

*М. Е. Кравцова**

Читая *Тянь вэнь*: интерпретации поэмы**

АННОТАЦИЯ: В предлагаемой публикации систематизируются и анализируются, на материале преимущественно китайской комментаторской традиции и исследовательской литературы, трактовки общего содержания и исходного художественного замысла (предназначения) поэмы *Тянь вэнь* («Вопросы к Небу»), одного из произведений поэтической традиции *чуцы* («чуские строфы»). Особое внимание уделяется гипотезе ее религиозных истоков. Отдельно рассматривается проблема понимания и перевода ее названия.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Китай, древнекитайская поэзия, «чуские строфы», Цюй Юань, поэма *Тянь вэнь*

Общепризнано, что поэма *Тянь вэнь* (далее — *ТВ*), традиционно приписанная великому поэту Цюй Юаню 屈原 (IV–III вв. до н. э.), жившему в древнекитайском царстве Чу 楚 (XI в. – 223 г. до н. э.), является одним из наиболее самобытных и самым труднодоступным для понимания произведением из набора *чуцы* 楚辭 («чуские строфы»)¹. Самобытность поэмы проявляется уже на уровне формальных особенностей: преимущественное использо-

* Кравцова Марина Евгеньевна, д. ф. н, проф., независимый исследователь (Санкт-Петербург), kravtsova_sin@mail.ru

** Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-012-00121.

© Кравцова М. Е., 2020; © ФГБУН ИВ РАН, 2020

¹ Предлагаемое исследование является продолжением статьи: *Кравцова М. Е. «Читая Тянь вэнь»: введение в изучение поэмы», где даны предварительная характеристика ТВ, включая сведения о ее формальных особенностях, текстуальной истории и проблемах определения ее авторства.*

вание четырехсложного поэтического размера и насыщенность текста вопросными формулами.

Следует сразу оговорить, что *ТВ* с той или иной степенью отчетливости коррелирует — от отдельных терминологических клише и литературных образов до эпизодов и целостных сюжетов (сведения о персонажах и событиях) — буквально со всем идейным континуумом и книжным массивом, известным для эпохи Чжоу 周 (XI–III вв. до н. э.), в первую очередь периодов Чуньцю 春秋 (*Чуньцю* 春秋 «Весны и осени», VIII–V вв. до н. э.) и Чжаньго (*Чжаньго* 戰國 «Борющиеся царства», V–III вв. до н. э.), и эпохи Ранняя Хань (Цянь Хань 前漢, 206 г. до н. э. – 9 г. н. э.). Прослеживаются смысловые коннотации и текстуальные (терминологические) совпадения с сочинениями, относящимися ко всем ведущим направлениям (школам) древнекитайской теоретической мысли — конфуцианству (*жуцзя* 儒家, «школа образованных людей»)², даосизму (*даоцзя* 道家, «школа Дао»), моизму (*моцзя* 墨家, «школа [Учителя] Мо»), легизму (*фацзя* 法家, «школа закона/законников»), а также с такими памятниками как *Шаньхай цзин* 山海經 («Канон/Каталог гор и морей») и *Хуайнань-цзы* 淮南子 («[Сочинение] учителей из Хуайнани»). Сегодня выявлены некоторые терминологические и содержательные совпадения *ТВ* с подлинными чускими манускриптами — текстами на бамбуковых планках и шелковых полотнищах (*цзяньбо* 簡帛), найденными преимущественно в ходе археологических работ³.

Особое внимание обращают на коннотации озвученных в *ТВ* натурфилософских идей не только с даосской классикой — *Дао дэ цзином* 道德經 («Канон Дао и Дэ») и *Чжуан-цзы* 莊子 («[Сочинение] Учителя Чжуана»), но и с теоретизированиями школы *иньянцзя* 陰陽家 («школа инь-ян») и ее ведущего представите-

² Позволим себе не пояснять эти школы и названные далее сочинения. Всю необходимую о них общую информацию читатель найдет в соответствующих словарных статьях энциклопедии «Духовная культура Китая» [5, т. 1]. Здесь и далее мы используем этот труд в качестве исключительно словарно-справочного (т. е. без обращения к авторским научным разработкам и точкам зрения), чем объясняется возможность ссылок на все издание, а не на отдельные статьи.

³ В погребальном инвентаре чуских усыпальниц периода Чжаньго почти обязательно присутствуют «бамбуковые манускрипты» — от нескольких планок, образующих единичное сочинение (или его фрагменты) до целых «библиотечных коллекций» [34, с. 6–13]. Из новейших комментированных изданий *чуцы* текстуальные совпадения и смысловые корреляции *ТВ* с манускриптов указаны в: [61, с. 995–1260]; см. также [32].

ля — Цзоу Яня 鄒衍 (ок. 350–270 гг. до н. э.)⁴. Книжное наследие этой школы, включая сочинения самого Цзоу Яня, почти полностью утрачено⁵. Взгляды его и других представителей *иньянцзя* реконструируются на материале извлечений и оценок из трудов более поздних мыслителей [5, т. 1, с. 542]. Китайские ученые еще в 1950-х гг. высказали предположение, что Цюй Юань мог быть лично знаком с Цзоу Янем и (или) его единомышленниками [42]⁶. Современные исследователи отмечают, что в *ТВ* действительно достаточно активно использована характерная для *иньянцзя* терминология, но отсутствуют какие-либо свидетельства знакомства ее автора с генеральной для этой школы теорией «пяти фаз» (*у син* 五行)⁷. Следовательно, велика вероятность создания поэмы в период до теоретической активности Цзоу Яня [20, р. 87, п. 7].

ТВ словно бы зримо воплощает идейную полифонию времен Чжаньго [36, с. 1–2] и одновременно свидетельствует об энциклопедичности эрудиции ее автора, явно досконально знакомого

⁴ Об этой школе, тоже существовавшей при Чжаньго и с которой связывают окончательное оформление натурфилософских идей и создание на их основе целостной мировоззренческой системы, а также о взглядах Цзоу Яня см.: [5, т. 1, с. 272–273, 541–542].

⁵ Известно о существовании его двух крупных сочинений: *Цзоу-цзы* 鄒子 («[Сочинение] Учителя Цзоу») из 49 глав (*пянь* 篇) и *Цзоу-цзы чжун ши* 鄒子終始 («[Сочинение] Учителя Цзоу о концах и началах») из 56 глав (*пянь*).

⁶ Это предположение выдвинуто на материале биографии Цюй Юаня, представленной в главе 84 *Цюй Юань Цзя-шэн ле чжуань* 屈原賈生列傳 («Жизнеописание Цюй Юаня и ученого Цзя») из *Ши цзи* 史記 («Исторические записи») Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145—ок. 86 гг. до н. э.) [66 с. 1481–2504]; пер. на русск. яз. [11, с. 281–287]. Там сообщается (с. 2484; 283), что поэт некоторое время был посланником в царстве Ци 齊 (ок. XI в. – 379 г. до н. э., Шаньдунский полуостров), где находился крупный образовательно-теоретический центр — Академия Цзыся (*Цзыся сюэ гун* 稷下學宮), на базе которого и возникла «школа инь-ян» (см. также [5, т. 1, с. 539]).

⁷ *У син* — учение (либо классификационная матрица), в котором все процессы социокосмического универсума рассматриваются как проходящие в строго определенном порядке: по пяти «фазам», каждая соотносится с определенным природной сущностью («стихией», «первоэлементом»), которые одновременно ассоциируются с пятью (по китайской космологии) частями света. Это: *Му* 木 («Дерево», Восток), *Хо* 火 («Огонь», Юг), *Цзинь* 金 («Металл», Запад), *Шуй* 水 («Вода», Север) и *Ту* 土 («Почва / Земля», для центральной зоны мирового пространства — *Чжун* 中, Центр). Подробно см.: [5, т. 1, с. 451–457].

с самыми разными областями современных ему знаний: астрономией, астрологией, космогоническими, космологическими, космографическими и религиозными представлениями, географией, этнографией, историей. Однако его личное отношение к излагаемым фактическим сведениям и идеям в подавляющем большинстве случаев не поддается опознанию, что и послужило первоочередным фактором исключительного разнообразия интерпретаций поэмы. О широте их диапазона и диаметральной противоположности можно судить хотя бы по высказываниям Ху Ши 胡適 (1891–1892) и Го Мо-жо 郭沫若 (1892–1978), одного из самых авторитетных ученых-чуцыведов 1940–1950-х гг., взгляды которого оказали определяющее влияние на отечественные исследования (подробно см.: [8]). Ху Ши считал *ТВ* анонимной компиляцией, созданной при Ранней Хань и «написанной безграмотно (*вэньли бутун* 文理不通), по здравому разумению совершенно убогой (*бэйлоу* 卑陋), полностью лишенной какой-либо литературно-художественной ценности» [44, с. 144]⁸. Го Мо-жо объявил поэму шедевром творчества Цюй Юаня и воплощением всех естественно-научных знаний тех времен⁹.

Впервые *ТВ* охарактеризовал Ван И 王逸 (II в. н. э.), создатель, напомним, сборника *Чу цы чжан цзюй* 楚辭章句 («Чуские строфы» с построчными и построчными [разъяснениями]), признанного древнейшей дошедшей до нас книжной коллекцией *чуцы*, и первый комментатор вошедших в него произведений. В «Послесловии» к тексту поэмы (*Тянь вэнь сюй* 天問敘) он назвал ее повествованием о «чудесных и диковинных (необыкновенных) делах» (*ци гуай чжи ши* 奇怪之事)¹⁰ [55, с. 118]. Эта формулиров-

⁸ В статье *Ду Чу цы* 讀楚辭 («Читая “Чуские строфы”»), впервые опубликованной в начале сентября 1922.

⁹ Характеристика *ТВ*, предложенная в «Кратком очерке о Цюй Юане» (*Цюй Юань цзяньшу* 屈原簡述) из сборника выполненных Го Мо-жо переводов «чуских строф» на современный китайский язык [28, с. 6], и в статье «Народный поэт Цюй Юань», опубликованной в ж. «Народный Китай» [4, с. 33–34], в одном из номеров, посвященных празднованию в КНР (1953 г.) 2230-летия со дня смерти Цюй Юаня (исходя из даты, предложенной Го Мо-жо), подробно см.: [8, с. 65–68].

¹⁰ Иероглифы *ци* 奇 и *гуай* 怪 можно понять и в качестве бинорма, имеющего устойчивые значения «странный», «необыкновенный», «причудливый» и т. д. [43, т. 2, с. 1528]. Но есть основания полагать, что в данном случае они употреблены как отдельные понятия: *ци* для обозначения нечто редкостного и удивительного (необычайного) в положительном смысле, от основного значения этого иероглифа — *чжэнь* 珍

ка с достаточной долей очевидности ассоциируется с сочетанием *чжи гуай* 志怪 (букв. «фиксировать необыкновенное / удивительное»), употребленным в главе 1 *Чжуан-цзы* (*Сяояо ю* 逍遙遊, «В свободном странствии») для обозначения явлений и событий удивительного, необычайного характера [1, с. 147–148]. В дальнейшем понятие «чжигуай» расширилось, вобрав в себя удивительные, невероятные происшествия, связанные с духами, душами усопших, оборотнями и т. д., а сочетание превратилось в литературоведческий термин, обозначающий особую тематическую разновидность художественной прозы-*сяошо* 小說 («мелкие / низменные словеса / речения», «речи малых людишек») — *чжигуай сяошо* 志怪小說 (принятый перевод: «записи о необыкновенном / удивительном»), выделившуюся и утвердившуюся в эпоху Шести династий (Лючао 六朝, III–VI вв.)¹¹. Правомерно заключить, что Ван И усматривал в *ТВ* произведение, посвященное явлениям и событиям, относящимся в современном понимании к сфере религиозного.

Мнение Ван И впервые оспорил Хун Син-цзу 洪興祖 (1090–1155), создатель редакции *Чу цы бу чжу* 楚辭補注 («“Чуские строфы” с восполняющим комментарием»), в составе которой, как это принято считать, сохранился сборник Ван И. В преамбуле к тексту поэмы он заявил¹²: «Процветание и упадок Чу — от Неба ли [зависит], от людей ли? Берут меня на службу иль изгоняют — от Неба ли [зависит], от людей ли? В государстве нет [достойных] людей¹³, никто меня не понимает, а понимает меня — неужто [одно лишь] Небо? Вот зачем создал *Тянь вэнь*» [55, с. 85]. Т. е. Хун Син-цзу наделил поэму в первую очередь историко-политическим и социальным смыслами: рассуждения о причинах общих историко-политических и персональных жизненных коллизий.

異, «драгоценный и редкостный / диковинный» (толкование, даваемое и комментаторами *чуцы*, напр., [62, с. 70]), или, в современном объяснении — *чжэнь ци / чжэньци* 珍奇, «драгоценный и редкий», «диковинный», «бесценный» [43, т. 2, с. 1520], чем и обусловлен предложенный его перевод «чудесное». Тогда как *гуай* передает удивительное (необычайное, невероятное), могущее быть связанным с чем-то не только необычным, но и потенциально опасным для человека (см. ниже).

¹¹ Из отечественных изданий подробно см.: [1, с. 147–385].

¹² 楚之興衰，天邪人邪？吾之用舍，天邪人邪？國無人，莫我也也；知我者，其天乎？此天問所為作也。

¹³ Принимается трактовка сочетание *у жэнь* как «нет талантливых (достойных, способных) людей (*мэй ю жэнь цай* 沒有人才)» [43, т. 7, с. 98].

Именно к приведенному суждению восходит, на наш взгляд, интерпретационное направление, в котором квинтэссенцией *ТВ* признают повествование на исторические темы, обогащенное авторскими размышлениями о принципах и закономерностях исторического процесса. Оно утвердилось в комментаторской традиции эпохи Цин 清 (1644–1911), о чем свидетельствуют варианты композиционной схемы *ТВ*. Так, Ли Чэнь-юй 李陳玉 (пер. пол. XVII в.), один из крупнейших комментаторов *чжэ* рубежа эпох Мин 明 (1368–1644) и Цин [63, с. 71–72], разделил поэму на три «великих раздела» (*да дуань* 大段): о глубинной древности и возникновении мира (44 строки), о «небесных деяниях» (*тянь шан ши* 天上事, важна авторская терминология), под которыми имеются в виду деяния божественных (в современном понимании) и легендарных персонажей (68 строк), и о «земных деяниях» (*ди шан ши* 地上事, 261 строка) [41, с. 2]. Но уже Цюй Фу 屈馥 (1668–?), автор редакции под красноречивым названием *Чу цы синь чжэ* 楚辭新注 («[Собрание] “Чуские строфы” с новым комментарием») [63, с. 162–166], предложил качественно иной вариант: из девяти разделов (*дуань*), первый — собственно «тянь вэнь» (в значение «вопросы о небесном устройстве», см. ниже), второй — о Гуне 鯀 и Юе 禹 (о потопе)¹⁴; третий — об устройстве земного пространства, четвертый — о различных чудесных событиях; пятый — о деяниях глубокой древности, шестой — о Ся, седьмой — о Шан¹⁵, восьмой — о Чжоу, и девятый — о Чу [63, с. 164]. Т. е. приоритет здесь отдан исторической тематике. Похожий вариант предлагает Хэ Синь 何新 (р. 1949): пять тематических блоков — о Небе и Земле, о Яо 堯, Шуне 舜¹⁶ и Юе (т. е. легендарной древности), о Шан, о Чжоу и о Чу [45, с. 2–30].

¹⁴ Т. наз. сюжет о потопе, в оригинальной терминологии — *чжи хун шуй* 治鴻/洪水, «усмирение разлившихся вод» (сокр. *чжи шуй* 治水, «усмирение вод»), относится, как это хорошо известно, к самым популярным в китайской культуре преданиям, бытующим в квазиисторической и мифологической версиях. Для первой из них характерно акцентирование великих подвигов Юя как будущего основателя легендарной династии Ся 夏. Во второй версии особое внимание уделяется и Гуню, отцу Юя. Общие сведения об этих персонажах см. в [5, т. 2, с. 427, 760–761].

¹⁵ Эпоха Шан 商 (Шан-Инь 商殷, XVII–XI вв. до н. э.), с которой соотносится возникновение первого исторически полностью достоверного китайского государства.

¹⁶ Яо и Шунь — легендарные государи из когорты «Пяти владык / императоров» (*у ди* 五帝), возглавляемой Хуан-ди 黃帝 (Желтый владыка / император), все они мыслились первыми (до возникновения династии

Некоторые современные исследователи справедливо в целом полагают, что автор поэмы типично для человека того времени воспринимал события, относящиеся к «чудесному» (в терминологии старых книжников) или мифологического плана (в современных дефинициях), в качестве исторических реалий, пусть даже принадлежавших легендарной древности [63, с. 596–597]. Неудивительно, что *ТВ* могут прямо уподоблять эпосу, а в размышлениях Цюй Юаня о причинах периодов расцвета и деградации отдельных государств усматривают попытку создания авторской концепции национальной истории [30, с. 6–8]. Показательно и определение поэмы как *юнишиши* 詠史詩 («поэзия, воспевающая историю») [53, с. 203], что означает ее принятие за произведение, зачинающее будущую поэзию на исторические темы¹⁷.

Вместе с тем в разбираемом направлении просматриваются три относительно самостоятельные концепции: «познавательная», «гносеологическая» и «полемическая». В первой, к сторонникам которой принадлежал Го Мо-жо, принимается за данность, что в *ТВ* излагаются накопленные к концу Чжоу гуманитарные (преимущественно о национальной истории) и естественно-научные знания. Вновь обратимся к композиционным схемам поэмы. Вот вариант [47, с. 99–112], в котором выделены четыре тематических блока под более чем красноречивыми названиями: «Астрономия» («Тяньвэнь» 天文, 44 строк, 30 вопросов), «География» («Дили» 地理, 68 строк, 42 вопроса), «История» («Лиши» 歷史, 228 строк, 95 вопросов), «Современность» («Сяньши» 現實, 13 строк, 7 вопросов). Каждый подразделен на серию рубрик «Астрономия»: «До возникновения мира» («Цзао хуа и цянь» 造化以前, 12 строк, 6 вопросов), «Организация небесного устройства»

Ся) правителями Китая. Яо и Шунь особо почитались в конфуцианской традиции, общие о них сведения см. в: [5, т. 2, с. 751, 771–772].

¹⁷ *Юниши* 詠史 — тематическая категория авторской лирической поэзии, выделившаяся на рубеже II–III вв. и занимавшая существенное место в поэтическом творчестве эпохи Шести династий. Представляет собой подобие историографического повествования, в котором через рассказ о деяниях отдельных личностей прошлого и (или) эпизодах национальной истории вводятся рассуждения теоретического характера (о закономерностях исторического процесса, принципах государственного правления, универсальных духовных ценностях и т. д.), а также прямо или имплицитно говорится (нередко в критических тонах) о современных автору социально-политических реалиях; подробно см. [2, с. 711–714].

(«Тяньти синчэн» 天體形成, 12 строк, 9 вопросов)¹⁸, «Солнце, Луна, созвездия» («Жи, юэ, синле» 日月星列, 20 строк, 15 вопросов). «География»: «Гунь и Юй умирят разлившиеся воды» («Гунь, Юй чжи шуй» 鯀禹治水, 24 строки, 13 вопросов), «Горы, потоки и топография» («Шань, чуань, дили» 山川地理, 24 строки, 15 вопросов), «Необыкновенное и диковинное [в мире] животных и растений» («Дунчжи гуайи» 動植怪異, 20 строк, 14 вопросов). Очевидно, что сюжет о потопе («усмирении разлившихся вод») рассматривается в аспекте представлений не о подвигах Юя как основателя династии Ся, а об устройстве земного пространства (terrestrial space), ставшего местом обитания человеческого общества¹⁹. Остальные блоки подразделены на рубрики, исходя из последовательности исторических событий. Под «современностью» понимаются вопросы, касающиеся событий в Чу, состоявшихся незадолго до времени жизни поэта. Еще в одном варианте [29, с. 5] поэма членится на три части (*буфэнь* 部分, в авторской терминологии) с их последовательным подразделением на восемь разделов (*дуань* 段) и 69 тематических рубрик (*цзе* 節). Первая часть — вопросы о небе, земле и натурфилософского характера, подразделена на два раздела и 26 рубрик: на космогонические (11 *цзе*) и на космологические (15 *цзе*) темы. Вторая часть — на исторические темы состоит из 5 разделов и 64 рубрик: о предельно архаических временах и легендарной древности, начиная с сотворения человека (богиней Нюй-ва)²⁰ и до правления Яо и Шуня (4 *цзе*); об истории Ся (20 *цзе*), об истории Шан (18 *цзе*), об истории Чжоу до Чуньцю (18 *цзе*), о предыстории Чу (4 *цзе*). Третья часть, содержащая всего один раздел и четыре рубрики, повествует об исторических событиях в Чу и является своего рода «послесловием» к основному тексту поэмы.

¹⁸ В названии этой рубрики не исключена аллюзия на комментарий к зачинающей ее строфе 4 (строки 13–16), в котором поясняется, что речь идет о *тянь ти* 天體 (букв. «небесное тело»), т. е. об устройстве небесного пространства [55, с. 86]

¹⁹ Такая трактовка данного сюжета проистекает из его мифологизированной версии. Не останавливаясь подробно на этом вопросе, оговорим лишь, что она тоже опирается на традиционные комментарии к *ТВ*, в т. ч. [62, с. 49].

²⁰ Нюй-ва/гуа 女媧/娃 — богиня, в образе которой отчетливо прослеживаются черты демиурга (общие сведения о ней см. в: [5, т. 2, с. 538–539]). Из приписываемых ей деяний главным считается сотворение человека: вылепила первых людей из лёссовой глины (специфическая фракция, характерная для регионов бассейна р. Хуанхэ).

Считают, что, задавая вопросы о деяниях легендарных и исторических персонажей, прежде всего государей, поэт старался уяснить для себя и (или) разъяснить читательской аудитории, в чем именно заключались успехи и изъяны их правления (напр., [57, с. 53; 60, с. 175]). Высказана и точка зрения (Ди Чжэнь-е 翟振業, р. 1938) об исходно образовательном назначении поэмы: находясь при дворе, Цюй Юань сочинил её для обучения отпрысков правящего семейства²¹. Будучи чуть ли не атеистом — «не верил ни в небесное предопределение (*тяньмин* 天命), ни в Высшего владыку (Шан-ди 上帝)²², а верил только в возможность познания закономерностей мирового устройства и в человеческую природу», он излагал своим ученикам исключительно рациональные знания (цит. по [63, с. 602])²³.

То, что Цюй Юань облек свои рассуждения в вопросы-«загадки» (перевод названия поэмы *The Riddles* [23, р. 72–83]), чаще всего объясняют использованием фольклорной формы вопросов и ответов для облегчения усвоения излагаемых знаний [27, с. 124]. Отсюда логичным выглядит предположение об изначальном существовании второй части поэмы, в которой содержались ответы на заданные в *ТВ* вопросы [51, с. 87]; см. также [10, с. 194].

Наличие в *ТВ* вопросов на сугубо религиозные темы, если и признается, то в них усматривают либо изложение древних мифологическо-исторических представлений с попыткой их систематизации — выстраивание «генеалогического древа» человеческого общества, по аналогии с историей происхождения мира и богов в поэме «Геогония» древнегреческого Гесиода (VIII–VII вв.) и в «Библиотеке»

²¹ Согласно *Ши цзи*, Цюй Юань некоторое время состоял при дворе чуского Хуай-вана 懷王 (328–299 г. до н. э.) в должности *цзоту* 作徒 («левый сопровождающий»). Среди множества ее объяснений есть и версия, что в Чу так обозначали старшего наставника (*фу* 傅) наследника престола [31, с. 16].

²² Титул (почтительное именование?) высшего божества шанского религиозного пантеона, образ которого в культуре Чжоу фактически слился с образом Небесного владыки (см. ниже) [5, т. 2, с. 738–739]. В данном случае Ди Чжэнь-е явно употребляет «Шан-ди» в самом общем смысле, эквивалентном «Бог».

²³ Подробно о Ди Чжэнь-е и его чувствительных исследованиях см.: [63, с. 599–600]. Трудно избавиться от ощущения, что такая трактовка поэмы в определенной степени проистекала из его собственного педагогического опыта. Выпускник (1964 г.) факультета китайской литературы Нанкинского педагогического института, он 20 лет проработал преподавателем в сельской школе.

Аполлодора Афинского (II в. до н. в.) [51, с. 87; 10, с. 194]. Либо — воспроизведение современных поэту религиозных представлений и популярных верований, некоторые из которых были, вероятнее всего, принадлежностью чуской религиозности (напр., [64, с. 2]). Мало кто сомневается в том, что в такого рода вопросах содержатся уникальные сведения о древнекитайских мифах. Однако их призывают рассматривать, скорее, в этнологическом, чем собственно религиозном ракурсе, и выделяют в поэме доминантный тематический блок (около 80% текста), в котором объединены сведения по политической и культурной истории Чу [21, р. 83].

Согласно «гносеологической» концепции, Цюй Юань не просто излагает современные ему знания, а указывает на содержащиеся в них противоречия и непонятные места. Ее зачинают комментарии Цзай Чжэня 載震 (1723–1777)²⁴, предложившего понимать иероглиф *вэнь* 問 в значении *нань* 難 — «испытывать затруднения» [41, с. 6; 53, с. 204]. Странники этой концепции тоже достаточно многочисленны (в т. ч. [46, с. 292; 54, с. 73]).

«Полемическую» версию оправданно возводить к трактовкам текста *ТВ* из сочинения *Тянь дуи* 天對 («Отвечая на [вопросы из поэмы] *Тянь* [*вэнь*]») Лю Цзун-юаня 柳宗元 (773–819). В нем чередуются вопросы из поэмы и ответы на них, из которых извлекают предложенные Лю Цзун-юанем объяснения оригинального текста [40, с. 8–141]. Однако, созданное во время ссылки Лю Цзун-юаня на Юг (в регион среднего течения Янцзы, 805–815 гг.) это сочинение является полноценным философским произведением, в котором не столько поясняется оригинал, сколько излагаются авторские мировоззренческие позиции [16, р. 111–126; 37, с. 163–170]. Личные карьерные коллизии, неспособность властей преодолеть деструктивные для империи тенденции, вызванные мятежом (755 г.) Ань Лу-шаня 安祿山 (703–757) и последовавшей за ним гражданской войной (до начала 776-х гг.), а также идейные разногласия в высших правительственных кругах²⁵, — все это подвигло Лю Цзун-юаня вплотную задуматься над проблемами государственного устройства в контексте базовых принципов бытия.

²⁴ Известный цинский мыслитель и ученый-книжник, создавший комментарии ко многим памятникам, автор редакции *Цюй Юань фу чжу* 屈原賦注 («Оды Цюй Юаня с комментариями», 1760 г.), подробно о ней см.: [63, с. 189–195].

²⁵ Придворные распри, приведшие к ссылке Лю Цзун-юаня, также были вызваны не только борьбой за власть, но и столкновением различных идейно-политических сил [16, р. 66–77].

Он разделял натурфилософское мировоззрение и критически относился к конфуцианству, в первую очередь к учениям о Небе и «небесном предопределении (мандате)» (*тяньмин*), о совершенномудрых личностях (*шэн* 聖)²⁶, к теории государственного правления, основанной на морально-этических регламентациях, и ко многим принятым в конфуцианстве трактовкам эпизодов национальной древности. Неудивительно, что Лю Цзун-юань акцентировал содержащиеся, по его разумению, в *ТВ* натурфилософские идеи, социально-политические и антиконфуцианские мотивы [28, с. 2–6]²⁷. Вот откуда появилась научная версия о направленности *ТВ* против культа Неба (Небесного владыки, *Тянь-ди* 天帝) и конфуцианства, которой придерживались отечественные (советские) китайцы [10, с. 195–196; 12, с. 123]²⁸. Приблизительно с 1980-х гг. наиболее вероятными идейными оппонентами автора *ТВ* стали считать теоретиков *иньянцзя* во главе с Цзоу Янем, идеи которых якобы особенно резко отличались от взглядов чуских мыслителей [53, с. 258, 260–261]. Есть также точка зрения, высказанная еще Ю Го-энем 游國恩 (1899–1978)²⁹, что Цюй Юань выявлял универсальные культурные и непосредственно идейные (включая религиозные представления) различия между «север-

²⁶ Традиционное для китайской культуры обозначение личностей, достигших высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства. Первыми *шэн* почитались Пять владык. Хотя подобные представления о Пяти владыках и такого рода личностях в целом разделяли мыслители, относившиеся к разным философским школам, в наиболее систематизированном и концептуальном виде они были присущи конфуцианской традиции, общие сведения см. в: [5, т. 1, с. 628–629].

²⁷ Приблизительно в той же идейной парадигме выдержано сочинение *Тянь вэнь Тянь дуй цзе* 天問天對解 («Комментарии к [поэме] *Тянь вэнь* [и к] “Отвечая на [вопросы из поэмы] *Тянь [вэнь]*») Ян Вань-ли 楊萬里 (1127–1206), одного из крупнейших поэтов XII—XIII вв.; подробно об этом сочинении см.: [63, с. 24–26].

²⁸ Примечательно, что работах Го Мо-жо конфуцианство рассматривалось в качестве «прогрессивного учения», выступавшего против культа Неба, а сам Цюй Юань объявлялся твердо стоящим на про-конфуцианских позициях. В результате какие-либо религиозные мотивы в приписываемых ему произведениях отрицались, обильно содержащиеся в них мифологемы объявлялись фантазиями, порожденными воображением поэта, в которых выражались его мечты о «счастливой жизни» и иносказательно критиковалось современное ему правление [8, с. 33–34; 53–54].

²⁹ Один из крупнейших исследователей *чуцы* XX в. и основоположников китайского академического чувствования [8, с. 36–37].

ными» и «южными» этническими сообществами, выражая несогласие с верованиями и мировоззренческими концептами, присущими первому из них [68, с. 137–138]; см. также [12, с. 127–128]. Популярна и версия, что поэт позволил себе усомниться во всех существовавших тогда книжных знаниях или даже отвергал, окончательно разуверившийся в современном ему обществе, принятые в нем духовные ценности. Ее возводят [56, с. 62; 57, с. 53] к суждению о Цюй Юане Лу Синя 鲁迅 (1881–1936) из эссе *Мало ши ли ши* 摩羅詩力說 («О силе поэзии [демона-искусителя] Мары», 1907 г.) [33, с. 55–103]. В нем представлен эскиз очерка мировой художественной словесности, в котором доказывается, что всей мировой литературе (от древнеиндийской поэзии и до XX в.) исходно и универсально присуще творчество, созданное гениальными литераторами и воспевающее тоже гениальную и героическую личность, способную вдохновить читателя на борьбу со злом, увлечь его идеалами добра, красоты, физического и духовного совершенства. По мнению Лу Синя, для истории китайской литературы такими гениальностью, вдохновенностью и раскрепощенностью обладала исключительно поэзия Цюй Юаня (с. 62)³⁰.

В последние десятилетия активно развивается качественно иное интерпретационное направление, которое восходит, по сути, к характеристике *ТВ*, данной Ван И. В нем не просто признается доминантное место в поэме вопросов на религиозно-мифологические темы, но и доказываются ее религиозные истоки.

Серия вопросов — отчетливо в стихотворной форме (с преобладанием четырехсловной строки) и отчасти совпадающие по смыслу с начальными строфами *ТВ*, присутствуют в *Чжуан-цзы*, в начальной части главы XIV *Тянь юнь* 天運 («Вращается [ли] небо? / Круговорот небес»)³¹ [49, с. 218–219]³²:

³⁰ Суждение Лу Синя поддержал и конкретизировал Лу Кань-жу 陆侃如 (1903—1978) в ответной публикации на статью Ху Ши — *Ду Ду Чу цы* 讀讀楚辭 («Читая [статью] “Читая “Чуские строфы”»», 1922 г.). Он отмечает, что в *ТВ* выражены глубинные сомнения Цюй Юаня в современных ему знаниях и принципах общественного устройств, хотя истинные причины этих сомнений понять затруднительно [67, с. 39–40].

³¹ Варианты перевода названия главы, предложенные Л. Д. Позднеевой (1908–1974) и В. В. Малявиным (р. 1950) соответственно [3, с. 203; 14, с. 155].

³² 天其運乎? 地其處乎? 日月其爭 / 於所乎? 孰主張是? 孰維綱是? 孰居無事 / 推而行是? 意者 / 其有機 緘、而不得已邪? 意者 / 其運轉 / 而不能自止邪? 雲者為雨乎? 雨者為雲乎? 孰隆施是? 孰居無事

«Небо — оно вращается ли?
 Земля — она неподвижна ли?
 Солнце и Луна — они соперничают ли
 за свое [место]?
 Кто главенствует и распоряжается этим?
 Кто связал и скрепил это?
 Кто, пребывая в безделье,
 толкнул и привел в движение?
 Значит ли это, что есть тайная пружина,
 к этому принудившая?
 Значит ли это, что сей круговорот
 сам по себе не остановится?
 Облако ли становится дождем?
 Дождь ли становится облаком?
 Кто их ниспосылает и расстилает?
 Кто, пребывая в безделье, в праздной радости,
 привел это в движение?
 Ветер поднимается в северной стороне,
 [Дует] то на западе, то на востоке,
 В высях вольно несется.
 ?
 Кто так выдыхает и вдыхает?³³
 Кто, пребывая в безделье,
 взбудоражил [и заставил] веять его?
 Дозвольте спросить, в чем причины [всего этого]».

На вопросы готовится ответить «жрец» (у 巫)³⁴ Сянь Чжао 咸詔, т. е. духовное лицо, что и позволяет соотносить их с религиозным знанием [18, p. 122; 50, с. 78–79].

/ 淫樂 / 而勸是? 風起北方, 一西一東, 有上彷徨。孰噓吸是? 孰居無事 / 而披拂是? 敢問何故。

³³ В комментарии к *Чжуан-цзы сюй си* 噓吸 трактуется в качестве синонима сочетания *ту на* 吐納, которое в дальнейшем превратилось в термин, обозначавший дыхательную практику, связанную с «искусством пестования жизни» (*ян шэн шу* 養生術) [43, т. 3, с. 87], вошедшее, в свою очередь, в даосский теоретико-практический комплекс, известный как «внутренняя алхимия» (*нэйдань* 內丹, «внутренняя киноварь») — своеобразная форма психофизического тренинга, нацеленного на радикальную трансформацию биолого-физиологических параметров личности и включающего в себя различные психотехники (медитации, гимнастику, дыхательные упражнения) и сексуальные практики.

Среди чуских «бамбуковых манускриптов» (*чжушу* 竹書) из «Гонконгской коллекции»³⁵ идентифицировано сочинение, названное (по первой строке текста, см. ниже) *Фань у лю син* 凡物流形 («Все вещи растекаются по формам»)³⁶; опубликован в: [65]³⁷. Он образован 30 планками³⁸, состоит из 601 иероглифа и 143 строк (несколько неполные). Вновь преобладают четырехсловные строки, тяготеющие к объединению в двустиишие³⁹, и активно использованы вопросные формулы. Принимаемое за безусловно поэтическое произведение, *Фань у лю син* отчетливо распадается, по мнению исследователей, на 9 параграфов (*чжан* 章), группирующихся в две части. Первая охватывает вопросы на космогонические темы, об устройстве неба и земли, о различных природных феноменах и сущностях (светила, атмосферных явлениях, географические реалии, растениях), о божествах и духах (*зуй* 鬼)⁴⁰ и о человеке с обсуждением проблемы возможности обретения им бессмертия. Вопросы выдержаны в парадигме натурфилософского мировосприятия: апелляция к теориям инь-ян 陰陽, пневмы-ци 氣.

³⁴ Воздержимся от дискуссий по поводу термина у 巫, который в отечественной синологической литературе чаще всего передают как «шаман». Мы разделяем точку зрения, что в эпоху Чжоу и непосредственно в царстве Чу так обозначались лица, типологически сходные со жрецами [6, с. 134–139]; авторская позиция изложена также в [5, с. 623–624].

³⁵ 1.200 бамбуковых планок, приобретенных в 1994 г. Шанхайским музеем на аукционе в Гонконге, которые сочтены чускими манускриптами периода Чжаньго [34, с. 10].

³⁶ В исследовательской литературе фигурирует также под названием *Фань у лю син* 凡物流行 [25, р. 62], понять значение которого затруднительно по причине отсутствия сочетания *лю син* в тексте манускрипта.

³⁷ Факсимиле (с. 77–132), общая характеристика (с. 221–222), реконструкция с развернутыми пояснениями (с. 223–272).

³⁸ На каждой в среднем от 27 до 30 знаков, минимальное число — 25, максимальное — 32.

³⁹ Есть также строки из 2–3-х иероглифов (возможно, неполные) и 5–9, что в принципе совпадает с формальными особенностями *ТВ* (вкрапления пятисловных, шестисловных и семисловных строк).

⁴⁰ За термином *зуй* в дальнейшем закрепились значения «душа умершего» и, под влиянием буддизма, «демон», «бес», «нечистая сила» [5, т. 2, с. 424–425]. Однако при Чжоу и непосредственно в царстве Чу так могли обозначаться и божественные персонажи, близкие к «божествам природы», лучшим примером чего служит стихотворение-*чуцы* (из цикла *Цзю гэ* 九歌, «Девять песен / напевов») *Шань зуй* 山鬼 («Горный дух / Горному духу»), посвященное прекрасной собой девушке-духу, владычествующей в горах, см. перевод [13, с. 45–48].

Вторая часть посвящена человеческим деяниям в аспекте принципов государственного правления и с акцентированием проблемы явления в мире и способов деятельности совершенномудрых личностей (*шэн*).

Фань у лю син открывают вопросы о происхождении и бытии телесно оформленных природных сущностей («вещей») [65, с. 223–224]⁴¹:

«Все вещи растекаются по формам⁴²,
Как эти [формы] обретают и воплощаются?
Воплощаются в телах.
Как обретают и не умирают?
Как воплощаются, как рождаются?
Как обособливаются, как издают звуки?».

⁴¹ 凡物流形。奚得而成。成體。奚得而不死。既成既生。既寡既鳴。
Вариант перевода: «If all things are flowing form / How does it take form? / If flowing forms become bodies / How is that it does not die? / Once it takes shape and is born, / How does it look about and how does it make a sound?» [25, p. 62]. Мы ориентировались прежде всего на интерпретационное переложение данного фрагмента, представленное в [65, с. 223].

⁴² Эта строка и весь приведенный фрагмент (в совместном переводе с Н. В. Руденко) соответствуют космогонической схеме, разработанной в даосской и натурфилософской теоретической мысли. В самом обобщенном ее варианте (см., напр., [5, т. 2, с. 426, 630]) она состоит из четырех стадий: *Тайи* 太易 («Великие перемены») — начало «огрубления» изначальной пневменной субстанции (*ци* 氣); *Тайчу* 太初 («Великое начало») — начало субстанционального формирования *ци*; *Тайши* 太始 («Великое первоначало / первоначальное») — начало обретения *ци* форм (*син* 形); *Тайсу* 太素 («Великая чистота / первозданность») — начало наделения первоформ качествами телесности (*чжи* 質). Употребленное в манускрипте терминологическое сочетание *лю син*, передающее процесс трансформации всего сущего в мир оформленных вещей, не входило в принятый понятийный аппарат древнекитайской философии [43, т. 5, с. 1261]. Самое известное его употребление — в *И цзинь*, субкомментарий (*Туань чжуань* 象傳, «Предание суждений») к гексаграмме «Цянь» 乾: «Суждение гласит: «Как велика изначальность Цянь! Всей тьмы предметов материальное начало, объединяющее небо. Облака движутся и дожди идут. [Всех] рангов вещи растекаются по формам. Великие светила заходят и восходят. Шесть позиций [гексаграмм] вовремя формируются. Время запрягает шесть драконов, чтобы править небом» (象曰: 大哉乾元。萬物資始，乃統天。雲行雨施。品物流形。大明終始。六位時成。時乘六龍以禦天) [48, с. 14]. Автор выражает искреннюю благодарность А. И. Кобзеву и Н. В. Руденко за консультации при переводе приведенного фрагмента.

Несмотря на отсутствие прямых текстуальных совпадений *Фань у лю син* с *ТВ*, манускрипт уверенно относят к традиции *чуцы* [65, с. 221–222]. Напрашивается предположение, что *ТВ*, *Фань у лю син* и серия вопросов из *Чжуан-цзы* представляют более древнюю поэзию, восходящую к практике религиозных вопросов. Аналогичная практика совместно с сопутствующей ей литературной (литературно-поэтической) формой хорошо известна для Индоевропейского культурного массива, начиная с древнеиндийских ведических гимнов («Ригведа») и «Упанишад», и особо отчетливо прослеживается в индоиранском (зороастризм, вопросы между Заратустрой и Ашура-Маздой) и германском этнокультурных субстратах [24, р. 194]. Из «Ригведы» наибольшую художественно-смысловую близость к *ТВ* и, шире, к стоящей за ней гипотетической поэтической традиции, демонстрирует Мандала I, 164 — «Гимн-загадка» [9, с. 200–205]; см. также [51, с. 76–77]. Тоже пространственный текст (208 строк), распадающийся на четырех-строчные строфы, он представляет собой собрание «брахмодья» — аллегорий и загадок о происхождении Вселенной, об удивительных явлениях природы, о временах, богах, человеческой жизни и т. д.⁴³ Типологическими приметам этого жанра древнеиндийской поэзии являются отсутствие отгадок (ответов на вопросы) и смысловая туманность аллегорий, допускающих различные толкования [9, с. 645]. Этим приметам объективно отвечает и *ТВ*. То, что заданные в ней вопросы изначально не предполагали на них ответов («*Тянь взнь*» *юань бу би дуй* “天問” 原不必對), пусть редко, но все же отмечали цинские книжники⁴⁴ [63, с. 159].

На типологическое сходство *ТВ* с гимнами «Ригведы» европейские ученые указали еще в начале прошлого века, к чему большинство синологов отнеслись скептически [20, р. 83, п. 2].

⁴³ Например: «Семеро запрягают однокольную колесницу. / Один конь везет с семью именами. / Трехступичатое колесо, нестареющее, неухватное, — / Где все эти существа стоят» (строфа № 2); «Кто видел первого рождающего, / Когда костистого несет бескостная? / Где сила жизни земли, кровь и дыхание? / Кто приблизится к следующему, чтобы спросить об этом?» (строфа № 4); «Незрячий, — зрячих провидцев об этом / Я спрашиваю, несведущий — чтобы ведать. / Что ж это за Одно в виде нерожденного, / Который установил порознь эти шесть пространств?» (строфа № 6).

⁴⁴ Суждение Ван Мэна 王萌, жившего в начале Цин, кому принадлежит редакция *Чу цы тин чжу* 楚辭評注 («Чуские строфы» с толкованиями и комментариями), первое издание 1677 г.), подробно см.: [63, с. 158–162].

В 1930-х гг. в китайском чувствоведении наметилась гипотеза, что *ТВ* демонстрирует не просто типологические параллели с индоевропейской религиозно-художественной культурой, а в ней зафиксированы верования, восходящие к ассиро-вавилонской мифологии и проникшие в Китай через индо-буддийские религиозные представления. Первопроходцем выступил Вэнь И-до 闻一多 (1899–1946) в комментариях к поэме (см. в т. ч. [58, с. 1040])⁴⁵. Следующий этап развития данной гипотезы связан с изысканиями тайваньской исследовательницы Су Сюэ-линь 蘇雪林 (1897–1999) (в т. ч. [35, с. 9]; см. также [50, с. 77]). Сегодня в *ТВ* обнаруживают многочисленные образные и сюжетные заимствования из индийской и всей панъевразийской мифологии [38, с. 503–805]. Насколько качественно изменилось видение поэмы, наглядно показывает очередной вариант схемы ее композиции [24, р. 195]: 11 частей (sections) – I. Происхождение мира (космогония и космология); II. Мифы о потопе (о Гуне и Юе) и о богине Си-хэ⁴⁶; III. Установление правящего дома и государства Ся совместно с сюжетом о чудесном рождении его основателя; IV. Нюй-ва, миф о происхождении человечества, сюжет о Шуне как моральном лидере людей; VI. Чудесное рождение основателя правящего дома Шан и возникновение этого государства, захват скота (типичный тема для Индоевропейской мифологии), рождение персонажа из дерева (также универсальная мифологема); VII. Вопросы на исторические темы; VIII. Чудесное рождение основателя правящего дома Чжоу и установление этого государства; IX. Вечная молодость X. Скот, собаки, курганы (все

⁴⁵ Вэнь И-до, больше известный отечественному читателю (особенно в СССР) в качестве общественного деятеля и литератора (поэта), был крупным ученым и одним из ведущих чувствоведов первой пол. XX в. [8, с. 58]. К изучению и комментированию *чуцы* он приступил в конце 1920-х гг., первые результаты его исследований (комментарии приблизительно к 20-ти строкам *ТВ*) были опубликованы в 1937 г. Получивший высшее образование в США (1922–1925 гг.), Вэнь И-до признан первым исследователем *ТВ*, предпринявшим попытку объединить традиционные комментаторские методы с новейшими на тот момент западными гуманитарными знаниями [20, р. 8].

⁴⁶ Си-хэ 羲和 — божество или два персонажа (Си и Хэ), фигурирующие в нескольких ипостасях (общие сведения см. в [5, т. 2, с. 572–573]). Основной из них считается образ богини, связанной с солярными представлениями: она выступает в роли матери (роженицы) десяти солнц (множественность солнц — тоже один из популярных сюжетов китайской мифологии) и (или) в роли возницы солярной колесницы, на которой Солнце совершает дневной путь по небесным просторам.

тоже типично Индоевропейские темы) XI. Становление южной (чуской) государственности.

Чуские верования в том виде, в каком они воспроизведены в *чуцы*, бесспорно, на наш взгляд, относятся к разряду мифопоэтических представлений и обладают заметной типологической близостью к Индоевропейской мифологии [6, с. 182–183]. Однако вызывает серьезные сомнения возможность проникновения в китайскую культуру эпохи Чжоу (т. е. до полностью подтвержденного факта прихода на Дальний Восток буддизма)⁴⁷, столь массовых и, главное, системообразующих религиозных заимствований. Что касается непосредственно *ТВ*, то версия ее религиозных истоков видится наиболее адекватной. Вместе с тем тоже сомнительна принадлежность поэмы к собственно религиозным текстам по причине силы звучания в ней индивидуального эмоционального начала и мотивов, в которых угадываются отголоски персональных взглядов автора⁴⁸, в том числе критического отношения к конфуцианским историологическим воззрениям, что мы пытались показать в [6, с. 147–149]. Вероятнее всего, перед нами — произведение авторской поэзии, созданное в русле процесса секуляризации более древнего религиозного поэтического творчества, первоначально бытовавшего, не исключено, в устной форме.

С проблемой осмысления *ТВ* органически связаны трактовки и переводы ее названия. Ван И в «Предисловии» к поэме (*Тянь вэнь сюй* 天問序) объяснил ее название так⁴⁹: «“Тянь вэнь” есть произведение, созданное Цюй Юанем. Почему не сказал “вопроса Небо”? Небо [настолько] почитаемо, что ему нельзя задавать вопросы, поэтому и говорит “небесные вопросы”» [55, с. 85]. По мнению некоторых исследователей (напр., [18, р. 123]), Ван И либо полагал, что автор поэмы относился к Небу с таким священным трепетом, что не мог поставить иероглиф *тянь* на вторую позицию (после иероглифа *вэнь*); либо (что, впрочем, не противоречит одно другому) предупреждал читателя о недопустимости понимания *тянь вэнь* в значении «вопросы о Небе», которое потенциально подразумевало обсуждение деяний Неба. Следовательно, в объяснении Ван И настаивается на том, что *тянь вэнь*

⁴⁷ По новейшим гипотезам начальный этап проникновения буддизма в Китай приходится на середину Ранней Хань, а его влияние на местную религиозную культуру отчетливо прослеживается для I–III вв. н. э. [7].

⁴⁸ В данном случае мы солидаризируемся с точкой зрения Пань Сюэлуна 潘嘯龍 (р. 1945) [63, с. 577].

⁴⁹ 天問者，屈原所作也。何不言問天？天尊不可問，故曰天問也。

надлежит понимать исключительно как *вэнь тянь* 問天 — «вопросы, обращенные к Небу».

В последующей комментаторской традиции утвердились два генеральных толкования названия поэмы: вопросы, заданные небу, — но не обязательно высшему божественному персонажу (Небесный владыка), а небесам как высшей силе и источнику истинных знаний; и вопросы о «небесном устройстве»: происхождении мира, принципах бытия мироздания и человеческого общества. Мысль о том, что Цюй Юаня не обращается с вопросами к небесам (Небу), а рассуждает о природных закономерностях — «небесных принципах» (*тяньли* 天理), которые оказывают влияние на человеческий мир, впервые четко сформулировал Ван Фучжи 王夫之 (1619–1692)⁵⁰ [62, с. 46]; см. также [46, с. 291]. Следовательно, название поэмы означает «Небесные вопросы», т. е. вопросы о *тяньли*. Поддерживая эту трактовку, современные чужеведы единодушно апеллируют к чжоуской теоретической мысли, где «тянь» превратилось в онтологическую терминологическую категорию: так обозначали не обожествленное Небо, а «все десять тысяч вещей» (напр., [59, с. 80])⁵¹.

Вот почему имеющиеся варианты перевода названия поэмы на европейские языки распадаются на две семантические серии: *The Heavenly Questions* [18, p. 122–151], *Interregations cèlestes* [19, p. 79–110] и *Asking Heaven* [17, p. 74–119], *Ask the Sky* [67, p. 61–102]. Хотя современные европейские синологи признают правомерность обоих вариантов [22, p. 142], в них имплицитно отражены разобранные выше принципиальные различия в понимании поэмы. Русскоязычный вариант — «Вопросы к Небу»⁵², в принципе отвечает трактовке *ТВ* как произведения, имеющего религиозные истоки.

Современные взгляды на *ТВ* сводятся к следующим основным тезисам. Во-первых, ее автор не только обладал уникальной эруди-

⁵⁰ Крупный мыслитель-неоконфуцианец, создатель авторитетного собрания *чужы* (в него вошла серия более поздних произведений, отнесенных автором к данной поэтической традиции) *Чужы тун ши* 楚辭通釋 («[Произведения]-чужы с обобщающими толкованиями»)

⁵¹ В чужеведческих исследованиях ссылаются, как правило, на определения «тянь», данные в *Чжуан-цзы* [41, с. 9; 53, с. 204–205]. Уместно добавить, что еще в протофилософских текстах начала Чжоу «тянь» выступает как всевыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности [5, т. 1, с. 441].

⁵² Первоначально — «Вопросы к небу» [13, с. 177–195].

рованностью, но и принадлежал к чускому жречеству⁵³. Во-вторых, поэма написана осознанно архаизированным языком и с употреблением многочисленных диалектизмов и малопонятных по смыслу образов. В-третьих, формулировки вопросов допускают самые разные их толкования. В-четвертых, поэму правомерно воспринимать в качестве компендиума древнекитайской теоретической мысли, однако её энциклопедичность, переходящая в идейную эклектичность, дополнительно осложняет понимание отдельных вопросов и, кроме того, требует при попытках их интерпретации обращения к максимально широкому кругу древних (Чжаньго и Ранняя Хань) сочинений и манускриптов. В-пятых, поэма является компендиумом религиозных (мифологических) представлений, но многие из воспроизведенных в ней сюжетов и мифологем восходят (если абстрагироваться от гипотезы о чужеземных заимствованиях) к местным верованиям, которые нигде более не зафиксированы и остаются в целом малоизвестными науке.

Источники и литература

1. Алимов *И. А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I—VI вв. СПб: Петербургское Востоковедение, 2014. 656 с.

2. *Алимов И. А., Кравцова М. Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза. В 2 ч. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. Т. 2. 700 с.

3. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI—IV вв. до н. э.) / Вст. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: Наука—ГРВЛ, 1967. 404 с.

4. Го Мо-жо. Народный поэт Цюй Юань // Народный Китай. 1953. №10. С. 32–34.

5. Духовная культура Китая: энциклопедия в пяти томах / Гл. ред. М. Л. Титаренко. В 6 т. М.: Восточная литература, 2006–2010. Т. 1. Философия (2006) 727 с.; Т. 2. Мифология. Религия (2007). 869 с.

6. *Кравцова М. Е.* Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. СПб: Петербургское Востоковедение, 1994. 542 с.

⁵³ Вероятную принадлежность Цюй Юаня к духовной элите чуского общества и (или) исполнение им обязанностей жреческой должности (*югуань* 巫官) и придворного летописца (*ши* 史), многие чувыведы допускали и раньше [27, с. 90; 50, с. 83] см. также [15, р. 27]. Мои соображения по этому поводу изложены в: [6, с. 335–352].

7. *Кравцова М. Е.* О начальном этапе распространения буддизма в Китае // Вестник СПбГУ. Серия 6. Философия, политология, культурология, право. 2011. Вып. 3. С. 3–11.

8. *Кравцова М. Е., Терехов А. Э.* К истории изучения чуских строф в советском китаеведении: 1950–1980-е гг. // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока.* Т. 13, № 1. СПб, 2019. С. 24–99.

9. Ригведа. Мандалы I–IV. 2-е изд., испр. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. 768 с.

10. *Серебряков Е. А.* О Цюй Юане и чуских строфах // Литература Древнего Китая: Сб. ст. / Под ред. Н. И. Конрада, сост. И. С. Лисевич. М: Наука, 1969. С. 172–204.

11. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). В 9 т. М: Наука, Восточная литература, 1972–2010. Т. 7 / Пер. с кит. Р. В. Вяткина. Коммент. Р. В. Вяткина и А. Р. Вяткина. Предисл. Р. В. Вяткина. (1996). 462 с.

12. *Федоренко Н. Т.* Цюй Юань. Истоки и проблемы творчества. М.: Наука (ГРВЛ), 1986. 156 с.

13. *Цюй Юань.* Лисао / Сост. и общ. ред. Р. В. Грищенко. СПб: Кристалл, 2000. 335 с.

14. Чжуан-цзы / Пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. М.: Астрель, 2002. 432 с.

15. *Birrel, Anne.* Chinese Mythology: An Introduction / With a Foreword by *Yuan Ke.* Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993. – 322 p.

16. *Chen Jo-shui.* Liu Tsung-yuan and Intellectual Change in T'ang China, 773–819. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. xii+221 p.

17. *Chu ci 楚辭: Elegies of the South. Han ying dui zhao 漢英對照 (Chinese-English) / Tr. by Xu Yuanchong 許淵沖.* Beijing: Zhongguo duiwai fanyi chuban gongsi 中國對外翻譯出版公司, 2008. 256 p.

18. *Ch'u tz'u: The Songs of the South, an Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and other Poets / Transl. by David Hawks.* New York: Penguin, 1985. 352 p.

19. *Élégies de Chu: Chu ci 楚辭. Attribuées a Qu Yuan, Song Yu et autres poètes chinois de l'Antiquité IVe siècle av. J.-C.–II siècle apr. J.-C. / Trad., présentées et annot. par Rémi Mathieu.* Paris: Galilimard, 2004. 296 p.

20. *Field, Stephen.* Cosmos, Cosmography, and the Inquiring Poet: New Answers to the «Heaven Questions» // *Early China.* Vol. 17 (1992). P. 83–110.

21. *Kern, Martin.* Early Chinese literature, beginnings through Western Han // *The Cambridge History of Chinese Literature / Ed. by*

Chang, Kang-I Sun, Stephen Owen. In 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Vol. 1. P. 1–115.

22. *Knechtges, David R., Taiping Chang*. Ancient and Early Medieval Chinese Literature. Vol. I. A Reference Guide. Part One. Leiden: Brill, 2010. 791 p.

23. Li sao and other poems of Qu Yuan / Transl. by Yang Xianyi and Gladys Yang. 3-d ed. Peking: Beijing, Foreign Languages Press, 1980. 88 p.

24. The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature / Ed. by Victor H. Mair. New-York: Columbia University Press, 2000. 741 p.

25. The Songs of Chu. An Anthology of Ancient Chinese Poetry by Qu Yuan and Others / Ed. and tr. by Gopal Sukhu. New York: Columbia University Press, 2017. xlv + 258 p.

26. Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu / Transl. with an introduction and comment. by Victor H. Mair. New-York: Bantam, 1994. 402 p.

27. *Го Вэй-сэнь* 郭維森. Цюй Юань пинчжуань 屈原評傳 (Критическое жизнеописание Цюй Юаня). Нанкин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ 南京大學出版社, 1998. 378 с.

28. *Го Мо-жо* 郭沫若. Цюй Юань фу цзинь и屈原賦今譯 (Оды Цюй Юаня в переводе на современный [китайский язык]). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ 人民文學出版社, 1953. 211 с.

29. *Го Ши-цян* 郭世謙. Цюй Юань Тянь вэнь цзинь и као бьянь 屈原天問今譯考辨 (Тянь вэнь Цюй Юаня с переводом на современный [китайский язык] и рассмотрением спорных мест). Тяньцзинь: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 2006. 243 с.

30. *Линь Гэн* 林庚. Тянь вэнь лунь цзянь 天問論箋 (Тянь вэнь с обсуждениями и истолкованиями). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ 人民文學出版社, 1983. 13+153 с.

31. *Линь Гэн* 林庚. «Чу цы» яньцзю лян чжун: шижэнь Цюй Юань цзи ци цзопинь яньцзю хэ «Тянь вэнь» лунь цзянь “楚辭” 研究兩種: 詩人屈原及其作品研究和 “天問” 論箋 (Исследования «Чуских строф» из двух разделов: исследования о поэте Цюй Юане и его произведениях и Тянь вэнь с обсуждениями и истолкованиями). Пекин: Цинхуа-дасюэ чубаньшэ 清華大學出版社, 2006. 295 с.

32. *Ли Юн-мин* 李永明, *Хуан Лин-гэн* 黃靈庚. «Тянь вэнь» цзяньбо шичжэн 「天問」簡帛釋證 ([Опыт] экзегезы Тянь вэнь, [исходя из манускриптов] на бамбуковых планках и шелковых полотнищах) // Чжуннань-дасюэ сюэбао. Шэхуэй кэсюэ бань 中南大學學報. 社會科學版 (Ученые записки Центрально-южного университета. Социальные науки). Т. 14, №1 (февраль 2008). С. 131–136.

33. *Лу Синь* 鲁迅. Цюань цзи 全集 (Полное собрание сочинений). В 20 т. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ 人民文學出版社, 1973. Т. 1. 538 с.

34. *Пянь Юй-цянь, Дуань Шу-ань* 駢字騫, 段書安. Эр ши шици чуту цзяньбо цзуншу 二十世紀出土簡帛綜述 (Суммарные сведения о [манускриптах] на бамбуковых планках и шелковых полотнищах, раскопанных в XX в.). Пекин: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 2006. 708 с.

35. *Су Сюэ-линь* 蘇雪林. Тянь вэнь чжэн цзянь 天問正簡 (*Тянь вэнь* в правильном [исходном расположении текста] на бамбуковых планках. Тайбэй: Гуандун шуцзюй 廣東書局, 1974. 535 с.

36. *Сунь Цзо-юнь* 孫作雲. Чуцы яньцзю 楚辭研究 (Исследование «чуских строф»). Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1989. 170 с.

37. *Сунь Чан-у* 孫昌武. Лю Цзун-юань пинчжуань 柳宗元評傳 (Критическое жизнеописание Лю Цзун-юаня). 2-е изд. Нанкин: Наньцзин-дасюэ чубаньшэ 南京大學出版社, 2002. 415 с.

38. *Сяо Бин* 蕭兵. Чуцы синь тань 楚辭新探 (Новые разыскания [по интерпретации] «чуских строф»). Тяньцзинь: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1988. 889 с.

39. *Тан Бин-чжэн* 湯炳正. Чу цы лэй гао 楚辭類稿 (Наброски о «Чуских строфах» по пунктам). Чэнду: Ба-Шу шу шэчүшэ 巴蜀書社, 1988. 473 с.

40. «Тянь вэнь», «Дуй Тянь» синь чжу “天問”, “對天” 新注 (*Тянь вэнь*, «Отвечая на [вопросы из поэмы] *Тянь [вэнь]*») с новыми комментариями). Пекин: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 1976. 197 с.

41. Тянь вэнь цзуань и 天問纂義 (*Тянь вэнь* с совокупными [пояснениями] смысла) / Ю Го-энь чжубянь 遊國恩主編 (Под ред. Ю Го-эня). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ 中華書局出版社, 1982. 487 с.

42. *Фан Сяо-юэ* 方孝岳. Гуаньюй Цюй Юань «Тянь вэнь» 關於屈原“天問”(О *Тянь вэнь* Цюй Юаня) // Чуцы яньцзю луньвэнь цзи 楚辭研究論文集 (Сборник статей по исследованию «чуских строф»). Пекин: Цзоцзя чубаньшэ 作家出版社, 1957. С. 153–176.

43. Ханьюй да цыдянь 漢語大詞典 (Большой словарь китайского языка) / Ло Чжу-фэн чжубянь 羅竹風主編 / Под ред. Ло Чжу-фэна). В 13 т. Шанхай: Ханьюй дацыдянь чубаньшэ 漢語大詞典出版社, 1986–1992.

44. *Ху Ши* 胡適. Вэнь цунь. Эр цзи 文存. 二集 (Сборник статей. Вып. 2). Шанхай: Юаньдун тушугунсы 遠東圖書公司, 1924. 288 с.

45. Хэ Синь 何新. «Тянь вэнь» синь цзе — юйчжоучжи вэнь 天問新解 — 宇宙之問 (Новое толкование *Тянь вэнь* — вопросы о Вселенной). Пекин: Шиши чубаньшэ 時事出版社, 2007. 172 с.

46. Цюй Юань цзи цзяо чжу 屈原集校注 (Собрание сочинений Цюй Юаня: выверенный текст с комментариями) / Гао Лу-мин, Дун Хун-ли, Цзинь Кай-чэн чжу 高路明, 董洪利, 金開誠著 (Авторы [издания] Гао Лу-мин, Дун Хун-ли, Цзинь Кай-чэн). 2-е изд. В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1999. Т. 1. 25+425 с.

47. Чжоу Бин-гао 周秉高. Чу цы цзе си 楚辭解析 ([Произведения из] «Чуских строф» с разъяснениями и анализом). Хух-Хото: Нэймэнгу-дасюэ чубаньшэ 內蒙古大學出版社, 2003. 14+430 с.

48. Чжоу и чжэн и 周易正義 («Перемены Чжоу» в правильном смысле) // Ши сань цзин чжу шу 十三經注疏 (Тринадцать канонических сочинений с комментариями и толкованиями по фразам). В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1982. Т. 1, с. 5–96.

49. Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («[Сочинение] Учителя Чжуана» с объединенными толкованиями) / Го Цин-фань чжэ 郭慶藩著 (Автор [толкований] Го Цин-фань) // Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 (Корпус философской классики). В 8 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1988. Т. 3, с. 1–481.

50. Чжэн Цзай-ин 鄭在瀛. Чуцы тань ци 楚辭探奇 (Разыскания [повествований о] чудесном в «чуских строфах»). Шанхай, Сянган: Саньянь шиудянь, Хэцзо чубань фасин, Сянган чжэнчжи чубаньшэ 三聯書店, 合作出版發行, 香港正之出版社, 1992. 254 с.

51. Чжэн Чжэнь-до 鄭振鐸. Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши 插圖本中國文學史 (Иллюстрированная история китайской литературы). В 4 т. Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ 人民文學出版社, 1957. Т. 1. 310 с.

52. Чу Бинь-цзе 褚斌傑. Чу цы яолунь 楚辭要論 («Чуские строфы»: рассуждения о [насушно] важном. Пекин: Бэйцзин-дасюэ чубаньшэ 北京大學出版社, 2003. 459 с.

53. Чун дин Цюй Юань фу цзяо чжу 重訂屈原賦校注 (Перетвержденный выверенный текст одических произведений Цюй Юаня с комментариями) / Цзян Лян-фу цзяо чжу 姜亮夫校注 (Выверил и коммент. Цзян Лян-фу). Тяньцзинь: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1987. 622 с.

54. Чу цы 楚辭 («Чуские строфы») / Линь Цзя-ли и чжу 林家驪譯注 (Пер. [на совр. кит. яз.] и коммент. Линь Цзя-ли). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2009. 253 с.

55. Чу цы бу чжу 楚辭補注 («Чуские строфы» с восполняющим комментарием) / [Сун] Хун Син-цзу чжуань [宋]洪興祖撰 (Сост. [сунский] Хун Син-цзу). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2006. 328 с.

56. Чу цы и чжу 楚辭譯注 («Чуские строфы» с переводом на современный [китайский язык] и комментариями) / Дун Чу-пин чжу и 董楚平譯注 (Пер. и коммент. Дун Чу-пина). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1986. 326 с.

57. Чу цы синь чжу 楚辭新注 («Чуские строфы» с новым комментарием) / Не Ши-цяо чжу 聶石樵注 (Коммент. Не Ши-цяо). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1980. 189 с.

58. Чу цы цзи цзяо цзи ши 楚辭集校集釋 («Чуские строфы»: собрание выверенных текстов с объединенными толкованиями) / Цуй Фу-чжан, Ли Да-мин чжубянь 崔富章, 李大明主編 (Под ред. Цуй Фу-чжана, Ли Да-мина). В 2 т. Ухань: Хубэй цзяосюй чубаньшэ 湖北教育出版社, 2003. Т. 1. 2038 с.

59. Чу цы цзинь чжу 楚辭今注 («Чуские строфы» с современным комментарием) / Тан Бин-чжэн, Ли Да-мин, Ли Чэн, Сюн Лян-чжи чжу 湯炳正, 李大明, 李誠, 熊良智注 (Коммент. Тан Бин-чжэна, Ли Да-мина, Ли Чэна, Сюнь Лян-чжи). 2-е изд. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1997. 403 с.

60. Чу цы цзяо ши 楚辭校釋 («Чуские строфы»: выверенный текст с толкованиями) / Цзян Тянь-шу цзяо ши 蔣天樞校釋 / Выверка и толкования Цзян Тянь-шу). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1989. 407 с.

61. Чу цы чжан цзюй шу чжэн 楚辭章句疏證 («Чуские строфы с построфными и построчными [разъяснениями]») с [дополнительными] толкованиями по фразам и аргументированными интерпретациями) / Хуан Лин-гэн шу чжэн 黃靈庚疏證 (Толкования по фразам и аргументированные интерпретации Хуан Лин-гэна). В 5 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2007. Т. 2. 694 с.

62. Чуцы тун ши 楚辭通釋 ([Произведения]-чуцы с обобщенными толкованиями) / [Цин] Ван Фу-чжи чжуань [清]王夫之撰 (Сост. [цинский] Ван Фу-чжи). Шанхай: Жэньминь шибаньшэ 人民出版社, 1975. 188 с.

63. Чуцы чжуцзо тияо 楚辭著作提要 (Тезисное изложение авторских работ о «чуских строфах») / Пань Сяо-лун, Мао Цин чжубянь 潘嘯龍, 毛慶主編 (Под ред. Пань Сяо-луна, Мао Цина). Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ 湖北教育出版社, 2003. 714 с.

64. Чэн Цзя-чжэ 程嘉哲. Тянь вэнь синь чжу 天問新注 (Тянь вэнь с новыми комментариями). Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ 四川人民出版社, 1984. 252 с.

65. Шанхай боугуань цзан Чжэньго Чу чжу шу 上海博物館藏戰國楚竹書 (Чуские [манускрипты на] бамбуковых планках [периода] Борющихся царств из коллекции Шанхайского музея) / Ма Чэн-юань чжубянь 馬承源主編 (Под ред. Ма Чэн-юаня). В 9 т.

Шанхай: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 2001—2015. Т. 7. (2008). 325 с.

66. Ши цзи 史記 (Исторические записи) / Сыма Цянь чжуань 司馬遷撰 (Сост. Сыма Цянь). В 10 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1963. Т. 8. 318 с.

67. 20 шицзи Чжунго сюэшу вэньцунь: Цюй Юань яньцзю 世紀中國學術文存: 屈原研究 (Китайские научные работы 20 века: исследования о Цюй Юане) / Чу Бин-цзе чжубянь 褚斌傑主編 (Под ред. Чу Бинь-цзе). Ухань: Хубэй цзяоюй чубаньшэ 湖北教育出版社, 2003. 631 с.

68. *Ю Го-энь* 游國恩. Чуцы гайлунь 楚辭概論 (Суммарное обозрение [сведений] о «чуских строфах»). Пекин: Бэйсинь-шуцзюй 北新書局, 1926. 350 с.

*Marina Ye. Kravtsova**

Reading the *Tianwen*: Interpretations of the Poem**

ABSTRACT. This article summarizes and analyzes interpretations primarily given at the Chinese traditional commentaries and research literature of the *Tianwen* (*The Heavenly Questions, Ask the Sky*), one of the poetic works of the *chuci* (elegies/ songs/ verses of *Chu*) series. The closest attention is paid to version of its religious origins. The query of its title understandings and renditions is separately discussed.

KEYWORDS: China, Chinese ancient poetry, elegies of *Chu* (*chuci*), Qu Yuan, *Tianwen*

* Kravtsova Marina Yevgeneyvna, Dr. Hab. (Philology), Prof., Independent Researcher (Saint-Petersburg), kravtsova_sin@mail.ru

** This research was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research, project № 19-012-00121.