

## Родственные души: западные собратья Солженицына по перу

(Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 205–216.

URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/pi14.html>)

В 1998 году мне посчастливилось взять интервью у Александра Солженицына в его подмосковном доме. По дороге в Россию я терялся в догадках, почему он, уклонявшийся от предложений со стороны гораздо более известных и опытных западных писателей, согласился дать эксклюзивное интервью мне. Он имел репутацию отшельника, человека, недоверчивого к журналистам и биографам вообще, а к западным в особенности. Поэтому я был озадачен его согласием в ответ на мое письмо с просьбой об интервью. На тот момент я был автором только одной изданной биографии. Чего ради великий русский писатель сказал мне «да», в то время как всем другим он говорил «нет»? Размышляя над этим вопросом, я пришел к выводу, что существует единственный правдоподобный ответ. В своем письме я сообщил о желании исправить ошибки предыдущих биографов, в частности Майкла Скэммелла, и уделить должное внимание религиозным взглядам Солженицына. Вероятно, он согласился с моей критической оценкой и, по-видимому, разделял мое желание опубликовать биографию, которая подчеркивала бы духовное измерение его жизни и творчества. Хотя это казалось мне единственным логичным объяснением, оно не объясняло, почему он решил, что я способен написать такую книгу. Возможно, рассуждал я, Солженицын восхищается Честертоном, предметом моей первой и единственной на тот момент биографии, о которой я, естественно, упомянул в письме. Возможно, Солженицын посчитал, что тот, кто написал биографию Честертона, может вдумчиво и серьезно писать на религиозные темы. Возможно, «Честертон» оказался волшебным словом, обеспечившим мне право на интервью. Эта догадка подтвердилась после моего приезда, когда жена писателя показала мне дюжину или около того томов собрания сочинений Честертона издания «Ignatius Press». Очевидно, Солженицын не только знал его произведения, но и был их страстным коллекционером. Ободренный этим открытием, я спросил Солженицына, рассматривает ли он себя как часть направления современной литературы, отвечающего на опустошенность современности вечной силой традиционного христианства. Я показал ему список некоторых писателей, стоящих во главе этого направления; список включал имена не только Честертона, но и Хилэра Беллока, Т.С. Элиота, К.С. Льюиса, Джона Р. Толкина, Зигфрида Сассуна, Эдит Ситуэлл, Ивлина Во и Джона Ньюэна. Он взглянул на список и, читая имена, усмехнулся: «Конечно, я знаю о существовании этих писателей, как знаю и то, что они тоже непопулярны на Западе!»<sup>1</sup> Это было подтверждение, которого я искал. Солженицын не только знал этих писателей, он явно видел в них родственные души, разделившие в мире безрелигиозной гуманистической критики сходную с ним судьбу.

Потом в интервью Солженицын заявил, что он более не считает Россию чем-то отличным от Запада, напротив, Россия и Запад являются важнейшими частями исчезающей христианской цивилизации, и обе они уступили злу современного пост-Просвещения:

205/206

Сегодня, говоря «Запад», мы подразумеваем уже и Запад и Россию... И... характерные болезни, мучившие Запад в течение долгого времени, теперь быстро проникают в Россию. Другими словами, характерные черты современности, психологическая болезнь XX века, суть спешка, торопливость, суэта, судорожность — судо-

---

<sup>1</sup> Pearce Joseph. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. London: Harper Collins, 1999. P. 305.

рожность и поверхностность. Технические успехи были гигантскими, но без духовной составляющей человечество будет неспособно не только развиваться дальше, но и сохранить себя. Вера в бесконечный, безграничный прогресс стала практически религией. Это ошибка XVIII столетия, эпохи Просвещения<sup>2</sup>.

Поскольку Солженицын видит общность проблем и судеб Запада и России и ясно видит себя частью литературной среды, которая формирует то, что можно было бы назвать христианским сопротивлением безрелигиозной пустоте современности, будет уместно сопоставить труды Солженицына с сочинениями его западных коллег. Удобнее всего начать с определения жизни, как оно дано в романе Солженицына «Раковый корпус»: «... весь смысл существования — его самого за долгое прошлое и за короткое будущее, и его покойной жены, и его молоденькой внучки, и всех вообще людей представлялся ему не в их главной деятельности, которую они постоянно только и занимались, в ней полагали весь интерес и ею были известны людям. А в том, насколько удавалось им сохранить неомутнённым, непродрогнувшим, неискажённым — изображение вечности, зароненное каждому»<sup>3</sup>. Прочитав этот отрывок, я спросил Солженицына, пытался ли он передать это «изображение вечности» в своих произведениях. «Я действительно стараюсь, чтобы в каждом произведении были такие моменты, где бы я стремился сохранить изображение вечности», — ответил он<sup>4</sup>.

Разговор перешел к обсуждению редко замечаемых сходств между «реалистичными» романами Солженицына и «эскапистскими» фантазиями Толкина. В своем эссе «О волшебных сказках» Толкин определил мгновения, когда удается сохранить или дать почувствовать образ вечности, как «неожиданный счастливый «поворот»», «неожиданный проблеск скрытой реальности или правды <...> краткое видение <...> отдаленную вспышку или эхо Евангелия в реальном мире»<sup>5</sup>. «Да-да, — с жаром согласился Солженицын. — Во многих эпизодах и, естественно, в более широком потоке событий в моих произведениях я стремился увидеть, отыскать и вызвать к жизни такой поворот»<sup>6</sup>.

Воодушевленный готовностью Солженицына принять близость своих творческих взглядов и взглядов Толкина, я рискнул процитировать два места из Толкина, которые воплощали дух его сочинений:

Сущность падшего мира состоит в том, что наилучшего не достичь свободным наслаждением или так называемой «самореализацией» (обычный эвфемизм для самопотакания, целиком враждебного реализации других), но только через отказ, через страдание.

206/207

(«Абсолютно... абсолютно», — прошептал Солженицын.)

Из мрака моей жизни, столь тягостного, я выношу и ставлю перед вами единственную вещь, которую только и можно любить на Земле: Святое Причастие... В нем вы найдете романтику, славу, честь, верность и истинный путь всех ваших земных привязанностей, и более того: Смерть — божественный парадокс, тот, которым заканчивается жизнь и который требует отдать все и, однако же, только благодаря вкушению (или предвкушению) которого можно сохранить все, что вы ищете в

<sup>2</sup> Ibid. P. 292.

<sup>3</sup> Солженицын А.И. Раковый корпус. М.: Новый мир, 1991. С. 291.

<sup>4</sup> Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. P. 307–308.

<sup>5</sup> Tolkien J.R.R. The Monsters and the Critics and Other Essays / Christopher Tolkien (Ed.). London: George Allen & Unwin, 1984. P. 153–154.

<sup>6</sup> Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. P. 308.

земных отношениях (любовь, верность, радость), или принять лик действительности, Вечности, которой жаждет каждое человеческое сердце<sup>7</sup>.

«Это Толкин? — с удивлением спросил Солженицын. — Да, он снова прав».

Кроме одинакового отношения к христианскому вероучению, выраженному в их произведениях через «неожиданный счастливый «поворот»», «неожиданный проблеск» «изображения вечности, зароненного каждому», Толкина и Солженицына объединяет забота об облагораживании души через испытания и страдания. «Не только чистые души способны возвыситься, но те, что обладают стойкостью и силой», — объяснил Солженицын:

Долгие периоды благосостояния и комфорта в целом опасны для всех. После них слабые души оказываются не в состоянии перенести никакое испытание. Они боятся их. Но сильные души в такие периоды все еще способны воспрянуть и показать себя, и вырасти вследствие этих испытаний. Тяжкие испытания и страдания могут способствовать душевному росту. На Западе существует распространенное мнение, что это — мазохизм, что если мы сильно страдаем, то это — мазохизм. Напротив, это — отвага, когда мы уважаем страдание и понимаем, какую ношу оно возлагает на нашу душу<sup>8</sup>.

Солженицын настаивал, что такое уважение к страданию не имеет ничего общего с триумфом воли, выраженным в максиме Ницше: «Что меня не убивает — делает сильнее». Христианское уважение к страданию связано с Распятием и Воскресением. «Когда христианин говорит о страдании, — продолжил Солженицын, — Христос — главный образ в его мыслях, а также образы тех христиан, кто шел путем мученичества или страдания»<sup>9</sup>. Для ницшеанца *моя* победа над страданием делает меня сильней, для христианина *Христос* делает меня сильней в моих страданиях через *Его* победу над Смертью и Грехом. В этом важнейшем различии — вся суть романа Честертона «Человек, который был Четвергом», в котором герои ищут смысл страдания при его кажущейся бессмысленности. В конце романа появляется таинственный персонаж — Воскресенье, символ Бога, причинившего столько очевидно бессмысленных мучений. И его спрашивают: «Страдал ли ты когда-нибудь?» — на что он отвечает словами Христа: «Можете ли пить чашу, которую Я пью?» И хотя Воскресенье отвечает вопросом на вопрос, все же ответ ясен. Страдание Самого Господа делает осмысленным любое другое страдание, и именно в страданиях Христа христиане обретают смысл и значение их собственных страданий. Эта

207/208

аксиома лежит в основе христианского принятия страдания, о котором Морис Беринг, друг Честертона, красноречиво сказал словами героя своего последнего романа «Дэрби и Джон», написанного незадолго до его собственной медленной, мучительной смерти от болезни Паркинсона:

Нужно принять муку, потому что такое принятие обладает целительной силой, и это — самая трудная вещь в мире... Однажды священник сказал мне: «Когда вы поймете, что означает принятая мука, вы поймете все. Это — тайна жизни»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> The Letters of J.R.R. Tolkien / Carpenter Humphrey (Ed.). London: George Allen & Unwin, 1981. P. 53–54.

<sup>8</sup> Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. P. 308.

<sup>9</sup> Ibid. P. 308–309.

<sup>10</sup> Baring M. Darby and Joan. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1936. P. 156–157.

Эта тайна жизни открылась Солженицыну, когда он находился в ГУЛАГе, в частности когда умирал там от рака. Его собственное принятие страдания и благодарность за его целительные свойства выражены в одном из писем жене из марфинской шарашки: «Идут годы, да, но если сердце становится лучше от пережитых несчастий, очищается в них — то годы проходят недаром»<sup>11</sup>. И для Солженицына, и для Олега Костоглотова из «Ракового корпуса» принятие страданий — это не только исцеление, оно дает смысл жизни. Оно не только очищает и согревает сердце, но и означает, что «годы проходят недаром». Парадокс состоит в том, что страдание не бессмысленно, как утверждает сатанинский Обвинитель в «Человеке, который был Четвергом», но, наоборот, как объясняет священник в романе Беринга, оно открывает тайну основ жизни; оно определяет смысл нас самих и нашего места в мире. Оно не бесполезно, а необходимо. В интервью Бернару Левину в 1983 году Солженицын сказал, что «страдание необходимо для нашего духовного роста и совершенствования». Оно «послано всему человечеству <...> в достаточной мере, так что если человек знает, как поступать, он сможет использовать его для своего роста»<sup>12</sup>. Для Солженицына нигде этот болезненный парадокс не проявляется сильнее, чем в воспоминании и признании ключевой роли страдания в религиозном обращении, ставшем переломным моментом в его жизни: «Когда под конец заключения, помимо всех других бед, у меня обнаружили рак, я полностью от него излечился и пришел к глубокой вере в Бога и переосмыслению жизни. С этого момента я стал тем, кто я есть сейчас. Дальше было в основном развитие, без резких поворотов и без метаний»<sup>13</sup>. Проще говоря, страдание перевернуло Солженицына и направило его по прямой и узкой стезе. В интервью Джорджу Сафферту в 1976 году он кратко обрисовал процесс обращения к Богу: «Сперва — борьба за выживание, потом — познание жизни, потом — Бог»<sup>14</sup>.

Невозможно не заметить параллели между опытом Солженицына и его великого литературного предшественника — Федора Достоевского, который тоже был убежден, что каторга изменила его жизнь к лучшему. Опыт страданий, пережитый Солженицыным и Достоевским, укрепление веры

208/209

и пробуждение любви позволили обоим писателям говорить изнутри разбитого сердца и згнанника, провидя во всех людях то общечеловеческое, что объединяет их с Вечным Человеком, в котором их жизнь и спасение. Интересно заметить, что оценка Достоевского, данная Морисом Берингом, оказывается фактически и оценкой Солженицына. Помимо того, что Беринг тесно дружил с Беллоком и Честертоном и был уважаем как романист Ивлином Во и Франсуа Мориакон, он бегло говорил по-русски и написал несколько книг о России: «Год в России» (1907), «Русские люди» (1911) и «Очерки русской литературы» (1914). В этом своем качестве он преодолевает культурный разрыв между Солженицыным и его западными собратьями по перу, позволяя читателям по обе стороны разделительной черты использовать его бифокальное зрение. Таким образом, он — идеальный проводник в область родственных связей между русской и западной литературой в целом и между Солженицыным и его западными коллегами в частности.

Последняя глава автобиографии Беринга «Кукольное представление памяти» (1922) названа «Притягательность России» и повествует о сильных чувствах к России и ее народу:

<sup>11</sup> Решетовская Н. В споре со временем. М.: Изд-во АПН, 1975. С. 86.

<sup>12</sup> The (London) Times. 1983. 23 May.

<sup>13</sup> Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. P. 118.

<sup>14</sup> Интервью опубликовано в апреле 1976 года в «Encounter», цит. по: Solzhenitsyn In Exile: Critical Essays and Documentary Materials / John B. Dunlop, Richard S. Haugh, Michael Nicholson (Eds.). Stanford, California: Hoover Institute Press, 1985. P. 262.

За время своего пребывания в России я увидел как наихудшие, так и наилучшие черты этой страны и народа. Итогом всего, что я увидел и узнал, стало чувство непреодолимой притягательности страны и неопишемого обаяния народа. Обаяние происходило частично от самой страны, частично от образа жизни, частично — от природы людей. Качества, преимущества которых я познал на опыте, оказались мне наиболее ценными из всех существующих, добродетели — самыми добродетельными; блеск красоты — редчайшим в своем роде; песни и музыка — самыми запоминающимися и сердечными; поэзия — самой близкой к природе и человеку; человеческое милосердие — сродни божественному.

Вот в чем, возможно, разгадка — в том, что русская душа полна христианского милосердия, которое в некотором роде теплее и сильнее, и выражена с большей непосредственностью и простотой, чем у других народов. Именно наличие этого качества и придает обаяние русской жизни (несмотря на порой отвратительные или убогие обстоятельства), терпкость — ее музыке, искренность и простоту — религии, поведению, общению, пению, стихам, живописи, театру — словом, искусству, жизни и вере<sup>15</sup>.

Убедившись в искренности и неподвзятости Беринга, рассмотрим его сопоставление Достоевского с Толстым, одновременно держа в уме Солженицына:

Сказать, что Достоевский — антипод Толстого и второй столп русской прозы, будет общим местом. Толстой был еретиком; сначала — материалистом, потом — искателем собственной религии. Достоевский был усердным прихожанином, истовым сторонником православия, и умер, укрепленный причастием. Толстой, с его широкими безрелигиозными взглядами, был тем не менее ограниченным человеком. Достоевский, с его, без сомнения, религиозными взглядами, был одним из самых широ-

209/210

ко мыслящих людей в мире. Толстой ненавидел сверхъестественное и был чужд мистицизму. Достоевский подошел к неизвестному, к тому, что находится за гранью телесного, ближе любого другого писателя. «Горе узришь великое, — говорит старец Зосима Алеше, — и в горе сам счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастье ищи». Здесь все величие Достоевского. Он боготворил жизнь и вызывал то же чувство у читателей. <...> Он видел печать божественного и следы добра; он кричал из бездны («в геенне жизни»): «Осанна! Это Он, Это сам Он!» — и благословлял жизнь. Верно и то, что его герои целиком взяты из униженных и оскорбленных, как и называется одна из его книг... но когда великий писатель хочет изобразить величайшие переживания и глубочайший опыт, который человеческая душа только в состоянии перенести, бессмысленно брать нормальных людей; в этом нет риска <...> Достоевский писал трагедию жизни и души... Его книги похожи на греческие трагедии по масштабу изображенных духовных переживаний; и непохожи на них в христианском милосердии и вере, в надежде, которая от них исходит; они вселяют в читателя мужество и никогда — отчаянье, несмотря на то что Достоевский, лицом к лицу с крайними проявлениями зла, не пытается скрыть или бежать его, но лишь отыскать добро в глубинах души. Он искал не напрасно... книги Достоевского будут для человечества вестью надежды из горнего мира<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Baring M. The Puppet Show of Memory. London: Heinemann, 1922. P. 436–437.* Любовь Беринга к России наиболее сильно выражена в его поэзии, особенно в сонетах «Россия», «Июньская ночь в России», «Урожай в России» и «Достоевский».

<sup>16</sup> *Baring M. An Outline of Russian Literature. London: Heinemann, 1914. P. 210–225.*

Степень, до какой имя Солженицын может быть подставлено вместо имени Достоевский в этом описании великого русского писателя, показывает сходство не только Солженицына с Достоевским, но и Беринга, через Достоевского, с Солженицыным. А как насчет не столь лестного отзыва Беринга о Толстом? Разве не напоминает он критику Толстого и толстовства в «Красном колесе» Солженицына? Начальные главы «Августа Четырнадцатого» — это разоблачение интеллектуальной зависимости Толстого от идей Просвещения. Придя к Толстому в Ясную Поляну, Саня повторяет ему его же слова, что «зло — не от злой природы, не от природы такие люди, а только от незнания»<sup>17</sup>, — сентенция, близкая идеалу благородного дикаря Руссо. Поскольку идеализация у Руссо мифического дикаря, не испорченного цивилизацией, была одной из важнейших философских составляющих Французской революции и поскольку Солженицын воспринимал последнюю как мачеху революции большевистской, ясно, что он считал Толстого ответственным за подготовку того фундамента, на котором выросла коммунистическая ложь. Согласно Эдварду Эриксону и Алексису Климоффу, «в значительной степени все это огромное произведение [«Красное колесо»] можно рассматривать как довод против толстовской философии истории»<sup>18</sup>.

Полемика Солженицына с Толстым стоит в одном ряду с его критикой «прогрессизма» эпохи Просвещения в целом. Как мы видели, Солженицын сокрушается о современной «вере в бесконечный, безграничный прогресс, который практически стал религией», добавляя, что такой прогрес-

210/211

сизм был «ошибкой XVIII столетия, эпохи Просвещения». Технический прогресс на службе философского материализма был не истинным прогрессом, а, напротив, угрозой цивилизации. Без необходимой «духовной составляющей», предрекал Солженицын, «человечество будет неспособно не только развиваться дальше, но и сохранить себя». Выражая скепсис в отношении культа «прогресса», он выступает заодно с такими западными писателями, как Во, Т.С. Элиот, К.С. Льюис и Честертон.

Оценка Ивлином Во необходимости «духовной составляющей» цивилизации полностью созвучна критике Солженицына:

Мне кажется, что на современном этапе европейской истории существенным является спор не между католицизмом и протестантством, а между христианством и хаосом...

Сегодня мы повсюду можем видеть активное отрицание всего, на чем стоит западная культура. Цивилизация — а под этим я подразумеваю не кинотеатры и консервированную еду, и даже не хирургию и гигиену, но в целом нравственную и эстетическую организацию Европы — не имеет в себе сил для выживания. Она возникла благодаря христианству и без него не имеет смысла и силы. Утрата веры в христианскую религию и вытекающая отсюда неуверенность в моральных и социальных нормах воплотились в материалистическом, механистическом государстве <...> Более невозможно <...> принимать блага цивилизации и в то же время отрицать сверхъестественную основу, на которой она стоит<sup>19</sup>.

Конфликт между «прогрессом» и христианством — внутренняя пружина главного

<sup>17</sup> Солженицын А.И. Собрание сочинений: В 30 т. М.: Время, 2006. Т. 7. С. 26.

<sup>18</sup> Ericson Edward E. Jr., Klimoff Alexis. The Soul and Barbed Wire: An Introduction to Solzhenitsyn. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2008. P. 197.

<sup>19</sup> Waugh E. Converted to Rome: Why It Has Happened to Me // Daily Express. 1930. 20 October; цит. по: Pearce J. Literary Converts. London: Harper Collins, 1999. P. 166–167.

произведения Во, «Возвращения в Брайдсхед», в котором показана несовместимость христианской жизни с эгоистичной погоней за мирским «счастьем». Наиболее отчетливо это выражено Себастьяном, когда он разъясняет суть конфликта в его семье:

Итак, как видите, мы смешанная в религиозном смысле семья. Брайдсхед и Корделия — пламенные католики; он несчастен, она счастлива как птица; мы с Юлией наполовину язычники: я счастлив, Юлия, пожалуй что, нет; мама, как все полагают, святая, а папа отлучен от церкви — не знаю, были ли они когда-нибудь счастливы. Так или иначе, счастье ко всему этому не имеет касательства, а это все, чего я хочу...<sup>20</sup>

Далее в романе Чарльз увещевает Брайдсхеда: «...без вашей религии Себастьян имел бы шанс быть счастливым и здоровым человеком», а Брайдсхед хладнокровно отвечает, что это спорное суждение, соглашаясь, таким образом, с утверждением Себастьяна, что «счастье ко всему этому не имеет касательства»<sup>21</sup>. Сказанное созвучно многим произведениям Солженицына, особенно пьесе «Свеча на ветру», а также прямо сформулированному им в интервью Бернаруду Левину положению, что «цель человека — не счастье, а духовный рост»<sup>22</sup>.

## 211/212

Презрение Т.С. Элиота к прогрессизму наиболее ярко выражено в его поэме «Бесплодная земля» с ее безжалостной критикой современности, превращающейся в пустыню морального и культурного распада. В более поздней поэме «Полые люди» он с тем же презрением и сарказмом пишет об опустошенности современного человека. Погрязший в трясине отчаяния, прогрессивный «полый человек» заканчивает не криком отчаяния, а бессильным всхлипом, исчезающим в *ничто* его собственной философии.

Антипрогрессизм К.С. Льюиса громко звучит в его автобиографической аллегории «Регресс пилигрима», где разоблачаются как ошибочные различные проявления эпохи Просвещения, в которых Разум, как воплощенная абстракция, убивает Дух Времени. Подобно Солженицыну, Льюис прошел долгий и трудный путь от безверия и рационализма своей юности к вершине, из перспективы которой написан «Регресс пилигрима».

Значительное влияние на эволюцию Льюиса оказал Честертон, и в частности его «Вечный Человек», который был ответом на «Очерки истории» Г.Д. Уэллса. Это сочинение Уэллса, маскирующееся под объективный рассказ об истории мира, на деле является пересказом его собственной философии материалистического детерминизма. Уэллс исходил из предпосылки, что общество «прогрессирует» по направлению к совершенству и, следовательно, прошлое хуже настоящего, а настоящее хуже будущего. Он считал, что человеческий «прогресс» слеп, благодетелен, абсолютно неудержим и неумолим. Историю он понимал как продукт невидимых и неизменных эволюционных сил, которые стали приносить свои плоды в XX столетии. История человека началась в пещерах и достигла вершины в Новое время вместе с победой науки над религией. Та, в свою очередь, возвестила новый рассвет, дивный новый мир, где технологии приведут за собой счастье. «Очерки истории» оказали огромное влияние на умы. Последователи философии Уэллса объявили «Очерки» строгим современным взглядом на историю, взглядом, свободным от предрассудков и суеверий прошлого. Это была история, в которой Бог не играл никакой роли. В 1923 году Джой Дэвидман, впечатлительная восьмилетняя девочка (много лет спустя она станет женой Льюиса), прочла «Очерки истории» и незамедлительно объявила

<sup>20</sup> Waugh E. Brideshead Revisited. New York: Alfred A. Knopf Everyman's Library edn., 1993. P. 78.

<sup>21</sup> Ibid. P. 130.

<sup>22</sup> Интервью Бернаруду Левину (The (London) Times. 1983. 23 May).

себя атеисткой.

Хотя Честертон почти не обращается напрямую к Уэллсу, ясно, что «Вечный Человек» представляет собой альтернативные «очерки истории», задуманные как противоядие от книги Уэллса, опровергающее его детерминистский «прогрессистский» тезис. Честертон настаивал на том, что человек, по существу, не меняется, что общество не «прогрессирует» неумолимо и что здоровье любого общества напрямую зависит от его добродетелей и стремления избежать греха. Добродетельное общество может быть названо прогрессирующим, а греховное — регрессирующим. А поскольку грех и добродетель зависят от свободы воли, то в человеческой истории и судьбе нет ничего «слепого» и «неумолимого». В книге Честертона можно также увидеть и ответ на «прогрессивное» нищезанятие Бернарда Шоу, проявившееся, например, в его пьесе «Человек и сверхчеловек». В противовес вере Уэллса и Шоу в прогресс человека, эволюционирующего в сверхчеловека, Честертон настаивал на том, что человек неизменен. Лучше всего это видно на примере «обыкновенного человека», этом архетипе вечной неизменности, как он выступает в истории и литературе разных эпох. Ответом на заблуждение «Человека и сверхчеловека» было преуспеяние рядового обывателя.

212/213

Победу Честертон над Уэллсом в произведениях Льюиса можно усмотреть в отрицательных характеристиках адептов мировоззрения Уэллса. В романе «За пределы безмолвной планеты» и, в меньшей степени, в его продолжении, «Переландра», доктор Уэстон — несомненно, пародия на Уэллса и других людей его типа, таких как Шоу, Д.Б.С. Холдейн и Олаф Стэплдон. Возможно, Уэстона можно рассматривать и как пародию на одного из героев Уэллса или Стэплдона. В «Мерзейшей мощи» Гораций Джул явно напоминает Уэллса, хотя его имя отсылает к Жюлью Верну. Мистер Джул, «чьи романы принесли ему известность и богатство», описан как кокни — прозрачный намек на происхождение Уэллса из мелкобуржуазного предместья Лондона. Мысли, которые с самоуверенным рвением изрекает Джул, суть близкие и недвусмысленные отражения мыслей Уэллса. Льюис показывает, что наивная философия оптимистичного сциентизма не просто несостоятельна логически, но еще и используется зловещими демоническими силами. Плохая философия и ее апологеты становятся слугами дьявола.

Конечно, ничто из этого не ново для Солженицына. Помимо обличения опасностей толстовского оптимизма в «Красном колесе», он стремился предостеречь, что ошибки в философии истории могут привести к тоталитаризму, напоминая нам, что Карл Маркс был «прогрессивен» *par excellence*. Дэниель Махони в книге «Александр Солженицын: Отряхнуть прах идеологии» отмечает солженицынское понимание связи между прогрессизмом и тоталитаризмом:

Настоящий враг Солженицына — прогрессизм, вера в то, что техническое и промышленное развитие с необходимостью влечет за собой моральный и даже политический прогресс. Такое самомнение достигло демонических масштабов в смехотворных формулах коммунистической идеологии — так называемой теории прогресса, столь яростно обличенной в «Архипелаге ГУЛАГ». Теория прогресса имеет свои корни в химерическом оптимизме Маркса, в котором современный гуманизм достиг своего агрессивно атеистического апогея: «Маркс, например, заключил, что история приведет нас к справедливости без помощи Бога»<sup>23</sup>.

Длительный спор между Честертон и Уэллсом служит иллюстрацией тому, что

<sup>23</sup> Mahoney D. Aleksandr Solzhenitsyn: The Ascent from Ideology. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. P. 26–27.



философские допущения всегда будут окрашивать понимание истории. Честертон понимал верования прошлого и благодаря этому мог найти ответ, *почему* люди поступали так, как они поступали; он видел, почему нечто произошло, так же хорошо, как *когда* и *как* это произошло. С другой стороны, Уэллс относился к верованиям прошлого как к суевериям и высокомерно их отвергал. Хронологический снобизм мешал его анализу истории подняться выше *когда* и *как*, и, поскольку *когда* и *как* зависели (а возможно, и определялись) *почему*, понимание Уэллса было неизбежно недостаточным даже в этих областях.

Честертонский спор с Уэллсом отражал также конфликт между «прогрессом» и традицией, кратко сформулированный поэтом Роем Кэмпбеллом: «Оргия безответственных новшеств и изобретений — которая <...> угрожает сегодня обернуться безрассудством несущегося к морю стада сви-

213/214

ней — считалась чем-то полезным и называлась «прогрессом», каковым она и впрямь является, будучи непрерывным движением под уклон: самым стремительным и катастрофическим «прогрессом» из когда-либо виденных»<sup>24</sup>.

Кэмпбелл написал эти слова в 1949 году, когда стали явными плоды «прогресса», приведшие к злодеяниям Гитлера и Сталина и к атомной бомбардировке Хиросимы и Нагасаки. Хилэр Беллок предвидел, что оптимистичная вера в «прогресс» может привести к «абсолютному мраку» и «странным вещам во мраке», еще тогда, когда Уэллс и его «прогрессивная» партия были убеждены, что «темнота» присуща только «темным векам» прошлого, в то время как будущее сдержит данное научным мышлением обещание «просвещения». Понадобились ужасы Второй мировой войны, чтобы открыть Уэллсу глаза на зло, которому может дать волю наука на службе у «прогрессивных» идеологий. Его последняя книга, написанная незадолго до смерти в 1946 году от «прогрессивной» деменции и уместно озаглавленная «Разум у предела», полна безутешной печали и разочарования. В конце концов уэллсовский «прогрессивный» оптимизм, однажды уже потерпевший поражение в полемике с Честертоном, оказался опровергнут самой реальностью.

Другим «разумом у предела» в годы, последовавшие непосредственно за кошмаром Второй мировой войны, был Джордж Оруэлл — писатель, чьи произведения часто сравнивают с солженицынскими. Сходство между двумя антитоталитарными писателями действительно ощутимо, однако на самом глубоком, фундаментальном уровне Оруэлл и Солженицын диаметрально противоположны.

Роман Оруэлла «1984» был напечатан в 1948 году, когда Солженицын отбывал наказание как политзаключенный. В главном герое романа Уинстоне Смите можно увидеть не только «рядового обывателя» в его отчуждении от тоталитарного государства, но и самого Солженицына. В соответствии с «реалистическим» пессимизмом романа Оруэлла, Уинстон Смит, капитулировав перед тоталитаризмом, будет не просто раздавлен всемогущим государством, он предаст все идеалы, предаст все, что любил. Согласно этому пессимизму, победа Большого Брата неизбежна и предопределена. Это Рок, отрицать который или противостоять которому губительно и бесполезно. Печально, что Оруэлл не смог избавиться от гегельянского детерминизма своего марксистского прошлого. Он давно разочаровался в марксизме, однако все еще верил, что силы истории всемогущи и победа централизованного государства неизбежна. Парадоксально, но, как и его прежние товарищи, Оруэлл верил, что государство всемогуще, отличаясь от них только тем, что ненавидел это всемогущество, в то время как они им восторгались.

Солженицын, напротив, считал государство не богом, а демоном, драконом, проявлением зла. Он верил не в рок, а в свободу; в свободу воли и ее готовность служить и с-

<sup>24</sup> *Campbell R. Books in Britain // Enquiry. September 1949. Vol. 2. № 3; цит. по: Pearce J. Bloomsbury and Beyond: The Friends and Enemies of Roy Campbell. London: Harper Collins, 2001. P. 292.*

тине, чего бы это ни стоило. Рок — это плод воображения, а дракон — реальность. Более того, обязанность добропорядочного человека — бороться с драконом не шадя жизни. Солженицын и боролся, несмотря на то что дракон тысячекратно превосходил его самого,

214/215

дышал пламенем и убивал людей миллионами. Он боролся, потому что, по совести, не оставалось ничего другого. И, делая это, доказал, что вера, а не рок, выходит победителем. Вера может свернуть горы; она может свернуть шеи партийным роботам, которые казались богами; она может свернуть шею Большому Брату.

Неукротимая вера Солженицына проступает на мрачном фоне оруэлловского рока не только в жесте непокорного героизма и в обличениях очевидца, но и в уверенности в своем возвращении на родину. В мае 1983 года он сказал Бернарду Левину: «Лично я уверен, что еще при жизни вернусь в свою страну»<sup>25</sup>, и это неоднократно повторенное пророчество сбылось. Немногие тогда воспринимали его всерьез. Могущество Советского Союза, казалось, переживет не только Солженицына, но и всех остальных, поскольку оно было незыблемым элементом мировой политики и таковым — незыблемым — его преподносила «реальная политика». Вновь мрачные «реалисты» были посрамлены в своем пессимизме, а оптимизм Солженицына восторжествовал. Величайшая ирония, высвечивающая превосходство Солженицына над Оруэллом, состоит в том, что Солженицын переписал оруэлловский роман, пользуясь своей жизнью, как пером. Он являет собой победу Уинстона Смита над Большим Братом. Именно в фактах солженицынской жизни мы видим, что правда не просто удивительнее вымысла, но имеет счастливый конец!

Говоря о неукротимом оптимизме Солженицына как противостоящем стандартному пессимизму, в его произведениях, однако, можно наткнуться на загадку, ответ на которую заключается в том, что сочетание оптимизма и пессимизма — это парадокс, а не противоречие.

В конце нашей беседы я спросил Солженицына, хочет ли он, чтобы в будущей биографии было упомянуто нечто особенно для него важное, и он выразил пожелание, чтобы я отметил его осуждение пессимизма. «Должен сказать вам, что по натуре я — неискоренимый оптимист. Я всегда был оптимистом. Даже когда умирал от рака, был оптимистом. Когда меня выслали за границу, никто не верил, что я вернусь, а я был уверен. Так что не все полно мрака и уныния. Всегда есть луч света. Но, конечно, — добавил он с улыбкой, — на все восемьдесят лет оптимизма может и не хватить!»<sup>26</sup>

Солженицын был воплощенным парадоксом: пессимистичный оптимист. Его пессимизм проистекал из подспудного знания, что человеческая судьба может быть чем-то большим, нежели долгой невостробованностью в изгнании. Но такая невостробованность, сколь угодно долгая, коренится во времени: она временная и поэтому — временная. Солженицын знал, что его изгнание во времени, как и изгнание на Запад, должно закончиться. Он был временным пессимистом, но еще он был — и остается — вечным оптимистом.

Возможно, этот обзор западных собратьев Солженицына по перу будет уместно завершить его знаменитой Гарвардской речью, в которой он критиковал Запад, чем навлек на себя его немилость. В разгар бури негодования, разразившейся после речи, корреспондент «Вашингтон пост» Джордж Ф. Уилл сравнил узость взглядов противников Солженицына с богатством интеллектуальной традиции, содержащейся в речи. Доводы

215/216

Солженицына, отметил Уилл, во многом совпадают с идеями Цицерона, Августина, Фомы

<sup>25</sup> The (London) Times. 1983. 23 May.

<sup>26</sup> Pearce J. Solzhenitsyn: A Soul in Exile. P. 313–314.

Аквинского, Паскаля, Томаса Мура и Эдмунда Бёрка. Вероятно, критики Солженицына отвергли бы и этих выдающихся мыслителей как «фанатиков» (ярлык, использованный «Нью-Йорк таймс» для характеристики Солженицына), которым нечего сказать современному миру? Ирония была очевидна всем. Солженицына обвинили в неспособности понять Запад просто потому, что он критиковал его из перспективы самой же западной богатейшей интеллектуальной традиции. По правде говоря, Солженицын понимал Запад лучше, чем современный Запад понимал сам себя.

Пока Солженицын произносил свою Гарвардскую речь перед озадаченными или возмущенными современниками в июне 1978 года, можно было мысленно представить себе невидимую аудиторию теней титанов Запада, столь же невидимых, сколь не прочитаны их книги, аплодирующих каждому его слову, — теней Цицерона, Августина, Фомы Аквинского, Паскаля, Томаса Мура, Эдмунда Бёрка, Г.К. Честертона, Д.Р.Р. Толкина, К.С. Льюиса, Ивлины Во, Т.С. Элиота и многих других, приветствующих родственную им душу.

*Перевод с англ. Виктора Уляшева*