

«Человек есть испытатель боли»: религиозно-философские мотивы поэзии Бродского и экзистенциализм

Отличительная черта поэзии Иосифа Бродского — философичность, философское видение мира и «Я». Автор не фиксирует неповторимые ситуации, не стремится к лирическому самовыражению. Индивидуальная судьба поэта предстает одним из вариантов удела всякого человека. В единичных вещах Бродский открывает природу «вещи вообще». Эмоции лирического героя у Бродского — не спонтанные, прямые реакции на частные, конкретные события, а переживание собственного места в мире, в бытии. Это своеобразное философское чувство — глубоко личное и всеобщее одновременно.

Бродский эмоционально сдержан, аскетичен. Чувство у него часто соединено с отстраненным, холодно-отрешенным анализом. Предмет поэзии у автора «Части речи» и «Урании» — не только (и, может быть, не столько) реальность, окружающая человека, но и категории философского и религиозного сознания: «Я», душа, тело, Бог, время, пространство, вещь, смерть. Философское и религиозное измерения определяют отношения «Я» к миру у Бродского. Соучастное чтение стихотворений, сопереживание, постижение мира Бродского невозможны без понимания философского языка, кода поэта.

Отчужденность от мира и неприятие миропорядка, ощущение потерянности, абсолютного одиночества «Я», собственной инородности всему окружающему — вещам, обществу, государству, восприятие страданий как предназначения человека, как проявления невыразимого сверхрационального опыта, соединяющего с Богом, жажда встречи с Богом и ясное осознание ее невозможности — таковы повторяющиеся мотивы поэзии Иосифа Бродского. Отношение «Я» к бытию у Бродского напоминает мировидение экзистенциализма — философии, возвестившей о себе около ста пятидесяти лет назад в сочинениях датского пастора Сёрена Кьеркегора, но во многом определившей мысли и чувства человека середины нашего столетия.

Мысль о близости идеям экзистенциализма мотивов поэзии Бродского, трактовки им веры и отношений «Я» и Бога неоднократно высказывалась исследователями. При этом предметом пристального анализа было лишь одно стихотворение — «Разговор с небожителем» (1970). Вот как характеризует родственность религиозной темы стихотворения идеям С. Кьеркегора и Льва Шестова Дж. Нокс:

«Следуя Кьеркегору, Шестов противопоставляет личное откровение знанию: человек не может получить исчерпывающие ответы на загадки бытия, следовательно, он должен принять свою судьбу на веру, в духе Авраама и Иова. Такова фундаментальная семантика образа голубя, который не возвращается в ковчег, и почты в один конец в „Разговоре с небожителем“. Оба образа иллюстрируют взаимоотношения поэта с Главным собеседником. В диалоге со Всевышним ему ничего не остается, кроме как обращаться к Нему без надежды на ответ.

В главной теме „Разговора с небожителем“ звучат экзистенциальные голоса Шестова и Кьеркегора. Как бы ни протестовал человек против боли и страдания, он в конце концов оставлен один на один с молчанием и неизбежностью того факта, что „боль — не нарушение правил“, как сказано в стихотворении. Страдание и отчаяние в естественном порядке вещей, вопреки оптимистическим обещаниям счастья и материального благополучия, раздаваемым политиками»^[245].

Интерпретация религиозно-философских мотивов в поэзии Бродского и в его статьях как экзистенциалистских и сопоставление их с идеями Кьеркегора и Льва Шестова предложены также в диссертации Джейн Нокс «Сходные черты у Иосифа Бродского и у Осипа Мандельштама: культурные связи с прошлым»^[246]. Мысль Бродского о страдании человека не как о наказании, не как о следствии его вины, но как об основе его существования, как о метафизическом законе и скептическое отношение поэта к возможностям разума Дж. Нокс истолковывает как свидетельство родства поэта с экзистенциалистами. Однако она не принимает во внимание, что у

Бродского можно найти не меньшее количество противоположных высказываний. Не случайно, за исключением стихотворения «Два часа в резервуаре», исследовательница не приводит ни одного примера отрицательной оценки поэтом рационального знания. Антитеза «философия — вера», «Афины — Иерусалим», присущая сочинениям Шестова, вовсе не определяет, вопреки мнению Дж. Нокс, всего существа философских мотивов Бродского.

Мнение об экзистенциалистской основе поэзии Бродского разделяет Юрий Кублановский: «В основном <...> Бродский вопрошает Всевышнего и ведет свою тяжбу с Промыслом, минуя посредников: предание, Писание, Церковь. Это Иов, взыскующий смысла (только подчеркнуто неаффектированно) на весьма прекрасных обломках мира. А те, кто пытается на него за то сетовать, невольно попадают в положение друзей Иова, чьи советы и увещевания — мимо цели. (Влияние на Бродского Кьеркегора и Льва Шестова можно проследить на протяжении всего творческого пути стихотворца.)»^[247]. Об «экзистенциальном сознании» Бродского, последовательно подчеркивающего неадекватность «логических» рамок жизни, пишет также и Алексей Лосев, анализируя четвертую часть стихотворения «Посвящается Ялте»^[248].

Близость смысла стихотворений Бродского идеям Кьеркегора и Льва Шестова, однако, не исключает существенных различий. Как показала В. П. Полухина, в отличие от обоих философов Бродский не утверждает веру в Бога как сверхрациональное осмысление ситуации абсурда бытия. «В случае Бродского его склонность идти до крайних пределов в сомнениях, вопросах и оценках не оставляет убежища (leaves no room) никаким исключениям. В его поэзии разум терроризирует душу, чувства и язык, заставляет последний превзойти самого себя»^[249]. Все вопросы, равно как и ответы на них, скрыты в языке, который и оказывается высшей ценностью для поэта. В отличие от Кьеркегора и особенно Льва Шестова, резко противопоставлявших разум вере, Бродский, замечает В. П. Полухина, не сомневается в правах рационального знания, считая его не в меньшей мере, чем веру, способом постижения мира^[250].

Эти наблюдения нуждаются в уточнениях. Строки из «Разговора с небожителем»

В Ковчег птенец
не возвратившись доказует то, что
вся вера есть не более, чем почта
в один конец —

(II; 210)

свидетельствуют о значительном различии в понимании веры поэтом и религиозными философами. Если и для Кьеркегора, и для Льва Шестова акт веры заключал в себе ответ Бога (вознаграждение праведного Иова, чью историю оба философа рассматривали как символическую экзистенциальную ситуацию), то для Бродского ответ невозможен, исключен. Вера описывается отстраненно, а не участно, с позиций рассудка («доказует»). Она не оказывается подлинным выходом из одиночества и отчужденности. Ключевые для стихотворения Бродского категории «страдание» и «боль», безусловно, соотносятся со «страхом» и «страданием», например, у Кьеркегора (в трактате-эссе «Страх и трепет» и т. д.). Однако переживание страдания, которое осознано поэтом как объективный закон бытия («... боль — не нарушение правил: / страданье есть / способность тел, / и человек есть испытатель боли» [II; 210])^[251], не представлено в стихотворении условием сверхрациональной веры. Мотив благодарности за переживаемые беды и невзгоды, встречающийся и в «Разговоре с небожителем», и, например, в значительно более позднем «Я входил вместо дикого зверя в клетку...» (1980), имеет истоки прежде всего в христианской религии, но не в экзистенциальной философии. У Льва Шестова ключевым словом, определяющим отношение «Я» к бытию, является не смирение, но коренящееся в покорности и перерастающее ее дерзновение:

«Дерзновение не случайный грех человека, а его великая правда И люди, возвещавшие смирение, были по своим внутренним запросам наиболее дерзновенными людьми. Смирение было для них только способом, приемом борьбы за свое право. <...> Последний страшный суд не „здесь“. Здесь одолели „идеи“, „сознание вообще“ и те люди,

которые прославляли „общее“ и провозглашали его богом. Но „там“ — там державшие и разбитые будут услышаны».

(«На весах Иова»)^[252].

«Благодарность» за страдания у Бродского, однако, не имеет адресата (лирический герой Бродского не обращает ее непосредственно к Богу), что придает ей оттенок внутренней иронии, заставляя видеть в благодарении за выпавшие бедствия не только выражение непосредственного чувства «Я», но и формализованное этикетное высказывание, литературное «общее место».

Бродского на первый взгляд сближает с экзистенциальной философией мотив внерационального оправдания страданий, в «Разговоре с небожителем» облеченный в амбивалентную утвердительно-отрицающую форму, но в ряде других текстов выраженный вполне однозначно. Может быть, самый впечатляющий пример — речь Бродского «The condition we call exile» («Условие, которое мы зовем изгнанием») в декабре 1987 года на конференции, посвященной литературе изгнания. «Если есть что-либо хорошее в изгнании, это — что оно учит смирению (humility)», — замечает Бродский. И добавляет: «Другая истина — в том, что изгнание — метафизическое состояние. В конце концов оно имеет очень устойчивое, очень ясное метафизическое измерение, и игнорировать его или увилывать от него — значит обманывать себя в смысле того, что с тобой произошло, навечно обрекать себя на неизбежный конец, на роль оцепеневшей бессознательной жертвы»^[253].

Понимание страдания как блага, несущего человеку мистический опыт богообщения, конечно, характерно для христианства. В религиозной экзистенциальной философии страдание может мыслиться и как нечто внешнее по отношению к человеку, как вызов Ничто, небытия. (У Кьеркегора, впрочем, присутствует именно христианская идея приятия выпадающих на долю человека мучений и горестей.) «Смирение» (humility) — ценностная категория именно христианского сознания (слово «humilitas» в классической латыни имело прежде всего негативный смысл, означая «униженность», «раболепие»). Однако отношение к страданию у Бродского в равной мере соотносится с постулатом стоической философии, учащей быть

невозмутимым и стойким перед лицом бедствий. Не случайно эссе Бродского «Homage to Marcus Aurelius» («Признательность Марку Аврелию» или «Клятва верности Марку Аврелию», 1994) завершается цитатами из «Размышлений» императора-стоика, среди которых приведена и такая: «О страдании: если оно невыносимо, то смерть не преминет скоро положить ему конец, если же оно длительно, то его можно стерпеть. Душа сохраняет свой мир силою убеждения, и руководящее начало не становится хуже. Члены же, пораженные страданием, пусть заявляют об этом, если могут»^[254]. Хотя стоическое представление о Разуме как основе всех вещей Бродскому чуждо, этический постулат стоицизма о спокойномприятии страданий как достоинстве мыслящего человека ему, безусловно, близок. В эссе «Homage to Marcus Aurelius» «Размышления» Аврелия с их надличностной этической установкой противопоставлены «учебнику экзистенциализма»^[255]. Выражение «учебник экзистенциализма» — своеобразный оксюморон, ибо экзистенциальная философия по определению не может быть систематизирована и изложена в форме «учебника». Бродский подчеркивает, что индивидуальное, неповторимое тиражируется в «массовом» сознании XX века, делающем экзистенциализм предметом моды и ищущем экзистенциальные идеи в сочинении античного мыслителя.

Сходны у Бродского, с одной стороны, и у Кьеркегора и Льва Шестова — с другой, именно ключевые контрасты. Вера и разум у Бродского действительно не противопоставлены, но контрастную пару образуют их своеобразные синонимы: феноменальный, материальный мир и сверхреальное бытие Бога и высшей природы.

Здесь, на земле,
от нежности до умоисступленья
все формы жизни есть приспособленье.
И в том числе
взгляд в потолок
и жажда слиться с Богом, как с пейзажем,
в котором нас разыскивает, скажем,
один стрелок.

Как на сопле,

все виснет на крюках своих вопросов,
как вор трамвайный, вор или философ —
здесь, на земле,
из всех углов
несет, как рыбой, с одесной и с левой
слиянием с природой или с девой
и башней слов!

Дух-исцелитель!
Я из бездонных мозеровских блюд
так нахлебался варева минут
и римских литер,
что в жадный слух,
который прежде не был привередлив,
не входят щебет или шум деревьев —
я нынче глух.

(II; 211)

Земная жизнь подчинена рациональным законам, ограничивающим и стесняющим свободу и лишенным экзистенциального оправдания. (Этот мотив находит выражение на уровне грамматики текста, в котором отсутствует грамматически обязательное дополнение: «приспособление к чему-либо»; наделение дополнительным смыслом грамматических связей — вообще один из отличающих Бродского приемов.) Бог осознается земным умом как нечто обезличенное и едва ли не сотворенное человеком — наподобие пейзажа, имитирующего природу. Бог воспринимается этим сознанием как начало, которое враждебно «Я»: «один стрелок» в свете переключек с более ранним стихотворением Бродского «Речь о пролитом молоке» (1967) предстает метафорическим именем Бога^[256]:

Я себя ощущаю мишенью в тире,
вздрагиваю при малейшем стуке.
Я закрыл парадное на засов, но
ночь в меня целит рогами Овна,

словно Амур из лука, словно
Сталин в XVII съезд из «тулки».

(«Речь о пролитом молоке» [II; 36])

Зодиакальный Овен в стихотворении Бродского — поэтический синоним Агнца (ягненка) — символа Христа; не случайно в строфе, непосредственно предшествующей цитированным строкам, описывается звездное небо-«иконостас» со «светилами-иконами». В «Речи о пролитом молоке» неоднократно встречаются рождественские реалии, соотносящие это стихотворение с другими произведениями Бродского, в которых воплощены религиозные мотивы.

Христологическая символика в «Разговоре с небожителем» приобретает негативное дополнительное значение. Таков образ рыбы, традиционно обозначающей Христа. *Запах* рыбы, возможно, ассоциируется с обманом, с иллюзией, и тогда это, скорее всего, иллюзия веры. В стихотворении Пастернака «Кругом семенящейся ватой...», которое, как можно предположить, цитирует Бродский, *запах рыбы* имеет значение «обман»: «И вымыслов пить головизну / Тошнит, как от рыбы гнилой»^[257]. Неоднозначен эпитет Бога — «дух-исцелитель», как бы замещающий два других слова, ожидаемые в сочетании со словом «дух»: «искуситель» (определение Сатаны) и «утешитель» (обозначение Святого Духа).

Отчуждают, отгораживают «Я» от высшей реальности и время («варево минут»), и язык. Язык, безусловно, для Бродского основная ценность. Неизменно повторяемая поэтом мысль о языке как высшей творящей силе, автономной от субъекта речи, от человека, и о стихотворении как порождении не личности, записывающей текст, но самого языка является не только своеобразным отзвуком античных философских теорий логоса и идей-эйдосов (первообразов, прообразов вещей), а также и христианского учения о Логосе, ставшем плотью. Представление Бродского о языке соотносится с идеями мыслителей и лингвистов XX века об автономии языка, обладающего собственными законами развития и порождения. Напомню мысль М. Хайдеггера о языке как активном начале, осмысляющем бытие и наделяющем вещи предикатом, признаком существования, — как пример можно

упомянуть доклады Хайдеггера «Путь к языку» и «Слово» (другое название — «Поэзия и мысль»)^[258].

Отношение «Я» к слову в поэзии Бродского двойственно: слово одновременно и единственная возможность реализации лирического героя в мире, и надличностная сила, неподвластная «Я», ставящая преграды между ним и реальностью. Не случайно появление в «Разговоре с небожителем» образов клонящейся Пизанской башни, которой уподоблен лирический герой-поэт, и вавилонской башни слов. Язык и слово у Бродского подобны разуму в философии Кьеркегора и особенно Льва Шестова. Слово, отчужденное от субъекта речи, обезличенное и способное лгать, изменять смысл, противопоставлено в «Разговоре с небожителем» непосредственной, вне- и дословесной информации, содержащейся в «языке» природы — в птичьем щебете или шуме деревьев. В противопоставлении природе все искусственное, сделанное (а язык как система знаков также искусствен) наделяется негативной характеристикой:

И за окном
толпа деревьев в деревянной раме,
как легкие на школьной диаграмме,
объята сном

(II; 213)

Попадая в «пространство культуры», увиденные в окне-«картине» деревья раз воплощаются, дематериализуются, лишаются признаков жизни. Сравнение деревьев с легкими внешне подчеркивает их жизненность, одушевленность (способность дышать), но, по существу, приравнивает живое к условному знаку, схеме — к изображению органов дыхания на диаграмме. Деревья в окне в «Разговоре с небожителем» контрастно соотносятся с деревьями в пастернаковском стихотворении «На Страстной», предстоящими Богу в молитвенном преклонении и удивлении («Разговор с небожителем» также приурочен к Страстной неделе, но мотива воскресения у Бродского нет).

В относительно раннем творчестве Бродского, в 1960-е — самом начале 1970-х годов, существа и предметы природного мира

противопоставлены, с одной стороны, мертвым, безгласным вещам, сделанным человеком, копируемым, тиражируемым, и, с другой — слову, которое у Бродского всегда предметно, материально: вспомним мотив материализации слова в цикле «Часть речи» (1975–1976) и в ряде более поздних стихотворений, составивших книгу «Урания» (1987). Предмет природного мира совмещает в себе физическую бытийность, реальность вещи и смысл слова. Наиболее очевидный и значимый случай — описание куста в поэме «Исаак и Авраам» (1963). Куст — и растение, и символ души, и человеческого тела, и хранитель влаги жизни, и свеча-жертва, приносимая Богу, ветхозаветная купина неопалимая — прообраз крестной жертвы Христа. Как уже указывали исследователи творчества Бродского, куст у Бродского восходит к диптиху (циклу из двух стихотворений) Марины Цветаевой «Куст». Родство куста и креста заложено уже у Цветаевой: «полная чаша куста» в первом из стихотворений диптиха отсылает к символу литургической чаши; во втором стихотворении куст предстает воплощением глубинного бытийного смысла, подобно кусту в поэме Бродского «Исаак и Авраам»^[259].

Бродский в эссе «Поэт и проза» (1979) сближал мотивы поэзии Цветаевой с философией Льва Шестова, который посвятил многие страницы своих сочинений истории жертвоприношения Исаака.

Смысл поэмы Бродского неоднократно был предметом пристального анализа: в книге Михаила Крепса «О поэзии Иосифа Бродского», в статьях Зеева Бар-Селлы «Страх и трепет (из книги *Иосиф Бродский. Опыт чтения*)» и Виктора Куллэ «Парадоксы восприятия (Бродский в критике Зеева Бар-Селлы)»^[260]. Недостатком всех трех интерпретаций является установка на однозначное (аллегорическое) прочтение символики «Исаака и Авраама», игнорирование внутренней смысловой противоречивости образов Бродского, которые могут совмещать в себе контрастирующие значения. Однозначность толкований в наибольшей мере свойственна Зееву Бар-Селле, который склонен видеть в поэме прежде всего завуалированное повествование о судьбе еврейского народа; впрочем, и Михаил Крепс видит в русификации Бродским имен Авраама и Исаака (Абрам и Исак) отсылку к судьбе еврейства в Советском Союзе, а в образе сгоревшего куста — символ страданий евреев в нашем столетии (такой смысл в образе куста у Бродского присутствует, но,

бесспорно, не является основным). Доску Михаил Крепс однозначно истолковывает как иносказательное обозначение жертвы — Исаака, а ладонь — как знак отца, Авраама. Виктор Куллэ интерпретирует воду как символ времени и свободы, а вино — как символ Христа и церкви. Между тем вода в поэме в равной мере означает и божественную энергию, нисходящую с неба в мир и таящуюся в земле в отчуждении от первоисточка, и вечность, противостоящую человеческому «Я» (антитеза «море — свеча» в финале поэмы). Вода и вино, которые несут с собою Исаак и Авраам, контрастно соотносятся с евангельской историей о претворении Христом воды в вино на браке в Кане Галилейской: мир героев поэмы как бы ждет чуда, которое не наступает, но угадывается в грядущем. Виктор Куллэ совершенно справедливо видит в событиях поэмы прообразы — предвестия рождества и крестной жертвы Христа. Однако смысл поэмы заключается не в трактовке жертвоприношения Исаака как прообраза жертвы Христа, но в представлении жертвоприношения Исаака постоянным событием: жизнь в экзистенциальном горизонте осознается как вечная жертва (после явления Ангела шествие Авраама и Исаака продолжается, и вновь Авраам торопит его, а Исаак медлит; и именно после повеления Ангела Аврааму остановить занесенный над сыном нож описывается борьба ножа и доски, совмещающей в себе природное и рукотворное начала). Не случаен мотив бесконечности (бесконечного странствия и бесконечного повторения?) в финале поэмы. Русификация имен Авраама и Исаака и призвана подчеркнуть вечность, внеисторичность и неизменность экзистенциальной жертвы человека.

Куст, как и другие образы поэмы, символичен. Это своеобразный связующий образ в произведении. В нем соединены предметное и смысловое, вещественное и духовное, словесное. Бродский наделяет значением каждую букву слова «куст» и одновременно подчеркивает сходство их начертаний и облика растения:

Но вот он понял: «Т» — алтарь, алтарь,
а «С» на нем лежит, как в путях агнец.
Так вот что КУСТ: К, У и С, и Т.
Порывы ветра резко ветви кренят
во все концы, но встреча им в кресте,

где буква «Т» все пять одна заменит.

(I; 275)

Дерево у раннего Бродского является своеобразным индивидуальным религиозным символом устремленности к Небу и связи небесного и земного миров:

Друзья мои, вот улица и дверь
в мой красный дом, вот шорох листьев мелких
на площади, где дерево и церковь
для тех, кто верит Господу теперь.

(«Гость», 1961 [I; 57])

В поэзии же Бродского восьмидесятых и девяностых годов предметы природы сведены к абстрактным формам и к первоэлементам материи:

Цветы! Наконец вы дома. В вашем лишенном фальши
будущем, в пресном окне пузатых
ваз, где в пору краснеть, потому что дальше
только распад молекул...

(«Цветы», 1993 [III: 264])

Природный мир неодушевлен, он некое собрание неподвижных вещей, в круг которых замкнут человек^[261]. Мир как бы «недосотворен», создан, но не одухотворен дыханием, присутствием Бога; остался первозданной глиной:

Голубой саксонский лес.
Снега битого фарфор.
Мир бесцветен, мир белес,

точно извести раствор.

(«В горах», 1984 [III; 83])

Восприятие материи как неодушевленного, мертвого, косного начала связано с представлением об отсутствии Творца в творении, о чужеродности Бога природе. Этот мотив поэзии Бродского роднит его с Иннокентием Анненским, в лирике которого природное обычно приравнивается к рукотворному, вещественному: снег обозначается как «налипшая вата» («В вагоне»), небесный свод назван «картонно-синим» («Спутнице»)^[262]. Обезличенные вещи противопоставлены в поэзии Анненского, как и у Бродского, существованию «Я»:

Уничтожиться, канув
В этот омут безликий,
Прямо в одурь диванов,
В полосатые тики.

(«Тоска вокзала»)^[263].

Отчуждение от вещественной действительности в поэзии Бродского находит соответствие в экзистенциализме. Вот как характеризует отношения «Я» и внешней реальности близкий экзистенциализму польский поэт Чеслав Милош, творчество которого оказало несомненное влияние на автора «Разговора с небожителем»:

«Что желает для самого себя существо, именуемое „Я“? Оно желает быть. Что за требование! И все? Уже с детства, однако, оно начинает открывать, что это требование, пожалуй, чрезмерно. Вещи ведут себя со свойственным им безразличием и проявляют мало интереса к этому столь важному „Я“. Стена тверда; если о нее стукнешься, испытываешь боль; огонь обжигает пальцы; если выронить стакан, он разбивается вдребезги. С этого начинается долгое обучение уважению к силе, находящейся „вовне“ и контрастирующей с хрупкостью „Я“. Более того, то, что „внутри“, постоянно теряет присущие ему свойства. Его импульсы, его желания, его страсти не отличаются от таковых же, присущих другим особям рода

человеческого. Можно без преувеличения сказать, что „Я“ теряет свое тело в зеркале: оно видит существо рождающееся, растущее, подверженное разрушительному воздействию времени и долженствующее умереть. Когда врач вам говорит, что вы умрете от такой-то болезни, вы всего лишь „случай“, т. е. присутствуете в статистике и вам просто не повезло: вы оказались одним из определенного числа ежегодно регистрируемых случаев»^[264].

Слова Милоша о «безразличии вещей» находят почти точное соответствие в стихотворении Бродского «Натюрморт» (1971):

Вещи приятней. В них
нет ни зла, ни добра
внешне. А если вник
в них — и внутри нутра.

(II; 271)

Если в «Натюрморте» вещь противопоставлена «миру слов» как лишенная голоса и смысла, то в диалоге из более раннего сочинения Бродского, поэмы «Горбунов и Горчаков» (1968), содержится мотив поглощения вещей словами:

«Вещь, имя получившая, тотчас
становится немедля частью речи».
<...>
«О, это все становится Содомом
слов алчущих! Откуда их права?»
<...>
«Как быстро распухает голова
словами, пожирающими вещи!»
«И нет непроницаемой покровы,
столь полно поглотившего предмет
и более щемящего, как слово».
«Но ежели взглянуть со стороны,
то можно, в общем, сделать замечанье:
и слово — вещь. Тогда мы спасены!»

«Тогда и начинается молчанье».

(II; 125–127)

Представление о поглощении предметов словами, по-видимому, восходит к философским теориям (прежде всего к учению Платона), согласно которым материальные объекты — несовершенные подоби́я, отражения вечных идей-понятий^[265]. Слово отгораживает человека от внешней реальности и от Бога, обрекает на молчание. Такая трактовка слова как основы отчуждения характерна для Льва Шестова.

Мысль Бродского о слове как источнике бытия вещей находит соответствие и в современной философии: «Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием» (*М. Хайдеггер. Слово / Пер. В. В. Бибихина*)^[266]. (Напомню, что основой для размышлений о слове, вещи и бытии в этой статье Хайдеггеру послужил поэтический текст — стихотворение Штефана Георге «Слово», а завершается статья Хайдеггера высказываниями о родстве мысли и поэзии, несомненно, перекликающимися с установкой Бродского на поэтическое истолкование философских категорий.) Противопоставленность человеческого и вещественного у Бродского соотносится также с антитезой «человек — предмет» у Хайдеггера в докладе «Вещь»: «предмет» осознается человеком (в отличие от «вещи») как нечто сделанное, реализующее абстрактную схему и разложимое на составляющие элементы (пафос Хайдеггера направлен на преодоление этой антитезы). Отличительный для Бродского мотив непреодолимой отчужденности «Я» от вещей соответствует восприятию Г. Гадамером отношения человека и вещи в современном мире: «Мы живем в новом индустриальном мире. Этот мир не только вытеснил зримые формы ритуала и культа на край нашего бытия, он, кроме того, разрушил и самую вещь в ее существе <...>...Вещей устойчивого обихода вокруг нас уже не существует. Каждая стала деталью <...> В нашем обращении с ними никакого опыта вещи мы не получаем. Ничто в них уже не становится нам близким, не допускающим замены, в них ни капельки жизни, никакой исторической ценности» (перевод В. В. Бибихина)^[267].

Противопоставление «слово — вещь» в «Натюрморте» и его снятие в «Горбунове и Горчакове» не свидетельствуют об эволюции «поэтической философии» Бродского: сосуществование взаимоисключающих мотивов, высказываний — особенность его поэтики, свидетельствующая о неприятии любого однозначного воззрения и тем более — жесткой системы взглядов или теории. Антиномичность, соединение взаимоисключающих суждений как кардинальный принцип поэтики Бродского особенно ярко проявились в английском стихотворении «Slave, come to my service» («Раб, приди и служи мне», 1987 [III; 387–390]) — переложении шумерского текста, в котором высказываются противоположные суждения о смерти, женщине, власти и смысле бытия, причем весь текст может быть истолкован и как философское сочинение, и как шутка одновременно.

«Недостаток всякой, даже совершенной, системы состоит в том, что она — система. То есть в том, что ей, по определению, ради своего существования приходится нечто исключать, рассматривать нечто как чуждое и постольку, поскольку это возможно, приравнивать это чуждое к несуществующему», — замечает Бродский в эссе «Путешествие в Стамбул» (1985 [IV (1); 147])^[268].

Отрицание Бродским интеллектуальных систем находит многочисленные аналоги в философии XX столетия (упомяну, к примеру, книгу высоко ценимого поэтом Карла-Раймунда Поппера «The open society and its enemies» — «Открытое общество и его враги»). Но едва ли не самыми непримиримыми врагами системности были экзистенциалисты, в прошлом веке — еще Кьеркегор, замечавший в предисловии к своему сочинению «Страх и трепет»: «Нет, это не система, это не имеет ни малейшего сходства с системой»^[269].

Неприятие системности в идеях, однозначности во мнениях, конечно, сближает Бродского с экзистенциалистами и, по-видимому, во многом навеяно их чтением. Так, в «Заметке о Соловьеве» (1971) — критическом комментарии к статье Владимира Соловьева «Судьба Пушкина» — Бродский противопоставляет рационально-одностороннему подходу философа, основанному на идеях гармонии и блага, своеобразное оправдание страдания, называя символическое для Кьеркегора и Льва Шестова имя ветхозаветного праведника-страдальца Иова. Негативно, даже, может быть, неприязненно поэт

называет автора «Судьбы Пушкина» «энциклопедистом», подчеркивая стремление Соловьева к жесткой систематизации философского знания (у Кьеркегора своеобразным знаком-меткой отвергаемого рационализма стало имя Гегеля, у Льва Шестова — понятие «разум»). Полемизируя с утверждением Соловьева о невозможности создания «светлых» произведений Пушкиным, если бы он убил на поединке Дантеса, Бродский пишет:

«А что если жизненная катастрофа дала бы толчок к созданию „темных“? Тех темных, которые возникли в нашем богатом жизненными катастрофами столетии? В том-то и дело, что христианский мыслитель был сыном своего века, последнего века, рассчитанного на „светлые“ произведения, века, отвергнувшего или — скорее всего — пропустившего при чтении слова Иова „ибо человек рождается на страдание, чтобы, как искры, взлетать вверх“. Как знать, не стал бы наш первый поэт новым Иовом или поэтом отчаяния, поэтом абсурда — следующей ступени отчаяния? Не пришел ли бы и он к шекспировской мысли, что „готовность“ — это все, т. е. готовность встретить, принять все, что преподносит тебе судьба? <...>

Эти домыслы возникли только в результате приговора нашего христианского мыслителя, гласящего, что „... никакими сокровищами он больше не мог обогатить нашу словесность“. В общем, жизнь, отдаваемая на суд энциклопедиста, должна быть короткой. Или не должна быть жизнью поэта»^[270].

В качестве комментария к этим строкам замечу, что упоминание рядом имен Иова и Шекспира, возможно, свидетельствует о знакомстве Бродского с книгой Льва Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898), в которой сочинения английского драматурга подверглись интерпретации с точки зрения экзистенциальной философии^[271].

Поэт истолковывается Бродским в эссе о статье Соловьева как особенный человек, изначально чуждый окружению: «Коротко говоря, человек, создавший мир в себе и носящий его, рано или поздно

становится инородным телом в той среде, где он обитает. И на него начинают действовать все физические законы: сжатия, вытеснения, уничтожения»^[272].

Отчужденность «Я» от мира и других у Бродского генетически восходит к романтическому противопоставлению личности и мира, хотя, как справедливо отметил М. Крепс, у автора «Части речи» и «Новых стансов к Августе» романтический контраст осложнен «экзистенциалистским» отчуждением «Я» от самого себя^[273].

Едва ли стоит сомневаться в значимости романтической антитезы дня Бродского, хотя сам поэт, описывая ситуацию взаимонепонимания между творцом и читателями в интервью Дж. Глэду, делает оговорку: «У Александра Сергеевича есть такая фраза: „Ты царь, живи один, дорогою свободной иди, куда ведет тебя свободный ум“. В общем, при всей ее романтической дикции в этой фразе колоссальное здоровое зерно»^[274]. В этой же связи можно напомнить и о характеристике Бродского как романтика Александром Кушнером^[275], и о цитатах из Лермонтова у раннего Бродского, установленных Я. А. Гординым^[276]. В ориентации на классические поэтические формы, в подчеркнутой «всеотзывности» мировой культуре Бродский, несомненно, следует Пушкину, причем это обращение к пушкинским поэтическим установкам осознанно — в стихотворениях 1960–1970-х годов очень значительно число цитат из сочинений автора «Я вас любил...» и «Медного Всадника». Но пушкинский поэтический язык подчинен у современного поэта именно заданию выразить отчаяние и абсурд бытия — чувства и экзистенциальные состояния, отличительные, по мнению автора «Заметки о Соловьеве», для XX века. (Замечу, что романтический вариант отчуждения «Я» от мира, гонений, им претерпеваемых, реализуется в стихотворениях Бродского 1950–1970-х годов; «1972 год» и «Двадцать сонетов к Марии Стюарт» (1974), по видимому, как бы закрывают тему, своеобразными воспоминаниями о которой являются более поздние «юбилейные» «Пятая годовщина (4 июня 1977)» и «Я входил вместо дикого зверя в клетку...» (1980).)

Отличие Бродского — автора «Разговора с небожителем» — от Кьеркегора и Льва Шестова проявляется в том, что поэт описывает Бога скорее не как личность, но как надличностное начало, свободное от страданий. Сходное изображение Бога содержится и в поэме «Горбунов и Горчаков»; в «Большой элегии Джону Донну» (1963) Бог

представлен неким физическим телом, ограниченным в пространстве: «Ты Бога облетел и вспять помчался», «Господь оттуда — только свет в окне / туманной ночью в самом дальнем доме» (I; 250). Конечно, в поэзии Бродского встречаются и довольно многочисленные примеры иного рода — описание личностного Бога, прежде всего Бога-сына, Христа (в «Натюрморте» и других стихотворениях), и описание экзистенциального одиночества и отчужденности от мира Бога:

Представь, что Господь в Человеческом Сыне
впервые Себя узнает на огромном
впотьмах расстояньи: бездомный в бездомном.

(«Представь, чиркнув спинкой, тот вечер в пещере...», 1989 [III; 190])

Бог бездомен в мире, родившийся в пещере Сын — всего лишь точка для надмирного взгляда; но и для Сына Небесный Отец, существующий в иной реальности, в ином пространстве, всего лишь звездная точка («Рождественская звезда», 1987). В отличие от Пастернака, прозрачная аллюзия на творчество которого содержится в «Рождественской звезде» («мело, как только в пустыне может зимой мести...» — реминисценция из пастернаковской «Зимней ночи»), Бродский изображает Рождество как событие не для земного мира, не для людей, но для Бога-сына и Бога-отца.

Интерпретация поэзии Бродского как христианской в своей основе, наиболее последовательно проведенная в статье Я. А. Гордина «Странник», не вполне соответствует смыслу текстов поэта. Показателен «разброс мнений» авторов статей в книге «Иосиф Бродский: размером подлинника» (Таллинн, 1990) при характеристике религиозных истоков поэзии Бродского — от признания его христианского начала (Я. Ефимов. Крысолов из Петербурга. Христианская культура в поэзии Бродского) до определения ее как «внехристианской, языческой» (Андрей Арьев. Из Рима в Рим). Может быть, наиболее точен Анатолий Найман, когда замечает, что предпочтительнее говорить не о Творце, а о небе у Бродского и что в словосочетании «христианская культура» поэт делает акцент не на

первом, а на втором слове (*Анатолий Найман. Интервью. 13 июля 1989 г. Ноттингем. Интервьюер — В. Полухина*)^[277].

Неопределенность и проблематичность внецерковной веры поэта наиболее отчетливо выражены в интервью Петру Вайлю^[278].

У раннего Бродского встречаются и «богоборческие» или, точнее, «богоотрицающие» строки, как в «Пилигримах» (1958): «И, значит, не будет толка / от веры в себя да в Бога. /...И, значит, остались только / иллюзия и дорога» (1:24)^[279], — и мотив обоготворения, обожения человека («Стихи под эпитафией», 1958). В более поздних стихотворениях место Бога часто занимает женщина, любимая, но и встреча с ней, и возвращение часто представлены как невозможные («Прощайте, мадемуазель Вероника», 1967; «24 декабря 1971 года», 1972)^[280]. Как в отношениях «Я» — Бог Бродским подчеркивается отсутствие контакта, диалога, так и в развертывании любовной темы у поэта преобладают мотивы разлуки и утраты. Недолговечны счастливая любовь и союз любящих, иллюзорна, не наполнена бытием красота, воплощенная Бродским в образе бабочки. Предметом стихотворения «Бабочка» (1972) становится столь ненавистное Льву Шестову Ничто, характеризующее, по мнению русского философа, безрелигиозное рациональное сознание.

В тексте-эссе «At a lecture. Роег» («На лекции. Стихотворение») Бродский изображает мир как пустоту, в которой нет других людей, но лишь частицы материи, «пыль». Такое мировидение объясняется поэтом не склонностью к идее солипсизма («мир — это лишь мое представление»), но взглядом на действительность с точки зрения времени, все стирающего. Бытие осознается как изначальная полнота, превращающаяся в пустоту^[281]. Едва ли стоит разъяснять, что такая картина бытия соотносится с различными античными моделями мироздания, но не с экзистенциалистским видением реальности.

Бог у Бродского — не абсолютное начало мироздания, но Некто (или Нечто), зависящий от внешней силы. Иногда Бог предстает в стихотворениях автора «Части речи» и «Урании» иллюзорным порождением сознания «Я». Эти мотивы содержатся и в «Разговоре с небожителем»:

...И, кажется, уже
не помню толком,

о чем с тобой
витийствовал — верней, с одной из кукол,
пересекающих полночный купол.

(II; 214)

Встречающаяся у Бродского мысль о Боге как внеличностной объективированной силе, заставляющей верить в себя, естественно, совершенно чужда религиозному экзистенциализму. Отношение «Я» к миру в «Разговоре с небожителем» действительно напоминает экзистенциалистское мировидение, но в качестве аналога могут быть названы не только сочинения религиозных мыслителей Кьеркегора и Льва Шестова, но и произведения, например, Альбера Камю, чья экзистенциальная философия имела атеистическую природу. Лев Лосев назвал «Разговор с небожителем» «молитвой»^[282]. Но с не меньшим основанием он может быть назван «антимолитвой», наподобие «Благодарю!» из лермонтовского стихотворения «Благодарность»: не случайно двусмысленно-ироническая благодарность Создателю содержится в двух строфах — шестнадцатой и восемнадцатой — стихотворения Бродского. Богоборческие обертоны религиозной темы, несомненно, соотносят это стихотворение с лирикой Владимира Маяковского. Аллюзию на произведения Маяковского содержит заглавие (ср. «Разговор с фининспектором о поэзии»); форма текста Бродского — речь, обращенная к хранящему молчание собеседнику, — та же, что и во многих произведениях Маяковского.

Экзистенциалистская мысль о разуме как о силе, ограничивающей возможности человека в постижении высшей реальности, встречается у Бродского, но не в «Разговоре с небожителем», а в стихотворении «Два часа в резервуаре» (1965):

Бог органичен. Да. А человек?
А человек, должно быть, ограничен.

У человека есть свой потолок,
держась вообще не слишком твердо.

(I; 435)

«Общие места» философской мысли представлены в этом стихотворении и как воплощенная пошлость, филистерство (не случаен макаронический язык «Двух часов в резервуаре», являющий собой смесь русского и немецкого), и как выражение бесовского начала. Восприятие рационализированного взгляда на мир как следствия грехопадения человека, соблазненного дьяволом, отличает воззрения Льва Шестова; трактовка взглядов самого известного немецкого философа — Гегеля как квинтэссенции безрелигиозного сознания свойственна Сёрену Кьеркегору.

Не сходно у Бродского и экзистенциалистов понимание Времени. Для Бродского Время обладает позитивными характеристиками, в противоположность «статическому» Пространству, освобождает из-под власти неподвижности; однако Время и отчуждает «Я» от самого себя. Семантика времени у Бродского заставляет вспомнить об определении времени Хайдеггером в докладе «Время и бытие»: «Время никак не вещь, соответственно оно не нечто сущее, но остается в своем протекании постоянным, само не будучи ничем временным наподобие существующего во времени». Время Хайдеггер называет вещью, «о которой идет дело, наверное, все дело мысли» (перевод В. В. Библихина)^[283]. Мотив времени — в своей чистой сущности неподвижного (вечности — «Осенний крик ястреба», 1975), стоящего над вещественным миром («мысли о вещи» — «Колыбельная Трескового мыса», 1975 [II; 361]), перекликается с хайдеггеровской трактовкой времени.

Этот мотив, может быть, наиболее отчетливо выражен в строках эссе поэта «Homage to Marcus Aurelius» («Клятва верности Марку Аврелию»): «Впервые я увидел этого бронзового всадника (статуя Марка Аврелия. — А.Р.) <...> лет двадцать назад — можно сказать, в предыдущем воплощении»^[284]. Утраты, которые несет время, — один из лейтмотивов поэтической философии Бродского, он афористически запечатлен в этом же эссе: «Общего у прошлого и будущего — наше

воображение, посредством которого мы их создаем. А воображение коренится в нашем эсхатологическом страхе: страхе перед тем, что мы существуем без предшествующего и последующего»^[285]. Однако «повторение» события, возможность преодоления потока времени Бродский в отличие от Кьеркегора исключает для индивидуума; «повторяться» могут исторические события, но такие повторения — свидетельство обезличивающего начала Истории, которая вообще враждебна «Я»: «основным инструментом» истории является — а не уточнить ли нам Маркса? — именно клише («Нобелевская лекция», 1987 [1; 8–9]).

Парадоксальным образом повторяемость осознается поэтом как отличительная черта истории, в которой причины и следствия трудноразличимы («отношения между следствием и причиной, <...>, как правило, <...> тавтологичны» — эссе «Путешествие в Стамбул» [IV (1); 137]). История упорядоченна и по-своему целенаправленна, хотя цели ее неясны. Она ограничивает проявления вероятностного принципа: «...у судьбы, увы, / вариантов меньше, чем жертв» («Примечания папоротника», 1988 [III; 171]); «Причин на свете нет, / есть только следствия. И люди жертвы следствий» («Бюст Тиберия», 1985 [III; 108]). Мотив опережения причины следствием, встречающийся в «Бюсте Тиберия», означает не обратимость Времени, но отсутствие перемен в Истории, которая предстает дурной вариацией ряда ситуаций, ключевая из которых — лишение человека свободы. (В дополнение замечу, что в поэзии Бродского выражен и иной мотив — несходства причины и следствия, интеллектуальные фантазии «Я» о метаморфозе всего существующего и о преодолении времени, впрочем, скорее физического, чем исторического, — «Из Парменида», 1987.)

Суждение о детерминированности исторических событий сочетается у Бродского с противоположной идеей: интерпретация событий с точки зрения причинности и закономерности отвергается как этически несостоятельная. Аналитики и потомки невольно оправдывают убийства и кровь прошлого, считая их неизбежным условием собственного существования. Каждое историческое событие неповторимо и уникально, оно — проявление музыки Клио в нашем мире, события должны быть постигнуты в их уникальности, «изнутри»; линейная модель исторического времени лишь одна из

возможных. Линейное понимание истории — черта христианского сознания, приверженного в отличие от язычества идее причинности (эссе «Profile of Clio»^[286]). (Идея статьи перекликается со стихотворением «Homage to Clio» — «Клятва верности Клио», или «Признательность Клио», принадлежащим У. Х. Одну — одному из самых дорогих для Бродского поэтов XX века: Оден назвал Клио «музой уникального / исторического факта»^[287].) Такое понимание истории отчасти перекликается с экзистенциалистским подходом (вчувствование, а не отстраненный анализ, признание уникальности каждого события, антидетерминизм). Однако рационалистический подход отвергается не на основании его несостоятельности и ограниченности, а по моральным мотивам (для экзистенциализма же этика не более чем проявление рационального сознания). И рационалистский, и антирационалистский подходы к истории, согласно Бродскому, равно субъективны, являясь попыткой понять историю, которая для наблюдателя — всегда другое.

В противоположность экзистенциалистской индивидуализации Бродский в сочинениях последних лет (по крайней мере, с конца восьмидесятых годов) сознательно обезличивает авторское «Я», часто замещая субъективное высказывание регистрирующе-отрешенным описанием реальности, как бы увиденной глазом, отделенным от человека. Обезличенность и даже «аннигиляция» «Я» под воздействием времени — ключевой мотив поэзии Бродского, обуславливающий его приемы. «Сравнивая и идентифицируя человека и его физическую и интеллектуальную деятельность с миром вещей, Бродский деанимизирует (de-animates) человеческую жизнь и „Я“» (Self), как бы имитируя безжалостное воздействие времени на нас^[288]. В эссе «Fondamenta degli incurabili» («Набережная неисцелимых», 1989) и его книжном варианте «Watermark» («Водяной знак», 1989) выражен мотив генетической связи человека с хордовыми предками, проявляющийся в его праисторической памяти^[289]. Растворение в безличном, возвращение к природе, обратное движение по эволюционной лестнице, эволюция как стремление достигнуть простоты первичных организмов (стихотворение «Элегия», 1988) — эти мотивы перекликаются со стихотворением Осипа Мандельштама «Ламарк». В художественном пространстве эссе «Watermark» эволюционная теория происхождения человека от обитателей морей

слита воедино с религиозной идеей сотворения человека по образу и подобию Божию и искупления грехов людей Богом как двух первоначал человечества; «Я всегда знал, что источник этой привязанности (к запаху водорослей. — А.Р.) <...> где-то в мозжечке, который хранит впечатления наших хордовых предков об их природной среде и — о той самой рыбе, из которой возникла наша цивилизация. Была ли рыба счастлива, другой вопрос»^[290]. Выбирая не английское слово «fish», но заимствованное из греческого «ichthus», Бродский обозначает этим словом рыбу, а также — как бы дополнительно — и Христа (греческое «ιχθυς» в раннехристианской традиции трактовалось как анаграмма Христа). Эволюционистская идея и христианская символика примирены у Бродского в одном знаке. Так и осуществляется своеобразный поэтический синтез разнородных начал, идей, ценностей в его сочинениях.

Родство Бродского с экзистенциализмом проявляется скорее не на мотивном уровне, который никак не поддается редукции до пределов одного философского течения, но в образной поэтике, в построении поэтической модели мира. Бродский, несомненно, перекликается с экзистенциальными философами, когда они прибегают к художественным приемам выражения своих идей. Геометрически осмысленное пространство в поэзии Бродского соотносится с примерами из геометрии и стереометрии, которыми Лев Шестов иллюстрирует экзистенциальный опыт Кьеркегора в книге «Киркегард и экзистенциальная философия». Строки из стихотворения Бродского «1972 год»:

...Только размер потери и
делает смертного равным Богу.
(Это суждение стоит галочки
даже в виду обнаженной парочки.) —

(II; 293)

отсылают к ветхозаветной истории грехопадения Адама и Евы и к истории искупления первородного греха Богом-сыном, которого посылает на крестную смерть Бог-отец (мотив потери в стихотворении

— аллюзия не только на отношения Бога-отца и Сына, но и на конкретные автобиографические обстоятельства: вынужденную эмиграцию Бродского, разлученного с собственным сыном). Грехопадение Адама и Евы — архетипическая, символическая ситуация для религиозных экзистенциалистов — для Кьеркегора и особенно для Льва Шестова, согласно которому грехопадение выразилось в подчинении воли и сознания власти Ничто с его иссушающим мертвенным рационализмом. Страдания, мучения Бога, переживающего смерть Сына, — одна из тем сочинений Кьеркегора. Кьеркегоровская тема страданий Божества, интерпретация грехопадения как подчинения человека искусительной силе Ничто и упоминание Кьеркегора о паре влюбленных, оказывающихся вне этических норм и таящих свой скромный секрет от мира, соединены на страницах книги Льва Шестова «Кьеркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)» (к Адаму и Еве «влюбленная парочка» не имеет никакого отношения; Кьеркегор как экзистенциальный философ демонстрирует этим примером ограниченность этики).

Образы вина, бурдюк с которым несет Авраам, и воды, которую несет в мехе Исаак (поэма «Исаак и Авраам»), вероятно, свидетельствующие о невозможности чуда и разделенности, отчужденности, господствующей в мире, являются своеобразной полемической аллюзией на евангельский рассказ о претворении Христом воды в вино на брачном пиру в Кане Галилейской. Но, возможно, антитеза «вода — вино» восходит к реминисценции из этого рассказа в книге Кьеркегора «Страх и трепет», в которой интерпретируется история жертвоприношения Исаака: «Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать, — разве что прийти в изумление. Если мы полагаем, что, обдумывая исход этой истории, мы можем сдвинуться в направлении веры, мы обманываем себя и пытаемся обмануть Бога относительно первого движения веры; при этом жизненную мудрость пытаются извлечь из парадокса. Возможно, с этим кому-нибудь и посчастливится, ведь наше время не остается с верой, не задерживается на ее чуде, превращающем воду в вино, оно идет дальше, оно превращает вино в воду» (перевод с датского Н. В. Исаевой и С. А. Исаева)^[291].

Свое понимание Бога и отношений между Ним и человеком Бродский очень четко выразил в интервью Свену Биркертсу:

«Я не верю в бесконечную силу разума, рационального начала. В рациональное я верю постольку, поскольку оно способно подвести меня к иррациональному. Когда рациональное нас покидает, на какое-то время вы оказываетесь во власти паники. Но именно здесь вас ожидают откровения. В этой пограничной полосе, на стыке рационального и иррационального. <...>

Все это вряд ли совмещается с какой-либо четкой, упорядоченной религиозной системой. Вообще я не сторонник религиозных ритуалов или формального богослужения. Я придерживаюсь представления о Боге как о носителе абсолютно случайной, ничем не обусловленной воли. <...> Мне ближе ветхозаветный Бог, который карает <...> непредсказуемо. Все-таки мне больше по душе идея своеволия, непредсказуемости. <...> ...Если я и верю во что-то, то я верю в деспотичного, непредсказуемого Бога»^[292].

Родство этой идеи с экзистенциализмом не нуждается в комментариях.

Современные сознание и культура лишены целостности и однозначности. Современность вбирает в себя и сопоставляет самые разные теории, идеи, ценности, унаследованные от прошлых эпох, делает их предметом рефлексии. История перестает быть сменой ментальных парадигм и в этом смысле заканчивается (показательна принадлежащая XX веку идея «конца истории» — достаточно назвать имена Освальда Шпенглера и Френсиса Фукуямы). XX век осознает условность и ограниченность всех теорий и исходит из принципа их взаимодополнимости. В поэзии Бродского эта ситуация, по-видимому, осмыслена как «прекращение, исчерпание Времени». Мотив остановившегося времени или спрессованности, сжатия^[293] — не физического, но исторического — времени, «одновременности» разных эпох содержится уже в ранней поэме «Шествие» (1961), пронизанной экзистенциалистскими мотивами страданий и отчаяния

— вызова, бросаемого бытием человеку, абсурда — основы веры. В последних стихотворениях Бродского современная эпоха предстает как торжество небытия, стирающего вещи и обезличивающего человека («Fin de siècle» — «Конец века», 1989), как преддверие эсхатологического финала («Того, что грядет, не остановить дверным / замком» — «Примечания папоротника» [III; 172]). Осознание условности концепций бытия приводит к тому, что вещный мир предстает лишенным смысла, материальное и идеальное абсолютно противопоставлены друг другу, при этом материальная действительность, повседневность оказываются за рамками всяких интерпретаций. В поэтической установке и рефлексии Бродского над словесностью и культурой проступает отдаленное родство с постмодернизмом, в логическом пределе стремящемся к «схематизации культуры, к ее завершенности и исчислимости, то есть в конечном счете к омертвлению»; согласно постмодернистской программе, «разрушение старого уже состоялось само собой, под действием времени, и на долю современной культуры осталась вторичная утилизация обломков»^[294]. Вместе с тем Бродского отличает от постмодернистов отношение к текстам традиции как к живому, обладающему ценностью и индивидуальностью началу, ироническая игра с которым исключена или затруднена. Если «Я» в постмодернизме обезличено, стерто, а противопоставление «словесный знак — означаемые им вещь или понятие» снято (вне мира знаков реальности нет), то у Бродского отношения «Я» и мира составляют основную коллизию, «сюжет», а материальная, вещественная действительность — отчетливую антитезу в паре со словом-языком.

Ольга Седакова видит в поэзии Бродского «стоическую умудренность, мужественную — или старую смиренность перед положением вещей», органически соединенную с неприятием мира, с «отказом»^[295]. Но, по-моему, отношение «Я» к миру у Бродского сложнее и внутренне — сознательно — противоречиво. Различные теории и философские идеи становятся в творчестве Бродского предметом сложного комбинирования, неожиданного соединения. Так и экзистенциалистские идеи соединяются с этикой стоицизма и с идеями, восходящими к Платону, религиозность — с богоборчеством или безверием.

О стремлении поэта к синтезу языческого и христианского начал, представленных двумя философскими течениями — стоицизмом и экзистенциализмом, о восприятии стоицизма и экзистенциалистской философии как внутренне взаимосвязанных течений свидетельствует статья Бродского «On Cavafy's Side» («На стороне Кавафиса», 1977):

«<...> ни язычество, ни христианство недостаточны сами по себе, взятые по отдельности: ни то, ни другое не может удовлетворить полностью духовные потребности человека. Всегда есть нечто мучительное в остатке, всегда чувство некоего частичного вакуума, порождающее в лучшем случае чувство греха. На деле духовное беспокойство человека не удовлетворяется ни одной философией, и нет ни одной доктрины, о которой — не навлекая на себя проклятий — можно сказать, что она совмещает и то и другое, за исключением разве что стоицизма или экзистенциализма (последний можно рассматривать как тот же стоицизм, но под опекой христианства)».

*(авторизованный перевод с английского А. Лосева
[IV (1); 176])*

В поэзии Бродского стоическое отношение к миру, христианское видение реальности, однако, не синтезированы (их синтез невозможен!), но образуют — вместе с религиозным и внерелигиозным экзистенциализмом — противоречивое единство. Сходная черта свойственна и словесному стилю Бродского: одно и то же слово может одновременно употребляться в разных значениях, соединять в себе значения слов-омонимов.