

К вопросу о мерцании мира

Беседа с В. А. Подорогой¹

Начнется мерцание. Мышь начнет мерцать.
Оглянись: мир мерцает (как мышь).

А. Введенский

Вопрос: Валерий Александрович, нам бы хотелось, чтобы предметом настоящего обсуждения были прежде всего тексты обэриутов, помещенные в этом номере «Логоса». Имели ли обэриуты «свою» философию? Кажется, публикуемые материалы дают положительный ответ, хотя иногда и трудно отогнать от себя мысль, что все эти необычные размышления Введенского, Хармса, Друскина и Липавского скорее *похожи* на что-то философское, чем им на самом деле являются...

В. П.: Я согласен с общей направленностью нашего разговора и готов ей следовать, тем более, что эта подборка текстов, так похожих на фрагменты «большой философии», вызывает у меня интерес по многим причинам. На одну из них я мог бы сразу же указать: как возможен философский анализ поэтического текста, именно т е к с т а, а не тех идей и представлений, которые мы обычно приписываем его автору я называем философскими? Но подобная постановка вопроса явно ведет нас к нарушению дисциплинарных границ. А мы ведь не филологи. Философский анализ становится уместным после того, как филология — историческая, комментаторско-интерпретативная наука — очертит границы поэтического произведения. Однако это еще больший вопрос, уместен ли он? Ведь используя результаты филологического комментария, я подчас вынужден давать им совершенно иную оценку, противостоящую той, что уже дана филологом. То, что «ясно» для филолога, может быть «неясно» для философа. Филологическое исследование представляется мне смыслополагающим действием: читаемому тексту добавляется «второй» смысл, который в свою очередь конструируется из множества исторически организованных значений, скользящих к другим текстам, а те — к следующим и так далее. Постоянство переменной смысла. Филология не может добавить бессмыслицу. Это не в ее правилах. А как же быть с такими текстами (например, обэриутскими), которые никак филологически «не выправляют

¹ Беседа с В. А. Подорогой была организована и проведена редакцией журнала «Логос».

ся» для осмысленного чтения? Действительно, разрыв между филологически поясненным текстом и непосредственной практикой его восприятия порой настолько велик, что естественно задаться вопросом: а не имеем ли мы дело с двумя отдельными реальностями — историко-филологической и поэтической? Филолог по определению — это тот, кто вводит правила чтения. Читающий читает не потому, что он читает, а потому, что он знает, что читает и как. Читай как филолог, иначе... иначе тебя ждет встреча с текстовой бессмыслицей один на один. Вот почему филолог вынужден контролировать области культурного потребления литературных текстов. Можно высказаться и более определенно: лишь филологически подготовленный читатель является, собственно, Читателем. Утонченная филологическая культура порождает себе равную филологическую литературу, комментарий легко преодолевает границу, отделяющую его от текста. Культ комментария всегда оспаривался антифилологическими утопиями языка. Антифилологизм обэриутов просто бросается в глаза. Читая их тексты, мы не в силах совладать с потоком бессмысленного. Во время чтения происходит нечто странное: в читаемое никак не может встроиться понимаемая процедура.

Вопрос: Вы хотите сказать, что тексты обэриутов активно сопротивляются филологическому освоению и даже противостоят ему? Но какой поэтический текст не хочет сохранить свою тайну и тем самым уберечь себя от однозначной интерпретации?

В. П.: Я бы сказал так: тексты обэриутов потому и выглядят такими «бессмысленными», что не содержат в себе никакой тайны, т. е. скрытого смысла, они бессмысленны в принципе. Их сила как раз и заключается в том, что они нам показывают со всей ясностью линию демаркации между чтением и пониманием. Я не могу сказать, когда я читал какой-либо литературный текст филологически. Вероятно, мы читаем тексты потому, что они нам нравятся, что мы получаем удовольствие от их чтения и даже наслаждение. Удовольствие — очень личное переживание, его не с кем разделить и его невозможно навязать. Я бы осмелился предположить, что у литературного текста есть две области существования: к одной я отношу его пребывание во времени настоящего (и это есть время чтения как удовольствия); к другой — пребывание во времени прошлого. Филологический комментарий почти всегда апеллирует к тому историческому удовольствию или неудовольствию, что могло состояться только в прошлом времени текста, достоверно лишь прошедшее удовольствие, невозобновляемое, — пепел давней радости. Исследуется «пепел», а не «радость». Литературное произведение реально существует лишь в своем «настоящем», оно всегда становится и никогда не является ставшим. Это значит также и то, что произведение существует лишь в мгновения чтения. Все же другие случаи его существования можно объявить нереальными, ибо ставшее произведение не может быть читаемо.

Мне кажется, что философский анализ должен строиться в направлении поперечном филологическому, когда он исследует существование поэтического произведения в «настоящем», во время чтения. А это значит, что следует признать за поэтической реальностью статус реальности, и не пытаться ее

нейтрализовать другой, более «реальной» реальностью, как это обычно делает читающий филолог. Им неявно предполагается, что поэтический текст всегда есть лишь выражение=отражение реальности как таковой, первое — следствие, второе — причина. (Во всяком случае, делать подобные утверждения меня побуждают филологические комментарии, богатые и интересные, которые я нахожу в обэриутском номере журнала «Театр»).

Вопрос: Может быть, вы ломитесь в открытую дверь? Филология всегда самоустраняется, когда дело заходит о философских вопросах. Филолог, если, конечно, он осознает границы собственной дисциплины, отходит в сторону, когда приходит философ и говорит: я знаю, как это понимать. Если он «приходит». В филологической работе редко встречается некорректное обращение с философским материалом, во всяком случае, что касается обэриутского наследия.

В. П.: И вот пришел философ... Не хотелось бы играть эту роль, не хотелось бы брать на себя ответственность за понимание того, что не может быть понято. Тот момент существования в «настоящем», о котором я только что говорил, есть момент чтения: читая, мы как бы, если это доставляет удовольствие, претерпеваем становление-в-тексте. Мы читаем, пока испытываем удовольствие от чтения, и это удовольствие телесно, как, впрочем, телесно всякое удовольствие. Мы продолжаем читать не потому, что все лучше и лучше понимаем (скорее мы в момент чтения вообще ничего не понимаем), а потому, что наша ограниченная телесная мерность вовлекается в текстовую реальность и начинает развиваться по иным законам, мы получаем, пускай на один миг, другую реальность и другое тело (вкус, запах, движение и жест). Удовольствие зависит от этих перевоплощений, от переживания движения в пространствах нам немерных, ведь читая, мы нарушаем множество запретов, в том числе и базисный запрет на изменение единства личностного «Я». Вот это-то и приводит в восторг. И в эти моменты чтения нам совершенно безразлично, понимаем ли мы то, что читаем. Мы читаем только потому, что не понимаем читаемое. Читаемый текст — это своего рода телесная партитура, и мы извлекаем с ее помощью музыку перевоплощения, которая звучит в нас до того, как вступят в действие внешние, не имманентные тексту силы понимания. Возможно, как замечал М. Пруст, дело всего лишь в одной фразе, жесте, гримасе, поражающих нас, и вот мы читаем. Движение перевоплощения освобождает нас от нашего прошлого и будущего, если выразиться поэтически, нас охватывает чувство бессмертия. Тексты обэриутов, как мне представляется, включая «философские», образуют особую, автономную поэтическую реальность, которую невозможно свести к общезначимой нормальности литературного языка, расколоть на то, что *имеет смысл* и то, что его *не имеет*. Может быть, я вновь ломлюсь в открытую дверь, но все же я хотел бы сказать, что как только наше «понимание» начинает опираться на оппозицию «смысла» и «не-смысла», так мы сразу же оказываемся вне коммуникативного плана поэтического текста, вне сферы имманентного ему способа чтения, т. е. чтения, доставляющего радость. Тем самым мы лишаем поэтическую реальность мига ее подлинного существования. А ведь чтение — акт вашего признания

подобной реальности, существующей равноправно с любой другой именно в моменты чтения. Таким образом, если подытожить сказанное, философский анализ (конечно, в моем понимании) начинается с того (и этим, по сути дела, заканчивается), что не позволяет распасться поэтической реальности на ей неимманентные единицы исторического смысла. Тогда ход анализа должен идти так, чтобы обнаруживать в поэтическом произведении имманентную ему коммуникативную форму, чьи структурно-функциональные особенности определяли бы одновременно и сферу существования поэтического в миге чтения, и те базисные категории обэриутского опыта («пространство», «время», «остановка», «материя» и т. п.), без которых подобная форма не могла бы существовать даже этот миг.

Вопрос: В «Разговорах» Введенский сетует на то, что так и не провел критику разума, но не ту «отвлеченную», по типу кантовской, а «поэтическую». Но допустим, что все-таки такая критика была проведена, — какие побудительные основания питают эту критику, насколько она обоснована обэриутами в границах собственного представления о мире?

В. П.: Мне тоже кажется, что критика эта была осуществлена, хотя, возможно, и не по полной программе. Философские тексты, помещенные в журнале, дают нам даже определенную последовательность шагов этой критики. Поэтическое видение рождается тогда, когда представление о «человеческом разуме» больше не в состоянии координировать собой все отношения с реальностью мира; поэт — это такое человеческое существо (не знаю, насколько разумное), которое желает «соприкоснуться» с миром без посредников, и это желание, в сущности, безумно и опасно для самого поэта, так как последним из устранимых посредников будет он сам. В «Серой тетради» А. Введенского мы читаем: «Время всходит над нами как звезда». В этом замечательном высказывании есть что-то недоговоренное, опущено хорошо известно словечко: Бессмыслица. Звезда бессмыслицы. Как только останавливается время, то тут же «всходит» звезда бессмыслицы. Столь радикальная остановка времени влечет за собой остановку языка. Знак его остановки — появление бессмыслицы.

Приведу замечательный пассаж из «Разговоров»:

Вдруг предчувствие непоправимого несчастья охватывает вас: время готовится остановиться. День наливается для вас свинцом. Катаlepsия времени! Мир стоит перед вам, как сжатая судорогой мышца, как остолбеневший от напряжения зрачок. Боже мой, какая запустелая неподвижность, какое мертвое цветение кругом? Птица летит в небе и с ужасом вы замечаете: полет ее неподвижен. Стрекоза схватила мошку и отгрызает ей голову; и обе они — и стрекоза, и мошка — совершенно неподвижны. Как же я не замечал до сих пор, что в мире ничего не происходит и не может произойти, он был таким и прежде и будет во веки веков. И даже нет ни сейчас, ни прежде, ни — во веки веков. Только бы не догадаться о самом себе, что и сам окаменевший, тогда все кончено, уже не будет возврата. Неужели нет спасения из околдованного мира, околдованный зрачок поглотит и вас? С ужасом и замиранием ждете вы освобождающего взрыва. И взрыв разражается.

— Взрыв разражается?

— Да, кто-то зовет вас по имени.

Об этом, впрочем, есть у Гюголя. Древние греки тоже знали это чувство. Они звали его встречей с Паном, паническим ужасом. Это страх полдня.

Так пишет Л. Липавский.

Звать по имени, зов — это о к л и к а н и е, давание или возвращение имени. Восстанавливается почти утраченное: смысл, судьба, ожидание будущей смерти и т. п. Чтобы узнать, что такое мир без нас, надо остановить время, отделить его от мира и от нас самих. Опасное путешествие. Ведь в тот момент, когда наблюдатель вдруг видит как восходит звезда времени, с ним происходит то же самое, что и с миром: он становится неподвижным, «холодеет», «костенеет», «каменеет». В сущности, он почти мертв... Именно в этот момент надо найти в себе силы, чтобы откликнуться на зов времени, еще живого, но угасающего, принадлежащего далеко не бессмертному наблюдателю. Переход в мир без времени должен быть подобен быстрому нырку в глубину, нырнуть и тут же вынырнуть. Успеть вынырнуть, прежде чем распадется и язык, то последнее, что от него еще остается и оказывает упорное сопротивление смерти, что бьется в нас как сердце, — наше собственное имя. Окликание позволяет нам вынырнуть. Пересечь порог остановки мира и вернуться назад. Кто окликает? Как ни странно, но это не Душа, не Бог, окликает Язык! Вот этот-то отчет о путешествии в мир, где останавливается время, и будет обэриутским текстом.

Вопрос: Предположим, что существуют две установки: одна обыденная, или традиционалистская, а другая, на которую автор выходит, когда совершает редукцию традиции и вообще верования в существование реального мира. Нечто подобное происходит у Платонова (вы об этом писали): предметы воспринимаются человеком в качестве мертвых, без жизни; на самом же деле, когда человек пытается открыть глаза и увидеть, как предметы живут сами по себе, оказывается, что мертвым является он, а предметы живы. Вы полагаете, что такая оппозиция может быть философски продуктивной?

В. П.: Бесспорно! Во всяком случае мы начинаем лучше понимать, что такое *о-стран(н)ение*. Остраняется, становится странным не «вещь», а лицо поэта; оно может быть даже «мертвым», но в том смысле, что оно не в силах помешать вещам, миру *быть*. Его гримаса ужасает; свобода от связанности с мировой предметностью может вызвать ужас Пана, панику сознания. Мне нравится замечательная анемия лиц поэтов (особенно Хармса); они делают свою поэзию по меркам того мира, который не нуждается в имени. Они несут его печать, поэтому и выглядят такими мертвыми. Об этом точно говорит Н. Заболоцкий: «Анемичное лицо — Ваш трюк, поэт...». Лицо поэта должно быть непроницаемо, ровные наросты избранной маски, белое поле лицевого спазма, которое невозможно пройти ни в каком направлении. Если я говорю о «мертвом» лице поэта, то лишь в том смысле, что его гримаса должна быть невозмутима, подобно буддийской. Цель — не помешать предметам мира быть (существовать) так, как они есть, неназванные, безучастные, лишённые поддержки со стороны всего того, что мы называем человеческим.

Вопрос: Раз анемия лица обэриутского поэта столь очевидна, то *чем* он видит, и видит ли он вообще?

В. П.: Я пытаюсь говорить о поэтическом видении («зрении») обэриутов как о противостоящем известному нам картезианскому глазу, способному к бесконечному совершенствованию своих зрительских возможностей. Картезианский взгляд всегда включен в широчайшую дугу божественного взора. По мере движения ко все большей зоркости и точности картезианский глаз проходит стадии совершенствования: один глаз, другой, еще один, еще... зрение все лучше и лучше, вплоть до того момента пока не проявится во всей полноте геометрия божественного глаза, — глаза, что вмещает в себя весь мир и весь его свет. И потому, что подобная световая метафизика устанавливает закон видения, никто не испытывает страха перед случайными затемнениями. Человеческий глаз варьирует свои затемнения, находясь в светоносных пределах глаза Бога. Но представим себе на мгновение иное движение этой нити чередующихся глаз, — о б р а т н о е. И тогда перед нами грустная череда окостеневающих, мертвеющих, невидящих глаз. утрачивающих свою причастность к глазу Бога. Глаз из видящего становится видимым, а видимый глаз не имеет ничего общего с глазом, который мы привыкли считать органом человеческого зрения. Теперь свет мира не есть свет Бога, и этот безбожный свет превращает наш глаз в странное существо зрения, которое может видеть лишь потому, что его видят. Скорей всего обэриуты правы: чтобы увидеть мир так, как он есть сам по себе, не нужен живой глаз, активный, избирательный, «точный», обеспеченный божественными гарантиями, нужен «мертвый глаз», глаз абсолютно открытый, «не закрывающийся веками» к темноте и свету мира. Глаз-кристалл, глаз-кость, глаз-дерево, глаз-вода, т. е. глаз, способный выдержать остановку времени, готовый принять в себя свет из любого измерения времени, даже слишком медленного и так похожего на нашу смерть.

К чему эти пространные толкования?

Ответ может показаться несколько самонадеянным: чтобы вообразить себе (и постараться описать) то, что происходит с миром, когда прекращается действие языка. Внутри языка, быть может, на последней глубине языка как системы разветвляющихся различий, нам встречается древний закон о к л и к а н и я. «Назовись именем своим...» Окликать мир — это не только называть, давать имя, но самим названием что-то разрешать, а что-то запрещать, приближать и удалять. Окликается лишь то, что обретает свой смысл существования в языке. Нам остается представить себе мир, в котором закон древнего окликанья больше не действует. Точнее сказать, временно не действует. Именно с этим миром имеет дело, как мне кажется, поэтика обэриутов. Введенский и Хармс оглядывают его строение через «незаделанные дыры бытия» (М. Мамардашвили), т. е. через те, которые открываются в сновидении, глубокой медитации, в нюхании эфира и, наконец, в переживании смерти. В мире как он е с т ь ничего не происходит, он длится, но длится в таком времени, которое несоизмеримо с временем, переживаемом в индивидуальном существовании. И если мы предполагаем, что реальность мира дается нам языком, и язык в свою очередь контролирует образ реальности в системах «окликанья» и «различания», то, естественно, как только он перестает быть инстан-

цией тотального контроля, и больше не в силах служить опорой для разнообразных дистанций безопасности, обеспечивающих нашу доминантную позицию, он начинает «останавливаться», вступать во время собственного распада. С миром ничего подобного произойти не может. Все, что происходит, происходит лишь с нами, языковыми существами. Мир же, выходящий из собственного прежнего образа, отпадающий от языка, не погружается в хаос. Открывается новая близость с миром, теперь язык не препятствует миру и а п р я м у ю захватывать нас. И это обесмысливает желание смысла. Возможно, что нас пугает гармония мира, и мы защищаемся от нее образом хаоса, т. е., в конечном итоге, все тем же языком, поставляющим нам образы.

Вопрос: Другими словами, бесстрашие обэриутов заключается в том, что они не боятся встречи с *хаосом*, т. е. миром без языка?

В. П.: Это удачное слово, *бесстрашие!* Оно точно и, как мне кажется, является одним из существенных принципов обэриутской этики. Обратимся к текстам. Чему пытается учить А. Введенский? (Извините, еще одна цитата.)

Если бы время было зеркальным изображением предметов. На самом деле предметы это слабое зеркальное изображение времени. Предметов нет. На, поди их возьми. Если с часов стереть цифры, если забыть ложные названия, то уже может быть время захочет показать нам свое тихое туловище, себя во весь рост. Пускай бегает мышь по камню. Считай только каждый ее шаг. Забудь только слово каждый, забудь только слово шаг. Тогда каждый ее шаг покажется новым движением. Потом, так как у тебя справедливо исчезло восприятие ряда движений как чего-то целого, что ты называл ошибочно шагом (Ты путал движение и время с пространством. Ты неверно накладывал их друг на друга), то движение у тебя начнет дробиться, оно придет почти к нулю. Начнется мерцание. Мышь начнет мерцать. Оглянись: мир мерцает (как мышь).

По мере погружения в мерцание мира, а мир мерцает как мышь, бегающая по камню, и, следовательно, чтобы понять мерцание мира, необходимо постичь бег мыши, каждый ее отдельный шаг. И это постижение Введенский связывает с номинативной редукцией (мы теперь не знаем ни что такое «шаг», ни что такое «каждый», ни что такое «камень», не знаем даже, что такое «мышь»). Мы теперь не знаем имен и видим лишь мерцание множества («точек времени») которые разложили движение мыши настолько, что она превратилась в сплошное мерцание. Видим, пытаемся подсчитать эти ускользающие мгновения мерцаний, но усилия напрасны, — время останавливает свой мышинный бег, ибо мышь перестает быть мышью и становится миром. Другими словами, слово «мышь» больше не может быть означющим, ему не удержать эти точки времени, их «посев», ту непостижимую быстроту мира, которой стала мышь. Мельчайшие составляющие времени не могут быть названы, они могут лишь мерцать. Мгновение мерцания — мгновение новизны. Мгновения, или «точки времени» слишком отличны друг от друга, чтобы мы поверили, что совсем еще недавно они принадлежали не миру, а были бегом мыши. Имени «мышь» больше не существует, и язык не в состоянии доказать нам обратное. Какие же выводы может сделать из этого обэриутская мысль? Первый и, быть может, самый главный: части, лучше «частицы» мира существуют так, как они

есть, вне какого-либо целого (например, вне «языка» или «сознания»), они настолько индивидуальны, что включают в себя только индивидуальное. Частица мира существует в другой частице мира, но не как ее часть, а как равноправная и независимая частица; они всегда неизменны в своей индивидуальности (качестве, признаке, модальности), но их индивидуальность проявляется в зависимости от их сцепления с другими частицами. Они могут, например, образовать время мыши, но могут и время мира. Они слипаются друг с другом, но не смешиваются. Мир полностью поглощается во времени мыши, но и мышь не может уберечься собственным именем от мира.

Представьте себе следующую диспозицию поэтических сил (чертит на доске):



Бессмыслица зарождается в момент остановки мира, но мира не того, который нам грезится или «мнится» как реальность, совершенно независимая от языка, а мира-языка (где язык отчасти утрачивает многие свои формальные и семантические скрепы). Если мы не в силах прибегнуть к остановке мира, то мы не сможем остановить действие языка на него. Речь, повторяю, идет лишь о том, что мир, который находится в ведении языка, есть мир осмысленный, тот же мир, но остраняющий язык, есть мир бессмысленный. Как только поэтический наблюдатель вступает в мгновение остановки мира, он исчезает как субъект или себе равное сознание, как «наблюдающий разум». Еще Уайтхед, повторяя мысль Бергсона, почти в одно время с обэриутами размышлял о мгновении становления, дробящемся в мельчайших единицах времени, которые мы еще способны воспринять, «порядка секунды или даже долей секунды». Оно длится за счет интенсии, а не экстенсии, свертывается в себя по бесконечной кривой. И вот в эту секунду, в которой свернулось расслоенное время (делимое на прошлое, настоящее, будущее), — язык и утрачивает контроль над миром. Поэтический наблюдатель, возможно, в этот момент переживает чувство освобождения: замедленное, словно в Zeitlupe, движение предметов мира, и вдруг открывает их ослепительную новизну: свободно падающие друг

на друга образы, звуки, грамматические формы, входящие в ритмы слипания. В этом треугольнике, что виден на рисунке, представлена зависимость нормативных процедур языка («окликание» — «различание») от того, что происходит в момент остановки, когда превосходство получает действие «слипания». Поэтический наблюдатель «видит», как от предметов отделяются их имена (будто слезает обгоревшая кожа), и они больше не оказывают сопротивления ритмам наблюдающего глаза, они соритмичны его эфирной свободе.

Вопрос: Не могли бы Вы сказать, что Вы понимаете под «эфирной свободой», не отсылает ли нас это выражение к эфирным экспериментам обэриутов?

В. П.: Нюхание эфира — не невинная шалость, игра или приключение. Конечно, она является всем этим. Не стоит отрицать. И тем не менее, «нюхание эфира» — это не только чисто психотропное событие, имеющее клиническую картину. Поэтическая чувственность обэриутов эфирна изначально. Может быть, этими экспериментами они только пытались подкрепить свое видение, — кто знает? В любом случае, когда я говорю о слипании мира, я лишь вновь, вслед за обэриутами, указываю на то, что он мерцает. А что такое «мерцание»? Посмотрите тексты Кастанеды, и вы найдете там базисные категории обэриутского опыта: «остановку мира», все то же «мерцание», «замедления», «быстроту» и т. д. Мир мерцает не потому, что вы просто сегодня нанюхались эфиру, а потому, что всякая попытка выйти за границы, предписываемые нам языком, если она успешна, открывает мерцание в качестве нашей основополагающей возможности *быть*, существовать, в конце концов, просто жить. Но быть как бы *до* себя, до собственного «я» и «я» других. Это невозможно! Согласен. Но поэзия обэриутов делает это возможным в каждое мгновение чтения.

Вопрос: В таком случае действие «слипания» подчиняется ритмам мерцания? Это интригует, но остается непонятным концептуально.

В. П.: То, что я так настойчиво пытаюсь разобраться с процедурой «слипания» — вовсе не следствие моего метафизического упрямства (ляпнул, а вот теперь приходится разбираться). В текстах, к которым мы все время адресуемся, заметно, насколько Введенский, Хармс, Липавский и Друскин, каждый по-своему, были озабочены поиском первоначальной «картины мира», созвучной их поэтической онтологии. Взгляните на эти странные, почти витгенштейновские по манере изложения тексты, анализирующие категории «Это» и «То» (Д. Хармс «О времени, о пространстве, о существовании», «Нетеперь», «Мыр» или «Совершенный трактат об этом и том» Друскина). Первая линия аргументации, я бы назвал ее прогрессивной: пространство и время не существуют до тех пор, пока не становятся препятствиями друг для друга. А что такое «препятствие»? Препятствие существует, пока мир познается. И мир (или точнее «мыр») замыкается, «уходит в себя», исчезает, как только устраняется надобность в препятствии. Мира не существует, пока не возникла энергия препятствия, именно препятствие делает мир близким тому, кто его познает. В таком случае наблюдающее, судящее, умозакрывающее «я» обретает в качестве своей территории это препятствие (черту, границу,

линию раздела), и поэтому оно может быть и этим и тем, там и тут, «сейчас» и «после». «Я», если хотите, прыгает или мерцает в такт мерцанию мира, как мышь. Но это происходит недолго, пока «я» распоряжается препятствием, пока оно «думает», что распоряжается. На самом деле препятствие способно дрейфовать, двигаться без причины, без «я». Препятствие как разграничение, идущее то вверх, то вниз, то в сторону, то круговым вихрем, есть энергия подвижной точки, воронка сна или смерти, но и жизни, ее зарождения и усложнения в повторяющихся отношениях. Препятствие топологично, оно порождает из себя различные формы пространства-времени, но не подчиняется им, оставаясь свободным. И вот это — свобода препятствия от того, чему оно препятствует, ибо нет времени-пространства до препятствия (до первого раскола одного на двое), и делает мир, образ мира гетерогенным по своему составу, «лоскутным», «частным», короче, непрерывно слипающимся: все, что разделяется и начинает существовать, тут же слипается с себе чуждым и отвергает себе подобное. Все подобия, как известно, контролирует познающее «я». Я прихожу к заключению, что между метафизикой того же Хармса и его поэтикой существует прямое взаимодействие (похожее на принцип дополнителности): энергия препятствия, порождающая мир, во всех его все более дифференцированных разграничениях, в поэтическом языке действует как энергия слипания.

Вторая, более скрытая, как мне представляется, линия аргументации — регрессивная. Поэтическое видение стремится остановить мир, чтобы обрести то, что скрывает от нас препятствие, и н о й т и п существования, где не существует больше различия между этим и тем, там и тут, будущим и настоящим. Напомню о том, что «искал» Я. Друскин: «Я искал место, где был я. Это и то — места, где был я. Между этим и тем также мое место. Может быть, это последнее место, но там ничего нет». Если Препятствие оказывается в конечном итоге Узлом вселенной, то к целям регрессивного переживания опыта мира относится уничтожение всяческих препятствий и им сопутствующих узлов жизни. Я не хочу погружаться дальше в обэриутскую метафизику. И того, что я здесь высказал, вполне достаточно, чтобы оценить направление мысли Хармса или Введенского, отыскивающих пути вхождения в собственные поэтические миры, которые, принадлежа им (авторам-поэтам), вместе с тем предполагают несуществование их «я». Последним препятствием на границах перехода в миры чистого становления и будет это общечеловеческое и слишком внутренне переживаемое «я» поэта.

Вопрос: Нельзя ли перейти от вашего последнего высказывания к образу жизни и поведения обэриутов, к тому, что можно было бы назвать театрализацией жизни? Не здесь ли еще одно из пояснений к «звезде бессмыслицы»? Порой обэриутов легче «понять» не в драматическом конфликте со своим временем, а, скорее, независимо от него, постараться (вопреки их насильственным смертям) увидеть в них настоящих шутов, идиотов, городских сумасшедших... Признать за ними право на выбор собственной маски и манеры жить.

В. П.: Я бы хотел проблематизировать ваши вопросы постановкой собственного: что такое обэриутский жест? Рильке в «Дуинских Элегиях» говорит

об «осмотрительности человеческого жеста» (т. е. имеющего свой внутренний предел, который не позволяет ему стать насильственным, слишком очевидным, убежденным). Так вот, на мой взгляд, обэриутский жест является неосмотрительным, трансгрессивным, не знающим внутренней меры. Будучи направлен к предметам, телам и событиям мира, он никогда не возвращается назад, к тому, кто его произвел, это как бы невозвращающийся жест. Ничейный жест. После того, как он вторгнулся в мир, мир меняет свое лицо, это уже другой мир. Поэтому обэриутский жест всегда разрушителен (хотя я не могу сказать, что он является насильственным). Особые индивидуальные жесты каждого из обэриутов, о которых мы узнаем по автобиографическим заметкам, легендам, слухам, воспоминаниям друзей, подруг и современников, недостаточно ф и з и ч н ы, чтобы по ним мы могли определять реальную мощь обэриутского жеста. Другое дело — поэтический мир Введенского или Хармса, который может существовать лишь до тех пор, пока непрерывно повторяется этот неосмотрительный жест. Физическая энергия этого жеста впечатляюща, к ней нас влечет с самого начала, как только мы начинаем чтение. Действительно, о присутствии жеста мы узнаем прежде всего по тому, как, например, соединяются между собой тела или предметы, чтобы образовать монотонию повторяющихся событий. Жест управляет логикой повторов одного и того же действия для разных предметов. Предмет извлекается жестом из своего обыденного окружения и тут же теряет свои стабильные формы существования. Не из набора определенным образом расположенных предметов, мы извлекаем «смысл» произошедшего события, но из самого события, которое по своей природе д о - предметно. Жест, производимый обэриутской поэтической энергией, и является событием, в котором заново обретают свои модальности существования различные обыденные предметы и тела. Старухи все время падают, если они мертвые, то все время встают... и т. п. Отрабатывается со всей тщательностью жест упадания. Обэриутский жест «длится», он не может быть завершен, поэтому он себя вновь и вновь повторяет, открывая возможность для предметов и тел избавиться от своих прежних свойств и функций. И этих жестов слишком много, они — «случаи жизни»: жесты мордобоя, еды, отрезания органов... Если не лениться, то можно составить обширный реестр подобных жестов-событий. Можно сказать, что практически любое произведение обэриутов так или иначе выражает только ему близкий жест. Обэриутский жест — очаг бессмыслицы, он самоценен и событиен и поэтому не нуждается в интерпретации («Смысле»), он — не для чего, он просто есть открытие новых возможностей существования для предметов и тел, погрязших в скуке времени.