

УДК 821.161.1

ЧИЧИКОВ И «КИТАЙЩИНА»: ОБРАЗ ГОГОЛЕВСКОГО ГЕРОЯ В ЗЕРКАЛЕ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Р.Ф. Бекметов

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 420008, Россия

Аннотация

В статье продемонстрирован опыт достаточно нового понимания форм присутствия «восточного текста» в художественном сознании Н.В. Гоголя. Автор считает, что некоторые образы гоголевских сочинений (в частности, фигура Павла Чичикова из «Мёртвых душ») могут быть прочитаны в нетрадиционном плане, а именно сквозь призму дальневосточного культурного мышления, его метаязыка. Естественно, существует сложившийся канон толкования произведений Н.В. Гоголя. Мы не ставим целью его ниспровергнуть (отказаться от принятых на сегодняшний день трактовок) – только дополнить, скорректировать, уточнить, проблематизировать, имея в виду обновлённую методологию литературоведческих исследований. Она основана на том краеугольном тезисе, что смыслопорождающая модель русской классической литературы себя не исчерпала, а значит, всякое взвешенное суждение о ней носит комплементарный характер. Предлагаемая в статье модель интерпретации коррелирует с утверждением М.М. Бахтина о важности привлечения далёких в этнокультурном и историческом отношении контекстов для понимания конкретного философско-эстетического явления. Концепция «большого времени», развитая М.М. Бахтиным, в полной мере сохраняет актуальность. Отсюда логически вытекает необходимость раскрыть её богатый содержательный потенциал с учётом не только западного дискурса или национально-русского мировосприятия, но и восточного духовного знания.

Ключевые слова: русская литература, Н.В. Гоголь, Восток, «китайщина», методология, текст, интерпретация

Тема «Гоголь и Восток» была предметом серьёзного, хотя и спорадического, внимания отечественных и зарубежных литературоведов. Охарактеризовать исследования в этой области можно по их методологии и тому, какой Восток в конкретном случае подразумевался, ибо никто, вероятно, не будет оспаривать утверждение, что Восток внутри себя при всём типологизме общих черт весьма неоднороден (арабо-персидский, индийский, китайский). Что касается методологии, то она представлена традиционным историко-культурным подходом, дополненным хорошо изученной биографической фактографией. (Упомянется обычно, что в 1848 г. Н.В. Гоголь совершил паломничество в Иерусалим, собирався ехать на Афон, трижды бывал в Оптиной пустыни). Восток же ограничивался прежде всего миром ислама. Христианство выносилось за условные скобки, поскольку, по принятому мнению, православие, к которому Н.В. Гоголь

питал искренние и тёплые чувства, в известной мере уже потеряло экзотичность, будучи явлением русской национальной природы. Религия, как известно, важный коррелят национального, парадоксальная форма его бытия в сложном, нестабильном времени.

В самом деле, что мы знаем об отношении Н.В. Гоголя к культуре и цивилизации Востока? Исследователи, как правило, подчёркивали субъективный характер гоголевского восприятия Востока, полагая, что такому положению дел способствовала не только специфика авторского мировоззрения, но и социально-идеологические условия. Известно, что в XVIII – начале XIX в. образованная элита русского общества вслед за европейской увлекалась Востоком. Неслучайно в 1810 г. С.С. Уваров, будущий министр народного просвещения, выдвинул проект создания Азиатской академии в Петербурге, а в 1818 г. был создан знаменитый Азиатский музей, в котором хранились редкие рукописи на арабском, персидском и турецком языках. Есть основания полагать, что именно он по рекомендации В.А. Жуковского и А.С. Пушкина назначил Н.В. Гоголя на должность адъюнкт-профессора по кафедре всеобщей истории Санкт-Петербургского университета, благодаря чему писатель прочёл курс лекций, включавший солидный материал по мусульманской тематике.

В гоголеведческих трудах отмечается, что оценка писателем ислама была чрезвычайно противоречивой: конфликт предопределялся, с одной стороны, необходимостью романтического восхищения свободной, кочевой жизнью арабов времён пророка Мухаммеда, а с другой – потребностью подспудной критики исламского вероучения с позиций ортодоксального христианства [1]¹. Сравнительная очерк «Ал-Мамун» из «Арабесок» с «Выбранными местами из переписки с друзьями», А.Б. Куделин пришёл к выводу, что «некоторые принципиальные взгляды, получившие основательную разработку в “Выбранных местах”, в существенной мере созрели у Гоголя уже к осени 1834 года... до написания его главных художественных произведений» [2, с. 431–432]. «Этот значительный факт должен быть учтён при оценке творчества Гоголя в целом», – полагает исследователь [2, с. 432].

Кроме того, есть ориентальные знаки и в литературных сочинениях Н.В. Гоголя: в «Страшной мести» – отец Катерины, возвратившийся из турецкого плена в образе «угрюмого колдуна», в «Портрете» – восточное лицо и одежда ростовщика, в «Тарасе Бульбе» – крымско-татарские ханы и турецкие янычары, в «Невском проспекте» – «персиянин», владелец магазина шалей, в «Носе» – принц Хосров-Мирза, отголосок визита персидских дипломатов в российскую столицу по поводу убийства А.С. Грибоедова [3, с. 44].

Следовало бы указать и на то, что в «Записных книжках» Н.В. Гоголя фиксировались ориентальные детали, по преимуществу турецкие и даже... казанско-татарские (о последних до сих пор никто, кажется, с ясностью не говорил,

¹ В аналогичной ситуации позднее находился В.С. Соловьёв, философ и теоретик русского символизма, автор книги «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896), с той лишь разницей, что, подвергая определённой критике систему мусульманских представлений, он ясно видел в ней прочный провиденциальный фундамент и объективно отражал древнеарабскую действительность (пейзаж Аравийского полуострова с его пустынями и оазисами, скудный быт бедуинов, социально-исторический контекст, философию исламского образа жизни) – настолько, что для отечественных ориенталистов его небольшая книга на долгие годы стала непревзойдённым образцом подлинно научного жизнеописания.

если не считать упоминаний о слишком уж заметном образе Казани, всплывшем при разговоре двух крестьян о колесе чичиковской брички из «Мёртвых душ»²). Так, в период с 1841 по 1844 г. писателем были сделаны характерные записи-пометы «для себя», которые благодаря вдумчивым исследовательским комментариям дают возможность представить и силу, и глубину захваченности Н.В. Гоголя Востоком. Вот, к примеру, один из конспективных пассажей: «Гуляфная вода – розовая вода, употребляемая старыми барынями, вместо одеколна, для умыванья рук» (цит. по [4, с. 252]). И.Н. Соколовский разъясняет, что «гуляфная вода получила своё название от турецкого слова *gül* – роза (в языках тюркской группы переводится как “цветок”. – *Р.Б.*)» [4, с. 252], хотя изготавливалась она по специальному рецепту из лепестков шиповника и разливалась в небольшие сосуды, пышно поименованные «флорентийскими бутылками»³. В другом месте внимание писателя привлекли экзотические изделия из Средней Азии, привозимые в имперскую столицу, – одежда и пищевые ингредиенты (куда без них у физиологически чуткого автора!): «Бухарцы привозят: шали, халаты... сушёные фрукты: урюк, абрикос, али-бухара, род слив... нуга из фисташек, шептала – сушёные персики» (цит. по [4, с. 254]). Далее Н.В. Гоголь заботливо информировал себя о «полевой клубнике», которую всё же привычнее называть дикорастущей земляникой: «Полевая клубника. Русские сушат и продают рублями 2 дешевле вишней. Татары делают из неё пастилу и отвоз[ят] в Казань и Оренбург» (цит. по [4, с. 262]). Казань здесь, как видим, вполне татарский город, центр бойкой народной торговли...

Над образами гоголевского Востока размышлял М.Я. Вайскопф, выдвинувший тезис о наличии гностической доминанты в художественном мышлении писателя (масонская аллегорика и теософия, герметические науки, оккультизм, каббала) – всё с надёжной опорой на историко-культурный фон [6]. Исследователь отмечает знание Н.В. Гоголем еврейской поэзии и святоотеческой

² Казань тут ещё лишена какого бы то ни было национального колорита, это обыкновенный губернский город. Между тем в плане понимания механизмов работы сложно устроенного творческого сознания было бы интересно в *подробностях* узнать, почему именно Казань и Москва возникли в диалоге мужиков на путевой обочине. В тексте гениального автора нет случайных обмолвок, поэтому простым сообщением, будто два города предстали в начале поэмы оттого, что писатель бросил взгляд на географическую карту, когда воображал сцену общения крестьян, не обойтись. Нет ли в упоминании этих двух городов своеобразной *геополитики*, намёка на то, что после завоевания Казанского ханства Московскому царству открылась дорога в глубь Азии с её обширными, бесконечными, необъятными пространствами, которые были столь значимы для Н.В. Гоголя, ибо ассоциировались с Россией, её живой душой?

³ Тема цветов у Н.В. Гоголя закономерна. В конце жизни он намеревался отправиться в путешествие по странам Востока и Западной Европы, чтобы, как авторитетно заявляет В.А. Воропаев, «составить общедоступную ботанику, в которую хотел включить не только сравнительный словарь народных названий растений, но и легенды о цветах» [5, с. 10]. Нельзя не согласиться с тем, что увлечённость растительным миром у писателя проистекала из внутренней потребности, а не являлась способом как-то заполнить свободное время или отдохнуть от «дел насущных»; Н.В. Гоголь с его «монашеским строем души» подспудно формировал основы *сакральной ботаники*, это была часть его духовного мировоззрения – системы убеждений, в соответствии с которой именно через природу, её сокровенные тайны, как бы разлитые в пространстве благоухающих цветов, символов утраченного Эдема, человек получает – а по сути, восстанавливает – высший дар созерцания Бога. По В.А. Воропаеву, это гоголевское увлечение имело отчётливую православно-христианскую окраску, унаследованную от Отцов восточной церкви, хотя в контексте предельно широких связей можно обнаружить его типологическое родство со средневековым японским трепетом перед хрупкостью Целого, воплощённого в красоте природного пейзажа, его замысловатых линий, туманных предметов, теряющихся вдали, в том числе засохших цветков, *гербария*, из которых мудрые монахи-буддисты делали искусные, впечатляющие по виду композиции – объекты религиозного ритуала.

сюжетике. Важное место отводится им «египетскому тексту» гоголевского творчества [7, с. 120–145].

Стоит, однако, задаться иным вопросом: а можно ли уловить в гоголевском типе письма следы дальневосточного мышления? Не будет ли это казаться слишком натянутым, непривычным, более того – грубо нарушающим канон национальной читательской рецепции, формировавшийся не одно десятилетие? Русская классика, скажут добросовестные оппоненты, явление столь всестороннее и глубокое, что при желании в ней можно отыскать любой смысл. Суть поставленной проблемы, стало быть, сводится к тому, чтобы понять, насколько он, этот потенциальный смысл, в целом релевантен сознанию *гениального* писателя. Не станет ли он выглядеть пустым привеском, очередной, ни к чему не обязывающей игрой с классическим наследием? Где доказательная база, которая могла бы служить несомненным аргументом в защиту новой идеи?

Поясним сразу, что цель ниспровергнуть канон рецепции, решительно отказать от него мы не ставим, для нас эта оговорка принципиальна. Постмодернистская эстетика, надо признать, иногда провоцирует профессионального читателя на такой довольно эпатажный шаг, так что реакцию, связанную с ним, нетрудно предсказать. В опыте нетрадиционного (иногда говорят «альтернативного», хотя термин неточен) прочтения классики, как правило, видят самолюбленность филологов, желающих обессмертить себя в небанальном, из ряда вон выходящем прикосновении к «вечному и светлому имени», подобно Герострату, жителю древнегреческого Эфеса, который сжёг роскошный храм Артемиды только для того, чтобы потомки помнили о нём и его деянии. (Одно автоматически предполагает другое. Вспоминая храм, некогда украшавший южный город, невольно воскрешают в памяти и того, кто его разрушил). Словом, любую робкую попытку *проблематизировать* образ творческого сознания художника часто объявляют «изошрёнными спекуляциями», как это в очень резкой форме сделал А.С. Солженицын [8, с. 281], полемизируя с А.Д. Синаевским, который снял с А.С. Пушкина пресловутый хрестоматийный глянec и представил поэта в необыкновенно ярком и живом свете.

О канонах интерпретации *русской* классики приходится писать потому, что иногда возникает соблазн думать, будто некоторое отклонение от общепринятой позиции в целом делает её, так сказать, не совсем русской. И если при этом западноевропейское влияние признаётся самоочевидным (реформы Петра I, расколовшие общество, несомненны), то восточная составляющая – с ограничениями территориального свойства (арабский Восток – да, а китайский – скорее, нет). Канон толкования Н.В. Гоголя ориентирован, по нашим наблюдениям, исключительно на христианский пласт русской культуры и выдаёт в отдельных случаях взгляды самих исследователей, порой с трудом дистанцирующихся от однобоко толкуемой национальной парадигмы изучения классического наследия. Приведём пример – образчик такого канона.

Ю.М. Никишов, видный отечественный пушкинист и гоголевед, в одной из своих статей вступил в полемику с утверждением критика-эмигранта К.В. Мочульского, автора книги «Духовный путь Гоголя» (1934), согласно которому творчество Н.В. Гоголя знаменует решительный поворот *всего* русского литературного сознания от эстетики к религии, говоря упрощённо – от «светлого»

А.С. Пушкина к «тёмному» Ф.М. Достоевскому и «мятущемуся», «бунтующему» Л.Н. Толстому; Н.В. Гоголь разрушил *пушкинский тон* литературы, чтобы создать нечто принципиально новое (хотя, скажем от себя, учительная религиозность русской словесности истоками восходит к древнему, киевскому периоду, и Н.В. Гоголю, чтобы её обрести, не было нужды намеренно и целенаправленно разрушать поэтику пушкинских равновесий – достаточно было не следовать за ней). Ю.М. Никишов доказывает всю губительность для Н.В. Гоголя идеи отказа от пушкинской «лёгкости бытия»; он пытается объяснить, что-де «пока Гоголь шёл по следам Пушкина, он создал первый том “Мёртвых душ” (не превратившись в банального пушкинского эпигона. – Р.Б.) ... Как только Гоголь свернул с пушкинского пути, он погиб и как художник, и как человек» [9, с. 261]. Мысль эта по-своему логична. Однакостораживает то обстоятельство, что А.С. Пушкин признаётся исследователем едва ли не единственным проверенным *мерилом* литературы и плотно закрываются тем самым двери к более многомерному осмыслению феномена классики. У нас, русских читателей, как бы выражает *идеологическую позицию* Ю.М. Никишов, есть А.С. Пушкин, а других и не надо: пустая трата времени на драмы внутренней жизни и судьбы! «Путь Пушкина, – продолжает Ю.М. Никишов, – надёжный путь, обеспечивший русской литературе достойный вклад в мировое искусство»; и далее предостережение: «Опасно сходиться с этого пути» [9, с. 262].

Конечно, А.С. Пушкин – основоположник новой русской литературы. Но означает ли это, что его необходимо превращать в холодный монумент с указующим перстом – фетишизировать добрый образ? Он сам, в конце концов, вырос на плечах предшественников, и по его дороге, не будем забывать, разошлись две линии русского поэтического искусства: социальная некрасовская и эстетическая фетовская, их можно при желании рассматривать в качестве противовеса гоголевскому опыту гротескного письма. Дело не в том, что Ю.М. Никишов ошибается, а в том, что он с категоричностью, безальтернативно определяет один вектор развития литературы и, значит, единственный, канонический контекст её изучения, хотя ведь ясно: последующая литература будет стремиться нащупать новые точки роста, и наука о ней не станет придерживаться подобного универсализма – смотреть абсолютно на всё глазами А.С. Пушкина. Когда Ю.М. Никишов выражает недовольство теми «охотниками», кто «сбрасывает Пушкина с парохода современности» [9, с. 262], его упрямый *нафос* отстаивания норм в эпоху «карнавального» задора, когда всё, даже элементарная житейская мораль, подвергается релятивизации, обесмысливанию, понять можно. Но не зайдём ли мы слишком далеко, отстаивая «почвеннические» установки в науке, если всякая искренняя попытка обогатить классику ожидаемо новым, пусть и *рискованным*, прочтением, расширить её горизонты, в ней же самой, кстати, объективно заложенные, будет восприниматься как назойливый эпатаж? Не подойдём ли мы к черте интеллектуального оскудения в познании, к выработке той иссушённой догматики, переступать которую в истории приходилось не раз – не из соображений разрушения чего-либо до основания, а в поисках семантической глубины, которая подаёт знаки? «Славянофильская» позиция литературоведа как элемент идеологического канона в трактовке

русского классического текста, по-видимому, имеет право на существование. И всё же канон, каким бы однозначным он ни был, должен разбавляться множественными вариациями. Заметим, что, критикуя западную действительность, славянофил А.С. Хомяков называл Европу не иначе как «страной *святых чудес*», хотя «чудеса» эти и остались в ностальгическом прошлом, а «дремлющий Восток» он призывал проснуться, услышать «глас судьбы»... (см. его стихотворение «Мечта», 1835).

В этом отношении, бесспорно, более привлекательными видятся труды В.Ш. Кривоноса. Так, следует положительно оценить суждения этого гоголеведа о том, что «необходим... поиск... новых способов и приёмов анализа текста, которые дали бы возможность более *полно и тонко* выявить присутствие читателя в гоголевских повествованиях и осознать значение этого присутствия» (курсив наш. – *Р.Б.*) [10, с. 101]. Образ читателя, как и образ Востока, нуждается в ювелирном «анатомировании».

Мы отнюдь не эпатажем, как постмодернисты, превращающие по крайним философским соображениям всё в игру (хотя игра, как показал Й. Хёйзинга, является внутренним механизмом культуры как системы), а исходим в своей интерпретации из общего фундаментального условия – того, что сложившаяся и практикующаяся ныне методология изучения литературоведческих тем имеет западную философско-эстетическую основу, «закваску». Так, столь привычный нашему слуху понятийно-терминологический инструментарий восходит к античной интеллектуальной среде, которая в классифицирующих определениях закрепляла опыт средиземноморской литературной традиции. Не вызывает, скажем, особых разногласий тот факт, что в тезаурусном поле «Поэтики» Аристотеля нашли отражение установки национальной греческой словесности, взятой в определённый исторический период, а затем в силу разных обстоятельств оно, это поле, универсализировалось, стало всеобщим. В то же время было бы опрометчиво и поспешно отождествлять национальное с мировым. Бесспорно, прав Н.С. Трубецкой, утверждавший, что «европейская культура не есть культура человечества» [11, с. 34]; будучи «продуктом определённой этнической группы», она есть следствие «эгоцентрической психологии» [11, с. 36]. При этом подобная чисто психологическая черта бессознательно проецируется и в область научного (в частности, гуманитарного) познания. Н.С. Трубецкой справедливо писал, что «наука сама ещё не вполне освободилась от неё (психологии европейского эгоцентризма. – *Р.Б.*)» [11, с. 36], «но отказ этот необходим в целях объективности» [11, с. 42]. Р. Паниккар, испанский философ и богослов, выразил эту мысль так: «... Ни наука, ни западные категории не обладают некоей абсолютной ценностью или даже неограниченной применимостью в конкретных областях знания» [12, р. 176] (см. также [13, с. 15]). Отсюда логически вытекает потребность уравновесить западную теоретико-методологическую систему восточной духовной – не отказаться или заменить (эта простейшая процедура малопродуктивна и даже деструктивна!), а аккуратно, с осторожностью уравновесить, сохранив баланс динамических взаимоотношений. Иными словами, с нашей точки зрения, нужно внести «восточный элемент», то есть отрефлексированные

категории восточной философии и поэтики, в структуру самих теоретико-литературных поисков⁴.

Примеры внедрения «восточного элемента» на эпистемологическом уровне имеются. Так, Т.П. Григорьева полагала, что синергетическая парадигма науки лучше всего описывается константами и концептами буддийско-даосской картины мира. Синергетика, с её точки зрения, кардинально отличается от рациональной науки тем, что нейтрализует её главный тезис об антропологической составляющей всякой познавательной деятельности. «Противопоставив человека-субъекта всему остальному миру, – замечала она, – наука нарушила закон Целого, онтологическую Справедливость. Синергетика же опирается не на волю человека, его представления, а на волю Вселенной. В её лице наука выходит на ту позицию, которую на буддийско-даосском Востоке называют Срединным Путём. Это значит – следовать Пути мирового становления, не расходиться с предустановленным порядком, небесным ритмом, не отклоняясь ни вправо, ни влево, ибо Истина в Центре... крайности ведут к самопогибели» [17, с. 91]. То, что в синергетике называется законом самоорганизации, в «Дао дэ Цзине» – следование Пути: «Человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] дао, а дао самому себе» [18, с. 22]. Добавим к этому то, что современная психология использует потенциал буддийской психотехники – не в качестве соотносительного описания, а как целую теорию сознания. Необходимость её понимания привела А.М. Пятигорского и М.К. Мамардашвили, двух крупных мыслителей XX столетия, к исследованию «виджнянавады» (феноменологии мышления), и оно имело как узкую, буддологическую, так и широкую, философскую и эстетическую, ценность. Есть и другие формы привлечения восточных представлений в западное культурное знание. Восток, таким образом, «остаётся... вехой в нашем духовном ландшафте, игнорировать которую современное человечество не вправе» [19, с. 10]. «Европа – не единственный творец истории... И почему бы... не попробовать взглянуть на нашу цивилизацию, наше время да, наконец, и на самих себя с точки зрения других времён, других религий, других культур? Занятие это если и не полезное, то хотя бы занимательное, тем более что азиатский мир всё громче заявляет о себе в самых разных сферах жизни, а европейские ценности теряют статус общепризнанных и неоспоримых норм» [19, с. 11].

⁴ Вхождение «восточного элемента» в конструкцию этих поисков носит многоликий характер, но его центральным пунктом остаётся принцип дополнительности, выстраивание смыслов по уровням. Западное мышление – это конкуренция идей, их конфликт, столкновение, противоборство, победа одного над другим; восточное – ориентация на сохранение лица противника, если, допустим, он повержен и не в состоянии отступить, «отыграть ситуацию», повернуть её вспять, это объединение разного в сетке единых по корневой системе взглядов. («На буддийском Востоке, – объясняла Т.П. Григорьева, – существует не последовательный, а скорее одновременный или параллельный тип связи одного с другим, – не смена господствующих форм, а их сосуществование, перетекание одной формы в другую». И далее: «Эта мировоззренческая установка сказалась на характере восточных учений, не располагавших к религиозным войнам или конфликту религии с наукой, религии с искусством» [14, с. 394]). Конфуций в книге «Лунь юй» это удачно сформулировал так: «Благородный муж стремится к единению через разномыслие (хэ), а не стремится к единению через послушание (тун)» [15, с. 21]. Реализацию двух различных подходов можно наблюдать и в искусстве. «История японского театра, – подчёркивал М. Гундзи, – в значительной степени отличается от западного театра. Перемены, происходившие в западном театре, представляли собой эволюцию предшествующих форм, исчезновение старых форм по мере возникновения новых. В противоположность этому в Японии происходила не смена старых форм новыми, а имело место одновременное существование старых и новых форм» [16, с. 38].

Включение «восточного элемента» в состав методологии на русской почве должно протекать мягче, без осложнений, ибо русская культура, несмотря на оригинальность отдельных свойств, синтетична; в ней Запад и Восток присутствуют почти в равной мере. Нельзя не согласиться с И.С. Брагинским, который настаивал на том, что вычленение «восточных» и «западных» конструкций – «средство более доходчивого изложения», не больше [20, с. 330]. Сущность «западно-восточного синтеза» не ограничивается поиском вплетений восточных мотивов (эта практика распространена, и Восток тут выступает скорее как объект, а не субъект). По мнению исследователя, в текстах «западно-восточного синтеза невозможно отделить Восток от Запада, ибо нет непроходимой пропасти между ними» [20, с. 331]. Это «органичный сплав двух... традиций», – так заключает он свой анализ знаменитого пушкинского восьмистишия «Виноград» (1826) [20, с. 331]. Пытаясь понять это стихотворение, И.С. Брагинский пришёл к выводу о наличии в нём смысловой глубины. Она не сводится к простому автобиографизму, «крымскому слою» воспоминаний поэта. «Произведение несёт печать западно-восточного литературного синтеза», – пояснял А.С. Брагинский [20, с. 327] и отстаивал позицию комплексом аргументов, начиная с формальных сторон, или проявлений, синтеза и заканчивая обращением к пластам средневековой арабо-персидской литературы. Он привлекал восточную поэтику как средство объяснения замысла А.С. Пушкина; например, утверждал, что «Виноград» – «довольно типичная *кыт'а* (одна из твёрдых форм арабо-мусульманской лирики, в которой аллегорически выражается философия человеческой жизни. – Р.Б.) с монорифмой в каждой чётной строке» [20, с. 328]. Виртуозно накладывая на пушкинский текст принципы восточного типа письма, И.С. Брагинский показал, как удалось поэту достичь высшего искусства – «недоступной простоты» («сахли мумтане»). А.С. Пушкин, в соответствии с этой логикой, работал в жанре *джаваба* – «ответа» на произведения предшественников, «сложного ассоциативного отклика» [20, с. 330]. Причём (сделаем упор на тонкой находке) всё это осуществлялось «не путём подражания, нарочитого соблюдения “восточных норм”, а *интуитивно*» [20, с. 329]. И.С. Брагинский не отвергал «западной» грани пушкинского шедевра, она вышла из почвы античного наследия; анакреонтическая линия русской поэзии – слишком выразительное явление, чтобы можно было её не замечать. Речь идёт о необходимости дополнить привычное толкование «восточной» трактовкой ради соблюдения баланса, тем более что генетически само понятие подтекста (не как эзопова языка, а как разветвлённого «пафосного намёка»), столь важное для пушкинского мироощущения, выросло на Востоке и обрело там силу своеобразного стереотипа.

В этом же ряду утверждение М.М. Бахтина о важности привлечения далёких контекстов для уяснения смысловых модуляций рассматриваемого артефакта. Исследователь писал: «Из необозримого мира литературы наука (и культурное сознание) XIX века выделила лишь маленький мирок (мы его сузили). Восток почти вовсе не был представлен в этом мирке. Мир культуры и литературы... так же безграничен, как и вселенная. Мы говорим не только о его географической широте (здесь он ограничен), но и о его смысловых глубинах, которые так же бездонны, как и глубины материи. Бесконечное разнообразие

осмыслений... образных смысловых сочетаний... Мы страшно сузили его путём отбора... Мы обедняем прошлое и не обогащаемся сами. Мы задыхаемся в плену узких и однотипных осмыслений» [21, с. 344].

Имея это в виду, попробуем в нескольких штрихах обрисовать фигуру Павла Чичикова из «Мёртвых душ», наложив на текст поэмы матрицу дальневосточной культуры в её идеальном, традиционном виде. (Правда, стоило бы оговориться, что такой Китай *исторически* осваивался русским сознанием через «китайщину», своего рода искажение высокого Китая. Так же, как и «японщина», это слово несёт оттенок пренебрежительности, поверхностного отношения или – в смягчённом варианте – ориентации на сугубо бытовые стороны рецепции китайской культуры. Вместе с тем мы исходим из того, что многовековая цивилизация Дальнего Востока адаптировалась стихийно, как это часто бывает, через бесчисленно мелкие формы, которые проникали в Россию тем или иным путём, шаблонизируясь и обрастая шлейфом стандартных ассоциаций, поэтому «китайщина» как термин выглядит уместным, хотя речь в основном идёт о крупном и оригинальном наследии, принадлежащем всему человечеству. Это формальное несоответствие между элитарным и массовым статусом Китая разрешается у нас удобным графическим знаком: слово «китайщина» берётся в кавычки.)

Следует сначала указать на то, что Китай входил в кругозор Н.В. Гоголя – и по багажу индивидуальных знаний, и по общеисторическим причинам. О Китае в «Записках сумасшедшего» обронена характерная фраза: «Я открыл, что Китай и Испания совершенно одна и та же земля, и только по невежеству считают их за разные государства. Я советую всем нарочно написать на бумаге Испания, то и выйдет Китай»⁵ (Г 1938, с. 211–212).

Европейская культура интересовалась Китаем, остро и напряжённо в XVII и XVIII вв., когда развитие торговли и потребность в рынках сбыта заставили Запад увлечься «новой землёй» – Поднебесной. Китай на время стал открыт для миссионерской деятельности, которая, правда, оказалась совершенно безуспешной. Вместе с тем именно XVIII в. – эпоха интенсивного формирования «китайского вкуса», «китайской моды», «китайского взгляда» – того, что впоследствии получило название «китайщины». Феномен просвещённого монарха осмысливался тогда под новым, восточным углом зрения, в ракурсах учения Конфуция; возникла страсть к собиранию вещей, привезённых из Китая; создавались «китайские комнаты» небольших размеров в соответствующем декоративном стиле; в древнекитайском духе возводились дворцовые архитектурные ансамбли (разноцветные башенки, домики, храмы с плавно изогнутой крышей); переживало взлёт садово-парковое искусство с неизменными атрибутами «китайщины»: журчащим водоёмом, крохотными беседками у пруда, где плавали

⁵ В обыденном восприятии это высказывание представляется типичным (географическим) заблуждением, вызывающим улыбку и смех. В проекциях же нелинейной логики перед нами достаточно глубокомысленное суждение, указывающее на связь «всего со всем» (то, что поэты-символисты именовали «соответствиями», пронизывающими мир), парадокс, который напоминает чань- или дзэн-буддийский коан (поверхностный алогизм). Ср. с библейскими сентенциями, совпадающими с буддийско-даосскими формами мышления: «Идущий за мной стал впереди меня, потому что был прежде меня» (Ин. 1:15), «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её» (Мф. 16:25); в «Дао дэ Цзине»: «Тяжёлое является основой лёгкого», «Покой есть главное в движении» (§ 26), «Умеющий шагать не оставляет следов», «Кто умеет закрывать двери, не употребляет затвор», «Кто умеет завязывать узлы, не употребляет верёвку» (§ 27) и проч.

белые лебеди, рядом расположенными сёлами с домами из тростника и бамбука; воспроизводились великосветские салоны с пёстрым маскарадным времяпрепровождением; изящная литература наполнялась сюжетами из патриархальной китайской жизни. Всё приобретало форму нежного лоска, лёгкой, свободной и доброй игры без крайностей; стиль рококо и есть в некотором роде эстетическая «китайщина», её вершина. Китай казался идеальной страной, заповедной территорией, миром воображения и мечты.

«Русская “китайщина” екатерининских времён, – учил М.П. Алексеев, – была сколком с французского. У нас, как и в Европе, собирали фарфор, фаянсовую посуду и лаковые безделушки, позднее отделялись дворцовые комнаты в китайском стиле... Екатерина II подавала пример этому увлечению. В письмах к Вольтеру и Гримму она часто говорит о Китае... в русской журналистике екатерининской поры развернулась целая серия переводных и оригинальных статей о Китае. Объём и размах русского увлечения Китаем был тогда весьма значителен... Мода на “китайщину” в русской архитектуре держалась долго» [22, с. 319–320, 323]⁶. О Китае знал А.С. Пушкин, щедро делившийся с Н.В. Гоголем художественными планами. Библиотека села Тригорское включала много русских книг о Китае, которыми поэт пользовался. Кроме того, А.С. Пушкин был знаком с отцом Иаканфом Бичуриным, начальником православной духовной миссии в Китае, который дарил поэту свои книги и давал рукописи на прочтение. Известно также то, что А.С. Пушкин обращался к А.Х. Бенкендорфу, шефу жандармов, с просьбой дать ему возможность посетить Китай, но тот отказал. Замысел путешествия в далёкую страну был всесторонне продуманным, и, вероятно, самое раннее свидетельство этого желания относится к периоду южной ссылки [23]. Есть основания думать, что отдельные сюжеты древнекитайских пьес, обработанные через «вторые руки» (в основном, французские, просветительские), могли быть как параллель включены в собственно пушкинские драматические произведения на исторические темы.

Всё это – внешний фон, на котором происходила реализация дальневосточной культурной матрицы в сознании Н.В. Гоголя. (Как можно понять, к китайскому он относился резко отрицательно и не испытывал к нему, в отличие от А.С. Пушкина, особого доверия. Однако мы знаем, что между писателем как идеологом и писателем как художником проходит граница и отождествлять две ипостаси одного лица нельзя. Если идеолог формирует и выражает сознательную позицию, то художник ориентируется на интуитивные ощущения, интенцию, «разветвлённую» логику, которая ведёт его за собой; гениальный литературный текст потому не есть зеркальное отражение мировоззренческой позиции

⁶ В романе И.А. Гончарова «Обломов» дано подробное описание интерьера комнаты главного героя: «Комната, где лежал Илья Ильич, с первого взгляда казалась прекрасно убранною. Там стояло бюро красного дерева, два дивана, обитые шёлковой материею, красивые ширмы с вышитыми небывальными в природе птицами и плодами. Были там шёлковые занавесы, ковры, несколько картин, бронза, фарфор и множество красивых мелочей» (Гон. 1979, с. 8). Благодаря В.Н. Криволапову утвердилось мнение, что Обломов в архетипической проекции – «чёрный монах» и что гончаровского персонажа нужно сравнивать с «пустынными старцами», дабы осталась прояснённой антиномичность его сознания. В целом продуктивный вывод осложняется тем, что исследователь приписал «пустынность» и петербургскому жилищу Обломова, находя аналогию в образе монастырской кельи и даже пещеры – катакомбной церкви первых христиан [24, с. 30]. Вот с этим как раз согласиться нельзя! Перед нами весёлая «китайская комната» с обилием стилизованных праздничных безделушек. Явными сигналами «китайщины» являются шёлк и фарфор, а также сочно-красный цвет и особая живопись с «птицами и плодами».

автора, хотя роль авторского начала как цементирующего элемента не подлежит игнорированию, а произведение, живущее по своим, имманентным законам).

Чичиков, как мы помним, – амбивалентный образ. Активный герой, противопоставленный царству летаргического сна, он реализует цели, кощунственные по высоким нравственно-религиозным убеждениям. Эти антиномии в нём уживаются, детерминируясь набором социальных обстоятельств: не лишённый талантов, Чичиков вынужден существовать в условиях, предложенных средой; если изменить условия невозможно, значит, нужно измениться самому, обретая удобную маску для достижения желаемого, – вот суть квинтэссенции Чичикова. Разумеется, можно осуждать героя с абстрактных позиций; если же видеть его в паутине бесконечных ситуативных связей и принять к сведению факт отсутствия у него твёрдой поддержки со стороны, так что во всём он вынужден полагаться исключительно на самого себя, свои силы и усердие, то морализаторская тональность оценок не будет носить крайний, бескомпромиссный характер.

В традиционной китайской модели такую грань антиномии выражает хрестоматийное изображение полярных начал инь и ян: две полуизогнутые половины притягиваются друг к другу, причём на первой (тёмной, женской) присутствует солнечная точка ян, а на второй (светлой, мужской) – лунная точка инь. Они взаимопроницаемы: инь содержит потенцию ян, и наоборот. Т.П. Григорьева трактует эту систему следующим образом: «... “Белое станет чёрным, чёрное станет белым”, в отличие от европейской – “белое или чёрное” и индийской – “белое и есть чёрное”», то есть «их различие иллюзорно (поскольку иллюзорен мир сансары, это его субстантивное свойство. – Р.Б.)» [17, с. 94].

Надо понять, что амбивалентность Чичикова, при которой «тёмное» и «светлое» взаимно отображаются и взаимно перетекают, так что нельзя категорично сказать, плох он или хорош⁷, обнаруживается, если трактовать этот образ с позиции культурного Целого, в рамках которого китайская философия и применима к русскому мышлению. В собственно русском контексте сохраняет значимость положение о травестии высокого житийного эталона в Чичикове, которую убедительно обосновал В.Ш. Кривонос [25, с. 125–128]. Напомним, что Чичиков, как и персонаж древнерусских житий, рано определяет своё избранничество. Будучи подростком, он, в отличие от сверстников, чурается невинных шалостей и забав, подвергая себя монашеской аскезе – вынужденному сознательному самоограничению ради будущей полнокровной жизни в «раю». Однако цель его лишена духовной основы, она материальна, телесна, физиологична, подчинена посюсторонней выгоде, и В.Ш. Кривонос высказывает предположение, в соответствии с которым бедный Чичиков терпит неудачи во многом потому, что направляет энергию не в то русло, которое было исходно заповедано ему Богом и – в земной проекции – святыми Отцами. Полный дисбаланс

⁷ Упомянутый Ю.М. Никишов, отстаивавший национальный канон интерпретации Н.В. Гоголя, без более широкого прочтения, да и просто не учитывая противоречивой авторской оценки, однозначно клеймит героя и награждает его кличкой «подлого паразита», который выскивает «лазейки в законодательстве» [9, с. 238]. Но тогда становится непонятным локус из второго тома «Мёртвых душ», в котором Н.В. Гоголь акцентирует внимание на рачительности Чичикова как потенциального хозяина: герой видит запустение помещицкой земли Тентетникова («повсюду упущенья, нерадение, воровство, немало и пьянства» (Г 1952, с. 43)), резонно полагая, что если бы она принадлежала ему, Чичикову, то из имени можно было бы сделать *золотую шкатулку*, с солидным годовым доходом, правда, в собственный карман.

основной, стратегической задачи жизни и средств к её осуществлению рождает муку постоянной неудовлетворённости. В.Ш. Кривонос ставит вопрос о том, так ли это; вместе с тем *механика* процесса, благодаря которому Чичиков при каждой неудаче, «смерти» находит возможности для очередного «воскрешения» (В.Ш. Кривонос придерживается идеи о вечном телесном «воскрешении» героя), по нашему мнению, у него не раскрыта в полной мере. Какая могучая энергия питает Чичикова, кроме «дьявольской силы», не дающей угаснуть скрытому огню? Каким чисто «техническим» способом достигается обновление персонажа? Как психологически он выдерживает нагрузки хитрого общения? Вот проблемные узлы, к которым стягивается чичиковская «китайщина» как деятельное, а не только пассивно-созерцательное начало...

Можно заметить, что Чичиков владеет даром творческой коммуникации, отшлифованным, несомненно, техникой осторожного, продуманного и ускользающего разговора. С чиновниками губернского города и помещиками он беседует на одном языке, ловко подбирая правильный, актуализированный в текущем моменте психологический ключ. Понятно, что это не только одна из стратегий манипуляции чужим миром, но и вид его познания. Владеет тот, кто знает, а знает тот, кто изучает, оставаясь невидимым, непроницаемым, почти закрытым для посторонних; так можно нащупать почву, почувствовать ситуацию в сложной динамике и приспособить её к тем задачам, которые перед человеком стоят. Н.В. Гоголь определяет подобное качество словом-термином «лесть»:

«В разговорах... он (Чичиков. – *Р.Б.*) очень искусно умел польстить каждому. Губернатору намекнул *как-то вскользь*, что в его губернию въезжаешь, как в рай, дороги везде бархатные... Полицеймейстеру сказал *что-то очень лестное* насчёт городских будочников; а в разговорах с вице-губернатором и председателем палаты, которые были ещё только статские советники, сказал *даже ошибкою* два раза: “ваше превосходительство”, что очень им понравилось. Следствием этого было то, что губернатор сделал ему приглашение пожаловать к нему *того же дня на домашнюю вечеринку*, прочие чиновники тоже, со своей стороны, кто на обед, кто на бостончик, кто на чашку чаю.

О себе приезжий, как казалось, *избегал много говорить*; если же говорил, то какими-то *общими местами*, с заметною скромностию, и разговор его в таких случаях принимал несколько *книжные обороты*: что он *незначущий червь мира сего* и недостойн того, чтобы много о нём заботились, что *испытал много на веку своём*, претерпел на службе за правду, имел много неприятелей, покушавшихся даже на жизнь его, и что теперь, *желая успокоиться*, ищет избрать наконец место для жительства, и что, прибывши в этот город, почёл за непрременный долг засвидетельствовать своё почтение первым его сановникам. Вот всё, что узнали в городе об этом новом лице...» (курсив наш. – *Р.Б.*) (Г 1951, с. 24).

Чичиков умён. Он использует различные речевые регистры, свободно варьируя ими на свой лад; высокопарный слог в его устах приобретает знаковую функцию: затхлая и грязная действительность мгновенно преобразуется, уподобляясь едва ли не миру вечного света и красоты (рай как грёза). Он неуловим, нестабилен, весь в переходах и полутонах. Неопределённость персоны –

принцип его бытия. Поэтому для многих он романтический образ с несколькими лицами: светского льва, разбойника, демона, антихриста (ср.: «...И пробирается в Россию будто бы Чичиков, а в самом деле вовсе не Чичиков» (Г 1951, с. 238)).

Эта специфика объясняется внутренним артистизмом героя, его гибкостью, текучестью, умением налету схватывать и высвечивать образы возможного⁸. Вместе с тем артистизм Чичикова имеет глубокую эстетическую и экзистенциальную подоплёку, о которой по другому поводу точно сказал М.К. Мамардашвили: «Только для человека существует неизвестное в том числе потому, что человеку заранее не задана никакая мера. <...> Человек обнаруживает себя в безмерном, и, следовательно, только продукты этого движения есть те или иные миры, которые всегда меняются. Самое красивое зрелище в человеке – когда он идёт на пределе того, на что вообще способен; и поскольку предел неизвестен заранее, нужно ставить себя на карту и идти» [26, с. 117].

Вот Чичиков попадает волей судьбы на службу к «престарелому повытчику», каменному человеку, который прячет любую искреннюю эмоцию; он как неприступная крепость, громадная скала, «никогда в жизни не явивший на лице своём усмешки, не приветствовавший ни разу никого даже запросом о здоровье» (Г 1951, с. 366). «Казалось, не было сил... подбиться к такому человеку, – пишет Н.В. Гоголь, – и привлечь его расположение, но Чичиков *попробовал*. Сначала он принялся угождать во всяких *незаметных* мелочах... но всё это осталось решительно без всякого замечания, так, как будто ничего этого не было и делано (тут, казалось бы, можно и сдать, отступить, ведь равным счётом ничего не получается. – Р.Б.). Наконец он пронюхал его домашнюю, семейственную жизнь, узнал, что у него была зрелая дочь... С этой-то стороны придумал он *навести приступ*. Узнал, в какую церковь приходила она по воскресным дням, становился всякий раз насупротив её, чисто одетый, накрахмаливши сильно манишку, – и дело возымело успех: пошатнулся суровый повытчик и *завзвал его на чай!*» (курсив наш. – Р.Б.) (Г 1951, с. 367).

Эта подоплёка описывается через такие понятия китайской философии, как «энергия» и «пустота». О последней Н.В. Гоголь размышлял, и, насколько можно судить по его заметкам 1846 г., касавшимся первого тома «Мёртвых душ», в это слово он вкладывал идею о бесцельности земного существования (не механическое отсутствие чего-либо!). «Пустота» есть *искажение* того, что даётся свыше Богом, она относится к царству Сна, Лени, Безделья. Писатель отмечает: «Идея города. Возникшая до высшей степени Пустота. Пустословие. Сплетни, перешедшие пределы, как всё это возникло из безделья и приняло выражение смешного в высшей степени... Как пустота и бессильная праздность жизни сменяются мутною, ничего не говорящею смертью» (цит. по [27, с. 302]).

⁸ Немаловажную роль играл и жизненный опыт Чичикова, позволивший ему классифицировать людей по определённым разрядам: многообразными являются ситуации, а человек на них реагирует в соответствии с программой собственного поведения, и её несложно просчитать, пусть с относительной погрешностью; к тому же применительно к помещикам и чиновникам речь идёт об одной («низкой») породе характеров. В мире, который Н.В. Гоголь с ужасом и отвращением воссоздаёт, мерой вещей выступает «копейка», искажение античного идеала, обоснованного софистом Протагором (ср., кроме того: «Все крепости могут быть взяты, если в них способен войти осёл, нагруженный золотом») – фраза, приписываемая древними биографами Филиппу, отцу Александра Македонского).

В отношении динамичного персонажа, носителя волевой «энергии», «пустота» обретает значительно более позитивные коннотации. «Обволакивающий» диалог с чиновником или помещиком способен вести тот, кто испытывает искренний интерес к ним или делает вид, что он есть, создавая «оптическую иллюзию». Чтобы, в свою очередь, наметить абрис пути для заинтересованности, человек должен в самом себе отказаться от готового содержания, или полноты; он должен открыть доступ для вхождения «пустоты», которая в этом случае не есть простой арифметический ноль, а *потенция нового*. Чичиков умеет соотносить «заполненность» и «пустоту» в себе. Он открыт, не скован заранее данным содержанием и наполняется характером ситуации, подобно тому как капли воды втекают в стакан и приобретают его форму; граница между субъектом и объектом исчезает. В вещественном оформлении это стирание границ красноречиво показано в упомянутом эпизоде обмана «престарелого повытчика»: Чичиков «рассмотрел внимательно чинку перьев, *какими писал он*, и, приготовивши несколько *по образцу их*, клал ему всякий раз их под руку; сдувал и сметал со стола *его* песок и табак; завёл новую тряпку для *его* чернильницы; отыскал где-то *его* шапку, прескверную шапку, какая когда-либо существовала в мире, и всякий раз клал её возле него за минуту до окончания присутствия» (курсив наш. – Р.Б.) (Г 1951, с. 367). Чичиков как бы уподобляется тому, кого хочет обмануть, становится почти единым с ним организмом, не разделённым никакими искусственными преградами; он начинает мыслить так, как это делает обманываемый, смотреть на мир его глазами и слышать мир его ушами, не теряя правильных манер («И всё это сопровождалось движениями обворожительными») (Г 1951, с. 369)).

Его обман – «мягкая сила», она держится на взвешенных переходах, без углов и резких сдвигов. Он совершает то, о чём говорил Чжуан-цзы в одной из даосских притч о мяснике: быка надо разделать так, чтобы он «ничего не почувствовал», а нож остался острым. «...Гляжу на быка не глазами – умом, не столько пользуюсь зрением – сколько действую разумом. Сообразуясь с бычьим естеством, следуя его природному строению, ввожу свой нож в просторные полости, режу там, где больше пустоты, – никогда не пытаюсь разрезать скопление сухожилий, тем более – разрубить крупную кость! Умелый повар меняет нож раз в год – оттого, что режет. Посредственный повар меняет нож раз в месяц – оттого, что рубит. А моему ножу – уже девятнадцать лет» [28].

В западном измерении Чичиков – обыкновенный плут. Плутводство зиждется на обмане как проявлении ума, хотя оценивается при этом по стандарту негативно. Следует отметить, что западная литература изобилует случаями, когда к плутству прибегают для того, чтобы наказать зло и восстановить тем самым изначальный баланс «добрых» и «плохих» поступков. Но это как бы вынужденная мера (ложь во благо), от которой отказываются, как только жизнь входит в привычные берега. Кроме того, плутводство на Западе – это знак несоответствия между социальным статусом человека и его интеллектом. Показательно, что в качестве плута нередко выступает слуга, плебей при богатом и весьма глупом, недалёком хозяине-аристократе. На китайском Востоке феномен плутводства трактуется несколько иначе – шире и сложнее. Это и тонкий благоприобретённый ум, и часть *естественного* поведения человека. Акцент

ставится на игре, формах «органической» пластики, когда важен не столько результат, сколько сам процесс, ведущий к нужному и полезному эффекту. Игрой в обман человек запускает некий, если можно так выразиться, механизм Вселенной, который затем начинает вести его в правильном направлении. Человек находится на грани провала, он ходит по острию ножа, и оставаться как есть ему позволяет не уверенность в собственных силах (она в конечном счёте иссякает), а доверие внутренним ритмам, описать которые в словах – задача затруднительная. Н.В. Гоголь представляет этот ритм как «страсть», поясняя читателю, что она имеет как положительное, так и отрицательное свойство («быстро всё превращается в человеке; не успеешь оглянуться, как уже вырос внутри страшный червь, самовластно обративший к себе все жизненные соки» (Г 1951, с. 380)). «Есть страсти, – пишет он, – которых избранье не от человека. Уже родились они с ним в минуту рожденья его на свет, и не дано ему сил отклониться от них. Высшими начертаньями они ведутся, и есть в них что-то вечно зовущее, неумолкающее во всю жизнь. Земное великое поприще суждено совершить им: всё равно, в мрачном ли образе, или пронестись светлым явлением, возрадующим мир, – одинаково вызваны они для неведомого человеком блага» (Г 1951, с. 382).

Показательно, что из всех помещиков только Ноздрёв смог неожиданно раскрыть тайный замысел гостя; Чичиков выдал себя. Это произошло потому, что в отличие от других помещиков Ноздрёв ничем не наполнен, он пуст *абсолютно*, и это многократно усиливает его «энергию», делает её лёгкой, маневренной; она стремительно поглощает ту «пустоту», которая бережно уравнивается в чичиковской душе «содержанием». Рассмотрим кратко эпизод, в котором Чичиков выпрашивает у Ноздрёва, «в некотором отношении исторического человека», души умерших крестьян. Ноздрёв соглашается, но взамен просит указать на причину их приобретения. Чичиков начинает серьёзно размышлять, вместо того чтобы превратить ответ в шутку, затушевать его. Разъяснения, какими бы они ни были, возможны в ситуации расположенности к пониманию, а этого как раз нет. Ноздрёва увлекает беседа *сама по себе*, поэтому всякий чёткий ответ будет прирастать в геометрической прогрессии новыми вопросами, «пустыми», лишёнными положительного смысла. Это всё равно что бросать мяч не в реальную, а в воображаемую сетку или пытаться гвоздями закрепить какой-либо предмет не на твёрдой деревянной поверхности, а на бесформенной вате – результат сведётся к нулю.

«Что бы такое сказать ему?» – подумал Чичиков и после минутного размышления объявил, что мёртвые души нужны ему для... весу в обществе, что он помещьев больших не имеет...

– Врёшь, врешь! – сказал Ноздрёв, не давши окончить. – Врёшь, брат!

Чичиков и сам заметил, что придумал не очень ловко...

– Ну, так я ж тебе скажу прямее... только, пожалуйста, не проговорись никому (создаётся иллюзия посвящённости в интимную тайну по старой доброй дружбе, какой никогда не было, ибо герои встречаются впервые. – Р.Б.). Я задумал жениться; но нужно тебе знать, что отец и мать невесты преамбициозные люди... не рад, что связался, хотя непременно, чтобы у жениха было никак не

меньше трёхсот душ, а так как у меня целых почти полутораста крестьян недостаёт...

– Ну врешь! врешь! – закричал опять Ноздрёв.

– Ну вот уж здесь... ни вот на столько солгал, – и показал большим пальцем на своём мизинце самую малую часть.

– Голову ставлю, что врешь!

– Однако ж это обидно! <...> почему я непременно лгу?

– Ну да ведь я знаю тебя: ведь ты большой мошенник...» (Г 1951, с. 232).

Характерно, что Ноздрёв произносит последнюю фразу наобум, без расчёта: «пустота» звенит, однако это не значит, будто звон в ней не может превратиться в строгую распознаваемую мелодию. Так, из детского лепета мы можем извлечь слова, несущие вполне отчётливые значения. Одна «пустота» хорошо видит и узнаёт другую, отбрасывая «покрывало», посредством которого её хотят утаить. Удивляет, с какой молниеносной быстротой происходит узнавание сути человека: без анализа, без доказательств, без привлечения огромного материала, обладающего неопровержимой логической силой. Молниеносность пластического, игрового типа настолько прозрачна в гоголевском письме, что можно наблюдать технику её осуществления, когда одно слово цепляется за предыдущее и происходит рождение глупых смыслов буквально на глазах по принципу прямого отражения:

«– А земли в достаточном количестве?

– В достаточном, столько, сколько нужно для купленных крестьян.

– Река или пруд?

– Река. Впрочем, и пруд есть» (Г 1951, с. 240).

Дело заключается не только в том, что сочинение небылиц, «спонтанного и бесцельного вранья» в вымышленном мире Н.В. Гоголя с его «тиранией городского пространства» естественно [29, с. 362]. Важна и та сила, которая питает страсть к комбинаторному вранью, а она не внешняя, но внутренняя, *технологически* осуществляемая через тесную связь энергии с пустотой.

Чичиков повержен, ему приходится покинуть город NN. И всё же, несмотря на это, герой находит ту плавную меру, ту новую «пустоту», которая позволяет ему начать всё снова, как будто ничего и не случилось («...зацепил – поволок, сорвалось – не спрашивай. Плачем горю не пособить, нужно дело делать» (Г 1951, с. 386), то есть заполнять «пустоту» очередными «содержаниями», коим в аморфной русской жизни несть числа). Изложенную ситуацию отражают следующие слова даосского учения: «...Видя выгоду, всегда примечай для себя и вред, а столкнувшись с неприятностями, приводи к покою сознание... Тогда даже внезапный удар грома или падение огромной скалы не сможет тебя смутить и даже хождение по острому лезвию не сможет испугать тебя. Выгода и слава будут казаться мимолётными... покуда действие и воля не разъединены, можно вечно хранить сосредоточенность духа» [30, с. 130]. Главная цель аферы Чичикова с покупкой мёртвых крестьянских душ – не только найти возможность безбедного, комфортного существования в качестве «заботливого» и «рачительного» помещика на юге России (создать семью, продолжить род), но и через многочисленные активные действия обрести Покой, Тишину и Созерцание – естественные духовно-душевные желания человека.

Во втором томе «Мёртвых душ» есть множество примет «китайщины». Так, приезд Чичикова в усадьбу Тентетникова обставлен двумя деталями, явно указывающими на неё. Вначале хозяин поместья принял незнакомца, который «соскочил на крыльцо с быстротой и ловкостью почти военного человека», за «чиновника от правительства» (Г 1952, с. 32), а потом решил, что перед ним «учёный-профессор, который ездит по России затем, чтобы собирать какие-нибудь растения или даже предметы ископаемые» (Г 1952, с. 34). Две стороны одной медали, чиновник и учёный – в Китае это идеал, к которому стремились; даже поэт и государственный служащий в одном лице – открытие древнекитайской культуры, которое на новоевропейской почве мы связываем главным образом с классицистической доктриной. Само поведение Чичикова, его элегантная суетливость – «лёгкость резинного мячика» (Г 1952, с. 32) – проекция не только западного плутовства и коварства, но и китайской «мелкой» подвижности, которая парадоксально соседствует с техникой уединённого созерцания «благородного мужа» («Сердце мудрого человека, при всей чуткости своей, невозмутимо», – утверждал Чжуан-цзы [30, с. 178]).

Когда Тентетников выказывает беспокойство по поводу того, что с приходом Чичикова поневоле придётся изменить привычный образ и стиль существования, тот в совершенно восточном духе убеждает в обратном: он одобрил «философическую неторопливость хозяина, сказавши, что она обещает столетнюю жизнь. Об уединении выразился весьма счастливо – именно, что оно питает *великие мысли в человеке*» (курсив наш. – Р.Б.) (Г 1952, с. 36). (Здесь нет сентиментальной грусти и меланхолии западноевропейского типа! «Столетняя», в пределе вечная жизнь на земле – венец желаний даосских алхимиков, пытавшихся отыскать эликсир бессмертия; эликсир – это не только потаённая жидкость, но ещё и способ сохранения себя в надлежащей форме: меньше житейской беспорядочности, соразмерность потребностей и возможностей, гармонизация душевного настроения благодаря особым тренировкам, относительная замкнутость, неспешность мыслительного процесса, диета, правильная, то есть нераспушенная, половая жизнь, ориентированная на сохранность семени, а не на его расточительное выведение из тела по протокам).

Кроме того, Чичиков, как и просвещённый «конфуцианец», даёт лестную оценку книжному наследию Тентетникова: «Взглянув на библиотеку и отозвавшись с похвалой о книгах вообще, заметил, что они спасают от праздности человека» (Г 1952, с. 36). «Китайский элемент» Чичикова проявляется в том немногословии, которым автор его награждает. Под фразой Н.В. Гоголя о Чичикове – «выронил слов не много, но значительных» (Г 1952, с. 37) – поставил бы торжественно подпись всякий китайский мыслитель древности, будь он даос, адепт конфуцианства или буддист (см. [30, с. 187]). Рядом с немногословием располагается тактичность Чичикова – не просто хитрая вежливость, а прямо-таки преодоление границ между субъектом и объектом. «Вовремя он являлся, вовремя уходил; не затруднял хозяина запросами в часы неразговорчивости его; с удовольствием играл с ним (Тентетниковым. – Р.Б.) в шахматы, с удовольствием молчал» (курсив наш. – Р.Б.) (Г 1952, с. 40). Многозначительно то, что Тентетников воспринимает это как искусство, он сетует, что в русской жизни его, увы, мало (в китайско-японском мировоззрении бытие надморально,

его следует характеризовать в категориях искусства и той красоты, которую оно воплощает).

А такой речевой оборот Н.В. Гоголя, как «деревня звучала и пела, как будто новорождённая» (Чичиков наблюдает сельский весенний, просыпающийся от зимнего сна ландшафт) (Г 1952, с. 42), вообще трудно понять без привлечения далёкого контекста. Младенец может плакать, подавать беспокоящие звуки, но не петь! Поёт тот, кто стар, но ощущает в себе противозаконную по природным соображениям молодость. Это высший и редко достигаемый идеал даосской алхимии: лучшая старость – возврат к состоянию рождения, к *эмбриональности* как потенции нового; с другой стороны, лучшее младенчество то, которое связано со старческой мудростью; это взаимопереходные категории, поэтому Лао-цзы в китайских житийных преданиях мы зачастую видим в качестве старца, помещённого в материнскую утробу и тихо, с улыбкой напевающего радостную мелодию. Естественно, «китайщина» тут даётся в многосложном диалоге с христианской традицией. Так, в разговоре с Тентетниковым Чичиков «уподобил жизнь свою (не без литературно-романтических штампов. – Р.Б.) судну посреди морей, гонимому отовсюду ветрами» (Г 1952, с. 34), в общении с генералом Бетрищевым та же формула: «Жизнь... можно уподобить судну среди волн, ваше превосходительство» (Г 1952, с. 53); ср. также: «Губитель, губитель! – сказал Чичиков. – Он мою душу погубит, зарежет, как волк агнца» (Г 1952, с. 70).

Итак, может показаться, что предложенная нами трактовка гоголевского персонажа – своеобразный эксперимент. Мы уверены, тем не менее, что методологические выкладки сумеют убедить в обратном: 1) классическая литература нуждается в контекстном прочтении (в этом залог её существования в «большом времени») и 2) любая интерпретирующая идея по-настоящему реализуется в режиме спокойной комплементарности (см. [31]). Если отечественное литературоведение пока с опаской смотрит на внедрение восточной (буддийско-даосской) матрицы в анализ литературных произведений⁹, то западное смело даёт любопытные его образцы, которые, бесспорно, требуют обсуждения (см. [33]).

В заключение отметим, что в новом понимании нуждаются и некоторые «странности» гоголевских представлений, зачисленные в разряд типично христианско-аскетических. Среди них, с одной стороны, напряжённая танатологическая тревога, которую испытывал Н.В. Гоголь (ему важно было отличить смерть от летаргического сна, знать, в каком положении будет находиться тело

⁹ Одним из первых опытов если не внедрения дальневосточной матрицы, то хотя бы соотнесения Н.В. Гоголя с ней, является статья А. Посохова [32]. Автор пробует связать страсть Башмачкина, героя «Шинели», к переписыванию канцелярских бумаг с идеями каллиграфического рисования, развиваемыми китайским эрудитом-книжником XIX в. Ян Цзин-цзэном в поэме «О художнике письма». Примечательно, что А. Посохов фиксирует многочисленные текстовые переключки двух сочинений, наводящие на мысль о наличии некоего воображаемого архетипа. Единственным замечанием к статье служит её излишняя и, пожалуй, односторонняя публицистичность с налётом политической спекуляции (незачем рассуждать о состоявшемся в 2014 г. присоединении Крыма к России в тексте, претендующем на академизм), а также заострённая мифопоэтичность, которая выдаёт систему внутренних убеждений, ещё точнее – интимно-личных верований автора («Соборная Душа России», «Вечная Шинель», «Покров-Омофор»). Да и сам постулируемый метод типологических сближений культур (о нём не сказано ни слова, но он подразумеваем) нуждается в корректировке.

в посмертии); с другой – слова писателя, произнесённые над гробом Е.М. Хомяковой, супруги А.С. Хомякова, близким ему человеком: «Ничего не может быть торжественнее смерти. Жизнь не была бы так прекрасна, если бы не было смерти» (цит. по [34, с. 2]). Затронутая проблема многоаспектна; её можно решать в различном ключе, от мифопоэтического до психоаналитического. Вместе с тем полезно обращение на Восток – Восток неавраамических вероучений (прежде всего буддизма). Там смерть трактовалась в качестве естественного состояния, как логическое завершение жизненного цикла и потому воспринималась спокойнее, чем на Западе. В древнем Китае подготовка к загробному существованию начиналась задолго до смерти, причём проходила с искренней заботой; место для захоронения подыскивалось по всем правилам традиционной китайской геомантии. Тибетские буддисты могли в праздник пожелать человеку не только добрых лет, но и прекрасной смерти. О положении тела умершего (ушедшего в созерцание) святого заботились щепетильно, при том что в других, профанных, случаях от телесной оболочки старались избавиться быстрее и... варварски с точки зрения западного человека, когда она едва ли не кромсалась грубо топором на части, чтобы горным птицам удобнее было съесть кровавые останки. В Тибете, Вьетнаме и Монголии отмечены случаи саммумификации через медитативную практику (среди них, например, феномен бурятского религиозного деятеля хамбо-ламы Итигэлова) [35, с. 262–276]).

Источники

- Г 1938 – *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: в 14 т. / Гл. ред. Н.Л. Мещеряков. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1938. – Т. 3: Повести. – 725 с.
- Г 1951 – *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: в 14 т. / Гл. ред. Н.Л. Мещеряков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т. 6: Мёртвые души, том первый. – 923 с.
- Г 1952 – *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: в 14 т. / Гл. ред. Н.Л. Мещеряков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – Т. 7: Мёртвые души, том второй. – 434 с.
- Гон. 1979 – *Гончаров И.А.* Собрание сочинений: в 8 т. / Под общ. ред. С.И. Машинского. – М.: Худож. лит., 1979. – Т. 4: Обломов. – 534 с.

Литература

1. *Медоваров М.В.* Н.В. Гоголь об исламской цивилизации // Современные проблемы и перспективы исламоведения, востоковедения и тюркологии: Материалы I Международ. молод. науч.-практ. конф. (14 мая 2007 г., Н. Новгород). – URL: http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/histori_medovarov.htm, свободный.
2. *Куделин А.Б.* К характеристике исторических взглядов Гоголя: от «Арабесок» к «Выбранным местам из переписки с друзьями» // Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. – М.: Яз. славян. культур, 2003. – С. 414–432.
3. *Аржаных Т.Ф.* Антитеза Восток – Запад в творчестве и переписке Н.В. Гоголя // Изв. вузов. Сер. Гуманит. науки. – 2015. – № 6. – С. 44–47.

4. *Сокольский И.Н.* Из комментариев к «Записным книжкам» Н.В. Гоголя (фитонимы у Гоголя) // Н.В. Гоголь: материалы и исследования. Вып. 2. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. – С. 252–262.
5. *Воропаев В.А.* Новое в гоголеведении: источниковедческий обзор (о полном собрании сочинений и писем Н.В. Гоголя в 17 томах и систематическом своде мемуаров и документальных свидетельств о Н.В. Гоголе в 3 томах) // Рус. словесность. – 2016. – № 2. – С. 8–11.
6. *Вайскопф М.Я.* Сюжет Гоголя: морфология, идеология, контекст. – М.: Изд-во РГГУ, 2002. – 686 с.
7. *Вайскопф М.Я.* Птица тройка и колесница души: работы 1978–2003 гг. – М.: Нов. лит. обозрение, 2003. – 568 с.
8. *Солженицын А.И.* ...Колеблет твой треножник // Солженицын А.И. Избранное: проза, литературная критика, публицистика. – М.: Жизнь и мысль, 2004. – С. 271–288.
9. *Никишов Ю.М.* Две энциклопедии русской жизни: «Евгений Онегин» и «Мёртвые души» // Лит. учёба. – 2011. – № 6. – С. 221–262.
10. *Кривонос В.Ш.* Проблема читателя в творчестве Гоголя. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1981. – 167 с.
11. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – 554 с.
12. *Panikkar R.* Indology as a cross-cultural catalyst (A new task of indological studies: cross-cultural fertilisation) // Numen. – 1971. – V. 18, No 3. – P. 173–179.
13. *Паниккар Р.* Индология как межкультурный катализатор (межкультурное взаимодействие – новая задача индологических исследований) / Пер. с англ., предисл. и коммент. Р.Ф. Бекметова и И.Р. Сафина. – Казань: Школа, 2017. – 20 с.
14. *Григорьева Т.П.* Дао и Логос (встреча культур). – М.: Наука, 1992. – 424 с.
15. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева и др. – М.: Вост. лит., 2004. – 431 с.
16. *Гундзи М.* Японский театр Кабуки / Пер. с япон. Б.В. Раскина. – М.: Прогресс, 1969. – 230 с.
17. *Григорьева Т.П.* Синергетика и Восток // Вопр. философии. – 1997. – № 3. – С. 90–102.
18. Дао дэ Цзин. Книга пути и благодати / Пер. с кит. Ян Хин Шун. – М.: Эксмо, 2015. – 320 с.
19. *Альбедиль М.Ф.* Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока. – СПб.: Азбука-классика: Петерб. востоковедение, 2003. – 284 с.
20. *Брагинский И.С.* Проблемы востоковедения. Актуальные вопросы восточного литературоведения. – М.: Наука, 1974. – 493 с.
21. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
22. *Алексеев М.П.* Пушкин и мировая литература. – Л.: Наука, 1987. – 616 с.
23. *Белкин Д.И.* Пушкин и китайская культура (из истории русско-китайских литературных связей) // Учён. зап. Горьк. гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. филол. – 1958. – Вып. 48. – С. 3–27.
24. *Криволапов В.Н.* «Типы» и «Идеалы» Ивана Гончарова. – Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 2000. – 280 с.
25. *Кривонос В.Ш.* «Мёртвые души» Гоголя и становление новой русской прозы: Проблемы повествования. – Воронеж: Воронеж. Изд-во Воронеж. ун-та, 1985. – 159 с.

26. *Мамардашвили М.К.* Полный курс лекций. Философия Европы. Психологическая топология пути. – М.: АСТ, 2016. – 968 с.
27. *Синявский А.Д. (Абрам Терц).* В тени Гоголя. – М.: КоЛибри, 2009. – 669 с.
28. Чжуан-цзы: избранные фрагменты / Пер. с древнекит. – URL: <http://www.kulichki.com/path/library/czuanczi1.html>, свободный.
29. *Кривонос В.Ш.* Городской фольклор в «Мёртвых душах» Гоголя // Н.В. Гоголь: материалы и исследования. Вып. 2. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. – С. 357–373.
30. Духовный опыт Китая / Сост., пер. и коммент. В.В. Малявин. – М.: Астрель: АСТ, 2006. – 398 с.
31. *Дмитриева А.С., Бекметов Р.Ф.* Русская литературная классика и конфликт идеологий // Филология и культура. – 2017. – № 1. – С. 162–168.
32. *Посохов А.* Гоголевский Акакий Акакиевич и китайские каллиграфы // Рус. словесность. – 2016. – № 2. – С. 17–20.
33. *Dukas V., Glen A.S.* Taoistic Patterns in *War and Peace* // Slavic E. Eur. J. – 1970. – V. 14, No 2. – P. 182–193.
34. *Воропаев В.А.* В сердце полученный урок. Тайна предсмертных дней Н.В. Гоголя. К 160-летию со дня смерти Н.В. Гоголя // Литература в школе. – 2012. – № 4. – С. 2–5.
35. *Жуковская Н.Л.* О буддизме и буддистах: статьи разных лет (1969–2011). – М.: Ориенталия, 2013. – 474 с.

Поступила в редакцию
04.06.17

Бекметов Ринат Ферганович, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы

Казанский (Приволжский) федеральный университет
ул. Кремлёвская, д. 18, г. Казань, 420008, Россия
E-mail: bekmetov@list.ru

**Chichikov and “Sinicism”:
N.V. Gogol’s Character through the Chinese Classical Tradition***R.F. Bekmetov**Kazan Federal University, Kazan, 420008 Russia*E-mail: *bekmetov@list.ru*

Received June 4, 2017

Abstract

The paper considers a new understanding of the forms of presence of the “Eastern text” in the artistic consciousness of N.V. Gogol. It has been suggested that some images of N.V. Gogol’s works (in particular, the figure of Chichikov from “Dead Souls”) can potentially be read in an unconventional context, namely through the prism of Far Eastern cultural thinking. Naturally, there is an established canon of interpretation of N.V. Gogol’s works. The paper does not aim to overthrow or abandon the accepted interpretations. The primary purpose is to rather supplement, correct, and clarify it the updated methodology of literary studies. It is based on the cornerstone thesis that the meaning-generating model of Russian classical literature has not exhausted itself, and, therefore, any weighted judgment about it is of a complementary nature. The proposed model of interpretation correlates with M.M. Bakhtin’s statement about the importance of attracting contexts, which are distant ethnoculturally and historically, for understanding concrete and complexly organized aesthetic phenomena. The concept of “big time” developed by M.M. Bakhtin has retained its relevance up to date. Hence, the necessity appears logically to disclose its rich content potential taking into account not only the Western discourse or national-Russian worldview, but also the Eastern spiritual knowledge.

Keywords: Russian literature, N.V. Gogol, East, “Sinicism”, methodology, text, interpretation

References

1. Medovarov M.V. N.V. Gogol on Islamic civilization. *Sovremennye problemy i perspektivy islamovedeniya, vostokovedeniya i tyurkologii: Materialy i Mezhdunar. molod. nauch.-prakt. konf. (14 maya 2007 g., N. Novgorod)* [Modern Problems and Prospects of Islamic Studies, Oriental Studies and Turkology: Proc. I Int. Young People’s Sci.-Pract. Conf. (May 14, 2007, Nizhny Novgorod)]. Available at: http://www.idmedina.ru/books/materials/turkology/1/histori_medovarov.htm. (In Russian)
2. Kudelin A.B. On the description of Gogol’s historical views: from “Arabesques” to “Selected Pieces from Correspondence with Friends”. In: Kudelin A.B. *Arabskaya literatura: poetika, stilistika, tipologiya, vzaimosvyazi* [Arabic Literature: Poetics, Stylistics, Typology, and Interrelations]. Moscow, Yaz. Slavyan. Kul’t., 2003, pp. 414–432. (In Russian)
3. Arzhanykh T.F. East – West antithesis in N.V. Gogol’s works and correspondence. *Izvestiya Vuzov. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2015, no. 6, pp. 44–47. (In Russian)
4. Sokol’skii I.N. From the comments to N.V. Gogol’s notebooks (phytonyms as used by Gogol). In: *N.V. Gogol’: materialy i issledovaniya* [N.V. Gogol: Materials and Studies]. Moscow, IMLI RAN, 2009, pp. 252–262. (In Russian)
5. Voropaev V.A. New in Gogol’s study: A review of sources (about the complete collection of essays and letters of N.V. Gogol in 17 volumes and a systematic set of memoirs and documentary evidence on N.V. Gogol in 3 volumes). *Russkaya Slovesnost’*, 2016, no. 2, pp. 8–11. (In Russian)
6. Vaiskopf M.Ya. *Syuzhet Gogolya: mifologiya, ideologiya, kontekst* [Gogol’s Plot: Morphology, Ideology, and Context]. Moscow, Izd. RGGU, 2002. 686 p. (In Russian)

7. Vaiskopf M.Ya. *Ptitsa troika i kolesnitsa dusi: raboty 1978–2003* [Troika Bird and Soul Chariot: Works of 1978–2003]. Moscow, Nov. Lit. Obozrenie, 2003. 568 p. (In Russian)
8. Solzhenitsyn A.I. ... Shaking your tripod. In: Solzhenitsyn A. *Izbrannoe: proza, literaturnaya kritika, publitsistika* [Selected Works: Prose, Literary Criticism, Journalism]. Moscow, Zhizn' i Mysl', 2004, pp. 271–288.
9. Nikishov Yu.M. Two encyclopedias of Russian life: “Eugene Onegin” and “Dead Souls”. *Literaturnaya Ucheba*, 2011, no. 6, pp. 221–262. (In Russian)
10. Krivonos V.Sh. *Problema chitatelya v tvorchestve Gogolya* [The Problem of the Reader in Gogol's Works]. Voronezh, Izd. Voronezh. Univ., 1981. 167 p. (In Russian)
11. Trubetskoi N.S. *Nasledie Chingiskhana* [Genghis Khan's Heritage]. Moscow, Agraf, 1999. 554 p. (In Russian)
12. Panikkar R. Indology as a cross-cultural catalyst (A new task of indological studies: cross-cultural fertilisation). *Numen*, 1971, vol. 18, no. 3, pp. 173–179.
13. Panikkar R. *Indologiya kak mezhkul'turnyi katalizator (mezhkul'turnoe vzaimodeistvie – novaya zadacha indologicheskikh issledovaniy)* [Indology as an Intercultural Catalyst (Intercultural Interaction Is a New Task of Indological Research)]. Kazan, Shkola, 2017. 20 p. (In Russian)
14. Grigor'eva T.P. *Dao i Logos (vstrecha kul'tur)* [Tao and Logos (Meeting of Cultures)]. Moscow, Nauka, 1992. 424 p. (In Russian)
15. *Konfutsianskoe “Chetveroknizhie” (“Sy shu”)* [Confucian Four-Book Cycle (“Si Shu”)]. Moscow, Vost. Lit., 2004. 431 p. (In Russian)
16. Gunji M. *Yaponskii teatr Kabuki* [Japanese Kabuki Theater]. Moscow, Progress, 1969. 230 p. (In Russian)
17. Grigor'eva T.P. Synergetics and East. *Voprosy Filosofii*, 1997, no. 3, pp. 90–102. (In Russian)
18. *Dao de Tszin. Kniga puti i blagodati* [Tao Te Ching. Book of Path and Grace]. Moscow, Eksmo, 2015. 320 p. (In Russian)
19. Albedil' M.F. *Zerkalo traditsii: chelovek v dukhovnykh taditsiyakh Vostoka* [The Mirror of Traditions: A Human in the Spiritual Traditions of the East]. St. Petersburg, Azbuka-Klassika, Peterb. Vostokoved., 2003. 284 p. (In Russian)
20. Braginskii I.S. *Problemy vostokovedeniya. aktual'nye voprosy vostochnogo literaturovedeniya* [Problems of Oriental Studies. Current issues of Oriental Literary Criticism]. Moscow, Nauka, 1974. 493 p. (In Russian)
21. Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Moscow, Iskusstvo, 1979. 424 p. (In Russian)
22. Alekseev M.P. *Pushkin i mirovaya literatura* [Pushkin and World Literature]. Leningrad, Nauka, 1987. 616 p. (In Russian)
23. Belkin D.I. Pushkin and Chinese culture (from the history of Russian-Chinese literary relations). *Uchenye Zapiski Gor'kovskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni N.I. Lobachevskogo. Seriya Filologicheskaya*, 1958, no. 48, pp. 3–27. (In Russian)
24. Krivolapov V.N. “Tipy” i “Idealy” Ivana Goncharova [“Types” and “Ideals” of Ivan Goncharov]. Kursk, Izd. Kursk. Gos. Pedagog. Univ., 2000. 280 p. (In Russian)
25. Krivonos V.Sh. “Mertvye dushi” Gogolya i stanovlenie novoi russkoi prozy: Problemy povestvovaniya [Gogol's “Dead Souls” and Development of New Russian Prose: Narrative Problems]. Voronezh, Izd. Voronezh. Univ., 1985. 159 p. (In Russian)
26. Mamardashvili M.K. *Polnyi kurs lektsii. Filosofiya Evropy. Psikhologicheskaya topologiya puti* [Full Course of Lectures. European Philosophy. Psychological Topology of the Path]. Moscow, AST, 2016. 968 p. (In Russian)
27. Sinyavskii A.D. *V teni Gogolya* [Shadowed by Gogol]. Moscow, KoLibri, 2009. 669 p. (In Russian)
28. Zhuang Zhou: Selected Fragments. Available at: <http://www.kulichki.com/path/library/czuanzi1.html>. (In Russian)
29. Krivonos V.Sh. Urban folklore in Gogol's “Dead Souls”. In: N.V. *Gogol': materialy i issledovaniya* [N.V. Gogol: Materials and Studies]. Moscow, IMLI RAN, 2009, pp. 357–373. (In Russian)

30. Malyavin V.V. *Dukhovnyi opyt Kitaya* [China's Spiritual Experience]. Moscow, Astrel', AST, 2006. 398 p. (In Russian)
31. Dmitrieva A.S., Bekmetov R.F. Russian literary classics and the conflict of ideologies. *Filologiya i Kul'tura. Philology and Culture*, 2017, no. 1 (47), pp. 162–168. (In Russian)
32. Posokhov A. Gogol's Akaky Akakievitch and Chinese calligraphers. *Russkaya Slovesnost'*, 2016, no. 2, pp. 17–20. (In Russian)
33. Dukas V., Glen A.S. Taoistic Patterns in *War and Peace*. *Slavic and East European Journal*, 1970, vol. 14, no. 2, pp. 182–193.
34. Voropaev V.A. In lesson learned in the heart. The secret of N.V. Gogol's last days. To the 160th anniversary of the death of N.V. Gogol. *Literatura v Shkole*, 2012, no. 4, pp. 2–5. (In Russian)
35. Zhukovskaya N.L. *O budizme i buddistakh: stat'i raznykh let (1969–2011)* [On Buddhism and Buddhists: Papers from Different Years (1969–2011)]. Moscow, Orientaliya, 2013. 474 p. (In Russian)

⟨ **Для цитирования:** Бекметов Р.Ф. Чичиков и «китайщина»: образ гоголевского героя в зеркале китайской классической традиции // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2018. – Т. 160, кн. 1. – С. 42–65. ⟩

⟨ **For citation:** Bekmetov R.F. Chichikov and “Sinicism”: N.V. Gogol's character through the Chinese classical tradition. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 2018, vol. 160, no. 1, pp. 42–65. (In Russian) ⟩