

Ян Шэнь

НЕДЕЛАНИЕ И МОЛЧАНИЕ КАК ВОСТОЧНЫЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ Д. ХАРМСА

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова» 119991, Москва, Ленинские горы, 1

Известно, что Хармс, как и некоторые другие писатели его времени (и старшие современники (Андрей Белый, В. Хлебников), и чинари (А. Введенский, Я. Друскин)), испытывал глубокий интерес к культурам Востока, эзотерическим практикам и философии. В творчестве Хармса (и в содержании, и в поэтике) обнаруживаются, как представляется автору статьи, следы влияния некоторых основополагающих идей даосизма и буддизма, в частности, концепции неделания (у вэй) и молчания как плодотворных моделей поведения.

Действие и речь героев во многих произведениях Хармса оказываются соответственно бездействием и молчанием (либо пошлым говорением, которое ничего не сообщает, семантически пусто). Это обычно интерпретируется и как издевательство автора над бытовыми действиями и разговорами, обремененными некими смыслами, и как проявление попыток Хармса постичь высший смысл, высшую Истину. В творчестве Хармса так же, как и в даосизме и буддизме, две ключевые идеи — неделание и молчание — занимают очень важное место и имеют похожий смысл: отказ от действия, разума и желания обнаруживает также стремление к жизненной силе и к внутреннему покою.

Ключевые слова: Хармс; даосизм; буддизм; у вэй; молчание; ирония.

Философские аспекты творчества Хармса в последние десятилетия активно изучаются; однако отражение в его произведениях идей, явно восходящих к восточным мировоззренческим системам, не рассматривалось подробно, хотя интерес Хармса к восточной культуре очевиден. В частности, в содержании и в поэтике произведений Хармса проявились две основополагающие идеи даосизма и буддизма: ценность неделания и молчания.

Ян Шэнь — аспирант кафедры истории новейшей русской литературы и современного литературного процесса филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: y.shen@bk.ru).

В китайской культуре выражение «неделание» («у вэй») ¹ трактовалось различно. Так, для Лао-цзы «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало» [Лао-цзы, 2014: 53]. Здесь «осуществление недеяния» означает не пассивность (как это часто интерпретировалось в Европе), а отказ от безрассудных действий. «Нет ничего такого, что бы оно не делало», — указание на естественное возникновение вещей без усилия человека: «согласно теории “недеяния”, человек должен ограничить свою деятельность тем, что необходимо и естественно» [Фэн Ю-лань, 1998: 123].

Важный принцип даосизма, неотделимый от «у вэй», — следование естественности (*ци жиань*). Согласно «*ци жиань*» каждое дело и явление должны развиваться, следуя своим возможностям, без вмешательства внешних сил и воли (комментарий Чэнь Гу-ина в изд.: [Лао-цзы, 2016: 50]) ².

«Неделание» для Лао-цзы предполагает прежде всего отказ от желаний, направленных на приобретение излишнего. Сразу заметим, что мотив отказа от желаний — один из важнейших для Хармса: «... Постепенно человек теряет свою форму и становится шаром. И, став шаром, человек утрачивает все свои желания» («Макаров и Петерсен»); «Правильно уничтожая вокруг себя предметы, мы теряем вкус ко всякому приобретению» [Хармс, 1997 б: 344, 29].

Для Хармса характерны рассказы о человеке, который ничего не делал. Так, в повести «Старуха» говорится «о чудотворце, который живет в наше время и не творит чудес. Он знает, что он чудотворец и может сотворить любое чудо, но он этого не делает. <...> Он может этот сарай превратить в прекрасный кирпичный дом, но он не делает этого, он продолжает жить в сарае и в конце концов умирает, не сделав за свою жизнь ни одного чуда» [Хармс, 1997 б: 344].

Одно из ложных желаний, по Лао-цзы, — погоня за знанием: «Знание само по себе является объектом желания. <...> Знание — и хозяин, и слуга желания. Расширяя свои знания, люди перестают понимать, как довольствоваться тем, что есть, и где остановиться». «Выявляют рассудок и мудрость — обретают Великое Лицемерие (伪)» [Лао-цзы, 2002: 124, 74]. Лао-цзы призывает людей к «глупости» (юй), причем глупость, конечно, не отсутствие ума, а простота и невинность, «итог сознательного процесса самосовершенство-

¹ Даосское «у вэй» по-разному передавалось на европейских языках, в частности, и на русском: «недеяние», «недействие», «неделание» и т.д. Вл. Соловьев перевел (с французского) соответствующий термин как «бездействие» [Соловьев 1911–1914: 120]; Л. Толстой, оценивавший «у вэй», в отличие от Соловьева, положительно, — как «неделание».

² Принцип «у вэй» у Лао-цзы имеет прежде всего политический смысл: правитель не должен чинить насилия над подданными. Чжуан-цзы, живший позже Лао-цзы, поднял понятие неделания на трансцендентальный уровень, придав ему смысл прежде всего духовного освобождения.

вания... нечто высшее, чем знание, больше, а не меньшее» [Фэн Ю-лань, 1998: 126].

Высмеивание (лже)науки, иронические выпады в сторону рационализма есть и у Хармса:

Мы же дедов наших внуки
Сильно двинулись вперед
Верим только лишь науке,
А наука, всегда почти, врет.

(«Деды жили, деды знали...», сентябрь 1937)³

Герои Хармса часто впадают в состояние недоумения. Во многих прозаических текстах повторяется сюжет: рассуждения героя перебиваются событиями, которые никак с этими рассуждениями не связаны; герой не приходит в своих рассуждениях ни к какому результату: «мы остановились и начали спорить: по мнению одних, дальше следовало 7, по мнению других — 8. Мы спорили бы очень долго, но, по счастью, тут со скамейки свалился какой-то ребенок и сломал себе обе челюсти. Это отвлекло нас от нашего спора» («Однажды я забыл, что идет раньше: семь или восемь...») [Хармс, 1997 б: 344]; «На этом я понял, что это глупо, глупо мое рассуждение. Я распахнул окно и стал смотреть на двор. Я видел, как по двору гуляют петухи и куры» («Бесконечное, вот ответ на все вопросы...») [Хармс, 2001: 15]. Человек у Хармса осознаёт, что внешний мир неразумен и непонятен; более того, ставится под сомнение ценность понимания как такового: «Всегда наивысшая чистота категорий пребывает в полном неведении окружающего» [Хармс, 1997 а: 202]. Чудо у Хармса «возможно лишь при условии, что человек не осознает его в качестве реально совершившегося факта. Оpozнав же его в качестве такового, человек лишается возможности вновь повторить чудо» [Токарев, 2002: 29].

Хармс говорит о «вреде» рассудка не только серьезным тоном, но и иронизируя, прибегая к гиперболам и гротеску. Так, в «Вываливающихся старухах» старухи подряд одна за другой вываливаются из окна от «чрезвычайного любопытства» (т.е. стремления к знанию). В литературном дневнике Хармса есть фраза: «Покупая птицу, смотри, нет ли у нее зубов. Если есть зубы, то это не птица» [Хармс, 1997 б: 344]. Здесь сам процесс наблюдения и умозаключения оказывается предметом иронии.

Насмешка над слабостью и человеческого рассудка и ложью ритуала обнаруживается и в древних китайских текстах, прежде всего у Чжуан-цзы. Европейские мыслители, критически относившиеся

³ См. также, напр.: «Скажу тебе по совести...» (1931), «Хню» (1931), «Четыре иллюстрации того, как новая идея огорашивает человека, к ней не подготовленного» (1933), «Оптический обман» (1934).

к восточному миру (например, В. Соловьев), иногда видели в «у вэй» пассивность как таковую, неспособность к деятельности, в том числе и духовной; между тем в даосизме «у вэй» — бездействие, если можно так выразиться, ироническое, ответ на «действие» конфуцианства.

В притче «У Чжуан-цзы умерла жена...» говорится, как близкий друг Чжуан-цзы, узнав о смерти его жены, пришел ее оплакивать и нашел Чжуан-цзы сидящим на корточках и распеваящим песню, ударяя в таз. Такое странное поведение поразило друга, и тогда мудрец сказал ему:

«— Ты не прав. <...> Когда она умерла, мог ли я поначалу не опечалиться? Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного Хаоса. Хаос превратился — и она стала Дыханием. Дыхание превратилось — и стало Телом. Тело превратилось — и она родилась. Теперь настало новое превращение — и она умерла. Всё это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним — значит не понимать судьбы. Вот почему я перестал плакать» [Чжуан-цзы, 1995: 170].

Очевидных признаков комического в этой притче нет: поведение мудреца противоречит общепринятому представлению о правильном поведении, но смешным его назвать все-таки трудно (риском предположить, однако, что эту притчу на европейской сцене можно было бы разыграть, представив Чжуан-цзы в амплуа клоуна, шута, т.е. в амплуа комического). Хармс, многое заимствующий из даосистской системы ценностей, создает тексты, полные юмора, пусть и черного. Напомним, что распространенное определение комического предполагает противоречие между поведением и контекстом, формой и содержанием и т.п., и именно такой контраст есть в даосской притче.

В отличие от конфуцианства, который высоко оценивает ритуал, даосизм рассматривает его как сопротивление самой сущности жизни. Чжуан-цзы может говорить о Дао (истинном пути), употребляя в том числе и шокирующие грубые образы. Так, на вопрос: «Где находится то, что мы называем Путем?» Чжуан-цзы отвечает: «В кале и моче!» [Чжуан-цзы, 1995: 199—120]. Дао тем самым не унижается, наоборот, наиболее последовательным образом утверждается его вездесущность; предмет иронии здесь — высокий стиль, в котором было принято говорить об Истине.

Лао-цзы противопоставляет «неделание» «действию». Для Чжуан-цзы же важно, чтобы всяческая оппозиция противоположностей устранилась: «Каждая вещь в мире есть “то”, и каждая вещь в мире

есть “это”. Каждый знает то, что доступно ему, и не видит того, что доступно другому. Вот почему говорится: “То рождается из этого, а это сообразуется с тем”» [Чжуан-цзы, 1995: 67]. Поэтому бездействие для Чжуан-цзы именно отказ от ложного действия есть действие самое подлинное: «Будучи пустыми, покойны, в покое движутся, в движении обретают непреходящее» [Чжуан-цзы, 1995: 138].

Таким подлинным действием для Хармса оказывается не изменение мира по своему произволу, а изменение самого себя:

«Я сел на кровати и закурил.
Я просил Бога о каком-то чуде.
Да-да, надо чудо. Всё равно какое чудо.
Я зажег лампу и посмотрел вокруг. Все было по-прежнему.
Но ничего и не должно было измениться в моей комнате.
Должно измениться что-то во мне».

(«Утро») [Хармс, 1997 б: 29]

Здесь возникает важный для Хармса мотив чуда, которое можно понимать как жизненную силу, приносящую прозрение и душевный покой. В тексте «Я долго смотрел на зеленые деревья» (2 августа 1937 г.) проявляется представление о возможности интенсивной духовной жизни во внешнем покое:

«Теперь я гляжу внутрь себя.
Но пусто во мне, однообразно и скучно,
Нигде не бьется интенсивная жизнь
<...>
Вы ждете, что я расскажу о своем путешествии,
Но я молчу, потому что я ничего не видел.
Оставьте меня и дайте спокойно смотреть на зеленные деревья.
Тогда быть может покой наполнит мою душу.
Тогда быть может проснется моя душа,
И я проснусь, и во мне забьется интенсивная жизнь».

[Хармс, 1997 а: 284–285]

Однако покоя историческая ситуация не предлагала:

«Я плавно думать не могу
Мешает страх
<...>
Я ничего теперь не делаю
И только мучаюсь душой.
Вот грянул дождь,
Остановилось время,
Часы беспомощно стучат
Расти трава, тебе не надо время.
Дух Божий говори, тебе не надо слов.
Цветок папируса, твое спокойствие прекрасно
И я хочу спокойным быть, но все напрасно».

(12 авг. 1937 г.: [Хармс, 1997 а: 288])

Необходимо заметить, что несмотря на мировоззренческую близость Хармса к даосизму, то отсутствие действия, о котором говорит русский писатель, часто не сознательный отказ от суеты, как у даосов, а нечто совершенно иное: бездействие вынужденное и приносящее страдание: «Я ничего не делаю: собачий страх находит на меня» (Курск, 1932 г.); «Сегодня я ничего не мог делать. Я ходил по комнате, потом садился за стол, но вскоре вставал и пересаживался на кресло-качалку. Я брал книгу, но тотчас же отбрасывал ее и принимался опять ходить по комнате» (кон. 1932 или нач. 1933: [Хармс, 1997 б: 35, 37]); «Я неправильно живу. Я ничего не делаю и очень поздно ложусь спать» (22 ноября 1932 г.); «Нужно работать, а я ничего не делаю, совершенно ничего. И не могу ничего делать» (7 авг. 1937 г., Детское Село); «Я больше не хочу жить. Мне больше ничего не надо» (16 нояб. 1937 г.); «Боже, какая ужасная жизнь, и какое ужасное у меня состояние. Ничего делать не могу. Всё время хочется спать, как Обломову» (30 нояб. 1937 г.: [Хармс, 2002, т. 2: 205, 193, 196, 197].

Страдая в середине тридцатых от бессилия писать, от истощенности вдохновения, в последние годы жизни Хармс страдает уже от голода, смерти близких друзей и возможности ареста.

* * *

Среди того, что интересовало Хармса, Л. Липавский называл молчание в одном ряду с «писанием стихов и узнаванием из стихов разных вещей... озарением, вдохновением, просветлением, сверхсознанием» [Сборище друзей, 2000: 175–176]. Молчание является одним из важнейших мотивов, напр., в «Басне», «Кассирше», «Есть ли что-нибудь на земле, что имело бы значение», «Объяснении в любви».

Как и неделание, у Чжуан-цзы молчание также имеет иронический характер: «не говоря, говорить»⁴. Дао как высшей истине свойственна несказуемость, путь к истине предполагает безмолвие перед лицом тайны: «О Пути нельзя ничего сказать, а если о нём что-то говорят — значит, это не Путь» [Чжуан-цзы, 1995: 201]. Для безмолвия перед лицом тайны есть особенное название: «у янь».

⁴ Оценивая у *вэй* и отказ от речи в даосизме как иронические, мы следуем за В. Янкевичем, который, анализируя подобные явления в западной культуре, утверждал: «Существует ироническое молчание, которое обескураживает несправедливость. <...> В каком-то роде ирония есть “речь тишины”, расстраивающая все хитроумные уловки и ловушки “словоплетения”. Иронический квиетизм избегает ложных проблем, не столько отвергая их, сколько вновь ставя неудачно сформулированные вопросы <...> Существование проблемы просто отвергается, в схватку с противником просто не вступают» [Янкевич, 2004: 64].

«Конфуций повидался с Сюэ-цзы и вышел от него молча.

Цзы-лу спросил:

— Почему вы, учитель, ничего не говорите об этой встрече? Ведь вы так давно хотели встретиться с Сюэ-цзы!

— Я-то с одного взгляда понял, что этот человек осуществляет в себе Путь. Словами это не высказать! — ответил Конфуций» [Чжуан-цзы, 1995: 190—191].

Идея молчания как правильного состояния есть не только в даосизме, но и в буддизме, где оно присуще состоянию абсолютного успокоения — нирване. В отличие от даосизма, где идеи «у *вэй*», «у *янь*» внешне парадоксальным образом включают «*вэй*» (делание) и «*янь*» (говорение; ср. также даосские идеи движения в покое, рождения в смерти, бытия в небытии), буддизм предлагает совершенно иной подход: здесь неделание, не-говорение абсолютны, «всё устремлено к покою, к преодолению движения, к нирване» [Георгиевский, 1892: 164].

Образ пустоты, в сущности, близкой буддийской нирване, появляется и у Хармса и в его позднем творчестве вытесняет «даосскую» надежду на плодотворное созерцание (см., например, исчезновение, превращение в Ничто персонажа трагикомического рассказа «Жил один рыжий человек...»).

В отличие от полного безмолвия, предполагаемого в буддизме, «даосы выступали лишь против использования слова как объективированного, конвенционального знака, фиксирующего столь же определенную, четко ограниченную сущность» [Малявин, 1982: 43]. Чжуан-цзы не отрицает язык как носитель искаженной мысли о реальности, а считает его необходимым для познания истины: «Ловушка нужна для ловли зайцев. Поймав зайца, забывают про ловушку. Слова нужны для выражения идеи. Постигнув идею, забывают про слова. Где же найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить?» [Чжуан-цзы, 1995: 237].

Хармс доводит до предела многоречивость героев, которая семантически оказывается семантически пустой. Так, в рассказах «Пушкин и Гоголь», «Математик», «неудачный спектакль», «Тюк!», «Григорьев и Семенов» слово лишено информативной функции, иногда много раз повторяется, но не имеет отношения к действию. Описывается умирание речи: например, в «Неудачном спектакле» на сцену один за другим выходят люди, каждый хочет что-то сказать, но икает, его начинает рвать, человек уходит, выходит следующий. В конце концов театр закрывается из-за того, что «всех тошнит!»

И буддизм, и даосизм предлагают понятие «истины без слов»; в дзэн (или «чань»)-буддизме это предполагает возможность непо-

средственной передачи мысли от сознания к сознанию, состоянием «мусин» («не-ума»), которое «означает отсутствие не мысли, а преград на ее пути» [Георгиевский, 1892: 173]. Характерный для чань-буддизма ментальный диалог между мастером и учеником описывается у Хармса:

«Есть ли что-нибудь на земле, что имело бы значение и могло бы даже изменить ход событий не только на земле, но и в других мирах? — спросил я своего учителя.

Есть, — ответил мне мой учитель.

Что же это? — спросил я.

Это... — начал мой учитель и вдруг замолчал.

Я стоял и напряженно ждал его ответа. А он молчал.

И я стоял и молчал.

И он молчал.

И я стоял и молчал.

И он молчал.

Мы оба стоим и молчим.

Хо-ля-ля!

Мы оба стоим и молчим!

Хо-ля-ля!

Да, да, мы оба стоим и молчим!» [Хармс, 1997 б: 124].

Я. Друскин в работе о Введенском обсуждает явление, которое называет «семиотическим», или «бессмысленным молчанием», рассматривая три реплики действующих лиц в «Некотором количестве разговоров»:

«Первый. Я знаю сумасшедший дом. Я видел сумасшедший дом.

Второй. Что ты говоришь? Я ничего не знаю. Как он выглядит.

Третий. Выглядит ли он? Кто видел сумасшедший дом».

Отрицательная функция второго предложения, отмечает Друскин, устремлена на отрицание «не содержания предложения, а вообще предложения, то есть высказывание предложения». В результате такого отрицания не остается ничего, но «это не просто “ничего”, а молчание: семиотическое молчание» [Сборище друзей, 2000: 385].

Если молчание у Введенского передается через разрыв повествования, нарушение текстового семиотического кода, то у Хармса повествование не нарушается; например, в рассказе «Встреча» описывается такая ситуация:

«Вот однажды один человек пошёл на службу, да по дороге встретил другого человека, который, купив польский батон, направлялся к себе восвояси.

Вот, собственно, и всё» [Хармс, 1997 б: 345].

То, что названо в заглавии «Встречей», в сюжете оборачивается скорее не-встречей, не-событием; рассказ завершается типичным для Хармса выражением «вот и всё» как знаком молчания.

Если у Введенского «молчание семиотическое», то у Хармса — «ситуативное». Возникновение ситуаций такого молчания можно уподобить паузам, определяющим структуру музыкального произведения (вообще определяющим художественную композицию): «На полпути между “молчанием” и “аллюзией” располагается умолчание, которое представляет собой активное сотрудничество молчания и слова, представляет собой подавленное слово <...> Недомолвка, умолчание — это умирающая речь, переход от ясно выраженного к подразумеваемому. <...> Молчание есть <...> отсутствие, в то время как умолчание, то есть “фигура молчания”, подобная паузам музыкальной речи, есть экспрессивное прерывание, как бы разновидность звучащей речи» [Янкелевич, 2004: 369].

«Фигурами молчания» у Хармса можно назвать ситуации исчезновения причинно-следственной связи между событиями (см., напр., рассказы «Начало очень хорошего летнего дня (симфония)» (1939), «Симфония № 2» (1930—1940).

Расшатывание причинно-следственных связей проявляется в приеме повтора, особенно очевидна эта функция приема в письме к Друскину «Связь» (1937): «Пишу Вам в ответ на Ваше письмо, которое Вы собираетесь написать мне...» Не настаивая на прямом влиянии даосской притчи на Хармса, обратим, однако, внимание, что также «по кругу» ходит мысль и речь у Чжуан-цзы:

«Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал: «Как весело играют рыбки в воде! Вот радость рыб!»

— Ты ведь не рыба, — сказал Хуэй-цзы, — откуда тебе знать, в чем радость рыб?

— Но ведь ты не я, — ответил Чжуан-цзы, — откуда же ты знаешь, что я не знаю, в чем заключается радость рыб?

— Я, конечно, не ты и не могу знать того, что ты знаешь. Но и ты не рыба, а потому не можешь знать, в чем радость рыб, — возразил Хуэй-цзы.

Тогда Чжуан-цзы сказал: «Давай вернемся к началу. Ты спросил меня: Откуда ты знаешь радость рыб? Значит, ты уже знал, что я это знаю, и потому спросил. А я это узнал, гуляя у реки Хао» [Чжуан-цзы, 1995: 165—166].

В философском (иногда и религиозном) смысле молчание (и неделание) у Хармса тесно связано с его размышлением о пустоте, которая воплощается в образе «круга» (см. «Нуль и ноль», 1931, и «О круге», 1931). Круг как символ, по Хармсу, является совершенным отра-

жением Бесконечного («Бесконечное, вот ответ на все вопросы», 1932). Эта символика Хармса сопоставима с идеями Малевича, призывавшего освобождаться от предметности как от конечной формы, постигать тайну все вбирающей в себя пустоты [о сопоставимости идей Малевича и даосских идей см.: Ичин, 2016: 369].

Конечно, в некоторых произведениях Хармса молчание просто показывает бедность слов и ума в отношении кажущихся «абсурдными» ситуаций, но оно способно также обозначать начало рефлексии, созерцание связей между человеком и внешним миром вне слов.

Исследователи Чжуан-цзы говорят о нем, что «миссия аутентичного слова» для него состоит «не в том, чтобы что-то “выражать”, скрывая бытие, а в том, чтобы дать бытию раскрыться» [Малявин, 1982: 44]. Чтобы передать «свободную волю предмета» [Хармс, 1997 б: 305–306], чтобы передать ее в поэтической структуре, слова строятся Хармсом на принципе «битвы со смыслами за смысл» [Жаккар, 1995: 49]. В этом столкновении рождается новый смысл.

Список литературы

1. *Введенский А.И.* Полное собрание произведений: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. *Георгиевский С.М.* Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб, 1892.
3. *Жаккар Ж.-Ф.* Даниил Хармс и конец русского авангарда. СПб, 1995.
4. *Ичин К.* Супрематические размышления Казимира Малевича о беспредметном мире // Ичин К. Авангардный взрыв: 22 статьи о русском авангарде. СПб, 2016.
5. *Лао-цзы.* Дао Дэ Цзин (Завет пути силы). М., 2002.
6. *Лао-цзы.* Дао Дэ Цзин. СПб, 2014.
7. *Малявин В.В.* Философия Чжуан-цзы: забытые пробуждения, немое слово // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 39–59.
8. «... Сборище друзей, оставленных судьбою»: В 2 т. Т. 1. М., 2000.
9. *Соловьев В.С.* Китай и Европа. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. СПб, 1911–1914.
10. *Токарев Д.В.* Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Д. Хармса и С. Беккета. М., 2002.
11. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб, 1998.
12. *Хармс Д.* Записные книжки: В 2 ч. Ч. 2. СПб, 2002.
13. *Хармс Д.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 1. СПб, 1997 (1997 а).
14. *Хармс Д.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 2. СПб, 1997 (1997 б).
15. *Хармс Д.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 4. СПб, 2001.
16. *Чжуан-цзы.* *Ле-цзы.* М., 1995.
17. *Янкевич В.* Ирония. Прощение. М., 2004.
18. 老子今注今译. 陈鼓应译. 北京: 商务印书馆. 2016. (*Лао-цзы.* Современные комментированные тексты / Пер. на современный китайский язык, комм., сост. Чэнь Гу-ин. Пекин, 2016).

Ian Shen'

INACTION AND SILENCE AS EASTERN IDEAS IN D. KHARMS' WORKS

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991*

It is known that D. Kharms, like some other writers of his time (older contemporaries (Andrey Bely, V. Khlebnikov) as well as Chinari (A. Vvedensky, Y. Druskin), had a deep interest in the cultures of the East, esoteric practices and philosophy. In Kharms' work (both in its content and poetics) traces of the influence of some fundamental ideas of Taoism and Buddhism, in particular, concepts of non-doing (Wu Wei) and silence as fruitful models of behavior can be found. The action and speech of the characters in many works of Kharms are in fact inaction and silence (speech that presented is often semantically empty). This is usually interpreted as the author's mockery aimed at everyday actions and conversations, but both as a manifestation of Kharms's attempts to understand the Supreme meaning, the Supreme Truth. In Kharms's work, as well as in Taoism and Buddhism, two key ideas — non-doing and silence — occupy a very important place and have a similar meaning: the rejection of action, reason and desire also reveals a desire for vitality and inner peace.

Key words: Daniil Kharms; Taoism; Buddhism; wu wei (無為); silence; irony.

About the author: *Ian Shen'* — PhD Student, of Modern Russian Literature History and the Modern Literary Process Department, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University (e-mail: y.shen@bk.ru).

References

1. Vvedenskii A.I. *Polnoe sobranie proizvedenii* [Complete works]: 2 vol. Vol. 1. M., Gileia, 1993. 285 p. [In Russ.]
2. Georgievskii S.M. *Mificheskie vozzreniia i mify kitaitsev* [Mythical views and myths of the Chinese]. Saint-Petersburg: *Tip. I.N. Skorokhodova*, 1892. 118 p. [In Russ.]
3. Jaccard J.-F. *Daniil Kharms i konets russkogo avangarda* [Daniil Kharms and the end of Russian avant-garde]. Saint-Petersburg, *Akademicheskij proekt* [Academic Project], 1995. 470 p. [In Russ.]
4. Ichin K. *Suprematicheskie razmyshleniia Kazimira Malevicha o bespredmetnom mire*. [Reflections of Suprematist Kazimir Malevich on the non-objective world] Ichin K. *Avangardnyi vzryv: 22 stat'i o russkom avangarde* [The Archive of avant-garde: 22 papers on Russian avant-garde]. Saint-Petersburg, *Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge* [European University Publ.], 2016. [In Russ.]
5. Lao-tszy. *Dao De Tszin*. M., *Profit style*, 2002. 143 p. [In Russ.]

6. Lao-tszy. *Dao De Tszin*. Saint-Petersburg, *Azbuka*, 2014. 221 p. [In Russ.]
7. Maliavin V.V. *Filosofiiia Chzhuan-tszy: zabyt'e probuzhdeniia, nemoe slovo* [Zhuang-Tzu philosophy: oblivion of awakening, silent word]. *Dao i dao-sizm v Kitae* [Tao and Taoism in China]. M., *Nauka*, 1982, p. 39–59. [In Russ.]
8. "... *Sborishche druzei, ostavlennyykh sud'boiu*" [A bunch of friends by fate forlorn], Ed., foreword, comm. by V.N. Sazhin. In 2 vol. Vol. 1. M., *Ladomir*, 2000, 845 p. [In Russ.]
9. Solov'ev V.S. *Kitai i Evropa*. *Sobranie sochinenii v 10 tt.* [China and Europe. Works: in 10 vol.] Vol. 6. Saint-Petersburg, *Prosveshchenie* [The Enlightenment Publ.], 1911–1914. [In Russ.]
10. Tokarev D.V. *Kurs na khudshee: Absurd kak kategoriia teksta u D. Kharm-sa i S. Bekketa* [The course for the worst: The absurd as text category at D. Kharms and Beckett]. M., *Novoe literaturnoe obozrenie* [The New Literary Review Publ.], 2002. 336 p. [In Russ.]
11. Fen Iu-lan'. *Kratkaia istoriia kitaiskoi filosofii* [The brief history of Chinese philosophy]. Saint-Petersburg, *Evrasiia*, 1998. [In Russ.]
12. Kharms D. *Zapisnye knizhki* [Notebooks]. In 2 vol. Vol.2. Saint-Petersburg, *Akademicheskii proekt* [Academic Project Publ.], 2002. 414 p. [In Russ.]
13. Kharms D. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works: In 4 vol.] Vol.1. Saint-Petersburg, *Akademicheskii proekt* [Academic Project Publ.], 1997. 434 p. [In Russ.]
14. Kharms D. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works: In 4 vol.] Vol.2. Saint-Petersburg, *Akademicheskii proekt* [Academic Project Publ.], 1997. 497 p. [In Russ.]
15. Kharms D. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works: In 4 vol.] Vol.4. Saint-Petersburg, *Akademicheskii proekt* [Academic Project Publ.], 2001. 319 p. [In Russ.]
16. Chzhuan-tszy. Le-tszy. M., *Mysl'*, 1995. 439 p. [In Russ.]
17. Iankelevich V. *Ironiia. Proshchenie* [Irony. Forgiveness]. M., *Respublika*, 2004. 334 p. [In Russ.]
18. 老子今注今译. 陈鼓应译. 北京: 商务印书馆. 2016. (Lao-tszy. *Sovremennyye kommentirovannyye teksty* / Per. na sovremennyyi kitaiskii iazyk, komm., sost. Chen' Gu-in. Pekin: Kommercheskoe izdatel'stvo, 2016).