

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Ван Лицзюань

ВОСТОК В РАННЕЙ ПРОЗЕ ВСЕВОЛОДА ИВАНОВА

Выпускная квалификационная работа

магистра филологии

Научный руководитель: к.ф.н., доц.

Людмила Павловна Григорьева

Рецензент: д.ф.н., проф.

Лариса Владимировна Лыткина

Санкт-Петербург

2017

## Оглавление

Введение.....	2
Глава 1. Восток в повести «Бронепоезд 14-69».....	11
1.1. Образ китайца и японца в повести.....	11
1.2. Образ Китая.....	19
1.3. Мотив порядка.....	27
Глава 2. Восток в повести «Возвращение Будды».....	34
2.1. Китайские эпитафии.....	36
2.2. Сюжет.....	40
2.3. Персонаж.....	43
2.4. Мотив страдания.....	47
2.5. Мотив вечности.....	52
2.6. Мотив порядка.....	56
Заключение.....	62
Список использованной и цитируемой литературы.....	65

## Введение

Восточная тема занимает важное место в русской литературе XX века. Изучение Востока имеет большое значение для поиска нравственных и духовных ценностей человечества. Образы Востока приобретают новое звучание в творчестве писателей 20-х гг., в послереволюционный период, когда заметно усилился интерес к жизни народов других государств. Появляется немало художественных произведений, посвященных исследованию соотношения национального и интернационального характера. Особенно интенсифицируется внимание к китайскому дискурсу. Образ Китая, китайцев, китайские мотивы привлекают молодых писателей, стремящихся зафиксировать важнейший для России момент истории. Следует отметить, что восточный мотив становится важной составляющей смысловой структуры текстов таких писателей, как Б. Пильняк, Вс. Иванов, Л. Леонов, О. Мандельштам и др.

У М. Булгакова обращение к традициям Китая связано с поиском писателем модели порядка, альтернативной российскому хаосу.

Б. Пильняк уделяет внимание образу Китая в авангардном романе «Голый год», известном своей антизападной направленностью. Размышляя о возможных путях России, Пильняк отдает предпочтение восточной модели как более близкой России.

Для Л. Леонова, «обращение писателя к эстетике и этике Восточной культуры продиктовано стремлением найти аналогии между древним миром мифологии Азии и современностью»<sup>1</sup>. Ставя перед собой цель стилизовать восточную повествовательную манеру, Л. Леонов обратился к китайскому жанру касыды. В текст включаются пословицы и мудрые изречения — хадисы, которые позаимствованы Л. Леоновым из восточного фольклора. Особо следует отметить то, что «леоновские метафоры содержат в себе явное обращение

---

<sup>1</sup> Подобрый А. В. Образ поликультурного мира в новеллистике Вс. Иванова и Л. Леонова: (На примере Алтайских сказок и новеллы Халиль // Известия Рос. гос. пед. ун-та. СПб, 2008. № 11. С. 112.

восточного человека к символике богатства, ассоциировавшегося прежде всего с драгоценными камнями, они же считались и символом красоты...»<sup>2</sup>. В обращении Л. Леонова к восточной проблематике заметно влияние А. Белого, в романе которого «Петербург» образы Китая и китайцев занимают особое место. Главный герой — Николай Аполлонович Аблеухов, петербургский чиновник, косвенно «виновен» в гибели старого российского миропорядка из-за своей приверженности Западу и Европе и недостаточного уважения к Востоку и своим восточным корням. Роман «Петербург» насыщен восточными, в первую очередь, китайскими образами.

Для О. Мандельштама китаец — это символ непонятности, загадочности. Писатель сравнивает себя с китайцем для того чтобы подчеркнуть униженное положение поэта. В «Четвертой прозе» Мандельштам использует образ «китайца» как символ полного непонимания между поэтом и его временем, как воплощение всего «самого чуждого, загнанного и в то же время таящего страшную угрозу».

Образ китайца-авантюриста, «занесенного в Россию разящим ветром» революции, запечатлел и И. Бабель в рассказе «Ходя» (1923). Бабелевский персонаж мечтает о русской девушке, и в то же время прекрасно осознает, что его счастье «так же призрачно, как петербургская ночь», отсюда его типично восточное спокойствие и независимость от хаоса окружающего мира. В самом названии рассказа автор намекает на распространенный в литературе 1920-х гг. тип героя «идущего», странствующего, отправляющегося в другие земли в поиске лучшей жизни. К этому типу в полной мере относится и ходя Сен-Зен-По из булгаковской «Китайской истории».

Как верно отметила К. Пчелинцева, «Китай все более втягивается в глобальную проблему Россия-Восток-Запад. Это уже не далекая экзотическая страна с непонятными традициями, а вполне реальное государство на Дальнем

---

<sup>2</sup> Там же.

Востоке, судьбы которого переплетаются с судьбами России»<sup>3</sup>. Наиболее полно и адекватно мотив «переплетения судеб Китая и России» эксплицирован в ранней прозе Вс. Иванова, в его повестях «Бронепоезд 14-69» и «Возвращение Будды». По мнению И. Урюпина, «революционный радикализм китайских бойцов Красной Армии, принимавший своеобразную форму жертвенного протеста, в точности воспроизвели и М. Булгаков, и Вс. Иванов, отразив особое мироощущение народов Китая, в котором ярко проявилось специфики буддийское отношение к борьбе за идеал, не допускающее какой бы то ни было внешней агрессии, зато поощряющее агрессию внутреннюю, т. е. самоубийство»<sup>4</sup>. Л. Григорьева также приходит к выводу о том, что мотив просветленности в повести Вс. Иванова «коррелирует с даосской духовной практикой»<sup>5</sup>. Г. Сорокина приходит к мысли о том, что «большой вклад в научное изучение повести о Будде, ставит перед собой задачу расширить поле исследований в контексте идей революции и буддизма и понять суть отмеченной энигматичности этого произведения»<sup>6</sup>. Р. Ханинова вторит ей, отмечая, что восточная «противоречия жизни и смерти решаются у Вс. Иванова через культуру духа, память прошлого, победу искусства, синтез цивилизаций»<sup>7</sup>. Л. Дарьялова также обнаруживает, обращаясь к восточной теме в повестях Вс. Иванова, связанный с ней философский аспект, приходя к выводу о том, что «противоречия жизни и смерти решаются у Вс. Иванова через культуру духа,

---

<sup>3</sup> Пчелинцева К. Ф. Китай и китайцы в русской прозе 20-х–30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания // Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока Санкт-Петербург.: Санкт-Петербургское философское общество. Вып. 34. 2005. С. 162.

<sup>4</sup> И. С. Урюпин Китайская тема в творчестве М. А. Булгакова: К вопросу об инокультурной стихии в русской литературе 1920-х гг. // Известия Волгоградского государственного педагогического университет. Вып. 5. 2011. С. 133.

<sup>5</sup> Григорьева Л. П. Интенциональность в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69» // Вестник Бурятского университета. Филология. Сер. 6. Вып. 8. 2004. С. 99.

<sup>6</sup> Сорокина Г. А. Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды»: идеи революции и буддизма // Вестник Калмыцкого университета. № 2. 2016. С. 161.

<sup>7</sup> Ханинова Р. М. Библиейский мотив чуда в рассказах Вс. Иванова // Библия и национальная культура. Пермь., 2004. С. 226.

память прошлого, победу искусства, синтез цивилизаций». Восточный философский дискурс ранней прозы Вс. Иванова обнаруживает один из важнейших маркеров — мотив порядка. Философия порядка приобретает особую актуальность в литературе начала 20-х гг. Ею интересуются многие писатели, обращающиеся к восточной проблематике. Альтернативен абсурдной реальности образ китайца в рассказе М. Булгакова «Китайская история». В структуре рассказа обнаруживается смысловая оппозиция «золотой гаолян — грязное небо». Грязное небо — маркер алогичной российской действительности. Восстановленное в финале пространство «золотого гаоляна» маркирует альтернативную реальность, реальность нормы. Схожей интенцией отмечен и роман Дэн Ши Хуа, написанный в конце 20-х годов Сергеем Третьяковым, соратником Владимира Маяковского по ЛЕФу, знатоком Китая, автором ряда произведений о китайской жизни. Следуя теоретическим законам так называемой «литературы факта», автор прибегает к жанру биографического интервью. Скрупулезно описывая день за днем жизнь китайского студента, Сергей Третьяков выстраивает концепцию быта, в которой доминирует философия порядка. У Вс. Иванова философский мотив порядка обнаруживается в смысловой структуре обеих повестей, но наиболее четко эксплицирован во второй повести «Возвращение Будды».

По мнению Р. Ханиновой, «интерес к Востоку, особенно к буддийской философии и культуре, Всеволод Иванов сохранил с юности до конца своей жизни»<sup>8</sup>. В повести «Возвращение Будды» восточный мотив порядка как альтернатива российскому хаосу обнаруживается в сюжетной реализации смысловой оппозиции Запад — Восток. Выбор автором авантюрно-приключенческого сюжета о долгом путешествии по всей стране золоченой

---

<sup>8</sup> Ханинова Р. М. Концепт «статуи» в одноименных произведениях Вс. Иванова и Г. Газдонова «возвращение Будды» // Малоизвестные страницы и новые концепции истории русской литературы XX века: Материалы Международной научной конференции. Вып. 2. 2003. С. 78.

статуи Будды в товарном эшелоне в Монголию в полной мере отвечает авторской интенции отобразить хаос необъятного российского пространства. Сакральный же характер предмета обуславливает обращение к буддизму, религии и культуре Востока в ракурсе диалога Запад — Восток именно в XX веке, Диалог заявлен в дискуссиях главных героев, которые содержат в себе философские маркеры даосизма, буддизма и конфуцианства.

Л. Новорещенова при анализе концепции востока в прозе Вс. Иванова 1920-х годов утверждает, что «Восток в партизанском цикле предстает двояко, с одной стороны, он является источником опасности, с другой же стороны, Восток (и Китай в частности) — это единственное прибежище, не тронутое революцией, "царство архаики", "седой древности", "традиции"»<sup>9</sup>.

При анализе специфики повести «Возвращение Будды» Л. Якимова отмечает, что «диалогичность проступает как важнейшая нарративная особенность повести Вс. Иванова, и главный участник диалога — молчащий Будда»<sup>10</sup>. Кроме того, исследователь утверждает, что «присутствие божественной фигуры Будды в виде позолоченной статуи предопределяет философскую интенциональность повести»<sup>11</sup>. А. Подобрый утверждает, что Вс. Иванов в повести «Возвращение Будды» показали читателю «образы двух противоположных, казалось бы, никогда несовместимых культур — Западной и Восточной. Но в повести писатель показывает не только разделенность этих культур, но и возможность их диалога в сознании человека»<sup>12</sup>. А. Подобрый отмечает, что в «Возвращении Будды» «Иванов реконструирует и несколько

---

<sup>9</sup> *Сорокина Г. А.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды»: идеи революции и буддизма // Вестник Калмыцкого университета. № 2. 2016. С. 161.

<sup>10</sup> *Якимова Л. П.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды» в мотивном контексте русской литературы 20-х годов // Сюжетология и сюжетография. 2014. № 2. С. 89.

<sup>11</sup> *Пчелинцева К. Ф.* Китай и китайцы в русской прозе 20-х-30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания. С. 162.

<sup>12</sup> *Подобрый А. В.* Образ поликультурного мира в новеллистике Вс. Иванова и Л. Леонова: (На примере Алтайских сказок и новеллы Халиль // Известия Рос. гос. пед. ун-та. СПб., 2008. № 11. С. 110.

видоизменяет своеобразный монгольский миф, сложившийся в русской культуре и литературе»<sup>13</sup>. Как отмечает Р. Ханинова, «философия поступка в малой прозе Вс. Иванова раскрывала многозначность бытия и его законов, сложность жизненных коллизии и прямолинейность судебных приговоров, драму инстинктов, неупорядоченных сознанием и волей и определяемых как социумом, так и универсумом существования героя»<sup>14</sup>. Е. Папкина отмечает, что «к образу человека Востока, не сумевшего с приобщением к европейской культуре подняться на более высокую ступень духовного развития, а, напротив, утратившего духовность и вернувшегося к примитивным истинам, (монгол Дава-Доржчи), Иванов еще раз вернется в повести “Возвращение Будды”»<sup>15</sup>.

Значение повести «Возвращение Будды» в творчестве Вс. Иванова отмечается и в статье Е. Краснощековой, которая пишет, что «в этом произведении произошла резкая смена творческой манеры: от описания партизанской вольницы писатель переходит к изображению тонких нюансов человеческой психологии, человеческого подсознания»<sup>16</sup>.

По мнению В. Вьюгина, «природно-климатическая и ландшафтная метафора у Вс. Иванова со-пряжена с сексуальной, но этого мало. Все они включены в дискурсивное про-странство некоей "китайской мифологии", связанной с фигурой китайца Син-Бин-у и легендой о девушке Чен-Хуа и красном драконе»<sup>17</sup>. Согласно мнению Л. Григорьевой, текст «Бронепоезд 14-69» изобилует лексикой, маркирующей смысл «сомнение», которая связана с

---

<sup>13</sup> *Подобрий А. В.* Межкультурный диалог в русской малой прозе 20-х годов XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М, 2010.

<sup>14</sup> *Ханинов Р. М.* Своеобразие психологизма в рассказах Вс. Иванова: автореф. дис. ... кан. филол. наук. Ставрополь, 2004.

<sup>15</sup> *Папкина Е. А.* Сибирские источники прозы Вс. Иванова начала 1920-х годов // Сибирский филологический журнал. 2015. № 3. С. 56.

<sup>16</sup> *Краснощекова Е.* Поиски-несозвучные эпохе // XX век и русская литература. М.: РГГУ, 2002. С. 141.

<sup>17</sup> *Вьюгин В.* «Какая погода в эпоху Гражданской войны?» (Климатическая метафора в соцреализме) // Новое литературное обозрение. 2011. № 108. С. 67.

даосским концептом «недеяние»<sup>18</sup>.

И. Новокрещенова также подчеркивает актуальность восточного мотива в контексте философских размышлений Вс. Иванова: «Восточные буддийские аспекты пронизывают ткань повествования, расширяя границы ключевого концепта "путь" и его ассоцианта-концепта "революция"»<sup>19</sup>.

При анализе интенциональности повести «Бронепоезд 14-69» Л. Григорьева отмечает, что «интенциональность обнаруживает несколько источников, главный из которых проявляет себя на периферии текста в восточном мотиве. Восточный мотив эксплицирован на персонаже и пространственном уровне и является одной из составляющих главной тематической линии произведения»<sup>20</sup>.

На наш взгляд, восточный мотив индуцирует метафизический смысл текста, маркирует альтернативную реальность нормы высшего порядка.

**Актуальность** нашего исследования заключается в том, что тема Востока заняла важное место в творчестве русских литераторов XX века, остается одним из важных аспектов для мировой культуры и литературы и в XXI веке, однако тема Востока находилась на периферии исследований в географической и бытовой сферах, именно поэтому именно в литературоведении были малочисленны специальные исследования текстов, связанных с философией восточного Буддизма. Анализ восточной тематики в ранней прозе Вс. Иванова предлагает возможность рассмотреть взаимодействие философии и жизни, не только расширяет понимание исторических событий, но и расширяет представления о роли восточной философии в культурном диалоге «Запад — Восток».

---

<sup>18</sup> Григорьева Л. П. Интенциональность в повести Вс. Иванова «бронепоезд14-69» // Вестник Бурянского университета. Филология. Вып. 8. 2004. С. 99.

<sup>19</sup> Новокрещенова И. Л. Философская проблематика повести Вс. Иванова «Возвращение Будды» // Русская литература и философия: постижение человека. С. 58.

<sup>20</sup> Там же.

**Объект** нашего исследования — повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69» и «Возвращение Будды».

**Предметом** исследования является восточная проблематика с акцентом на анализ философского мотива порядка в обозначенных повестях.

**Цель** диссертационного исследования — выявить своеобразие восточных мотивов в ранней прозе Вс. Иванова, а именно в повестях «Бронепоезда 14-69» и «Возвращение Будды».

**Задачи** исследования сформулированы следующим образом:

- 1) Рассмотреть особенность восточной темы в русской литературе 20-х гг.;
- 2) Показать конкретно — исторические причины и обстоятельства, которые заставляют писателя обратиться к теме Востока;
- 3) Исследовать функциональное значение темы Востока в повестях Вс. Иванова;
- 4) Комплексно рассмотреть и выявить типологию восточных мотивов произведений Вс. Иванова;
- 5) Выделить и проанализировать китайские элементы и их символическое значение для понимания темы революции;
- 6) Выявить типологию восточных героев в названных повестях
- 7) Уточнить семантику китайских эпитафий в повести «Возвращение Будды»
- 8) Обозначить единую восточную тематическую направленность произведений Вс. Иванова начала 1920-х гг.;

Для решения поставленных задач в данном исследовании используются сравнительно-исторический метод и элементы мотивно-тематического анализа.

**Методологическую** основу диссертации составляют принципы, которые были выработаны в исследованиях, посвященных творчеству Вс. Иванова (Л. Дарьялова, Р. Ханинова, Е. Папкина, А. Подобрий и др.).

**Материалом** диссертации исследования послужит повесть Вс. Иванова

«Бронепоезда 14-69» и «Возвращение Будды».

**Научная новизна** исследования обусловлена тем, что в данной работе впервые предпринимается попытка комплексного исследования восточных мотивов в ранней прозе Вс. Иванова с акцентом на анализ мотива порядка в рамках восточного мировоззрения.

**Структура** диссертации состоит из введения, двух глав, заключения, списка использованной и цитируемой литературы.

Во введении определяется актуальность, объект, предмет, материал, цель, задачи, методологическая база и научная новизна диссертации, а также дается краткий обзор исследований, посвященных восточной теме в прозе начала 20-х гг. XX века и в ранней прозе Вс. Иванова.

Первая глава посвящена теме Востока в повести «Бронепоезд 14-69», в этой главе автор при создании восточного мира отражает и реальные социальные проблемы, одновременно эксплицирует мечту о миропорядке. В повести «Бронепоезд 14-69» раскрывается ряд символических китайских аспектов, мы постарались обозначить роль и функции этих аспектов.

Вторая глава содержит исследование восточного Буддизма в повести «Возвращение Будды». В данной повести автор не только вскрывает ряд проблем, связанных с концепцией бытия человека, но и предлагает путь совершенствования самого человека. Наше внимание уделяется образу Будды в контексте философских взглядов Вс. Иванова, также мы предпринимаем попытку системного анализа восточных мотивов, чтобы в полной мере понимать авторскую позицию, точнее исследовать исторические причины, которые заставили писателя обратиться к буддизму как альтернативе российскому «беспорядку».

В заключении подведены итоги исследования, обобщается значение темы Востока в русской литературе 20-х гг.

## **Глава 1. Восток в повести «Бронепоезд 14-69»**

Повесть «Бронепоезд 14-69» Всеволода Иванова рассказывает о революционной борьбе в России. Сюжет книги разворачивается в 1919 году на железной дороге, идущей во Владивосток. Действие в повести основано на конфликте белогвардейцев и «красных».

Вс. Иванов обнаруживает свое собственное представление о Востоке, оно связано в его первой «восточной» повести с изображением образов Китая и Японии. В данной повести автор не только показал героизм китайца, его борьбу за правду и справедливость во имя всего китайского народа (это следует из риторики самого персонажа, который именно на территории России нашел возможность реализовать свои революционные амбиции), но и описал факты, которые демонстрировали агрессивность японского народа, желание японцев захватить чужую территорию. Важно, что во время борьбы между китайцами и японцами обнаруживается нравственная приоритетность первых, что эксплицировано в развитии мотива мирового порядка (маркер китайской философии).

### **1.1. Образы китайца и японца в повести**

На авторское сознание в повести оказывает не только философская проблематика, отмеченная нами в преамбуле главы, но и социальные проблемы, что можно проследить в созданных им образах персонажей.

В отличие от других, Вс. Иванов в повести не прямо выражает своё отношение к образу японца, а через описание взаимодействия Китая и Японии в контексте исторических событий, учитывая исторически сложившиеся психосоциальные отношения между странами. Главный восточный персонаж неоднократно выражает свое негативное отношение к японскому народу: «Китаец Син-Бин-У, прижимаясь к скале, пропускал мимо себя отряд и каждому мужику со злостью говорил:

— Японец била надо... у-у-ух, как била!»<sup>21</sup>

Японец появляется в повести в образе врага пролетарской революции: «Японец для нас хуже барсу. Барс-от, допрежь чем манзу жрать, лопатину с него сдерет. Дескать, пусть проветрится, а японец-то разбираться не будет-вместе с усями слопают»<sup>22</sup>. Вс. Иванов сравнил японца с барсу (барсом), а барс, как царь всех зверей, обладает озлобленным и жестоким характером хищника. Это служит метафоричным выражением не только жестокости войны, но и захватнических appetитов японцев. В повести образы японцев метафорически снижены: «Японец народ маленький, а с маленького спрос какой? Дешевый народ»<sup>23</sup>. Писатель использует риторический вопрос, чтобы не только подчеркнуть захватнические appetиты японцев, но и разоблачить отсутствие у них нравственности. Чтобы удовлетворить свои желания, японец приносит людям физический и психический ущерб: «Японец - подлец, женин берет»<sup>24</sup>.

На наш взгляд, в повести автор осуждает поведение японцев, придавая конкретным персонажам статус представителей «кровожадной» японской нации: «Думать было тяжело, хотелось повернуть назад и стрелять в японцев, атамановцев, в это сытое море, присылающее со своих островов людей, умеющих только убивать»<sup>25</sup>. Характерно, что негативный характер японского народа подчеркнут в повести введением в ее структуру фрагмента, указывающего на «неисправимость» японского характера и мировоззрения японца. Фрагмент содержит сцену «исправления» мировоззрения американца. Русские партизаны сумели изменить точку зрения на революцию и партизанскую войну взятого в плен, но «очарованного» этикой русских американца, но этот метод оказался абсолютно неприемлемым для японца.

---

<sup>21</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. М.: Искусство, С. 72.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 75.

Выходит, что японец является «беспощадным завоевателем» и «разрушителем человеческой цивилизации» и гуманистических идеалов. Вс. Иванов при описании жестокости войны даёт читателю возможность задуматься о философии человека, о создании более гармоничного мира, чем тот, в котором обитают его персонажи.

Как мы уже упоминали, в качестве врага пролетарской революции в повести дан обобщенный образ японца, в образе же китайского персонажа Син-Бин-у воплощается идея справедливости, он стремится поддерживать порядок в его бытовом и философском содержании.

В повести Вс. Иванов не случайно наименовал китайца Син-Бин-у, скрытые смыслы обнаруживают отношение автора к революции как к положительному, так как Син (xíng) в китайском языке определяется толковыми словарями как: поднимать, предпринять, а Бин (bīng) определяется как солдат, у (wǔ) определяется как вооружение, так что появление Син-Бин-у в повести выявляет неизбежность революции.

Особо следует подчеркнуть, что в данной повести китаец Син-Бин-у вместе с русскими партизанами борется за правду и свободу. Син-Бин-у является представителем китайского крестьянства, он потерял «семью и счастье» за один день: «...у Син Бин-у была жена из фамилии Е, крепкая манза, в манзе крашеный теплый кан и за манзой желтые поля гаоляна и чумизы. А в один день, когда гуси улетели на юг, все исчезло. Только щека оказалось проколота штыком»<sup>26</sup>. Желание обрести свободную и достойную жизнь себе и китайскому народу, он яростно бросился в схватку с врагом. Он оказался жертвенным человеком, смог сознательно отдать свою жизнь ради локальной победы небольшого партизанского отряда. Он часто показывает свою преданность русским, акцентируя идею исторической близости китайского и русского народов, говоря о взаимном «уваженье китайского народа и русского

---

<sup>26</sup> Там же. С. 90.

народа»<sup>27</sup>. Подвиг Син-Бин-у явился определяющим условием победы партизан, именно он смог остановить бронепоезд, что явилось решающим моментом в партизанской войне: «Син-Бин-у вынул револьвер, не поднимая головы, махнул рукой, будто желая кинуть в кусты, и вдруг выстрелил себе в затылок. Тело китайца тесно прижалось к рельсам»<sup>28</sup>.

Согласно даосизму, «Небо и земля — долговечны. Небо и земля долговечны потому что они существуют ни для себя»<sup>29</sup>. Хотя в своем конце жизнь Син-Бин-у оборачивается трагедией, но это формирует у читателя идеальный образ — вечный, его веру — вечную, его влияние — вечное, потому что он объяснил значение и цену жизни: «И труп китайца Син-Бин-у плотно прижавшийся к земле, слушал гулкий перезвон рельс...»<sup>30</sup>. Можно сказать, что Вс. Иванов использовал мотив земли для того, чтобы воспеть те высокие качества, которыми Син-Бин-у несомненно обладал. В китайской культуре: «...земле подвластны все строения данной местности, она считалась охранителем жителей от всякого зла, ей молились об урожае, выздоровлении, благополучном путешествии»<sup>31</sup>.

Син-Бин-у преподнес не только этический урок русскому народу, он явил в своем лице пример китайской стоической философии. Русский партизан попытался, но не смог принести себя в жертву революционной идее, он осознает преимущество китайца, поэтому чувствует себя виноватым: «Васька после смерти китайца ходил съежившись и глядел всем в лицо с вялой, виноватой улыбочкой»<sup>32</sup>. Подчеркнутая писателем разница в поведенческих стереотипах персонажей, принадлежащих разным культурам, реализовала на персонажном

---

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 37.

<sup>29</sup> Дао: гармония мира. М.: ЗАО Изд-во Эксмо-Пресс, 1999. С. 11.

<sup>30</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 37.

<sup>31</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит, 2006. С. 610.

<sup>32</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 121.

уровне главную смысловую оппозицию повести «порядок vs хаос». Неорганизованность, стихийность характера русского человека вносит сомнение в возможность его самоидентификации, а высокий уровень самосознания китайца Син-Бин-у, его подвиг как результат «мировоззренческой организованности» позволяет сделать предположение о приоритетах автора, построившего этот образ таким образом, что у читателя не остается сомнений в том, что появление этого персонажа в повести — выбор эпохи. Примечателен тот факт, что Вс. Иванов, согласно требованиям революционной эпохи, эксплицировал революционные идеи, но сделал это в зоне китайского персонажа. Традиционно отмечаемый советской критикой «революционизм» автора ставится тем самым под сомнение. Революционизм же китайского персонажа, бывшего адепта философии недеяния, в данной ситуации мотивирован особенностями исторической эпохи.

После Первой Мировой войны из-за расширения империалистической экспансии внутри Китая политика находилась в состоянии беспорядка, народ заставляли задуматься о судьбе и пути развития будущего страны. Под влиянием Октябрьской революции, в мае 1919 года, в Китае началась новая демократическая революция — движение четвертого мая. «Движение четвертого мая» имеет важное значение для установления режима пролетариата и содействия распространению идей марксизма — ленинизма. С этого времени «рабочий и крестьянин стали хозяевами государства», «перевернули страницу истории».

Движение четвертого мая явилось не только политической, но и литературной реформой. Это выразалось в борьбе против конфуцианства, против старой системы образования. Книга, которую читал до революции Син-Бин-у, — это известный Ши-цзинь, древнекитайский сборник стихов, который редактировал Конфуций и который содержит ряд традиционных китайских норм поведения. Но Син-Бин-у «... бросил Ши-цзинь в колодец, забыл циновки и

ушёл с русскими по дороге Хун-ци-цзе»<sup>33</sup>. Вс. Иванов создает типичный образ китаецца, изображенная судьба которого отражает историю развития китайской литературы. Вслед за очень известным в Китае революционным писателем Лу Синем литераторы стали ратовать за то, чтобы писать произведения в стиле байхуавэнь (речь простых людей), чтобы облегчить понимание новой послереволюционной эпохи, активизировавшей простые народные массы. Новый стиль литературы подрывал авторитет традиционной культуры и предлагал новые приоритеты, связанные с отвержением старых основ жизненного уклада и созданием новой революционной идеологии, новой этики.

В революционной прозе появились новые конформистские черты, такие, как «петь дифирамбы революционерам за самоотверженность, вдохновлять людей на борьбу за правду и справедливость, отдавать голоса необходимости власти пролетариата»<sup>34</sup>. Так что Син-Бин-у в новой русской прозе представляет собой коррелят китайской прозе того же периода, являясь воплощением китайского героизма, антиимпериализма и антифеодализма.

Действительно, такие герои, как Син-Бин-у, были в произведениях современных китайских писателей весьма популярны. В данной работе мы считаем возможным провести известные параллели между постреволюционной русской и китайской литературами. Наиболее характерны в этом отношении новеллы Лу Синя, Ба Цзиня и Лао Шэ.

Лу Синь (1881–1936) является основоположником современной китайской литературы. В апреле 1919 года опубликовал рассказ «Снадобье». Повествование отражает реальное состояние Китая до и после революции. Сюжет разворачивается следующим образом: хозяин чайной покупает лекарство для больного сына, лекарство является красной пампушкой, (метафорически -

---

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> *Чжао шэн*. Тань вусы юньдун дэ лиши цзююн. (Исследование о историческом значении движения 4 мая). 赵昇. 解析五四运动的历史意义 // Наньчан дасюэ сюэбао (Вестник Наньчанского университета). 南昌大学学报. № 1. 2014. С. 57.

пампушкой с кровью революционера). Цель рассказа состоит в том, чтобы разоблачить подавление феодалами правящего класса и критиковать исторические ошибки в революции масс. В финале рассказа на могиле героя появляется кольцо красно-белых цветов — это очевидный символ огня революции, который не в силах потушить правитель. Аналогичная деталь в повести Вс. Иванова — красный бант на бронепоезде — имеет сходное символическое значение.

Важно отметить, что «снадобье» не только означает пампушку с кровью, но и выражает главную идею данного рассказа: нужно излечиться от даосской идеи надеяния и «заболеть» революционными идеями<sup>35</sup>. Схожая ситуация у Вс. Иванова: Син-Бин-у излечивается от традиционных идей и заражается революционизмом.

Герой рассказа Лу Синя является идеальным и неукротимым революционером, активно пропагандировавшим взгляды антифеодализма, как и герой Вс. Иванова, он отдает свою жизнь за дело революции. По мнению автора, традиционно мыслящие люди невежественны и абсурдны, им трудно понимать цели революции. Характерно, что протагонистом традиционной морали Лу Синь сделал мать героя, которая испытывает стыд за сына. В рассказе отражен типичный и для русской постреволюционной прозы конфликт отцов и детей.

Подобного героя-революционера может найти и в рассказе Ба Цзинь. Ба Цзинь (1904–2005) — писатель китайской литературы XX века. «Цель литературы автор видел в том, чтобы помогать человеку жить лучше»<sup>36</sup>. В его рассказе «Туман» через повествование о любовной истории, автор обозначает

---

<sup>35</sup> Чжан Сюемей. Чяньси Лу Сюнь дуань пянь сяо шо. (Анализ рассказы «Снадобье» Лу Сюня). 张雪梅. 浅析鲁迅短篇小说 // Цюнчжоу сюэюань сюэбао (Вестник Цюнчжоу института). 琼州学院学报. 1999. № 4. С. 93.

<sup>36</sup> Чжан Миньцюань. Цзяньшан Ба Цзинь дуань пянь сяо шо дэ ишу тэсэ. (Изучение художественности рассказы Ба Цзиня). 张民权. 鉴赏巴金短篇小说的艺术特色 // Шэхуэй кэсюэ сюэбао (Вестник общественной науки). 社会科学学报. № 3. 1984. С. 45.

целый ряд социальных проблем, самой главной из которых является борьба с революцией. Чэнь Чжен — главный герой данного рассказа, родился в богатой семье, но с детства проявил большой интерес к делу революции и отказался от своего круга. Вместе с революционерами жил в очень маленьком и старом доме, чем подчеркнул, что личные страдания — это необходимая жертва. Он не прекратил работу до конца дней, даже во время болезни. Он считал, что родился для веры, его вера заключалась в том, чтобы сделать счастливым человечество. Идея жертвенности — одна из известных рассадников идей русской литературы начала 20-х гг.

Невозможно не упомянуть и имя Лао Шэ (1899–1966), как одного из выдающихся прозаиков XX века. Как пишет критик, «в целях реформирования общества и пробуждения национального сознания, в своем творчестве он создал много новых мужественных образов молодежи, при этом, в отличие от других писателей, он подчеркнул важность образования для дела революции»<sup>37</sup>. В рассказе «Чжао Цзыжи» речь идет о жизни студентов. Одни из них ничего не делают, кроме того, что ждет наступления вечера, когда можно будет снова лечь спать. Второй — его полная противоположность, он описывается как идеальный человек, у него крепкий дух, он желает вернуть величие страны «через получение образования». Он адепт философии поступка, что оправдывает теорию революционного насилия.

Син-Бин-у (из повести Вс. Иванова) проливал свою кровь за свободу другой страны, Ся Юй (в рассказе Лун Синя) своей жизнью пробудил самосознание революции, Чэнь Чжен (в рассказе Ба Цзиня) бросил счастливую жизнь и участвовал в делах революции, Ли Цзинцунь (в рассказе Лао Шэ) желал изменить статус страны путем образования. Все они принадлежат одному

---

<sup>37</sup> Кун Циндун. Лао Шэ юй гоминь цзиншэнь. (Лао Шэ и национальная идея). 孔庆东. 老舍与国民精神 // Пэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского университета). 北京大学学报. № 4. 2005. С. 48. (Перевод наш — Ван Лицзюань).

психотипу, главной составляющей которого является склонность к принятию «готового слова».

Итак, можно сказать, что Вс. Иванов в повести «Бронепоезд 14—69» создал образ многогранного Востока, который включает в себя и изображение беспощадного японца, и благородного китайца. Особо следует отметить, что образ главного восточного персонажа повести коррелирует с рядом персонажей китайской литературы того периода, косвенно отражая историю развития китайской литературы 20-х гг. XX века. Однако авторская концепция Востока проявляет себя не только на уровне персонажной системы, но и имплицитно, в выборе китайских элементов, учитывая их символическое значение в китайской философии и мифопоэтике.

## **1.2. Образ Китая**

В условиях активного развития Китая интерес международной общественности к духовной культуре этой страны постоянно возрастает. Китайская культура является привлекательным аспектом для исследований, так как несет в себе неисчерпаемый запас многовековых традиций, отражающих менталитет жителей поднебесной. Культура Китая оказала свое влияние не только на коренных своих жителей, но и на соседние регионы, став частью культурного наследия других народов.

Для создания образа Китая Вс. Иванов заимствовал множество китайских культурных образов. Среди них одним из главных, безусловно, считается образ дракона.

Дракон является одним из наиболее традиционных образов китайской культуры, в отличие от западных представлений, он не является воплощением зла и недугов, а имеет позитивную символику. В частности, дракон рассматривается как символ власти, силы, гармонии и процветания. Дракону, как правило, приписывались мудрость и добродетель. В давние времена это был бог воды, грома, облаков и дождя, предвестник благословения и символ святых

людей.

В иерархии китайских божеств дракон занимает третье место после Неба и Земли. Дракон представляет собой мифическое, божественное существо, которое изображали в самых причудливых формах, общей же тенденцией является то, что во всех случаях его облик был властным, величественным и воинственным.

В данной повести Вс. Иванов использовал его властный, величественный и воинственный облик, подчеркивая приоритетность его статуса. Л. Григорьева тоже обращала внимание на этот факт, она подчеркивала, что: «Желтый Дракон традиционно считается символом императорской власти, и Вс. Иванов не случайно придает именно бронепоезду статус Желтого Дракона. Главная тематическая линия информирует о поражении императорского бронепоезда»<sup>38</sup>. В то же время Вс. Иванов акцентирует «смену социальных приоритетов, вводя символический образ красного банта» на рыжем (императорского цвета) драконе<sup>39</sup>.

Древнекитайская наука «фэн — шуй» (風水, «ветер и вода») представляет собой географическую систему, распространенную в Китае вплоть до наших дней. Тигр и дракон, боги ветра и воды, являются ключевыми элементами этой системы, при этом оставаясь одними из основных гарантов стабильности и равновесия в мире: «Дракон играет самую важную роль в этой системе, являясь «главным духом воды и дождя», одновременно, представляя собой одну из четырех сторон вселенной»<sup>40</sup>.

В тексте Вс. Иванова наблюдается развитие географической системы, для автора четыре стороны вселенной: дракон, дым, пепел и искры — для обеспечения стабильности выполняют неизбежную и крайне необходимую роль:

---

<sup>38</sup> Григорьева Л. П. Интенциональность в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69» // Вестник Бурятского университета. Филология. Вы. 8. 2004. С. 99.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Де Фиссер М. В. Дракон в Китае и Японии. М.: Профит Стайл, 2008. С. 23.

«На желтой чешуе дракона — дым, пепел, искры...»<sup>41</sup>.

Следует заметить, что дракон упоминается как в художественной литературе, так и в пословицах, поговорках, загадках. В китайских пословицах часто упоминается дракон, например: «Надеяться, что сын станет драконом»<sup>42</sup>, т. е. будет удачливым и сильным, как дракон.

Среди ученых есть авторы, которые занимаются изучением китайской символики, например, А. Терехов, который предлагает считать дракона символом мировой гармонии. В своей работе он приводит данные из древних текстов, где описаны качества и сверхъестественные способности дракона, которые составляют его божественную сущность и могущество<sup>43</sup>.

«Лицо у девушки было цвета корня женьшеня, и пища ее была у-вей-цзы, петушьи гребешки, ма-жу, грибы величиной со зрачок, чжен-цзай-цай. Весьма было много всего этого, и весьма все это было вкусно»<sup>44</sup> — Вс. Иванов сделал подобные описания девушки Чен-Хуа, о ее пище для того, чтобы подчеркнуть её высокий статус, но он добавляет: «...красный дракон напал на девушку Чен-Хуа»<sup>45</sup>.

Можно сделать вывод о том, что дракон являлся символом императора и никто кроме правителя Поднебесной не имел права использовать данный символ. Более того, самого императора часто называли «драконом», его трон — «троном дракона», или «местом дракона», императорская церемониальная одежда называлась «платье дракона». Драконы были изображены на стенах императорских покоев, а также на других поверхностях во дворце, в связи с

---

<sup>41</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 129.

<sup>42</sup> *Бабута М. Н., Лю Л., Нгуен Т. Х.* Образ дракона в культуре Китая и Вьетнама // Молодой ученый. 2015. № 11. С. 1141.

<sup>43</sup> *Терехов А. Э.* Китайский дракон как символ мировой гармонии // Путь Востока: Общество, политика, религия: Материалы XIII молодёжной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. СПб.: С.-Петербург. Филос. об-во, 2011. С. 88.

<sup>44</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 71.

<sup>45</sup> Там же. С. 5.

этим император все время находился в окружении драконов, что должно было увеличивать его власть и силу.

Символ дракона получил большое развитие при династии Хань. Дракона стали считать символом гармонии, так как в некоторых источниках есть указания на связь дракона с энергиями инь и ян, баланс которых поддерживает все мироздание и которые являются главными участниками всех космических изменений. Дракон считается воплощением энергии ян, а феникс воплощает в себе энергию инь, а вместе они представляют единство мира и гармонию всех энергий: «Медный китайский дракон желтыми звенящими кольцами бьется в лесу»<sup>46</sup>.

В отличие от европейской традиции, в которой с давних времен «царь зверей» — это лев, в Китае таковым является именно дракон. Более того, он сочетал в себе качества многих животных и мог перевоплощаться, представляя в различных образах<sup>47</sup>. Дракон также считался предком различных видов животных, а в некоторых мифах даже прародителем человека.

Так как в китайской культуре большое значение отводилось значению чисел, то дракон стал также и символом нумерологической гармонии: его тело делилось на три части и девять частей, которые имели признаки различных животных. В свою очередь число «3» представлялось как единство и гармония Неба, Земли и Человека, и считалось сакральным. В данной концепции также просматривается связь между драконом и императором, «Сыном Неба», так как император связывал триаду Небо — Земля — Человек, и император, будучи драконом, мог объединять все сущее, наводя порядок в Поднебесной.

В данной повести дракон тоже объединил все сущее — листья, небо и насыпь. Это предвещает, что в России наводят новый порядок: «Может быть, дракон китайский из сопки, может быть из леса... Желтые листья, желтое небо,

---

<sup>46</sup> Там же. С.

<sup>47</sup> *Де Фиссер М. В.* Дракон в Китае и Японии. М.: Профит Стайл, 2008. С. 21–27.

желтая насыпь»<sup>48</sup>.

Порядок в Поднебесной — это гармония энергий. Образ дракона символизировал воплощение гармонии, которая царила в государстве благодаря усилиям и стараниям правителя, проявление различных знаков с образом дракона — это символы влияния права на верховную власть.

Дракон, будучи посредником между земным уровнем и небесным, указывает на взаимосвязь составляющих вселенной, а также является символом плодородия. Иногда он изображается в качестве ездового животного для божественных созданий, выступая в роли особо важного звена между земным и небесным<sup>49</sup>.

Кроме того, дракон становится посредником между мужским и женским началом, выраженными энергиями инь и ян, формируя гармоничные отношения в обществе. Как символично описывает это Вс. Иванов в повести: «Красный Дракон взял у девушки Чен — Хуа ворота жизни и тогда родился бунтующий русский»<sup>50</sup>. Следует отметить, что дракону принадлежит первое место в ряду образов культурных «благодетелей человечества» в китайской картине мира.

Современный китайский исследователь Яо Чэнчэн указывал и на другое символическое значение образа дракона: «Красный Дракон не только символизирует красную армию, красную республику, но и намекает на выход из беды России — область пролетариата»<sup>51</sup>. Ввиду этого, в тексте несколько раз повторяется фраза «китаец хочет петь», это подчеркивает радость персонажа от осознания власти пролетариата, который символизирует выбор народа «дороги к счастью».

В тексте Вс. Иванова появляются не только красные, но и желтые драконы.

---

<sup>48</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 46.

<sup>49</sup> *Терехов А. Э.* Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун). С. 70.

<sup>50</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 71.

<sup>51</sup> *Яо Чэнчэн.* Образы Китая в Русской литературе для детей и подростков: дис. ... маг. филол. наук. Екатеринбург, 2014. С. 71.

При анализе символического значения красного и желтого дракона в Китае, Л. Григорьева утверждает, что Желтые Драконы «благородны и мудры», а Красные Драконы — «наиболее опасны»<sup>52</sup>. Она приходит к выводу о том, что «борьба красных и белых метафоризируется образами двух китайских драконов — Красного и Желтого, равносильных, обладающих равным статусом»<sup>53</sup>. Можно без сомнения подтвердить эту интерпретацию, так как в китайской культуре, в зависимости от цвета, дракон обладал качествами той или иной стихии, даруя императору различные силы для поддержания необходимого порядка в обществе.

Следует отметить, что образы природы в повести предельно функциональны. Так, «дым», «ливень», «бревна», «кустарник», «ветер» — образы, которые Вс. Иванов использовал, чтобы передать негативные чувства. Перечисленные образы синонимичны таким прилагательным, как тяжелое, трудное, жестокое и колючее: «Вязко пах кустарник тёплой кровью. Из сопки дул чёрной, колючий ветер, дул ветвями длинными и мокрыми. Может быть, мокрые в кровь...»<sup>54</sup> — война описывается истинно жестокой: колючий ветер, всюду грязь, кровь и, главное, жара, от которой не спастись: «Дым ушёл. Но когда ливень кончился и поднялась радуга, снова нахлынули клубы голубоватого дыма, и снова стало жарко и тяжело дышать. Липкая грязь приклеивала ноги к земле»<sup>55</sup>.

С другой стороны, Вс. Иванов символизировал отдельные образы, такие, как «облако», «земля» и «лес», чтобы передать и социальное начало: «Облако над сопками — словно красная лента...»<sup>56</sup>. Красная лента в повести предстает символом «красных», Вс. Иванов сравнил облако с красной лентой для того,

---

<sup>52</sup> Григорьева Л. П. Интенциональность в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69». С. 99.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Иванов Вс. Бронепоезд 14-69. С. 128.

<sup>55</sup> Там же. С. 69.

<sup>56</sup> Там же. С. 90.

чтобы подчеркнуть неизбежность победы «красных».

Символизация образов природы в отдельных фрагментах выражает скрытую авторскую позицию. Вс. Иванов скрыто, как отмечено Л. Григорьевой, отсылает к известным даосским источникам, философией недеяния концептуально противоположным идеям революционности: «Пахнёт земля — из-за стали слышно, хоть и двери настезь, души настезь. Пахнёт она травами осенними, тонко, радостно и благословлено. Леса нежные, ночные идут к человеку, дрожат и радуются — он господин»<sup>57</sup>. Она также подчеркивает, что «Графика, ритм, инверсированность подтверждают отсылку к известным даосским источникам, на которые указывает в первую очередь концентрат лексикодов, составляющих антропокосмологическую триаду Небо — Земля — Человек. "Человек в китайской картине мира рассматривается как равноправная с другими часть космоса" »<sup>58</sup>.

В то же время нельзя не отметить и некоторые противоречия в реализации смысловой оппозиции недеяние vs революционность. Если в процитированном лирическом отступлении авторская позиция (символизация триады земля-небо-человек) коррелирует с концепцией недеяния, то символизация некоторых других образов и развитие ряда мотивов указывает на обратное. К примеру, мотив китайской песни отсылает к образу революционного народа.

Из песни мы узнаем о том, «как красный дракон напал на девушку Чен-Хуа»<sup>59</sup>, песня занимает важное место среди символических образов повести.

Во-первых, ситуация, в которой «красный дракон напал на девушку Чен-Хуа», вызывает в памяти аналогию с японцем, который захватил чужую территорию. Во-вторых, песня играет «роль языка, который говорит устами пролетариата» всем тем, кто невежественен в деле революции. Вместе с тем,

---

<sup>57</sup> Там же. С. 132.

<sup>58</sup> Григорьева Л. П. Интенциональность в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69». С. 99.

<sup>59</sup> Там же. С. 71.

автор выражает мысль о необходимости диалога: международные конфликты можно решить миром, именно поэтому песня символизирует силы, которые могут очистить сердца: «Син-Бин-у лёг на землю подле американца, закрыв ладонью глаза, тянул пронзительную китайскую песню»<sup>60</sup>. В-третьих, песня выражает отчаянное желание грядущей победы: «А китайцу Син-Бин-у казалось, что мужики за розовыми гранитами на западе желают увидеть иное, ожидаемое. Китайцу хотелось петь»<sup>61</sup>. Таким образом, песня в повести символизирует желание китайца пробудить народное сознание, придать образу революции статус мира и истины.

О глубокой компетенции Вс. Иванова в области восточного мира свидетельствует и символизация образа гаоляна — однолетнего злака, который занимает большие площади полей в Китае, Манчжурии и Корее. Вс. Иванов использовал образ гаоляна в повести как индикатор психологии народа: «Пахло сырыми пашнями, и за фанзами с тихими звоном шумели мокрые гаоляны»<sup>62</sup> — звон гаолянов прервал своей естественностью картины сражений так же, как война прервала душевное спокойствие народа, гармонию мира. Автор использовал образ гаоляна, чтобы передать духовное состояние персонажа, а также адекватно описать войну: «Жирные гаоляны, чёрные! Взгляд жирный у человека, сытый и довольный»<sup>63</sup>. Если образ жирных гаолянов отсылает к телесному, то образ черных — к духовному, так как созрели не только гаоляны, но и "победа".

Вс. Иванов показывает читателю неизбежность победы партизан, потому что семена героизма уже «закопаны» в гаолянах, это значит, в поле России будут появляться новые герои: «Но герои закопаны в гаолянах...»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Там же. С. 80.

<sup>61</sup> Там же. С. 74.

<sup>62</sup> Там же. С. 69.

<sup>63</sup> Там же. С. 130.

<sup>64</sup> Там же. С. 136.

Через описание образа гаоляна писатель сумел не только отразить психику человека, но и состояние войны. Несмотря на то, что повесть посвящена гражданской войне, в ней очень редко появляются картины боя, процесс войны раскрывается через скрытые аналогии, во многом провоцируемые восточными мотивами.

### **1.3. Мотив порядка**

Порядок понимается как:

- правильное устройство, организованное состояние чего-либо;
- образ жизни, уклад;
- правило, алгоритм, способ выполнения чего-либо.

На наш взгляд категория порядка выступает как этическая, включающая также правила внешнего поведения — этикет. Порядком можно воздействовать на поведение и деятельность людей, на эволюцию общества. Порядок считается образом и мерой дальнейшего развития.

Следует признать, что философы в Китае были важными участниками политического процесса. Основополагающая идея китайской философии состоит в том, чтобы усилить централизацию государства, что должно повлечь изменения в социальной, экономической и культурной жизни, отсюда: главная задача философии — учить порядку.

Учение Конфуция получило статус государственной идеологии и стало основой специфического китайского образа жизни, во многом определив китайскую цивилизацию. Он подчеркивал влияние устройства страны на поведение человека, которое и сегодня имеет действительно значительное значение для гармонии человека и общества: «В стране, где есть порядок, будь смел в действиях, и в речах. В стране, где нет порядка, будь смел в действиях,

но осмотрителен в речах»<sup>65</sup>. Страны должны постоянно совершенствовать социальный порядок и прислушаться к требованиям народа, чтобы получить развитие.

Кроме того, Конфуций вырабатывает ряд принципов для соблюдения субординации и порядка, самые главные из них — справедливость и исправность. По мнению Конфуция, поведение только с соблюдением порядка и человечности может считаться исправным поведением. Он считает, что у старшего имеется абсолютное право управлять младшим: подчинение является выражением заботы о младшем.

«Пусть государь будет государем, подданный подданным, отец отцом, а сны сыном» — из этих слов можно сделать некоторые выводы. Во-первых, социальной порядок осуществляется не только в государстве, но и на уровне семьи. Во-вторых, всем нужно знать своё место и выполнять свои обязанности, другими словами, человек должен поступать так, как велит порядок и его положение. Только тогда можно достигнуть высшего порядка, а вместе с ним и желанной социальной гармонии.

В отличие от этико-политических взглядов Конфуция, Лао-цзы исповедует принцип «недеяния» как высшую форму поведения. Этот принцип был положен в основу управления: мудрый правитель не вмешивается в социальный порядок, чтобы не нарушить естественный закон.

Деятельность человека, которая согласовывается с естественным ходом миропорядка, согласуется с принципом «недеяние», который предлагает способ для разрешения конфликтов между человеком и природой. «Недеяние» не означает «бездействие», а предполагает деятельность, которая не нарушает меры вещей и отрицает целенаправленную деятельность.

---

<sup>65</sup> *Лукоьянов А. Е.* Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М.: Восточная литература, 2001. С. 384.

Даосизм выступает в роли созерцательного отношения к жизни. В центре внимания даосизма стоят природа, космос и человек. Философия даосизма состоит в том, что человек является частью природы, а значит, надо стать с ней единым целым, единым целым с бытием. По даосизму, соблюдение меры вещей является главной жизненной задачей для человека. Дао подчеркивает важность свободы и спокойствия души для установления гармонии и порядка во Вселенной, для чего необходимо дать свободу её имманентным качествам.

С развитием экономики и технологии, с улучшением материального богатства, внутреннее совершенство даосизма становится все более и более важным.

Мо-цзы говорит: «Чтобы навести порядок в стране, нужно знать причину беспорядков. Если знаешь причину беспорядков, то, устранив эту причину, приведешь страну к процветанию и спокойствию; если же не знаешь причины беспорядков, то невозможно навести порядок в стране»<sup>66</sup>. Мо-цзы считал, что причиной всех беспорядков своего времени является эгоизм и пристрастность людей. Он исповедует принцип всеобщей любви друг к другу, как главный способ разрешения конфликтов, он отказывается от всех войн.

Что касается порядка в литературе, можно предположить, что реальность и литература оказывают влияние друг на друга. С одной стороны, жизнедеятельность предлагает литературному произведению материалы, таким образом, литературное произведение отражает реальную жизнь. С другой стороны, литературное произведение даёт возможность задуматься о реальности и открыть человеку завесу будущего, воздействует на поведение и деятельность людей. Литература оказывает значительное влияние на соблюдение мирового порядка.

При анализе воплощения порядка в китайской философии, уже было

---

<sup>66</sup> *Лукоьянов А. Е.* Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М.: Восточная литература, 2001. С. 387.

дано более глубокое понимание такого явления, как порядок. «Порядок» был определен с помощью диалектического метода.

Порядок подразумевает две ипостаси:

С одной стороны, порядок — вечный, любая страна должна разработать свои правила по установлению порядка, для того чтобы осуществлять гармонию в обществе. Гармония воплощает в трех отношениях: человека с природой, человека с обществом и между людьми.

С другой стороны, порядок — переменный, цель установления порядка заключается в том, чтобы лучше служить развитию социального, так как порядку нужно постоянно придавать новое содержание.

В повести Вс. Иванова обнаруживается мотив порядка, который не только служит для автора возможностью обнажить сущность социальной проблемы, но и отражает стремление автора к гармонии и счастью. Символом беспорядка, нарушителем гармонии является в повести образ японца: «Японский офицер вышел из тьмы и ровной, чужой походкой подошёл к бронепоезду. Чувствовалась за ним чужая, спрятавшаяся в темноте сила, и потому должно быть, было весело, холодно и страшно»<sup>67</sup>. Японец является разрушителем справедливого порядка и нормальной жизни, для осуществления собственных разрушительных целей он использует стратегии «тьмы». С другой стороны, автор пародийно снижает семантику лексика «порядок», заменяя его словом «опрятность» в описании сцены смерти врага: «Четыре японца лежали у заплота ниц лицом, точно стыдясь. Затылки у них были раздроблены. Куски кожи с жесткими черными волосами прилипли на спины опрятных мундирчиков, и желтые гетры были тщательно начищены, точно японцы собирались гулять по Владивостокским улицам»<sup>68</sup>.

Здесь автор использовал повтор слова «точно», не только подчеркивая

---

<sup>67</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 133.

<sup>68</sup> Там же. С.76.

ироническое отношение, но и намекая на отсутствие нравственного сознания японца, который думает только о личных делах. Кроме того, автор, акцентируя внимание на описании «внешней чистоты», контрастно отражает «неопрятность» внутреннего мира японца.

Хотя в повести американец тоже появляется в качестве агрессора, но партизаны находят в нем черты, близкие русским, в чем отказывают японцам: «Люди вы хорошие, должны понять. Такие же крестьяне, как и мы, скажем, пашете и все такое. Японец, он што, рис жрет, для него по-другому говорить надо»<sup>69</sup>! Это обнажает агрессивность японцев, готовых отобрать землю у крестьян. На наш взгляд, через критику образа японца передаётся разочарование автора в существующем порядке. Агрессия лишает человека возможности мыслить, отсутствие ответственности перед миром стало главным реальным вопросом: «Воду так воду... Стрелять, будем стрелять-очень просто. И, как гусь не отросшими крыльями, колыхая галифе, Обабок шел по коридору вагона и бормотал: — Не моя обязанность...»<sup>70</sup>.

Важно отметить, что описание отдельных деталей свидетельствует о жестокой агрессивности японцев, в то же время акцентирует близость Китая России. Невозможно не заметить, что вопросы, связанные с философией порядка, и в России, и в Китае вызывают живой отклик, ведь гармония — это извечное стремление человека к высокому порядку. Мотив порядка коррелирует с даосской духовной практикой, в книге «Дао Дэ Цзин» читаем, что «основная задача даосизма заключается в спасении людей и вещей от наличного хаоса, возвращении их к родовым истокам и обращении в естество. Духовным предводителем Поднебесной даосизм ставит "совершенномудрого человека"»<sup>71</sup>.

С другой стороны, Вс. Иванов высоко оценил поведение китайца, который

---

<sup>69</sup> Там же. С. 79.

<sup>70</sup> Там же. С. 66.

<sup>71</sup> Дао-Дэ цзин: Книжка о пути жизни / гл. сост. и пер. В. В. Малявина. М.: Феория, 2010.

выглядит в глазах читателя адептом мирового порядка. Судьба китайца — свидетельство нарушения порядка: «У Син-Бин-у была жена из фамилии Е, крепкая манза, в манзе крашеный тёплый кан и за манзой желтые поля гаоляна и чумизы. А в один день, когда гуси улетели на юг, все исчезло. Только щека оказалась проколота штыком»<sup>72</sup>. Война отняла у китайца счастливую семью, крепкий дом и землю. Скрытый смысл текста заключается в том, что война нарушила установленный порядок жизни и гармонию мира, наложила на человека только немеркнущие исторические маркировки. Автор придаёт новое значение образу китайца, Син-Бин-у в повести находится в оппозиции хаосу российской действительности, он поддерживает внутренний порядок, выполняя свою миссию: «Син-Бин-у убил трёх японцев, и пока китайцу ничего не надо, он доволен»<sup>73</sup>.

Вс. Иванов воспринимает образ китайца как апофеоз самоотверженности, хотя судьба Син-Бин-у оказывается трагической, по даосизму: «Дао — это и есть я, и по этой причине всё существующее является мной.

Дао неисчерпаемо и безгранично, но не рождается и не умирает, поэтому я также неисчерпаем и безграничен, не рождаюсь и не умираю. Перед смертью я существую и после смерти я также существую. Я превращаюсь в лапку бабочки, в печёнку мыши, но всё же я существую. Сколь же свободен, сколь долговечен, сколь велик!»

Имплицитный уровень текста выявляет авторское отношение к даосизму, как «духовной альтернативе лишенному смысла хаосу революции».

По существу, критика образа японца формирует мотив хаоса реальности, а глубинная семантика образа Китая обнаруживает вектор движения в сторону миропорядка.

---

<sup>72</sup> *Иванов Вс.* Бронепоезд 14-69. С. 66.

<sup>73</sup> Там же. С. 90.

То, что вся страна находится в состоянии беспорядка, замечают даже партизаны: « — Беспорядку много. Народу сколь тратится, а все в туман...»<sup>74</sup>. Альтернатива беспорядку обнаруживается во фрагментах, отсылающих к даосской философии. Согласно даосизму, человек является частью природы, следовательно, деятельность человека обязательно должна согласовываться с естественным ходом миропорядка. Однако китаец бросает даосскую книгу в колодец. Вс. Иванов в повести отразил реальную жизнь Востока, показал существующую российскую реальность, в то же время через скрытое значение порядка в китайской философии выразил своё отношение к революции.

Разработка образа Востока в русской литературе обновляет впечатление от повести русских читателей, интерес к Востоку не всегда ограничивается географической картой, он проявляется и на культурном уровне, укрепляет понимание между культурами.

Более того, этот интерес открывает дверь для познания сути и тенденций миропорядка на основе конкретного исторического события, национальной культуры и мировоззрения. Понимание миропорядка служит для читателя возможностью продвинуть строительство нравственной культуры.

---

<sup>74</sup> Там же. С. 92.

## Глава 2. Восток в повести «Возвращение Будды»

Как уже было отмечено в первой главе, образ китайца Син-Бин-у, созданный Всеволодом Ивановым в повести «Бронепоезд 14—69», в значительной мере имеет условный характер, однако соотносится с реальной деятельностью – революцией. В повести «Возвращение Будды» Вс. Иванов также обратился к разработке революционной проблематики и также важнейшей составляющей ее структуры стали восточные мотивы. Однако если в предыдущей повести автора интересовали Япония и Китай, то здесь основным маркером Востока становится Монголия. Китайские мотивы вводятся имплицитно, только в китайских эпиграфах к главам обнаруживают себя философские мотивы покоя и порядка. Именно здесь формируется главная смысловая оппозиция: Европа — беспорядок, броуновское движение, хаос; Восток — спокойствие, покой, порядок.

Главный персонаж повести профессор-востоковед размышляет о европейском хаосе: «Будет же что-нибудь выдвинуть в противовес этой неорганизованной тьме, этому мраку и буре»<sup>75</sup>. Появление Будды для него — надежда и аргумент в пользу воцарения порядка. Иными словами, в повести «Возвращение Будды» Иванов погрузился в изучение Востока еще более глубоко, размышляя о его сущности и специфике на серьезном философском уровне.

С точки зрения Р. Ханиновой, «Интерес к Востоку, особенно к буддийской философии и культуре Всеволода Иванова сохранил с юности до конца своей жизни»<sup>76</sup>.

Исследователь творчества Вс. Иванова И. Новокрещенова отмечает:

---

<sup>75</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. М.: Правда, 1991. С. 50.

<sup>76</sup> *Ханинова Р. М.* Концепт «статуи» в одноименных произведениях Вс. Иванова и Г. Газданова «Возвращение Будды» // Малоизвестные страницы и новые концепции истории русской литературы XX века: Материалы Международной народной конференции. М.: МГОУ, 2003. Вып. 2. С. 78.

«Восток в партизанском цикле предстает двояко с одной стороны, он является источником опасности, с другой же стороны, Восток (и Китай в частности) - это единственное прибежище, не тронутое революцией, “царство архаики”, “седой древности”, “традиции”». С точки зрения И. Новокрещеновой: «Устремленность на Восток - это попытка спастись от фантазмагоричного хаоса реальности “на пороге иной культуры”»<sup>77</sup>. Она справедливо полагает, что «восточные буддийские аспекты пронизывают ткань повествования, расширяя границы ключевого концепта “путь” и его ассоциата – концепта “революция”»<sup>78</sup>.

Исследователь Л. Якимова в своей статье «Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды» в мотивном контексте русской литературы 20-х годов» отмечает, что «...буддийский элемент делает повесть актуальной для времени 20 – 30 гг. идеологемы, особенно в проблемах русского выбора «Восток-Запад»<sup>79</sup>. Она считает, что: «Повесть, обращенная к осмыслению конкретно-исторической ситуации 20-х гг. прошлого века, оборачивается сегодня на глазах сбывающимся пророчеством о “крушении европейской цивилизации, о том, что Европа будет скоро огромным мертвым музеем”»<sup>80</sup>. Автор добавляет: «мотив утраченной, потерянной, ошибочно выбранной дороги приобретает в финале доминирующее звучание, акцентированную выразительность которого трудно не заметить: слышится он в вопросе “куда направить свой путь?”, и в скобке заключенном утверждении: “человек был глуп, умный понимает дороги”»<sup>81</sup>. Исследователь справедливо считает, что в повести скрыта авторская интенция, его «тайное тайных», что мы и попытаемся обнаружить в ходе анализа восточных мотивов, тем более, что и другой критик, Т. Иванова видит загадочность повести и

---

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Якимова Л. П. Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды» в мотивном контексте русской литературы 20-х годов. // Сюжетология и сюжетография. 2014. № 2. С. 89.

<sup>80</sup> Там же. С. 91.

<sup>81</sup> Там же.

связывает ее именно с «восточным пластом»<sup>82</sup>. И по мнению М. Улановой, «Возвращение Будды» является «странным» произведением<sup>83</sup>, что опять-таки связывается с восточным контекстом. Таким образом, совершенно очевидно, что повесть имеет восточный характер, это проявляется и в выборе эпиграфа, и в построении сюжета, и в персонажной системе. Важно заметить, что данная повесть включает в себя и такие восточные мотивы, как мотив страдания, мотив вечности и мотив порядка.

## 2.1. китайские эпиграфы

Исследуя эпиграфы повести «Возвращение Будды», можно сказать, что в качестве эпиграфов привлечены фрагменты поэзии китайского поэта Сикун-Ту.

Сикун-Ту (837-908), поэт и теоретик поэзии, жил в эпоху упадка тайской империи, из-за социальных беспорядков ему пришлось отказаться от чиновничьей жизни, он стал принимать активное участие в творческой жизни. По его мнению, «только через литературные произведения можно помочь народу освободиться от страданий, именно поэтому его поэма мало затрагивает сложные социальные вопросы, автор делает акцент на её эстетическую функцию»<sup>84</sup>. Ввиду этого, картины гармонической и прекрасной природы занимают важное место в его поэме, он стремился найти пути достижения нравственного совершенства в естественности. Анализируя особенности поэм Сикун-Ту, В. Алексеев утверждает, что «наиболее часто употребляется в поэме «Ши Пинь» понятие «Дао»: Дао служит ему как бы символ веры при переоценке человеческих ценностей, производимых идеальным поэтом, который воспекает

---

<sup>82</sup> *Иванова Т.* Три авантюрные истории // Иванов В. Возвращение Будды. М.: Правда, 1991. С. 7.

<sup>83</sup> *Уланов М. С.* Буддизм в русской культуре XIX - первой половины XX века. Элиста.: Изд-во КалмГУ, 2006. С. 116.

<sup>84</sup> *Чэнь Ли.* Ши пинь чжун дэ даоцзя цзинце. (Роль понятия «Дао» в поэме «Ши Пинь»). 陈莉. 二十四诗品中的道家境界 // Вэйнань шифань сюэиюань сюэбао (Вестник Вэйнаньского педагогического института). 渭南师范学院学报. № 4. 2003. С. 19.

презрение к желтому металлу во имя Богаства духа (...), — так определяет учёный концептуальный смысл ключевого образа в эстетике и философии поэма древнего Китая»<sup>85</sup>. На наш взгляд, Вс. Иванов не случайно обращается к этому поэту, его интерес к даосской философии был замечен и в предыдущей повести.

На наш взгляд, в повести Вс. Иванов высказал новую для революционного времени мысль, что основанный на почитании закон буддизма помогает постепенно совершенствовать духовный мир человека. Из этого следует, что Вс. Иванов хотел высказать этими эпитафиями свое мнение о буддизме. Буддизм не только выполняет ведущую роль при переоценке человеческих ценностей, но и дает возможность освобождать человека от страдания. Иными словами, китайские эпитафии выявляют и уточняют уровень философских взглядов Вс. Иванова на реальную социальную проблему.

Об этом упоминала и исследователь Л. Дарьялова, она считает, что «Вс. Иванов, маркируя главы изречениями китайских поэтов—мудрецов, тоже переживших смутное время народных бедствий, укрепляется в своей вере в творческие силы человека, в его назначение быть поэтом»<sup>86</sup>.

В поэме Сикун-Ту также утверждает, что для продолжения жизни необходимо держать движение. Это вызывает у Вс. Иванова желание напомнить об идее неизбежности подвижности для развития цивилизации.

В 14 стансе поэмы «Плотно-тончайшее» Сыкун-Ту пишет о том, как «...важны пути, тем дальше, чем укромное шествие становится медлительней»<sup>87</sup>. Это изречение Иванов берет в качестве эпитафия второй главы, раскрывающей важность выбора дороги жизни. Этот эпитаграф в то же время участвует в

---

<sup>85</sup> Цит. по: *Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун-Ту (837-908). Пб-г, 1916. С. 0234.

<sup>86</sup> *Дарьялова Л. Н.* «Возвращение Будды» Г. Газданнова и «Возвращение Будды» Вс. Иванова: опыт художественной интерпретации // Газданов и мировая литература. Калининград, 2000. С. 47.

<sup>87</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. М.: Правда, 1991. С. 26.

формировании идеального мира персонажа, подготавливает читателя к правильному восприятию и пониманию характера и поведение героя. Профессор выбрал Будду, а не революцию для осуществления понимания ценностей своей жизни.

Кроме Сикун-Ту, для эпиграфа Вс. Иванов выбрал и строчки другого Китайского поэта — Юань-Мея. Юань-Мей (1716–1798) — крупнейший поэт своего времени, его поэма имеет ясную философскую окраску, это проявляется в размышлениях о значении и ценности жизни. Кроме этого, он подчеркнуто выражает позитивистские взгляды на бытие человека.

Важно отметить, что он стремится выразить глубокий смысл доступным языком.

Шестая глава начинается строкой стихотворения Юань-Мей «Ночью 15 декабря»: «Колокол толст-непрерменно не звонок; ухо заложено-непрерменно глухо»<sup>88</sup>. В стихотворении поэт использовал конкретные образы, такие как колокол, снег, луна, описывая тихую и светлую картину. Вс. Иванов выбрал эту строку в качестве эпиграфа для того, чтобы контрастно отразить тьму и хаос реальной жизни, в то же время заметно стремление Вс. Иванова к спокойствию, картина в стихотворении укрепляет авторскую веру в творческие силы красоты гармонии.

Тао Юань-мин (365–427) — известный буколический поэт, он имеет четкое понимание ложности общественной жизни, однако его «отшельническая жизнь не означает бегство от реальности, она вполне активна в стремлении выявить сущность социальных проблем»<sup>89</sup>.

Восьмой главе предшествует эпиграф из строчки Тао Юань-мина «свой

---

<sup>88</sup> Там же. С. 51.

<sup>89</sup> Лю Цзюань. Шилун Тао Юаньмина тяньюань ши дэ шэнмей лисян. (Об эстетике буколической поэзии Тао Юаньмина). 刘金远. 试论陶渊明田园诗的审美理想 // Хунань шифань дасюэ цзяюуэй кэсюэ сюэбао (Хунаньский педагогический университетский вестник образования, общественных наук). 湖南师范大学教育科学学报. № 2. 2001. С. 95.

сад»:

«... В дымке, в дымке села далеких людей, люблю свой дымок на пустыре. На дверях и на дворе нет мирской пыли, в пустом шалаше живёт в довольстве свобода. Я долго был в клетке»<sup>90</sup>. Здесь поэт определяет свои приоритеты, отдавая явное предпочтение идеалу естественной идиллической сельской жизни. Через изображение идеального для автора сельского пейзажа поэт не только изливает свою мечту о прекрасной и чистой жизни, но и демонстрирует негативное отношение к реалиям общественной жизни-клетке. Вс. Иванов использовал это изречение, чтобы, будучи согласным с китайским поэтом, выразить свое истинное отношение к трагизму жизни человека в период гражданской войны. Этот эпиграф подчеркивает и сложность жизни в изображении Вс. Иванова. Самое главное в том, что эпиграф намекает на авторское стремление к свободе и счастью:

«Мысль живет ранее кисти.

Очарование пребывает вне картины.

Подобно звуку, гнездящемуся в струне.

Подобно дымке, делающейся туманом»<sup>91</sup>.

Л. Дарьялова считает, что в эпиграфе к четвёртой главе «воспеваются и красота бытия, и способность художника создать прекрасные в своём мире»<sup>92</sup>. Она отмечает, что поэтические строки как бы противопоставляют реальный мир и мир эстетического бытия, где существуют законы гармонии, вполне постигаемые художником.

Эпиграф к шестой главе взят Вс. Ивановым из сборника стихотворений «Луи-юй цзы хань»:

«Конфуций над рекой говорил:

---

<sup>90</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. С. 51.

<sup>91</sup> Там же. С. 37.

<sup>92</sup> *Дарьялова Л. Н.* «Возвращение Будды» Г. Газданнова и «Возвращение Будды» Вс. Иванова: опыт художественной интерпретации. С. 47.

Уходящее — оно подобно этому, ведь не перестаёт ни днём ни ночью»<sup>93</sup>.

Этот эпиграф приобретает глубокое философское звучание, которое выражается в том, что все существующее в жизни молниеносно изменится, что побуждает читателя задуматься над проблемой вечности. С помощью данного эпиграфа Вс. Иванов показал состояние разрушения нравственности, и более того, он призывает к размышлению о воссоздании морали.

Проанализировав эпиграфы к повести «Возвращение Будды», понимаем, что китайские эпиграфы не только передают главный смысл повести, но в то же время красота гармонического природы прямо противопоставлена тьме и хаосу реальной жизни, и далее намекает на авторскую критическую позицию по отношению к революционному беспорядку.

По мнению Л. Дарьяловой, «эпиграфы взрывают повествовательный поток, уводят его в сторону культурных ценностей, повесть приобретает многоуровневый характер, а своей философичностью явно выходит за рамки революционной литературы того времени»<sup>94</sup>.

## 2.2. Сюжет

Завязка повести основывается на легенде, которая повествует: «...в год Красноватого зайца отшельник в горах читал номы, помогая людям изучать правила буддизма и ревнуя о совершенствовании своего духа, и молился для войны, и сражения проходили мимо него»<sup>95</sup>. Через рассказанную легенду о Будде Вс. Иванову удалось придать описанию восточного мира мистический характер, эту же функцию, очевидно, выполняет и легенда «Три тысячи голов скота»<sup>96</sup>. Кроме того, можно предположить, что Иванов использовал легенду

---

<sup>93</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. С. 51.

<sup>94</sup> *Дарьялова Л. Н.* «Возвращение Будды» Г. Газданнова и «Возвращение Будды» Вс. Иванова: опыт художественной интерпретации. С. 48.

<sup>95</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 20.

<sup>96</sup> Там же. С. 23.

«Три тысячи голов скота»<sup>97</sup>, чтобы придать живой интерес к востоку, и в то же время вызвать размышления о справедливости.

«Подвижник, ради испрошения блага для, воинов, пастухов и всех одушевленных существ, замуровал себя в скалу Дангу и в этом положении прожил семь лет, претерпевая свой трудный подвиг, помогая людям усваивать закон и учение Будды. Он скончался в двадцатый год правления Шуно-чжи, проведя в созерцании около тридцати лет. Главнейшие ученики его Цагай-дайчи, Чакар-дайчи, размуровав с достойным благоговением келью его, обрели уже не кости Цаган-лама Рачи-джамчо, они обрели там бронзовую золоченую статую бурхан Сиддарты Гаутамы, прозванного Буддой... Так совершилось трехсотое пробуждение на земле высочайшего ламы Сакья, вечного спасителя существ и подателя всяческой добродетели...»<sup>98</sup>. Подобные сведения о рождении Будды служат для Вс. Иванова достижению собственных литературных целей. Столь подробное описание жизни Будды говорит о том, что писатель глубоко изучает историю Буддизма. Для контраста Вс. Иванов отражает проблему бытия человечества, заранее предлагая теоретические основы. Другими словами, жизнеописание Будды является сюжетной линией в данной повести. Самое главное, Вс. Иванов выразил большое понимание важности учения Буддизма, основанное на почитании добра и закона, что помогает постепенно совершенствовать поведение людей.

Вс. Иванов в повествовании использует многочисленные метафоры. Среди них особенно значимыми видятся следующие: «лотосы рук» сравнил с «льдиной в шугу»; золотые пальцы сравнил с солнцем, которое утром ломает вершины гор; величие долговечности сравнивается автором с птицей над пустыней; ресницы — сон, отрешившийся от страданий.

Дальнейшее действие повести переходит от эстетической легенды к

---

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Там же. С. 21.

реальной общественной жизни. На поезде в Монголию появляются широкие общественные пласты, среди них — описание солдат, бандитов, рабочих, женщин и неизвестных. Через описание инстинктивной деятельности этих людей Вс. Иванов заметил нравственное безобразие человечества, которое особенно явно прослеживается во время трудных моментов. Например, рвать проволоку из Будды и менять на еду, «За золото Будды мужики приносят мешок мерзлых булок, меру картофеля и дров»<sup>99</sup>. Другой пример: использование доверия в корыстных целях: «Глупый, грязный монгол, возможно – переодетый лама, везет его для каких-то своих, может быть, грабительских целей»<sup>100</sup>. Понимая безобразность такого поведения, автор дает читателю возможность задуматься над вечными ценностями. Это в определенной степени связано и с переживаниями и событиями из жизни автора: «Вс. Иванов с 14 лет начал вести самостоятельную жизнь, долго скитался по России, много путешествовал по Сибири, Уралу, Казахстану»<sup>101</sup>. Можно предположить, что именно в силу этих событий своей собственной жизни, писатель выразил в своём творчестве независимый взгляд на истинные ценности жизни.

В финале повести перед читателями встаёт вопрос: «...Но зачем и кого могут они там спросить: «куда теперь Будде направить свой путь?»»<sup>102</sup> Это не может вызвать у нас сомнений в том, что по какой дороге в действительности идет Будда, такой путь важно выбирать каждому человеку.

Итак, можно сделать вывод: образ Будды придает повести не только восточный характер, но в то же время, и эстетический характер.

Важно, что повесть с одной стороны свидетельствует о слабости бытия человека, который, например, ворует, а с другой — показывает значимость

---

<sup>99</sup> Там же. С. 57.

<sup>100</sup> Там же. С. 32.

<sup>101</sup> Русские писатели 20 века: Биографический словарь / гл. ред. и сост. П. А. Николаев. М., 2000. С. 298.

<sup>102</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 78.

вечных ценностей человечества, что выражается в глубоком стремлении к добру. Подобные преобразования можно проследить и в образе персонажа.

### 2.3. Персонажи

Профессор Сафонов — специалист в области Восточной истории, когда началась война, он решил, что во время революции необходимо оставаться дома для самосохранения. Однако после того как он услышал легенду о Будде, все изменилось. Автор подчеркнул его увлеченность Востоком, граничащую с детским восторженным чувством. Как мальчишка, словно гимназист, Сафонов выразил необычайный интерес к Будде, что послужило началом его длинного путешествия с солдатами в Монголию в качестве сопровождающего статую Будды ради великого интернационального дела — вернуть монголам им принадлежащее. В свете вышеизложенного нетрудно понять поведение профессора Сафонова, готового ради почитания Будды отправиться в очень опасное путешествие, чреватое всякого рода неожиданностями. Профессор отдает себе в этом отчет, но не может отказаться от своего решения.

Когда сопровождавший его солдат спросил, зачем он должен беречь эту статую, профессор объяснил: «Если этот ясный и простой человек так легко говорит, что есть причина, — значит, эта причина неизмеримо велика и важна для человечества»<sup>103</sup>.

По ответу профессора можно сделать вывод о том, что он относится к поездке в Монголию как к важной миссии по сохранению культурных ценностей человечества: «Статуя Будды передается как музейная редкость, как национальное художественное сокровище»<sup>104</sup>. Стоит отметить, что профессор в повести — словно воплощение Будды, он обладает главным качеством Будды — добротой.

---

<sup>103</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 33.

<sup>104</sup> Там же. С. 30.

«Позже везет профессор свое добро на салазках к вокзалу»<sup>105</sup>, а его мысли постоянно устремлены к буддизму. «Есть какое-то возмездие за наши поступки»<sup>106</sup> и в конце он успешно отстаивал значимость нравственных ориентиров ценой собственной жизни: «... повезли через мрак и огонь, сам претерпевая мучения — очищая себя...»<sup>107</sup>. Так как: «Духовная жизнь Будды, свободная от обязательств, чувственности, интересов бытия, от себя самого и своей гордости, является в благородстве, сдержанности и бесконечной кротости своей сущности»<sup>108</sup>. Несмотря на то, что профессор Сафонов является представителем западного общества, его деятельность во благо востока дала возможность для развития восточного общества.

Исследователь А. Подобрий в своей работе утверждает: «Человек способен стать носителем различных национально – культурных ценностей, если готов принять «чужое», соединить со своим, родовым, не отвергать непривычное, а найти возможности диалога между веками формировавшейся мудростью, запечатленной в языке, традициях, образе мышления, системе этических и эстетических ценностей разных народов»<sup>109</sup>.

Сафонов продемонстрировал своим поступком, своей жизнью фундаментальное отношение западников к восточной культурной и философской традиции. «Профессор Сафонов – европеец, он знает: чтобы не думать, нужно занимать тело и разум движением. Двигаясь все время, не размышляя о смысле движения, Европа пришла в тьму, Восток неподвижен, и недаром символ его – лотос, подобный Будде»<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> Там же. С. 34.

<sup>106</sup> Там же. С. 33.

<sup>107</sup> Там же. С. 64.

<sup>108</sup> Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] / К. Ясперс; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. С. 109.

<sup>109</sup> Подобрий А. В. Межкультурный диалог в русской малой прозе 20–х годов XX века: автореф. дис. ... док. филол. наук. М, 2010.

<sup>110</sup> Иванов Вс. Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 69.

«...Профессор истории, знаток Востока, и его по сути дела, ведёт вперёд почти невежественный монгол! Даже ведь в области буддоведенья профессор знает гораздо больше, чем Дава-Дорчжи. Ах этот поток жизни! Как он странен, непонятен и одновременно певуче нежен и кипуч!»<sup>111</sup>

Разница между Востоком и Западом для Вс. Иванова состоит в том, что Запад предполагает бестолковое движение, именно поэтому культура Запада пришла во тьму, а Восток – это неподвижность, по причине того, что так учил своих последователей Будда. В этом различии Вс. Иванов особенно акцентирует внимание на значении Будды для восточной и прочих культур.

В повести Вс. Иванов показывает условия международного диалога, он подчеркивает, что надо уважать не только принципы национальности, но и религиозные позиции: «...мы, пролетарии, умеем уважать не только принципы национальности, но и искреннее религиозное чувство»<sup>112</sup>.

Вместе с тем, Вс. Иванов, уделяя внимание описанию национальных особенностей восточных народов и вводя персонажей, транслирующих идею сохранения национальных индивидуальных черт, сталкивает противоположные точки зрения на необходимость сохранения традиционного религиозного чувства. Коммунистическая риторика при этом подрывает идею сохранения национальной идентичности, прибегая к идеологическим клише: «...мы, коммунисты, уважая ваши национальные требования и сознавая то там, где национальное объединение и самоопределение разбивают и уничтожают отжившие рамки патриархального и родового быта, где разбивают реакционные узы семьи, рода, племени и соседской общины... где создают необходимую историческую почву для классовой борьбы, — там коммунизм выдвигает национальное объединение в противовес патриархальной анархии и внешнему иноземному национальному гнёту. Мы желаем, чтобы складывались

---

<sup>111</sup> Там же. С. 51.

<sup>112</sup> Там же. С. 29.

национальные типы киргизов, туркменов, монголов... Все же, товарищи, если мы помогаем вам выявить своё национальное лицо, то это не значит, что мы идём на помощь церковникам, ламам и монахам»<sup>113</sup>.

Отношение Вс. Иванова к Сафонову можно оценить как отношение положительное, так как его стремление работать на благо другого народа получило признание народа Востока в повести: «Более того, яснее и яснее вырисовываются мне. Ваше героическое стремление со статуей, вашей родовой святыней, — оно является, скорей всего, голосом крови, непонятым зовом её на Восток»<sup>114</sup>.

Что касается трагедии профессора Сафонова, Г. Сорокина отмечает: «Сафонов жертвует собой во имя великого дела. Завершая повесть, писатель усиливает именно буддийский аспект. При этом следует отметить, что, согласно буддийскому учению, благие действия, совершённые человеком в этой жизни, ведут к его следующему благоприятному рождению»<sup>115</sup>. С этой идеей невозможно не согласиться, так как, согласно учению буддизма, причины и следствия в жизни человека заключены в круговом существовании.

Образу профессора Сафонова противопоставлен в повести образ другого главного героя — монгола Дава-Дорчжи, люди считают и его воплощением Будды, а на самом деле он занимается тем, что буддизм отрицает. В самом начале повести он хочет казаться доброжелательным, соблюдает внешний этикет: «...человек хочет быть взаимно вежливым; он даже, сняв перчатки, голой рукой берет крюк и, как бы подчеркивая свою вежливость...»<sup>116</sup> Но во время поездки проявляется его истинная сущность, он оказывается совсем другим, его не интересует культовая и культурная ценность статуи, он только

---

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> Там же. С. 63.

<sup>115</sup> *Сорокина Г. А.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды»: идеи революции и буддизма // Вестник Калмыцкого университета. № 2. 2016. С. 161.

<sup>116</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 24.

жаждет удовлетворить свои торговые амбиции: «монголы весь день в теплушке пьют чай, часто они занимаются торговлей, хулят и хвалят продаваемое и стовариваются пожатием пальцев, причём один опускает рукав, а другой всовывает туда руку»<sup>117</sup>. Монгольский мир изображен автором с иронией, той же авторской иронией отмечен и образ «главного монгола», автор часто создает ситуации, в которых обнажается фальшивость натуры Дава-Дорчжи, основной чертой характера которого является лживость. Характеристика его нелицеприятна: «Глупый, грязный монгол, возможно – переодетый лама, везет его для каких-то своих, может быть, грабительских целей»<sup>118</sup>. Сравнительная характеристика двух персонажей предопределяет нравственную победу Сафонова, познавшего законы борьбы со злом. Следует отметить, что это познание — есть шаг «из бесконечного становления и уничтожения по ту сторону в вечное, из наличного бытия мира в нирвану»<sup>119</sup>.

Таким образом, Вс. Иванов создал не только искренний образ — Сафонова, но и фальшивый образ — Дава-Дорчжи. В данном произведении открывается бурная борьба между положительным и отрицательным героем за воплощение Будды. В конце концов, Сафонов одержал нравственную победу над Дава-Дорчжи, и совершил великую миссию. Итак, можно сделать вывод о том, что Вс. Иванов в повести «Возвращение Будды» через систему поведенческих стереотипов персонажей акцентировал неизбежность глубокого стремления к совершенствованию человечества, ведь жизнь есть страдание.

## 2.4. Мотив страдания

Страдание — «это состояние болезни, горечи, горя, страха и тоски. Это

---

<sup>117</sup> Там же. С. 38.

<sup>118</sup> Там же. С. 32.

<sup>119</sup> *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] / К. Ясперс; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. С. 94.

претерпевание, противоположность деятельности»<sup>120</sup>. Рационализм Нового времени объявляет: «страдание следствием неадекватного знания»<sup>121</sup>.

Символом страдания в повести является статуя Будды.

При анализе концепта «статуи» в повести Вс. Иванова, Р. Ханинова отмечает: «Статуя играет роковую роль в жизни героев, непосредственно с нею соприкасавшихся в прямом смысле короткое или длительное время. Её появление изменяет их судьбы. Гибель становится особенно неотвратимой для тех из них, кто оскверняет статую: Сафонов снимает золотую проволоку, чтобы обменять на еду; Дава-Дорчжи способствует снятию позолоты; Амар убив старика, крадет статуэтку с целью продажи»<sup>122</sup>. Вс. Иванов в повести соотносит женщину и статую Будды на имплицитном уровне. Повесть насыщена учениями буддизма, для того чтобы у читателя сложилось понимание источника страдания жизни. Можно предположить, что, согласно восточной этике, женщина и статуя Будды являются именно источником страдания жизни. Согласно буддизму: «Богатства и страсть притягивают человека, и человек не может отбросить их. Это подобно меду на острие ножа. Привлекательная еда, не способная утолить голод. Ребёнок слизывает этот мёд, и в результате получает страдание от порезанного языка»<sup>123</sup>.

Если женщина — символ страсти, тогда статуя Будды — символ богатства, который привлекает, но, в то же время, может приводить к страданиям.

Если разобраться в учении буддизма, можно понять, почему женщина и статуя Будды являются источником страдания. Учение буддизма включает в себя 5 обетов мирянина и 10 добрых деяний. 5 обетов мирянина состоят в

---

<sup>120</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. / гл. под редакцией В. С. Стёпина. М.: Мысль, 2001.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Ханинова Р. М. Концепт «статуи» в одноименных произведениях Вс. Иванова и Г. Газданова «Возвращение Будды». С. 78.

<sup>123</sup> Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. С. 112.

следующих положениях: «не убивать (бушашзн, 不杀生), не ворвать (бутоудао, 不偷盗), не прелюбодействовать (бусеинь, 不邪淫), не лгать (буван-юй, 不妄语), не употреблять алкоголь (буиньцзю, 不饮酒)»<sup>124</sup>.

Если в вагоне нет женщины, тогда не будет и прелюбодеяний, не будет воровства частей статуи, золотой проволоки, которая находится в нем.

Итак, можно сделать вывод, что в этом тексте образы женщины и золотого Будды составляют определенный коррелят, служа для человека источником соблазна, оборачивающегося в итоге страданием, а для автора - способом объяснить воплощение страдания в жизни, которое претрпевают персонажи, соблазненные богатством и сластолюбием.

Таким образом, помимо сюжетной функции эти образы несут и символическую.

Роль Будды — в спасении человека от страданий: «Вот наша динамика-то, и Будду и дрова по пути везут. И телесное тепло, и душевное...»<sup>125</sup>. Будда выполняет ведущую роль, когда дело касается выбора пути жизни. «Революция научила нас великому чувству, не правда ли, — это стыдиться богатства. И чем дальше революция продлится, тем все глубже и глубже будет это чувство, и это самое важное в мире. От этого чувства появился Будда...»<sup>126</sup>. Вс. Иванов через образ идеального Будды повествовал о том, что необходимо через революцию создать справедливый принцип распределения богатства в реальной жизни, для того, чтобы освободить человека от страдания.

Будда оказывает влияние на очищение духа. Аймак Тушуту — хана в повести, словно исток Будды, изначально чистое и чудесное место, но в действительности это место наполнено грязными людьми и событиями. Вс. Иванов использовал гиперболу для того, чтобы углубить эффект сатиры, и

---

<sup>124</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 94.

<sup>125</sup> Там же. С. 34.

<sup>126</sup> Там же. С. 31.

косвенно открыл читателю отсутствие социального порядка: «...Очень нужно Будде опускаться в аймаке Тушуту-хана — грязном, вонючем селении. Там даже вода пахнет падалью, верблюды усеяны огромными клопами, пастухи зубами бьют вшей, а у Будды – «ногти отделаны золотом...»<sup>127</sup>

Через образ женщины писатель открывает читателю слабость бытия человечества, говорит о том, насколько сложно проходить испытания: «С женщиной у нас будут ссоры и драмы, и мы будем узнавать друг у друга весьма легко характеры»<sup>128</sup>.

Если речь идет о страдании, тогда важно вспомнить, что в повести кроме богатства и страсти, воплощение страдания в жизни заключается и в двух других сторонах.

Во-первых, одиночество является воплощением страданий. Сафонов говорит: «...почувствовал себя одиноким. Правда, это чувство длилось одно мгновение, но и это мгновение было очень тяжелым»<sup>129</sup>.

Во-вторых, холод и голод являются воплощением страданий: «Тепло нужно живым. Однако никто не дает ни хлеба, ни дров»<sup>130</sup>. Ввиду этого, народу придется терпеть страдание. Вс. Иванов использовал повтор «теплушки» именно для того, чтобы акцентировать внимание читателя на этой важной детали: «Виталий Витальевич чувствует особенную боль в ногах, ему холодно, хотя он сыт и в теплушке ярко горит печь»<sup>131</sup>. В данном случае, Вс. Иванов отразил через описание того, как ярко горит печь, всю глубину страдания.

Кроме этого, Вс. Иванов, используя подобные описания, показал не только глубину, но и тяжесть страдания: «Зубы нужно сжимать плотнее, — вкус пищи

---

<sup>127</sup> Там же. С. 24.

<sup>128</sup> Там же. С. 35.

<sup>129</sup> Там же. С. 23.

<sup>130</sup> Там же. С. 49.

<sup>131</sup> Там же. С. 60.

тогда долго держится в небе и деснах»<sup>132</sup> и «...он долго смотрит в потемневшие голодные лица. Конечно, они провожают ежеминутно, ежечасно, ежедневно. Слез и воплей не хватит на такие морозные туманы, вьюги и снега – лица у них как плакаты»<sup>133</sup>. Здесь писатель использовал олицетворение: «Сосны шумят, трогают друг друга — холодно, ветер — соснам тоскливо»<sup>134</sup>.

Иначе говоря, Иванов в данной повести вводил вышеуказанные фрагменты природоописания и описания физического состояния человека с целью передачи воплощения страданий в реальной жизни. По мнению автора, жизнь насыщена страданиями, более того, писатель заставил читателя задуматься о дальнейшей дороге, так как страдание возникает не само по себе, а имеет причину. Таким образом, в мотивной структуре повести формируется мотив вечности.

Как важный факт нам следует отметить, что авторский взгляд на философию буддизма в целом соответствует состоянию развития буддизма в Китае.

В конце XIX — начале XX века империалистическая агрессия разрушила традиционные модели мышления. Традиционная китайская культура начала сливаться с западной. В 20-х годах появился современный буддизм, который представлял новую форму в эпоху современного конституционного правления, служа важным механизмом для приспособления к жизни общества и тенденциям различных культур. Однако буддизм не является протестантским вероисповеданием, он берет своё начало от традиционного буддизма, наследует традиции и развивает их. Отличительная черта современного буддизма заключается в том, что он содействует приближению буддиста к жизни и науке. «Современный буддизм не только предписывает обычные буддийские

---

<sup>132</sup> Там же. С. 52.

<sup>133</sup> Там же. С. 44.

<sup>134</sup> Там же. С. 46.

церемонии, важнее то, что он связывает своего последователя с социальной жизнью»<sup>135</sup>. Это дает основания рассматривать буддизм как социально-культурное явление, только таким образом сможет развиваться дух буддизма, и именно поэтому восточная буддийская культура известна во всем мире.

Тай Сюй (1889-1947) — выдающийся мыслитель и активист, имя которого занимает важное место в истории современного буддизма в Китае. Он организовал институт Будды, развивал буддийское воспитание, сделав большой вклад для развития современного буддизма. Тай Сюй не отказался от жизни в обществе, уединившись в глуши леса, а старался активно влиться в реальную жизнь, сохранив священную связь с Буддой. Он отмечает, что только человек, а не Бог может стать Буддой. Далее, он в книге «Жизнь и Будда» пишет, что «Будда не только направляет людей освободиться от властвования над ними темных сил, но и учит людей подчинять свою жизнь порядку, в соответствии с учением Будды»<sup>136</sup>.

Таким образом, буддизм получил большое развитие во время смутной поры Китая, это породило важную тенденцию — распространению буддизма в западных странах. Буддизм вносит существенный вклад в решение проблем, связанных с определением сути жизни, именно поэтому Вс. Иванов в повести и сделал акцент на взаимодействие Будды и жизни.

## 2.5. Мотив вечности

Вечность определяется как «неограниченность во времени, безначальная и

---

<sup>135</sup> Хуа Фантянь. Бяньгэ чжун дэ цзинь сянь дай чжунго фоцзяо. (Китайский современный Буддизм во время революционного преобразования). 华方田. 变革中的中国现代佛教 // Чжунго женьминь дасюэ сюэбао (Вестник Китайского Женьминского университета). 中国人民大学学报. Вып. 5. 2004. С. 27.

<sup>136</sup> Цзинь Сяофан. Цзеси Тай Сюй дэ фоцзяо жэньшэнгуань. (Анализ буддийского мировоззрения Тай Сюя): дис. ... маг. филол. наук. 金小芳. 太虚佛教人生观解析: 硕士学位论文. Аньхуэй, 2013.

бесконечная длительность»<sup>137</sup>. Эту мысль развивает П. Тиллих, он считает, что «вечность это вечное присутствие, движущееся от прошлого у будущему вне потенциальности и актуальности»<sup>138</sup>.

Г. Белая отмечает: «Изучение к вечным темам Вс. Иванова поставит увлечения идеей радикальной перековки человека вопрос о таинственной жизни человеческого духа, о человеческой психике, о сложных связях внутреннего мира личности и исторических преобразований»<sup>139</sup>.

По мнению Г. Сорокиной, «Образ Будды в повести как символ вечности бытия и высшей справедливости резко контрастирует с жизнью людей, их страстями и пороками, войной и насилием»<sup>140</sup>.

В повести интенция вечности проявляет себя опять-таки в образе Будды: «Один Будда является в бесчисленных видах, и в каждом из бесчисленных видов — является Будда»<sup>141</sup>.

Согласно китайскому буддизму: «Будда — это тот, кто познал сущность человеческой жизни и всех явлений, кто достиг абсолютной истины. После своего прозрения Будда проповедовал постигнутую им истину другим людям, чтобы все смогли совершенствовать себя в соответствие с учением Будды, освободится от всех страданий и обрести радость жизни»<sup>142</sup>.

Вс. Иванов использовал образ Будды для того, чтобы выразить глубокое стремление к совершенству — вечное дело для человечества. Писатель создал контраст, чтобы подчеркнуть особое место вечности в повествовании.

---

<sup>137</sup> Философия: Энциклопедический словарь / под редакцией А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> *Белая Г. А.* Дон Кихоты революции — опыт побед и поражений. М.: РГГУ, 2004. С. 409.

<sup>140</sup> *Сорокина Г. А.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды»: идеи революции и буддизма. С. 161.

<sup>141</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 16.

<sup>142</sup> Философия китайского буддизма. / гл. пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 256.

«Конфуций над рекой говорил: «Уходящее – оно подобно этому ведь не перестает ни днём, ни ночью»<sup>143</sup>. Золотые слова Конфуция выражаются в том, что все существующее в жизни молниеносно изменяется.

Вс. Иванов заимствовал золотые слова Конфуция и отразил на контрасте важность вечности, которую мы можем проследить и в нашей жизни. Предположим, что цель, которую Вс. Иванов преследовал — это именно создание вечного образа Будды, и основной замысел заключается в том, чтобы соединить вечность и доброту. Более того, автор выражает мысль о том, что стремление к добру является бесконечным.

Говоря о мотиве вечности, следует заметить, что в мотивной структуре повести он обнаруживает коррелят с мотивом справедливости, ибо последний сформирован вечными представлениями человечества о добре, о наказуемости зла, о воздаянии за духовность, о равномерном распределении благ между людьми. Показательна сентенция профессора Сафонова о нравственном кодексе революции: «Революция научила нас великому чувству, не правда ли, — это стыдиться богатства. И чем дальше революция продлится, тем все глубже и глубже будет это чувство, и это самое важное в мире»<sup>144</sup>. Вс. Иванов подчеркивает, что окружающая среда оказала большое влияние на идеологию русского человека, склонного по природе своей к поиску идеального, и в то же время писатель и эксплицитно, изображая безнравственность разрушающегося мира (сцены беспорядка и насилия в поезде и на станциях и полустанках), и имплицитно (путем введения приоритетных для него восточных маркеров) дает понять всю нереальность революционных идеалов. Иронично звучит в этом контексте риторический вопрос персонажа: «И зачем нам фуфайки, когда миллионы народа сейчас голодают, в тифу?»<sup>145</sup> Голодающий народ, болезни,

---

<sup>143</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 51.

<sup>144</sup> Там же. С. 31.

<sup>145</sup> Там же. С. 27.

тиф — это та окружающая Сафонова среда, оказаться в которой известный профессор и не предполагал:

«Я верил, что благодаря своим трудам я приобрету тихую старость, то есть сытость, тишину»<sup>146</sup>. Здесь прочитывается не только антиреволюционная интенция автора, но и обнаруживается скрытая отсылка к чеховской концепции трудовой жизни. Персонажная система повести включает целый ряд образов «нетрудового люда». Как раз они и являются провокаторами хаоса, неразберихи, беспорядка, которые «организуют» окружающий Сафонова мир.

В повести философский мотив вечности включает в себя и цивилизационные идеи писателя. Автор особо подчеркнул важность подвижности. Её важность обнаруживается через кризис культуры Европы. Как сказал автор повести устами Сафонова: «...нужно занимать тело и разум движением. Двигаясь все время, не размышляя о смысле движения, Европа пришла во тьму...»<sup>147</sup>. Вс. Иванов указал, что Европа пришла во тьму именно из-за неосмысленного движения, а поиск смысла может осуществиться только в состоянии «неподвижности». Далее писатель отмечает: «...мысли о крушении европейской цивилизации, о том, что Европа будет скоро огромным мертвым музеем»<sup>148</sup>.

Важно будить сознание мыслью о неизбежности подвижности для развития и процветания любой культуры, и западной, и восточной.

Что касается неподвижности, это явление эксплицировано через описание состояния одного из восточных народов—татар: «Они сонны, неподвижны и трудно как камень воду, усваивают мысль. Они сонны, неподвижно устремлены вперед, в пустыню»<sup>149</sup>. Мы видим из этого, что Вс. Иванов предлагал вечную подвижность, которая может развивать мысль и

---

<sup>146</sup> Там же. С. 36.

<sup>147</sup> Там же. С. 69.

<sup>148</sup> Там же. С. 48.

<sup>149</sup> Там же. С. 75.

предлагать новые идеи для развития культур.

Можно предположить, что описание смерти Сафонова придает решающее значение в формировании мотива вечности: «Сафонов отдирает от земли плечи и хватает руками: вперед назад, направо... под пальцами вода, густая, тягучая... Но это не вода – песок. Песок»<sup>150</sup>.

Иванов использовал густые и тягучие образы «воды» и «песка» для выражения того, что высокие качества его персонажа будут вечно жить в земле, и в то же время акцентировал важность вечной подвижности.

В китайской культуре существует мудрость, согласно которой счастье сравнивают с песком, ведь чем больше песка хочешь набрать в ладони, тем быстрее он убегает сквозь пальцы. Именно так в повести обнаруживает себя мировоззрение спокойствия.

Таким образом, мотив вечности в данной повести имеет глубокий смысл, он обнаруживается не только на уровне описания пространства, в котором происходит действие повести, но и прочитывается на всех уровнях текста.

## **2.6. мотив порядка**

Как уже подчеркивалось в первой главе, в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14-69» обнаруживается мотив порядка через созданный писателем образ китайца Син-Бин-у. Мотив порядка обнаруживается и в более позднем творчестве писателя, формируя философские контексты повести «Возвращение Будды». В данной повести мотив порядка формируется в первую очередь в персонажной зоне и связан опять-таки с образом главного героя.

Как мы уже упоминали выше, Сафонов описывается как человек, являющийся воплощением Будды, поэтому одной из его характеристик становится спокойствие, что особенно ярко выражается в его философских идеях.

---

<sup>150</sup> Там же. С. 80.

Сафонов считает, что «...жизнь человека часто бывает лишь продолжением его детства»<sup>151</sup>. Из приведенного фрагмента следует, что персонаж боится инициации, его мир замкнут на своих интересах, читатель вправе подозревать равнодушное отношение персонажа к окружающему миру. Профессор считает, что «...в революцию необходимо, в целях самосохранения, сидеть дома и быть одиноким. Если одинок, то сосредоточишься на самом себе, будешь заботиться только о самом себе»<sup>152</sup>. Самосохранение для этого персонажа превыше всего.

Однако эпоха вторгается в тихий домашний мир персонажа, он решается пройти путь инициации, обретя чувство ответственности не только за себя, но и за окружающий мир, предпринимает попытку изменить свою точку зрения и свое положение в обществе. Он перестает плыть по течению, находит в себе силы строить жизнь по своему усмотрению. Теперь он может четко сформулировать свое жизненное кредо: «Я могу распоряжаться собой так, как хочу»<sup>153</sup>. Такого рода выстраданная самой жизнью позиция порождает мир и спокойствие в душе человека.

Его многозначительная сентенция «никогда не злись на дорожного спутника»<sup>154</sup> имеет глубокий смысл, эксплицируя буддийские основы его мировоззрения. Затем по ходу сюжета его путник увидел у Сафонова кольцо, для которого оно очень дорого, являясь символом счастья. Он попросил показать кольцо и удивился, почему профессор в такой голод не променял кольца — в этом тоже отражается твердость духа Сафонова, для которого духовность важнее телесного. Его духовность и спокойствие неоднократно подчеркиваются автором в ряде персонажных реплик. Один их характерных примеров, эксплицирующих мотив спокойствия:

---

<sup>151</sup> Там же. С. 61.

<sup>152</sup> Там же. С. 23.

<sup>153</sup> Там же. С. 46.

<sup>154</sup> Там же.

«Чтоб у себя в кабинете изучать спокойное течение стад? Ощутить их на воле, где они похожи на течение вод в озерах»<sup>155</sup>. Важно заметить, что спокойствие нужно испытывать волей.

Спокойствие Сафонова возмущается проявлениями лжи: «Меня возмущает ваша постоянная ложь»<sup>156</sup>. При обладании типичным человеческим характером, Конфуций отмечает: «Нарушение закона каким-либо человеком соответствует характеру его сущности. Знающий радуется воде, так как знающий — подвижен. Нравственный радуется горам, так как нравственный — спокоен»<sup>157</sup>. Именно поэтому он утверждает, что «порядок необходим, поскольку сущность человека действительна только в человеческом обществе»<sup>158</sup>.

Через вопрос «будет же что-нибудь выдвинуто в противовес этой неорганизованной тьме, этому мраку и буре»<sup>159</sup>, мы видим, что Будда для Сафонова имеет значение надежды, и хотя: «надежда, как перо, мала, а указывает мудрейшие пути»<sup>160</sup>, но Сафонов все-таки выразил твердую готовность к путешествию в Монголию.

«Укрепление же — там, подле стад и кумирен, — укрепление одной моей души будет самая великая победа, совершенная над тьмой и грохотом, что несется мимо нас...»<sup>161</sup>. Как мы уже упоминали, описывая мотив страдания, жизнь — это страдание, и именно оно заставляет человека укреплять спокойствие и нравственные качества, совершенствовать свой духовный мир.

Сафонов сделал правильный выбор, он не принимал участие в боях, а

---

<sup>155</sup> Там же. С. 64.

<sup>156</sup> Там же. С. 46.

<sup>157</sup> *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] С. 138.

<sup>158</sup> Там же. С. 138.

<sup>159</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 50.

<sup>160</sup> Там же. С. 19.

<sup>161</sup> Там же. С. 64.

сопровождал Будду в Монголию, целью путешествия был поиск истины: «...почему он не сможет остаться и прожить до конца революции или же просто отдохнуть и набраться сил. И его и чужое мнение было бы: он обязан доехать. Он довезет Будду»<sup>162</sup>. В течение путешествия, Сафонов сказал: «Спокойствие, которое я ощущаю, все больше и больше... чтобы сердце опускалось в теплые и пахучие воды духа...»<sup>163</sup>. Из этих слов можно сделать вывод о том, что отношение Вс. Иванова к войне и революции можно оценивать как отрицательное, так как война или революция всегда мешают спокойствию.

«В зубы профессора несется колючий и твердый, словно камни, снег»<sup>164</sup>, Вс. Иванов использовал образное сравнение для выражения того, что у Сафонова твердые нравственные качества. Сафонов указывал: «Есть какое-то возмездие за наши поступки...»<sup>165</sup> — это тоже служит для автора поводом на этом сделать ударение.

Когда речь идет о порядке, необходимо обратить внимание на фрагменты, в которых дается описание общественного положения Сафонова, его статуса. Сафонов представлен читателю в качестве профессора истории Востока. Он несомненно обладает высоким научным статусом, который обеспечивает ему возможность и деяния и понимания. Конфуций считает: «Народ можно привести к тому, чтобы он мог что-то исполнить, но нельзя привести к тому, чтобы он ещё мог что-то понять. Порядок — лишь благодаря авторитету»<sup>166</sup>. Безусловно, именно человек типа Сафонова сможет выполнить любую миссию.

Закономерен выбор им мудрых сентенций из китайской философской поэзии: «...Важные пути тем дальше, чем укромное шествие становится

---

<sup>162</sup> Там же. С. 70.

<sup>163</sup> Там же. С. 64.

<sup>164</sup> Там же. С. 59.

<sup>165</sup> Там же.

<sup>166</sup> *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] С. 139.

медлительней»<sup>167</sup> для того чтобы вызвать у читателя желание задуматься о дороге жизни. Более того, вызвать желание стремления к мировоззрению спокойствия.

В повести возникает и другая смысловая оппозиция, она касается мотива порядка. Восток – спокойной, а Запад находится в состоянии беспорядка. Очевиднее всего это противопоставление проявляется в природоописаниях.

На Востоке «теплые и веселые заборы»<sup>168</sup> и «верблюды дышат широко и шумно; запахи от них тоже необъемные, степные: полынь, молодые весенние травы»<sup>169</sup>. При описании Запада доминируют эпитеты со значением «холод», «гибель»: «Темнеет, проспект походит на лесную просеку, ветер несет холодный снег»<sup>170</sup> и «колокола на станции дребезжат морозно. Станционные колокола звонят России похоронную»<sup>171</sup>.

Итак, можно предположить, что мотив порядка, прежде всего, служит для Вс. Иванова возможностью акцентировать важность спокойного мировоззрения перед соблазном и выгодой, писатель дает понять, насколько важно правильно выбирать жизненный путь и ориентиры

В повести обнаруживается и рациональная теория, философские концепции. Главные среди них: золотые слова Конфуция, важная для Вс. Иванова идея буддизма – возмездие. Золотые слова Конфуция заставляют читателя задуматься о жизни и смерти, так как все существующее в жизни молниеносно изменятся, а одна из идей буддизма гласит: «возмездие вызывает переосмысление своих поступков», так как страдание всегда имеет причину.

В повести имеется несколько восточных мотивов, среди них: мотив страдания, мотив вечности и мотив порядка. Через эти мотивы Вс. Иванов

---

<sup>167</sup> *Иванов Вс.* Возвращение Будды. Чудесные похождения портного Фокина. У. С. 26.

<sup>168</sup> Там же. С. 77.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Там же. С. 30.

<sup>171</sup> Там же. С. 50.

раскрывает истину жизни: жизнь — это страдание. Стремление к справедливости является бесконечным, следует оставаться спокойным и следовать нравственным кодексом доброго человека.

Другими словами, данная повесть способствует пониманию буддизма, восточной культуры, и в то же время, предоставляет читателю возможность понять суть дела, скрытую авторскую интенцию.

## Заключение

После октябрьской революции в России возникают многочисленные произведения, посвященные теме войны. Для Вс. Иванова тема гражданской войны в значительной степени связана с Востоком.

В данной работе мы рассмотрели главные особенности реализации темы Востока в русской литературе 20-х гг., показали конкретно-исторические причины и обстоятельства, которые побуждали писателей обращаться к теме Востока. Самое главное в том, что мы постарались комплексно рассмотреть и выявить типичные восточные мотивы в прозе Вс. Иванова начала 1920-х гг. Вс. Иванов создал в повести «Бронепоезд 14-69» заманчивый и подвижный образ Востока, а в повести «Возвращение Будды» показал и мудрый и рациональный образ Востока. На основе проведенного анализа мы пришли к следующим выводам:

1. Восточная тематика присутствует в текстах Вс. Иванова и эксплицитно, и на имплицитном уровне, автор в своей повестях дал подробный анализ образа Востока, это в целом отражает главную идею повести, и в то же время выявил критическое отношение автора к идее революционности.

2. Тема Востока в повести не только отражает российские реальные проблемы, но и отсылает к истории развития китайской культуры и политики начала 1920-х гг. Именно поэтому автор в повестях придает новое реальное значение теме Востока.

3. В восточных произведениях Вс. Иванова сконцентрирован ряд смысловых оппозиции, среди них такие, как хаос—порядок, благородный—грязный, вечность—переменчивость. Эти оппозиции эксплицированы в образе героев, в главной идее повестей, и в ряде восточных этических мотивов.

4. В повестях выявлены и раскрыты основные философские проблемы,

автор с помощью силы Будды повести «Возвращение Будды» помогает человеку освободиться от страдания и спокойно относиться к изменению обстановки. Детальный анализ как самый главный способ, служит Иванову средством изображения неизмеримой разницы отношений героя, усиления реальности образа Будды.

5. В повести «Возвращение Будды» путем сравнения мировоззрения восточных героев автор подчеркнул важность нравственной культуры для стабильного и гармоничного развития общества. Важно отметить, что Вс. Иванов поставил здесь в центр идею совершенствовании духовного мира персонажа.

6. Вс. Иванов конкретно представил образ человека, взявшего на себя миссию быть воплощением Будды в реальной жизни, это служит для читателя укреплению понимания философских основ буддизма, что, по мысли автора, должно оказать нравственное воздействие на русского читателя. Самое главное заключается в том, что с помощью Будды он передал мечту о гармонической жизни.

7. Использование изречений китайского буколического поэта в качестве эпиграфа к повести имеет значительное скрытое значение, с одной стороны это выражает разочарование в порядке общества, а с другой стороны, изучение Востока не только предлагает возможность читателю узнать об укладе жизни Востока, но в то же время способствует диалогу в сфере культуры. Автор не оставил без внимания и правила общения между Западной и Восточной культурой.

8. Автор демонстрирует высокой уровень знаний в области культуры и философии Востока. В повести «Бронепоезд 14—69» выведены образы китайских драконов (жёлтый и красный) и показано их символическое значение в традиционной китайской культуре с целью эксплицировать авторскую идею о равновесности статуса красной и белой армий. А в повести «Возвращение

Будды» выявлены и раскрыты основные философские проблемы, которые имеют важное значение для того чтобы раскрывать проблемы бытия человека, и более того, оказывать влияние на его совершенствование.

Таким образом, Вс. Иванов внес большой вклад в развитие темы Востока в русской литературе.

Его творчество представляет собой питательную среду для распространения и процветания восточной культуры и философии.

Исследование темы Востока в ранней прозе Всеволода Иванова для понимания его творчество в целом играет важную роль.

## Список использованной и цитируемой литературы

### Источники

1. *Иванов Вс.* Бронепоезд 14–69. М.: Искусство, 1978.
2. *Иванов Вс.* Возвращение Будды. М.: Правда, 1991.
3. *Иванов Вс.* Повесть и рассказы. Л.: Лениздат, 1983.

### Критическая и научная литература

4. *Бабута М. Н., Лю Л., Нгуен Т. Х.* Образ дракона в культуре Китая и Вьетнама // Молодой ученый. 2015. № 11. С. 1140–1143.
5. *Белая Г. А.* Дон Кихоты революции — опыт побед и поражений. М.: РГГУ, 2004. 623 с.
6. *Бузник В. В.* Русская советская проза двадцатых годов. Л.: Наука, 1975. 280 с.
7. *Вьюгин В.* «Какая погода в эпоху Гражданской войны?» (Климатическая метафора в соцреализме) // Новое литературное обозрение. 2011. № 108. С. 59–81.
8. *Григорьева Л. П.* Интенциональность в повести Вс. Иванова «Бронепоезд 14–69» // Вестник Бурятского университета. Филология. Вып. 8. Сер. 6. 2004. С. 99–103.
9. *Дарьялова Л. Н.* «Возвращение Будды» Г. Газданнова и «Возвращение Будды» Вс. Иванова: опыт художественной интерпретации // Газданов и мировая литература. Калининград., 2000. С. 45–51.
10. *Дарьялова Л. Н.* Тема Востока в прозе 20-х годов («Маленькая трилогия» Л. Леонова и «Возвращение Будды» Вс. Иванова) // Филологические науки. 1987. № 6. С. 3–9.
11. Дао: гармония мира. М.: ЗАО Изд-во Эксмо-Пресс, 1999. 864 с.

12. *Де Фиссер М. В.* Дракон в Китае и Японии. М.: Профит Стайл, 2008. С. 21–27.
13. *Кириллова И. В.* Проблема соотношения эмоционального и рационального в литературе 20-х годов (от «Возвращение Будды» к «Тайному тайных») // Литературная группа «Серпионовы братья»: истоки, поиски, традиции, международный контекст. СПб.: Ин-т рус. лит. РАН, 1995.
14. *Краснощекова Е. А.* Проблема героя в советской прозе первой половины 20-х гг. (Вс. Иванов): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М, 1965.
15. *Лукоьянов А. Е.* Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М.: Восточная литература, 2001. С. 384.
16. *Новокрещенова И. Л.* Концепт «путь», «революция», «вера» в прозе Вс. Иванова 1920-х годов: дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2007.
17. *Новокрещенова И. Л.* Философская проблематика повести Вс. Иванова «Возвращение Будды» // Русская литература и философия: постижение человека. Липецк, 2004. С. 52–67.
18. *Папкова Е. А.* Гражданская война в творчестве Всеволода Иванова 1920-х годов // Вопросы литературы. 2010. № 4. С. 409–419.
19. *Папкова Е. А.* Сибирские источники прозы Вс. Иванова начала 1920-х годов // Сибирский филологический журнал. 2015. № 3. С. 54–61.
20. *Подобрий А. В.* Межкультурный диалог в русской малой прозе 20-х годов XX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М, 2010.
21. *Подобрий А. В.* Образ поликультурного мира в новеллистке Вс. Иванова и Л. Леонова (На примере Алтайских сказок и новеллы Халиль) // Известия Рос. гос. пед. ун-та. СПб., 2008. № 11. С. 109–117.
22. *Пряхин Н. Г.* Проблема ненасилия и недеяния в восточный философии и культуре // Мир человека. 2007. № 4. С. 17–19.
23. *Пчелинцева К. Ф.* Китай и китайцы в русской прозе 20-х–30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания // Материалы VIII

Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. Вып. 34. С. 154–162.

24. *Скобелев В. П.* Масса и личность в русской советской прозе 20-х годов (К проблеме народного характера). Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1982.

25. *Сорокина Г. А.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды»: идеи революции и буддизма // Вестник Калмыцкого университета. № 2. 2016. С. 156–163.

26. *Терехов А. Э.* Китайский дракон как символ мировой гармонии // Материалы XIII молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2011. С. 86–93.

27. *Терехов А. Э.* Три аспекта ханьских представлений о драконах (лун) // Общество и государство в Китае: XLI научная конференция. М.: Вост. лит, 2011. С. 334–352.

28. *Уланов М. С.* Буддизм в русской культуре конца 19-первой половины 20 века. Элиста: Изд-во Калм ГУ, 2006.

29. *Урюпин И. С.* Китайская тема в творчестве М. А. Булгакова: К вопросу об инокультурной стихии в русской литературе 1920-х гг. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Вып. 5. 2011. С. 132–135.

30. *Ханинова Р. М.* Библейский мотив чуда в рассказах Вс. Иванова // Библия и национальная культура. Пермь, 2004. С. 225–228.

31. *Ханинова Р. М.* Концепт «статуи» в одноименных произведениях Вс. Иванова и Г. Газданова «Возвращение Будды» // Малоизвестные страницы и новые концепции истории русской литературы XX века: Материалы Международной народной конференции. М.: МГОУ, 2003. Вып. 2. С. 76–84.

32. *Чебунин А. В.* История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. 278 с.
33. *Якимова Л. П.* Повесть Вс. Иванова «Возвращение Будды» в мотивном контексте русской литературы 20-х годов // Сюжетология и сюжетография. 2014. № 2. С. 82–91.
34. *Яо Чэнчэн.* Образы Китая в Русской литературе для детей и подростков: дис. ... маг. филол. наук. Екатеринбург, 2014. 202 с.
35. *Яранцев В. Н.* Всеволод Иванов и Борис Пильняк: опыт творчества сосуществования (аспект «соборности») // Сибирский филологический журнал. 2015. № 3. С. 48–57.
36. *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна [Текст] / К. Ясперс; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. 236 с.
37. *Кун Циндун.* Лао Шэ юй гоминь цзиншэнь. (Лао Шэ и национальная идея). 孔庆东. 老舍与国民精神 // Пэйцзин дасюэ сюэбао (Вестник Пекинского университета) 北京大学学报. № 4. 2005. С. 44–50.
38. *Лю Цзюань.* Шилун Тао Юаньмин тяньюань ши дэ шэнмей лисян. (О эстетике буколической поэзии Тао Юаньмина). 刘金远. 试论陶渊明田园诗的审美理想 // Хунань шифань дасюэ цзяоюй кэсюэ сюэбао (Хунаньский педагогический университетский вестник образования, общественных наук). 湖南师范大学教育科学学报. № 2. 2001. С. 94–96.
39. *Хуа Фантянь.* Бяньгэ чжун дэ цзинь сянь дай чжунго фоцзяо. (Китайский современный Буддизм во время революционного преобразования). 华方田. 变革中的中国近现代佛教 // Чжунго женьминь дасюэ сюэбао (Вестник Китайского Женьминского университета). 中国人民大学学报. Вып. 5. 2004. С. 25–29.
40. *Цзинь Сяофан.* Цзеси Тай Сюй дэ фоцзяо жэньшэнгуань. (Анализ

буддийского мировоззрения Тай Сюя): дис. ... маг. филол. наук. 金小芳. 太虚佛教人生观解析: 硕士学位论文. Аньхуэй, 2013.

41. *Чэнь Ли*. Ши пинь чжун дэ даоцзя цзинцзе. (Роль понятия «Дао» в поэме «Ши Пинь»). 陈莉. 二十四诗品中的道家境界 // Вэйнань шифань сюэиюань сюэбао (Вестник Вэйнаньского педагогического института). 渭南师范学院学报. № 4. 2003. С. 18–24.

42. *Чжан Миньцюань*. Цзяньшан Ба Цзинь дуань пянь сяо шо дэ ишу тэсэ. (Изучение художественности рассказы Ба Цзиня). 张民权. 鉴赏巴金短篇小说的艺术特色 // Шэхуэй кэсюэ сюэбао (Вестник общественного науки). 社会科学学报. № 3. 1984. С. 44–50.

43. *Чжан Сюемей*. Чяньси Лу Сюнь дуань пянь сяо шо. (Анализ рассказы «Снадобье» Лу Сюня). 张雪梅. 浅析鲁迅短篇小说 // Цюнчжоу сюэиюань сюэбао (Вестник Цюнчжоу института). 琼州学院学报. 1999. № 4. С. 92–99.

44. *Чжао шэн*. Тань вусы юньдун дэ лиши цзююн. (Исследование о историческом значении движения 4 мая). 赵昇. 解析五四运动的历史意义 // Наньчан дасюэ сюэбао (Вестник Наньчанского университета). 南昌大学学报. № 1. 2014. С. 56–58.

### Справочная литература

45. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006. 876 с.

46. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под редакцией В. С. Стёпина. М.: Мысль, 2001. 736 с.

47. Русские писатели 20 века: Биографический словарь / гл. ред. и сост. П. А. Николаев. М.: Большая Рос. энцикл., 2000. 808 с.

48. Философия: Энциклопедический словарь / под редакцией А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
49. Философия китайского буддизма / пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. 256 с.
50. Дао-Дэ цзин: Книжка о пути жизни / гл. сост. и пер. В. В. Малявина. М.: Феория, 2010. 690 с.