ф. Птея, АН СССР, 1956, стр. 68, 132, 144—145).

³⁵ «Очерки по истории педагогики», М., 1952, стр. 8—10.

³⁶ Отсюда видно, что школа тогда уже стала частным делом, за обучение вносилась плата, хотя и небольшая.

Судя по заявлению одного из учеников: «К чему еще обучаться после того, как заучил предания?» («Изречения», 251), такая школа представляла высшую ступень для тех, кто умел писать и считать, знал песни и предания. Конфуций критиковал другие школы, где только и занимались зубрежкой: «Хотя и выучил много, но к чему? Распевает 300 песен, а поручат управлять — не справится, пошлют в другое царство — не сумеет ответить на вопрос» (285). Когда ученик кстати процитировал одну из песен, Конфуций сказал: «Теперь с тобой можно беседовать о песнях» (49). Отсюда явствует, что он учил толкованию песен, преданий и обрядов³⁷: песни и предания не только украшали речь, но и служили серьезным аргументом, а поэтому их следовало уметь вовремя и удачно применить.

О цели занятий говорилось также неоднократно: «Цзычжан учился, стремясь к жалованью» (34); «Нелегко отыскать человека, который, проучившись три года, не стремился бы к жалованью» (П. С. Попов, «Изречения», стр. 45). В «Мэнцзы» не раз доказывается, что служить правителю советами обязанность «благородного» (545). «Если Конфуций три месяца не служил государю, он выглядел опечаленным» (247). Главные задачи службы определялись так: «когда государь ошибается, следует его увещивать...» (430). Таким образом, и «Мэнцзы» подтверждает, что в школах готовили к политической и дипломатической карьере, в них воспитывались ораторы, умеющие применять весь арсенал мудрости для советов правителю или непосредственного управления страной, городом, учреждением, для выполнения дипломатических поручений, что во времена непрерывных войн между царствами, из которых состоял Китай до его объединения к концу III в. до н. э., представлялось делом исключительно ответственным.

С первого взгляда кажется, что Лаоцзы и его последователи сильно отличаются от конфуцианцев³⁸. Конфуций призывает к деятельности, Лаоцзы — ее отрицает, Конфуций готовит людей к службе, уговаривает их учиться, Лаоцзы — высмеивает «благоденствия» мудрецов, зовет «учиться у неученых». Однако и Лаоцзы, по существу, учит «словам» и «делам» (4 и 38), проповедует свою этико-политическую систему. Несмотря на свое «недеяние», он признается, что «поучает так же, как поучают другие», «примером» же приводит фразу: «жестокие и тираны не умирают своей смертью» (27), т. е. его поучение содержит предостережение правителю-тирану, а возможно, и призыв к народу, ибо предшествующая сентенция гласит: «Люди презирают тех, кто сам себя возвышает, именуя себя государем или знатным» (27). Это признание, как и известные имена последователей и учеников Лаоцзы, доказывают, что в его школе, как и в конфуцианской, кроме философии, занимались и красноречием — учили рассуждать, спорить и доказывать свои положения. Словом, эти школы являлись одновременно и школами ораторского искусства.

Однако защиту красноречия и пропаганду его мы находим лишь у Моцзы и его последователей. В главе, отведенной этому искусству, моисты утверждали, что «с помощью диалектики выясняется различие между правдой и ложью, порядком и смутой, тождеством и различием, определяются сущность и название, польза и вред, устраняются сомнения» («Моцзы», 250). Посвятив многие свои занятия логике, они не могли не расшищать дороги к познанию и в области слова.

³⁷ Подтверждает этот вывод и система обучения в Китае в средние века; ученик должен был вызубрить наизусть ряд конфуцианских канонов (книг), и только тогда учитель приступал к их объяснению.

³⁸ Мы не касаемся здесь различия в сущности философских и социально-этических систем Лаоцзы, Конфуция и др.

Все же остальные трактаты полны страстным протестом против красноречия и его мастеров: «тот, кто много говорит, часто терпит неудачу», «знающий не говорит, говорящий не знает»; «верные слова некрасивы, красивые слова не заслуживают доверия»; «добрый не красноречив, красноречивый не может быть добрым» — читаем мы в «Дао дэ цзин» (3; 34; 47). «Цзо Цюмин стыдился искусных речей... и их стыжусь», «ненавижу красноречивых»; «не люблю говорунов, они губят государство» — находим мы в «Изречениях» (108; 251; 379). У Мэнцзы красноречию посвящен целый монолог. Отвечая на вопрос, правда ли, что он любитель спорить, Мэнцзы доказывает: он-де не любит, да «вынужден спорить» («Мэнцзы», 263—272). У Лецзы также встречаются нелестные отзывы об ораторах: «красноречив, но не попадает в цель.. стремится ввести в заблуждение сердца и покорить уста», или «красноречивый и наивный, простоватый и льстивый» («Лецзы», 47; 73). Чжуанцзы нередко отстаивает положение Лаоцзы об «учении без слов», осуждает споры (14; 21), красноречие: «Изошренность в красноречии ведет... к истощению в бесполезных спорах ради минутной славы» (53—54). «Если возрастает искусство красноречия с умением лукавить и изворачиваться, постепенно губить и порочить, устанавливая тождество и различие, твердость и белизну, то споры ввергают мир в смуту» (61). «Бросили простой и скромный народ, стали наслаждаться хитрыми и изворотливыми красноречивыми, оставили тишину и покой недеяния и нашли радость в многословной болтовне. Эта многословная болтливость и повергла мир в смятение» (62).

Однако этим цитатам следует противопоставить другие, из которых явствует, что горячее отрицание красноречия в одних случаях не мешало его утверждению в других. Лаоцзы говорил о себе: «Мои слова легко понять и легко осуществить», «в словах имеется начало, в делах — главное» («Дао дэ цзин», 42), «умеющий говорить не допускает ошибок» (15). Его основное положение: «слово должно соответствовать истине» (4). Несмотря на ненависть к говорунам, Конфуций признавал ораторское искусство одним из необходимых достоинств человека: «человек добродетельный должен обладать даром слова». Он требовал одного — ясности: «речь должна быть понятной и только» («Изречения», 301; 349). Слово занимает значительное место в теории «выпрямления имен» Конфуция, тесно связанной с его принципами построения государственной власти, т. е. основой основ его учения: «Необходимо исправить имена... если имя неправильно, то слово не будет повиноваться, когда слово не повинуется, то дело не совершится (далее следуют обряды, музыка, наказания и, наконец), народ не будет знать, что делать» (280—283). Вместе с тем сам Конфуций, его ученики и Мэнцзы были хорошими ораторами. Об этом свидетельствует ученик Мэнцзы: «Цзайво, Цзыгун умели прекрасно говорить, Жанню, Миньцзы и Янь Юань хорошо рассуждали о добродетели. Конфуций же владел и тем и другим искусством... Но вы, учитель, совершенный человек!» («Мэнцзы», 126).

Философ Хань Фэйцзы в ряде разделов — «трудность говорить», «трудность убеждать», «вопрос об ораторском искусстве» и других местах разбирает стили речи, манеру ораторов, останавливается на сложных ситуациях, которые складываются для советника при дворе, и приводит примеры, когда «умный говорит глупому»³⁹ и советники гибнут от руки своих немудрых царей. Хань Фэй считает красноречие порождением эпохи смуты и неразумия государей, хотя и признает его необходимость.

³⁹ А. Иванов, Материалы по китайской философии. Хань Фэйцзы, СПб., 1912, стр. 13.

Философ Сюньцзы, с одной стороны, считает, что «благородный должен быть оратором», но делит красноречие на три категории — красноречие мудрого оратора, благородного и ничтожества; на последнего он и обрушивает все свое негодование⁴⁰.

Таким образом, обнаруживается, что отрицание красноречия — лишь полемический прием и у конфуцианцев и у последователей Лаоцзы, направленный по адресу своих идеологических противников (например, у Мэнцзы против Ян Чжу и Мо Ди), либо против массы «странствующих ораторов», которые процветали при дворах царей в то время смуты и войн. Но это не мешало всем им — и сторонникам красноречия и его противникам — быть прекрасными ораторами, культивировать свое искусство. Ведь и Платон презрительно относился к риторике, но отстаивал истинное красноречие, сообщающее знания.

Вторая половина I тыс. до н. э., когда «соперничали все ученые», — эпоха резкого подъема в развитии общественной жизни и культуры Китая, — позволяет отнести к нему то положение, которое Ф. Энгельс выдвинул для античной Греции: «Только рабство сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира...»⁴¹. Этот расцвет культуры в Китае, как и в античном мире, проявился и в развитии красноречия. Однако между ораторским искусством в древней Греции, Риме и Китае было существенное различие, — если в первых была рабовладельческая демократия и ораторы обращались к массам, то в рабовладельческих царствах Китая оно развивалось в обращениях советников к правителям, полководцев к войскам, в спорах между дипломатами, т. е. в придворных кругах. Образцы его дошли до нас в сборниках «Речи царств», «Речи борющихся царств», в «Исторических записках» Сыма Цяня и других памятниках. На судебное красноречие имеются лишь немногие и весьма смутные указания⁴² — возможности для него были, вероятно, невелики, причем скорее для судьи, чем для защитника. Наибольшего же расцвета достигло в Китае красноречие в области философии, тесно связанной с политикой.

Наиболее ранней фиксацией ораторского искусства, судя по языку и стилю, представляются «Изречения» и «Дао дэ цзин».

Форма «Изречений» — в основном диалог, — вероятно, общепринятая в школах того времени. Диалоги не развернутые, не имеют костяка — на вопрос дается ответ, а в следующем вопросе появляется новая тема, выступает новый собеседник. Разговор протекает спокойно, терминология в нем установившаяся. Повторения иногда в одних и тех же выражениях показывают, что Конфуций действительно «передает, а не сочиняет», оберегая наследие, доставшееся ему от предшественников.

В этих беседах раскрывается процесс обучения (не очень систематический) — умение задать вопрос, ответить на него, разъяснить то или иное изречение, песню, объяснить какой-то поступок, истолковать деятельность того или иного героя древности, подкрепить свое суждение о современнике тем или иным именем, то для прославления мудрого поступка, то для обличения порока.

⁴⁰ «Чжу цзы цзи чэн», т. II, стр. 53 и 56. В переводе Н. Н. Дубс, The works of Hsüntze, L., 1928, места, относящиеся к ораторскому искусству, опущены.

⁴¹ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1953, стр. 169.

⁴² «Это Ю может одним словом решить обвинение в преступлении... Разбирать тяжбы я могу, как и другие, но нужно, чтобы тяжбы прекратились» («Изречения», 272—273). В «Ленцзы» тот же термин *сун* встречается не в смысле официального суда: двое поспорили, и третий их рассудил (59). Там же «вершить суд» упоминается в «Моцзы» как одно из занятий правителя, есть случай, когда тяжба длилась три года (144—145).

В «Дао дэ цзин» господствует монолог — происхождение его можно, вероятно, объяснить тем, что даосская школа вышла из оракулов. О ее связи с древней гадательной «Книгой перемен» говорил в свое время Чжан Сюэчэн⁴³. Отдельные афоризмы, как и абзацы в «Дао дэ цзин», еще слабо связаны друг с другом. В нем много неясных выражений, — чувствуется, как тяжело дается попытка создать первые абстракции и, оторвавшись от многообразия предметов, сформулировать создавшую их «мать» — единую природу или материю. Ни одного имени Лаоцзы не называет, — ему не на кого опереться в своем тяжелом труде — для него еще не созданы даже слова⁴⁴.

В дальнейших трактатах эти две начальные формы — чистый монолог и чистый диалог соединяются. В монолог вставляются диалоги, а в диалогах появляются довольно длинные монологи.

Искусство речи все более насыщается элементами полемики — ученикам преподаются образцы того, как отстаивать собственное мнение, парировать удары противника и переходить в наступление; как толковать песни и предания, аллегорические образы и имена современников, героев мифов, легенд и исторических деятелей, чтобы они подтверждали положения школы или опровергали взгляды ее противников.

Выступления блестящих полемистов-диалектиков — высшее развитие красноречия — представлены в более поздних трактатах. Моцзы, например, сам плотник и изобретатель, защищал право на открытия. Выступая против концепции «благородного человека» у конфуцианцев, который только передает (повторяет), а не сочиняет (создает), Моцзы произносит следующую тираду: «В древности И создал лук, Юй — броню, Сичжун — колесницу, а Цяо Чуй — лодку. Так значит теперешние кожевники, тележники, плотники и те, кто изготовляют броню — благородные люди, а И, Юй, Сичжун и Цяо Чуй ничтожества? Ведь для того, чтобы другие могли повторять, кто-то должен был изобрести». И Моцзы обращает формулировку противника против него: «вот те, кто повторяет и есть ничтожества» («Моцзы», 181). Вывод: конфуцианцы — это и есть ничтожества. Правда, имена противников не всегда указаны, поэтому выступление мог оценить лишь тонкий знаток диспутов того времени⁴⁵. Сохранился и ответ Моцзы одного из конфуцианцев — Мэнцзы, который выступил с защитой своих предшественников. Он объявил «развратными» Ян Чжу и Мо Ди и разгромил их так, чтобы «учения подобных крамольников больше не появлялись» («Мэнцзы», 270—272).

Чжуанцзы же достигает высокого мастерства, высмеывая «гуманность» и «справедливость» конфуцианцев. Он обнаруживает те же принципы у воров и клеймит мудрецов как «защитников разбойников» (своей знаменитой поговоркой: «укравшего крючок — на плаху, укравшего трон — на царство» — 60). После его аналогий (например, конфуцианцы равны укротителю диких коней) церемонии предстают как ярмо, согнувшее свободного некогда человека.

Судя по дошедшим до нас трактатам, самыми блестящими ораторами были два последних философа — Чжуанцзы и Мэнцзы. Они были совре-

⁴³ Ч ж а н Сю э ч э н, *Вэнь ши тун и*, стр. 17.

⁴⁴ «...Имя, которое можно назвать, не постоянное имя. Безымянное — это начало неба и земли...» («Дао дэ цзин», 1). «Предмет, в хаосе образовавшийся, прежде неба и земли родившийся... его можно считать матерью поднебесной. Его имя мне неизвестно, обозначаю его „дао“...» (14).

⁴⁵ Здесь следует учесть, что школы, вероятно, не стремились обнародовать свои положения и скрывали их от других школ, чтобы успешнее бороться с ними во время диспутов. Сохранились и легенды о том, что книги прятались в стенах домов и других местах (см. «Чжуанцзы», 85; 177).

менниками, но никогда не встречались, возможно потому, что каждый берег свою славу непобедимого. Мэнцзы сумел оформить легенду о золотом веке правления совершенных правителей, собрать лишь намеченные прежде образы в стройную систему, закрепив за именами легендарных и исторических деятелей значение нормативного для всех времен идеала (Яо, Шунь, Вэнь ван и др.) или порока (Цзе, Чжоу и др.). Мэнцзы поднял на большую высоту мастерство в споре. Он создал развернутый диалог и отточил прием постановки вопросов, которые заставляли противника признать несостоятельными его же собственные посылки, доводили его ad absurdum.

Чжуанцзы также внес много нового в развитие красноречия. Борясь с прославляемыми конфуцианцами идеальными деятелями, он проявляет неистощимую изобретательность, черпая образы и в народной творчестве, и в обыденной жизни, и в своей собственной буйной фантазии. Он выводит своими героями плотника и мясника, укротителя тигров и обезьян, цикаду и гигантскую птицу, героев мифов и сказочных зверей, Хаос, Недеяние и Небытие. Он изображает природу как огромный плавильный котел, в котором стихийно отливается все сущее. Чжуанцзы развивает до совершенства доказательство по аналогии. Осыпая противника целым фейерверком самых неожиданных параллелей и блестяще играя противоречиями в своих знаменитых притчах, он неизменно выходит победителем из самых сложных споров.

Встречи таких мыслителей происходили у знатных меценатов, при дворах царей, в академии «У ворот Цзи», где выступали государственные деятели Гуань Чжун и Янь Ин (которым приписываются трактаты «Гуаньцзы» и «Яньцзы чуньцзо») и многие другие⁴⁶. Ораторы упражнялись в спорах и дома — как Чжуанцзы со своим неизменным противником софистом Хойцзы. Это мастерство совершенствовалось перед собеседниками-учениками, жадно воспринимавшими каждое слово наставника, который готовился к диспуту или рассказывал о нем, болельщиками, горящими жаждой выступить в схватке; при встрече лицом к лицу с врагом в среде таких же ораторов, способных оценить и тонкую насмешку, и едкий сарказм, и проводить презрительным взглядом внезапно замолчавшего, удаляющегося с поля боя побежденного. Это мастерство служит еще одним доказательством устной природы памятников,— до тех пор пока книга оставалась громоздкой, а запись медленной, лишь непосредственное живое общение ораторов могло вызвать и отшлифовать остроту мысли, полет фантазии, богатство художественных образов, восхищающее нас и до сих пор в древних трактатах. Мастерство устной речи оставалось главным даже тогда, когда споры стали вести по заранее написанному тексту. Невозможность устных выступлений признавалась большим недостатком для писателя даже во второй половине III в. до н. э. Об этом достаточно красноречиво говорит биография Хань Фэйцзы — он «был заикой, не мог излагать своего учения устно, но хорошо писал»⁴⁷. Трактат Хань Фэйцзы служит также доказательством того, что автор, обращавшийся уже не к слушателю, а к читателю, продолжал разрабатывать форму, созданную ораторами. Это не помогает решить вопрос — кто еще (до Хань Фэйцзы) перешел к «письменному творчеству», но позволяет утверждать, что столь быстрый прогресс в языке и стиле нельзя объяснить иначе, как длительным развитием ораторского искусства, которое предшествовало развитию речи письменной и подготовило для нее почву.

⁴⁶ См. Г о М о ж о, Десять критических статей, Шанхай, 1950, стр. 158 сл.

⁴⁷ С ы м а Ц я н ь, Исторические записки, т. 63 в изд. «Сы ши», т. I, Шанхай, Шичэе, 1935.

Признание древних трактатов, в основном, памятниками ораторского искусства позволяет прийти к следующим выводам: во-первых, о необходимости изучения этих источников как памятников «устного творчества», во-вторых, об учете особого характера данных источников при использовании их историками, философами и другими исследователями древнего Китая, в-третьих, о введении в изучение истории языка и литературы Китая раздела «ораторское искусство».

