

Ильинская Н.И. «Духовной жаждою томим...»: русская поэзия и православие в культурном контексте современности // Південний архів. Філологічні науки: Зб. наук. праць. – Вип. XXIV. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2004. – С.63-68

"ДУХОВНОЙ ЖАЖДОЮ ТОМИМ...": РУССКАЯ ПОЭЗИЯ И ПРАВОСЛАВИЕ В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

В настоящей статье предметом аналитико-познавательной интенции является несколько проблем, отчасти обозначенных в ее заглавии, а именно: поиски Бога современной русской поэзией как традиция национальной духовности на путях религиозно - культурного Его постижения; модели религиозно-поэтического сознания в культуре Серебряного века и в "постхристианской" социокультурной ситуации; рецепция в русской поэзии конца XX века православного типа духовности. Некоторые аспекты названных проблем рассматриваются в работах С.Аверинцева, И.Есаулова, О.Седаковой, С.Стратановского, М.Эпштейна, И.Роднянской, И.Фаликова, В.Славецкого, В.Редькина, В.Баракова. Это далеко не полный перечень авторов, к теоретическим выкладкам которых мы обращаемся в тексте работы, сочувственно цитируем или вступаем в полемику. Обозначим лишь общий круг затронутых ими вопросов: взаимоотношения Церкви и современной культуры; взаимодействие религии и литературы; проблема творческой свободы и ограничений; отношения религиозного и художественного сознания; традиции исследования русской литературы (в основном классики) в контексте православия; "православный код" и подтекст русской литературы; религиозная тема в современной русской поэзии.

Поиски Абсолюта на путях религиозно-философского его постижения определяют историко-культурный вектор развития русской поэзии. Возрождающееся в современном поэтическом творчестве религиозное мироощущение заставляет вспомнить о религиозно-философском ренессансе другой переходной эпохи – "роковом рубеже" XIX и XX столетия,

переживавшем типологически схожие интуиции. Сходство и различие религиозно-философских исканий этих двух "пограничных" эпох отмечено в ряде исследований (А.Мень, С.Хоружий, В.Казак, М.Эпштейн, Г.Нефагина, Н.Ильинская), здесь же подчеркнем лишь один из аспектов. По сравнению с представителями русского культурного ренессанса, которые получали религиозное воспитание в семьях, знали доктрину, этику и ритуал, имели опыт духовной практики, в большинстве своем русские поэты 80-х– 90-х годов XX столетия (да и не только они, но и те, кто никогда не писал стихов или прозы) возвращались к Господу не через храм, куда обычно приходят в детстве, а в результате особого религиозного вдохновения, внецерковного и внетрадиционного. Ученые называют это чувство "религиозным инстинктом", ссылаясь на коллективное бессознательное, открытое К.Юнгом [см.: 22]. Богословы же видят корни этого явления в Божественной природе человека, созданного Творцом " по образцу и подобию", в единстве Творца и творения. С муками, которыми зачастую сопровождается рождение свыше, человек стремится открыть для себя и в себе Бытие Божие, Его присутствие. Об этом вдохновенно говорит один из Отцов Церкви – Блаженный Августин в обращении к Всевышнему: "Ты сделал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе" [1;27]. Вера опирается на живой религиозный опыт, поэтому новообращенным нелегко увязать особую поведенческую структуру "хождения перед Богом" со стихийным религиозным чувством, возросшим в "духовной пустыне" глубоко личностным переживанием в двух аспектах: во-первых, как неконформистская позиция, во-вторых, как Богом данное стремление человеческого духа к идеалу и Вечности. Поиски духовно-нравственных координат осуществляются через мысль, культуру, философско-религиозное наследие Отцов Церкви и русских мыслителей начала XX века, литературу. Известно, что вплоть до Нового времени источником художественного творчества является культ, с искренним его переживанием и добровольным следованием эстетическому канону, выросшему из онтологических основ христианства.

Рассматривая взаимосвязь между Церковью, верой и творчеством, исследователи справедливо утверждают, что " поэтическое мышление как одна из данностей мироощущения не " изгонялась" вон, но вбиралась внутрь и "переваривалась" религиозным сознанием. И если даже предметом поэтического речения оказывалось не безусловное мироощущение (как, например, в церковно-славянской гимнографии), а нечто вполне мирское – все равно это мирское было пронизано и одухотворено всеединым светом мысли и милости Божьей" [13;49]. Известное высказывание Тертуллиана о том, что душа человека по природе своей христианка, позволяет богословам, литературоведам, поэтам, культурологам (С.Хоружий, И.Есаулов, Н.Струве, М.Дунаев, Игумен Иоанн (Экономцев), О.Николаева, М.Синельников, И.Роднянская, А. Зубов) утверждать мысль о синергичности человека с Богом в процессе культурного творчества (хотя, по-видимому, найдутся и противники подобной точки зрения). В тяжелое время сталинской инквизиции – время тотального уничтожения и христианства, и культуры О.Мандельштам усматривает тождество между ними ("...всякий культурный человек – христианин") и подчеркивает свободный характер христианского искусства, которое "благодаря чудесной милости христианства есть отпущение мира на свободу – для игры, для веселья, для свободного "подражания Христу" [18;158]. Именно этот путь религиозно-философского познания и его воплощения в поэтическом творчестве для многих становится основным, связанным с обращением к искусству как к одной из возможностей духовной работы характерен. Показательной иллюстрацией данного тезиса служат духовные поиски И.Бродского.

По словам О.Седаковой, "для Венедикта Ерофеева, для Бродского и для многих других, ...религиозная жизнь была таким глубоко своим, личным, интимным, с глазу на глаз переживанием, что какую-либо догматику, дисциплину увязать с этим было бы слишком трудно. Это была совершенно стихийная анархическая религиозность, возможная только там, где всякая традиция выжжена и где уже трехлетнему ребенку вбивают в

голову "атеизм" [21;12]. Представляется, что именно этим обстоятельством в разрешении проблемы "Бродский и христианство" "спровоцирован" тот гетерогенный "разброс мнений", каждое из которых парадоксальным образом находит подтверждение в текстах и высказываниях самого поэта. Интерпретация поэзии И.Бродского как христианской в своей основе, "антиязыческой" наиболее полно представлена в работах Я.Гордина [8,9] и И.Ефимова [11]. Другие исследователи (кстати, в пределах одного научного сборника – "Размером подлинника") определяют ее как "внехристианскую, языческую" [4;15]. Неопределенность и конфликтность внецерковной веры поэта наиболее отчетливо выражены в интервью Петру Вайлю [7;60-61]. Но в другом интервью Бродский говорит следующее: "Каждый год на Рождество, я стараюсь написать по стихотворению. Это единственный день рождения, к которому я отношусь более-менее всерьез... Я стараюсь каждое Рождество написать по стихотворению, чтобы таким образом поздравить Человека, который принял смерть за нас" [12;114]. Для объективности картины в этом вопросе обратимся к еще некоторым суждениям. Например, к высказыванию А.Кушнера: "Религиозным в настоящем смысле этого слова Бродский не был. Он даже ни разу не посетил Израиль, Иерусалим... С господом Богом у него были свои интимные, сложные отношения, как это принято в нашем веке среди интеллигентных людей... Но каждое стихотворение поэта – молитва, потому что стихи обращены не к читателю. Если эта внутренняя, сосредоточенная речь и обращена к кому-то, то, как говорил Мандельштам, - к "провиденциальному собеседнику", к самому себе, к лучшему, что тебе не принадлежит, к "небожителю" [14;206]. В какой-то мере с А.Кушнером солидарен Л.Лосев: "Иосиф всегда категорически отказывается обсуждать вопросы веры... Мне смехотворны нападки на христианство Иосифа, или иудаизм Иосифа, или атеизм Иосифа и т.д... Я думаю, что в русской литературе нашего времени, в русской поэзии после Ахматовой, Цветаевой, Мандельштама не было другого поэта, который с такой силой выразил бы религиозность как таковую в своей поэзии" [17;163].

Спорить о месте христианских ценностей в системе взглядов И. Бродского, об их влиянии на поэзию, о месте евангельских и шире – библейских тем в его лирике можно до бесконечности, если не обратить внимания на слова самого поэта, указывающие на возможность обойтись без выбора: "Кавафис раскачивался между язычеством и христианством, а не выбирал из них" [IV; 176]. Только полюсов, между которыми "раскачивается" Бродский, гораздо больше. Кроме язычества и христианства, просматривается иудаизм: "Я придерживаюсь представления о Боге как о носителе абсолютно случайной, ничем не обусловленной воли... Мне ближе ветхозаветный Бог, который карает... непредсказуемо" [5;90]. В роли верховного божества выступает язык: "Если Бог для меня и существует, то это именно язык. Для поэта Царство небесное, доктрины и т.д. – только трамплины, отправные точки, начальный этап его метафизических странствий" [5; 91]. Потому согласимся с позицией исследователя, который замечает, в словосочетании "христианская культура" поэт делает акцент не на первом, а на втором слове [7; 84]. Иными словами, уже в первом приближении к проблеме можно говорить о религиозно-философском синкретизме как устойчивой характеристике религиозно-поэтического сознания И.Бродского, что типологически сближает его с аналогичными типами мышления в культуре Серебряного века.

Среди факторов, обусловивших приобщение Бродского к христианству, следует назвать его "духовную жажду". Любой человек, искренне задавшийся вопросом: "Что правит мирозданием?", спрашивает о Боге. Возвращенный в недрах безбожного государства без наставников, без богословских книг (поэт указывает, что Ветхий и Новый Завет он прочитал в возрасте 23 или 24 лет), будущий нобелевский лауреат приходит к мыслям о Боге [см.:5,12] и впечатление от Библии поэт называет самым сильным в его жизни. Несмотря на то, что она была прочитана после Бхагават-гиты и Махабхараты, описаний других мифологических источников и религиозных систем, он совершает выбор между политеизмом в пользу монотеизма, или,

как он подчеркивает, «в сторону идеалов иудео-христианских ценностей, поскольку одно не мыслимо без другого [5;115].

К источниками, формировавшими религиозно-поэтическое сознание И.Бродского, относятся «петербургский текст», мировая культура, христианская по своей сути, а также «слагаемые» мифа поэта: «и величие замысла», и несправедливый суд, ореол-мученика и изгнанника: во всем этом очень много вполне «линейной» метафизики» [Курицын В. Русский литературный постмодернизм. – М.: ОГИ, 2001. – 288с.с.251], прибавив то, что называется «религиозным бессознательным». Неслучайно еще до прочтения Библии в раннем творчестве Бродского появляются строки: "Каждый пред Богом наг. / Жалок, наг и убог./ В каждой музыке Бах,/ В каждом из нас Бог" [1; 25]. Эрмитаж, среди картин которого множество полотен на библейские сюжеты, духовная музыка Баха, Гайдна, Персела, архитектура Петербурга с величественными христианскими соборами становится для Бродского духовным убежищем, атмосферой, обусловившей его, "если не обязательно интеллектуальную, то по крайней мере душевную деятельность" [12;115]. К культурным влияниям следует отнести и высокую классику, поскольку Бродского к христианству привела сама поэзия, как через собственную поэтическую практику, так и через стихи Баратынского, Пушкина, Мандельштама. Подчеркивая духовную природу поэзии, И. Бродский отмечает: "Стихотворение, в конце концов, приводится в действие тем же механизмом, что и молитва" [9;14]. Величайшую роль в обретении христианских ценностей нобелевским лауреатом сыграла Анна Ахматова – последний классик русского модернизма, писавший стихи на библейскую и евангельскую тематику, ее аксиология и творческое поведение. По словам поэта, именно то, что она "простила врагам своим, было самым лучшим уроком того, что является сущностью христианства" [24;130]. Анне Андреевне Ахматовой посвящены стихи, ставшие вершиной его духовной поэзии: "Сретенье" (1972) и "На столетие Анны Ахматовой" (1989).

В одном из интервью И.Бродскому сказали о том, что христианская тема – в традиционном понимании – не обозначена достаточно отчетливо, выпукло в его поэзии, на что он ответил: "Она проявляется в системе ценностей, которые в той или иной степени присутствуют в произведениях" [12;115]. Библейская тематика вторгается в поэзию Бродского мощным потоком, начиная с 60-х годов. Заключая в себе один из аспектов философских размышлений - Бог и человек - она представлена во все периоды его поэтического творчества, начиная с "Исаака и Авраама" (1963) и заканчивая "Бегством в Египет [2]", написанным за два месяца до смерти (1995). В корпусе стихов, разрабатывающих названную тематику, условно можно выделить три направления:

- стихи, посвященные сюжетам и образам Ветхого Завета ("Исаак и Авраам", "Разговор с небожителем" - лучшие из них);

- стихи, интерпретирующие темы, мотивы и образы Нового Завета ("Рождественская звезда", "Сретенье", "Рождество 1963 (" Спаситель родился ..."), "Рождество 1963" (" Волхвы пришли. Младенец крепко спал..."), "Колыбельная");

- стихи, содержащие размышления на духовные темы, библейские аллюзии и реминисценции ("Рождественский романс", "Провинция справляет Рождество", "Лагуна", поэма "Горбунов и Горчаков", "Речь о пролитом молоке", "Два часа в резервуаре").

На библейские сюжеты поэтом создано около тридцати стихотворений. Отмеченная исследователями особенность лирики И.Бродского - лейтмотивная организация - характерна и для произведений на библейскую тематику. В них каждая лейтмотивная тема разбивается на более мелкие подтемы, причем в различных текстах они представлены в необычной спайке, характерной лишь для данного стихотворения. Рассмотрим основные религиозно - философские мотивы лирики И.Бродского. Еще в ранней лирике поэта заявляет о себе мотив Богоискания и Богопознания, который становится определяющим для его жизни и творчества в целом. Он отражает

интенсивную духовную жизнь поэта, подъемы и кризисы, периоды приближения к Богу и богоотступничества. Так, у раннего И.Бродского встречаются "богоотрицающие" строки, например, в "Пилигримах" (1958): "И, значит, не будет толка / От веры в себя да в Бога /... И, значит, остались только / Иллюзия и дорога [1; 24]. Обращает внимание построение фразы: вера в себя приоритетна по сравнению с верой в Бога. Развитие и трансформация этого мотива в мотив обоготворения человека продолжают "Стихи под эпитафией" (1958), в частности строки, содержащие аллюзию на ницшеанское: "Умерли все боги, остался один человек". У Бродского соответственно: "Богово станет нам / сумерками богов" [1; 25]. В более поздних стихах место Бога занимает любимая женщина, неистовость которой кощунственно противопоставлена одному из главных символов веры в христианстве - Воскресению: "Назорею б та страсть, / Воистину бы воскрес [III; 30]. Иными словами, в развертывании мотива Богоискания и Богопознания одной из его сторон является отсутствие контакта, диалога между Богом и человеком.

Как указывают исследователи, Бог у И.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" [5; 164]. Этот мотив содержится 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).

Богоборческие обертоны религиозной темы этого стихотворения: "... тебе твой дар / я возвращаю - не зарыл, не пропил," созвучные желанию

героя Достоевского и строкам М.Цветаевой: "Творцу вернуть билет", также перекликаются с ранним творчеством В.Маяковского. Ср. у Бродского: "Как жаль, что нету в христианстве бога - пускай божка" [II; 213] со строками В.Маяковского: "Я думал - ты всеильный божище, а ты недоучка, крохотный божик" ("Облако в штанах"). Аллюзию на произведение В.Маяковского содержит заглавие (ср. "Разговор с фининспектором о поэзии"). Форма текста Бродского - монолог, который и не рассчитан на диалогичность речи - такая же, как и во многих стихотворениях В.Маяковского.

Есть у И.Бродского стихи, в которых мотивы Богоискания и Богопознания отражены в сложной и нестандартной форме. Таковы "Натюрморт", "Новые стансы к Августе", "Пенье без музыки", загадочная поэма "Горбунов и Горчаков". В "Новых стансах к Августе" [I; 386] мотив Богопознания проявляется в стремлении лирического героя услышать и понять Всевышнего, в непосредственном обращении к Богу с трогательной просьбой о Боговодительстве: "Вот я стою в распахнутом пальто, / и мир течет в глаза сквозь решето, / сквозь решето непониманья. / Я глуховат. / Я, Боже, слеповат. / Не слышу слов. / (I; 389). В обращении к Богу доминирует ощущение беспомощности, растерянности, интонация грусти и печального смирения.

Мотив Богоискания, несмотря на смешанные в нем чувства радости и печали, постоянен в одном: лирический герой стремится к духовным высотам, к "горнему": "За ваши чувства высшие цепляйтесь каждый день" (поэма "Шествие"). Истинные ценности жизни заключены "в вере в том, что в ней должно быть" [II; 239], что перекликается с евангельскими стихами: "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр. 11.1).

Мотивы Богоискания и Богопознания переплетаются с одним из самых трагических в философской лирике Бродского мотивом Богооставленности. Его появление во многом вызвано биографическими фактами судьбы поэта.

Лирика почти пятнадцатилетнего периода (1972 - 1987) отражает его глубокую душевную драму. Мотивы утраты, одиночества, отчаяния, отчуждения определяют лирику этого отрезка жизни автора: " Тело в плаще обживает сферы, / где у Софии, Надежды, Веры / и Любви нет грядущего..." (II; 320). Лирический герой " постоялец", странник, подобно Улиссу, "совершенный никто", " человек в плаще, потерявший память, отчизну, сына", будущее и даже саму возможность быть оплаканным (II; 320). Этот мотив заявлен И.Бродским в год своего отъезда из СССР (1972) в " Разговоре с небожителем": ... вся вера есть не более чем почта / в один конец" (II; 210). Адресат не рассчитывает на получение оливковой ветви, символизирующей мир между Богом и человеком. На это обращает внимание А.Ранчин: " Раздвоенность в отношении к Богу - одно из проявлений трагичности существования "Я" у И.Бродского. Препятствие - метафизическое одиночество... Бродский "постхристианский" поэт, не ожидающий встречи с личностным Богом, но переживающий Богооставленность и склоняющийся к неверию" [3; 10]. Об этом тяжелом чувстве, жестоком испытании для души поэт говорит в частных письмах и эссе.

Свидетельством вовлеченности И.Бродского в иудео - христианскую традицию является прежде всего поэма "Исаак и Авраам" [I; 268-283], написанная сразу после прочтения Библии. Поэма И.Бродского неоднократно была предметом пристального внимания литературоведов (М.Крепс, В.Кулле, Дж.Нокс, А.Ранчин). В их интерпретации поэмы "Исаак и Авраам" можно выделить следующие аспекты:

аллегорическое прочтение символики "Исаака и Авраама" как предвестие Рождества и крестной жертвы Христа (В.Кулле);

завуалированное повествование о судьбе еврейского народа, отсылка к страданиям евреев в XX столетии (Зеев Бар - Селлы, М.Крепс);

изображение жизни в экзистенциальном горизонте как вечной жертвы (А.Ранчин).

Сопоставление поэмы И.Бродского и религиозно-психологического эссе С.Кьеркегора "Страх и трепет" позволит особенно ярко проследить специфику экзистенции в религиозно-поэтическом сознании поэта. Общим является тот момент, что история Авраама - "рыцаря веры" - рассматривается у обоих авторов как рождение абсолютного доверия к Богу, как подчинение всех земных чувств, в том числе и такого святого, как отцовская любовь, требованиям божественной любви и веры.

С.Кье, о чем свидетельствуют наблюдения, схематично представленные в таблице: Кьеркегор сосредоточивает внимание на внутренних переживаниях Авраама, на той ценности, коей является для него Исаак - "сын старости", на том испытании, которое было припасено Аврааму: "...ни один ребенок не был ... сыном обетования ...; и судьба Исаака вместе с тем ножом была вложена в руку Авраама. Однако он не усомнился, он не озирался в страхе направо и налево, он не бросал вызов небесам в своих молитвах" [4; 26-27].

В поэме И.Бродского преобладает действие. Шествие отца и сына на гору Мориа к месту жертвоприношения наполнено глубоким трагизмом, а их переживания переведены в подтекст. Образы природы: барханы, зыбкий песок, в котором вязнет нога, и "в нем трава (коснись - обрежешь палец)", палящее солнце, тяжелые вязанки хвороста на плечах - все это подчеркивает сложное психологическое состояние героев. Вода и вино, которое несут с собою Исаак и Авраам, контрастно соотносятся с евангельской историей о чудесном превращении Христом воды в вино на брачном пиршестве в Кане Галилейской (ср. у Б.Пастернака: "И брачное пиршество в Кане, / И чуду дивящийся стол"). Мир героев поэмы как бы в ожидании чуда, которое угадывается в грядущем.

В событиях поэмы отчетливо просматривается пророчество Рождества и будущей крестной жертвой Иисуса. Как указано в комментариях к Новому Завету, "Исаак является прообразом Христа как сына Авраама, как того, кто наследует обещание и благословение, которое Бог дал Аврааму" (Быт. 22: 17-

18; Гал.3: 16,14). Однако смысл поэмы заключается не только в такой трактовке жертвоприношения Исаака: жизнь осознается в ее вечной жертвенности (после явления ангела шествие отца и сына продолжается, и вновь Авраам торопит его, а Исаак медлит. Данная мысль подчеркивается мотивом бесконечности, зазвучавшем в финале поэмы [5; 159]. Русификация имен - Исаак, Авраам также призваны подчеркнуть вечность, внеисторичность и неизменность этой жертвы. Мотив жертвы реализуется через аллюзию хворост - дерево - крест, поскольку свой крест несет и отец, и сын:

Сынок, дрова с тобою? Вот он, хворост

Обоих их склоняя, спины трут

Сквозь ткань одежд вязанки темных веток

(1; 269)

Семантически близок этим образам символический образ куста. В нем соединено предметное и смысловое, вещественное и духовное. И.Бродский наделяет значением каждую букву слова "куст", но "встреча им в кресте, где буква "Т" все пять одна заменит...". "Лишь верхней планке стоит соскользнуть, / не буква "Т", а тотчас Крест пред нами" [1;275].

Обновление мира, омытого кровью невинного Агнца передается посредством числовой символики: восемь как символ обновления, начало новой жизни: "цифра 8 вдруг в безумный счет ввергает быстро рощу" [1;270]. Дерево у раннего И.Бродского является своеобразным индивидуальным религиозным символом устремленности к Небу и связи небесного и земного миров [6;150].

Мотив молчания вносит свои обертоны в развитие лейтмотива выбора и твердости в вере. С.Кьеркегор, характеризуя молчание Авраама, замечает, что он ничего не сказал близким (Сарре, Елизару), "да и кто сумел бы понять его, и разве это испытание по самой своей сути не наложило на него обета молчания?" [4;27].

Мотив молчания, на который указывает С.Кьеркегор, также присутствует у Бродского и весьма своеобразно реализуется. Поэма "Исаак и

"Авраам" - большое произведение, в нем 607 строк, из которых только 37 - диалог между сыном и отцом или реплики одного из них. Отсутствие звука для создания особого напряжения (традиция символизма см. Х-л 1 кн.) выступает в стилистике И.Бродского минус-приемом: на его фоне особенно ярко и выразительно прозвучат слова Авраама ("почти что окрик"): "Господь, он Сам усмотрит..." [1;247]. Библейская реминисценция: "Бог усмотрит Себе Агнца для всеожжения" (Быт.22: 8), повторенная почти дословно в поэме, подчеркивает бесконечное доверие Авраама к Богу. Вера укрепляет его душу. Он знает, что это самая тяжкая жертва, которую от него можно потребовать. Но он знает также, что ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь [4;27].

Обозначим и другие мотивы религиозно философской лирики И.Бродского: мотивы безверия и демонизма ("Два часа в резервуаре", "Речь о пролитом молоке"); мотивы страдания и покорности как ценностные категории христианского сознания ("Шествие", "Стихи о приятии мира", "Разговор с небожителем"); мотив благодарности за перенесенные испытания и невзгоды ("Я входил вместо дикого зверя в клетку", "Элегия"); мотив надежды, любви, Спасения верой в Иисуса Христа ("На столетие А.Ахматовой", "Сретенье", "Рождественская звезда"); экзистенциальный мотив трагического одиночества Бога.

Начиная с "Рождественского романса" 1961 года, Бродским написано 21 стихотворение, посвященное Рождеству. Среди них в 15 речь идет о Христе, вспоминаются евангельские события, остальные 6 содержат аллюзии, реминисценции на рождественскую тему.

Рождество для поэта, не склонного к пафосным речам, уникальное событие, связанное, по его словам, "с исчислением жизни". "Начиная с "Рождественского романса" (1961) календарь поэзии Иосифа Бродского - только христианский, определяемый не датами солнцеворотов, а только Рождеством, Пасхой, Сретеньем. Смена номеров года малозначительна, важно другое, что каждый год повторяет Рождество, Пасху и все остальное.

Этим во многом и определяется волнующая сиюминутность происходящего в календарных стихах И.Бродского, эффект присутствия и участия автора," - так пишет Л.Лосев [7;105].Теперь каждое Рождество своей жизни поэт будет встречать стихотворением. Это событие становится его личным переживанием, и личное время Бродского сливается со временем христианской культуры. Рождественская тема становится "индикатором" его духовного и творческого состояния, отражает периоды творческих подъемов и кризисов. Таким образом, религиозно - философская лирика И.Бродского не только уникальна для русской поэзии XX века, но и соединяет "распавшуюся связь времен" между классической русской культурой и современностью. Высказывания, эссе, литературно-критические статьи поэта, его поэзия, мемуарная литература дает возможность назвать основные постулаты, которые определяют систему христианских ценностей Бродского: Христос есть Спаситель человечества [I;295;II;287,III;127]; голос Бога – это голос любви и прощения [III;178]; творчество – это индивидуальное стремление к совершенству и в идеале – к святости [IV;181]. Таким образом, аксиологию И.Бродского и его подход к евангельским темам можно обозначить как общехристианские. И если рассматривать проблему "Бродский и христианство" в контексте православного типа духовности, то он ближе по ментальности к западному христианству, о чем свидетельствует, в частности его тяготение к рождественскому архетипу (в отличие от восточного пасхального) как главному событию христианского времени.

Поиски духовного Абсолюта и личностной Веры через культуру, которая имеет Божественное начало – не единственный путь в постхристианской социокультурной ситуации, когда " христианские ценности перестают прямо или косвенно быть существенным фактором поведения и деятельности людей" [10;235]. По мнению исследователей, занимающихся изучением этих проблем (С.Аверинцев, М.Эпштейн, О.Николаева, Г.Померанц, Б.Фаликов), в постсоветском социуме на переломе эпох можно выявить несколько разнонаправленных течений, каждому из

которых соответствует определенная модель религиозного сознания. Одно из них – это действительно "религиозное возрождение", то есть возврат общества к доатеистическому состоянию и восстановление традиционных конфессий. Разумеется, в одну и ту же реку дважды не входят. По словам С.Аверинцева, "верующие, а порой и неверующие, не могут не сожалеть об утрате входивших некогда в плоть и кровь и потому проявляющихся с непосредственной естественностью навыков христианского поведения. То, что некогда само собой разумелось, не ушло, вопреки антихристианским прогнозам, фатально и навсегда, однако требует сознательного выбора воли, усилия, научения, слишком часто оборачивающихся неловкой натужностью неофитов. Мы живем в мире, где уже ничто не разумеется само собой [3;278]. Новообращенные привносят в аутентичную традицию эмоциональную пылкость "первой любви" (по словам К.Г.Честертона, "вера...подобна не теории, а влюбленности"), догматическое невежество, романтику охранительного национализма и мессианских упований, но в целом остаются верны доктрине, этике и ритуалу Церкви и вероисповедания. В определенном смысле молодой христианин больше похож на неофитов поздней античности, чем на Божье дитя одной из христианских конфессий нового времени, поскольку заинтересован не в столько в сознательном хождении перед Господом, принятии строгих этических норм, служении Богу, сколько в экстатическом переживании, посещении воскресных богослужений, выводящих за пределы обступившего секуляризма.

Вторая тенденция, условно обозначенная как неоязыческая (М.Эпштейн, Б.Фаликов, А.Шипков, Т.Варзанова), характеризуется паганизацией, суть которой – возврат к языческим представлениям, поиски спасения от цивилизации в неоязыческой мифе. Термин "паганизация" употреблен Н.Бердяевым в работе "Судьба человека в современном мире" для объяснения дехристианизации в отдельных странах Европы [27;337]. По утверждению исследователей [см.:26], интерес представителей неоязычества к глубокой архаике синтезируется с конфликтными отношениями с

традиционными религиями, попытками сделать легитимными далекие от христианства пантеистические и оккультные воззрения, агрессивными стремлениями утвердить русскую религиозность как исконную веру отцов, с возрождением и созданием новых языческих культов, трансформацией традиционных мифов и ритуалов.

Третья тенденция отражает новый факт в жизни христиан начала и конца XX столетия – это так называемый экуменизм, то есть движение за воссоединение христиан различных конфессий. Экуменическая теология, по мнению известного немецкого богослова Х.Кюнга, – это "теология, видящая в любой другой богословской системе не противника, а партнера и ориентирующаяся не на размежевание, а на взаимопонимание, причем в двух направлениях – *ad intra*, в рамках межцерковного, внутрехристианского сообщества, и *ad extra*, в пределах внецерковного, внехристианского мира с его различными регионами, с его многообразными религиями, идеологиями и науками" [15;397]. Определяя данное явление как религиозный модернизм, М.Эпштейн подчеркивает отличие "русской версии" от современной постмодернистской парадигмы экуменического христианства. Если западные богословы целью новой модели считают диалог между христианскими деноминациями, единство христианской церкви, мир (но не единство!) между религиями, способствующий истинному примирению и содружеству наций [16;228], то в наших палестинах, имеется в виду постсоветское пространство, речь идет (разумеется, не в ортодоксальном православном богословии) об образовании целостного религиозного мирозерцания весьма парадоксальным способом – через внецерковное и внеконфессиональное бытие, в форме, подготовленной атеизмом, а именно: как "просто вера" [29;158-165]. Иными словами, духовный импульс живет, но прервана традиционная преемственность, что порождает своего рода эклектические модели религиозного сознания.

Разумеется, речь не идет о "стерильной" непроницаемости названных тенденций в религиозной жизни социума или в формате религиозного

сознания отдельного индивидуума. Особенность современной ситуации, по наблюдению Х.Кюнга, проявляется, во-первых, в сохранении эпохальных моделей христианства в их аутентичном виде без каких-либо изменений. Например, известен ряд конфессий и верующих, живущих в духовном плане в религиозных координатах восточной патристики, католического средневековья, протестантского либерализма прошлого столетия и т.д. Во-вторых, в сосуществовании разновременных парадигм в рамках различных церквей и исповеданий [16;224]. Можно предположить, что это характерно и для индивидуального религиозного сознания современного человека. В той или иной мере названные модели, а именно: традиционализм, неоязычество, экуменическое христианство и его "славянская версия", постатеистическая религиозность как внецерковная вера – отразились в духовных исканиях русской поэзии 80-х–90-х годов XX столетия.

Поиски Бога в современной русской поэзии представляют собой довольно сложное явление, в котором отражается религиозное смятение, "спровоцированное" духовным импульсом в условиях прерванной традиционной преемственности. Анализ поэтической ситуации 80- 90-х годов XX столетиях позволяет назвать основные векторы духовно-нравственных исканий современных авторов. При этом подчеркнем условность любого рода классификаций, особенно в таком деликатном вопросе, как отношение к Богу и с Богом, поскольку довольно неблагодарное занятие "читать в душах" или допускать непозволительные гадания по поводу религиозных чувств, в которых и самим поэтам разобраться порою сложно (к примеру, рассмотренная выше модель религиозного сознания И.Бродского).

Итак, предметом нашего внимания является поэзия, которая отражает преимущественно православный тип религиозности как доминирующий в русской литературе, что проявляется в осмыслении онтологической проблематики, аксиологии, в образной системе, поэтике в целом. Однако, несмотря на манифестируемую авторами связь с "русской ветвью

православия" (Г.Федотов), их творчество далеко неоднородно по своей направленности. Наиболее ярко представлена:

поэзия, опирающаяся на духовные традиции русской и мировой классики, искушенная в книжной премудрости и декларирующая сложность как эстетический принцип. Вера пращуров в традиционно-русских формах интерпретируется в их творчестве как проблема личной духовности и Богопознания и как часть культуры. Ее создатели – "ученые поэты" (С.Аверинцев " Стих о стихах духовных, или Прение о Руси", "Сквозь разломы оконченной жизни", поэма "Благовещение"; О.Седакова ("Варлаам и Иоасаф", "Элегия смоковницы", "Дикий шиповник");

поэзия национально-религиозного возрождения, тесными узами связанная с консервативно-охранительными позициями, представленная в основном творчеством поэтов почвеннической ориентации (Ю.Кузнецов "Слово о законе и благодати митрополита Илариона", поэма "Золотое и синее" ("Детство Христа" "Юность Христа", "Путь Христа" "Сошествие в ад"); Н.Карташева "Ребро", "Моя поэзия – судьба...", "Где сумеречный град Апостола Петра..."; О.Гречко "Пасхальная свеча" "Рождество", "Крещение", " Крестный ход в день рождения НиколаяII");

поэзия церковно-православного характера, которую, перефразируя известное выражение В.Розанова, можно назвать лирикой "около" и внутри "церковных стен". Ее создатели поклоняются Творцу в Духе и Истине, исповедуют Слово Божие, подвизаясь в служении или на мирском поприще (О.Николаева, иеромонах Роман (в миру А.Матюшин), В.Мамонов, Ю.Кублановский, Е.Пудовкин, О.Охапкин, З.Миркина).

И, наконец, теозстетизм, в некоторых случаях коррелирующий с "христианской китчем" (он характерен не только для православной конфессии, но и в целом как тенденция религиозно-поэтического сознания в постатеистической ситуации), который можно определить так: "Без божества", но с вдохновением. Он существовал всегда, но его активизацию в современной поэтической ситуации критики связывают с "эффектом или

пафосом неофитства". По словам И.Фаликова, "это касается многих, кто пишет о Боге, или, точнее сказать, – о чем угодно, с непременным приплетанием Его с большой буквы, которая стала небоскреби́сто огромна от преизбытка употребления" [25;293]. В их стихах есть все атрибуты религиозной темы: библейская образность, евангельские сюжеты, соответствующая лексика, реминисценции и аллюзии из Священного Писания, и все же возникает вопрос: чего больше в таком творчестве – стилизованной или откровенной христианской дидактики, либо забвения библейских заповедей : "Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно" (Втор.5:9) и "За каждое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься" (Мф.12, 36:37)? Что касается поэзии, то здесь, пользуясь известным выражением О.Мандельштама, "простыни даже не смяты". Причем это относится не только к "благочестиво-глуповатым виршам" вроде: "И сказал я маме:"Маменька / Надо Русь и мир спасать./ Поднимусь я завтра раненько – / Ехать в Сергиев Посад". Сложно назвать духовной, и тем более поэзией, переполненные христианской риторикой, но лишенные Богоприсутствия и озаренности, например, такие "сусальные анапесты" Н.Карташевой: "Лишь любовь перейдет в мир иной / Только это с собой я возьму / А любовь – это свет и покой / Бог нас любит, и слава Ему". Еще труднее разделить восторги литературоведа по поводу "земной любви Н.Карташевой", которая, по его убеждению, является высоким проявлением христианской нравственности, поскольку в "земной любви она утверждает верность, и венчанный супруг для нее единственный данный судьбой мужчина. А если грешные мысли и чувства? Ответ на них один: "Пусть недостижимо осияет – и не больше! Мой запретный плод" [20;120]. Вместо восхищения добродетелью, смеем думать, все-таки лирической героини Н.Карташевой, возникает недоумение по поводу предмета "осияния" – "запретного плода". Прежде всего, осияет – библеизм, об ограниченной сфере употребления которого в Священном Писании свидетельствует

частотность (не называется все: всего один случай в Ветхом и пять в Новом Завете), а также его контекст. Так, в Евангелие от Луки лексема "осияла" семантически направлена к "Славе Господней" и сопровождает благовествование о рождении чудного Младенца (см.: Лк 2:9). Пример из Ветхого Завета: "Бог-Господь – и осиял нас" (Пс.117:27) еще раз подчеркивает сакральный смысл глагола. Что касается "запретного плода", то не только в богословии, а скажем, и в изящной словесности "запретный плод" воспринимается парафразой тайного или явного греха, аллюзией на эдемское грехопадение, нарушившего Божественный миропорядок (ср. у А.Пушкина: "О люди! Все похожи вы / На прародительницу Еву:.../ Запретный плод вам подавай, / А без того вам рай не в рай). Возникает вопрос: насколько уместна такая контаминация даже с точки зрения здравого смысла, уже не говоря о христианской сути подобной нравственности.

Для полноты картины обратимся к еще одному примеру. Приведем строки из стихов поэтессы "почвеннического" направления О.Гречко:

Есть и смысл в самой ходьбе по кругу:
С каждым кругом расширяясь, ввысь,
К Богу льнуть, а не на миг друг к другу,
Чтоб с утра навеки разойтись.

Восхождение по "кругу" поэтического смысла наталкивается на разноречивые ассоциации, вызванные содержательной функцией языка. Скажем, "ходьба по кругу" может быть интерпретирована как кружение по замкнутому ограниченному пространству, и тогда происходит семантическое сближение с фразеологизмом: "кружиться (вертеться) как белка в колесе", иными словами, суетиться, предаваться земным заботам. Напрашивается еще одно, менее невинное, в теологическом смысле прочтение: кружение связано с вмешательством inferнальных сил и отнюдь не безобидно для любого человека, а тем более христианина (ср. у А.С.Пушкина: "В поле бес нас водит, видно, / Да кружит по сторонам"). Для полноты доказательства сошлемся на авторитетное мнение С.Аверинцева: "По кругу человека водит бес;

устрояемая Богом "священная история" идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель" [2;93]. Если исходить из символического значения лексемы "круг", то переход из одного круга в другой – это уже другая фигура наподобие спирали, воронки или смерча и тогда, возможно, речь идет о концентрических кругах, которые представляют духовные иерархии или разные стадии творения [28;268]. Иными словами, в строфе нарушается смысловое целое, поскольку одна интерпретация исключает другую. При этом и первое (профанное), и второе (сакральное) прочтение наталкивается на речевую невнятицу, сравнимую разве что с отмеченным профессором Преображенским недоразумением: "Кто на ком стоял?". Совершенно не ясно, кто или что должно расширяться "с каждым кругом", одновременно поднимаясь "ввысь"? Завершает строфу назидание в духе Э.Асадова или известной максимы С.Щипачева ("Любовь не вздохи на скамейке / И не прогулки при луне"), с той лишь разницей, что аскеза из коммунистического пуританства переводится в квазихристианское. "Вихрь смыслов" первого двустишия катрена соединяется с примитивной дидактикой и некоторой двусмысленностью второго, если исходить из лексического значения слова "лгнуть": 1.Приставать к чему-либо, прилипнуть. 2.Нежно прижиматься, приникать к кому-либо [23;207]. В результате вместо поэтического откровения в духе света и Истины происходит выход за пределы искусства в область морализаторства и поучений.

Интересные размышления по поводу поэтического осмысления религиозных тем принадлежат И.Бродскому, который считает недопустимым, "когда человек пытается библейскому, в частности евангельскому, сюжету навязать свою собственную драму. То есть нечто нарциссическое, эгоистическое имеет место". И далее: "...можно приплетать и свое к евангельским сюжетам, рассматривая их как некие архетипические ситуации. Но тут всегда есть колоссальный элемент дурновкусия" [12;96].

Проведенный анализ делает малоубедительными выводы В.Редькина о том, что "для поэзии Н.Карташевой, как и для всего этого направления (то

есть национально-патриотического - Н.И.) характерна особая поэтика, основанная на цепи ассоциаций, связанных с библейским текстом, церковной традицией и тысячелетней национальной культурой" [20;121]. Наличие в субъектно-образной структуре их произведений "особой поэтики", основанной на "цепи" христианских ассоциаций, не восполняет секуляризованного мироощущения авторов, онтологического подхода к религиозной теме, демонстрируя профанное стремление подчинить сакральное "злобе дня".

Подведем итоги. Поиски духовного Абсолюта и личностной Веры через культуру, которая имеет Божественное начало, являются доминирующими для многих современных поэтов (за малым исключением), поскольку в условиях нарушенной традиции именно этот путь 1.3. Модели религиозного сознания в "постхристианской" социокультурной ситуации религиозно-философского Богопознания и Его воплощения в поэтическом творчестве становится основным, связанным с обращением к искусству как к одной из возможностей духовной работы.

Религиозная картина постсоветского социума выглядит довольно пестро и представлена различными моделями религиозного сознания: это традиционализм, неоязычество, экуменическое христианство, постатеистическая религиозность как внецерковная вера. В той или иной мере названные модели отразились в духовных исканиях русской поэзии 80–90-х годов XX столетия.

Поиски Бога в современной русской поэзии представляют собой довольно сложное явление, в котором отражается религиозное смятение, "спровоцированное" духовным импульсом в условиях прерванной традиционной преемственности. В поэзии, которая отражает преимущественно православный тип религиозности как доминирующий в русской литературе, условно выделяем следующие направления: поэзия, опирающаяся на духовные традиции русской и мировой классики, искусенная в книжной премудрости и декларирующая сложность как

эстетический принцип. Вера пращуров в традиционно-русских формах интерпретируется в их творчестве как проблема личной духовности и Богопознания и как часть культуры; поэзия национально-религиозного возрождения, тесными узлами связанная с консервативно-охранительными позициями, представленная в основном творчеством поэтов "почвеннической" ориентации; поэзия церковно-православного характера, которую, перефразируя известное выражение В.Розанова, можно назвать лирикой "около" и внутри "церковных стен". Общим для них является осмысление православия в его традиционно-русских формах как личного опыта Богоискательства и Богопознания, национальной идентификации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь / Пер.с лат. М.Е.Серненко. Общая редакция и статья А.А.Столярова. – М.:Канон + ОИ "Реабилитация", 2000.–446с.
2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.:Наука, 1977. – 320с.
3. Аверинцев С. Христианство в XX веке // Софія-Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 2000. –С.272-310.
4. Арьев А. Из Рима в Рим // Размером подлинника, - Таллинн, 1990.-С. 222-234.
5. Бродский И. Никакой мелодрамы / Интервью В. Амурскому // Размером подлинника. - Таллинн, 1990.- С.113-126
6. Бродский И. Сочинение в пяти томах. - СПб: Пушкинский фонд, 1992-1999./ Стихотворения, эссе, Нобелевская лекция (цитируются по этому изданию с указанием в скобках тома римскими цифрами и страницы арабскими).
7. Вайль П. От мира к Риму// Искусство Ленинграда.- 1990.-№8.- С.82-87.
8. Гордин Я. Поет и хаос // Нева.- 1992.- №4.- С. 211.-262.
9. Гордин Я. Странник // Избранные стихотворения И.Бродского.- М : Третья Волна, 1993.- С 5-18.

10. Гостев А. Опыт богословской культурологии // Новый мир. – 1999. – № 11. – С.235-240.
11. Ефимов И. Крысолов из Петербурга.// Размером подлинника .- Таллинн, 1990.- С. 176-192.
12. Интервью с Бродским Свена Биркетса // Звезда.- 1997.-№1.- С.80-98.
13. Кабанков Ю. Обращение. Литература конца XX века: упадок или поиски новых путей? // Литературная учеба. Май / июнь, кн.3 – 1991. – С .48-51
14. Кушнер А. "Здесь на земле..."// Иосиф Бродский: труды и дни.-М: Независимая газета, 1999.-С. 154-206
15. Кюнг Х. Теология на пути к новой парадигме // Кюнг Х. Великие христианские мыслители / Пер. с нем. Ю.В.Бойцовой. – Спб.: Алетейя, 2000. – С.363-400
16. КюнгХ. Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов. // Иностранная литература. – 1990. – №11. – С.223-229
17. Лосев Л. Новое представление о поэзии: интервью о Бродском с В. Полухиной // Звезда.-1997.-№1.-С.159-172.
18. Мандельштам О. Скрябин и христианство // Сочинения. В 2-х т.Т.2. Проза / Сост.и подгот. текста С.Аверинцева и П.Нерлера; коммент. П.Нерлера.– М.:Худож.лит., 1990.– С.157-161.
19. Маркиш Ш. "Иудей и Эллин, ни Иудей , ни Эллин" // Иосиф Бродский: труды и дни. – М.: Независимая газета, 1999-С. 207-215.
20. Редькин В. Религиозно-философские искания в русской поэзии 90-х годов XX века // И.С.Шмелев в контексте славянской культуры. УШ Крымские международные шмелевские чтения : Сборник материалов международной научной конференции.– Симферополь: Таврия-Плюс, 2000. – С.119-126.
21. Седакова О. Кончина Бродского // Литературное обозрение. – 1996. – №3. – С. 11-15.

22. Симонов Ю. Либерализм и христианство: Размышления ученого на пороге XXI века // Новый мир –1999.– № – С.140-152).
23. Словарь русского языка: В 4-х т./ АН СССР, Ин-т рус.яз.; Под. Ред. А.П.Евгеньевой. – 3-е изд., стереотип.. – М.: Русский язык, 1985-1988. Т.2. К-О. 1986. – 736с.
24. Уланов А. Опыт одиночества: И. Бродский.// Иосиф Бродский: творчество, личность, судьба. Итоги трех конференций. -СПб, 1998.- С.108-112.
25. Фаликов И. Занавес // Прозапростиhi. М.: Новый ключ, 2000. – С.292-314
26. Фаликов Б. Неоязычество // Новый мир. – 1999. –№11. – С.148-168
27. Хоруженко К.М. Культурология. Энциклопедический словарь. – Ростов-на Дону: Изд-во "Феникс", 1997. – 640с.
28. Энциклопедия символов, знаков, эмблем (Сост. В.Андреева и др.) – М.: Локид; Миф,1999. –576с.
29. Эпштейн М. Постатеизм, или Бедная религия // Октябрь.–1996.–№9.– С.158-165.