

УДК 82.0 + 821.161.1

РОМАН И.А.ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ» В СВЕТЕ ИНДО-БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

© Р.Ф.Бекметов

Статья представляет собой опыт прочтения классического романа И.А.Гончарова «Обломов» сквозь призму индо-буддийской культурно-исторической и религиозно-философской традиции. Методологическую основу статьи составляет контекстный подход, задача которого заключается в том, чтобы расширить литературные параллели искомого произведения, ввести его в широкий круг источников для уяснения механизмов образной рецепции. Автор пытается объяснить репрезентируемое текстом художественное сознание в аспектах «востокоцентричного поворота», когда исходным пунктом аналитического чтения выступает не привычный западный дискурс с комплексом исторически сложившихся понятий и дефиниций, а восточное знание («другой перевод»), обращение к которому, впрочем, предопределено отдельными знаками («метками») авторского внимания.

Ключевые слова: И.А.Гончаров, «Обломов», индо-буддийская религиозная философия, диалог, сознание, текст.

Нет сомнений в том, что знаменитый роман И.А.Гончарова принадлежит к числу наиболее изученных памятников русской литературной классики XIX века. О нем, казалось бы, написано все, что только можно сказать о произведении гениального творца, тонко почувствовавшего глубину, своеобразие, многоплановость национальной русской души и сумевшего на особом художественном языке, в необходимом эстетическом тоне их воплотить. Отсюда – всякая попытка по-новому взглянуть на старый роман нередко оборачивается двойственностью положения, в котором оказываются и толкователь словесного текста, и читательская аудитория, воспринимающая интерпретацию.

Дело в том, что всякий шедевр, освещенный «вдоль и поперек», обрастает с течением времени набором устойчивых, едва ли не канонических смыслов, преодолеть которые становится делом, не вызывающим сочувственного одобрения публики. В опыте «нетрадиционного» прочтения классики видят обычный эпатаж, проявление «нарциссической» самовлюбленности филолога, желающего в простом прикосновении к вечному имени обессмертить самого себя, подобно тому известному герою европейской древности, который вот уже не первое столетие напоминает о себе, стоит только воскресить в памяти его злодеяние, лишившее нас красот изящной языческой архитектуры. В отдельных случаях такой опыт не проходит бесследно, за его намеренную экспликацию приходится дорого платить. Из сравнительно недавних по историческим меркам примеров упомянем случай

А.Д.Синявского. Его прочтение А.С.Пушкина оказалось столь нехрестоматийным, что вызвало гул явного порицания, причем не только в среде партийно-советских литературоведов («церберов охранительной пушкинистики», если, несколько перефразируя, использовать оценочное определение Г.Д.Гачева), но и в кругу русских эмигрантов третьей волны, давших зарок сохранить А.С.Пушкина как поэта в статичности однажды сложившегося и ставшего непререкаемым образа-символа. (Недвусмысленно-грубые инвективы А.И.Солженицына на «Прогулки с Пушкиным» здесь крайне показательны¹).

¹ Характеризуя эссе А.Д.Синявского, автор инвективы «...Колеблет твой треножник» не скупится на эмоциональные детали. Так, сочинение критика в связи с отсутствием «смысловой конструкции» [1: 274] он называет «червогрызом» (!?), видит в нем «гримасы нашего литературоведения» [1: 278], «блатной мусор» [1: 280] с «реестром издевок» [1: 276], «фанерный макет» [1: 287], проявление «эстетического нигилизма шестидесятников» как формы «революционного неуважения к классике» [1: 287], обнаруживает «изощренные спекуляции» [1: 281] – и при этом признает наличие у А.Д.Синявского таланта. Но, как бы удивляясь, задает себе вопрос, на что такой талант растрачивается, на какие мелочи разменивается, почему расплывается без попытки подняться над темой и охватить ее через сито вечных ценностей. В силу ограниченности объема статьи мы не станем говорить о том, сколь неправ А.И.Солженицын, сколь поспешен в выводах и категоричен в оценках! Отметим только, что подход писателя к литературным текстам отличался некоторой непроницаемостью к чужому замыслу, концентрацией исключительно на своей, автор-

Конечно, филологический «нарциссизм» плох, особенно если он стал модой. Подменять классический текст слишком свободным прочтением – значит, вести разговор не о тексте, а по

ской позиции, и это рождало целый ворох недоразумений с далеко идущими последствиями. Достаточно сказать, что трагическую прозу В.Т.Шаламова А.И.Солженицын в свое время не принял потому, что в эстетических основах она не совпадала с его, солженицынским, представлением о том, какой должна быть «лагерная» литература. Логика здесь укладывалась в простейшую схему: то, что не соответствует моему индивидуальному пониманию природы словесного объекта, должно быть отнесено на периферию общих интересов. Диалог, предполагающий уяснение противоположного хода мысли, оказывается по сути ненужным, как пустой привесок; на первый план выходит дидактическая формула, символизирующая некую исходную правильность толкования. Надо ли доказывать уязвимость подобной логики при устроженном взгляде на вещи? К слову, сам А.И.Солженицын дает небезынтересный и мало обсуждаемый сегодня опыт прочтения хрестоматийной грибоедовской комедии в работе с «говорящим» названием «Протеревши глаза (“Горе от ума” глазами ээка)» [1: 252-270, курсив мой. – Р.Б.]. В краткой вводной части своих заметок автор справедливо сетует на «закаменелое» и «предвзятое» мнение, сложившееся о пьесе в советском литературоведении, и предлагает «понасладиться» произведением, посмотрев на него глазами человека, изрядно пожившего и ставшего свидетелем «разных людских положений» [1: 252]. Спрашивается: если новое чтение классики напрочь *отвергает* (не дополняет даже!) старое, каким бы тенденциозным оно ни было, то не резоннее эту новую трактовку называть «гримасой» – потому, что для устаревшего вульгарного канона она кажется непонятной и вызывающей? Или дело тут в стилистических причинах (один текст пишется в «развязной» манере, а другой – соблюдает, несмотря на *эковскую* специфику восприятия, литературную условность, благодаря которой становится якобы содержательным)? Ясно, однако, что придавать слишком большое значение способу изложения мыслей при несомненной его важности нельзя. В конце концов, когда современные ученые-дантоведы утверждают, что очерк О.Э.Мандельштама «Разговор о Данте» представляется им гораздо более глубоким в сравнении с трудами исследователей творчества великого флорентийца [2: 7], они в известной мере пренебрегают поэтическим элементом мандельштамовского стиля, чтобы уловить надстраивающуюся над ним идею. Если формой можно пренебречь, то трудно понять, чем же интерпретация пушкинского художественного наследия, предпринятая А.Д.Синявским, «хуже» или «слабее» трактовки грибоедовского образа, осуществленного А.И.Солженицыным? Вопрос, подчеркиваем, упирается в монологизм оценочной позиции и харизматичность социально-литературного положения, а этот критерий к числу надежных не относится.

поводу него, что не одно и то же. Определенная степень уважения к автору как реальному лицу быть должна, в противном случае шедевр, оставшись без важного в конструктивном плане цементирующего элемента, утратит силу внутреннего обаяния, и каждому захочется с ним делать что угодно – грубо, без необходимого такта, почти вульгарно. Крайности постмодернистского релятивизма, воспроизводимые шаблонно, пугают не в меньшей степени, чем крайности идеологического монизма, артикулированные в массовой исследовательской практике. Классика актуальна, но она молчит, и это внешнее молчание дает повод говорить *за нее*. Суть вопроса, следовательно, заключается в балансе, равновесии подходов, комплексном характере осуществления интерпретационной задачи.

Попробуем обозначить исходные методологические позиции, которые позволили бы признать вынесенную в названии статьи проблему вполне научной. Насколько правомерен наш вопрос – в целом и в частности?

Начать с того, что о буддизме И.А.Гончаров, несомненно, знал – точнее, был, как просвещенный человек эпохи, осведомлен о его существовании. Такая оговорка для нас чрезвычайно важна: она позволяет в споре с оппонентом, признающим наличие темы в художественном кругозоре писателя лишь при наличии сознательных и сфокусированных импульсов авторского обращения к ней, иметь веское, доказательное слово. Естественно, это еще не повод считать И.А.Гончарова скрытым приверженцем буддийской веры (в такой резкой и однозначной формулировке предположение выглядит слишком абсурдным), однако описать фактологический контекст конкретного явления само по себе знание помогает². Обратимся к хорошо известным фактам.

² В воспоминаниях И.А.Гончарова о годах, проведенных в Московском университете, можно обнаружить весьма любопытные пояснения, касающиеся того, какие учебные дисциплины читались тогда студентам словесного отделения и кем из преподавателей. Так, среди профессоров университета особой популярностью пользовался С.П.Шевырев (1806-1864), поэт, критик и историк литературы. И.А.Гончаров писал о нем с неизменной благодарностью. По словам писателя, он «молодой, свежий человек, принес нам свой тонкий и умный критический анализ чужих литератур, начиная с древнейших – *индийской*, европейской, арабской, греческой – до новейших западных» [3: 245, курсив мой. – Р.Б.]. В своей «Автобиографии» И.А.Гончаров специально указывал на то, что искусственный в ораторском мастерстве преподаватель разбирал с кафедры многочисленных «древних и новых поэтов» [3: 218], а слушатели «проходили *индейские эпопеи и драмы*, священную поэзию, Гомера, Верги-

Роман был полностью опубликован в первых четырех выпусках журнала «Отечественные записки» за 1859 год. И хотя оригинальный замысел сложился у писателя много раньше (по меньшей мере, лет за десять до официальной публикации произведения, если вспомнить, что в 1849 году в «Литературном сборнике с иллюстрациями» журнала «Современник» появился самостоятельный рассказ И.А.Гончарова «Сон Обломова», названный, правда, «эпизодом из неоконченного романа» и вошедший затем на правах внесюжетной вставки в состав IX главы), зерно содержательной части текста разрасталось мучительно и долго, в противоречиях многовекторного творческого процесса. Эта сложность работы над текстом примечательна, поскольку в конкретном случае она – не только знак «дистанционности» писателя в оценке мира социальных связей, но и обозначение той специфики индивидуальных мышленческих реакций, которая была сопряжена со словесной структурой в части ее наглядного воплощения. И.А.Гончарова всегда отличала повышенная требовательность к себе, постоянная неудовлетворенность написанным, непрекращаемый поиск формы, соседствовавший с тонким и, вероятно, интуитивным по своей природе «охватом» идеи в целостном виде. Не случайно, создавая «Обломова», И.А.Гончаров держал в памяти множество будущих планов; получалось, что роман как бы уже был сочинен *внутри*, в недрах сознания, и требовалась кропотливая отделка *внешнего* в актах проговаривания мыслей вслух и на письме, дабы уравновесить – по античному образцу – содержание и форму. И.А.Гончаров называл это «писать инстинктом» [3: 105], с оглядкой на чужое мнение и аккуратную, едва ли не вьедливую, дисциплинированную самопроверку. Закономерно, что в 1852 году писатель, так и не закончив работу над «Обломовым» и как будто бы намеренно оставляя ее на потом (с настойчиво повторявшимися позднее самооправдательными пояснениями, указывавшими на необходимость *тишины* и *покоя* для творческого труда, которых не было из-

лия, Тацита, Данте, Сервантеса, Шекспира» [3: 218, курсив мой. – Р.Б.]. Строго говоря, древнеиндийская поэзия с драматургией самодостаточны и, возникнув раньше буддизма, к нему не принадлежат. Вместе с тем существенно то, что они создавали широкий «ассоциативный» фон, благодаря которому буддийский контекст мог быть легко усвоен. Несомненно, что интерес С.П.Шевырева к индийскому миру был предопределен чтением немецкой философской литературы. Пространство индийской словесности входило составным элементом и в понятие «мировой литературы», введенное и обоснованное И.В.Гете.

за бесконечных служебных хлопот), отправился в кругосветное плавание адмирала Е.В.Путягина, а в 1855 году завершил и подготовил к печати двухтомный цикл путевых заметок «Фрегат “Паллада”». Эти очерки позволяют уточнить качество *эксплицитного* присутствия буддийского элемента в эстетическом мышлении И.А.Гончарова.

Прежде всего, «Фрегат “Паллада”» включает локусы, обнаруживающие знакомство автора с историческим буддизмом. Да и трудно было не иметь о нем представления, если в числе тех стран, которые И.А.Гончаров посетил, значатся Шри-Ланка (Цейлон), Индия, Индонезия, Сингапур, Гонг-Конг, Япония и Китай – почти вся юго-восточная Азия с ее буддийской культурной ориентацией. Так, например, в Сингапуре рассказчик после многолюдного базара посещает «буддийскую кумирню», которая кажется ему празднично веселой, разрисованной «красной, зеленой и желтой красками» [4: 213], из позолоты, «резьбы, мишурных украшений» [4: 214], и одновременно безвкусной в пестроте нагромождения лишних деталей. В «груде камней», «полинялых тканях, с примесью живых цветов» [4: 214], в бесконечном самодвижении резных пространственных форм повествователю трудно найти организующую идею; она от него постоянно ускользает, ее невозможно удержать в пристальном, сосредоточенном взгляде. Внутри храма, по наблюдениям И.А.Гончарова, помещались «три ниши с идолами» [4: 214], а между ними – Будда с «чудовищно-безобразным лицом» [4: 214] в окружении двух прислужников, одной богини и двух статуй. Из «буддийской кумирни» повествователь вместе с отцом Аввакумом отправляются в «индийское капище», которое издалека оказывается похожим на тот же буддийский храм, «но без пестроты» [4: 214].

Интересно, что комната Обломова описана по аналогичному принципу сначала «панорамного» изображения с последующим всматриванием в различные подробности. Она «с первого взгляда казалась прекрасно убранною» [5: 9]; в ней были «два дивана, обитые шелковою материею» [5: 9], «ширмы с небывальными птицами и плодами» [5: 9] и множество других мелочей (занавески, ковры, картины, бронзовые статуэтки, фарфор) явно восточного происхождения. С другой стороны, связывающей их воедино идеи автор никак не находит, полагаясь на изысканный вкус человека с «опытным глазом» [5: 9] и отмечая желание хозяина комнаты придерживаться видимой стороны жизни – того круга внешних приличий, которые именуются общественной нормой.

Налицо, таким образом, параллель культурно оформленных пространств; они тяготеют к горизонтальной оси, а потому вещи и в буддийском храме, и в обломовской комнате стремятся к «расползанию», к стихийному удалению от центра, «децентрации», будто живут какой-то своей, автономной жизнью. При этом любой внимательный взор, дробящий целое на составные части, находит в них тот аспект формы, который подвергается негативному определению. В случае с Буддой это делается прямо, в чем нельзя не заметить проявления твердой рациональной установки, которая связана с искренними христианскими убеждениями И.А.Гончарова, считавшего в духе позитивистского времени, что религиозный буддизм – это хотя и экзотическая, но все же разновидность природного язычества, вера отнюдь не безупречная, низший этап в развитии всемирного сознания. (Характерно, что на просьбу индийца зажечь свечу в «кумирне» и поставить ее возле Будды автор отвечает мягким, но решительным отказом). В случае с комнатой Обломова об этом пишется не прямолинейно, но подразумеваемо, через конкретику предметного – «неграциозные стулья красного дерева», «шаткие этажерки», диван, у которого задок «оселся вниз» и «дерево местами отстало» [5: 9, курсивы мои. – Р.Б.].

Разумеется, в нагромождении «децентрированных» вещей можно видеть знак принадлежности И.А.Гончарова к гоголевской традиции с ее «тиной мелочей», тем более что сам писатель настаивал на этом в критических статьях; себя он склонен был воспринимать в качестве беллетриста, который разрабатывал художественный «сюжет», завещанный А.С.Пушкиным и Н.В.Гоголем [3: 111]. Тем не менее нужно иметь в виду, что в гончаровском мировоззрении существовал конфликт сознательного с потаенным, и он иногда находил выражение в авторских размышлениях о природе искусства.

Анализ писательских суждений показывает, что область сознательного всегда ограничивалась у И.А.Гончарова российским культурным и цивилизационным пространством, по причине чего Обломов представлялся ему пусть и загадочным, но исключительно русским явлением. Для писателя этот контекст был столь естествен, что больших споров при интерпретации образа не вызывал. И.А.Гончаров спокойно соглашался как с дружининской концепцией Обломова, так и с противоположной добролюбовской оценкой именно потому, что острая полемика двух критиков велась на *разных* «метаязыках», но в рамках *одного* среза национальной культуры и памяти. В то же время сфера бессознательного углуб-

ляла российский контекст, выводя его на орбиту иных смысловых влияний. И.А.Гончаров прекрасно чувствовал это, когда мимоходом писал о «лицах» и «типах», отмечая, что «они даются художнику даром, почти независимо от него, растут на почве его фантазии» [3: 146] и затем в практической работе обрастают шлейфом субъективно окрашенных впечатлений. В таком отношении сам факт постоянного откладывания рукописи «Обломова» к публикации правомерно рассматривать не только как желание сделать все хорошо в обстановке живого, нерутинного труда, но и в качестве неизбежной потребности найти главному герою широчайшие соотносительные параллели, вывести разговор о нем на уровень цветущего поликультурного единства. Этим, в частности, объясняется то, что I часть романа переписывалась многократно больше остальных и что, когда корректура рукописи была наконец сдана в набор, И.А.Гончаров хотел ее немедленно возвратить, дабы избавить «от навоза» [3: 135], но уже было поздно, и автор вынужденно смирился. Этим же объясняется и то, что «Фрегат “Паллада”» – не набор случайных путевых замет, как думали когда-то, а стройное с композиционной точки зрения эпическое полотно, являющееся продолжением «Обломова», как если бы сам герой отправился в путешествие и увидел мир собственными глазами. И.А.Гончаров указывал на это в письмах к М.А. и Е.А.Языковым от 3 / 15 ноября 1852 года [4: 620] и Е.П. и Н.А.Майковым от 20 ноября / 2 декабря 1852 года [4: 628].

Из отечественных исследователей наличие подобных связей впервые констатировал Б.М.Энгельгардт. Путем сличения текста литературных очерков с документальными описаниями кругосветного плавания, зафиксированными в архивах Морского министерства, воспоминаниях и письмах реальных участников экспедиции, он пришел к тому выводу, что И.А.Гончаров был не «добросовестным историографом», честно ведшим судовой дневник, а «ловким и тонким мистификатором» [6: 16], еще в Петербурге, до отплытия, зная, что и как напишет. Смысл мистификации Б.М.Энгельгардт видел в попытке автора преодолеть шаблонный романтизм, продемонстрировать его несоответствие реальностям текущего дня, причем под романтизмом надо понимать не литературное направление, а тип художественности, элемент мышления с соответствующим поведенческим стереотипом. В построениях Б.М.Энгельгардта есть логика, аргументированная бесспорным эмпирическим материалом; с ней трудно не согласиться. Вместе с тем гончаровскую «фальшивку» можно истолко-

вывать и с иных позиций, учитывающих смену культурного вектора и географических зон, поиск новых оснований онтологического плана в понимании духовной «почвы» и «картографии» героя, тех опор, которые фундируют многогранный до парадоксальности образ и придают ему экзистенциальную полноту.

И.А.Гончаров, мы знаем, не до конца осознал Обломова, но не любить его он не мог, а значит, не мог не найти ему высшего оправдания, по ту сторону возможных социальных оценок, от которых он как мнительный человек зависел. Буддизм (с множественными добуддийскими учениями) оправдание предлагал, и, хотя на рассудочном уровне он отвергался как заведомо ложный вид рефлексии, уводящий от европейского технократического прогресса и комфорта, на интуитивном – принимался, вероятно, не как классический обрядовый буддизм, а как «буддийское» – то, что сопряжено с тщательно разработанной психотехникой созерцания. Кроме того, мистифицируя «Фрегат “Палладу”», И.А.Гончаров передоверял в отдельные моменты авторский голос герою. Герой, а не автор фактически производит отбор эпизодов и событий, чтобы в разрозненных наблюдениях познать себя, идентифицируя с оформившейся традицией. «Буддийское» становится своеобразным зеркалом героя, его «гипертрофированным» отображением, что не исключает диалога с другими культурными системами. Симптоматично, что такие емкие понятийно-символические категории «Фрегата “Паллады”», как «Покой» и «Пробуждение», относимые к сетке философско-эстетических представлений И.А.Гончарова, с помощью которых он изучал чуждые страны во время экспедиции, – буддийские и по возникновению, и характеру осуществления. Их деление на «Восток» и «Запад» имеет под собой основания, но лишь тогда, когда речь идет об авторской точке зрения (она превалирует, надо согласиться). Но если смотреть на мир глазами Обломова, к чему в полшутливой манере призывает писатель, выясняется, что предложенная оппозиция далеко не абсолютна. Применительно к Обломову за ней скрывается потенциально иное содержание. Ведь «Пробуждение» связано не только с актом двигательной активности и динамизмом западного образца; «Пробуждение» мы вправе трактовать и как неожиданную мысль о том, что мир абсурден, погряз во лжи и жить по его преходящим законам человеку, добровольно снявшему пелену причудливых иллюзий, противопоставлено. «Пробуждение» обретает антропологическое измерение, силу нравственного постулата, как акт озарения, вспышки духовного света. И «Покой» то-

же – не косная неподвижность, инертность общевосточного типа, а жизнь по течению, без попытки волевым способом подчинить ее себе и остаться в проигрыше, с опустошенным сердцем, мудрое принятие происходящего, подготовка к «Пробуждению», сохранение субъектного опыта и осознание смерти как продолжения жизни. Стоит, в итоге, произвести смену ориентиров, от И.А.Гончарова к Обломову, как литературная картина претерпит глубокие изменения.

Это дает повод рассматривать буддизм с точки зрения глубинных психологических связей, универсального кода, дешифрующего художественное сознание. По сути, это попытка активизировать «восточные» парадигматические схемы, переведя «Восток» из области потенциальных стратегий в разряд актуальных, детерминированных культурно-историческими предпосылками. Конечно, привычнее идти в обратном направлении, «западными» понятиями освещая «восточный» текст. Ясно, однако, что разговор о паритете культур, их динамическом балансе, будет тогда чистой фикцией, сводящейся к обычному европоцентризму как разновидности ценностного монизма.

Обломов в предлагаемой интерпретационной версии – философ, причем не древнегреческой закваски, ибо последний предавался на досуге поиску истины ради нее самой, в то время как Обломов, вслед за буддийскими мыслителями, ищет точку опоры для действенного экзистенциального освобождения. Обломовский диван – место размышлений, а не только сна. В буддизме его аналогом служит лотосовый трон с лепестками в два ряда или войлочная подушка, покрытая ковром, *дэн* по-тибетски; Будду, как правило, изображали сидящим на троне или подушках [7: 295].

Не менее примечательна телесная «оболочка» Обломова, лишенная острых углов и тяготеющая к завершенной округлости (семантика круга отражена в фонетической структуре фамилии: три слога с «о» – одним ударным в середине и двумя редуцированными по обеим сторонам). «Белая шея», «пухлые руки», «мягкие плечи» Обломова [5: 8] – обозначения гедонизма и женоподобности, которые перекликаются с «одуловатыми» изображениями Будды в иконографической и скульптурной традициях. Несколько женственный характер черт лица Будды проистекает из того утверждения, что его святость определена множественными внешними признаками (32 основных, 80 вторичных характеристик), в которых женским / женственным отводится далеко не последнее место как воплощению доброй и милосердной любви ко всему живому. Бес-

спорно, нет необходимости полагать, будто все признаки Будды должны передаться Обломову (в их числе – золотистая кожа, ровные зубы, длинные пальцы рук, широкие пятки ног, особенная форма ушных мочек, *ушниси* – бугорок на темени). В количественно полном составе их нет, да и не может быть, ибо Обломов – не иллюстрация Будды, а общий и скрытый намек на него. Будда – своего рода «матрица», идеальный символ, с помощью которого Обломов прочитывается в качестве реального образа. Ведь вместо «золотистой кожи» у Обломова – «цвет лица <...> ни румяный, ни смуглый, ни положительно бледный, а безразличный» [5: 7], и это уклонение от «первоисточника» – свидетельство того, что перед нами его вариант, призванный внести в сложившийся конструкт сугубо авторский оттенок смысла.

Точно так же, как возраст героя («человек лет тридцати двух-трех от роду» [5: 7]) есть, с одной стороны, яркая евангельская коннотация физической и духовной зрелости распятого Христа, а, с другой, ситуация, которая, вопреки ожиданию, не получает последовательного *портретного* развития. В этом сказывается сила возмущающего влияния буддийского начала на бессознательную мысль автора. Христианской коннотации в означенном плане приличествует не округлость тела, «слишком изнеженная для мужчины» [5: 8], а, скорее, изможденная худоба, суровая простота без излишеств. Буддизм, как известно, не соглашаясь с чувственными удовольствиями «без разбору», отвергал крайний аскетизм, воспринимая его как дорогу в никуда. Будда на первых порах, как и многие индийские проповедники его времени, предавался умерщвлению плоти, однако, дойдя до высшей точки истощения, когда нажатием пальца на живот он чувствовал присутствие позвоночника, его позиция изменилась. Истина и безграничная аскеза стали настолько далекими понятиями, что, когда Будда после раздумий принял из рук девушки рисовую кашу на молоке, странствующие *шраманы* сочли его слабовольным отступником и оставили в одиночестве [8: 21-22]. Обломов кушать любил, держать желудок в пустоте было ему тягостно, но это не значит, что он предавался греху чревоугодия: «обглоданная косточка» и «хлебные крошки» I главы – детали слишком выразительные, чтобы не обратиться на них читательского внимания; это знаки готовности человека в любых условиях довольствоваться тем, «чем бог послал»³.

Лень Обломова – «нормальное состояние» [5: 8], благодаря которому можно неспешно размышлять о человеке. Сухой остаток рассуждений о нем Обломов излагает самому себе после ухода трех первых гостей в I главе. Рассуждения ритмично повторяются, и в них прозрачно звучит идея о том, что 1) жизнь есть страдание, *дуккха* (человек постоянно дробится на части в поисках сиюминутного, растворяется в мелочах); что 2) у страдания существуют причины (они заложены в человеке, его желаниях как проявлении *тришны*, привязанности к существованию); что 3) страдание преодолеваемо (возможность этого открывается, когда человек избавляет себя от «пустых желаний и мыслей» [5: 23]) и что 4) преодолеть страдание человек способен, следуя путем, ведущим к покою, смерти при жизни, *нирване*. Как видим, звенья представленной в художественном виде рефлексии последовательно воплощают *четыре благородные истины*, четыре «узла» учения Дхармы. Обломов – отшельник, *бхикшу*, живущий подаянием, *бодхисаттва*, вставший на путь просветления и пытающийся выпасть из цепи перерождений, *кармы*. Именно поэтому он – «обломок», «лишний», так непохож на «*других*» (частое слово, употребляемое в разговорах Ильи Ильича с Захаром). Не случайно проскальзывает в его речах и *колесо сансары*, которое надо остановить (в форме сравнения: «не знать покоя и все куда-то двигаться <...> все писать, как колесо, как машина», «когда же *остановиться* и отдохнуть?» [5: 31]; см. также фрагмент авторского высказывания в финале романа: «Как зорко ни

Исследователь сравнивает гончаровского героя с «пустынными старцами», оговаривая, правда, и существенные отличия, в числе которых то, что затворники, уходя от мира, не тешили себя «иллюзиями относительно перспектив его переделки» [9: 31], а Обломов все-таки требовал земной гармонии, настаивал на ней. Мы считаем, что эти отличия могут быть собраны в «сюжет» буддийской культуры, который в таком случае становится коэффициентом уточнения обломовского христианства. Действительно, христианское затворничество предполагает физиологическое опрощение, но Обломов его обходит: он выбирает «срединный путь», буддийский по сущности. Отметим еще, что съемная квартира на Гороховой улице ничуть не напоминает пещеру или катакомбную церковь первых мучеников-христиан. Она неряшлива, но многоцветна по обстановке и выглядит как «оазис» в заснеженной петербургской «пустыне». Таких корректирующих традиционное аскетическое христианство моментов в тексте романа немало, и потому важно проводить водораздел, поясняя, что здесь принадлежит буддизму, а что – здравому смыслу, связанному с урбанизированным бытом новоевропейской эпохи или патриархальными обычаями русской усадьбы.

³ В стимулирующих рассуждениях В.Н.Криволапова образ Обломова толкуется в архетипическом ключе, через соотношение со средневековым монашеством.

сторожило каждое мгновение его жизни любящее око, но вечный покой, вечная тишина и ленивое переползанье изо дня в день тихо *остановили машину жизни*» [5: 236], курсивы мои. – Р.Б.). И.А.Гончаров даже дает описание техники внутреннего самопогружения Обломова с указанием на цепь предшествующих рождений в том виде, в каком они проходят перед сознанием умиротворенного человека: «Обломов тихо погружился в молчание и задумчивость. Эта задумчивость была *не сон и не бдение*: он беспечно пустил мысли бродить по воле, *не сосредоточивая их ни на чем*, покойно слушал мерное биение сердца и изредка ровно мигал, как человек, *ни на что не устремляющий глаз. Он впал в неопределенное, загадочное состояние, род галлюцинации*». И далее: «На человека иногда нисходят редкие и краткие задумчивые мгновения, когда ему кажется, что он переживает в другой раз когда-то и где-то прожитый момент. Во сне ли он видел происходящее перед ним явление, *жил ли когда-нибудь прежде*, забыл, но он видит: *те же лица* сидят около него, какие сидели тогда, *те же слова* были произнесены уже однажды: воображение бессильно перенести опять туда, память не воскрешает прошлого и наводит раздумье. То же было с Обломовым теперь» [5: 486, курсивы мои. – Р.Б.]. Кажется удивительным сходство этого воображаемого состояния с кодифицированными формами буддийской медитации. Ср. короткий отрывок из махаянского трактата, приписываемого Ашвагхоше (I в. н.э.): «Если человек хочет практиковать “прекращение”, ему следует оставаться в спокойном месте и сидеть прямо в спокойном расположении духа. Его внимание не должно сосредоточиваться ни на дыхании и ни на какой форме или цвете <...>. Все мысли по мере их возникновения должны пресекаться, и даже мысль о пресечении мыслей должна быть отброшена прочь <...>. Если сознание блуждает, его следует вернуть и сосредоточить на “правильной мысли”. Следует понимать, что “правильная мысль” заключается в том, что мысль, какой бы она ни была, есть лишь одно только сознание» и т.д. [10: 319-320].

Любопытно, что Захар-слуга тоже несет семантику Дхармы, правда, не впрямую, а через исторически предшествующий период – ортодоксальное ведическое слово, в притяжениях и отталкиваниях к которому буддизм формировался. Тот факт, что Захар не проявляет рвения в уборке комнаты, объясняется не только тривиальной всепоглощающей ленью, которой он заражен, словно болезнью. Если вчитаться в диалоги I главы, можно с удивлением обнаружить, что эта нечистота на определенном уровне сознания – концеп-

туальная, связанная с бережливым отношением к чужой *низшей* жизни, будь то клоп или мышь, как в индуистских храмах (см. характерный пассаж: «А сам, кажется, думал: “Да и что за спанье без клопа?”») [5: 48]). Ведический подтекст вскользь фиксируется и в образе Штольца, когда герой говорит, что «нормальное назначение человека – прожить четыре времени года, то есть четыре возраста, без скачков, и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно» [5: 167]. Смысл приведенной фразы заключается в том, что эволюция в жизни предпочтительнее революционных уклонов. Кроме того, «четыре времени года» подчеркивают циклическую завершенность человеческой судьбы. Но если вчитаться в слова персонажа, переместив акцент с «времен года» на «времена возраста» (не пропустив тем самым бросающегося в глаза пояснения – «*то есть*») и учтя давнюю связь Штольца с Обломовым, то схема трактовки станет иной. Дело в том, что жизнь всякого человека, согласно индуистской философии, разделена на четыре *ашрамы*, примерно по двадцать лет каждая. Первые годы он – *брахмачари*, ученик, ибо постигает науку бытия, сохраняя естественное целомудрие; в следующие годы он – *грихастха*, тот, кто обзаводится семьей, строит дом, преумножает благосостояние; затем он – *ванапрастха*, тот, кто занимается благочестивыми делами и осмысливает пройденную жизнь, а с после этого он становится *саньясой*, отшельником, отказывающимся от имени и ведущим скромную скитальческую жизнь. Индуисты подчеркивают, что *саньясой* человек добровольно может стать в молодости, ничего предосудительного в таком поступке нет. Индия высоко чтит подобных людей, не осуждая вместе с тем и тех, кто остался на ступени *грихастхи*, добропорядочного мирянина, соблюдающего нравственный закон. Истина одна, но дорог, ведущих к ней, множество [11: 245]. Штолец, в итоге, *декларирует* телеологическую полноту жизненного процесса, Обломов же ее *онтологически* достигает. Их отношения укладываются в типологию «мирянина» и «святого» – не двух полюсов европейской культуры («секулярность» / «сакральность»), а, как в Индии, двух взаимозависимых сторон одного и того же феномена.

Текстовые примеры можно умножать. Вероятно, их толкование покажется игрой, «странным» экспериментом. Надеемся, однако, что общетеоретические выкладки сумеют убедить в обратном: в том, что вечно актуальная литература нуждается в живом *контекстном* прочтении и что любая интерпретирующая идея по-настоящему реализуется в режиме спокойной комплементарности.

1. *Солженицын А.И.* Избранное: проза, литературная критика, публицистика. – М.: Жизнь и мысль, 2004. – 496 с.
2. *Сергеев К.В.* Театр судьбы Данте Алигьери: введение в практическую анатомию гениальности. – М.: Летний сад, 2004. – 243 с.
3. *Гончаров И.А.* Собрание сочинений: в 8 томах. – Т. VIII: Статьи, заметки, рецензии, письма / подгот. текста и коммент. Е.А.Краснощековой и В.А.Недзвецкого. – М.: Художественная литература, 1980. – 559 с.
4. *Гончаров И.А.* Фрегат «Паллада». Очерки путешествия в 2 томах / изд. подгот. Т.И.Орнатская. – Л.: Наука, 1986. – 879 с.
5. *Гончаров И.А.* Собрание сочинений: в 8 томах. – Т. IV: Обломов (роман в 4 частях) / подгот. текста и коммент. Е.А.Краснощековой. – М.: Художественная литература, 1979. – 534 с.
6. *Энгельгардт Б.М.* Путешествие вокруг света И.Обломова (главы из неизданной монографии) / вступ. статья и публик. Т.И.Орнатской // Литературное наследство. И.А.Гончаров. Новые материалы и исследования / отв. ред. С.А.Макашин, Т.Г.Динесман. – М.: ИМЛИ РАН, Наследство, 2000. – С. 15 – 82.
7. *Панкратов Б.И.* Иконография тибетского буддизма // Страны и народы Востока: сб.ст. / под ред. М.Н.Боголюбова. – Вып. XXIX. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. – С. 289 – 301.
8. *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – 320 с.
9. *Криволапов В.Н.* «Типы» и «Идеалы» Ивана Гончарова. – Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 2000. – 280 с.
10. Цит. по: *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 544 с.
11. *Салганик М.* Относительность прошлого // Иностранная литература. – 1993. – № 9. – С. 240 – 246.

I.A.GONCHAROV'S NOVEL «OBLOMOV» IN THE LIGHT OF HINDU-BUDDHIST TRADITIONS (ON THE ISSUE UNDER STUDY)

R.F.Bekmetov

The article represents the experience of reading I.A.Goncharov's classical novel «Oblomov» through the prism of Hindu-Buddhist cultural, historical, religious, and philosophical traditions. The contextual approach serves as a methodological basis for the research. It aims to expand the literary parallels of the work under study and to analyze it against a wider range of sources in order to understand the mechanisms of figurative perception. The author tries to explain the artistic consciousness represented in the text in terms of the «Orient-centered turn» when the starting point of analytical reading is not the familiar Western discourse with its complex of historical concepts and definitions but Oriental knowledge («other translation»), which, however, attracts the author's attention and is marked with special «tags».

Key words: I.A.Goncharov, «Oblomov», Hindu-Buddhist religious philosophy, dialogue, consciousness, text.

1. *Solzhenitsyn A.I.* Izbrannoye: proza, literaturnaya kritika, publitsistika. – M.: Zhizn' i mysl', 2004. – 496 s. (In Russian)
2. *Sergeev K.V.* Teatr sud'by Dante Alig'eri: vvedenie v prakticheskuyu anatomiju genial'nosti. – M.: Letniy sad, 2004. – 243 s. (In Russian)
3. *Goncharov I.A.* Sobraniye sochineniy: v 8 tomakh. – T.VIII: Statyi, zametki, retsenzii, pis'ma / podgotovka teksta i kommentarii E.A.Krasnoshchekovoi I V.A.Nedzvetskogo. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1980. – 559 s. (In Russian)
4. *Goncharov I.A.* Fregat «Pallada». Ocherki puteshestviya v 2 tomakh / izdaniye podgotovila T.I.Ornat'skaya. – L.: Nauka, 1986. – 879 s. (In Russian)
5. *Goncharov I.A.* Sobraniye sochineniy: v 8 tomakh. – T.IV: Oblomov (roman v 4 chast'ax) / podgotovka teksta i kommentarii E.A.Krasnoshchekovoi. – M.: Khudozhestvennaya literatura, 1979. – 534 s. (In Russian)
6. *Engelgardt B.M.* Puteshestviye vokrug sveta I.Oblomov (glavy iz neizdannoy monografii) / vstupil'elnaya statya I publikatsiya T.I.Ornat'skoy // Literaturnoye nasledstvo. I.A.Goncharov. Novye materialy i issledovaniya / отв. redaktory S.A.Makashin, T.G.Dinesman. – M.: IMLI RAN, Nasledstvo, 2000. – S. 15 – 82. (In Russian)
7. *Pankratov B.I.* Ikonografiya tibetskogo buddizma // Strany i narody Vostoka: sb.st. / pod red. M.N.Bogolyubova. – Vyp. XXIX. – SPb.: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1998. – S. 289 – 301. (In Russian)
8. *Torchinov E.A.* Filosofiya buddizma Makhayany. – SPb.: Peterburgskoye vostokovedeniye, 2002. – 320 s. (In Russian)

9. *Krivolapov V.N.* «Типы» и «Идеалы» Ивана Гончарова. – Kursk: Izd-vo Kursk. gos. ped. un-ta, 2000. – 280 s. (In Russian)
10. *Torchinov E.A.* Religii mira. Opyt zapredelnogo. Psikhotekhnika i transpersonal'nye sostoyaniya. – SPb.: Azbuka-klassika, Peterburgskoye vostokovedeniye, 2005. – 544 s. (In Russian)
11. *Salganik M.* Otsitel'nost' proshlogo // Inostrannaya literature. – 1993. – № 9. – S. 240 – 246. (In Russian)

* * * * *

Бекметов Ринат Ферганович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы и методики преподавания Института филологии и межкультурной коммуникации Казанского федерального университета.

420008, Россия, Казань, ул. Кремлевская, д.18.
E-mail: bekmetov@list.ru.

Bekmetov Rinat Ferganovich – Ph.D. in Philology, Associate Professor, Kazan (Volga Region) Federal University.

18 Kremlyovskaya Str., Kazan, 420008, Russia.
E-mail: bekmetov@list.ru.

Поступила в редакцию 15.03.2014