

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА СОЛЖЕНИЦЫНА

Мандельштам писал, что все слова об искусстве, поэзии, литературе должны отличаться большой сдержанностью, целомудрием. Еще большим целомудрием они должны отличаться, когда речь идет о религиозном значении творчества того или иного писателя, в частности Солженицына, поскольку у самого Солженицына все высказывания о религии отличаются большим целомудрием. А в то же время на глубине его творчество целиком пронизано, оплодотворено религиозным духом, верой во Всевышнего, основами христианского откровения. Эта вера, восходящая к впечатлениям от церковных служб в детстве, затем потухла. Подкрепленная чтением Пушкина, Достоевского и Толстого, которых Солженицын считал своими вдохновителями и судьями, она возгорелась вновь от собственного крестного опыта.

Пожалуй, впервые четко и определенно обратил внимание на христианское значение творчества Солженицына о. Александр Шмеман, самый крупный православный проповедник и церковно-общественный деятель второй половины XX столетия, автор едва ли не лучших трех статей о Солженицыне¹. В заключительных страницах своей первой статьи о Солженицыне он писал: «Не будучи литературоведом, я конечно никогда не дерзнул бы вообще писать о Солженицыне, если бы меня не поразило то, что я не могу назвать иначе как христианским вдохновением его творчества. Для меня в “чуде” Солженицына самое главное, самое радостное то, что первый национальный писатель советского периода русской литературы является одновременно и писателем христианским». Шмеман тут же оговаривается, что писать об этом трудно, что дело не в личной вере или неверии автора, не в принятии или неприятии им христианских догматов и обрядов, а в чем-то гораздо более глубоком и всеобъемлющем. Он называет творчество Солженицына христианским, наподобие того, как однажды Георгий Федотов назвал «самым христианским произведением русской литературы» «Капитанскую дочку» Пушкина. Тем не менее свою оценку, опираясь в основном на «Раковый корпус», Шмеман определяет как «три-

единую интуицию сотворенности, падшести и возрожденности» мира. И поясняет: «Творчество Солженицына почти целиком — об уродстве, о страдании и зле. И вместе с тем ни разу в нем нет и намека “хулы на мир, на человека и на жизнь”, наоборот, из вопля страдания [раздается] та самая “хвала”, что составляет последнюю глубину библейского и евангельского рассказа о мире».

Двумя годами позже в подпольном письме ко мне из Москвы от 14 мая 1972-го А.И. откликнулся на эту статью. Письмо было написано, когда А.И. узнал, что «тот доктор философии о. Александр», проповедающего которого он уже давно с духовным наслаждением слушал по «Свободе», не кто иной, как о. Александр Шмеман, только что написавший одобрительный отзыв об открытом письме А.И. к Патриарху Пимену. «Это и было, — пишет А.И., — мне духовной наградой за письмо и для меня окончательным подтверждением моей правоты». И в том же письме А.И. добавлял, что «его статья обо мне в № 98 тоже очень много мне дала: объяснила мне самого себя и Пушкина... и сформулировала важные черты христианства, которых я не мог бы сформулировать...» Вот эти слова мне кажутся весьма существенными, подтверждающими, что христианское восприятие мира у А.И. идет не от разума, не от традиции, а от глубинного опыта, который я назвал бы жизненно-мистическим (хотя боюсь быть плохо понятым). Потому я сразу же поясню это определение цитатой из одного телеинтервью изгнанника Солженицына с Бернаром Пиво. Тот спросил А.И., что такое счастье, испытывал ли он его. А.И. ответил: «Когда врачи мне сказали, что мне остается жить несколько недель, в тот момент я, безусловно, не был счастлив, но я испытал такое возвышенное состояние, такой мир: психологически я перешел через грань смерти... Это такое возвышенное состояние, что его даже нельзя сравнить со счастьем...» Собственно, это то, что Достоевский называл «прикасаем к миру иным», которое у А.И. было не только в исключительный момент умирания 1953 года, но затем в менее явной степени, в разных проявлениях в течение всей жизни.

Тридцать пять лет тому назад, в июне 1973 года, еще до выхода «Архипелага...», во Франции собрался едва ли не первый в мире симпозиум о творчестве Солженицына². В нем участвовали писатели, критики разных воззрений (один его участник, проф. Нива, сидит здесь в зале). Вопрос о религиозном значении Солженицына прозвучал на нем с большой силой в докладе Петра Соломоновича Равича (1920–1985), французского писателя польско-еврейского происхождения, отсидевшего три года в нацистском концлагере Маутхаузене. Петр Равич поставил себе задачей объяснить явление Солженицына, «его величие, его исключительность, его “уникальный статус”», которые, считал он,

всем очевидны. «Как объяснить ошеломляющее впечатление, произведенное его творчеством и самим человеком через его творчество? Я предвижу, — говорил он, — что та формула, которую я Вам предложу, возможно, вызовет улыбки, если не смешки, но я иду на этот риск, утверждая, что мы имеем перед собой случай, может быть единственный в наше время и редчайший в истории литературы, где эстетика и этика сливаются воедино до того, что создают оригинальную и грандиозную сущность. Перечитывая недавно Солженицына, — продолжает Равич, — я себя иной раз спрашивал, нельзя ли видеть в святости, при определенных условиях, еще и эстетическую категорию и ценность. Очевидно, она таковой является, когда пропитывает творчество до того, что ей удастся придать ему необыкновенное сияние, необыкновенную силу внушения. И это происходит без того, чтобы автор прибегал к изощренности, к формальным трюкам, к какому-либо чисто эстетическому приему...» Равич как бы извиняется, признает себя виновным, что в такой категории видит Солженицына. «Концептуализировать явление Солженицына (чем мы здесь и занимаемся более или менее удачно вот уже четыре дня) — это ему уже изменять. Мне остается, — заключает Равич, — в итоге только этот термин, такой ненаучный, неопределимый, уязвимый — святость». Определение, данное Равичем, смешков не вызвало, но все же привело большинство слушателей в некоторое недоумение. В дискуссии, последовавшей за докладом Равича, поднимались скорее побочные темы, разве что коснулся святости в краткой реплике католический философ Морис де Гандильяк, уточнивший, что не следует понимать святость в каноническом церковном смысле. «В том, что касается Солженицына, все поняли, что дело идет о “полностной отдаче себя”, об особом отношении к ценностям, в жизни пережитым и возведенным до абсолюта».

На этом симпозиуме прозвучал еще пространный доклад профессора-компаративиста Михаила Евдокимова (сын богослова Павла Евдокимова, ныне он уже не профессор, а православный священник), озаглавленный «Тема искупительного страдания у Солженицына». К актам симпозиума была приложена статья православного французского богослова Оливье Клемана, автора одной из первых западных книг о Солженицыне³. По методу медленного чтения оба прослеживают все положения в судьбах героев, все символические аллюзии во временных уточнениях или именах героев, свидетельствующие о религиозном и христианском духе, который пропитывает все первые повести и романы Солженицына. Разумеется, это в первую очередь образ Иннокентия Володина в «Круге первом» и Олега Костоглотова в «Раковом корпусе». Не ускользнуло от их внимания символическое значение (отчасти скрытое в его русской форме) имени советского

дипломата *Иннокентий*, то есть невинный (что так же в символическом смысле стоит в противоборстве с его фамилией *Володин*, — тут, обратно, русский корень не позволил ни Евдокимову, ни Клеману схватить это противоречие). Жертва Иннокентия, приведшая его на Лубянке к полному уничтожению, наводит Клемана на мысль, что Иннокентий в каком-то смысле образ, отклик совершенно Невинного человека, каким является Христос. Глеб Нержин, променявший ради правды выживание на шарашке на почти верную смерть в ГУЛАГе, не случайно носит имя первого русского святого, невинно убиенного. А действие романа происходит тоже не случайно в дни Рождества Христова, когда воссиял на земле Свет во тьме... И таких совпадений, ономастических переключек (в том же «Круге первом» — церковь Никиты Мученика, картина Грааля, убогая деревня *Рождество*, куда попал случайно Володин) можно проследить множество. Но это не литературный вымысел, а проекция испытанного в жизни. В подтверждение могу привести своеобразную деталь из моей переписки с А.И., когда он отметил, что к Троице произошло в нашей работе удачное событие и добавил: «я придаю этому празднику особое значение, так как он не раз сыграл спасительную роль в моей жизни».

Когда от личной своей судьбы А.И. перешел к историческим образам и событиям в «Красном Колесе», то он остался верен своим основным религиозным установкам. Так, в «Августе Четырнадцатого» он осмелился — можно так выразиться — несчастного генерала Самсонова уподобить Христу, вернее, соотнести с Христом, назвав его противоречивым определением «семипудовый агнец», несущий или берущий на себя, сознательно или подсознательно, всю тяжесть грехов России и своей собственной немощи и потому кончающий с собой как бы в их искупление. То же соотношение со Христом имеется и в образе отрекающегося от своей власти столь виновного, по мнению А.И., в катастрофе России Николая II. Некоторые, наверно, сочтут, что такие соотношения неправомерны и даже кощунственны (особенно в образе Самсонова). Но вспомним, как кончает свою жизнь князь Мышкин, этот литературный герой, в которого вписан напрямую и убедительно образ Христа.

Мироощущение Солженицына христоцентрично (о чем мне уже не раз приходилось говорить и писать). Оно покоится на необходимости человеку не только покаяться, но совлечься от всей своей власти, принести себя в жертву и через это обрести свою подлинную человеческую сущность, а иной раз получить счастье и неотъемлемую радость жизни. Чтобы в здешнем эоне одержать победу над смертью, необходимо пройти через уничтожение, опустошение, «кенозис» (греческое слово обрело устойчивое богословское значение). Я не знаю, прочел

ли внимательно, помнил ли А.И. послание апостола Павла к филиппийцам, где во второй главе в нескольких стихах обрисована вся суть Христова спасения (кстати, послание к филиппийцам написано Павлом в узах). Напоминаю вкратце основные мысли этой главы:

*Он, будучи образом Божиим,
Не почитал хищением быть равным Богу;
но уничижил Себя Самого,
приняв образ раба,
сделавшись подобным человекам
и по виду став как человек...*

(это первая стадия кенозиса, в буквальном смысле смертным недоступная, но указывающая путь)

*...смирил Себя, быв послушным даже до смерти,
и смерти крестной.*

(это вторая стадия кенозиса, нам в определенных судьбах и условиях доступная); и посему

Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени.

Солженицын познал уничижение невольное, посланное свыше, — арест, умирание от рака, долголетие, опустошение жизненных, некогда сверхчеловеческих, сил, но и вольное: идя сознательно на жертву, согласие на жертву — собой, семьей, своей жизнью ради высшего призвания и правды, правды не только сиюминутной, внешней, но и глубинной, сущностной, той, где *истина* сродни глаголу *есть* или сливается с ним.

Первый заговорил об «опустошении» Петр Равич, когда пытался определить черты «святости» в художественном творчестве Солженицына. Вот как она ему представляется: «После каждого нового опустошения продолжать любить то, что остается, и память (или творческую память) того, что было. Никакой жалости, никакой снисходительности во взгляде. Все жалости в душе и в неотступающем духе, который берет на себя всю реальность человека, какая бы жестокая она ни была». Оливье Клеман пошел дальше, в своей книге употребил и само слово *кенозис*, правда его не развив, не противопоставив его той сверхприродной силе, которой обладал Солженицын и которая превращала отказ от нее в настоящий подвиг. Через жертву, через опустошение, отмечает он, человек не только обретает свою сущность, свое подлинное призвание, но еще получает возможность общения с себе подобными, даже со зверями, со всем творением, получает возможность видеть как бы первый день творения. Так христоцентричность у Солженицына в

представлении о человеке тем более убедительна, что она выражена целомудренно, даже в каком-то смысле не явно, и к тому же не исключает космоцентричности, любви ко всему творению и любования его красотой. Нет сомнения, — так заключал свою статью Оливье Клеман, — что Бог для Солженицына Живой Бог Библии и Евангелия, тот, с кем «легко жить», тот, «в кого легко верить». Но тут я даю слово самому Солженицыну и позволю себе привести полностью его молитву, заключающую первую часть «Крохоток»:

Как легко мне жить с тобой, Господи!
 Как легко мне верить в Тебя!
 Когда расступается в недоумении
 или сникает ум мой,
 когда умнейшие люди
 не видят дальше сегодняшнего вечера
 и не знают, что надо делать завтра, —
 Ты снисылаешь мне ясную уверенность,
 что Ты есть
 и что Ты позаботишься,
 чтобы не все пути добра были закрыты.
 На хребте славы земной
 я с удивлением оглядываюсь на тот путь
 через безнадежность — сюда,
 откуда и я смог послать человечеству
 отблеск лучей Твоих.
 И сколько надо будет,
 чтобы я их еще отразил, —
 Ты дашь мне.
 А сколько не успею —
 значит, Ты определил это другим.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О Солженицыне // Вестник РСХД. 1970. № 98; Зрячая любовь // Там же. 1971. № 100; Сказочная книга // Там же. 1973. № 108–110. Все три статьи были затем переизданы отдельной брошюрой по инициативе архиеп. Сильвестра (Монреаль, 1975), а в 2009 году вошли в том всех статей о А. Шмемана, богословских, литературных и общественных, выпущенных в Москве издательством «Русский путь».

² SOLJENITSYNE. Colloque de Cerisy. Paris: Ed. 10/18, 1974. — 312 p. Доклад Равича и его обсуждение на с. 165–210.

³ *Clement O. L'esprit de Soljenitsyne* [Дух Солженицына]. Paris, 1974. — 384 p.