



Неформальное творческое объединение  
«TolkienTextsTranslation»  
Толкиновское общество Санкт-Петербурга



I. Марк Т. Хукер  
ТОЛКИН РУССКИМИ ГЛАЗАМИ

II. Павел Парфентьев  
ЭХО БЛАГОЙ ВЕСТИ: ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ  
В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖ. Р. Р. ТОЛКИНА



Неформальное творческое объединение  
«TolkienTextsTranslation»  
Толкиновское общество Санкт-Петербурга



Павел Парфентьев

**ЭХО БЛАГОЙ ВЕСТИ:**

**ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ  
В ТВОРЧЕСТВЕ  
ДЖ. Р. Р. ТОЛКИНА**



2004



Редактор: Алексей Большухин

Оформление: Моргул, Дизайнерская группа «Столица»

Корректурa: Алексей Филиппов

Верстка, печать и послепечатная обработка:  
Дизайнерская группа "Столица"

## John

### Павел Парфентьев

Эхо Благой Вести: Христианские мотивы  
в творчестве Дж. Р. Р. Толкина. — М.: ТТТ; ТО СПб, 2004 — 322 с.

Монография российского историка Церкви П. Парфентьева посвящена проблеме осмысления творчества Дж. Р. Р. Толкина как христианского писателя. Анализируя широкий круг толкиновских текстов и привлекая многочисленные источники, относящиеся к христианской богословско-философской традиции, автор показывает место и значение веры в жизни и творчестве знаменитого английского писателя. Ряд рассмотренных в книге вопросов впервые подробно и обстоятельно освещаются в мировой толкиноведческой литературе. Это исследование является первым научным трудом по данной теме, издаваемым на русском языке.

Книга адресована всем любителям творчества Дж. Р. Р. Толкина, специалистам по зарубежной литературе и широкому кругу читателей, интересующихся христианским вероучением и богословием.

Издание осуществлено неформальным творческим объединением ТТТ (TolkienTextsTranslation) и Толкиновским Обществом Санкт-Петербурга



## Оглавление

Об авторе .....	8
Предисловие отца Вильгельма Спирито .....	9
Предисловие отца Георгия Чистякова .....	10
Благодарности .....	12
Предисловие: Понимание Толкина и христианская вера .....	13
К христианским родителям .....	20
Задачи книги .....	22
ДЖ. Р. Р. ТОЛКИН – ЖИЗНЬ, ВЗГЛЯДЫ И ТВОРЧЕСТВО В СВЕТЕ ВЕРЫ .....	23
Ранние годы .....	25
Путь к браку. Семейная жизнь. Воззрения на любовь и супружество. ....	30
Вера. Размышления о религии и Церкви. ....	43
Дружба с Льюисом. ....	60
Отношение к научной работе. Размышления о языке. ....	67
Литературные труды и взгляды на творчество. ....	77
Воззрения на творчество и волшебные истории .....	78
Лист кисти Нигля. ....	93
«Дальнее путешествие» .....	102
«СРЕДИЗЕМЬЕ» – РАССЕЯННЫЙ СВЕТ .....	104
О методологии и не только .....	104
«Средиземские» тексты Толкина .....	104
Правомерность рассмотрения «христианских мотивов» .....	106
в «толкиновской истории» .....	106
Оправдание используемой выборки текстов .....	108
Оправдание избранного подхода к христианской традиции .....	109
Об «анализе» в «синтезе» .....	111
"Праведное язычество" - христиане до Христа .....	112
Бог. Творение. Бытие. мироустройство. ....	122
Добро и бытие. «Сущность» зла. ....	145
Падение и его последствия. ....	157
«Антропология» Арды .....	175
Смерть и бессмертие .....	184
Провидение. Свобода и благодать. ....	199
Искушение и грех .....	210
Природа власти. Подлинная и ложная власть. ....	219
«Политические» темы толкиновской истории .....	227
«Великие» добродетели толкиновской истории .....	234
Знание и Мудрость. ....	236
Религия .....	238
Надежда и мужество .....	242
Милосердие .....	253
Покаяние .....	256
Смирение и послушание .....	267
Жертвенность или самоотречение .....	270
Любовь. ....	273
Целостность и «реализм» добродетелей толкиновской истории .....	274
«Малые добродетели» толкиновской истории. ....	276
Щедрость .....	278
Великолепие. ....	279
Гостеприимство и странноприимств. ....	280
Об удовольствиях, хорошей компании и умении слушать советы .....	280
Великодушие .....	281
Дружба .....	283
Уважение ко всему творению .....	284
Мужчина и женщина: истории истинной любви .....	286
Слово. Творчество. Чудо. ....	297
Мозаика мотивов: время, библейские аллюзии и трактовки критиков .....	309
Время толкиновской истории .....	310
Библейские аллюзии во «Властелине Колец» .....	312
Предположения критиков: "применимость" толкиновской истории .....	317
Эпилог .....	321



### Об авторе:

Павел Парфентьев — российский католик, историк Церкви. Основным предметом научных интересов является история российских католиков византийского обряда и советских преследований Католической Церкви. Вице-постулатор процесса беатификации российских католических мучеников XX столетия. Один из основателей Толкиновского Общества Санкт-Петербурга. Опубликовал ряд статей, соавтор книги «Зерно из этой земли: мученики Католической Церкви в России XX века» (СПб, 2002), автор книги «Мать Екатерина (Анна Ивановна Абрикосова): жизнь и служение» (итальянское издание — 2004, русское издание готовится к печати) и других работ. Живет в Санкт-Петербурге.

### Предисловие отца Вильгельма Спирито

Не так уж много лет тому назад, когда мир был юн, да и сам я был моложе, я впервые прочел, — в переводе на итальянский, — книгу «Властелин Колец». О, как потрясла меня эта книга! Даже сегодня, став значительно старше, я по-прежнему с замиранием сердца слышу слабое эхо того, первого прочтения. С тех пор я перечитал ее десять раз (на английском, на французском, на испанском, на немецком, на русском...) — чтобы «полакомиться» ею снова и снова. И всякий раз я перечитываю ее, охваченный внутренним трепетом. Эта книга сформировала меня, сделала меня таким, каков я есть.

Дж.Р.Р. Толкин создавал свой мир в первую очередь для себя, и лишь во вторую — для всех других. Он начал придумывать легенды Средиземья за двадцать с лишним лет до того, как был опубликован «Хоббит». Прошло еще почти двадцать лет, прежде, чем увидел свет «Властелин Колец». В этой книге все — продукт долгих размышлений, бесконечного усовершенствования. И это видно. А как же иначе? В этом — ее уникальная неповторимость; и уникальной она, скорее всего, и останется.

Толкин был христианином, — не демонстративным, шумным апологетом под стать своему другу К.С. Льюису, но глубоко и искренне верующим, как человек, рожденный в лоне веры, которой неуклонно придерживался всю жизнь. Иначе говоря, он не пытался навязывать кому-либо свои убеждения, он лишь изображал, как устроен мир, в силу собственного разума. И он преуспел. Вы глядите в эти зеркала слов и улавливаете отблески смысла, причастности — и обретаете пристанище. Так, например, вы, возможно, ощутите властное присутствие дружбы внутренней и внешней. И поймете, что тайный закон жизни и вселенной — это любовь, а путь человека — это непрестанное преображение. Бесконечное пробуждение и высвобождение многообещающих возможностей.

Без сомнения, фильм-трилогия, завоевавший столько Оскаров — новое подтверждение могущества книги как таковой. Как недавно писала мне мой большой друг Присцилла, дочь Толкина, «потрясающая популярность отцовских сочинений побуждает людей читать и обсуждать книги, а не фильм. А в более широком смысле, побуждает людей вернуться к книгам и к чтению». Я с этим вполне согласен, и от души надеюсь, что так оно и пребудет впредь. Вот почему я так рад приветствовать новую книгу Павла: она может помочь, — и, хотелось бы верить, и впрямь поможет, — лучше понять творение Толкина, — а понимание это расцветит нашу повседневную жизнь новыми красками. Российские толкинисты достойны такого подарка.

*священник Вильгельм Спирито OFMConv*

Отец Вильгельм Спирито OFMConv, католический священник, монах ордена конвентуальных францисканцев, преподаватель ряда католических высших учебных заведений, автор статей и книг о Толкине и христианстве, в том числе вышедшей на итальянском языке книги «Между Св. Франциском и Толкином: духовное прочтение «Властелина Колец». На протяжении нескольких лет служил в России.



## Предисловие отца Георгия Чистякова

О Толкине спорят давно, христианский автор это или нет. Полезно читать его юным христианам или, наоборот, недопустимо. Что создал этот верующий католик и один из членов редакционного совета английского варианта Иерусалимской Библии, — языческий миф или христианскую эпопею, в которой незримо, но присутствует Бог и Божий взгляд на мир. Об этом и повествует прекрасная книга Павла Парфентьева. Автору предисловия не нужно, наверное, пересказывать эту книгу, достаточно будет сказать, что, читая ее, чувствуешь, насколько глубоко знает П. Парфентьев Толкина и каким серьезным богословом он является. И то и другое у него отнять никак нельзя.

Можно, конечно, предположить, что влюбленный (вероятно, с детства или ранней юности) в Толкина автор, будучи христианином, хочет христианизировать Толкина. Это, однако, не так. Перед нами не апология, но исследование, и исследование довольно жесткое. Это книга, которую нельзя читать поверхностно. Именно трактат, в который необходимо вникать и в котором дается серьезный анализ текстов Толкина. Работа, автор которой прекрасно знает английскую и вообще иностранную литературу о Толкине и блестяще информирует о ней своего читателя.

Но обратимся к главному. Автор анализирует, к примеру, наличие у Толкина и в жизни его героев таких категорий, как милосердие и смирение. Фродо и его друзья и милосердны и смиренны, как настоящие христиане, хотя они не упоминают о Христе, а в их жизни нет Церкви. Возьмем Фродо. Он невысок, приземист, неуклюж. Он — незаметен. Незаметен он и внутренне — потому что «кроток и смирен сердцем», прощает всегда, ничего не ищет для себя лично. Он выделяется лишь тем, что любит до конца. Но при этом Фродо никак не романтический персонаж: ему знакомо множество слабостей, усталость, он часто не знает, как ему поступать, не хочет брать на себя то, что выпало ему на долю. Но в него влюбляешься, с ним трудно расстаться, потому что для него характерна какая-то особенная целостность, внутреннее единство личности. И потом — он всегда надеется.

Огромное место занимают в эпопее «моменты надежды». «Подобные «моменты надежды» — пишет Павел Парфентьев, — а их во «Властелине Колец» немало, рождают ощущение «присутствия» надежды в ходе событий. Это «присутствие» — одно из проявлений присутствия Провидения в толкиновской истории. Оно, хотя и смутно, неясно, но все же угадывается иногда героями сквозь покров внешних событий». Я думаю, что автор приходит здесь к чрезвычайно важному выводу: неназванным в книге Толкина присутствует Бог. Его книга — миф, но миф христианский, что проявляется, прежде всего, в том, что волшебная история в книгах Толкина разворачивается в поразительно «взрослой» (психологически и духовно) атмосфере.

Здесь говорится о том, что ответственность за судьбу мира лежит на плечах каждого. От этого каждого зависит слишком многое и поэтому развязка не ясна



до самого конца, но главное заключается в том, что Фродо, Гэндальф и другие герои Толкина верны Добру. Именно Добру с большой буквы. В этой верности они удивительно мужественны, на что автор книги обращает пристальное внимание читателей: «Толкиновские образы мужества — это именно образы мужества, «христианского» по своему содержанию — преодоления страха ради благой цели, во исполнение миссии, доверенной героям Провидением».

Каждая мелочь простой обывденной жизни в эпопее у Толкина прекрасна и возвышенна. Какое-нибудь дружеское застолье в Хоббитании — это настоящее торжество душевной красоты и благородства. Толкин знает, что такое поэзия повседневности, он рисует прекрасный, но и привычный, дорогой сердцу мир — и этот мир катится к катастрофе. Из этого ощущения рождается глубокая боль, а из нее — добро. Сделать все возможное со своей стороны, чтобы катастрофы не допустить, — вот то единственное, что могут герои Толкина. Но возможностей для этого у них нет никаких, хотя есть одна и главная: любить до конца. Вот основа выбора, выбора добра, выбора любого правильного решения. И это делает книгу Толкина удивительно христианской.

Во «Властелине Колец» есть место для сложных характеров, для покаяния и прощения. И никто, докатившись даже до откровенного предательства, не может считаться безвозвратно погибшим. Необходимо сказать и о том, что книга Толкина — это эпопея о полярности Добра и Зла. Добро — симфония единства, единства великого разнообразия. У каждого свой неповторимый голос и свое неповторимое «я». Зло — разделение, порожденное гордостью. Оно дает власть, но в то же время убивает индивидуальность, ту индивидуальность, которая в своей уникальной красоте возможна и осуществима только в единстве. Вот, пожалуй, главный тезис Толкина. Нельзя не признать, что тезис этот чисто христианский.

Не мог не поделиться с читателями своими мыслями об эпопее Толкина, но понимаю, что они основаны исключительно на интуиции, тогда как работа Павла Парфентьева — научный труд, который все это блестяще и аргументированно доказывает. Думаю, что его книга станет прекрасным поводом для того, чтобы мы могли, как говорят французы, *re lire*, то есть, перечитать и заново осмыслить эпопею Толкина под новым для большинства из нас углом зрения.

*святц. Георгий Чистяков*

Отец Георгий Чистяков, православный священник, служит в храме свв. бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана в Шубине (Москва). Кандидат филологических наук, член правления Российского Библейского Общества, преподаватель Российского государственного гуманитарного университета, академик РАЕН, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий русского зарубежья при Всероссийской государственной библиотеке иностранной литературы.

## Благодарности

Невозможно перечислить всех, кто тем или иным образом помог в работе над этой книгой. Я глубоко благодарен прежде всего Игорю Хазанову и Дмитрию Виноховоду, без содействия которых эта книга могла быть никогда не написана, и Светлане Лихачевой за важную возможность пользоваться ее переводом писем Толкина до публикации, что на порядок облегчило мне работу над текстом. Особую признательность мне хотелось бы также выразить о. Вильгельму Спирито OFMConv, о. Кристоферу Цуггеру, Алексею Большухину, Марии Каменкович, Андрею Кассирову, Борису Шапиро и Ольге Кухтенковой, Михаилу Гетманову, Светлане Таскаевой, а также Наталье Гада.

## Предисловие

### Понимание, Толкина и христианская вера

*Святейшему Отцу Иоанну Павлу II  
и моей духовной семье — братству Рыцарей  
Святого Креста Господня*

Начиная эту книгу, я берусь за рискованное дело. Кто знает, как сам профессор Толкин, доведись ему прочесть этот труд, оценил бы его? Он не очень тепло относился к «анализу» своего творчества, предпочитая, чтобы его текст воспринимался как целое. Но я все же надеюсь, что он был бы рад появлению такой книги — надеюсь потому, что темы, о которых я собираюсь в ней говорить, были очень близки и дороги его христианскому сердцу.

Когда в середине XX столетия (1954-1955) был впервые опубликован «Властелин Колец», многие читатели не догадывались, что это событие окажется очень значимо для всей истории литературы. Отзывы критиков были разнообразны. Среди них было немало тех, кто считал книгу литературным курьезом, который долго не проживет. Книгу называли скучной, отказывая ей в увлекательности. Уже через несколько лет после выхода эпопеи в свет некоторые радовались, что она утрачивает популярность. «В наши дни эти книги постепенно погружаются в пучину милосердного забвения», — писал один из таких критиков, Филипп Тойнби<sup>2</sup>. Причиной подобного отношения, по всей вероятности, явилось то, что книга профессора Толкина отказывалась вписываться в какие бы то ни было привычные рамки, в особенности в рамки представлений «образованных и многоученных» литературных критиков о том, какой должна быть

<sup>1</sup> При использовании цитат, если отсутствует ссылка на изданный перевод, это означает, что он выполнен автором. Библейские цитаты приводятся по Библии в Синодальном Переводе или в переводе под ред. еп. Кассиана (Безобразова). Приводя толкиновские имена и названия в данном издании, мы не всегда руководствовались «лингвистической» правильностью транслитерации, иногда предпочитая варианты, более приятные с точки зрения русской речи или привычные российскому читателю. Изменяя варианты перевода имен и названий в цитатах, приводящихся по русским изданиям, мы указывали на это в сносках.

<sup>2</sup> Шиппи Т.А. *Дорога в Средьземелье*, пер. М. Каменкович, СПб.: ООО «Издательство «Лимбус Пресс»», 2003, с. 22.

по-настоящему хорошая современная литература<sup>3</sup>. Гораздо больше истины оказалось в рецензии К.С.Льюиса, писавшего о «Властелине Колец»: «Эта книга — как гром с ясного неба. Сказать, что с ней в наш век, с его почти патологическим отсутствием романтизма, внезапно вернулся героический эпос во всем своем беззастенчивом великолепии и высокопарности, — значит ничего не сказать. Для нас, живущих в эту странную эпоху, это возвращение — и утешение, с ним связанное, — несомненно, очень важно. Но для самой истории романа — истории, восходящей ко временам «Одиссеи» и далее в глубь веков, — это не возвращение, а прогресс, более того — революция, завоевание новой территории»<sup>4</sup>. Еще более прав оказался Льюис в другой своей рецензии, в которой говорилось: «Эта книга — слишком оригинальна и слишком многогранна, чтобы судить о ней с первого прочтения. Но мы сразу понимаем, что она каким-то образом изменила нас. Мы стали иными»<sup>5</sup>.

Книга снискала признание многочисленных читателей. В целом ряде масштабных опросов читатели назвали ее «величайшей книгой XX столетия». Не так давно в одном из таких опросов в Великобритании, охвативших 25000 человек, пятая часть из них отдала предпочтение «Властелину Колец». Книга стала несомненным лидером. Следующим за ней, с отрывом в 1200 голосов, оказался роман Дж. Оруэлла «1984». В другом опросе, проведенном газетой «Daily Telegraph», книга Толкина также оказалась на первом месте. Подобными были результаты и еще одного опроса, проведенного среди 50.000 членов общества библиофилов «Folio Society», причем на этот раз участники вольны были выбрать любую книгу любого ав-

<sup>3</sup> Об этих критиках Толкин (вероятно, рискуя показаться невежливым), сказал в предисловии ко второму изданию «Властелина Колец»: «Некоторые из читателей — или, по крайней мере, обозревателей — нашли мою книгу скучной, нелепой, а то и убогой; но я не имею права жаловаться, поскольку придерживаюсь точно такого же мнения и о том, что выходит из-под пера самих этих обозревателей, и вообще о той литературе, которую они, по-видимому, предпочитают» (цитируется по: Шиппи, *op.cit.*, с. 26).

<sup>4</sup> Карпендер Х., *Джон Р.Р.Толкин. Биография*, пер. А. Хромовой, под ред. С. Лихачевой, М.:Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002, с. 343-344.

<sup>5</sup> *ibid.*, с. 349.

тора, не обязательно писавшего в двадцатом веке<sup>6</sup>. Не так давно на англоязычном сайте «Христианство сегодня» Толкин был назван одним из крупнейших христианских авторов столетия<sup>7</sup>. Книги Толкина пользуются немалой известностью и в России. Один из виднейших исследователей творчества Толкина, профессор филологии Т.Шиппи, озаглавил свою недавнюю книгу «Дж. Р.Р.Толкин: автор столетия»; хотя Шиппи имел в виду лишь то, что Толкин, как автор, принадлежал своему столетию, название этой книги оказывается верным и в более широком смысле. Неожиданно для многих, Толкин и в самом деле стал «автором века». Эта популярность иногда по-прежнему вызывает недоумение критиков, пытающихся втиснуть книгу в прокрустово ложе собственных представлений о том, какой должна быть «настоящая литература». Один из них пишет, что это «в любом случае, одна из худших книг, написанных в этом (XX — ПП.) столетии», а другая вторит ему, говоря, что ее угнетает факт такой популярности у читателей именно этой книги, посвященной «побегу в несуществующий мир»<sup>8</sup>.

Эти противоречивые отзывы заставляют осведомленного читателя вспомнить о шуточном четверостишье, которое написал Толкин, еще при жизни наблюдая подобные нападки критиков на свое «детище», уже вскоре после его первой публикации:

«Lord of the Rings»  
Is one of those things:  
If you love them you do,  
If you don't then you boo!»<sup>9</sup>

За прошедшие годы появилось множество книг и статей, посвященных самым разным аспектам творчества Толкина. Есть среди них такие, которые наверняка вызвали бы его справедливое негодование — чего стоит одно лишь высказывание Ли Д. Росси (Lee D.

<sup>6</sup> Данные приводятся по: J. Pearce, *True Myth: the Catholicism of the Lord of the Rings*, в книге «Celebrating Middle-Earth: The Lord of the Rings as a Defense of Western Civilization», p. 84.

<sup>7</sup> <http://www.ChristianityToday.com>

<sup>8</sup> J. Pearce, *True Myth: the Catholicism of the Lord of the Rings*, в книге «Celebrating Middle-Earth: The Lord of the Rings as a Defense of Western Civilization», p. 85.

<sup>9</sup> «Властелин Колец — одна из таких штук: если вы их любите, то любите, а если нет — освистываете».

Rossi) в книге «Политика фэнтэзи: К.С. Льюис и Дж.Р.Р. Толкин», где, комментируя сцену у Саммат Наур, автор пишет: «В этот момент, центральный момент всей трилогии, открывается во всей глубине глубокий пессимизм Толкина в отношении человеческой природы и политической активности. Он совершенно не верит в результативность человеческой деятельности в решении фундаментальных проблем человечества»<sup>10</sup>. Вне всякого сомнения, пессимизм в отношении человеческой природы способны вызвать как раз авторы, подобные Росси, которые, будучи слепы в своей самоуверенности, полагают, что понимают содержание творчества автора и его чувства и мировоззрение гораздо глубже, чем он сам, а на самом деле порой предлагают смиренному вниманию своих читателей откровенные глупости. Они, конечно, не видят никакой необходимости в том, чтобы просто прислушаться к голосу самого автора, пытаясь понять истоки и суть его взгляда на мир. Ведь и так все «ясно»!

Встречаются и такие книги, на которые Толкин мог посмотреть хотя бы отчасти благосклонно. Иногда их авторы попадают «в самую точку», а иногда догадываются о чем-то, что он мог бы счесть вполне возможным, даже если и не имел этого в виду сознательно (такое случалось с ним при жизни). Среди них можно назвать биографию Толкина, написанную Х. Карпенгером (уже издан ее русский перевод) и две книги уже упоминавшегося Томаса Шиппи, высокоученого филолога, преемника Толкина в преподавательской деятельности в Лидском университете — «Дорога в Средиземье»<sup>11</sup> (также уже изданной по-русски) и «Дж.Р.Р. Толкин: автор столетия». Эти книги немало рассказали нам о самом Толкине и пролили свет на некоторые важные стороны его творчества.

И все же, по моему глубокому убеждению, Толкин, несмотря на обилие всех этих мнений и отзывов о его книгах, остается не просто одним из величайших авторов прошедшего столетия, но и одним из наименее понятых его авторов. Причина этого в том, что, уделяя большое внимание разным сторонам его творчества, критики очень мало говорят об одной из них, имеющей основополагающее значение для его осмысления. Я имею в виду религиозное измерение творчества Толкина, порожденное глубиной и цельностью

<sup>10</sup> Lee D. Rossi, *The Politics of Fantasy: C.S. Lewis and J.R.R. Tolkien*, Umi Research Press, Ann Arbor Michigan, 2003.

<sup>11</sup> У переводчика книги — «Средземелье» (см. выше).

его христианской веры. Говоря о «Властелине Колец», Толкин писал в письме своему другу, священнику-иезуиту Роберту Муррею:

Разумеется, «Властелин Колец» в основе своей произведение религиозное и католическое; поначалу так сложилось неосознанно, а вот переработка была уже вполне сознательной<sup>12</sup>.

Интересно, что это утверждение Толкина иногда вызывает возмущения у читателей и исследователей. Иные из них, все же видя очевидные отблески христианской веры автора в некоторых особенно ярких моментах книги, снисходят до признания, что «Властелин Колец» все же — христианская книга, несмотря на ее языческий фон» (?!). Другие говорят, что «христианской» книгу сделали толкователи-христиане. Это мнение, увы, не вполне лишено оснований. Случается, что подобные «экзегеты» так много говорят о собственных убеждениях, что в пылу своих рассуждений, *собственно*, забывают о Толкине. Везде и во всем они стараются увидеть прямой религиозный смысл — и, к сожалению, ценность книги при этом пропадает, поскольку она оказывается при таком восприятии лишь бледной «аллегорией». Сам Толкин многократно выражал свое отрицательное отношение и к аллегориям, и особенно к аллегорическому пониманию «Властелина Колец».

Среди тех, кто отрицает правоту приведенного утверждения Толкина, оказался и Т. Шиппи: в книге «Дж.Р.Р. Толкин: автор столетия» он цитирует приведенное выше высказывание и пишет, что это — один из моментов, вызывающих склонность не согласиться с Толкином<sup>13</sup>.

Почему же религиозный аспект «Властелина Колец» столь редко бывает воспринят, и еще реже — правильно понят? Возможно, причина в глубоком кризисе веры, поразившем весь современный мир, в том числе и те западные страны, где живет большая часть пишущих о Толкине авторов. Очень и очень многие из них не христиане или не считают себя вполне христианами (в частности, среди них — профессор Шиппи, который признается в этом в той же своей книге). Для таких авторов христианство — это система взглядов и

<sup>12</sup> Толкин Дж. Р.Р., *Письма*, пер. С. Лихачевой, М.: Изд-во Эксмо, 2004, № 142, к о. Роберту Муррею [здесь и далее у переводчика *Писем* — Марри], с. 196.

<sup>13</sup> Tom A. Shippey, *J.R.R. Tolkien, Author of the Century*, Houghton Mifflin Company, Boston - New York, 2002, с. 174.



верований, которые можно изучать и познавать со стороны, «научным» образом. Однако христианская вера — это не суть их жизни, не воздух, которым они дышат. Для зрелого же христианина, а именно таким был сам Толкин, очевидно, что подобное отношение к христианской вере всегда будет поверхностным и упрощенным. Это напоминает изучение воды. Ее взвешивают, разлагают на составляющие, описывают и рисуют реки и океаны на географической карте. Рассматривают причины дождей, приливов и отливов. Иногда, в припадке самонадеянности, думают о повороте рек вспять. Но все это ничего не дает для действительного понимания воды. Чтобы познать ее «по-настоящему», проникнуться ею, нельзя обойтись без одного. Надо прилечь к ней губами и пить. И именно это-то многие из нас (а возможно, в какой-то мере, и все мы) давно разучились делать.

Этого умения «пить» Истину и жить ею не может ни заменить, ни даровать ни одна книга. Это дело Божьей благодати, которая преобразует и изменяет сердца — и нашего устремления навстречу ей. Все, на что скромно может претендовать этот мой труд — на то, чтобы быть кратким путеводителем по тем родникам, рекам и озерам, вода из которых столь щедро оросила Дерево, выращенное Толкином. Но дойти к ним и испробовать их воду на вкус каждый может лишь сам. Я надеюсь на то, что эта книга поможет читателю понять, почему Дж. Р. Р. Толкина правомерно считать одним из наиболее глубоко христианских писателей XX века. Если же она поможет не только понять, но и разделить то богатство веры, которым он владел — значит, она написана не напрасно.

Прежде, чем непосредственно обратиться к теме этой книги, мне придется потратить еще немного времени (и внимания) читателя, упомянув о том, без чего, как я уверен, трудно будет хотя бы отчасти понять и Толкина, и христианство. Об одном таком моменте я уже написал: это убеждение, что дополинно понять христианство можно, только будучи христианином, — только живя Христом. Никакое теоретическое рассуждение не способно заменить этого живого опыта, хотя оно и может иногда указать на ту бездну красоты, истины и смысла, которые встречает человек, переступив порог своего дома и отправившись по христианскому пути. Рассказы о приключениях никогда не заменят самих приключений, ожидающих нас за порогом.

Еще один важный момент заключен в необходимости понять, что одно весьма распространенное представление о христианской вере в корне ошибочно. Как уже говорилось, некоторые полагают, что христианство — это некоторая система взглядов, правил, догм и убеждений, которую христиане считают истинной. Когда приходится знакомиться с аргументами и тех, кто считает Толкина христианским автором, и тех, кто полагает обратное, к сожалению, сталкиваешься с тем, что именно в этом они — сознательно или неосознанно — уверены. Между тем это ошибка, и ошибка трагическая. С точки зрения христианина, христианская вера — это взгляд на саму Реальность, во всем ее подлинном многообразии, взгляд, который позволяет увидеть Истину во всей ее полноте. Более того, это не просто «взгляд», но и опыт жизни в этой Реальности и встречи с Нею. Как оказывается, у этой Реальности есть вполне конкретное Лицо — лицо Христа. И встреча с Ним — самое глубокое и неисчерпаемое событие, какое только может произойти в жизни человека. Поэтому христианские взгляды есть отражение этой Реальности, это не просто искусственная система воззрений и мнений, абстрактных и тщательно выстроенных, но видение мира, принять которое побуждает встреча и общение с Подлинным. Не надо ожидать, что, выражаемые разными людьми, эти взгляды будут всегда звучать «в унисон». Христианское богословие — это в каком-то отношении точная наука (любая наука о реальности — а тем более о Реальности! — требует точности), а в каком-то — «поэзия» или «музыка», потому что только поэзия или музыка могут хотя бы отчасти достойно изобразить то Величие, с которым сталкивается богослов. Конечно, никогда два певца не будут из глубины души петь одно и то же. Но они воспевают одну Реальность — и, если они видят ее чистым взором, их мелодии всегда будут звучать в гармонии, образуя величественный хор. На мой взгляд, важно понимать, что для доказательства того, что Толкин — христианский писатель, недостаточно указать, что он разделял те или иные воззрения. Важно помочь увидеть, как его голос — уникальный, сильный и яркий — вливается в этот хор христианских богословов (а я не побоюсь назвать Толкина христианским богословом, хотя сам он скромно отказывался от подобного «титула»), и в нем звучит — гармонично, без диссонансов и сохраняя свою собственную, особую красоту.

Чтобы помочь тем, для кого такое «пение» — новый опыт, хоть немного понять это, мне придется на протяжении этой книги гово-

речь о разных «звуках» и «тональностях», обращать внимание читателя на других «певцов» и на их общие с Толкином «музыкальные темы». Чтобы научиться слышать эту музыку, потребуются усилия — но радость, когда наконец улавливаешь ее отзвуки, далекие и близкие, того стоит.

Еще одна ошибка заключается в том, что под «христианским писателем» часто имеют в виду такого автора, который совершенно сознательно (и явно) заключает в литературные образы некие специфические «христианские идеи». В этом отношении часто приводят в пример «Хроники Нарнии» К.С. Льюиса. Верно, что это — тоже христианская литература. Но верно и то, что подлинно христианская литература не исчерпывается таким подходом. На самом деле, для того, чтобы быть христианским писателем, достаточно быть хорошим писателем — и хорошим христианином. Христианские «темы» столь естественны для такого человека, что они вполне естественным образом вплетаются в то, что он создает. Более того, войдя в его творение, они продолжают звучать там — и изменять тех, кто их слышит. Часто, воспринимая эту музыку, этот свет (с последним образом в отношении своих книг и своей веры соглашался и сам Толкин, в своих письмах), мы еще не знаем, откуда они исходят. Тем радостнее встреча, когда, наконец, встречаешься с Автором.

Говоря о «христианской» литературе, надо понимать, что речь идет не только о таких произведениях, где прямо говорится о Христе и Церкви (в этом отношении у Толкина можно найти мало); и не только о таких, где присутствуют ясно различимые христианские аллюзии (они у Толкина есть, но их не столь уж много); но и о тех, все содержание которых преобразено светом веры во Христа, светом Истины и Красоты, которые Он принес. Пожалуй, последнего труднее всего достичь, потому что это требует, чтобы и жизнь автора была преобразена тем же светом. Я уверен, что у Толкина это получилось. И я надеюсь, что Вам будет легче согласиться со мной, прочитав эту книгу.

### К христианским родителям

Книги Толкина никоим образом нельзя отнести лишь к «детскому чтению». Напротив, люди самых разных возрастов находят в них что-то, доставляющее им подлинное удовольствие и радость. Однако интерес к творчеству Дж.Р.Р. Толкина со стороны детей и юношества — не редкость. Некоторые родители-христиане с опаской от-

носятся к этому интересу: а вдруг в этой истории, полной волшебства, кроются какие-нибудь дурные влияния, небезопасные для молодой души? Специально для таких родителей (особенно если они не найдут сил и времени для того, чтобы прочитать всю эту книгу, где они могут найти более полные ответы на свой вопрос), я хочу привести здесь слова американского исследователя творчества Толкина и других христианских авторов, христианина-католика Джозефа Пирса, с которыми полностью согласен:

Некоторые христиане все еще с подозрением относятся к «Властелину Колец». Они видят в его мифообразии намеки на неоязычество, или даже на сатанизм. Можно ли доверять книге, в которой действуют волшебники и эльфы, чародейство и волшебство? Понятно, что в связи со всемирным успехом книг о Гарри Поттере многие христиане опасаются того действия, которое литература «фэнтези» может оказать на их детей. Оправданны ли эти страхи? Должны ли родители-христиане запрещать детям читать такие книги? Вне всякого сомнения, по крайней мере, в случае с «Властелином Колец», ответ на эти вопросы один — «нет». Книги Толкина не должны быть под запретом, напротив, они должны стать необходимым чтением в каждой христианской семье. Они должны стать, наряду с «Хрониками Нарнии» К.С. Льюиса (близкого друга Толкина) и волшебными сказками Джорджа МакДональда, незаменимой частью христианского детства.

Удивительно, что некоторые христиане, выражающие подозрения по отношению к Толкину, вполне довольны, когда их дети читают о ведьмах и магии в историях, написанных К.С. Льюисом. Очевидно, что эти родители, проявляющие естественную заботу, не подозревают о глубине христианства, повсюду присутствующего в толкиновском мифе. Поистине, и «истина» здесь — не случайное слово, сила Христова более действенно и глубоко раскрывается в толкиновском Средиземье, чем в Нарнии Льюиса<sup>14</sup>.

Книги Толкина — это глубоко христианские книги. Они ненавязчиво предлагают читателю ценности, провозглашаемые христианской верой. Поэтому если Ваши дети читают Толкина, это только поможет им стать хорошими христианами.

<sup>14</sup> Цит. по книге: *Celebrating Middle-Earth: The Lord of the Rings as a Defense of Western Civilization*, Inkling Books, Seattle, 2002. Из русских православных авторов об ошибочности «магических» интерпретаций книг Толкина и об их сокрытом христианстве упоминает, в своих работах, в частности, диакон Андрей (Кураев).

### Задачи книги

Богатство и многообразие творчества Толкина таковы, что ни одно, даже самое лучшее исследование, не сможет исчерпать их. Поэтому, работая над книгой, мне поневоле пришлось ограничивать те цели, которые я перед собой поставил. Все задачи, возникавшие при работе над книгой, сводятся к трем основным целям. Эти цели, на фоне столь распространенной ложной интерпретации толкиновского творчества, кажутся мне очень важными и актуальными.

Во-первых, мне хотелось бы показать читателям, что Толкин — христианин, и без понимания его христианской веры невозможно по-настоящему понять его самого и его творчество.

Во-вторых, я хотел бы обратить внимание читателя на христианские мотивы в творчестве Толкина — и на те, что очевидны для внимательного взгляда, и на те, что часто остаются без внимания. Эта цель, конечно, не может быть исполнена *до конца*, но я уверен, что читатель сам сможет потом увидеть и то, на что ему прямо не указали.

Наконец, в-третьих, чтобы эти христианские мотивы предстали перед нами во всей своей красоте, я попытаюсь предложить читателям некоторые сведения об их месте и значении в христианской вере (и в христианском мировоззрении). Тем самым, эти мотивы творчества Толкина как бы предстанут перед нами в общем контексте христианского взгляда на мир. Конечно, и эта цель слишком велика, чтобы можно было вполне достичь ее. Но для того, кто хочет увидеть те «леса и горы», которые в этой книге, как на картине Нигля, видны лишь издали, — она может стать не самым плохим (я надеюсь!) началом долгого путешествия.

Сумел ли я хоть отчасти достигнуть поставленных целей — судить читателю. Сам я, пожалуй, уверен лишь в том, что это — не самая плохая из книг о Толкине, появившихся на свет (мне попадались куда худшие). И надеюсь, что ему самому она бы хоть немного понравилась.



### Часть I

#### ДЖ. Р. Р. ТОЛКИН – ЖИЗНЬ, ВЗГЛЯДЫ И ТВОРЧЕСТВО В СВЕТЕ ВЕРЫ

«Одно из моих глубочайших убеждений состоит в том, что исследование биографии автора (или тех мимолетных впечатлений о его “личности”, что дано уловить любопытствующим) как подход к его произведениям совершенно бесполезно и фальшиво, — и тем более в случае художественного произведения, целью которого, по замыслу автора, является получение удовольствия: наслаждение литературным вымыслом при прочтении. Так что любой читатель, которого автор (к собственному глубокому удовлетворению) сумел “порадовать” (взволновать, увлечь, растрогать и т.д.), если он хочет, чтобы и другие порадовались точно так же, должен попытаться своими словами, в качестве источника имея лишь саму книгу, убедить их прочесть ее литературного удовольствия ради. Прочтя же ее, некоторые читатели (как мне представляется) захотят “покритиковать” ее и даже проанализировать, и если таков их склад ума, они, разумеется, в своем праве — при условии, что сперва они внимательно прочли книгу от начала и до конца. Не то, что подобный образ мыслей мне симпатичен: как отчетливо явствует из т. I стр. 272: Гэндальф<sup>15</sup>: “Тот, кто ломает вещь, пытаясь понять, что это такое, сошел с пути мудрости”»<sup>16</sup>.

Обращаясь к творчеству автора, имеющего такие взгляды, поневоле впадаешь в некоторое смущение. Как бы и в самом деле случайно не «сломать» его произведение, пытаясь разобраться в том, что с ним связано. Еще давно, когда только появлялся замысел этой книги, я задавался вопросом: нужна ли она? Не будет ли она еще одним образчиком такой «литературной критики», которая оказывается

<sup>15</sup> У переводчика здесь и в других цитатах из *Писем — Гэндальв*.

<sup>16</sup> *Письма*, № 329, к Петеру Шабо Шентмихайи, с. 469.

столь мало связана со своим предметом, что зачастую лишь напрасно заполняет полки библиотек? И все же я постепенно пришел к уверенности в том, что эту книгу писать необходимо, — прежде всего потому, что в наши дни проходит незамеченным очень многое, кажущееся очевидным для человека, глубоко принадлежащего к христианской традиции. Никакая критика, конечно же, не заменит книг самого автора — но чтобы читать любую книгу и *понимать* ее хоть отчасти, нужно научиться *понятиям* того языка, которыми она написана.

Долго пришлось размышлять и о том, стоит ли рассказывать о жизни самого Дж. Р. Р. Толкина — и как это делать. С одной стороны, о нем уже написано немало книг, среди них есть и неплохие — например, ставшая уже классической его «Биография», написанная Х. Карпентером, недавно вышедшая и на русском языке. С другой стороны, — в самом деле, многое ли факты жизни автора дают для действительного понимания его произведений? Нынче, конечно, модно любые стороны творческой и духовной жизни человека выводить из событий его раннего детства и последующей личной жизни: но я, на самом деле, далек от того, чтобы считать, что этими причинами в творчестве определяется все — или даже самое главное. Для меня, как для христианина, творчество — как и сама внутренняя жизнь личности — это тайна. И сводить ее к психологическим причинам так, как это нередко делают сейчас, столь же нелепо, как считать качание деревьев причиной ветра. Что было бы для нас действительно ценно, так это духовная, внутренняя биография автора. Это и в самом деле помогло бы понять, что для него по-настоящему было ценно и почему. Но, как пишет сам Толкин, написать такую биографию мог бы только он сам<sup>17</sup> и он этого не сделал. Но что-то о том, что составляет эту внутреннюю жизнь нам все же известно — пусть и не полностью. В конце концов я решил, отчасти повторяя уже написанное другими, все же обратиться к жизни Дж. Р. Р. Толкина — и кратко рассказав о ней, уделить внимание в первую очередь тому, что может дать нам какое-то представление о его духовной, внутренней жизни — прежде всего о том, что связано с его убеждениями и с его верой, поскольку мы говорим о «христианских мотивах» в его творчестве; а еще поскольку, по моему глубоко убеждению, именно вера была в его жизни определяющим

<sup>17</sup> *Письма*, № 199, к Кэролайн Эверетт, с. 292.

элементом, цементом, скрепляющим и собирающим все остальное в единое целое.

Католическая Церковь прославляет некоторых своих чад, причисляя их сперва к лику блаженных, а потом — святых. Обычно, прежде чем это сможет произойти, Церковь изучает жизнь такого человека, чтобы убедиться в том, что его вера была истинной, и что в жизни он осуществлял «в героической степени» христианские добродетели. Если когда-нибудь Церковь пожелает прославить Джона Толкина (а я-то сам уверен, что он пребывает на небесах и вполне достоин прославления), то встанет этот вопрос: какие же добродетели он осуществлял в такой уж особой степени? Вроде бы он прожил совсем обычную жизнь, не совершив никаких особенных «подвигов», которых мы привыкли ожидать от святых... В этом случае я сказал бы, что все же в его жизни одна добродетель — хотя ее и трудно найти в книгах о нравственном богословии — была героической. Это потрясающая целостность всей его личности, причем целостность, основанная на вере. Он был христианином во всем — в творчестве, в научной работе, во взглядах. Пожалуй, мне мало известно людей, чья жизнь была бы «пропитана» верой Христовой до такой степени, так глубоко. Личность Толкина в чем-то напоминает его главное произведение — книгу «Властелин Колец», которая на первый взгляд — незаметно, а при ближайшем рассмотрении — глубоко и всецело оказывается христианской. И мне кажется, что именно такая — быть может, не всегда заметная извне целостность жизни, впитавшей веру — нужна для святости наших дней. Возможно, что именно ее нам обычно и не хватает для того, чтобы стать святыми.

### Ранние годы

Джон Рональд Руэл Толкин родился 3 января 1892 г. в Блумфонтейне (Южная Африка), где жила тогда его семья — Мэйбл и Артур Толкин. В 1895 году, когда ему было всего три года, мать увезла его вместе с младшим братом, Хилари, в Англию. Отец его остался в Южной Африке и вскоре умер. Мэйбл Толкин и мальчики жили в Англии, им было нелегко — в том числе и в материальном отношении. Немного помогли родственники. Мать очень любила сыновей, много занималась с ними.

В 1900 году происходит событие, значимое для всей последующей жизни семейства Толкинов — и для самого Рональда. Его мать, воспитанная в протестантских традициях, принимает католичество. Вот что рассказывает об этом Карпентер:

Со дня смерти мужа все большую роль в жизни Мэйбл Толкин играло христианство. Каждое воскресенье Мэйбл брала мальчиков с собой в «высокую» англиканскую церковь. А однажды в воскресенье Рональд с Хилари обнаружили, что идут незнакомой дорожкой совсем в другую церковь: собор Святой Анны на Алсестер-Стрит, в трущобах близ центра Бирмингема. Этот собор принадлежал Римско-католической Церкви.

Мэйбл уже давно подумывала о том, чтобы перейти в католичество. К тому же она решилась на этот шаг не в одиночку. Ее сестра Мэй Инклдон вернулась из Южной Африки. У нее тоже было уже двое детей. Ее муж Уолтер остался в Африке заканчивать свои тамошние дела. И Мэй решила втайне от мужа перейти в католичество. Весной 1900 года Мэй и Мэйбл прошли катехизацию в соборе Святой Анны и в июне того же года были приняты в лоно Римской Церкви.

На них обрушился гнев всего семейства. Их отец, Джон Саффилд, был воспитан в лоне методистской школы, а теперь принадлежал к унитарной церкви. И то, что дочь его стала «паписткой», он воспринял как личное оскорбление. Супруг Мэй, Уолтер Инклдон, считал себя столпом местной англиканской общины и не понимал, как Мэй могла переметнуться на сторону Рима. Вернувшись в Бирмингем, он запретил жене посещать католическую церковь, и той пришлось повиноваться. <...>

После смерти Артура Толкина Уолтер Инклдон оказывал Мэйбл небольшую материальную поддержку. Разумеется, теперь об этом не могло быть и речи. Вместо этого и Уолтер, и все прочие члены ее семьи стали относиться к ней враждебно, не говоря уже о Толкинах, большинство которых были баптистами и ненавидели католичество. Напряжение, вызванное этой враждебностью, а также дополнительные финансовые трудности плохо повлияли на здоровье Мэйбл. Но ее верность своей новой конфессии осталась непоколебимой, и, невзирая на сопротивление семьи, Мэйбл принялась наставлять Рональда и Хилари в католической вере<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 39-40.

Чтобы понять ту ситуацию, в которой оказалась Мэйбл Толкин, необходимо иметь некоторое представление о религиозной ситуации в Англии того времени. Господствующая Церковь в Англии была англиканской — итог «реформации», проводившейся сверху государственными властями. Унаследовав очень многое от Католической Церкви, Англиканская Церковь отвергла некоторые католические доктрины (например, учение о реальном присутствии Христа в Святах Дарах). Она отказалась от подчинения римскому епископу — и в результате оказалась полностью подчинена государству. Англиканские священники и епископы по существу стали государственными чиновниками. Государство сохраняет полный контроль над Англиканской Церковью, и принадлежность к ней для многих — как вспоминают современники — была выражением не столько веры, сколько верности государству, патриотических чувств. К католичеству поэтому относились презрительно. «Папистов» подозревали во всех грехах, в частности — в неверности отечеству. Ко многочисленным протестантским деноминациям общество и государство еще могли проявлять терпимость — но не к католикам. Их презирали, они были ущемлены в правах, в частности в избирательном праве (в некоторой степени это ущемление сохраняется и поныне). Не случайно еще в конце 1960-х Толкин восклицает в письме о том, что «к[атолики] до сих пор страдают от ограничений в правах, от которых избавлены даже иудеи»<sup>19</sup>.

Видимо, обращение Мэйбл Толкин было действительно очень глубоким. Своей вере она придавала весьма большое значение — как и тому, чтобы передать ее детям. Рональд поступает в школу, они переезжают в дом, расположенный поближе к школе, а кроме того, в отношении места нового жилья «выбор Мэйбл был продиктован тем, что на той же улице стояла новая римско-католическая церковь Святого Дунстана, снаружи отделанная рифленным железом, а изнутри — смолистой сосной»<sup>20</sup>. В результате поисков прихода, который был бы для нее подходящим (и, вероятно, в поисках хорошего духовного наставника), Мэйбл Толкин становится прихожанкой Бирмингемской Молельни; Молельня «была основана в 1849 году Джоном Генри Ньюэном, в ту пору лишь недавно обратившим-

<sup>19</sup> *Письма*, № 306, к Майклу Толкину, с. 447; католики в Англии не имели права голосовать на выборах и входить в Парламент.

<sup>20</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 42.

ся в католическую веру. В ее стенах он провел последние четыре десятилетия своей жизни и умер там же в 1890 г»<sup>21</sup>.

Таким образом, ранний период жизни Толкина оказывается косвенно связан с наследием Ньюэна. Кардинал Ньюэн — один из самых замечательных людей в истории английского католичества. Англиканский священник, он серьезно относился к своей вере. Изучая богословие, Священное Писание и историю Церкви он постепенно приходит к убеждению в ошибочности англиканских взглядов. Несмотря на то, что этот шаг мог означать для него конец карьеры и неприятности со стороны властей предрержавших, он, придя к убеждению в истинности католичества, делает решительный шаг и становится католиком, а впоследствии — католическим священником и, за свои заслуги, кардиналом. Его произведения входят в золотой фонд не только английской, но и всемирной католической мысли. Не случайно Мэйбл Толкин, прошедшая путь, в чем-то схожий с путем кардинала Ньюэна, находит понимание именно в Бирмингемской Молельне:

Дух Ньюэна все еще витал в высоких залах Молельного дома на Хэгли-Роуд, и в 1902 году в общине еще оставалось немало священников, которые были его друзьями и служили под его началом. Одним из таких священников был отец Френсис Ксавье Морган, сорока трех лет от роду. Вскоре после того, как Толкины переехали в этот район, он принял обязанности приходского священника и зашел навестить новых прихожан. В нем Мэйбл обрела не только понимающего духовника, но и бесценного друга. Отец Френсис Морган, наполовину валлиец, на четверть англичанин, на четверть испанец (семья его матери занимала большое место в торговле хересом), не блистал выдающимся интеллектом, но зато был настоящим кладом доброты, юмора и отличался экспансивностью, которую многие приписывали его испанским корням. Это был человек очень шумный, разговорчивый и эмоциональный. Дети его поначалу побаивались, но, узнав поближе, привязались к нему всей душой. И вскоре отец Френсис сделался неотъемлемой частью дома Толкинов<sup>22</sup>.

К сожалению, вскоре Рональда постигло большое несчастье. Его мать, пережившая немало тягот и трудностей, в том числе и в результате своего обращения, тяжело заболевает и через короткое время — в ноябре 1904 года умирает на руках у о. Френсиса и своей

<sup>21</sup> Карпендер, op.cit., с. 44.

<sup>22</sup> Карпендер, op.cit., сс. 44-45.

сестры Мэй Инкдон, ухаживавших за ней. Толкин на всю жизнь сохраняет глубокую любовь и благодарность к матери, и признательность ей за то, что она смогла передать ему свою веру. Он писал:

Я видел своими глазами (еще не вполне понимая) героические страдания моей матери и ее раннюю смерть в крайней нищете, — мать-то и привела меня в Церковь <...><sup>23</sup>.

И, в другом месте:

Моя дорогая мамочка была настоящая мученица. И не каждому Господь дарует столь легкий путь к дарам Своим, как нам с Хилари. Он дал нам мать, которая погубила себя трудами и заботами ради того, чтобы мы могли хранить свою веру<sup>24</sup>.

Карпендер пишет:

Мэйбл Толкин похоронили в ограде католической церкви в Брум-сгроуе. Над ее могилой отец Френсис Морган поставил каменный крест — точно такой же, какие стояли над могилами священников на кладбище в Реднэле. В завещании Мэйбл назначила его опекуном своих сыновей — и выбор ее оказался удачным: отец Френсис относился к мальчикам с неизменной щедростью и любовью. Щедрость его была облечена во вполне материальную форму: у отца Френсиса были свои доходы от семейно торговли хересом, и, поскольку устав Молельни не обязывал ее членов вносить свое имущество в общую казну, он мог использовать эти деньги по своему усмотрению. После Мэйбл осталось всего восемьсот фунтов капитала, вложенного в акции, и мальчикам пришлось бы жить на проценты с этих акций, но отец Френсис втихомолку пополнял их из собственного кармана, заботясь о том, чтобы Рональд и Хилари не испытывали нужды ни в чем необходимом<sup>25</sup>.

Позже Толкин писал о «беспредельном великодушии»<sup>26</sup> отца Френсиса. Во многом он заменил мальчикам отца. Они учились в школе, жили у родственницы, не имевшей ничего против их религии, навещали о. Френсиса в Молельне:

И вскоре Молельня стала для Рональда и Хилари настоящим домом. Рано утром мальчики бежали в храм, чтобы прислуживать отцу Френсису на мессе в его любимом боковом приделе. Потом они завт-

<sup>23</sup> Письма, № 250, к Майклу Толкину, с. 384.

<sup>24</sup> Карпендер, op.cit., с. 51.

<sup>25</sup> Карпендер, op.cit., с. 53.

<sup>26</sup> Письма, № 250, с. 384.

ракали в незатейливой трапезной. Поиграв с кухонным котом в свою любимую игру — они катали его на вращающемся кухонном люке, — мальчишки отправлялись в школу<sup>27</sup>.

Об этих временах Толкин писал:

Я многим обязан (и, может статься, Церковь тоже — немножко) тому, что со мной обращались, как ни удивительно для тех времен, несколько более разумно. О. Френсис добился, чтобы за мной сохранили стипендию в ш[коле] к[ороля] Э[дуарда] и позволили мне в ней остаться, так что к моим услугам были преимущества и (тогда) первоклассной школы, и «хорошего католического дома» — «in excelsis»<sup>28</sup>; по сути дела, я числился одним из младших жильцов дома при Молельне, где обреталось также немало просвещенных отцов (по большей части «обращенных»). Обряды соблюдались строго. Мы с Хилари должны были прислуживать на мессе, и обычно это делали, а потом садились на велосипеды и мчались в школу на Нью-Стрит. Так что я рос и развивался как бы «на два фронта», символами которых, с одной стороны, стала латынь Молельни, произносимая на итальянский манер, а с другой — строго «филологическое» латинское произношение тех времен, введенное в нашей школе под эгидой Кембриджа. Мне даже разрешалось посещать занятия по Н[овому] З[авету] (на греческом): их вел сам директор<sup>29</sup>.

### Путь к браку. Семейная жизнь. Воззрения на любовь и супружество

В учебе и дружбе прошло детство. Еще в школе Рональд влюбился в Эдит — девушку немногим старше его, тоже сироту, свою будущую жену. Его чувства начали всерьез мешать учебе — подготовке к экзаменам на стипендию в Оксфорде. Узнав об этом, опекун Рональда, о. Френсис, запретил ему видеться и общаться с возлюбленной до конца учебы. Это было серьезным испытанием для молодого Толкина — но он подчинился. В дневнике он тогда писал: «Я всем обязан о. Ф[ренсису] и должен повиноваться ему»<sup>30</sup>. Но любовь свою он сохранил — и оставался верен ей, учась в Оксфорде. Изучал он языки, интерес к которым появился у него с раннего детства и сох-

<sup>27</sup> Карпенгер, *op.cit.*, с. 55.

<sup>28</sup> «В высшей степени» (лат.).

<sup>29</sup> *Письма*, № 306, к Майклу Толкину, с. 395.

<sup>30</sup> Карпенгер, *op.cit.*, с. 72.

ранится на всю жизнь, став его профессией. По собственному признанию Толкина, его религиозная жизнь в первое время учебы в Оксфорде сильно ослабла — но все же, судя по всему, духовное развитие его никогда не прекращалось, да и любовь побуждала его пытаться следовать идеалу, неотъемлемой частью которого для него была вера. Он твердо решил, что женится на Эдит. В учебе проходит время до достижения Рональдом совершеннолетия.

Неожиданно он узнает, что Эдит помолвлена с другим — ведь она не имела возможности общаться с Толкином и была уже уверена, что он позабыл о ней. Но Рональд приезжает и убеждает ее в обратном. Они договорились вступить в брак. Рональд, уже совершеннолетний, сообщил об этом о. Френсису — и тот, на сей раз, не высказал никаких возражений. Оставалось решить один, очень важный для Толкина вопрос:

В течение месяцев, последовавших за воссоединением влюбленных, вопрос о религии Эдит оставался весьма болезненным для них обоих. Для того, чтобы Церковь Рональда могла благословить их брак, Эдит следовало перейти в католичество<sup>31</sup>. Теоретически Эдит этому только радовалась — более того, она полагала, что их семья когда-то, давным-давно, была католической. Но на деле проблема оказалась не из простых. Эдит принадлежала к Англиканской Церкви и вела достаточно активную деятельность в своей общине. Ведь в те три года, что Эдит провела в разлуке с Рональдом, немалая часть ее жизни была сосредоточена на приходской церкви в Челтнеме, и девушка принимала большое участие в церковных делах. Естественно, что к этому времени Эдит занимала достаточно видное положение в приходе — а приход был весьма достойный, типичный для этого фешенебельного городка. И вот теперь Рональд требует, чтобы она отказалась от всего этого и стала ходить в церковь, где ее никто не знает... С этой точки зрения перспектива перехода в католичество рисовалась далеко не столь радужной. К тому же Эдит боялась, что «дядя» Джессоп, у которого она жила, может разгневаться: он, как и большинство людей его возраста и социального положения, был заклятым врагом католичества. Позволит ли он ей оставаться в своем доме до брака, если она вздумает стать «паписткой»? Положение было очень неловкое; и Эдит предложила Рональду обождать до тех пор, пока

<sup>31</sup> Не совсем верно. «Смешанные» браки были вполне возможны, хотя не было особенно легко получить на них разрешение Церкви. Весьма вероятно, что для самого Толкина было очень важно, чтобы его жена разделяла его веру.

они не заключат официальной помолвки, или пока не приблизится время свадьбы<sup>32</sup>.

Но для молодого Толкина вопрос о принадлежности его суженой к Церкви, в истинности которой он был уверен<sup>33</sup>, был глубоко важен. Он не хотел ждать и идти на компромиссы:

Но Рональд и слышать об этом не желал. Он хотел, чтобы Эдит перешла в католичество немедленно. Англиканскую Церковь он терпеть не мог и называл ее «жалким и размытым месивом полузабытых преданий и искаженных верований». А если Эдит подвергнется преследованиям за свое решение перейти в католичество — что ж, ведь с его дорогой матушкой было то же самое, и она-то это пережила! «Я искреннейше верю, — писал он Эдит, — что малодушие и мирские страхи не должны препятствовать нам неуклонно следовать свету»<sup>34</sup>.

Его религиозная жизнь в этот период оживилась, он вновь начал регулярно ходить к св. Мессе. Видимо, любовь вновь побудила его к осознанию значимости веры. В вопросах истины он оказался тверд и бескомпромиссен — и эта твердость сохраняется в его воззрениях и взглядах всю жизнь. Быть может, именно благодаря этой твердости и «Властелин Колец» станет потом таким, каким мы его знаем.

Эдит подчинилась требованию Рональда и объявила своим родственникам, у которых жила, о намерении стать католичкой. Те разорвали с ней отношения и велели подыскивать себе новое жилье: она была вынуждена поселиться со своей кухней. Но решение Эдит не изменилось, несмотря на это испытание. Толкин приехал к ней в Уорик, где теперь жила Эдит:

Они вместе присутствовали на благословении в католической церкви «и ушли счастливые и умиротворенные, — писал Толкин, — потому что это был первый раз, когда мы смогли спокойно сходить в церковь вместе, рука об руку»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 107-108.

<sup>33</sup> Согласно учению Католической Церкви, именно она сохранила всю полноту Церкви Христовой. Во всех других Церквях и конфессиях истина Христова пребывает не в той полноте, как в Католической Церкви.

<sup>34</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 108.

<sup>35</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 109.

Эдит прошла катехизацию у приходского священника в Уорике, и вскоре желание Рональда исполнилось:

8 января 1914 года Эдит была принята в лоно Римско-католической церкви. Они с Рональдом нарочно выбрали именно эту дату — то была первая годовщина их воссоединения. Вскоре после этого они с Рональдом были официально помолвлены в церкви <...>. Эдит впервые исповедовалась и причастилась, и это доставило ей «удивительное, великое счастье». Первое время она оставалась в этом восторженном состоянии духа, регулярно ходила к мессе и часто причащалась<sup>36</sup>.

Но потом в жизнь Эдит вошел религиозный кризис:

<...> Католическая церковь в Уорике выглядела так бедно по сравнению с роскошным собором в Чертнеме (даже сам Рональд называл ее «убогой»), и, хотя Эдит помогала церковному клубу для работниц, у нее было мало друзей среди прихожан. К тому же необходимость исповедоваться начала ее раздражать. А потому, когда она себя плохо чувствовала (а такое бывало частенько), она охотно отказывалась от посещения мессы. Она сообщила Рональду, что необходимость вставать к мессе ни свет ни заря и ничего не есть до причастия<sup>37</sup> для нее невыносима. «Мне и хотелось бы пойти к мессе, — говорила она, — и мне очень жаль, что я не могу ходить туда чаще, но это совершенно невозможно: мое здоровье этого не позволяет»<sup>38</sup>.

Вера Эдит так никогда и не обрела той силы и глубины, что была свойственна самому Толкину; и впоследствии это нередко становилось испытанием в их семейной жизни. Но любовь его к Эдит остается прежней. 22 марта 1916 года они вступают в брак. Впереди — долгие годы семейной и профессиональной жизни (из нее выпала лишь короткая поездка на фронт вскоре после бракосочетания, но Толкин был очень быстро демобилизован по болезни). Эта семейная жизнь, несмотря на неизбежные для нее трудности и проблемы, все же была в немалой мере счастливой. У Рональда и Эдит родились дети — три мальчика (Джон, Кристофер и Майкл; Джон потом стал католическим священником) и девочка (Присцилла). Жизнь семьи проходила на фоне других событий — в 1920 году Толкин

<sup>36</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 113.

<sup>37</sup> До литургических реформ XX столетия латинские католики соблюдали пост перед причастием, воздерживаясь от еды с вечера предыдущего дня. Сейчас Церковь предписывает более краткий «евхаристический пост».

<sup>38</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 113-114.



становится преподавателем в Лидском университете, занимается научной работой (в т.ч. подготовкой к публикации различных древне- и среднеанглийских текстов). В 1924 г. он становится профессором в Лидсе, а со следующего года — в Оксфорде. Ну, и, конечно, важную роль в жизни Толкина играют отношения с друзьями и творчество.

Взгляды Толкина на супружеские отношения, несомненно, связаны были с его общими воззрениями на брак и отношения мужчины и женщины — и над этими темами, судя по некоторым своим письмам, Толкин глубоко размышлял на протяжении всей своей жизни. Эта тема была для него очень важной — не случайно, впоследствии он порывался полемизировать со своим другом К. С. Льюисом, когда тот писал о браке (но об этом — позже). Уже имея за плечами двадцатипятилетний опыт супружеской жизни, Толкин поделится своими размышлениями о любви и браке со своим сыном Майклом в очень пространным письме, содержания которого просто необходимо коснуться здесь, чтобы понять (хотя, возможно, и не во всем соглашаясь) воззрения Толкина в этом отношении:

Отношения мужчины с женщинами могут быть чисто плотскими (на самом-то деле, конечно же, не могут; но я имею в виду, что мужчина может отказаться принимать в расчет все остальное, причиняя тем самым великий вред своей душе (и телу) и их душам и телам тоже); или «дружескими»; или же он может быть «влюбленным» (задействуя и сплавляя все свои чувства, все силы разума и тела в сложном смешанном чувстве, ярко окрашенном и наэлектризованном «полом»). Мы живем в падшем мире. И вывихнутый сексуальный инстинкт — один из главных симптомов Падения. На протяжении эпох мир скатывается все ниже. Одни модели общественного устройства сменяются другими, и каждый новый тип заключает в себе свои опасности; однако с тех пор, как пал Адам, «безжалостный дух возжелания» шествует по каждой улице и восседает, плотоядно ухмыляясь, на каждом углу. <...><sup>39</sup>.

Возможна ли «просто дружба» между молодым человеком и девушкой? На этот вопрос Толкин дальше отвечает, что, по его мнению, скорее всего все-таки нет. Слишком часто или та, или другая сторона — подведет друга и влюбится. Дьявол «в совершенстве умеет уловлять вас и через великодушные романтические или чувствительные мотивы, и через потребности более низменные и живот-

<sup>39</sup> Письма, № 43, к Майклу Толкину, сс. 56-64.

ные»<sup>40</sup>. Толкин говорит, что, быть может, такая дружба родственных душ, совершенно независимая от пола, возможна среди святых или в более зрелом возрасте, но она очень редка среди обычных молодых людей<sup>41</sup>.

<...> Но на самом деле молодой человек (как правило) «дружбы» вовсе не ищет, даже если уверяет в обратном. Ведь вокруг молодых людей полным-полно (как правило). А ищет он любви: невинной и в то же время, пожалуй, лишенной ответственности. «Увы, увы, почто любовь — греховна!» — как пишет Чосер<sup>42</sup>. А тогда, если молодой человек — христианин и понятие греха ему ведомо, он хочет знать, что же теперь с этим делать.

В нашей западной культуре традиция романтической рыцарственности сильна до сих пор, хотя времена к ней враждебны, как к продукту христианского мира (однако же ни в коем случае не стоит ставить знак равенства между нею и христианской этикой). Традиция эта идеализирует «любовь» — и в этом смысле может оказаться весьма благой, поскольку вбирает в себя куда больше, нежели телесное удовольствие, и подразумевает если не чистоту, то по крайней мере верность, а значит — самоотречение, «служение», вежество, честь и отвагу. Слабость ее, конечно же, состоит в том, что возникла эта традиция как искусственная куртуазная игра, как способ наслаждаться любовью ради любви, безотносительно к (и даже вопреки) браку. В центре ее стоял не Господь, но выдуманные кумиры, Любовь и Дама. Она по-прежнему склонна видеть в Даме своего рода путеводную звезду или божество, — от устаревшего «его божество»=его возлюбленная, — объект или причину благородного поведения. Это, разумеется, фальшь, в лучшем случае придумка «понарошку». Женщина — такое же падшее существо, чья душа подвергается тем же опасностям. Но, в сочетании и в гармонии с религией (как случилось давным-давно встарь, — во многом через это и возникло прекрасное поклонение Пресвятой Деве, посредством которого Господь настолько очистил и облагородил нашу грубую мужскую природу и чувства, и смяг-

<sup>40</sup> *ibid.*

<sup>41</sup> Это мнение Толкина о невозможности подобной дружбы, скорее всего, связано с особенностями культуры и воспитания его времени. Культурные условия действительно были таковы, что едва ли у молодого человека и девушки могло быть много общих интересов и вообще того, что объединяло бы их, не будучи связано с любовными чувствами.

<sup>42</sup> «Кентерберийские рассказы», Пролог Батской ткачихи (прим. источника).

чил и расцвел нашу суровую, горькую религию) традиция эта может преисполниться и благородства, и величия. Вот тогда она порождает то, что, как мне кажется, даже в глазах тех, кто сохранил хотя бы рудименты христианства, воспринимается как высший идеал любви между мужчиной и женщиной<sup>43</sup>.

И все же, — считает Толкин, — эта традиция содержит немалую опасность. Она не вполне верна, и не ставит в центр всего — Бога. Она мешает молодому человеку увидеть в женщине другого человека — помощника и «сотоварища по кораблекрушению»<sup>44</sup>. В результате же, разочаровавшись в идеале, когда глаза открываются, молодой человек может и вовсе стать циником. Эта традиция мешает заметить, что у женщин есть свои желания, чувства — и искушения.

<...> Насаждает раздутые представления об «истинной любви» как об огне, дарованном извне, как о постоянной экзальтации, не имеющей отношения ни к возрасту, ни к деторождению, ни к простой повседневной жизни, ни к воле и цели. (В результате, помимо всего прочего, молодые люди ищут «любви», способной обеспечить им тепло и уют в холодном мире безо всяких усилий с их стороны; а закоренелые романтики не отступают от поисков даже в грязи бракоразводных процессов)<sup>45</sup>.

Потом Толкин ведет речь о том, как все это переживается самими женщинами:

Сами женщины ко всему этому почти что и не причастны, хотя могут пользоваться языком романтической любви, раз уж он настолько прочно вошел во все наши идиомы. Сексуальный инстинкт делает женщин (разумеется, чем меньше испорченности, тем больше здесь бескорыстия) очень сочувственными и понимающими, либо заставляет прицельно желать стать таковыми (или казаться таковыми), преисполняет готовности разделить по возможности все интересы молодого человека, к которому их влечет: от галстуков до религии. Это не обязательно сознательное стремление обмануть, но чистой воды инстинкт: инстинкт существа зависимого, инстинкт помощницы, в избытке подогретый желанием и молодой кровью. Под влиянием этого импульса женщины, на самом деле, зачастую обретают интуицию и понимание поистине удивительные, даже в том, что касается предметов вне сферы их естественных интересов. Ибо им дарова-

<sup>43</sup> ibid.

<sup>44</sup> ibid.

<sup>45</sup> ibid.

на особая восприимчивость: мужчина их стимулирует, оплодотворяет (во многих других аспектах помимо чисто физического). Любому преподавателю это отлично известно. Как быстро умная женщина учится, перенимает его идеи, схватывает самую суть, — и как (за редким исключением), отпустив руку наставника или утратив личный интерес к нему, дальше они продвинуться не в силах. Но таков их естественный путь к любви. Девушка, сама еще не сознавая, что происходит (и в то время как романтический юноша, ежели таковой наличествует, пока еще только вздыхает), уже, пожалуй, «влюбилась». Что для нее, неспорченной от природы, означает: она хочет стать матерью детей молодого человека, даже если сама она этого в полной мере и со всей отчетливостью не сознает. Вот тут-то все и начинается; а ежели события станут развиваться не так, как должно, то вреда и боли не оберешься. Особенно если молодому человеку путеводная звезда и божество требовались лишь на время (до тех пор, пока впереди не замаячит светило более яркое), и он всего лишь наслаждался легким сочувствием, мило приправленным волнующим привкусом секса — все, разумеется, абсолютно невинно, ни о каком «обольщении» не идет и речи!

Возможно, тебе доводилось встречать в жизни (и в литературе<sup>46</sup>) женщин, которые ветрены или откровенно распущенны, — я имею в виду не просто кокетство, тренировочный бой в преддверии настоящего поединка, но женщин, которые слишком глупы, чтобы принимать всерьез даже любовь, или в самом деле настолько порочны, что наслаждаются «победами», — им даже доставляет удовольствие причинять боль; но это аномалии, хотя ложные теории, дурное воспитание и безнравственная мода могут их поддерживать. При том, что в современных обстоятельствах положение женщины существенно изменилось, равно как и общепринятые представления о благопристойности, природ-

<sup>46</sup> Литература (вплоть до возникновения современного романа) всегда была мужским делом, и в ней на каждом шагу шла речь о «прекрасных и лживых». В общем и целом это — клевета. Женщины — такие же люди и, следовательно, способны на вероломство. Но в рамках человеческого сообщества по контрасту с мужчинами они в общем и целом по природе своей ничуть не более вероломны. Скорее наоборот. Вот только женщины и впрямь склонны пасть духом, если им предлагают «подождать» своего избранника — подождать слишком долго, в то время как юность (столь драгоценная и необходимая для будущей матери) быстро проходит. На самом деле, их просто не следует заставлять ждать (прим. Толкина).

ный инстинкт у них остался тот же. У мужчины есть труд всей жизни, есть карьера (и друзья мужского пола), и все это способно пережить крушение «любви» (и переживает ведь, если у мужчины есть хоть сколько-то характера). А девушка, даже та, что «экономически независима», как принято сегодня говорить (что на самом деле, как правило, означает, что экономически она зависит от работодателей мужского пола, а не от отца и не от родных), начинает практически сразу же думать о приданом и мечтать о собственном доме. И если она действительно влюблена, неудача и впрямь может обернуться для нее крушением всех надежд. В любом случае, женщины в общем и целом куда менее романтичны и куда более практичны. Не обманывайся тем, что на словах они более «сентиментальны» — свободнее пользуются обращением «милый», и все такое. Им-то путеводная звезда не нужна. Возможно, они и идеализируют заурядного молодого человека, видя в нем героя; но на самом-то деле весь этот романтический ореол им не нужен — ни для того, чтобы влюбиться, ни для того, чтобы сохранить в себе это чувство. Если они в чем и заблуждаются, то разве что наивно веря, будто они способны «перевоспитать» мужчину. Они с открытыми глазами примут мерзавца и подлеца, и даже когда тщетная надежда перевоспитать его угаснет, будут любить его по-прежнему. И, конечно же, в том, что касается сексуальных отношений, они куда большие реалисты. Как правило, от «непристойностей» в речах они воздерживаются, разве что будучи испорчены дурной современной модой; но не потому, что они целомудреннее мужчин (это не так); просто им не смешно. Я знавал таких, что притворялись, будто это их забавляет, — но притворялись, не более. Такие разговоры могут заинтриговать их, заинтересовать, увлечь (и даже слишком); но это для них нечто абсолютно естественное, объект серьезного, самоочевидного интереса; а смеяться-то здесь где прикажете?

Разумеется, в сексуальных отношениях им по-прежнему приходится быть очень и очень осторожными, несмотря на все контрацептивы. Ошибки причиняют им немалый ущерб и на физическом, и на социальном плане (и на матримониальном). Однако если женщина не порочна, инстинктивно она склонна к моногамии. А вот мужчины — нет... И притворяться тут бесполезно. Не склонны — и все тут, во всяком случае, по своей животной природе. Моногамия (притом, что испокон веков она лежит в основе наших унаследованных идей) для нас, мужчин, часть этики, «явленной в откровении», в согласии с верой, но не с плотью. Каждый из нас безо всякого вреда для здоровья может зачать, за опущенные нам лет тридцать расцвета мужской силы, несколько со-

тен детей — с превеликим удовольствием для себя. Бригам Янг<sup>47</sup> (сдается мне) был здоров и счастлив. Мир этот — пал, и нет в нем согласия между нашими телами, умами и душами<sup>48</sup>.

Стоит отметить, что представленное здесь суждение Толкина о том, что моногамный брак от природы естественен и свойственен для женщины, но не для мужчины, было им впоследствии уточнено. Уже через два года, как следует из письма К.С. Льюису<sup>49</sup>, он был убежден, что моногамия и нерасторжимость брака — естественный закон, данный Богом для всех и соответствующий природе человека. Однако вернемся к письму Толкина к Майклу. Заключенные в нем размышления о любви, начинающиеся с обобщения наблюдений над «повседневным», завершаются восхождением мысли Толкина к осмыслению жизни в браке:

Однако же, суть падшего мира состоит в том, что лучшее достигается не через свободное наслаждение или то, что называется «самореализацией» (как правило, этим лестным термином обозначается потворство собственным слабостям, абсолютно неблагоприятным для самореализации других людей); но через самоотречение и страдание. Верность в христианском браке это подразумевает: вот истинную великое самоусмирение. Ибо для христианина пути к отступлению нет. Брак может помочь освятить и направить к подобающему объекту его сексуальные устремления; благодатью своею может помочь ему в борьбе; но борьба остается. Удовлетворения брак не даст — так, как посредством регулярного питания можно отогнать от себя голод. Брак сулит столько же трудностей в том, что касается чистоты, подобающей этому состоянию, сколь и подспорья. Ни один мужчина, сколь бы искренне он ни любил в юности свою нареченную невесту, не сохранил ей верность как жене в мыслях и на деле без сознательного и целенаправленного усилия воли, без самоотречения. Слишком мало кому об этом сообщают — даже тем, кто воспитан «в лоне Церкви». А те, кто пребывает за ее пределами, об этом, почитай что, и не слыхивали. Когда романтический ореол развеивается или просто слегка меркнет, молодые люди начинают думать, что совершили ошибку и что истинную родную душу им еще предстоит отыскать. А истинной родной душой слишком часто оказывается первая же подвернувшаяся под руку сексуально привлекательная личность.

<sup>47</sup> Лидер американской секты мормонов, практиковавшей полигамию (прим. переводчика).

<sup>48</sup> *ibid.*

<sup>49</sup> *Письма*, № 49, к К. С. Льюису (черновик) с. 71.

Кто-то, на ком они вполне могли бы жениться, с великой пользой для себя, если бы только... И вот вам развод — чтобы обеспечить «если бы только». И, конечно же, они, как правило, абсолютно правы: они и в самом деле совершили ошибку. Только очень мудрый человек на закате своей жизни может разумно и здраво оценить, на ком именно, из всех возможных кандидатур, ему следовало жениться с наибольшей пользой для себя! Практически все браки, даже счастливые — это ошибка: в том смысле, что практически наверняка (в более совершенном мире или проявив лишь малую толику осмотрительности в мире этом, весьма и весьма несовершенном) оба партнера могли бы подыскать себе более подходящих спутников жизни. Но «истинная родная душа» — это тот или та, с кем тебя соединили узы брака. И сам ты практически не выбираешь: жизнь и обстоятельства сделали за тебя почти все (хотя если есть Господь, значит, это — Его орудия или Его волеизъявления). Общеизвестно, что на самом-то деле счастливые браки встречаются куда чаще там, где у молодых людей «выбор» еще более ограничен родительским или семейным авторитетом, — главное, чтобы там действовала социальная этика простой, неромантической ответственности и супружеской верности. Но даже в тех странах, где романтическая традиция затронула социальные устои настолько глубоко, чтобы люди поверили, будто выбор спутника жизни — это дело самих молодых людей и никого другого, — лишь редчайшая удача сводит вместе мужчину и женщину, которые в самом деле, как говорится, «суждены» друг другу и способны на любовь великую и удивительную. Эта мысль ослепляет нас и сегодня, просто-таки за горло берет: на эту тему написаны бесчисленные стихи и истории; пожалуй, в общем и целом их куда больше, нежели такого рода случаев в реальной жизни (и однако же величайшие из этих произведений рассказывают нам не о счастливом браке великих влюбленных, но об их трагической разлуке, как если бы даже в этой сфере истинное благородство и красота в падшем мире скорее достигается через «неудачи» и страдания). В такой вот великой и неотвратимой любви, зачастую — любви с первого взгляда, мы, как мне кажется, провидим образ брака таким, каким он был бы в мире непадшем. А здесь, в падшем мире, в проводники нам даны только благоразумие, мудрость (что в юности так редка, а в старости приходит слишком поздно), чистое сердце и верность усилием воли....<sup>50</sup>

Надеюсь, эта пространная цитата не слишком утомила читателей. Некоторые из рассуждений автора, конечно, приложимы лишь к культуре и обществу его времени — но многие обладают гораздо большей глубиной и универсальностью. С ними согласится боль-

<sup>50</sup> *ibid.*

шинство христиан, принимающих свою веру всерьез. И думается, что супружеская жизнь самого Толкина строилась в согласии с этими размышлениями. Причем для него Эдит была именно единственной и неповторимой, его великой любовью, несмотря на все трудности, порой омрачавшие их совместную жизнь.

Биограф Толкина, Х. Карпентер, как кажется, немного преувеличивает эти проблемы. В самом деле, быть может, без этого жизнь Толкина казалась бы уж слишком «обычной». Но все же они были. Бывали периоды, когда Эдит чувствовала себя одинокой, и ей могло не хватать внимания мужа. Не всегда и Эдит проявляла достаточный интерес к ученым и творческим трудам супруга. Кажется, временами ей не нравились его друзья (например, К.С. Льюис), какие-то увлечения мужа. Толкин писал сыну, видимо, опираясь на свой собственный опыт:

Есть много вещей, которые мужчина считает своим законным достоинством, несмотря на то, что из-за них вспыхивают скандалы. Лгать о них своей жене или возлюбленной нельзя ни в коем случае! Либо отказать от них, либо, если оно того стоит, — настоять на своем. Такие вопросы могут возникать очень часто: кружка пива или трубка, привычка не отвечать на письма, новый друг и т. д., и т. п. Если требования противоположной стороны действительно неразумны (а такое бывает, даже между самыми страстными влюбленными), лучше сразу прямо сказать «нет» и пойти на скандал, чем действовать втихомолку<sup>51</sup>.

Тяготой был и длительный кризис веры, который переживала миссис Толкин:

Еще одну проблемы представляло собой отношение Эдит к католицизму. Прежде чем они поженились, Рональд убедил ее оставить Англиканскую Церковь и стать католичкой; и тогда ее это несколько огорчило<sup>52</sup>. В последующие годы Эдит почти перестала ходить к Мессе. На втором десятилетии брака ее нелюбовь к католицизму усилилась, и к 1925 году, когда семья вернулась в Оксфорд, Эдит уже с неодобрением относилась к тому, что Рональд водит в церковь детей. Отчасти ее неприязнь была следствием сурового, почти средневекового требования Рональда исповедоваться как можно чаще; а Эдит всегда терпеть не могла каяться в своих грехах священнику. Кроме того,

<sup>51</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 244-245.

<sup>52</sup> Не совсем понятно, как было на самом деле — ведь раньше Карпентер пишет, что Эдит сама была не против этого шага.

Толкин не мог обсудить с нею ее чувства рационально, с той же отчетливой сознательностью, какую он проявлял в своих богословских спорах с Льюисом: Эдит он демонстрировал только свою эмоциональную привязанность к религии, а она этого отношения не понимала. Временами ее сдерживаемое отвращение к посещению церкви прорывалось бурными вспышками гнева. Но наконец одна из таких вспышек в 1940 году завершилась настоящим примирением между нею и Рональдом. Эдит объяснила ему свои чувства и даже заявила, что хочет вернуться к исполнению обрядов. В конце концов регулярно ходить в церковь Эдит все же не стала, однако больше до конца жизни не проявляла нелюбви к католицизму, более того, начала живо интересоваться церковными делами, так что даже тем друзьями, которые сами были католиками, казалось, что она сделалась ревностной католичкой<sup>53</sup>.

Несмотря на такие сложности в отношения, в семье все же царилла подлинная любовь:

<...> друзья и все остальные, кто знал Рональда и Эдит Толкин в течение многих лет, никогда не сомневались, что супруги очень привязаны друг к другу. Это проявлялось как в мелочах, к примеру, в их взаимной заботе о здоровье друг друга, порой доходящей до абсурда, или в том, как тщательно они отбирали и упаковывали подарки друг другу на день рождения, так и в серьезных вещах, к примеру, в том, что, выйдя на пенсию, Рональд пожертвовал значительной частью своей привычной жизни, чтобы предоставить Эдит возможность провести последние годы в Борнмуте — он чувствовал, что он это заслужил, — или в том, как Эдит гордилась его писательской славой.

Главным источником радости, общим для обоих, была для них любовь к семье. Это связывало их до самой смерти и, возможно, оказалось самой мощной силой в их браке. Они любили обсуждать и разбирать по косточкам все подробности жизни своих детей, а потом и внуков. Они очень гордились тем, что во время Второй мировой Майкл был награжден медалью за службу в зенитных войсках, защищавших аэродромы во время битвы за Англию; точно так же гордились они, когда вскоре после войны Джон стал католическим священником. Толкин был очень добрым и понимающим отцом, никогда не стеснялся целовать сыновей прилюдно, даже когда они стали взрослыми, и не скупился на любовь и душевную теплоту<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 245-246.

<sup>54</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 247-248.

Любовь к своей Эдит Толкин пронес через всю свою жизнь. Когда, в 1971 г., она умерла, он написал своему сыну Кристоферу: «Она была моей Лутиэн (и знала об этом)»<sup>55</sup>. В том же письме он говорит о том, как тяжело переживает смерть жены, и прибавляет:

<...> мне хотелось бы в скором времени побеседовать по душам с тобой. Потому что очень похоже на то, что я никогда не напишу никакой упорядоченной биографии — не в моем это характере, ибо я выражаю чувства наиболее глубокие через предания и мифы — и кто-нибудь близкий мне сердцем должен узнать хотя бы отчасти все то, что записи не увековечивают: про ужасающие страдания нашего детства, от которых мы спасали друг друга, но так и не смогли полностью исцелить раны, что позже зачастую давали о себе знать столь пагубным образом; про страдания, что выпали на нашу долю уже после того, как мы полюбили друг друга. И все это (помимо и превыше наших личных слабостей) может помочь простить или хотя бы понять те темные моменты и превратности, что порою портили нам жизнь — и объяснить, почему они не смогли затронуть самых глубин и омрачить воспоминания о нашей юношеской любви. Ибо мы всегда (особенно оставшись одни) встречались на лесной поляне и столько раз, рука об руку, уходили, спасаясь от тени неминуемой смерти вплоть до нашей последней разлуки<sup>56</sup>.

### Вера. Размышления о религии и Церкви

На протяжении всей жизни Толкина особое место занимала в его жизни католическая вера. Карпентер пишет: «Вера Толкина была одной из ключевых и самых мощных составляющих его личности»<sup>57</sup>. Майкл Толкин, сын писателя, свидетельствует, что католичество «пронизывало все [его] мышление, его верования и все остальное»<sup>58</sup>. Клайд Килби, автор книги «Толкин и Сильмариллион», проведший с Толкином немало времени летом 1966 г. и впоследствии поддерживавший с ним дружбу, свидетельствует:

<...> Я не помню ни одного своего визита к Толкину домой, во время которого разговор в определенный момент не обращался бы естественным образом к обсуждению религии, а точнее христианства. Толкин говорил мне, что много раз к нему приходили истории в качест-

<sup>55</sup> *Письма*, № 340, к Кристоферу Толкину, с. 476.

<sup>56</sup> *ibid.*, с. 477.

<sup>57</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 200.

<sup>58</sup> J. Pearce, *Tolkien: Man and Myth*. San-Francisco: Ignatius Press, 1998, p.194.

ве ответа на молитву. Миссис Толкин подтверждала его свидетельство о том, что один из их детей был<sup>59</sup> как они твердо верили, исцелен от тяжелой болезни сердца благодаря молитве. Толкин обычно говорил о Христе как о «Господе нашем», и очень огорчался, когда другие обращались к Нему так, как если бы он был «господином мэром» <...>

Толкин испытывал особое почтение к Деве Марии. Однажды он заметил, что Она должна была очень ревностно таить Свою беременность, поскольку если бы та была обнаружена, то Марию побили бы камнями либо как блудницу, либо, попытайся Она все объяснить, за богохульство. Он думал, что Мария с облегчением уехала из Назарета в Вифлеем, и что Она должны была настаивать, чтобы Иосиф торопился с этим, как только возможно. Его трогала уничиженность Рождества Христова в хлеву, среди грязи и навоза, и он усматривал в нем символ подлинной природы святого в падшем мире. Он говорил о своем особом уважении к Евангелию от Луки, поскольку автор столь много говорит в нем о женщинах.

Известно, что Толкин участвовал в подготовке к изданию Иерусалимской Библии, переводя книгу Иова на английский с текста, который он называл плохим буквальным переводом на французский. Его острое чувство сообразности побудило его в ходе этой работы в значительной степени изучить древнееврейский. Миссис Мэри Коут (Mary Cowte) сообщает об участии в проводившемся Толкином для четырех студентов семинаре по англо-саксонскому тексту книги Исхода, с которым он работал в начале 1940-х годов<sup>60</sup>.

Вера пронизывает все существование Толкина, в том числе и его творчество. Не случайно, перечисляя в письме к читательнице ряд фактов, играющих, по его мнению, существенную роль для понимания его творчества, он писал:

И есть несколько основополагающих фактов, пусть и сухо изложенных, которые в самом деле важны. Например, я родился в 1892 г. и первые годы своей жизни прожил в «Шире» в домеханическую эпоху. Или, что еще более важно, я — христианин (что можно вывести из моих историй) и, собственно говоря, принадлежу к Римско-католической церкви<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Речь идет о Кристофере Толкине.

<sup>60</sup> Clyde S. Kilby, *Tolkien and the Silmarillion*, Wheaton, Ill.: Harold Shaw Publishers, 1976, pp. 53-54.

<sup>61</sup> *Письма*, № 213, к Деборе Уэбстер, с. 326.

По мнению Карпентера, преданность Толкина католической вере отчасти объясняется его чувствами к матери, от которой он эту веру получил. Но думается, что это мнение не совсем точно. Быть может, на первых порах религиозные чувства Толкина и вдохновлялись примером матери (которая первой показала ему пример сознательной, живой и жертвенной веры). Но, читая письма Толкина, понимаешь, что его понимание христианского мировоззрения, глубина его «католичности», никак не может объясняться лишь сентиментальными чувствами. Вера в нем пронизывала все: и все он оценивал в свете веры — религию, семейную жизнь, политику, научную работу, литературу. Это вовсе не значит, что Толкин нудно повторял в отношении всего простые христианские истины — скорее, можно говорить о том, что его вера всегда была глубинным критерием оценки всего, непрестанно освещающая собой все его мировоззрение. Вполне в католическом духе, он был склонен не к тому, чтобы свести весь мир к религии, но к тому, чтобы осветить верой весь свой мир. Читая письма Толкина, постепенно понимаешь, что основополагающие истины веры становились для него основополагающими фактами его собственной жизни и его мировоззрения. Его замечания и размышления иной раз обладают богословской глубиной, поразительной для человека, не являвшегося «профессиональным» богословом — и не претендовавшего на это звание.

В 1944 году он писал своему сыну Кристоферу:

...То, что ты заговорил о заботе твоего ангела-хранителя, внушает мне опасения, что в нем и впрямь нужда превеликая. Думаю, так оно и есть.... А еще ты напомнил мне о внезапном озарении (или, может статься, осознании, которое сей же миг облеклось у меня в голову в форму картинки), что я пережил совсем недавно, пробыв полчаса в церкви Св. Григория перед Святым Причастием, в то время как там шло Quarant'Оре<sup>62</sup>. Я видел Свет Божий (или думал о нем); и в нем подрагивала одна крошечная пылинка (или миллионы пылинок, к одной-единственной из которых и был прикован мой смиренный разум), и мерцала белизной, потому что отдельный луч Света удержи-

<sup>62</sup> Речь идет о существовавшем в Католической Церкви латинского обряда в те времена (и кое-где сохранившимся поныне) обычае «сорокачасового поклонения Пресвятым Дарам». Дароносица со Святыми Дарами выставлена для поклонения; и верующие молятся перед нею по очереди на протяжении сорока часов; этот срок, скорее всего, был установлен в ознаменование того времени, что тело Христово пролежало в гробнице.

вал ее — и озарял. (Не то, чтобы Свет разбивался на множество отдельных лучей; но само по себе существование пылинки и ее местонахождение по отношению к Свету образовывало прямую линию, и эта линия тоже была Свет). И луч этот был Ангелом-Хранителем пылинки; не нечто, вставшее между Господом и его творением, но само внимание Господа — олицетворенное. Говоря «олицетворение», я не имею в виду просто-напросто фигуру речи, как это в языке людей принято, но вполне реальное (конечное) существо. А размышляя об этом с тех самых пор — ибо все это произошло мгновенно, нескладными словами этого не передашь, — и, уж конечно, не передашь великого чувства радости, что этому переживанию сопутствовало, равно как и понимания, что сияющая уравновешенная пылинка — это я (или любой другой человек, о котором я способен подумать с любовью), — я вот вдруг подумал, что (я говорю с опаской и понятия не имею, допустимо ли подобное представление; в любом случае, оно стоит особняком от видения Света и парящей пылинки) это — конечная параллель Бесконечного. Как любовь Отца и Сына (каковые беспредельны и равны) Олицетворена<sup>63</sup>. вот так и любовь и внимание Света к Пылинке — тоже олицетворены (то есть одновременно пребывают и с нами, и в Небесах): любовь эта конечна, но божественна; т. е., ангельской природы. Как бы то ни было, милый ты мой, я получил утешение, что отчасти облеклось в эту причудливую форму, которую (боюсь) я так и не смог внятно передать: скажу лишь, что теперь я отчетливо представляю, как ты паришь и сияешь в Свете — хотя лицо твое (как лица всех нас) от него отвращены. Однако нам дано различить этот отблеск в лицах других (а также и в людях, воспринятых через любовь)....<sup>64</sup>

Стоит заметить, что это переживание, которое можно без преувеличений назвать мистическим, произошло с Толкином во время молитвы перед Пресвятыми Дарами. Святые Дары, то есть Таинство Евхаристии и причастие вообще всегда занимали особое место в его духовной жизни. К этой теме он возвращается в своих письмах неоднократно. Одно из своих писем сыну Майклу (то самое, кото-

<sup>63</sup> В латинской богословской традиции говорится о том, что Дух Святой, третье Лицо Пресвятой Троицы, есть олицетворенная вечная Любовь между Отцом и Сыном, Любовь до такой степени совершенная, что это — Личность, Третье Лицо Святой Троицы, равное и единосущное Отцу и Сыну.

<sup>64</sup> *Письма*, № 89, из микрофильмированного письма к Кристоферу Толкину, с. 116-117.

рое мы уже цитировали, говоря об отношении Толкина к браку) заканчивается так:

Из мрака моей жизни, пережив столько разочарований, передаю тебе тот единственный, исполненный величия дар, что только и должно любить на земле: Святое Причастие.... В нем обретешь ты романтику, славу, честь, верность, и истинный путь всех своих земных loves, и более того — Смерть: то, что, в силу божественного парадокса, обрывает жизнь и отбирает все, и, тем не менее, заключает в себе вкус (или предвкушение), в котором, и только в нем, сохраняется все то, что ты ищешь в земных отношениях (любовь, верность, радость) — сохраняется и обретает всю полноту реальности и нетленной долговечности, — то, к чему стремятся все сердца<sup>65</sup>.

Эти слова не случайны для духовности Толкина. Он неоднократно пишет, какое огромное значение имеет в его жизни Святое Причастие, приобщение Телу и Крови Господа Иисуса Христа. В другом письме Майклу Толкину, написанному позже — в 1963 году, он говорит о вере — и из его слов видно, что Святое Причастие для него находится в центре всей внутренней жизни человека и жизни Церкви — взгляд, глубоко соответствующий католическому мировоззрению. Эти слова настолько хорошо отражают многие стороны веры Толкина, что их стоит привести здесь:

Однако же, ты говоришь о «слабеющей вере». Это совсем другое дело. В качестве последнего прибежища вера — это акт воли, вдохновленный любовью. Нашу любовь возможно охладить, а волю — подорвать зрелищем недостатков, глупости и даже грехов Церкви и ее служителей, но я не думаю, что человек, некогда обладавший верой, повернет вспять в силу этих причин (и менее всего — тот, кто хоть сколько-то знаком с историей). «Возмутительный факт» самое большое — повод для искушения, как непристойность — для похоти; первое не создает второе, но пробуждает. Это удобно, потому что обычно отвращает наш взор от нас самих и наших собственных недостатков в поисках козла отпущения. Но вера как акт воли — это не один-единственный момент принятия окончательного решения: это постоянный, повторяемый до бесконечности акт, состояние, которому должно длиться — так что мы молимся о «неослабном упорстве». Искушение «неверия» (что на самом деле означает отвергнуть Господа Нашего и Его веления) всегда здесь, внутри нас. Некая наша часть жаждет найти ему оправдание за пределами нас. И чем сильнее внутреннее искуше-

<sup>65</sup> *Письма*, № 43, к Майклу Толкину, сс. 63-64.

ние, тем с большей готовностью, тем более непримиримо мы бываем «возмущены» поступками других. Думаю, я столь же чувствителен, как и ты (или любой другой христианин) к «возмутительным фактам», связанным как со священством, так и с мирянами. Мне в жизни пришлось немало пострадать от глупых, усталых, охладевших и даже дурных священников; но теперь я знаю себя достаточно хорошо, чтобы понимать: мне не должно оставлять Церковь (что для меня означало бы оставить служение Господу Нашему) в силу подобных причин; оставить Церковь мне следовало бы лишь в том случае, если бы я перестал верить, и мне не следовало бы уверовать вновь, даже если бы я в жизни не встретил среди церковнослужителей никого, кто не был бы мудр и праведен. То есть, я бы отрекся от Святого Причастия: в лицо назвал бы Господа Нашего обманщиком.

Если Он — обманщик, а Евангелия — лишь подделка, то есть фальсифицированные рассказы о безумце, страдающем манией величия (а это — единственная альтернатива), тогда, конечно же, то зрелище, что являет собою Церковь (в смысле, священство) в истории и сегодня — просто-напросто свидетельство грандиозного мошенничества. Однако если нет, то зрелище это, увы! — лишь то, чего следовало ожидать: началось это еще до первой Пасхи, и веру вообще не затрагивает — разве что в том, что мы можем и должны глубоко огорчаться. Но огорчаться нам следует во имя Господа нашего и за Него, ассоциируя себя самих с беззаконниками, а не со святыми, и не восклицая, что мы никак не можем «принять» Иуду Искариота, или даже нелепого, трусоватого Симона Петра, или глупых женщин вроде матери Иакова, что пыталась «продвигать» своих сыновей<sup>66</sup>.

Требуется фантастическая воля к неверию, чтобы предположить, будто Иисус на самом деле никогда не «существовал», и более того — предположить, будто он не говорил ничего из того, что о нем написано; настолько невероятно, чтобы в те времена в мире нашлся хоть кто-либо, способный такое «выдумать»: как, например, «прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Иоанн, viii<sup>67</sup>). «Видевший Меня видел Отца»

<sup>66</sup> Аллюзия на Мф. 20: 20-21: «Тогда приступила к Нему мать сыновей Зеведеевых с сыновьями своими, кланяясь и чего-то прося у Него. Он сказал ей: чего ты хочешь? Она говорит Ему: скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем...» (прим. переводчика).

<sup>67</sup> Ин. 8: 58. (прим. переводчика).

(Иоанн, ix<sup>68</sup>); или провозглашение Святого Причастия у Иоанна, v<sup>69</sup>: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную». Потому мы должны либо уверовать в Него и в то, что он говорил, и принять последствие; либо отвергнуть его и опять-таки принять последствие. Мне, например, трудно поверить, что кто-либо, однажды приступивший к Причастию, хотя бы только раз, и по меньшей мере с правильным намерением, сможет когда-либо вновь отвергнуть Его, не запятнав себя тяжким грехом. (Однако ж, каждая отдельная душа и ее обстоятельства ведомы Ему одному).

Единственное лекарство для слабеющей и убывающей веры — это приобщение Святых Таин. Несмотря на то, что Святое Причастие всегда остается самим Собою, совершенным, цельным и нерушимым, оно не действует окончательно и раз и навсегда на кого бы то ни было из нас. Подобно акту Веры, воздействие его должно быть непрерывным и возрастать по мере повторения. Частое применение наиболее эффективно. Семь раз в неделю принесут больше пользы, нежели семь раз через промежутки. Кроме того, могу порекомендовать следующее упражнение (увы, возможностей для этого предостаточно!): причащаться в обстоятельствах, оскорбляющих твой вкус. Выбери гнусавого или косноязычного священника, или заносчивого, вульгарного монаха; и церковь, битком набитую самыми обычными обывателями, невоспитанными детьми, — от тех, что орут и вопят, до тех продуктов католических школ, что, едва откроют дарохранительницу, откидываются назад и зевают, — неопрятными юнцами в рубашках нараспашку, женщинами в брюках, зачастую растрепанными, с непокрытой головой. Ступай к Причастию с ними (и молись за них). Эффект будет тот же (или даже лучше), нежели от мессы, которую прекрасно читает явный праведник, а вместе с тобою слушают ее несколько набожных, достойных людей. (Ведь оно вряд ли хуже мессы с насыщением Пяти Тысяч — после чего Господь [Наш] возвестил грядущее насыщение).

Самого меня Петровы притязания<sup>70</sup> вполне убеждают, — да и, оглядываясь по сторонам на мир, не особо усомнишься (если христиан-

<sup>68</sup> Строго говоря, Ин. 14: 09. В Ин. 9 содержится близкая по значению цитата: «И видел ты Его, и Он говорил с тобою» (прим. переводчика).

<sup>69</sup> Ин. 6: 54. (прим. переводчика).

<sup>70</sup> Речь идет о католическом убеждении в том, что первенство власти во всей земной Церкви было вверено Христом Апостолу Петру и его преемникам — епископам Рима (Папам).



ство — истинно), которая здесь — Истинная Церковь как храм Духа<sup>71</sup>. умирающая, но живая, испорченная, но святая, самоулучшающаяся и воскресающая. Но для меня в той Церкви, общепризнанным главой которой на земле является Папа, главное — то, что именно она от века отстаивала (и отстаивает) Святое Причастие, воздавала ему наибольшие почести и ставила его (как со всей очевидностью предполагал Христос) на первое место. «Паси овец Моих»<sup>72</sup>. — напоследок заповедал Он святому Петру; и, поскольку Его слова всегда следует в первую очередь понимать буквально, полагаю, что в них речь идет главным образом о Хлебе Жизни. Вот против этого-то и был на самом деле направлен зап.-европейский бунт (или Реформация) — против «мессы, этой нечестивой лжи», а вера/дела<sup>73</sup> — всего-навсего отвлекающий маневр. Полагаю, величайшую из реформ нашего времени осуществил святой Пий X<sup>74</sup>: эта реформа превосходит все, пусть самое необходимое, чего только достигнет Собор<sup>75</sup>. Просто не знаю, в каком состоянии пребывала бы Церковь, если бы не она<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Однако не следует забывать мудрых слов Чарльза Уильямса о том, что долг наш — печься об установленном и признанном алтаре, пусть даже Дух Святой пошлет пламя в иное место. Господу пределы не положены (даже его собственными Установлениями), и первый и главный пример тому — святой Павел; Господь может использовать любой путь для Своей благодати. Даже просто любить Господа Нашего и, конечно же, называть его Господом и Богом, это благодать, которая может повлечь за собою благодать новую. И тем не менее, говоря об институте как таковом, а не об отдельно взятых душах, потоку со временем должно вернуться в предписанное ему русло, либо утечь в пески и иссякнуть. В придачу к солнцу бывает и лунный свет (и даже достаточно яркий, чтобы при нем возможно было читать); но убери солнце — и луны уже не увидишь. Чем было бы ныне христианство, когда бы римско-католическую церковь и в самом деле уничтожили? (Прим. Толкина).

<sup>72</sup> Ин. 21: 16. Буквально: «Корми (питаи) овец моих» (прим. источника).

<sup>73</sup> Речь идет о протестантской теории спасения «одной верой», противопоставлявшейся католическому вероучению, согласно которому добрые дела человека также необходимы для спасения.

<sup>74</sup> Здесь речь идет о «евхаристической реформе» св. Пия X. Св. Пий X много сделал для того, чтобы побудить католиков как можно чаще приступать к св. Причастию.

<sup>75</sup> Письмо написано в то время, когда шла работа Второго Ватиканского Собора Католической Церкви.

<sup>76</sup> *Письма*, № 250, к Майклу Толкину, сс. 380-384.

В том же письме, несколькими строками ниже он пишет о себе:

<...> Святое Причастие я полюбил с самого начала — и милостью Господней любви этой так и не утратил: но увы! — я показал себя недостойным. Плохо я вас воспитал; мало с вами разговаривал. Из греховности и лени я почти забросил религиозную практику — особенно в Лидсе, и в доме 22 по Нортмур-Роуд<sup>77</sup>. Не для меня Небесная Гончая<sup>78</sup>; мой удел — неумолчный, немой призыв Дарохранительницы и ощущение терзающего голода. О тех днях я горько жалею (и страдаю за них, так терпеливо, как только мне дано); главным образом потому, что оказался плохим отцом. Теперь же я непрестанно молось за вас всех, чтобы Целитель (Haelend, как обычно называли Спасителя на древнеанглийском) исцелил мои недостатки и чтобы никто из вас не переставал восклицать<sup>79</sup>: “Benedictus qui venit in nomine Domini”<sup>80</sup>.

Обычно Толкин часто посещал церковь и причащался, всегда исповедуясь перед Причастием (он не приступал к Причащению без исповеди). Богослужение он знал очень хорошо — в письмах нередко упоминаются те или иные молитвы латинской Мессы. Он уделял внимание проповедям во время мессы и размышлял об искусстве проповедника:

Для хороших проповедей необходимо искусство, и добродетель, и знания. Истинным проповедям требуется некая особая благодать, что пределов искусства не преступает, но приходит словно по наитию или «вдохновению»; воистину, порою кажется, что Дух Святой вещает человеческими устами, наделяя проповедника и искусством, и добродетелью, и пониманием, коих ему недостает; однако такие случаи нечасты. А порою мне кажется, что от человека образованного вовсе не требуется подавлять в себе критическое начало; просто следует его сдерживать, непрестанно пытаясь относить правду (если она есть), даже в виде штампов, исключительно к себе самому! Непростое упражнение....<sup>81</sup>

<sup>77</sup> 1920-1930 гг.

<sup>78</sup> Аллюзия на стихотворение Ф. Томпсона (1859-1907) «Небесная гончая»: это авторская исповедь о том, как Господь настигает бегущую от него душу. (прим. источника).

<sup>79</sup> «Благословен грядущий во имя Господне» (лат.) — эти слова, возвещающие веру во Второе Пришествие Христа, повторяются каждый раз во время Святой Мессы.

<sup>80</sup> *Письма*, № 250, к Майклу Толкину, с. 384.

<sup>81</sup> *Письма*, № 63, к Кристоферу Толкину, с. 89.

Большое место в духовной жизни Толкина занимало почитание Святой Девы Марии. Он пишет своему другу, священнику Роберту Муррею, что на Ее образе основаны все его «собственные смиренные представления о красоте, исполненной как величия, так и простоты»<sup>82</sup>.

В 1965 г. завершился Второй Ватиканский Собор Католической Церкви, начавшийся в 1962 г. Решения этого Собора, сделавшего акцент на необходимости обновления церковной жизни, были по-разному восприняты в католическом мире. Внимательно изучая решения Собора, конечно, нетрудно заметить, что он продолжает целостную христианскую традицию, не противоречит тысячелетнему преданию Католической Церкви. В этом отношении речь могла идти, конечно, об «обновлении» — то есть о возвращении новизны и силы в жизнь Церкви, а не о «революции»: Церковь не отказывалась ни от какой части своего учения, напротив, оно снова подтверждалось и объяснялось. Хотя некоторые документы Собора — например, об экуменизме — и казались «новыми», на самом деле они лишь еще раз проясняли католическую позицию в изменившихся жизненных условиях. В 1969 году последовала литургическая реформа: она была проведена быстрыми темпами, «сверху», и это вызвало резкую реакцию многих католиков, для которых она оказалась не вполне понятной, слишком быстрой, а у некоторых — вообще вызвала сомнения ее благотворность. Немало верующих, по-своему стремясь сохранять верность традиции, отказали Церкви в послушании, уйдя в раскол. И эти проблемы, связанные с восприятием и пониманием изменений в церковной жизни Католической Церкви, не прошли мимо внимания Толкина. Свои размышления, связанные с ними, он изложил в большом письме (написанном после Собора, но еще до литургической реформы) — снова своему сыну Майклу:

«Течения» в церкви... это серьезно, особенно для тех, кто привык видеть в ней утешение и «рах»<sup>83</sup> в периоды мирских смут, а не еще одну арену раздоров и перемен. Но представь себе ощущения тех, кто родился (как я) в промежутке между Золотым и Бриллиантовым юбилеем Виктории<sup>84</sup>. И ощущения, и представления о безопасности и на-

<sup>82</sup> Письма, № 142, к Роберту Муррею SJ, с. 196.

<sup>83</sup> Мир (лат.).

<sup>84</sup> Речь идет о «викторианском» периоде в истории Англии — времени правления королевы Виктории.

дежности у нас постепенно отнимались. И вот теперь мы стоим, нагие и беззащитные, перед лицом воли Господней, в том, что касается нас самих и нашего места во Времени <...>. «Вот мы и вернулись к нормальному состоянию» — в категориях политических и христианских, — как однажды сказал мне некий профессор-католик, когда я сетовал, что мир мой рушится, — а началось это вскорости после моего совершеннолетия. Я отлично знаю, что тебе, как и мне, Церковь, некогда представлявшаяся надежным прибежищем, теперь зачастую кажется ловушкой. А больше податься и некуда! (Я вот думаю про себя, а не испытывали ли последователи Господа Нашего в Его земной жизни это самое отчаянное ощущение, последнее прибежище верности, причем куда чаще, нежели это отражено в Евангелиях?) Наверное, ничего нам не остается, кроме как молиться, за Церковь, Христа-ва Наместника, и за себя самих; а тем временем упражнять добродетель верности, которая на самом деле только тогда и становится добродетелью, когда ты побуждаем от нее отречься. Разумеется, в нынешней ситуации множество составляющих перемешаны в беспорядке, хотя на самом деле радикально отличны друг от друга <...>. «Протестантские» поиски «простоты» и прямоты в прошлом — что заключает в себе отчасти благие или, по меньшей мере, понятные мотивы, — несомненно, ошибочны и даже тщетны. Поскольку о «раннем христианстве» сегодня, невзирая на все «изыскания», мы по большей части так ничего и не узнаем; поскольку «первозданная простота» — ни в коей мере не гарантия ценности и в значительной степени была и есть отражением невежества. Серьезные нарушения были столь же свойственны христианскому «литургическому» поведению изначально, как и сейчас. (Критика «евхаристического» поведения со стороны святого Павла — достаточное тому доказательство!) И еще более — потому, что Господь Наш не назначил «моей церкви» застыть в неподвижности, в состоянии вечного детства; Господь задумал ее как живой организм (уподобленный растению), который развивается и меняется внешне через взаимодействие завещанной ему жизни в благодати и истории — конкретных обстоятельств того мира, в который он помещен. Между «горчичным зернышком» и взрослым деревом нет ни малейшего сходства. Ибо те, кто живет во времена раскидистой кроны, знает лишь Дерево, ибо история живого организма — часть его жизни, а история организма божественного — священна. Мудрые, возможно, знают, что началась она с зерна, однако напрасно было бы пытаться его выкопать, ведь зерна более не существует, а силы его и ценность ныне вобрало в себя Дерево. Очень хорошо; но в земледелии заботиться о Дереве должно властям, хранителям Древа, — в меру своего разумения, подравнивать его, обрубать загнившие ветви, истреблять вредителей, и так далее. (С трепетом душевным, сознавая, как мало им ведомо о его росте!) Но ежели они одержимы

желанием вернуться к зерну или хотя бы к первой юности растения, когда оно было (как им представляется) прекрасно собою и не затронуто злом, они наверняка причинят немалый вред<sup>85</sup>. Второй же мотив (который ныне столь смешивается с приверженностью к раннему христианству, причем даже в сознании любого из реформаторов): *aggiornamento*<sup>86</sup>. осовременивание; в нем таятся свои серьезные опасности, как было ясно явлено в ходе истории. С ним также смешивают «экуменизм».

Я сочувствую тем явлениям, что строго «экуменичны», то есть затрагивают другие группы или церкви, называющие себя «христианскими» (и зачастую таковыми действительно являющиеся). Мы без устали молимся за объединение всех христиан, однако, если задуматься, трудно себе представить, как такое может начать исполняться иначе, как есть, со всеми неизбежными мелкими нелепостями. Умножение «милосердия» — уже завоевание не из малых. Как христиане, те, кто верен Наместнику Христову, должны позабыть про обиды, которые испытывают как просто люди — напр., обиду на «самомнение» наших новых друзей (особ. а[нгликанской] ц[еркви]). Как часто сегодня тебя похлопывают по спине, как представителя Церкви, которая осознала-таки свои заблуждения и отказалась от надменности, заносчивости и сепаратизма; однако не встречал я еще протестанта, который выказывал бы или демонстрировал осознание причин, из-за которых в этой стране у нас такое отношение<sup>87</sup>. в древности ли, сегодня

<sup>85</sup> Католическая Церковь признает догматическое развитие неизменного вероучения. Это означает, что содержание веры не изменяется, но может углубляться понимание его земной Церковью. Поэтому Церковь, будучи безошибочна в вопросах веры, никогда не отрекается от своих вероучительных определений — но может уточнять их значение и добавлять новые вероопределения, когда возникает опасность искажений того или иного момента в вероучении. Толкин выражает свое согласие с этим представлением и одновременно высказывает отрицательное отношение к «археологизму» — т.е. представлению, согласно которому идеальной была именно жизнь древней христианской общины и надо вернуться к ее форме в богослужении, дисциплине и т.п. Католическая Церковь хранит неизменную веру и неизменный дух в развивающихся формах, меняющихся в зависимости от места и времени. Развитие церковной жизни умножает духовное богатство Церкви, способы и пути выражения и жизненного осуществления неизменных истин веры.

<sup>86</sup> Обновление, осовременивание (ит.), термин, обозначавший обновление церковной жизни, к которому призывал Собор.

<sup>87</sup> К католикам.

ли: от пыток и лишения собственности <...> и всего такого прочего. Упоминал ли хоть кто-нибудь, что к[атолики] до сих пор страдают от ограничений в правах, от которых избавлены даже иудеи? Как человеку, чье детство было омрачено гонениями, мне тяжело с этими смириться. Однако милосердию должно покрыть множество грехов! Есть тут (разумеется) и свои опасности, но воинствующая Церковь не может себе позволить запереть всех своих солдат в крепости. Вот и на линии Мажино<sup>88</sup> такая тактика сказалась не лучшим образом<sup>89</sup>.

Из этого письма можно увидеть отношение Толкина к экуменизму. Это отношение — глубоко католическое и, в целом, соответствует тому отношению, которое Церковь провозгласила на Втором Ватиканском Соборе. С одной стороны, как он сам писал, он всегда был уверен в «справедливости Петровых притязаний», в полноте истинности и святости именно (и только) Католической Церкви. С другой стороны, не был чужд и подлинного экуменизма — стремления к объединению христиан в любви и истине (для него — в том числе и в истине, скажем, о первенстве епископа Рима или о реальном присутствии Христа в Святах Дарах). Как и всякий католик, он не усматривал здесь противоречия, более того, именно так и следовало мыслить. Лично для Толкина этот образ мысли представлял, конечно, некоторую трудность — англиканская Церковь вызывала у него сильное личное неприятие — и не случайно он пишет в приведенном отрывке из письма о необходимости забыть обиды: от него, как и от многих английских католиков, это действительно требовало усилия.

Отношение Толкина к Церкви — любовь и верность — не изменилось и после литургической реформы. Некоторых изменений в церковной жизни он не понимал — и для него трудно было с ними смириться, но он хранил верность Католической Церкви и для него было немислимо отказаться от этой верности. Особенно трудно для него было принять реформу литургии, после которой Месса стала совершаться не на латыни (которую он знал и любил), а на «народных» языках (в Англии — на английском): сын Толкина, священник о. Джон Толкин в документальном фильме «Портрет

<sup>88</sup> Система укреплений на границе Франции с Германией: строилась в 1929-1940 гг; названа так в честь Андре Мажино, министра обороны Франции; своего назначения не оправдала. (прим. источника).

<sup>89</sup> Письма, № 306, к Майклу Толкину, с.447.

Дж.Р.Р. Толкина» вспоминал, что отцу не нравились эти изменения и во время Мессы он сам переводил для себя текст богослужения «обратно» на латынь.

Очевидно, что жизнь в Церкви и «христианская жизнь» для Толкина были неразделимы. Во-первых, его вера сознательна; во-вторых — истины веры он прилагает к повседневной жизни. Он рассуждал о многом — например о том, что боль страдания может очищать и вести к Богу: но все же, даже во благо причиняя другому боль — по праву и в силу обязанности, следует делать это «с трепетом», помня, что речь идет лишь о том, чтобы быть смиренным орудием Бога, — и с милосердием: «Жесток тот врач, который не вовсе неприятную на вкус пилюлю покрывает оболочкой из желчи!»<sup>90</sup>. Раздумывал он и о том, как наше желание простить причиненное нам зло может иметь таинственное значение в деле обретения согрешившим прощение (конечно, если он сам будет сожалеть о содеянном): «Чудесно было бы, представ на суд Божий, чтобы ответить на бесчисленные обвинения в грехах против братьев своих, внезапно обнаружить, что многие из них вообще против тебя не выдвинуты!»<sup>91</sup>. Смотрит он и на историю: для него, как для христианина, история разворачивается как борьба добра со злом, как война, идущая к нашему поражению в том, что касается победы нашими собственными силами — и все же к конечному торжеству Бога:

Собственно говоря, я — христианин, и притом католик, так что в моих глазах история — не что иное, как «продолжительное поражение» — хотя в ней и содержатся (а в легендах представлены еще более ясно и волнующе) образы или отблески финальной победы<sup>92</sup>.

Все его размышления оказываются глубоко личными — и вместе с тем поразительно согласными с духом Церкви и ее веры.

Вероятно, квинтэссенцией его мировоззрения можно было бы счесть слова из письма, написанного в ответ Камилле Анвин, дочери издателя «Властелина Колец», которая должна была написать школьное сочинение «о смысле жизни» и спросила у Толкина, что он думает по этому поводу:

Если вы не верите в своего Бога, вопрос: «В чем состоит цель жизни?» задавать бесполезно: ответа на него нет. Кому или чему адресуете вы

<sup>90</sup> *Письма*, № 113, к К. С. Льюису, с. 147.

<sup>91</sup> *ibid.*, с. 148.

<sup>92</sup> *Письма*, № 195, к Эми Рональд, с. 290.

такой вопрос? Но поскольку в далеком уголке (или далеких уголках) Вселенной развились существа, наделенные разумом, которые и задают вопросы, и пытаются на них ответить, можно обратиться к одному из таких курьезных созданий. Будучи одним из них, я дерзну заявить (говоря, с нелепой самонадеянностью, от имени Вселенной): «Я таков, каков есть. И ничего с этим не поделаешь. Можно продолжать пытаться выяснить, что я такое, но преуспеть вы не преуспеете. А зачем вам это знать, я понятия не имею. Возможно, жажда знания ради самого знания как-то связана с молитвами, что некоторые из вас обращают к тому, что называют Богом. В высшем своем проявлении они, как мне кажется, просто благодарят Его за то, что Он таков, какой есть, и за то, что Он создал то, что создал, таким, каким создал».

Те, кто верят в своего Бога, Создателя, не считают, что Вселенная достойна поклонения сама по себе, хотя увлеченное изучение ее может оказаться одним из способов почтить Его. И пока, будучи живыми существами, мы находимся (отчасти) в пределах Вселенной и являемся ее составляющей, наши представления о Господе и способы их выразить будут в значительной мере почерпнуты из созерцания окружающего нас мира. (Хотя всегда есть также и откровения, явленные как всему роду человеческому, так и отдельным людям).

Так что можно сказать, что основная цель жизни, для любого из нас, это умножать в меру наших способностей наше знание о Боге всеми доступными нам средствами и через него быть сподвигнутыми к восхвалениям и благодарению. Поступать так, как говорим мы в «Gloria in Excelsis»<sup>93</sup>: «Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam». «Хвалим Тебя, благословляем Тебя, поклоняемся Тебе, славословим Тебя, благодарим Тебя, ибо велика Слава Твоя».

И в минуты высшего восторга мы можем воззвать ко всем тварным созданиям присоединиться к нашему хору, говоря от их имени, как в Псалме 148 и в Песни трех отроков в огненной печи в Книге пророка Даниила<sup>94</sup>. ХВАЛИТЕ ГОСПОДА... все горы и холмы, все сады и леса... пресмыкающиеся и птицы крылатые<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> «Слава в вышних Богу», песнопение из торжественной Мессы.

<sup>94</sup> Дан. 2: 52-90. (прим. источника).

<sup>95</sup> Дословно тексты, которые не совсем точно цитирует Толкин, звучат так: «Хвалите Господа... горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры... пресмыкающиеся и птицы крылатые...» (Пс. 148). «Благословите, горы и холмы, Господа, пойте и превозносите Его во веки. Благословите Господа, все произрастания на земле... Благословите, все птицы небесные, Господа...» (Дан. 2: 75-80) (прим. источника).

Многие могли заметить, что большая часть воззрений Толкина, о которых было упомянуто, не имеют в себе ничего особенно «оригинального». Во многом это — обычное содержание католического вероучения. Таинство Евхаристии — действительно центр христианской жизни и, как скажет Второй Ватиканский Собор — «источник и вершина» жизни Церкви. Во всех (или почти всех) старых катехизисах можно найти слова о том, что цель жизни человека — прославление Бога. Отличие Толкина в том что, как можно увидеть это из его слов, все эти истины он принял *лично*, они стали для него *своими*, частью его собственной жизни — а вот это удастся сделать далеко не каждому христианину.

Заканчивая говорить о собственно «религиозной» жизни Толкина, хотелось бы сказать несколько слов в связи с еще одной темой. Карпентер пишет, что «Толкин был человеком крайностей» и связывал это с ранней утратой им матери:

Утратив мать, Толкин почувствовал, что все вокруг ненадежно, и его природный оптимизм отныне уравновешивался глубокой внутренней неуверенностью. Быть может, именно потому он не знал умеренности ни в чем: любовь, интеллектуальный восторг, отвращение, гнев, неверие в собственные силы, чувство вины, веселье — любая страсть поглощала его целиком и полностью, и в тот момент и одна другая эмоция не могла послужить сдерживающей силой. <...> Пребывая в депрессии, он чувствовал, что надеяться не на что ни ему, ни всему миру; и, поскольку зачастую именно депрессия побуждала его поверять свои чувства бумаге, дневники Толкина, как правило, отражают только мрачную сторону его натуры. А пять минут спустя, оказавшись в обществе друга, Толкин забывал обо всех черных мыслях и снова приходил в превосходное расположение духа<sup>96</sup>.

Желание биографа привнести «конфликт» в жизнь своего героя, чтобы его жизнеописание было интереснее читать, вполне понятно. Но все же, мне кажется, что, не будучи вполне христианином, Карпентер не совсем верно понял некоторые характерные черты личности Толкина — черты, в целом заметные при чтении его писем. Христианское мировоззрение, отношение к действительности тоже может кое-кому напоминать «бросание в крайности»: здесь скорбь и боль Великого Поста и Страстей Христовых соседствует с торжествующей радостью Воскресения и Пасхи. Хорошим примером этого сочетания в духовной жизни западного католика может

<sup>96</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 201.

послужить Розарий — одна из самых распространенных молитв в Церкви латинского обряда. Эта молитва состоит из пятнадцати «тайн» — определенных последований молитвословий, соединенных с размышлениями о тех или иных событиях из жизни Христа. И не случайно «скорбные» Тайны, связанные с Распятием и Смертью Господа были расположены в ней между «радостными», связанными с Рождеством — и «торжественными», имеющими отношение к Воскресению. В мировоззрении христианина «крайности» сходятся. Оно одновременно и «пессимистично» и глубоко «оптимистично»; оно уходит от «мира» и одновременно выходит к нему. В восточной христианской традиции существует даже особое слово для обозначения этого отношения к миру и душевного строя — «радостопечалие». Скорбь и радость идут рука об руку в христианском видении мира; и радость никогда не избавляется от оттенка скорби — до тех пор, пока не «станет совершенной» в Царствии Божьем, а скорбь никогда не становится отчаянием — ведь в «продолжительном поражении» вера отчетливо видит «отблески финальной победы». И мне кажется, именно этот духовный строй, знакомый христианским подвижникам и Запада, и Востока, был свойственен Толкину — строй близкий и понятный христианинам, но кажущийся странным и противоречивым многим другим.

В заключение этой главы стоит коснуться еще одной темы. Так случилось, что популярность книг Толкина отчасти обернулась против них самих — на волне этой популярности «Властелина Колец» пытались эксплуатировать сторонники самых разнообразных идей. Еще при жизни писателя его книги хотели использовать сторонники нацистской расовой теории (Толкин с гневом отверг это предложение — расизма и гитлеровского нацизма он терпеть не мог, и в письмах называл Гитлера одержимым). Пытались их использовать и «зеленые» (это, конечно, было куда безобиднее), и хиппи. Разумеется, не остались в стороне и поклонники различных оккультно-эзотерических «знаний». Переводчики Толкина М. Каменкович и В. Каррик справедливо писали в предисловии к первому изданию своего перевода (со ссылкой на сведения, полученные от Кристофера Толкина):

На Западе и у нас были предприняты попытки истолковать «Властелина Колец» в духе эзотерических учений, однако, как свидетельствует Кристофер Толкин, его отец никогда не интересовался ни теосо-

фией, ни оккультизмом, и в его библиотеке не было ни одной книги, посвященной этим предметам<sup>97</sup>.

Внимательному читателю писем Толкина очевидно, что он действительно никогда не испытывал интереса к этой сфере. Косвенно на отношение его к ней указывает его восприятие творчества и другого члена неформального кружка «Инклингов», куда входил и Толкин. Уильямс действительно интересовался эзотерическими «науками» и пытался передать свой интерес окружающим. Хотя он и был христианином, его романы наполнены «мистическими» элементами откровенно эзотерического происхождения (например, сюжет одного из них тесно связан с т.н. «Великими Арканами» карт Таро). Толкин плохо относился к произведениям Уильямса, и, по словам Карпентера, считал, что они «абсолютно чужды и иногда очень неприятны, временами же кажутся смехотворными»<sup>98</sup>. Охлаждение дружбы Толкина с К.С. Льюисом (истории этой дружбы будет посвящен следующий раздел) отчасти имело причиной то, что Льюис испытывал все большее и большее влияние Чарльза Уильямса и его взглядов. Все это, конечно, указывает на то, что с «эзотерикой и оккультизмом» Толкин ничего общего не имел и не хотел иметь, а значит и пытаться предлагать основанное на них «прочтение» его книг — пустое занятие.

### Дружба с Льюисом

Дружба также занимала важное место в жизни Толкина. Началось это еще в школьные годы (когда он принадлежал к небольшому «неофициальному» кружку друзей, связанных общими идеалами и интересами), и продолжалось всегда. Но особенное место в его жизни заняла дружба с Клайвом Стейплзом Льюисом — многим он известен как христианский апологет, и многие знают, что в его обращении ко Христу знакомство с Толкином сыграло немаловажную роль.

Толкин познакомился с Льюисом в 1926 году:

В автобиографии «Настигнут радостью» Льюис писал, что дружба с Толкином «избавила меня от двух старых предрассудков. С самого моего рождения меня предупреждали (не вслух, но подразумевая это

<sup>97</sup> Предисловие к *Властелину Колец*, СПб.: «Азбука», 1994, т. 1, с. 13; в дальнейшем цитаты из *ВК* — по этому изданию.

<sup>98</sup> Карпентер, op.cit., с. 236.

как очевидность), что нельзя доверять папистам; с тех пор, как я поступил на английское отделение<sup>99</sup>. мне вполне ясно намекали, что нельзя доверять филологам. Толкин был и тем, и другим». Вскоре после того, как Льюису удалось преодолеть второй предрассудок, их дружба перешла в область первого<sup>100</sup>.

Они стали друзьями. И среди тем, которые они обсуждали, оказалась — наряду с темой о природе мифа — и тема веры. В юности Льюис, воспитанный как протестант, отошел от веры:

В отрочестве он исповедовал агностицизм; точнее, он обнаружил, что источником наибольших восторгов для него является не христианство, а языческие мифологии<sup>101</sup>.

Постепенно он пришел к рационализму. Ко времени встречи с Толкином он, однако, отошел от этой позиции. Шаг за шагом он вновь обращался к Богу. Вскоре для него стало очевидно, что он должен либо принять Бога, либо отвергнуть Его:

В Толкине Льюис нашел человека, наделенного и остроумием, и ярким интеллектом, который при этом был убежденным христианином. В первые годы их дружбы Толкин не раз просиживал по много часов в одном из по-спартански простых кресел Льюиса посреди большой гостиной в его комнатах в новом здании Модлин-Колледжа, в то время как Льюис, сжимая в тяжелом кулаке чубук своей трубки и вздымая брови из-за облака табачного дыма, расхаживал по комнате взад-вперед, то говоря, то слушая <...>. Спорить Льюис спорил, но все больше склонялся к мысли, что Толкин прав. К лету 1929 года он уже исповедовал теизм, простейшую веру в Бога. Однако христианином еще не был<sup>102</sup>.

Так продолжалось до 19 сентября 1931 года, когда Толкин, вместе с Хью Дайсоном, другим христианином из Оксфорда, был в гостях у Льюиса на обеде. После обеда они вышли на ночную прогулку:

Ночь выдалась ветреная, однако же они не спеша побрели по Эддисонз-Уолк, рассуждая о назначении мифа. Льюис теперь уже верил в Бога, однако же никак не понимал, в чем состоит функция Христа в христианстве. Ему не удавалось постичь значение Распятия и Воскресения. Льюис говорил друзьям, что ему необходимо вникнуть

<sup>99</sup> Льюис был преподавателем Мертон-Колледжа в Оксфорде.

<sup>100</sup> Карпентер, op.cit., с. 227.

<sup>101</sup> ibid.

<sup>102</sup> Карпентер, op.cit., с. 228.

в смысл этих событий — как писал он позднее в письме, «уразуметь, как и чем жизнь и смерть Кого-то Другого (кто бы ни был этот Другой), жившего две тысячи лет тому назад, могла помочь нам здесь и сейчас — разве что только примером».

Время шло к полуночи, а Толкин и Дайсон убеждали Льюиса, что его мнение совершенно неправомерно. Ведь идея жертвоприношения в языческой религии восхищает и трогает его — и действительно, идея умирающего и воскресающего бога волновала воображение Льюиса с тех самых пор, как он впервые прочел историю о германском боге Бальдре. А от Евангелий (говрили Толкин с Дайсоном) он почему-то требует большего: однозначного смысла, стоящего за мифом. Жертвоприношение в мифе он принимает как есть — так почему бы не перенести это отношение на истинную историю?

— Но ведь мифы — ложь, пусть даже ложь посеребрянная, возражал Льюис.

— Нет, — ответил Толкин, — мифы — не ложь.

<...>

Мы — от Господа, — продолжал Толкин, — и потому, хотя мифы, сотканные нами, неизбежно содержат заблуждения, они в то же время отражают преломленный луч истинного света, извечной истины, пребывающей с Господом. <...>

Льюис выслушал и Дайсона, которые подкреплял слова Толкина собственными рассуждениями. То есть вы хотите сказать, уточнил Льюис, что история Христа — попросту истинный миф, миф, который влияет на нас подобно всем прочим, но в то же время произошел на самом деле? Тогда, сказал, он, я начинаю понимать.

<...>

Через двенадцать дней Льюис написал своему другу, Артуру Гривзу: «Я только что перешел от веры в Бога к более определенной вере во Христа — в христианство. Объяснить постараюсь потом. Очень важную роль в этом сыграл мой длинный ночной разговор с Дайсоном и Толкином»<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Карпентер, *op.cit.*, сс. 229-231.

Став христианином, Льюис, однако, вернулся к Англиканской Церкви, что всегда вызывало искреннее огорчение Толкина. С точки зрения Толкина его друг как бы не довел свой путь до конца, остановился на полпути.

Поскольку Толкин сыграл столь важную роль в обращении своего друга, он всегда сожалел о том, что Льюис не сделался католиком, подобно ему самому, но начал посещать службы в ближайшем англиканском приходе <...>. Толкин же питал настолько сильную неприязнь к Англиканской Церкви, что она временами распространялась даже на ее храмы: Толкин утверждал, что ему мешает по достоинству оценить их красоту печальная мысль о том, что все они — с его точки зрения — совращены с пути истинной католической веры. Когда Льюис опубликовал аллегорическую повесть под названием «Возвращение паломника», в которой рассказывается история его обращения, Толкин счел это название иронией. «Льюис, конечно же, вернулся, — говорил он. — Он не желает войти в христианство заново, через новую дверь — он возвращается к старой, по крайней мере, в том смысле, что, вновь приняв христианство, он принимает вместе с ним или пробуждает вновь все предрассудки, столь усердно насажденные в нем в детстве и отрочестве. Он желает вновь сделаться северно-ирландским протестантом»<sup>104</sup>.

В этих словах — много горькой правды. Льюис, родившись в северной Ирландии, был воспитан в ольстерских протестантских традициях. С раннего возраста он много слышал о своих родственниках о том, как плохи католики. Его дед по матери, бывший проповедником, часто подчеркивал, что католики — «дети самого дьявола»<sup>105</sup>. В детстве Льюис очень серьезно относился к своей вере — в том числе и к заключенному в ней антикатолическому настрою. Это воспитание принесло плоды — на протяжении всей своей жизни Льюис оставался настроенным отчасти против Католической Церкви. Брат Льюиса, Уоррен, писал:

В юности мы регулярно посещали церковь, но даже тогда было понятно, что посещение церкви было не столько религиозным, сколько политическим делом, еженедельным подтверждением того, что вы — не римско-католический националист. Наш мясник и наш бакалейщик ходили в церковь прежде всего затем, чтобы привлечь вни-

<sup>104</sup> Карпентер, *op.cit.*, с. 237.

<sup>105</sup> Цитата приведена в John Baley, «*A Passionate Pilgrim*», *Times Literary Supplement*, 12 July 1974.

мание своих клиентов к тому, что в их магазинах они смогут купить хорошую протестантскую еду, незапятнанную проклятыми римскими ересями<sup>106</sup>.

Эти тенденции сохранялись и впоследствии. Уоррен писал также, что Льюис «считал себя человеком широких взглядов на том основании, что он мог прилично говорить с католическим священником, и не перебивая выслушать социалиста»<sup>107</sup>. Толкин огорчался этому предвзятому отношению, которое проявлялось нередко — например, во время одной встречи в 1944 г., случившейся во время очередного собрания Инклингов — неформального клуба друзей-христиан, объединенных интересом к литературе и мифологии, в число «членов» которого входили Толкин и Льюис:

И тут заметил я в уголке высокого сухопарого чужака наполовину в хаки, наполовину в штатском, в широкополой шляпе, с живым взглядом и крючковатым носом. Остальные сидели к нему спиной, но я-то по его глазам видел, что наш разговор его явно занимает, — причем это не обычное страдальческое изумление британской (и американской) публики, оказавшейся в пабе рядом с Льюисами (и со мной). <...> И тут неожиданно-негаданно он вмешался в беседу, подхватил какую-то реплику насчет Вордсворта — с престранным, ни на что не похожим акцентом. Спустя несколько секунд выяснилось, что это — Рой Кэмпбелл (автор «Цветущей винтовки» и «Пламенеющей черепахи»)<sup>108</sup>. Немая сцена! Тем более что К.С.Л.<sup>109</sup> не так давно опубликовал на него язвительный пасквиль в «Оксфорд мэгэзин», а его «вырезальщики» ни одного печатного издания не пропустят. В К.С.Л. все еще очень много ольстерского, даже если он сам того не видит. После того все завертелось стремительно и бурно, и на ланч я опоздал. Приятно (пожалуй) было обнаружить, что этот яркий поэт и воин в Оксфорд приехал главным образом затем, чтобы познакомиться

<sup>106</sup> W. H. Lewis, *C. S. Lewis: A Biography*, p. 232 — неопубликованная рукопись в Wade Collection, Marion Wade Center, Wheaton College, Wheaton, Illinois; цит. по Bradley J. Birzer, *J. R. R. Tolkien's Sanctifying Myth: Understanding Middle-earth*, Wilmington, DE, ISI Books, 2002 p. 51.

<sup>107</sup> *ibid.*, p. 251, цит. по. Birzer, p. 50.

<sup>108</sup> Кэмпбелл, Рой (1902-1957) — южноафриканский поэт; «Пламенеющая черепаха» —рифмованная поэма о загадочной черепахе, доставившей Ноев Ковчег обратно в возрожденный мир — изобилует образами вулканического пламени, молний и электрических токов (прим. источника).

<sup>109</sup> Клайв Степлз Льюис.

с Льюисом (и со мной). Мы договорились встретиться в четверг (то есть вчера) вечером. Если бы я только запомнил все то, о чем вчера вечером говорили в комнате у К.С.Л., этого бы на несколько авиаписем хватило. К.С.Л. воздал должное портвейну и сделался слегка агрессивен (настоял на том, чтобы еще раз зачитать вслух свой пасквиль, а Р.К. над ним хохотал); но главным образом мы довольствовались тем, что слушали гостя. Окно в большой мир; и при этом сам по себе это человек мягкий, скромный, сострадательный. Больше всего потрясло меня то, что этот умудренного вида, потрепанный войной Непоседа, прихрамывающий от недавних ран, на девять лет меня младше, и я, возможно, знал его еще подростком: он жил в О[ксфорде], когда мы жили на Пьюзи-Стрит <...>. А с тех пор он столько всего совершил, что просто описанию не поддается. Вот вам отпрыск прот.<sup>110</sup> ольстерского семейства, обосновавшегося в Южной Африке, — причем большинство его представителей воевало в обеих войнах; обратился в католицизм после того, как укрывал в Барселоне отцов-кармелитов; все напрасно, их схватили и безжалостно убили, а Р.К. едва не поплатился собственной жизнью. Но он спас архивы кармелитов из горящей библиотеки и пронес их через всю «коммунистическую» страну<sup>111</sup>. Он бегло говорит по-испански (был профессиональным тореадором). Как ты знаешь, потом он всю войну сражался на стороне Франко и, помимо всего прочего, оказался в авангарде отряда, который выдворил «красных» из Малаги так быстро, что их генерал (Вильяльба, кажется) даже награбленную добычу унести не смог — и оставил на столе руку святой Терезы вместе со всеми драгоценностями. Он массу всего интересного порассказал о ситуации на Гибралтарах со времен войны (в Испании). Но при этом он — истинный патриот, и с тех самых пор сражается в Б[ританской] армии. <...> Однако ж передать впечатление от личности столь незаурядной — он и солдат, и поэт, и новообращенный христианин, — просто невозможно. Как он непохож на «левых» — этих вояк в вельветовых штанах<sup>112</sup>. что бежали в Америку <...>. Надеюсь на следующей неделе увидеться с ним снова. Из Модлина мы разошлись уже за полночь; я прошел с ним вместе до Боумонт-Стрит. К.С.Л. отреагировал крайне странно. Вот вам высший комплимент «красной» пропаганде: он (отлично зная, что во всем остальном они — лжецы и клеветники), свято верит всему, что говорится против Франко, и ничему — в его пользу. Даже открытая речь Черчилля в парламенте нис-

<sup>110</sup> Протестантского.

<sup>111</sup> Речь идет о массированных преследованиях Католической Церкви, осуществлявшихся в то время в Испании.

<sup>112</sup> Вельветовые штаны ассоциировались с «левой» интеллигенцией (прим. источника).



колько его не поколебала. Но, в конце концов, ненависть к нашей Церкви — вот единственное подлинное основание а[нгликанской] ц[еркви]: заложенное столь глубоко, что остается непоколебимым даже тогда, когда надстройка вроде бы снята (так, К.С.Л. чтит Святое Причастие и восхищается монахинями!). Однако ж если засадить в тюрьму лютеранина, он «под ружье» встает, а ежели перебить католических священников, он просто не верит (и смею предположить, думает про себя, что святые отцы сами напросились). Впрочем, Р.К. слегка его встряхнул.....<sup>113</sup>

Льюис становился все более и более популярным христианским автором, апологетом — а Толкина не вполне удовлетворяло написанное им: с его точки зрения Льюис пытался говорить о том, чего не мог вполне понять, не войдя в Католическую Церковь, то есть не дойдя до полноты Христовой истины. Огорчало Толкина, как мы уже упоминали, и то влияние, которое оказывал на него Чарльз Уильямс. Иногда он ожесточенно спорил с Льюисом. К примеру, в 1943 году Льюис в своей работе «Христианское поведение» высказал мнение, что «должно быть два отличных друг от друга вида брака»: христианский брак, неразрывно связывающий вступающих в него на всю жизнь, и брачные контракты, регистрируемые только государством и подобных обязательств не налагающие»<sup>114</sup>. Толкин полемизирует с Льюисом, говоря о том, что христианин должен стремиться помешать обществу потворствовать злоупотреблениям, что не следует позволять облегчать процедуру гражданского развода: «Надо ли добавлять, что таким образом создается ситуация, в которой невыносимо трудно воспитать христианское юношество в духе христианской этики касательно секса (которая, гипотетически, справедлива для всех и которая неизбежно будет утрачена, — сохранение ее зависит как раз от христианского юношества)»<sup>115</sup> (и ведь Толкин прав — именно это и произошло впоследствии).

Толкин, однако, не знал, что Льюис на протяжении многих лет думал об обращении в католичество, переживая внутреннюю борьбу — чувство верности этого шага с одной стороны, протестантские предрассудки, в которых он был воспитан и которые прочно в нем укоренились — с другой. В практике он все более становился католиком — благоговел перед Святыми Дарами (Англиканская Церковь

<sup>113</sup> Письма, № 83, к Кристоферу Толкину, сс. 111-113.

<sup>114</sup> Письма, № 49, к К. С. Льюису (черновик), с. 71.

<sup>115</sup> *ibid.*, с. 73.

в целом отрицает реальное присутствие Тела и Крови Христа в Святых Дарах), начал приступать к исповеди (в Англиканской Церкви это не обязательно — исповедь не считается Таинством — и не очень многие это делали). А в 1940-х или в 1950-х года он обменивается трогательными письмами со священником-иезуитом, прося молиться о том, чтобы Бог даровал ему «свет и благодать для того, чтобы совершить последний шаг» и «чтобы я смог преодолеть предрассудки, укорененные во мне моим ольстерским воспитанием»<sup>116</sup>. В этих шагах незримым для Толкина образом отразилась их дружба с Льюисом — дружба двух христиан, любящих друг друга несмотря на существенные расхождения во взглядах и при этом старающихся быть честными друг с другом.

#### Отношение к научной работе. Размышления о языке

С точки зрения общества немалую часть своей жизни Толкин выступал прежде всего как ученый и университетский преподаватель. На протяжении всей своей «научной карьеры» он занимался изучением языков и старинных текстов. И, хотя общий объем его публикаций не столь уж велик, они заняли свое место в научной литературе — к примеру, едва ли имени Толкина не знает сегодня кто-нибудь из исследователей, глубоко занимающихся изучением древнеанглийской поэмы «Беовульф». Мы не сможем в рамках этой книги отразить все научные работы и взгляды Толкина — отчасти потому, что они во многом выходят за рамки нашей темы. Но трех моментов, связанных с научной работой Толкина, я все же хочу коснуться. Это — его личное отношение к труду, проникнутое христианским чувством; влияние его веры на его научную работу и некоторые взгляды его на язык — предмет его научных трудов (поскольку эти взгляды пересекаются с его литературным творчеством и — удивительным образом — с христианским мирозерцанием).

Отношение Толкина к научному труду можно уяснить себе, прочитав слова одного из его писем:

<sup>116</sup> Эти слова приводятся в книге: Christopher Derrick, *C. S. Lewis and the Church of Rome* (San-Francisco: Ignatius Press, 1981), 215. Оригинал письма не сохранился и многие исследователи творчества Льюиса не учитывают свидетельства Деррика. цит. по Bradley J. Birzer, *J. R. R. Tolkien's Sanctifying Myth: Understanding Middle-earth*, Wilmington, DE, ISI Books, 2002, p. 51.

Преданность «науке» как таковой, без оглядки на собственную репутацию, это высокое и в некотором смысле даже духовное призвание; а поскольку оно «высокое», оно неизбежно принижается самозванными братьями, усталыми братьями, жадной денег<sup>117</sup> и гордыней: людьми, которые говорят «мой предмет» и вовсе не имеют в виду «предмет, которым я смиренно занимаюсь», но «предмет, который я собою украшаю» или «сделал своим». Разумеется, в университетах такая преданность обычно унижена и запятнана. Однако она по-прежнему жива. Если с отвращением закрыть университеты, она исчезнет с земли — до тех пор, пока университеты не возродятся и в свой срок снова не падут жертвами морального разложения<sup>118</sup>.

В этих словах отзывается католическое представление об учености. Наука — это бескорыстный поиск истины. Это — достойное и даже в чем-то «священное» занятие — ведь всякая истина в мире есть в большей или меньшей отблеск той Истины, которой является Бог. И поэтому это занятие, даже будучи смелым и дерзновенным, должно сочетаться с определенным смирением разума, смирением, которое только и позволяет ученому действительно ясно и полно увидеть «свой предмет».

В наше время в жизни многих христиан проходит разделение между тем, что относится к «вере» и тем, что относится к «обычной жизни» — работе, учебе, семье и т. п. Подобное «воскресное христианство» было чуждо Толкину. Ученый для него не переставал быть христианином. На самом деле это вовсе не значит, что ученый становится «тенденциозным» — в этом нет необходимости, поскольку подлинный христианин верит, что всякая истина, будучи глубоко понятой, не уведет его от Бога, а приведет к Нему ближе. Это значит, что ученый начинает видеть все в свете веры — в свете Божьего присутствия в мире.

Именно так воспринимал «свой предмет» и Толкин. Это отношение видно хотя бы из его знаменитой лекции о «Беовульфе» — «Чудовища и критики». Толкин пронизательно видит в этом тексте произведение именно христианского автора — и его взгляд ученого не упускает из виду те внешне малые детали, которые указывают на изменение мировосприятия, отличающее прежнего язычника от христианина. Взгляд исследователя в «Чудовищах и критиках» —

<sup>117</sup> Или даже вполне оправданной *потребностью* в деньгах (прим. Толкина).

<sup>118</sup> *Письма*, № 250, к Майклу Толкину, с. 380.

это тоже взгляд христианина, а не отстраненного наблюдателя. Это взгляд, с сочувствием и вниманием относящийся к автору «Беовульфа», воспринимающий его как личность — а не просто как «производителя текста». Для Толкина этот взгляд, пожалуй, естественен, хотя и не везде он заметен с такой ясностью, как в «Чудовищах и критиках».

Занимаясь переводом или комментированием текстов, Толкин видел в их целостности — и при этом неизменно его внимание обращалось к деталям, которые едва ли различимы для нехристианского взгляда. Примером может служить текст, под заглавием «Ofertod», опубликованный в качестве дополнения к небольшой пьесе «Возвращение Беорхтнота, сына Беорхтхельма» (1953), написанной по мотивам сохранившегося отрывка древнеанглийской поэмы «Битва при Мэлдоне». В этом добавлении Толкин рассматривает поэму, которая по праву считается одним из выражений «северного героического духа». Но с точки зрения Толкина, автор «Битвы при Мэлдоне» этим не ограничивается. Он критично относится к определенной «избыточности» героизма, неоправданной «рыцарской бравате». Слова, являющиеся выражением «северного героизма» — «Воля будет крепче, сердце отважней, дух выше, по мере того, как иссякают наши силы» — видятся Толкину особенно прекрасными потому, что они вложены не в уста властителя, который действует «подчиняясь порыву неукротимой гордости», но в иные:

Однако учение это (*северная теория мужества — П.П.*) является здесь в столь незамутненной чистоте (близкой к идеалу) именно потому, что речь вкладывается в уста подчиненного, человека, чья воля направлена к цели, назначенной для него другим человеком; он не несет ответственности по отношению к нижестоящим — только исполняет свой долг и демонстрирует преданность сюзерену. Поэтому личная гордость в его поступках отступает на задний план, а любовь и преданность оказываются на первом<sup>119</sup>.

Толкин, как филолог и лингвист, не сужает рамки своего исследования, не избегает мировоззренческого анализа текста, которым занимается, причем рассматривает его с точки зрения христианс-

<sup>119</sup> Толкин Дж. Р. Р., *Ofertod*, пер. М. Каменкович, в сборнике *Приключения Тома Бомбадила и другие истории*, «Академический проект», СПб, 1994, сс. 351-352.

ких ценностей — считая большую часть их универсальными. Эти особенности сохраняются и тогда, когда он обращается ко многим другим текстам — в частности, к переведенным им поэмам неизвестного автора (ок. 1400 г.) «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь» и «Жемчужина». В радиопередаче, посвященной «Сэру Гавейну» (текст ее опубликован Кристофером Толкином в качестве предисловия к толкиновскому переводу поэмы), он обращает внимание на то преобразование, в поэме претерпевает рыцарский идеал (здесь уместно вспомнить собственные размышления Толкина о рыцарстве и отношении между мужчиной и женщиной, которые мы уже приводили). Толкин пишет об авторе «Сэра Гавейна»:

Но он сделал больше. Главная его идея состоит в отвержении нарушения целомудрия и любви, нарушающей супружескую верность, того, что являлось существенной частью изначальной традиции amour courtois, или «куртуазной любви» <...>. Мы видим попытку сохранить дары «рыцарства» и куртуазности, в то же время сочетая их (или путем сочетания их) с христианской нравственностью, супружеской верностью и любовью в браке. Благороднейший рыцарь из высшего рыцарского ордена отказывается от прелюбодеяния, ставит в конечном итоге ненависть ко греху превыше всех иных мотивов, и избегает искушения, которому подвергается под предлогом куртуазности, благодаря благодати, полученной в молитве<sup>120</sup>.

Мы видим, что, будучи выдающимся филологом (как уже было сказано, его работы, посвященные «Беовульфу» вошли в число фундаментальных) и сохраняя верность предмету исследования, Толкин остается верен своему мировоззрению. Толкин-филолог не изгоняет Толкина-мыслителя и христианина, Толкина-человека. Он не проводит жесткой границы между своими убеждениями ученого и христианина — и это вполне понятно, поскольку они относятся к одной и той же реальности, к которой обращен его взгляд. Толкин как исследователь остается целостной личностью.

Среди предметов научного и личного интереса Толкина особое место занимали языки, и взгляд его постоянно обращался к этой теме. Интерес к языкам появился у него еще с раннего детства — вместе с особым, личным отношением к ним и личным их восприятием. И это восприятие сохранялось и тогда, когда Толкин стал маститым ученым — быть может, именно благодаря этому и появился «Власте-

<sup>120</sup> *Sir Gawain and the Green Knight, Pearl and Sir Orfeo*, translated by J. R. R. Tolkien (edited by Christopher Tolkien), HarperCollinsPublishers, 1990, pp. 4-5.

лин Колец» и тексты «Сильмариллиона». Сам Толкин считал, что его истории выросли из языков, что именно в языках они берут свое начало.

О том, как складывались взгляды Толкина на язык, нам известно немного. То, что он размышлял на связанные с языком темы — несомненно. Однако, по всей видимости, решающее влияние на формирование его взглядов на язык сыграли работы Оуэна Барфилда. Как и Толкин, Барфилд принадлежал к неформальному обществу «Инклингов». Он интересовался самыми разными областями знания. По своей профессии он был адвокатом. По призванию и склонностям — скорее можно было бы определить его как филолога, интересующегося мифами, а также как философа, серьезно интересовавшегося вопросами формирования человеческого сознания.

Около 1928 года К.С. Льюис сообщил Барфилду, своему давнему другу:

Тебе, возможно, приятно будет узнать, что когда Толкин обедал со мной на другой вечер он коснулся, а проговорил<sup>121</sup>. еще и иного предмета, а именно того, что твоя концепция древнего семантического единства изменила все его воззрения, и что он все собирался высказать одну мысль в лекции, а твоя концепция вовремя остановила его. «Это одна из тех вещей», — сказал он, — «раз увидев которые, ты уже многого не скажешь вновь»<sup>122</sup>.

Исследовательница Толкина Верлин Флигер комментирует этот эпизод в своей книге «Преломленный Свет: Логос и язык в мире Толкина»:

Концепция древнего семантического единства, о которой упомянуто в этих словах Толкина — это основная идея наиболее известной критической работы Барфилда: «Поэтический стиль» (Poetic Diction), опубликованной в 1928 и, очевидно, недавно прочитанной Толкином. Его слова о том, что концепция Барфилда полностью изменила его взгляды — радикальное утверждение, заслуживающее серьезного внимания. Учитывая то, что на протяжении всей жизни Толкин был очарован словами и мифом, его общие знания относительно как древних, так и новых западноевропейских языков, а также их истории и принципов, лежащих в основе их развития, какая же концепция могла оказаться достаточно убедительной, чтобы изменить его

<sup>121</sup> «между прочим, кстати» — лат.

<sup>122</sup> H. Carpenter, *The Inklings: C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams, and Their Friends*. Boston: Houghton Mifflin, 1979, p. 42.

взгляды в целом? Как оказывается, очень простая, но, подобно многим простым вещам, ведущая к далеко идущим философским выводам<sup>123</sup>.

Барфилд был христианином, и при этом его взгляды во многом испытали влияние антропософских концепция Рудольфа Штайнера. Благодаря им Барфилд пришел к убеждению, что вселенная есть плод творческой мысли Творца, что она наделена смыслом, и что воображение, наряду с логикой и разумом, может помочь лучше понять ее и наполняющие ее явления. Хотя в ряде вопросов, Толкин и Барфилд не были вполне согласны, их взгляды на миф и язык были близки друг другу.

Как уже было сказано, в 1928 году Барфилд опубликовал работу под заглавием «Поэтический стиль: исследование смысла». В ней рассматривались вопросы, связанные со значением слова, а также со взаимосвязью человеческого восприятия со словом и слова с концепцией. Размышления Барфилда оказались, по его собственным словам, «не просто теорией поэтического стиля, но теорией поэзии; и не просто теорией поэзии, но теорией познания». Хотя теория Барфилда сама по себе довольно проста, она касается глубоких вопросов, связанных с развитием языка и восприятием, касающихся взаимосвязи слова, значения и воспринимаемого феномена. С точки зрения Барфилда, миф, язык и человеческое восприятие мира неразделимы и взаимосвязаны. В рамках его концепции слово «миф» описывает восприятие человеком своей взаимосвязи с миром естественного и сверхъестественного. Слова — это получившие внешнее выражение мифы, воплощения мифологических концепций и мифического мировоззрения. У своих истоков язык не проводит знакомого нам различия между буквальным и переносным значением слова. В начале не существует само понятие «переносных значений». Все произносимое понималось буквально, прямо отражая восприятие феномена и мифически мыслимой сопричастности к нему человека.

Современное различие между буквальным и «переносным» использованием слова предполагает отделение абстрактного от конкретного, абстрагирование качеств от одной вещи, чтобы перенести их на другую. Это, говорит Барфилд, разумеется, должно было быть

<sup>123</sup> Verlyn Flieger, *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*, Revised Edition, The Kent State University Press / Kent & London, 2002, p. 35.

поздним явлением в истории языка. В начале своего развития целочеловечество воспринимало космос как целое, и себя как часть этого целого — и это ощущение уже давным-давно нами утрачено. Ныне мы воспринимаем космос разделенным на части, на фрагменты, полностью отделенным от нас самих. Наше сознание, и язык, в котором мы его выражаем, изменились и расщепились. В том, древнем, первоначальном мировоззрении, каждое слово должно было обладать единым значением, воплощающим то, что теперь мы можем воспринять лишь как множество отдельных концепций, для обозначения которых мы (не будучи более способны к тому первоначальному мировоззрению) должны использовать различные слова.

К примеру, пишет Барфилд, греческое слово «*pneuma*», как и латинское слово «*spiritus*», первоначально выражали концепцию, в которой «ветер», «дыхание» и «дух» воспринимались как единый феномен. Он замечает, что в Библии Короля Якова<sup>124</sup> в третьей главе Евангелия от Иоанна слово «*pneuma*» переведено на английский как «дух» в пятом стихе и как «ветер» в восьмом. Похоже, для апостола Иоанна и его современников, слово «*pneuma*» обладало единым, неразделенным значением, которое уже не может быть понято в целом в рамках более позднего восприятия, и для которого позднейшее сознание должно отыскать разные слова, обозначающие то, что воспринимается как разные значения.

Барфилд развивает свою концепцию далее, вплоть до утверждения о существовании определенного рода прото-значения, предшествующего даже этому неделимому значению, которое мы можем рассматривать лишь как утраченное: «Итак, мы должны представить себе время, когда слово «*spiritus*» или «*pneuma*», или же более ранние слова, от которых они произошли, означали не «дыхание», не «ветер», не «дух», и даже не все три эти явления, но когда они просто имели собственное древнее конкретное значение, которое затем, в ходе эволюции сознания, сформировало три упомянутых значения — и, без сомнения, также и многие другие, для которых уже в греко-римские времена были найдены отдельные слова».

Евангелие от Иоанна дает нам еще один пример. В первой фразе «В начале было Слово», греческое слово «*logos*» переведено как «Слово». Для Иоанна и его современников слово «*logos*» могло использоваться равным образом для обозначения «слова», «речи», «разума», «организующего принципа», и «вселенской гармонии». Все эти концепты,

<sup>124</sup> Стандартный перевод Библии в Англиканской Церкви того времени.

ныне различные, тогда воспринимались как единый феномен. Переводить слово “logos”, как мы вынуждены делать это ныне, выбирая одно из этих значений, означает произвольным образом отделять это значение и соответствующее ему понятие от целостного значения, которое это слово первоначально выражало. Слово, восприятие и понятие изменились таким образом, что прежняя целостность, по необходимости, была фрагментирована<sup>125</sup>.

Итак, с точки зрения Барфилда, слова — это, с одной стороны, пути и инструменты развития сознания; а с другой — части единого целого, *Logos*'а, благодаря которому мы воспринимаем себя и весь мир во взаимосвязи. Язык, миф и человеческое восприятие взаимосвязаны. Эта теория оказала огромное влияние на взгляды Толкина и получила в его размышлениях особое развитие, отразившееся во всем его творчестве и в научной деятельности. Сложившийся, вследствие этого развития, у Толкина взгляд на язык был отчасти выражен им в его лекции «О волшебных историях» (1939 г.):

<...> В этом случае филология оказывается низвергнутой со своего трона. Взгляд Макса Мюллера на мифологию как на «болезнь языка» следует без сожаления отбросить. Сама по себе мифология не болезнь — но она может быть больна, как может быть больным все, что порождено человеком. С таким же успехом можно было бы утверждать, что мысль — болезнь разума. Лучше сказать: языки, особенно современные европейские языки, — это болезнь мифологии. Однако мы не можем отринуть Язык. И язык, воплощение разума, и сказка — современники в нашем мире. Могучий разум, способный абстрагироваться и обобщать, не просто видит «зеленую траву», выделяя ее из прочих предметов (и находит ее весьма приятной на вид), — он осознает, что она «зеленая» столь же отчетливо, как понимает, что это «трава». Но сколь могущественна, сколь велика власть прилагательного: во всей Фэери нет более действенных заклинаний и чар. Это не удивительно: в мифологической грамматике именно прилагательные заключают в себе колдовские заклятия для внешнего вида вещей. Разум размышляет о «легком», «тяжелом», «сером», «желтом», «неподвижном» и «быстром» — а магия думает, как сделать тяжелое — легким, способным летать; как превратить серый свинец в желтое золото; как обернуть неподвижный камень быстрой водой. И если существует в мире один элемент этих пар, то существует, должен существовать и другой; неизбежно существуют обе зачарованные вещи, две стороны медали. Когда мы отнимаем зеленый цвет от травы,

<sup>125</sup> Fliieger Verlyn, *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*, Revised Edition, The Kent State University Press / Kent & London, 2002, pp. 38-39.

голубой — от неба, красный — от крови, мы уже приобретаем некую колдовскую власть — с одной стороны; и тогда у нас появляется желание обладать этой властью не в мыслях, но вне их, во внешнем мире. Отсюда не следует, что мы всегда можем успешно применить чары. Мы можем наложить на человеческое лицо смертную зелень — и вызвать страх; можем заставить сиять в небе ужасную голубую луну, — а можем приказать весенним лесам одеться в серебристые листья, а овцам — вырастить золотое руно; или можем расцветить холодного ползучего гада жарким огнем. Однако все эти так называемые фантазии порождают новые, небывалые формы — так начинается Фэери; так человек становится как бы вторичным творцом в созидании мира<sup>126</sup>.

Здесь Толкин, развивая тему единства языка и мифа, ставит первоначальную «барфилдовскую» теорию в контекст осмысления творчества как вторичного творения — эта тема всегда особенно интересовала его, и на ней мы еще остановимся подробнее. В приведенных словах уже чувствуется восприятие речи как своеобразного «заклинания» — а во «Властелине Колец» и других художественных произведениях Толкина уже очевидно восприятие языка, как имеющего собственную, присущую ему, власть, особую силу. Размышления Толкина о языке продолжались и далее — в 1944 г. он упоминает в письме, говоря о своих совместных с К.С. Льюисом замыслах: «А еще мы прикидываем, не написать ли нам в содружестве книгу о “языке” (его природе, происхождении, функциях)»<sup>127</sup>. К сожалению, эта книга так и не была написана из-за недостатка времени.

Постепенно складывавшиеся представления Толкина о языке, безусловно, отразились во многих «концепциях» его книг — и этим они интересны для нас. Но они интересны еще и тем, что поразительным образом перекликаются с богословским осмыслением языка, фактически получившем свое начало в XX веке<sup>128</sup>. Судя по

<sup>126</sup> Толкин Дж.Р.Р., *О волшебных историях*, пер. Н. Прохоровой, в: Дж. Р. Р. Толкин, *Дерево и лист*, М.: «Прогресс»-«Гнозис», 1991, сс. 32-33.

<sup>127</sup> *Письма*, № 92, к Кристоферу Толкину, с. 123.

<sup>128</sup> Из переведенных на русский язык богословских работ, касающихся этой темы, особого внимания заслуживает труд Ханса Урса фон Бальгара — одного из глубочайших католических богословов XX века, которого многие считают продолжателем святоотеческих традиций в богословии — *Целое во Фрагменте*, М.: Истина и Жизнь, 2001.

всему, это «созвучие» мысли внешне независимо — поскольку большая часть богословов, размышлявших о языке писали на немецком, реже — французском языках, и нет никаких веских оснований полагать, что Толкин был знаком с их работами. И это «совпадение во времени» как бы лишний раз показывает духовную связь, духовное единство мысли и творчества Толкина с той волной католического богословского, философского и научного «возрождения», которая пришла на середину двадцатого века<sup>129</sup>.

Глядя на историю богословия, поневоле удивляешься тому, что особое внимание богословскому рассмотрению языка начали уделять столь поздно — ведь человек создан по образу и подобию Бога. Между тем новозаветное «Слово (Logos)» — это Бог Сын, Второе Лицо Пресвятой Троицы. Естественным образом возникает смысловая параллель между Богом — Словом Отца и человеческим словом, наносящее на мысль о некоем особом измерении образа и подобия Божьего в человеке, измерении, находящем выражение в человеческой речи, в языке. Библейская мысль также предполагает особую силу, власть, свойственную слову. Так, Адам в Книге Бытия являет свою власть над прочими творениями видимого мира, давая им имена. Слово — это не абстракция, это символ, — но не абстрактный символ, а символ, реализующий здесь и теперь некую меру присутствия того, что он означает. Не случайно в ветхозаветном древнееврейском языке слово «дабар», «слово» — в действительности имеет значения «слово, предмет, вещь, дело»<sup>130</sup> (как не вспомнить здесь «древнее семантическое единство» Барфилда. В новозаветные времена Бог-Слово воплощается и вочеловечивается; в то же время именно слово — слово молитвы — становится тем, что в Таинстве при действии Духа Святого как бы «овеществляет» благодать и осуществляет реальное присутствие того, что «означает» — «Это есть Тело Мое», «Это есть Кровь Моя» говорит священник во время Литургии, когда совершается таинство Евхаристии, и вслед за этим уже не хлеб и вино, но Тело и Кровь Христа оказываются на алтаре. Эта власть, эта целостная реальность слова — не случайность. Подобно тому, как Сын, воплотившись, стал Человеком, приняв всю

<sup>129</sup> Справедливости ради, впрочем, стоит отметить, что и особый интерес к языку «светских» философов приходится примерно на это же время.

<sup>130</sup> См. напр.: Томас О. Ламбин, *Учебник древнееврейского языка*, Российское Библейское Общество, Москва, 2000, с. 461.

человеческую природу и не разрушив ее, но привел к ее полноте — так и Таинство (и Священное Писание — как Слово Божие), воспринимая человеческое слово, не уничтожает свойственное ему, но, напротив, делает его *наполненным* и как никогда прежде действенным. Католическое богословие XX вновь обращается к этим библейским в своей основе темам, родственными им и философско-лингвистические размышления Толкина, «практическое» воплощение которых — и указания на возможное их развитие и продолжение — мы находим в его литературном творчестве.

### Литературные труды и взгляды на творчество

Мы уже взглянули на жизнь Толкина — мужа и отца, верующего католика, ученого. Но для читателей его книг он, конечно же, всегда будет оставаться прежде всего писателем. Да и для него самого, похоже, творчество было одной из самых значимых сторон жизни — не случайно именно литературному труду посвятил он немало времени, много сил, — и именно творчество было всегда одной из самых значительных тем его «философско-богословских» размышлений.

Толкин как автор известен всему миру, конечно же, прежде всего двумя книгами. Речь идет о «Хоббите» (1936) и о «Властелине Колец» (1937-1946). Но на самом деле он был гораздо более плодовитым писателем. На протяжении всей своей жизни — начиная с 1917 г. — он пишет истории, которые можно было бы условно назвать — «историями круга «Сильмариллиона» — мифы, легенды и предания, как бы «обрамляющие» историю «Властелина Колец» (и во многом именно из них она и выросла). Все вместе, эти истории составляют грандиозное полотно, (отчасти — разноречивое и неоконченное) толкиновской истории. «Хоббит» и «Властелин Колец» (а также сборник стихов «Приключения Тома Бомбадила» (опубл. 1968 г.) увидели свет еще при жизни автора, а большая часть остальных историй (включая и рукописные черновики, относящиеся ко «Властелину Колец») была посмертно опубликована сыном Толкина, Кристофером. Эти посмертные издания составили «Сильмариллион», «Неоконченные предания Нуменора и Средиземья» и двенадцать томов «Истории Средиземья».

Помимо «Средиземского» цикла, Толкин написал еще несколько малых историй — притчу «Лист работы Ниггля» (1938), сказки «Фермер Джайлз из Хэма» (опубл. 1949 г.), «Кузнец из Большого Вуттона» (1965), «Роверандом» (ок. 1925 г.), «Мистер Блисс» (ок. 1932 г.).

Еще были «Письма Рождественского Деда» (20-е гг.) — сказочные рождественские письма, которые Толкин писал для своих детей. Стоит упомянуть еще о небольшой пьесе «Возвращение Беорхтнота, сына Беорхтхельма» (1953), написанной по мотивам древнеанглийской поэмы «Битва при Мэлдоне». Вот, пожалуй, и все — если не считать еще нескольких поэтических произведений.

Говоря о Толкине, как о христианском писателе, мы не сможем, конечно, в рамках этой книги проследить весь путь его творческой эволюции. Придется, быть может, несколько нарушая этим последовательность событий, коснуться его взглядов на творчество — особенно в том, что касается волшебных историй, а потом обратиться к одному из его малых произведений — «Лист кисти Ниггля», где эти взгляды (а также и христианская вера писателя), нашли особенно яркое художественное отражение.

### ***Воззрения на творчество и волшебные истории***

Воззрения Толкина относительно творчества наиболее полно отражены в двух его работах: поэме «Мифопоэзия», написание которой связано с обращением К.С. Льюиса, созданной в начале 30-х годов, и лекции-эссе «О волшебных историях», прочитанной в 1939 г.

В лекции-эссе «О волшебных историях» Толкин попытался изложить свои представления о сути и смысле волшебных сказок. Эссе Толкина не похоже на обычную академическую лекцию. Его очень трудно пересказать — и в нашем «пересказе» мы коснемся лишь некоторых его моментов — это богатое «тезисами» и плодотворными мыслями размышление, конечно же, должен сам прочитать всякий, кто заинтересуется творчеством Толкина.

В начале эссе Толкин признается в любви к волшебным историям: «Я полюбил их с той самой поры, как выучился читать», — пишет он. Что такое волшебная история и чем она должна быть? Это рассказ о волшебной стране — Фэери:

*<...> Думать о волшебных историях следует, исходя из природы Фэери — Опасного Края. Я никогда не пытался ни описать, ни определить, что за ветры играют в этой земле. Это невозможно сделать. Фэери не вовлечешь в сети слов, ибо одно из основных свойств ее — неопикуемость. Не следует стараться открыть все ее тайны. Все, что я еще собираюсь сказать, даст вам некоторое понятие лишь о моем собственном, несовершенном видении волшебной страны.*

Волшебная история — это всегда история о Фэери, какова бы ни была ее собственная главная цель: насмешка ли, приключение, фантазия или морализаторство. Само слово «Фэери», видимо, довольно точно можно перевести словом «Магия» — только магия особого свойства и особенной власти, совершенно не схожая с грубыми достижениями трудолюбивых ученых и колдунов. При этом нужно соблюдать единственное условие: если в волшебной истории присутствует сатира или насмешка, сама магия никогда не должна быть ее предметом. О магии следует говорить серьезно, не усмекаясь и не стараясь ее объяснить; прекрасный образец такого отношения к магии — средневековая повесть «Сэр Гавэйн и Зеленый рыцарь»<sup>131</sup>.

Не все истории, включаемые обычно в сборники волшебных сказок, таковыми являются. Они не касаются волшебства особого рода, свойственного волшебной истории — волшебства Фэери. Одни — такие, как «Путешествие в Лилипутию» Дж. Свифта, не содержат ничего волшебного. Другие для объяснения происходящих в них чудес пользуются мотивом сновидения. Настоящие сказки не таковы:

А любая волшебная история обязательно должна быть представлена как непреложная правда, — каковой она и была раньше, и каковой остается к моменту рассказа. Но так как волшебная история имеет дело и с чудесами, и с магией, она не должна допускать никаких объяснений этого — никаких подпорок и костылей, наводящих на мысль, будто повесть — плод воображения, мечты или сна<sup>132</sup>.

По этой причине книги Льюиса Кэрролла об Алисе не относятся Толкином к числу волшебных историй, также как и сказки о животных, «...в которых вообще нет ни слова о людях; есть сказки, главные герои и героини которых — животные, а люди, если они и появляются там, — случайны и малозначительны; и, наконец, есть сказки, где облики зверей — лишь маски человеческих лиц, сказки и басни, служащие целям сатиры или нравовучения, — и все это отнюдь не волшебные истории, а только истории о животных: «Рейнеке-лис», «Братец Кролик» или прелестные «Три поросенка»<sup>133</sup>.

Коснувшись того, каким должно быть содержание подлинной волшебной истории, Толкин обращается к вопросу об ее происхождении. Прежде всего, он критически оценивает мнения ученых-типологов, для которых сказки, построенные на одном и том же моти-

<sup>131</sup> *О волшебных историях*, сс. 19-20.

<sup>132</sup> *ibid.*, сс. 24-25.

<sup>133</sup> *ibid.*, с. 26.

ве — это разные лица одной и той же сказки. «Рассуждения подобного рода (если их должным образом сократить) вполне могут содержать некоторый элемент истины», — замечает Толкин, — «но они абсолютно несправедливы в смысле ощущения волшебных историй, они не имеют ничего общего с искусством или литературой. Общая атмосфера, звучание, неповторимые особенности каждой волшебной истории и, главное, — внутренний смысл и содержание сказки, которые стоят над ее хитрой интригой, — вот что по-настоящему важно»<sup>134</sup>. Кратко касаясь происхождения сказок, Толкин пишет о том, что их история, «возможно, сложнее, чем история рода человеческого; она так же сложна, как история языка»<sup>135</sup>. Сказки существуют с глубокой древности. Здесь Толкин обращается к рассуждению о языке и его связи с мифом и сказкой — это рассуждение мы уже приводили, когда говорили о толкиновских взглядах на природу языка. Миф, волшебная история — и язык, как воплощенное сознание человека — неразрывно связаны. Многие внешние элементы сказок второстепенны — и могут меняться. Но «мифическая», волшебная суть их остается неизменной.

Следующая часть эссе Толкина посвящена разбору современного (уже ему) убеждения в том, что сказки предназначены «для детей». По мнению Толкина, это совсем не так. Дети не отдают какого-то особого предпочтения сказкам. Сказки нужны и взрослым — и не меньше, чем детям:

Если взрослые читают волшебные истории, как равноправный во всем вид литературы — если они не играют в детей, и не притворяются детьми, и не остаются детьми, которые не желают никогда вырасти, — каково тогда значение этого вида литературы? Это, я думаю, последний и самый важный вопрос. Я уже намекал на кое-какие ответы, которые мог бы дать. Прежде всего: если волшебные истории написаны с большим искусством, главное достоинство их — литературная значимость, как у любого другого вида литературы. Но волшебные истории предлагают нам также помощь Фантазии, Восстановления, Побегу, Утешения — поддержку, в которой дети, как правило, нуждаются гораздо меньше взрослых. Сейчас все эти великие категории считаются, в основном, вредными для взрослых людей. Я кратко рассмотрю их. Начну с Фантазии<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> *ibid.*, с. 29.

<sup>135</sup> *ibid.*, с. 31.

<sup>136</sup> *ibid.*, с. 60-61.

Рассматривая эти особенности волшебной сказки и размышляя над ними, Толкин, фактически, каждый раз приходит к видению стоящей за ними богословской реальности. Цель и высший смысл волшебной истории вливается в цель и высший смысл жизни. В высшем своем проявлении сказка вливается в Евангелие. Собственная, уникальная особенность человеческой фантазии — это творчество, возможность к «вторичному творению», способность создавать вторичные миры, наделенные определенной внутренней реальностью. Фантазии свойственна возможность быть свободной «от постоянно довлеющего над Первичным Миром господства “фактов”»<sup>137</sup>. По этой причине на Фантазию часто смотрят свысока. Однако Фантазия — эта возможность творчества, «вторичного творения» — это одна из составляющих творческих возможностей человека, сотворенного по образу Творца. Фактически продолжая свое размышление о языке (которое мы уже затрагивали), Толкин пишет:

Однако многим людям Фантазия — это непонятное Искусство вторичного творчества, которое выделяет странные шутки с миром и со всем, что в нем есть, комбинируя существительные и переставляя прилагательные, — кажется подозрительной, если не противозаконной. Другие считают ее детской игрой, глупостью, пригодной для малышей или для целых народов в пору младенчества.

Говоря о законности Фантазии, я могу лишь повторить то, что однажды написал в письме человеку, считавшему мифы и волшебные истории «ложью» (хотя следует отдать ему справедливость: он был добрым человеком и просто запутался, называя создание волшебных историй «посеребрением лжи»).

Примерно так ему я отвечал<sup>138</sup>:

«Прекрасный сэръ! Хоть Человек и пал —  
Но он не свергнут с трона.  
Он в немилость  
Попал, конечно же, — но он не изменился.

<sup>137</sup> *ibid.*, с. 63.

<sup>138</sup> Имеется в виду поэма «Мифопоэзия», написанная Толкином в связи с беседой с К.С. Льюисом, после которой тот и обратился к христианству.



Величие былое он хранит.  
 Фантазию свою другим дарит.  
 В нем белый свет, как в радуге, играет  
 Оттенками соцветий и рождает  
 Живые образы. Да, он заполнил  
 Драконами и Эльфами весь мир,  
 Богам воздвиг дворцы вне тьмы и света.  
 Он ошибался, созидавая это,  
 Но Человек - творец. Ему открыт  
 Путь созидания. И Человек творит  
 По древним и божественным законам —  
 Так сотворил его Творец Исконный».

Фантазия — самая естественная человеческая деятельность. Она ни в коем случае не разрушает Законов Логике. Фантазия не притупляет интереса к научным исследованиям и не препятствует поиску научных истин. Напротив. Чем острее и яснее наш разум, тем прекраснее будет Фантазия, которую он может создать. И даже более того: если бы люди оказались вдруг в таком состоянии, что они не желали бы знать или не могли постичь истину (очевидную или требующую доказательств), тогда и Фантазия сделалась невозможной, пока люди не излечились бы. И если с ними когда-нибудь произойдет нечто подобное (я вполне могу это допустить) — тогда Фантазия совершенно исчезнет, ибо она станет Безумием.

Фантазия основывается на твердом убеждении, что все вещи мира именно таковы, какими они явлены под солнцем; Фантазия убеждена в этом — но не подчиняется этому. На логике, а не на фактах, основаны все бессмыслицы, которые встречаем мы в сказках и в стихах Льюиса Кэрролла. Если бы люди действительно не могли отличить человека от лягушки, сказкам о Царевне-лягушке не было бы места в их жизни.

Конечно, возможна совершенно неумеренная Фантазия. Возможна Фантазия плохо сработанная или Фантазия, поставленная в услужение злу. Фантазия может даже обманывать тех, кто сам ее создал. Но то же можно сказать обо всем, что сотворил человек.

Люди сумели представить себе не только эльфов — они придумали множество богов и поклонялись им; они поклонялись даже самым жестоким и злым из этих богов. Они создали лжебогов из своих идеалов, знамен или денег; даже их науки, социальные и экономические

теории вечно требовали человеческих жертвоприношений. *Abusus non tollit usum*<sup>139</sup>. Фантазия остается правом человека: мы творим так, как можем, ибо сами также сотворены — но не просто сотворены, а по образу и подобию Творца<sup>140</sup>.

Мысль, заключенная в этих словах, очень глубока. Они представляют нам основополагающие положения подлинного «богословия творчества» — сферы, во времена Толкина еще сравнительно мало разработанной теологами. Способность творить — и в том числе «творить» вторичным образом то, чего нет в «первичном» мире — это способность, во многом особенно ярко указывающая на подобие человека своему Создателю. Как и другие аспекты человеческой личности, эта способность затмилась грехопадением, и отсюда многочисленные злоупотребления ею, о которых говорит Толкин. Но эта способность — не болезнь. Она свойственна — и это видно из ее «богоподобных» качеств — здоровой, подлинной природе человека. Фантазия не должна создавать «ложь»: как и все дары человека, она призвана передавать истину — своим, свойственным ей, способом. Подобно всем возможностям падшего человеческого естества, она повреждена — но может быть исцелена во Христе. Как и все способности человека, творческая фантазия имеет лик, обращенный к Богу. И сам Толкин, как автор, действовал как христианин, исцеляющий и обращающий эту художественную фантазию.

Эта параллель между Творцом и способным к творчеству человеком, созданному по образу и подобию этого Творца, параллель, от которой должно отталкиваться всякое богословское осмысление творчества, не столь уж часто встречалась в теологической литературе времен жизни Толкина. И тем не менее, эта мысль была глубоко своевременной и верной — настолько верной, что она была подтверждена авторитетом Церкви. Папа Иоанн Павел II говорит в своем послании к людям искусства:

Никто лучше, чем вы, художники, гениальные создатели красоты, не сможет понять, чем был тот *pathos*, с каким Бог на заре творения смотрел на дело рук Своих. Отблеск того, что Он тогда испытал, бесчисленное множество раз появлялся в ваших глазах, художники всех времен, когда, очарованные и пораженные силой звуков и слов, цветов и форм, вы созерцали плоды своего вдохновения, усматривая

<sup>139</sup> «Злоупотребление не отменяет употребления» — лат.

<sup>140</sup> *О волиебных историях*, сс. 72-74.

в них как бы тень той мистерии сотворения мира, к участию в которой Бог, единственный Творец всего, пожелал привлечь вас.

<...> Первая страница Библии показывает нам Бога как, можно сказать, первообраз каждой личности, создающей то или иное произведение: в человеке-создателе находит отражение Его образ как Творца. <...>

Какова разница между «сотворить» и «творить»? Тот, кто сотворяет, сообщает само бытие, выводит нечто из ничего, ex nihilo sui et subiecti, как говорится по-латыни, и это действие в строгом смысле может быть отнесено исключительно к Всемогущему. Земной же творец использует нечто уже существующее и придает ему форму и значение. Такая деятельность присуща человеку как образу Божию. Ибо Библия констатирует, что Бог сотворил человека, мужчину и женщину, «по образу Своему» (Быт. 1, 27), после чего прибавляет, что Он поручил им владычествовать над землею (см. Быт. 1, 28). Это было в последний день Творения (см. Быт. 1, 28-31). В предыдущие дни Бог, как бы отбивая ритм космической эволюции, творил вселенную. В конце Он творит человека, как самый благородный плод Своего замысла и подчиняет ему видимый мир, словно огромное поле, на котором человек может проявлять свои творческие возможности.

Итак, Бог призвал человека к существованию, вверив ему задачу быть творцом. В «художественном творчестве», как нигде больше, человек открывается как «образ Божий». Он исполняет эту задачу, работая с изумительным «веществом» собственной человечности и тем самым осуществляя свою творческую власть над окружающим миром. Бог-Художник, благодатно нисходя к художнику-человеку, наделяет его искрой своей трансцендентной премудрости и призывает участвовать в своей творческой мощи. Это участие не уменьшает бесконечной дистанции между Творцом и тварным миром, на что обращал внимание кардинал Николай Кузанский: «Творческое искусство, которое человеку выпало счастье принимать как гостя в своей душе, не тождественно искусству в сущностном смысле, то есть Богу Самому, — оно есть лишь способ передачи того искусства и участия в нем». Поэтому, чем лучше художник сознает свой «дар», тем больше он склонен смотреть на самого себя и весь тварный мир взглядом, способным к созерцанию и благодарности, вознося к Богу гимн преклонения. Только так можно до конца понять самого себя, свое призвание и миссию<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> Послание Иоанна Павла II к людям искусства, 1999 г., русский перевод — журнал «Новая Европа: международное обозрение культуры и религии», № 13, 2000 г., сс. 4-5.

Для Толкина творчество — это подражание Творцу, акт «вторичного творения», который вполне может, если это угодно Богу, занять свое собственное место в мире первичном. Помимо этой «Фантазии» или творческого «Воображения» и «Искусства», волшебной истории свойственны собственные особые черты, которые Толкин называет в своем эссе Восстановлением, Побегом и Утешением.

Восстановление (которое включает в себя возвращение и обновление желания жить) — это также и возвращение ясности взгляда. Я не хочу говорить: «видеть вещи такими, как они есть», чтобы не связываться с философами, но я мог бы осмелиться сказать: «видеть вещи такими, какими мы должны (или должны были) их видеть, — то есть как вещи, отличные от нас самих. В любом случае следует помыть окна: сделать так, чтобы ясно видимые предметы были очищены от всех темных пятен банальности или обыденности, вообще очищены от нашего обладания ими. Труднее всего сыграть фантастическую шутку именно со знакомыми людьми, труднее всего увидеть их свежим взглядом, понять, что они все такие похожие — и совсем непохожие друг на друга. Обыденность их — в сущности, плата за «присвоение»; привычные вещи — это те из вещей, которые мы подчинили себе по закону или же в мыслях. Да, мы говорим, что знаем их. Да, когда-то они привлекли нас своим блеском, яркостью или формой — и мы захватили их и заперли в тайниках и сокровищницах; мы завладели ими, а, завладев, перестали их замечать<sup>142</sup>.

Волшебная история — один из способов вновь увидеть вещи, таким образом обретая это Восстановление. Благодаря творческой фантазии мы видим вещи снова:

<...> созидаящая Фантазия, напротив, в первую очередь стремится создать что-нибудь новое; она может распахнуть двери ваших сокровищниц, и тогда все богатства, запертые там, вылетят прочь, словно птицы из клетки. Все драгоценности вдруг станут цветами или превратятся в языки пламени. Вы почувствуете: то, чем владели вы (или что знали), было могущественным и опасным, свободным и диким, оковы его были недостаточно прочны; все это не было вашим ровном в той мере, в какой это все не было вами<sup>143</sup>.

Фактически, речь идет о том, что фантазия, особенно свойственная волшебной истории, способна заставить нас вновь увидеть ре-

<sup>142</sup> *О волшебных историях*, с. 77.

<sup>143</sup> *ibid.*, сс. 78-79.

альность бытия во всей свойственной ей тайне. Она способна освободить нас от плена иллюзии, в котором мы пребываем, считая окружающую реальность «принадлежащей» нам или «постигнутой» нами. Словами, свойственными размышляющему художнику, Толкин сообщает нам здесь то, что было хорошо известно высокой схоластике — особенно св. Фоме Аквинскому. Бытие есть тайна, — всякое бытие, даже самое малое и незаметное — бытие пылинки. Поддаваясь иллюзии «овладения знанием» мы, поневоле, лишаемся подлинного знания, выпуская из вида это присутствие тайны бытия. Чтобы подлинно познавать, подлинно «владеть» — в том смысле, который вкладывает в это слово библейская Книга Бытия — мы должны всякий раз видеть то, с чем встречаемся как нечто новое, непременно видеть мир таким, каким увидел его Адам в тот день, когда давал всему имена. Это и есть Выздоровление нашего взгляда и восприятия — вновь увидеть то, что мы некогда перестали видеть.

Эта болезнь нашего видения — потеря чуда бытия — коснулась и самых важных и значимых вещей: такова, например, утрата веры. Современный человек нередко полагает, что ему знакомы евангельские истины — и потому на самом деле перестает их видеть. Для многих читателей книги Толкина стали тем волшебством, которое позволило им «выздороветь» — вновь увидеть казавшийся знакомым, а оказавшийся таким далеким и новым, евангельский свет.

Другими важными сторонами волшебной истории, согласно мысли Толкина, являются тесно связанные между собой Побег и Утешение. С точки зрения Толкина, когда мы говорим о свойственном волшебной истории Побеге, мы не говорим о бегстве «от реальности» и «от жизни». Речь скорее могла бы идти о бегстве от уродства к красоте, от зла — к добру. Фактически (даже если Толкин и не говорит об этом прямо), речь идет о побеге из того плена, в котором мы часто оказываемся в «современном» мире, нередко заключающем нас в уродливые и злые формы своей «жизни», которую он, совершенно неоправданно, называет «реальной». На самом деле, для того, чтобы преодолеть зло, человек должен совершить собственный внутренний «побег» к добру: иначе он будет оставаться в мире, лишенном надежды и света. В этом смысле, таким «побегом», указывающим на реальность и дающим новые силы, является и евангельская истина (и не случайно, хотя и ошибаясь, обвиняют в «бегстве от реальности» верующих людей). Современный мир часто называет реальным то, что убого и дурно, а о подлинной реаль-

ности. Он как бы заключает человека в ложные рамки, направляя его вдаль от истинного. Из этого заключения бежать не только похвально, но и необходимо (так христианин обретает реальность добра, совершая побег: из рабства греху — в свободу сынов Божиих во Христе):

Побег — одна из важнейших функций волшебных историй, но, так как я никогда не осуждал их, я, конечно же, не могу принять жалостливого или даже презрительного тона, в котором ныне часто говорят об «эскапизме» — причем само по себе слово «побег» вне пределов литературной критики не дает для этого никаких оснований.

В том, что обычно называется «Реальной Жизнью». Побег, как правило, — поступок совершенно необходимый и даже порой героический. В реальной жизни Побег можно упрекнуть только в том, что он иногда терпит неудачу; в критике же его всегда порицают тем больше, чем лучше он удастся. Очевидно, что мы сталкиваемся здесь как с неверным употреблением слов, так и с путаницей в мыслях. Разве следует презирать человека, который бежит из темницы, чтобы вернуться домой? Или того, кто, не имея возможности убежать, думает и говорит о чем-то, не связанном с тюрьмой и тюремщиками? Мир за стенами темницы не станет менее реальным лишь оттого, что узник его не в силах увидеть. Ополчившись на слово «побег», критики искажают его смысл; более того, они путают — и я думаю, что это не простая ошибка, — Побег Узника и Бегство Дезертира. Точно так же какой-нибудь партийный оратор вполне мог бы заклеить, как предательство, бегство от ужасов гитлеровского или иного рейха или несогласие с ним. А критики поступают еще хуже — они обрушиваются с презрением не только на Дезертирство, но и на подлинный Побег, и на все, что ему порою сопутствует: Отвращение, Гнев, Осуждение и Восстание. Но этого мало: они не только путают побег узника с бегством дезертира; мне вообще кажется, что им больше угодны предательские соглашения, чем сопротивление патриотов. С их точки зрения достаточно сказать: «Страна, которую ты любил, обречена», — и будет оправдано и даже восславлено любое предательство<sup>144</sup>.

Итак, речь идет о побеге от того, что ошибочно принимается за реальность. Литературная критика часто имеет свои, совершенно не обоснованные критерии «реальности» и «правдивости», отталкивающиеся от того, что современный «мыслящий» человек признает

<sup>144</sup> *О волшебных историях*, сс. 80-81.

за «норму». А между тем, эти критерии сами по себе — порождение не свободы, а плена:

Большая часть того, что <...> назвали бы «серьезной» литературой — не более чем резвые игры под стеклянной крышей муниципального бассейна. Волшебные истории могут породить летающих или подводных чудовищ, однако все эти звери, во всяком случае, не пытаются убежать с небес или из моря<sup>145</sup>.

В сказке человек может совершить — воображаемый, но вместе с тем указывающий на Действительность — побег и от многих проблем и ограничений, которые, с точки зрения христианина, связаны с первородным грехом, со следствиями грехопадения, совершенного в глубинах эпох прародителями человеческого рода. Одно из таких ограничений — потеря возможности общения со всем сотворенным миром. Еще одно — смерть. Желание преодолеть эти «ограничения» является столь же древним, как и само грехопадение. Сказка, давая возможность воображаемого Побега от этих ограничений, приносит надежду и Утешение.

Но «утешение» волшебных историй имеет еще и другой смысл, помимо удовлетворения древних стремлений. Гораздо важнее Утешение Счастливого Конца. Я даже дерзну утверждать: всякая волшебная история должна иметь именно счастливый конец. Я бы сказал, что Трагедия — это высшая, истинная форма Драмы; в случае волшебной истории я бы сказал, что истинная форма ее прямо противоположна Трагедии. Так как у нас нет подходящего слова, чтобы выразить такую противоположность, я буду называть ее Счастливой Развязкой, «эвкатастрофой» (от древнегреч. eu — хорошо и catastrophe — переворот, развязка). История со Счастливой Развязкой есть высшая форма волшебной истории.

Утешение волшебных историй, радость счастливого конца — или, точнее, радость Счастливой Развязки, внезапного доброго «поворота» событий (ибо в сказках не бывает правдоподобных концов) — та радость, которую превосходно творят волшебные истории — это не «побег» и не «дезертирство». В своем сказочном бытии — в бытии иного мира — это внезапная и чудесная милость, на повторение которой никогда нельзя больше рассчитывать. Волшебные истории не отрицают существования Несчастливой Развязки, горя и поражения: возможность подобных событий необходима для полноты

<sup>145</sup> *ibid.*, сс. 83-84.

чувства радости освобождения. Но волшебные истории отрицают (наперекор всему) всеобщее окончательное поражение, и потому они — евангелие, благая весть, приносящая слабый отблеск запретельной Радости в этот мир, горький как скорбь<sup>146</sup>.

В одном из своих писем сыну Кристоферу Толкин касается случая, рассказанного на проповеди священником — об исцелении в Лурде<sup>147</sup> больного мальчика, случившемся неожиданно, когда все уже потеряли надежду. Говоря о чувствах, которые он испытал, услышав эту историю, в связи со своим эссе «О волшебных историях», он поясняет некоторые свои мысли, представленные в нем:

Но история про маленького мальчика (разумеется, факт должным образом засвидетельствованный), — когда, казалось, все кончилось плохо, а затем вдруг, нежданно-негаданно, закончилось счастливо, — глубоко меня растрогала; я испытал это ни на что не похожее чувство, что всем нам доводится переживать, хотя и нечасто. Ни на какое другое ощущение оно непохоже. И внезапно я понял, что это такое: то самое, о чем я пытаюсь писать, что пытался объяснить в пресловутом эссе О волшебных историях, — мне так хочется, чтобы ты его прочел, так что я наверное все-таки тебе его вышлю. Для обозначения этого чувства я создал термин «эвкатастрофа»: внезапный счастливый поворот сюжета, от которого сердце пронзает радость, а на глазах выступают слезы (я доказывал, что высшее предназначение волшебных сказок как раз и состоит в том, чтобы вызывать это чувство). И тут меня подтолкнули к мысли: а ведь особое воздействие его объясняется тем, что чувство это — внезапный отблеск Истины; все твое существо, скованное материальными причинно-следственными связями, этой цепью смерти, внезапно испытывает глубочайшее облегчение: как если бы вывихнутая рука или нога внезапно встала на место. Все твое существо вдруг понимает — если история обладает литературной «истинностью»<sup>2</sup> на вторичном плане (подробнее смотри эссе): вот, оказывается, как на самом деле оно все действует в Великом Мире, для которого мы созданы. И в заключение я сказал, что Воскресение явилось величайшей «эвкатастрофой», возможной в величайшей Волшебной Сказке, и вызывает это ключевое

<sup>146</sup> *О волшебных историях*, сс. 89-90.

<sup>147</sup> После того, как в гроте близ г. Лурда св. Бернадетте Субиру, бедной неграмотной девушке, явилась Пресвятая Богородица, там чудесным образом забил источник. Паломники, приходящие к этому источнику, обретают многочисленные исцеления. Комиссия врачей (среди которых и неверующие) изучает каждый случай исцеления, проверяя его достоверность.

чувство: христианскую радость, от которой слезы на глазах наворачиваются, потому что по сути своей она так сходна со страданием и приходит из тех пределов, где Радость и Страдание неразделимы и примирены, точно так же, как себялюбие и альтруизм теряются в Любви<sup>148</sup>.

Эти слова Толкина проясняют и дополняют его отношение к «волшебным историям», о котором он говорил в своем эссе. Итак, особая ценность волшебной истории состоит в том, что она являет читателю проблеск Высшей Реальности, где обретают исполнение чаяние человека, где он сам обретает исцеление, и где плачущие становятся блаженными, получая Утешение. Волшебная история (сказка), благодаря этому, становится как бы отблеском Евангелия. А Евангелие, в свою очередь, может быть названо величайшей волшебной сказкой, отличие которой от других — в том, что она является правдой в первичном мире. Но если реальная история, какой является история Христа, способна быть сказкой, то и сказка (или то, что в ней заключено) имеет надежду когда-нибудь обрести реальность большую, нежели прежде. Этой темы Толкин касается в эпилоге эссе «О волшебных историях»:

Эта радость, которую я выбрал служить знаком истинной волшебной истории (или романа), заслуживает большего внимания.

Возможно, каждый писатель, творящий Фантазию, созидающий Вторичный Мир, мечтает быть настоящим творцом, надеется, что все, им написанное, реалистично, что бытие его Вторичного Мира (если не все детали его)<sup>149</sup> берет исток свой в Реальности — или впадает в Реальность. И если творению мастера действительно присуща «внутренняя согласованность реальности» (воспользуюсь еще раз этим определением), то трудно представить, что это могло бы случиться, если бы произведение его не соотносилось с реальностью вовсе. И, может быть, та совершенно особая радость, которая возникает при успешной Фантазии, хранит в себе отблески реальности или истины, стоящей выше Фантазии, над ней. Это не только «утешение» в печалях нашего мира — но удовлетворительный ответ

<sup>148</sup> *Письма*, № 89, из микрофильмированного письма к Кристоферу Толкину, с. 117.

<sup>149</sup> Ибо не обязательно, чтобы все детали были правдивыми: вдохновение редко бывает столь сильным и длительным, чтобы оживить весь Вторичный Мир в целом. — прим. Толкина.

на вопрос «Это правда?» Выше я давал несколько иной ответ на него (вполне справедливый): «Да, правда, — если вы хорошо построили ваш маленький мир, это правда в том мире». Подобного ответа достаточно для художника (в широком смысле: для художника, который живет в каждом человеке), но в момент Счастливой Развязки мы на миг обретаем видение, открывающее, что ответ может быть глубже и значительнее: это может быть далекое эхо или отблеск Благой вести, сверкнувшей в реальном мире.

Употребление столь сильного слова позволяет мне вплотную приступить к теме моего эпилога. Это серьезная и опасная тема. С моей стороны даже касаться ее — непростительная самонадеянность; но если, по счастью, то, что я говорю, имеет хоть какое-нибудь основание — все равно это только одна грань бесконечно разнообразной истины, которая кажется ограниченной лишь потому, что ограничены способности людей, познающих ее.

Я осмелюсь сказать: с этой точки зрения Великая Христианская Легенда давно уже вызывает у меня ощущение (и это ощущение радостно), что способ, которым Бог искупил грехопадение человека, выбран специально с учетом нашей странной способности к вторичному творчеству (и для других, не менее странных способностей человека). Мне кажется, что Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное — то, в чем скрыта суть всех волшебных историй. Евангелия рассказывают о многочисленных чудесах — рассказывают очень художественно<sup>150</sup>, трогательно и прекрасно (в этом смысле Евангелия — вполне самодостаточные мифы); но среди их легенд скрыта величайшая и самая завершенная из всех мыслимых Счастливых Развязок. Легенда, которую донесли нам Евангелия, действительно воплотилась в Истории Первичного Мира; желание и стремление к вторичному творчеству возвысились до исполнения в истинном Творении. Рождение Христа — это Счастливая Развязка человеческой истории. Воскресение — это Счастливая Развязка в истории Воплощения. Евангельская легенда начинается с радости и в радости завершается. Ей присуща непревзойденная «внутренняя согласованность реальности». Не было иного сказания, которое люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным. Ведь Искусство этого повествования говорит с нами максимально убедительным голосом Первичного

<sup>150</sup> Художественность здесь — в самой истории, а не в ее пересказе: ибо историю эту создали не евангелисты — но Автор. — прим. Толкина.

Искусства, Творения. Не верить ему — значит, прийти либо к ярости, либо к скорби.

Нетрудно представить, какую необыкновенную радость и восхищение можно почувствовать, если какая-то особенно прекрасная волшебная сказка окажется истиной в «первичном» значении, если она станет частью Истории, не потеряв при этом мифического или аллегорического своего смысла. Это нетрудно представить, поскольку подобная радость по сути своей схожа с радостью доброго «поворота» в волшебных историях, поразительная реальность которой так сильно ошеломляет нас (в противном случае наше чувство не называлось бы радостью). Она устремлена вперед (или назад — направление здесь не имеет значения) к Великой Евангельской Счастливой Развязке. Христианская радость, Глория — такого же рода, но она несравненно (следовало бы сказать: бесконечно, если бы не были конечными наши способности) выше и радостнее. История, рассказанная в Евангелиях, превышает всех иных историй; она есть истина. Искусство достигло в ней ни с чем не соизмеримого совершенства. Бог — Единый Господь для людей и для ангелов — и для эльфов; милостью Его История и Легенда встретились и соединились.

Но в Царстве Божиим великое не подавляет собой малое. Человек прощенный — это все еще человек. Рассказ. Фантазия еще продолжают — и они должны продолжаться. Благая весть не упразднила легенд; но она освятила их — особенно их «счастливый конец». Христианин по-прежнему должен трудиться, должен страдать, надеяться и умирать. Однако ему дано осознать ныне, что все его способности и стремления имеют и смысл, и цель, которая служит искуплению падения человека. Создатель одарил человека столь щедро, что люди могут решиться на такую догадку: Фантазией они помогают преумножению и украшению богатств сотворенного мира. Все сказки могут когда-нибудь сбыться — и тогда они будут так же похожи и непохожи на все наши разговоры о них, как Человек, окончательно спасенный, будет похож и непохож на того падшего, которого мы знаем<sup>151</sup>.

Можно сказать, что эта пространная цитата, иногда напоминающая нам скорее поэзию, чем прозу, содержит квинтэссенцию толкиновского взгляда на творчество — и особенно на волшебные сказки. Мысли Толкина очень ценны для богословского осмысления творчества — осмысления, которое и ныне лишь начинается, и для которого

<sup>151</sup> О волшебных историях, сс. 93-96.

еще предстоит многое сделать. Подлинное творчество — это встреча человеческого и Божественного (или хотя бы отблеска его). Эта встреча Творения и творчества, благодаря которому всякое подлинное творчество оказывается (или окажется), в своей мере истинно:

<...> всякое подлинное вдохновение содержит в себе как бы след того «дыхания», которым Дух Святой пронизывал дело Сотворения с самого начала. Преступая таинственные законы, которые правят Вселенной, Божественное дыхание Духа Святого встречается с гением человека и пробуждает его творческие способности. Оно устанавливает связь с человеком через своего рода внутреннее откровение, которое содержит в себе указание на добро и красоту и пробуждает в человеке силы ума и сердца, чем дает ему способность обрести тот или иной замысел и наделить его формой в произведении искусства. В этом случае с полным основанием, хотя и в аналогическом плане, можно говорить о «моменте благодати», поскольку человек обретает возможность некоторой опытной встречи с Абсолютным, которое бесконечно превосходит его<sup>152</sup>.

Можно с уверенностью предположить, что эти слова Папы Иоанна Павла II, написанные в 1999 году, через 22 года после смерти Толкина, были бы близки и понятны ему, и доставили бы ему радость. Для нас они могут служить подтверждением того, что многие моменты размышлений Толкина, посвященных творчеству, были тем или иным путем восприняты католической богословской мыслью. Кто знает, не был ли он одним из авторов и мыслителей, стоявших у истоков того очередного витка углубления и развития христианского богословия, что начался в прошедшем столетии и продолжается донныне, — углубления, несущего духовную новизну и, вместе с тем, верного тысячелетней христианской традиции, которая — как и само Евангелие — никогда не устаревает.

### *Лист кисти Ниггля*

В этой книге мы подробно коснемся лишь одного из «малых» произведений Толкина — истории под названием «Лист кисти Ниггля». Эта история во многих отношениях может считаться «программной» — здесь Толкин в художественной форме выразил свои, уже знакомые нам, размышления о роли творчества. Знакомство с «Листом кисти Ниггля» — необходимость для каждого, кто пытается понять Толкина как автора, причем христианского автора.

<sup>152</sup> Послание Иоанна Павла II к людям искусства, с. 16.

Разумеется, при желании некоторые штрихи, вдохновленные верой (и богословскими размышлениями) Толкина, можно найти и в других его «малых произведениях», однако именно это наиболее красноречиво и показательно свидетельствует о его христианских взглядах.<sup>153</sup> Можно было бы сравнить Толкина с великим художником христианского Запада. Некоторые его полотна монументальны — и религиозное чувство и мирозерцание автора отразилось в них в совершенстве (таков, например, «Властелин Колец»). Некоторые — гораздо скромнее, вроде миниатюры в книге (таков «Лист кисти Ниггля»), хотя то, что они созданы христианином, тоже явно видно. В некоторых других вера автора отразилась — но настолько неприметно для постороннего взгляда, что будет почти тщетной задачей изыскивать в такой картине что-то, явно указывающее на это. Таким может быть натюрморт или пейзаж (и такими оказываются некоторые «малые» произведения Толкина — вроде «Фермера Джайлса из Хэма»). Для христианина, хорошо чувствующего искусство, в такой картине, может быть, будет заметна рука собрата по вере. Но едва ли этот оттенок можно будет отделить от всей картины, проанализировать, показать другому. Сам я убежден, что христианское мирозерцание Толкина отразилось во всем, без исключения, его творчестве — как и во всей его жизни. Быть может, занимаясь тщательным анализом деталей тех «малых» произведений Толкина, которые оставлены нами почти без внимания в этой книге, и можно будет уловить явные указания на это. Но в этой книге наша задача — обратить внимание на то, что — для христианина, близкого к Толкину по взглядам — более очевидно. Ведь без этого

<sup>153</sup> Справедливости ради, стоит упомянуть, что о сказке «Кузнец из Большого Вуттона» Толкин писал: «Волшебная страна — это не аллегория, она воспринимается как нечто реально существующее за пределами воображения. Там, где речь идет о людях, действительно присутствует элемент аллегории, и мне это кажется очевидным, хотя никто из читателей и критиков на это внимания пока не обратил. Никакой «религии» в сказке, как обычно, нет; но Мастер-Повар, Большой Зал и т. п. представляются мне достаточной прозрачной (отчасти сатирической) аллегорией на сельского пастора и деревенскую церковь, чьи функции мало-помалу утрачиваются и забываются, теряя всякую связь с «искусствами» и сводясь к тривиальному поглощению пищи, так что последние следы чего-то «иного» сохраняются только в деталях» (Карпентер, *op.cit.*, сс. 381-382).

никогда не удастся заметить и того, что меньше бросается в глаза. Поэтому пусть читатели извинят меня за то, что я более-менее подробно буду говорить лишь о «Листе кисти Ниггля»<sup>154</sup>.

«Лист кисти Ниггля» — необычное для Толкина произведение, в каком-то смысле особняком стоящее среди других его текстов. Толкин и написал его не вполне обычным для себя образом. Сам он рассказывает об этом в письме к издателю:

Поскольку «Лист кисти Ниггля» вы видели — я сам собирался уже о нем упомянуть, отчасти оправдываясь, отчасти раскаиваясь, — что тут еще скажешь? Разве то, что эта история — единственная из всех мною написанных, что не стоила мне ни малейших усилий. Обычно я сочиняю лишь с превеликим трудом, до бесконечности все переписывая. Как-то утром я проснулся (более двух лет назад) — и в голове моей эта странная вещица была практически готова. Мне понадобилось только несколько часов на то, чтобы перенести ее на бумагу — а потом переписать набело. По-моему, я о ней вовсе не «думал» и не сочинял ее в обычном смысле этого слова. <...>

Что ж! «Ниггль» настолько непохож на все когда-либо мною написанные или начатые небольшие произведения, что я и не знаю, совместим ли он с ними<sup>155</sup>.

Но прежде, чем обратиться к содержанию истории, следует коснуться еще одного интересного вопроса: каков жанр «Листа кисти Ниггля»? Сам Толкин не вполне однозначно определял его. В одном из писем он говорит, что в истории определенные идеи отражены в аллегорической форме<sup>156</sup>. В нескольких письмах он проводит параллель между Нигглем и самим собой — что позволяет объявить

<sup>154</sup> Сам метод, который я применяю в этом исследовании, не позволяет поступить иначе. Хотя сколько-нибудь «научное» исследование не позволяет рассматривать атмосферу, целостное пространство текста — которое будет разрушено любым аналитическим прикосновением. Это пространство может быть лишь объектом более или менее «философского» созерцания и рассмотрения. Наша же книга посвящена «христианским мотивам» у Толкина — то есть, по сути, тем отдельным элементам, вошедшим в его творчество (и во многом его определявшим), которые можно увидеть, на которые можно указать и которые можно подробно рассмотреть.

<sup>155</sup> *Письма*, № 98, к Стэнли Анвину, с. 132.

<sup>156</sup> *Письма*, № 153, к Питеру Гастингсу, с. 195.

образы истории в определенной степени «автобиографичными». Но в еще одном письме он негативно относится к таким оценкам «Ниггля»:

На самом деле и строго говоря, это не «аллегория», это, скорее, «миф». Ведь предполагается, что Ниггль — реальная личность, в которой смешалось и хорошее, и дурное, а вовсе не «аллегория» какого-то отдельного порока или добродетели. Фамилия Пэриш<sup>157</sup> оказалась очень кстати для шутки Носильщика; однако, наделив ею персонажа, я не вкладывал в нее никакого особого значения. Некогда я звал садовника по фамилии Пэриш. (А в нашем телефонном справочнике, как я вижу, Пэришей целых шесть). Разумеется, отдельные детали можно объяснить, исходя из биографических фактов (что вызывает в современных критиках интерес просто-таки маниакальный, так что они зачастую ценят литературное произведение лишь постольку, поскольку оно являет нам автора, и, предпочтительно, в неприглядном свете)<sup>158</sup>.

Все эти сомнения не препятствуют одному из известных специалистов по творчеству Толкина, профессору Томасу Шиппи, без колебаний назвать «Лист кисти Ниггля» «автобиографической аллегорией». Вслед за Карпенгером усматривая (и, видимо, все-таки справедливо) в истории отражение собственных вопросов и тревог Толкина, он пишет:

Хотя она несет отпечаток «католической гуманности» в целом <...> она в то же время является личной апологией, и само-критикой, выраженной, как это часто бывает у Толкина <...> в форме строгой или «точной» аллегии<sup>159</sup>.

Современные литературоведы, однако, часто забывают о еще одном жанре, который, быть может, гораздо полнее соответствует жанру «Ниггля», чем просто аллегория. Это — жанр притчи, прежде всего библейской. В евангельских притчах Христа мы можем найти образцы, на которые очень похож «Ниггль». Любая из них вполне может быть (а может быть, и была — как с притчей о богаче и Лаза-

<sup>157</sup> Фамилия «Пэриш» является говорящей и означает «(церковный) приход», что обыгрывается в финале повести: Niggle's Parish, то есть «Нигглев приход» (прим. переводчика).

<sup>158</sup> *Письма*, № 241, к Джейн Нив, сс. 362-363.

<sup>159</sup> Tom Shippey, *J. R. R. Tolkien, Author of the Century*, Houghton Mifflin Company, Boston - New York, 2002, p. 266.

ре) реальной историей. Эти истории, вместе с тем, обладают замечательной «применимостью» (термин Толкина), то есть, помимо непосредственного своего смысла и через него, они выражают еще и какие-то истины. В определенном смысле можно сказать, что они аллегоричны — но это не вполне точное определение. Похоже, именно к этому жанру — притчи евангельского образца — можно отнести и толкиновского «Ниггля».

Эта притча является «автобиографичной» — в том смысле, что она, несомненно (и сам автор признавал это) могла быть ответом на собственные тревоги и размышления Толкина, связанные с работой над «Властелином Колец»: с вопросами о ценности творчества, особенно неоконченного (каким навсегда остался легендарий «Сильмариллиона»); о том, как может оно обрести подлинную ценность перед Богом (и о пути «искупления» творчества); о сравнительной ценности этого творчества и дел «практических» (для Толкина они выступали в виде его научной и преподавательской деятельности). «Ниггль» отвечает на все эти вопросы. Но эта история и не «автобиографична» — в том смысле, что вопросы эти задавал далеко не один лишь Толкин, и ответ, предложенный в притче, «применим» далеко не только к жизненной ситуации ее автора. Фактически, она касается любого подлинного художника — творца.

Жил да был маленький человек по имени Ниггль, которому предстояло совершить далекое путешествие. Но ехать ему было неохота. По правде сказать, ему сама мысль об этом путешествии претила. Но изменить он ничего не мог. Ниггль знал, что когда-нибудь пуститься в дорогу все же придется. Однако чемоданы укладывать не спешил.

Ниггль был художник. Правда, он не слишком-то преуспевал, отчасти потому, что его постоянно отвлекали другие дела. Сам он считал эти дела по большей части докучными и обременительными, но, если уклониться от них не удавалось, а не удавалось, по его мнению, почти всегда, выполнял он их более или менее добросовестно.<sup>160</sup>

Ниггль имеет несколько больших замыслов. Но их ему не удается воплотить — отчасти из-за лени, отчасти из-за других дел, а отчасти от того, что он уж очень тщательно работал над деталями —

<sup>160</sup> Толкин Дж.Р.Р. *Лист кисти Ниггля*, пер. М. Каменкович, в сборнике: Толкин Дж.Р.Р. *Приключения Тома Бомбадила и другие истории*, СПб.: Азбука, 2000. — сс. 131-166.



«он был из тех, кому листья удаются лучше деревьев» Среди его картин была одна, замысел которой особенно привлекал художника, так что он постоянно о нем думал. Он был твердо намерен закончить ее. Но дела — гости и другие заботы не позволяют этого делать.

Здесь мы встречаемся с художником, как творцом. Этот творец — не достигший, как он и сам полагает, особых высот — наделен добрым сердцем и отзывчивостью. Но вместе с тем, у него множество недостатков, и как у человека (лень) и как у художника (избыточный перфекционизм и внимание к деталям), делающих его несовершенным. С точки зрения прагматичных соседей, его творчество не имеет никакого значения — во-первых, оно несовершенно, а во-вторых, их и вообще не занимает творчество. Имеют ли значение эти оценки? Имеет ли ценность это незавершенное творчество? Простительны ли эти недостатки, не позволяющие художнику ни стать в полноте художником, ни исполнить свои иные обязанности: все эти вопросы, касающиеся Ниггля, конечно не могли не вставать и перед Толкином.

Отзываясь на просьбу своего соседа, Ниггль в дождь отправляется за врачом для его заболевшей жены. После этого он заболевает и умирает («отправляется в путешествие»). Картина его так и осталась неоконченной. Теперь настает время для него — и для всего, что он сделал — предстать перед последним Судом. Есть ли путь «спасения» самого художника и его творчества?

Сам Толкин называет в одном из писем свою историю «чистилищной». И действительно, его ответ на поставленные вопросы во многом соотносится с традицией учения Католической Церкви о возможности посмертного очищения для тех, кто умирает хотя и в направленности к добру, но не исправив всех плодов своих грехов<sup>162</sup>. Однако во взгляде «Ниггля» есть интересные мотивы и оттен-

<sup>162</sup> В рамках католического учения, человек, умерший без покаяния в смертных грехах, оказывается в Аду, в состоянии «проклятия», то есть отчуждения от Бога. Те, кто раскаялся, но не успел исправить внутренние последствия своих грехов, пребывают в Чистилище, где проходят посмертное очищение, в котором им содействуют молитвы Церкви и ходатайство святых. После очищения они вступают в Рай, где, вместе с праведными, будут пребывать в общении с Богом. Чистилище католическая традиция описывает как место «очистительных страданий», однако, в отличие от адских, эти страдания исполнены надежды и любви к Богу.

ки, которые в особом свете представляют католический взгляд на Чистилище.

Поскольку Ниггль прибывает в пункт назначения «без багажа», он попадает в Больницу Работного Дома — Чистилище. Этот образ «Чистилища» у Толкина очень интересен уже тем, что он рассматривается прежде всего не как место страданий (как бы наказывающих за грехи), а как место «лечения», пути исцеления, пусть и скорбными, причиняющими страдания, средствами. Это видение посмертного очищения гораздо ближе к восточной богословской традиции, чем приписываемый часто западной Церкви «юридический подход», при котором страдания Чистилища рассматриваются как наказания за грехи<sup>163</sup>. Страдания, через которые проходит Ниггль в больнице Работного Дома, направлены, как можно легко заметить, именно на исправление в нем тех недостатков его личности, которые не позволяли ему достигнуть совершенства при жизни. Кроме того, он подходит к переосмыслению своих поступков, к более глубокому пониманию их сути.

Наконец, мы присутствуем при обсуждении дела Ниггля «двумя голосами». Отдельные авторы, писавшие о «Ниггле» видели в этих двух голосах — суровом и мягком Бога Отца и Бога Сына. Для человека, представляющего себе христианскую традицию, это прочтение, конечно же, невозможно. Речь скорее может идти о двух аспектах Суда Божьего — о справедливости и о милости (эти аспекты, конечно же, в равной степени присущи всем Лицам Пресвятой Троицы). Личность и дела Ниггля как бы взвешиваются на весах Божественного правосудия. Причем Первый Голос обращается ко Второму: «последнее слово принадлежит тебе»<sup>164</sup>, как бы озвучивая христианскую надежду на Божественное Милосердие, без которого, по словам Псалма, даже праведный не устоял бы перед лицом Божественной Справедливости.

Стоит отметить, что решающим оказывается, в какой-то мере, сам Ниггль. Когда оба Голоса, обсуждая его судьбу, обращаются к нему он, вместо того, чтобы просить для себя лучшей участи, как бы

<sup>163</sup> Сам этот юридический подход был не столь уж органичен для латинской традиции, к которой принадлежит и Толкин (не случайно состояние посмертного очищения в богословии все же именуется Чистилищем, а не, допустим, «местом возмездия» или «наказаний»).

<sup>164</sup> *Лист кисти Ниггля.*

«неуместно» заговаривает о своем соседе Приходсоне, прося за него. Благодаря этому мы видим итог того переосмысления себя, которое происходит в Ниггле: в результате этого переосмысления он приходит к осознанию значимости и ценности другого человека, освобождаясь от собственного эгоизма. Это играет решающую роль в «приговоре». Путь «очищения» в собственном смысле слова для Ниггля завершен. Наступает путь «восхождения».

Здесь мы сталкиваемся с необычной мыслью Толкина. Это «восхождение» для Ниггля оказывается самым тесным образом связано с тем, что он сам творил при жизни. Его собственное творчество, его главный замысел, обретая полноту и реальность, ведет его дальше, к Богу:

Дерево. Это было его Дерево. Дорисованное. Живое — если можно так сказать о дереве: листья уже начинали распускаться, настоящие живые ветви раскачивались на ветру, — Ниггль часто чувствовал или догадывался, что так оно и должно было выглядеть, но ему слишком редко удавалось перенести свои чувства на холст! Он смотрел на Дерево, не отводя глаз. Потом медленно поднял и распростер руки.

— Это — дар! — молвил он. Это слово могло означать сразу многое: оно могло относиться и к таланту, и к плоду этого таланта... Ниггль, однако, использовал слово в прямом смысле.<sup>165</sup>

Итак, творчество Ниггля, в полном согласии с толкиновской мыслью, выраженной в лекции «О волшебных историях», оказывается принято в реальность. Бог, преображая его и восполняя его недостатки, дает этому творчеству стать частью «первичного творения». Принятым оказывается и ходатайство Ниггля за своего соседа. Путь «восхождения» они будут проходить вместе, бок о бок. Причем это «восхождение» оказывается неразрывно связано со взаимным пониманием. Оба они учатся видеть и понимать то, чего раньше не замечали (в том числе и потому, что это заслоняли человеческие недостатки<sup>166</sup>), но что замечал другой:

Трудились они вместе, и скоро стало ясно, что теперь Ниггль лучше Пэриша умеет распоряжаться своим временем. Работа у него спорилась. Как ни странно, именно Ниггль больше увлекся домом и садом,

<sup>165</sup> *ibid.*

<sup>166</sup> «Это был не более чем ответ Настоящего <...> Но вы бы поняли, если бы постарались» (*ibid.*).

а Пэриш часто бродил по округе, разглядывая деревья, особенно Большое Дерево<sup>167</sup>.

Наконец, Ниггль покидает «свое» творение, чтобы отправиться в бесконечное восхождение в те области мира (Божьего Царства), которые он лишь издали видел в своем замысле. Ведет и сопровождает его пастух — образ, наделенный в христианском сознании явной аллюзией со Христом, Добрым Пастырем.

Итак, творчество Ниггля оказывается, вопреки всем его незавершенности и личным недостаткам художника, имеющим вечную ценность, включенным в Божий Замысел и в Его Царство. Причем эта ценность не зависит от того, что на земле оно оказывается почти не принято и потом забывается. В последней сцене «Ниггля» мы видим диалог двух персонажей, один из которых, как кажется, представляет «прагматический подход» к жизни, рассматривающий все с точки зрения пользы (а на самом деле, как намекает Толкин, ограниченный, эгоистичный и своекорыстный), и подход сторонника «культуры» — впрочем, слишком робкий, чтобы его услышали и слишком осторожный, чтобы он мог сказать все, как есть. Как бы поясняя этот эпизод, Толкин пишет в одном из своих писем К. С. Льюису, завершая размышления на тему прощения:

Пока я обо всем об этом размышлял, мне тут попался отрывок насчет очаровательных отношений между Дж. М. Хопкинсом и его «другом по переписке» каноником Диксоном. Эти двое изголодались по «признанию». Бедняга Диксон, чья «История англиканской церкви» (и стихи тоже) удостоились лишь беглого взгляда, и Хопкинс, недооцененный в собственном ордене. Х., похоже, отчетливо сознавал, что «признание» с некоторой долей понимания в этом мире — непременная составляющая авторства, а отсутствие такового — страдание, отличное от простого желания насладиться славой и хвалой (даже когда с ним и смешано). Диксон был просто потрясен тем, что его оценил Хопкинс; кроме того, его очень растрогали слова Берн-Джонса (сказанные Х., который их и процитировал), что «на самом деле трудишься для одного-единственного человека, который, возможно, сумеет тебя понять». Но потом Х. усомнился, понимая, что надежда Берн-Джонса в этом мире тоже может не сбыться, столь же легко, как надежда на широкую популярность; вполне вероятно, что художник (подобно Нигглю) трудится ради того, что будет полностью уничтожено: картина ли сторит, или почитателя постигнет безвре-

<sup>167</sup> *ibid.*

менная кончина. И он подводит итог: единственный справедливый литературный критик — это Христос; он восхищается дарами, которыми Сам же и наградил, больше любого человека. Так давайте же “bekenne either other to Crist”<sup>168</sup>. Господь тебя храни<sup>169</sup>.

И все же, «Ниггль» выражает надежду творца на то, что его творчество, просвещенное «единственным справедливым критиком» — Христом, послужит спасению других, подобно тому, как творение Ниггля (и Пэриша!) стало местом, куда Второй Голос стал посылать все больше и больше людей, чтобы они могли обрести исцеление.

Притча о Ниггле оказывается как бы иллюстрацией к размышлениям лекции «О волшебных историях». Но этим она не исчерпывается. Сама художественная форма, в которую облечена эта история, особым образом отражает интуиции и дальнейший возможный ход мыслей и надежд ее автора. Эта история подсказывает нам, что Толкин мог надеяться — его творчество, особенно труды, посвященные «толкиновской истории» Арды, также смогут послужить восхождению и спасению других. И можно смело сказать, что, по крайней мере в некоторых случаях, так это и произошло: уже то, что немало людей благодаря его книгам пришло к христианской вере доставило бы Толкину огромную радость и утешение<sup>170</sup>.

#### «Дальнее путешествие»

Толкин умер 2 сентября 1973 г., в возрасте восьмидесяти одного года. До этого он успел вкусить успех — «Властелин Колец» вызвал интерес у читающей публики (не проходящий и донныне), несколько раз издавался и хорошо раскупался. Толкин получал множество писем от читателей. Работу над циклом легенд «Сильмариллиона» он так и не довел до конца, и, подобно своему герою, — Нигглю — отправился в дальнее путешествие смерти, оставив свою «главную картину» незавершенной:

<...> католическое кладбище в Оксфорде теперь только одно — муниципальное кладбище в Вулверкоте, где выделен небольшой участок для католиков. Так что, для того чтобы найти <...> могилу (Толкина — ПП), вам придется оставить центр города далеко позади, миновать

<sup>168</sup> Поручим друг друга Господу (среднеангл.).

<sup>169</sup> Письма, № 113, к К. С. Льюису, сс. 146-149.

<sup>170</sup> Сам я убежден в том, что Толкин ныне пребывает с Богом на небесах, так что я скорее бы написал, что эта роль, сыгранная его книгами, наверняка действительно *приносит* ему величайшую радость.

магазины и кольцевую автодорогу и дойти до высоких железных ворот. Пройдете в ворота, мимо часовни, через несколько акров других могил, и наконец выйдете к участку, где немало могил принадлежат полякам: здесь хоронят католиков, а большинство католиков в Англии — эмигранты. На многих могилах — остекленные фотографии тех, кто в них похоронен, и цветистые надписи. А потому простая серая плита из корнуэльского гранита с левой стороны сразу бросается в глаза; бросается в глаза и слегка необычная надпись на ней: «Эдит Мэри Толкин, Лутиэн, 1889-1971. Джон Рональд Руэл Толкин, Берен, 1892-1973».

<...>

Отпевание Толкина состоялось в Оксфорде, через четыре дня после его смерти, в скромной современной церкви в Хедингтоне, где он так часто бывал у Мессы. Молитвы и чтения были специально отобраны его сыном Джоном, который и служил Мессе с помощью старого друга Толкина, отца Роберта Муррея, и приходского священника Дорана. Проповеди не было, и цитаты из его произведений не звучали. Однако когда через несколько недель несколько его американских поклонников служили в Калифорнии поминальный молебен, перед собравшимися зачитали короткую сказку Толкина «Лист кисти Ниггля». Возможно, он и сам счел бы это уместным<sup>171</sup>.

<sup>171</sup> Карпентер, op.cit., сс. 403-404.



## Часть II

### «СРЕДИЗЕМЬЕ» – РАССЕЯННЫЙ СВЕТ

#### О методологии и не только

#### *«Средиземские» тексты Толкина*

При всем богатстве творческого наследия Толкина, которого, как справедливо указывает профессор Шиппи, вовсе нельзя было бы назвать «человеком одной книги», не вызывает сомнений, что центральное и наиболее значимое место среди этого наследия занимают произведения, относящиеся к тому, что мы здесь будем называть «толкиновской историей» — произведения, связанные со Средиземьем (а точнее — с Ардой). Сюда относятся «Властелин Колец» — вероятно, наиболее известное читателю творение Толкина, и все тексты, с ним связанные и его обрамляющие.

При жизни Толкина опубликованы были лишь немногие книги, относящиеся к этому «кругу»: прежде всего «Хоббит» (1936, оп. 1937) и «Властелин Колец» (ок. 1949, оп. 1954-1955), а также сборник стихотворений «Приключения Тома Бомбадила» (оп. 1962) и некоторых комментариев Толкина к эльфийским текстам из «Властелина Колец», вошедших в сборник мелодий «Бежит дорога...» (1967). Между тем, для самого Толкина очень важное, едва ли не большее чем «Властелин Колец», значение имел цикл легенд, который мы далее будем называть «легендариумом “Сильмариллиона”».

Над легендами, относящимися к этому кругу Толкин начал трудиться очень рано — уже в 1917 г., и работа над ними продолжается на протяжении всей его жизни. Некоторые тексты обретают более-менее законченный вид, некоторые — существуют лишь в набросках, и к большинству Толкин время от времени обращается снова, дорабатывая и вновь осмысливая их. Эта творческая эволюция Толкина имеет свое, вполне

определенное направление, она не случайна. Не случайно и то, что и образный ряд, и понятия, которые воплощаются в толкиновских текстах, изменяются. При этом, рассматривая этот ряд, нетрудно заметить, что Толкин вновь и вновь стремится найти плодотворный синтез между своим воображением и своим мировоззрением, глубоко христианским. Эта встреча воображения и веры, благодаря особому толкиновскому вдохновению становится не искусственным сочетанием, но плодотворным синтезом. Как мы увидим из дальнейшего исследования, образный ряд текстов Толкина позволяет ему на очень глубоком уровне отобразить в своих произведениях христианское видение реальности.

Почти все сохранившиеся тексты Толкина были опубликованы. После смерти Толкина подготовкой его наследия к публикации занимался, в основном, его сын, Кристофер Толкин. Сперва был выпущен «Сильмариллион», который объединил элементы толкиновского легендариума разных лет таким образом, чтобы составить, по возможности, более-менее связное повествование. Однако, при чтении «Сильмариллиона» нужно учитывать, что его составитель, Кристофер Толкин, пытаясь представить целостный текст, часто объединял легенды, в разной мере оконченные. Иногда эти легенды отражают не самый последний этап эволюции текста Толкина, а некоторые недостающие фрагменты, насколько это известно, были дописаны сами Кристофером (по запомненным устным рассказам отца). В целом результат получился достаточно целостным, однако, если мы хотим рассмотреть мирозерцание Толкина и взгляды, отраженные в его тексте, мы не можем опираться только на него — необходимо использовать и многие иные тексты, проясняющие концепции «Сильмариллиона».

Вслед за «Сильмариллионом» появляются другие публикации, также подготовленные Кристофером. Это «Неоконченные предания Нумена и Средиземья», куда вошли отрывки и тексты, связанные с «Властелином Колец» и «Сильмариллионом». В этой книге Кристофер Толкин уже придерживается подхода, ставшего для него основным в последующих публикациях — а именно, публикует тексты, как они есть, сопровождая их комментариями (где указаны часто варианты, присутствующие в разных рукописях) и предисловием, которое подробно описывает рукописи, по которым осуществляется публикация, предлагает варианты датировки того или иного текста. Благодаря этому подходу публикации, осуществленные Кристофером Толкином, предоставляют исследователям неоценимый материал и весьма плодородную почву для изысканий. После «Неоконченных Преданий» вышли двенадцать томов «Исто-

рии Средиземья», подготовленные таким же образом и включающие почти все сохранившиеся тексты Толкина (кроме сугубо лингвистических), относящиеся к «толкиновской истории».

Еще несколько ценных текстов Толкина были в разные годы опубликованы в журнале «Эльфийского Лингвистического Содружества» (Elvish Linguistic Fellowship), издаваемом в США Карлом Хостеттером. Там же постепенно публикуются толкиновские «средиземские» лингвистические материалы.

### **Правомерность рассмотрения «христианских мотивов» в «толкиновской истории»**

Некоторые авторы ставили под вопрос правомерность рассмотрения творчества Толкина с христианской точки зрения. Мне кажется, что большая часть сомнений в этом отношении, которые могли быть у читателя, должны были бы исчезнуть после чтения первой части этой книги. На случай, если они еще остались, стоит упомянуть о том, что сам Толкин рассматривал свое «Средиземское» творчество, как во многом отражающее его христианские взгляды, а следовательно, и мы на вполне законных основаниях можем исследовать его тексты под этим углом зрения.

В частности, в черновике письма от 1971 г., Толкин пишет:

Вы пишете о «разумности и праведности» в «В.К.», «который сам по себе — великая сила». Меня эти слова глубоко растрогали. Ничего подобного я прежде не слышал. Но, по странной случайности, как раз когда я садился за этот ответ, я получил письмо от человека, который определял себя как «неверующего, или в лучшем случае того, в ком религиозность пробуждается запоздало и смутно... но вы, — утверждал он, — создали мир, в котором некая вера словно разлита повсюду, без видимого источника, точно свет от незримой лампы». Я могу лишь ответить: «О собственной разумности человеку с уверенностью судить не дано. Если праведность присутствует в его произведении или освещает его точно всепроникающий свет, значит, исходит она не от него, но через него. И ни один из вас не ощутил бы ее так, как вы говорите, если бы и в вас этого не было. В противном случае вы бы ничего не увидели и не почувствовали, или (при наличии иного духа) вы преисполнились бы презрения, отвращения, ненависти. «Листва эльфийской страны, тьфу!» «Лембас — зола и песок, мы их в рот не возьмем»<sup>172</sup>.

Природа этого «разлитого всюду света» была вполне очевидна для самого Толкина. Как уже упоминалось в предисловии, в письме к Ро-

<sup>172</sup> Письма, № 328, к Кэрл Баттен-Фелпс (черновик), с. 469.

берту Муррею он писал, что «...“Властелин Колец” в основе своей произведение религиозное и католическое; поначалу так сложилось неосознанно, а вот переработка была уже вполне сознательной»<sup>173</sup>.

Говоря о картине, представленной им во «Властелине Колец», как о «воображаемом» периоде древней истории реального мира, Толкин пишет:

Мне кажется, с теологической точки зрения (если этот термин не слишком напыщен), эта картина менее диссонирует с тем, что некоторые (включая меня) считают истиной. Но поскольку я сознательно писал повесть, основанную на определенных «религиозных» представлениях и из них вытекающую, которая при этом не является аллегорией их (или чего бы то ни было еще), и в которой они открытым текстом не упоминаются и уж тем более не проповедуются, я и теперь от этого подхода не отступлю и не стану вдаваться в теологические изыскания, к которым непригоден<sup>174</sup>.

Указывая на пути своей творческой мысли, он подтверждает, что желал создать картину, художественно приемлемую для разума, «верующего в Святую Троицу»<sup>175</sup>. Наконец он прямо относил свою веру к фактам, существенным для понимания своего творчества, перечисляя их в письме от 1958 г.:

Или, что еще более важно, я — христианин (что можно вывести из моих историй) и, собственно говоря, принадлежу к римско-католической церкви. Последний «факт», пожалуй, вычислить не так-то просто; хотя один критик (в письме) утверждал, что обращения к Эльберет и образ Галадриэли, описанный напрямую (или через слова Гимли и Сэма) отчетливо соотносятся с католическим культом Богородицы<sup>176</sup>.

Все эти — и другие — высказывания самого Толкина<sup>177</sup> подтверждают, что его творчество вполне правомерно, более того — необходимо, рассматривать и анализировать с христианской точки зрения.

<sup>173</sup> Письма, № 142, к о. Роберту Муррею, с. 196.

<sup>174</sup> Письма, № 211, к Роне Бир, с. 321.

<sup>175</sup> Письма, № 131, к Мильтону Уолдмэну, с. 169.

<sup>176</sup> Письма, № 213, к Деборе Уэбстер, с. 326.

<sup>177</sup> Об этом отношении Толкина к своему творчеству свидетельствуют и другие. Так, Джордж Сэйер, Инклинг и друг Толкина, в данном в 1997 г. интервью утверждал, что «Властелин Колец» мог бы «быть сильно иным, и написание его было бы очень затруднено, не будь Толкин христианином. Он считал его глубоко христианской книгой» (цитируется в: Pearce, Joseph, *Tolkien and the Catholic Literary Revival. B. Tolkien: A Celebration*, London, Fount, 1999, p. 103.

### **Оправдание используемой выборки текстов**

Занимаясь исследованием христианских мотивов в творчестве Толкина, возможно избрать один из двух основных методологических подходов. Их можно было бы назвать «диахронным» и «синтетическим».

«Диахронный» подход должен был бы заключаться в том, чтобы подвергнуть изучению все тексты Толкина, рассматривая отраженные в них концепции и идеи с точки зрения их соотношения с христианским мировоззрением. При этом можно было бы рассматривать постепенную эволюцию соответствующих концепций — их изменение в сторону большего созвучия собственным христианским убеждениям Толкина, или их постепенное исчезновение в последующих текстах. Этот подход, вне всякого сомнения, обладал бы своей собственной ценностью, особенно если бы он учитывал весь имеющийся корпус толкиновских текстов. Можно надеяться, что в будущем «диахронный» подход еще будет реализован в каком-либо исследовании. Однако на данный момент более актуальным и необходимым — особенно для понимания текстов Толкина не только специалистом-толкиноведом, но и более широким кругом читателей — мне представилось исследование, основанное на «синтетическом» подходе, которым я и воспользовался.

«Синтетический», как я его окрестил, подход вкратце состоит в следующем. Мы достаточно многое знаем о собственном мировоззрении и взглядах Толкина (краткий обзор которых мы уже провели в этой книге). Благодаря этому, наблюдая всю творческую эволюцию текстов Толкина, мы можем интуитивно представить себе (разумеется, приблизительно) те критерии, которыми он пользовался, приводя их в окончательный вид. Нашей задачей, в этом случае, будет скорее обзор и анализ тех идей и концепций, которые отразились (или с большой вероятностью могли отразиться) в конечном результате толкиновского творчества. При этом возможно более-менее целостно отразить толкиновское «художественное мирозерцание», выраженное в его текстах и как бы пропитывающее их. Для достижения этой цели закономерно опираться прежде всего на наиболее поздние варианты тех или иных текстов или учитывать их, рассматривая более ранние. «Христианские мотивы» творчества Толкина, разумеется, не во всех его текстах отразились с одинаковой яркостью (в некоторых они присутствуют, скорее, в виде едва различимого фона) — но в большинстве более «окончательных» текстов они отражены полнее и яснее, чем в более ранних, что слу-

жит косвенным подтверждением оправданности «синтетического» метода. Разумеется, метод этот, в отношении к нашей теме, может выглядеть основательно лишь для того, кто согласен, что для самого Толкина христианское мирозерцание имело первостепенное значение. Мне кажется, что предыдущий раздел этой книги делает это утверждение вполне несомненным.

Отбирая тексты, которыми я по преимуществу пользовался в этом исследовании, я, конечно, прежде всего обращал внимание на те из них, которые наиболее ярко отражали моменты, связанные с поставленной задачей и с темой книги. Прежде всего, разумеется, речь идет о «Властелине Колец» и «Хоббите», а также о «Сильмариллионе» (который, несмотря на сделанные оговорки, все-таки более-менее целостно представляет толкиновский легендарий). Вторым по значимости источником являются собственные толкиновские комментарии к текстам, представленные в его письмах разным адресатам. Большая часть цитируемых писем была опубликована Хамфри Карпентером в 1981 г. Большое значение имеют также тексты, большая часть которых была опубликована в X томе «Истории Средиземья»<sup>178</sup>: сюда относятся «Законы и обычаи Эльдар», две версии «Истории Финвэ и Мириэль», «Атрабет» и «Мифы преображенные». Некоторое значение имеет также еще один толкиновский текст — «Осанвэ Кэнта», опубликованный в журнале «Vinyar Tengwar» № 39, за 1998 г.

### **Оправдание избранного подхода к христианской традиции**

В этом введении необходимо сказать и несколько слов о том, что касается использования христианской богословской традиции в настоящем исследовании. В предисловии я уже упоминал о том, что некоторые (как правило — внецерковные) исследователи рассматривают христианскую традицию как некую совокупность исторически меняющихся положений и тезисов. Они готовы рассматривать «соответствие» и «несоответствие» работ того или иного автора этой традиции, сравнивая его высказывания с этими тезисами или, на худой конец, с высказываниями других, авторитетных, ее представителей. Между тем такой подход является по существу

<sup>178</sup> Далее упоминается как 10 HOME; цитаты в моем переводе выполнены по изданию J.R.R. Tolkien, *Morgoth's Ring, The Later Silmarillion, Part One, The Legends of Aman*, ed. by Christopher Tolkien, HarperCollinsPublishers, 1994.

своему ошибочным (и, как я уверен, многих исследователей он привел к ошибочным, а иногда и фантазмагорическим выводам). Как и Толкин, я пребываю *внутри* христианской традиции, и потому в своем исследовании я рассматриваю ее с христианских же позиций.

Вкратце можно описать эти позиции так. Во-первых, христианская традиция есть традиция созерцания и передачи в Церкви одной и той же веры. Богословы, рассматривая реальность веры, передавали ее в словах и формулах. Эти формулы вовсе не всегда буквально совпадают у разных авторов — и с внешней точки зрения они могут показаться стороннему наблюдателю даже вступающими в противоречие (как в притче о трех слепцах и слоне, один из которых, ощупав хобот, заключил, что слон похож на змею; второй утверждал, трогая ногу, что слон — как дерево, а третий, уцепившись за хвост, назвал его подобным веревке). Этот наблюдатель склонен предполагать христианскую традицию существующей в виде хора, поющего в унисон. На самом же деле это — хор, поющий одну мелодию на много голосов. Не соответствует христианской традиции в этом понимании тот голос, который вступает в диссонанс с этим хором Церкви. Критерии определения этого диссонанса (или ереси) собственно, и называются догматами Церкви — отклонение от них неизбежно диссонирует. Во-вторых, христианская традиция — органично едина и целостна: это не просто цепочка мыслителей, заимствующих друг у друга суждения и аргументы. Она непрерывно развивается и углубляется, оставаясь верна все той же единственной божественной реальности.

Поэтому не стоит удивляться, если иногда, говоря о «христианских мотивах» Толкина я буду ссылаться на тексты, принадлежащие к христианской традиции, но еще не существовавшие в его время — например, на современный официальный католический катехизис. Ведь моя цель — не показать, что творческая мысль Толкина основывалась на заимствованиях из существующего наследия этой традиции, а подтвердить гармоничное созвучие между этой мыслью и традицией Церкви. Это созвучие только яснее видно, когда мы обнаруживаем, что мысль Толкина была созвучна церковно-богословской мысли его времени, развитие и углубление которой и отразилось в более позднем тексте. Ведь это зна-

чит, что Толкин интуитивно мыслил в согласии с живой, непрерывно углубляющей (но не меняющей!) видение истины Церковью. Что лучше могло бы подтвердить глубину и «церковность» его христианского мировоззрения? Итак, «синтетически» рассматривая мирозозерцание, отраженное в «Средиземских» произведениях Толкина, ко христианской традиции я подхожу, по существу, с подобным же «синтетическим» методом.

### Об «анализе» в «синтезе»

В заключение этого методологического обзора — еще немного о теме, которая кажется мне очень важной. Для достижения «синтеза», о котором я писал выше, я, разумеется, пользуюсь также и «анализом». Такой анализ необходим для всякого подобного исследования. Посредством его из целостного текста выделяются отдельные моменты и мотивы, которые сперва рассматриваются по отдельности, а уже затем — как единое целое, в их взаимосвязи. Но применение такого «анализа» может оказаться и очень опасным — и об этой опасности я хочу загодя предупредить читателя.

Эта опасность состоит в том, что мы можем оказаться склонны, по выражению Гэндальфа, «ломать вещь, пытаясь понять, что это такое». Расчленив единый художественный текст на «мотивы», «элементы» и «составляющие», мы потом часто забываем, ради чего это затевали. В результате «за деревьями не видим леса». А делалось это, конечно, ради того, чтобы лучше понять весь текст *в его целостности и красоте*. И не стоит забывать, что творчество стоит выше самой глубокой критики, а художественный текст всегда глубже любого критического анализа. По этой самой причине я очень не люблю и даже боюсь фраз вроде: «В монографии представлен исчерпывающий анализ философского содержания известного романа».

Текст подобен живому организму, более того — личности. Его можно и нужно изучать с разных сторон, чтобы лучше понять — но не стоит умерщвлять для этого. Можно видеть в нем части и элементы, но нельзя разъять на них, поскольку он является тем самым «целым», которое больше суммы частей. Поэтому я прошу своих читателей: рассмотрев христианские мотивы толкиновского творчества, вернемся к тексту самого Толкина — и, наслаждаясь им, увидим отраженным в его неповрежденной целостности тот свет, который научились различать в его частях и аспектах.

### «Праведное язычество» — христиане до Христа

В 1955 году, в письме в издательство «Хоутон-Мифлин», Толкин писал о повествовании «Властелина Колец»:

Оно о себе самом, и «ни о чем» другом. Разумеется, в книге нет никакого аллегорического смысла, ни общего, ни частного, ни злободневного, ни нравственного, ни религиозного, ни политического. Единственное критическое замечание, меня задевшее, сводилось к тому, что в книге «нет религии» <...>. Это — монотеистический мир «естественной теологии». Тот странный факт, что там нет церквей и храмов, а также и религиозных обрядов и церемоний, просто-напросто часть воспроизводимой в романе исторической атмосферы. Он получит исчерпывающее разъяснение, если <...> увидят свет «Сильмариллион» и прочие легенды Первой и Второй эпох. Как бы то ни было, сам я — христианин; но «Третья эпоха» — это мир не христианский.

«Средиземье», к слову сказать, это вовсе не название для земли «нетинебудет», не имеющей никакого отношения к нашему миру <...>. Я просто-напросто воспользовался среднеанглийским *middel-erde* (или *erthe*), вариантом древнеанглийского *Middangeard*: названия для населенных людьми земель «между морями». И хотя я отнюдь не пытался соотносить очертания гор и материков с тем, что геологи утверждают или предполагают касательно недавнего прошлого, в плане художественного вымысла подразумевается, что эта «история» имеет место быть в некий временной период реального Старого Света нашей планеты<sup>179</sup>.

Итак, Толкин помещает действие своих историй (и легендарииума «Сильмариллиона», и «Властелина Колец») в «воображаемый» период реальной истории древнего мира — в прошлое того мира, в котором мы живем. Сам этот факт уже побуждает нас внимательно относиться к «богословию», растворенному в его книгах. Ведь речь идет о той самой реальности, к которой принадлежим и мы сами. Можно допустить, что момент времени — порождение воображения, — но никоим образом не воображаемы ценности и законы мироздания, к которым принадлежат и законы метафизики. Совершенно реальны и заслуживают самого серьезного отношения те вопросы и проблемы, с которыми сталкивается читатель в повествовании. И Толкин надеялся, что в этом отношении его история — вне зависимости от того, как относиться к «реальности» описываемых событий — будет правдивой. История Средиземья — это история «дохристианского» мира, написанная христианином.

<sup>179</sup> *Письма*, №165, в «Хоутон-Мифлин», с. 250.

Для христианского мировоззрения, Иисус Христос — средоточие и центр всей истории мира. В Нем и через Него история мира обретает полноту и осмысленность. К Нему были устремлены все истинные и благие побуждения, желания и деяния людей, живших до Его Воплощения. Он также и Цель мира. Воплощение Иисуса Христа и осуществленное Им дело Спасения людей — фактически оказывается явлением подлинного смысла всего хода истории. Это как бы «осевой момент» или мера всего в истории человечества. Зная это, христианин уже не может исключить Христа из своего видения истории. Это, однако, не означает, что Он перестает видеть ценность того времени, когда Христа не знали. Напротив — он видит весь ход истории до Рождества Христова как путь приготовления этого центрального события Воплощения Бога, путь, в котором неразделимо переплетены жажда человека и Провидение Бога, а вся история после Воскресения предстает перед ним как путь осуществления, «воплощения в истории», принесенного Христом дара Спасения.

Для христианского автора — будь то художник или историк, — пишущего о древних днях, мир предстает как картина, освещенная светом, исходящим от Христа. Сам автор, зная «в лицо» Воплощенного Бога, понимает, откуда происходит этот свет и от Кого все то благое, что он видит внутри этой картины. Для того же, кто находится в ней, этот источник остается сокрытым. Он видит отблески и проблески Света, но не знает еще, по крайней мере, не знает вполне, где этот Свет. Иногда находящиеся внутри картины могут увидеть далекий образ Лица Христова — когда им открывает его Бог, или когда сами они, в высочайшем напряжении своих естественных способностей постигают нечто от замысла Божьего. Однако это все еще лишь отблеск.

Примером подобного христианского автора, взгляд которого оказывается обращен в дохристианское прошлое, является автор древнеанглийской поэмы «Беовульф», которая занимала почетное место среди предметов научного интереса Толкина. В посвященной этой поэме лекции «Чудовища и критики», прочитанной Толкином в 1936 г., он пишет об авторе «Беовульфа», как о христианине, пытающемся рассказать о недавнем, еще не знавшем Христа, прошлом своей страны, о его «попытке изобразить древние дохристианские дни, желая подчеркнуть их благородство, и устремление добрых к истине». Подобно самому Толкину, автор Беовульфа прямо не упо-



минает о Христе — но не упоминает он и о старых богах и языческих верованиях. Толкин склоняется к мысли о том, что автор «Беовульфа» старается подчеркнуть то ценное, устремляющееся ко Христу, чем обладали его не знавшие еще Христа предки:

<...> мы можем сказать, что вся эта поэма (с одной стороны) вдохновлена спором, который долго продолжался и до, и после ее создания, и что она была весомым вкладом в это противостояние: должны или не должны мы предать наших языческих предков проклятию? Что хорошего могут потомки извлечь из рассказов о битвах Гектора? Quid Hinieldus cum Christo?<sup>180</sup> Автор Беовульфа являет неизменную ценность того pietas<sup>181</sup>, которое хранит память о битвах людей темного прошлого, людей павших и еще не спасенных, лишенных благодати, но не прав на трон<sup>182</sup>.

«Что общего у Ингольда со Христом?». Те наши предки, что не ведали Евангелия, — есть у них надежда спасения, или они прокляты навек и обречены на вечное пребывание в аду? Профессор Шиппи в своей книге «Дорога в Средиземье» совершенно справедливо замечает, что этот вопрос был важен для Толкина — и не только для Толкина.

В произведениях друга Толкина и христианского (хотя и не католического) писателя К. С. Льюиса также отражено внимание к этому вопросу. В последней части его знаменитой книги «Хроники Нарнии» присутствует герой — юноша, по имени Эмет. Народ, к которому он принадлежал, поклонялся страшной языческой «богине» Таш, которой приносились человеческие жертвы и поклонники которых воевали с поклонниками Аслана (аллегория Христа в Нарнии Льюиса). Умерев, Эмет предстает перед Асланом. Всю свою жизнь Эмет пребывал в искреннем заблуждении, поскольку был научен тому, что Таш — добра, а Аслан, Которого он не знал — зол. Встретившись с Асланом, Эмет немедленно признает Его истинным Богом. Ему страшно — ведь всю жизнь он служил не Аслану, а кровожадной демонической Таш. Но он обретает спасение, потому что на самом деле стремился к добру. Все доброе, сделанное в заблуждении, принадлежит Богу и может быть, по Его милосер-

<sup>180</sup> Что общего у Ингольда со Христом? — лат.

<sup>181</sup> Благочестия — лат.

<sup>182</sup> *Чудовища и критики*, по версии, помещенной на диске *SUTOLKIEN Collection* — 2000, пер. П.П.

дию, спасительным — таков вывод из этой истории, рассказанной Льюисом. Льюис, однако, не был католиком. Допустимо ли было для Толкина, верного католика, придерживаться убеждения, что люди прошлого, не знавшие Христа, могут надеяться на спасение?

Личный ответ Толкина на этот вопрос мы находим в его книгах — в том числе, во «Властелине Колец». Очевидно, что этот ответ положительный. Во «Властелине Колец» мы встречаемся с «праведными язычниками», среди которых много тех, кто более благороден и добр, чем герой «Беовульфа». Это люди, затронутые Падением, но сохраняющие истинное достоинство и приверженные добру. Мы встречаем в них человека еще не спасенного и не искупленного, но уже «обращенного» (а в греческом языке Нового Завета слово «обращение» — metanoia — означает также «покаяние» — поворот, отвлечение от греха и зла, устремление к Богу) к добру. Эти люди хранят свою совесть и держатся истины — в той степени, в которой она им доступна. Конечно, эта истина — еще не истина Евангелия. Но она также и не вне Евангелия. Это — те самые ценности, которым Евангельское Откровение, явленное Христом, придает завершение и полноту. Мы не можем, смотря на них, предположить, что они оказались бы среди тех, кто отверг Бога и потому получил удел среди отверженных.

В письме к о. Роберту Муррею Толкин писал о жителях Нумнора:

Люди «пали» — любые легенды, облеченные в форму вымышленной древней истории нашего, здешнего мира, не могут этого не признавать, — но народы Запада, те, что на стороне добра, вернулись ко благу. То есть, они — потомки людей, которые попытались раскаяться и бежали на Запад от власти Изначального Темного Властелина и его ложного культа, <...> возродили (и обогатили) свои познания об истине и природе Мира. Таким образом, они бежали от «религии» в языческом смысле в чисто монотеистический мир, в котором все предметы, существа и стихии, что могли бы показаться достойными поклонения, поклонению не подлежат, в том числе и боги (Валар), будучи не более чем созданиями Единого. А Он — бесконечно далек<sup>183</sup>.

В этом смысле слова «язычники» Толкина — вовсе не язычники в религиозном смысле этого слова. Они — приверженцы монотеизма, не менее строгого, чем религия Израиля — только лишённого

<sup>183</sup> *Письма*, №156, с. 232.

непосредственного откровения от Бога. В традиции западного богословия — деление добродетелей на «естественные» и «сверхъестественные». Естественные добродетели — свойство той самой человеческой природы, которая, хотя и пала, но, выражаясь словами Толкина, «лишена благодати, но не прав на трон». Сверхъестественные добродетели достижимы лишь при особой мере помощи благодати Божией, доступной лишь человеку, искупленному во Христе. Но и естественные добродетели — от Бога, Который сотворил человека и дал ему его природу, сотворенную по Своему образу и подобию. «Добродетельные “язычники”» Толкина — это люди, еще не знающие Христа, но достигшие высокого уровня развития «естественных» добродетелей. Мы можем предположить, что такие люди могли бы войти в Царствие Божие — подобно праведникам Ветхого Завета.

Профессор Шиппи, рассматривая эту тему, видит в ней проблему, с которой мог столкнуться Толкин как католик. Упомянув в этой связи о существовании в христианской литературе различных традиций, Шиппи, касаясь «Беовульфа», пишет:

Мог ли автор-христианин полагать, что его языческие герои все-таки обрели спасение на небесах? Но это противоречило бы мнению тогдашней Церкви. С другой стороны, мог ли он согласиться с тем, что все они навеки обречены аду <...><sup>184</sup>

Между тем, усматривая в этом вопросе парадокс, почти неразрешимую проблему, Шиппи прав лишь отчасти. В некотором отношении он ошибается. Церковь никогда не принимала мнения, согласно которому все язычники, жившие до Христа, не имеют надежды на спасение.

В действительности в истории Церкви всегда существовало две «традиции» в отношении всего, касающегося нехристианской и дохристианской истории. Эти две «традиции», однако, нельзя рассматривать как противоречащие друг другу. Обе они дополняют друг друга, и, более того, абсолютизация одной из них при забвении другой оказывается на грани ереси. Только рассмотренные совместно представляют они целостный и непротиворечивый ответ на вопрос о том, возможно ли спасение для «праведного язычника».

Одна из этих «традиций» представлена, к примеру, диаконом из Йорка Алкуином, который в 797 году писал аббату Линдисфарнско-

<sup>184</sup> Шиппи, *op.cit.*, с. 347.

го монастыря (Толкин ссылается на его слова в приведенном нами раньше фрагменте лекции «Чудовища и критики»):

Что общего у Ингольда<sup>185</sup> со Христом? Дом узок. Он не может вместить их обоих. Царь Небесный не желает иметь общего с заблудшими языческими так называемыми «царями»: ибо вечный Царь правит на Небесах, а заблудшие язычники стенают в аду<sup>186</sup>.

Эта «традиция», имеет немалую поддержку со стороны Отцов Церкви. Скажем, св. Киприан Карфагенский в своем трактате «О единстве Католической Церкви» писал: «Кому Церковь не мать, тому Бог — не Отец», а в одном из писем ясно утверждал знаменитое «*extra Ecclesia nulla salus*» — т. е. «вне Церкви нет спасения». Эти слова, включенные во многие католические катехизисы, конечно, были известны и Толкину. Однако означают ли они с точки зрения христианского вероучения, что все люди, формально пребывавшие или пребывающие вне Церкви, не могут спастись?

Ответ, выражающий католический взгляд, должен учитывать вторую «традицию» — вторую составную часть предания Церкви, касающегося этого вопроса. Этот ответ очень хорошо сформулиро-

<sup>185</sup> Профессор Шиппи в «Дороге в Средиземье» рассказывает, что, как предполагают историки, Ингольд, упоминаемый Алкуином был сыном правителя Фроды, убитого королем данов. Чтобы восстановить мир, король данов заключил семейный союз с Ингольдом, выдав за него свою дочь. Однако Ингольд, нападает на своего тестя и убивает его — скорее всего, вероломно. С точки зрения языческой этики, его поступок, мог рассматриваться как похвальный. Отказ простить обиду и кровная месть рассматривались в языческой этике как приемлимые, более того — естественные. Именно поэтому для Алкуина Ингольд мог послужить примером разительного противоречия между установками язычества и заповедями христианства, предписывающими любовь к врагам и прощение обид. Парадоксально, что отец Ингольда, убитый данами Фрода (в скандинавской версии — Фроти, что значит «мудрый») был образцом «праведного» языческого правителя. Как утверждают разные легендарные источники, во время его царствования не было войн и убийств, царило благоденствие и справедливость, поэтому годы его правления называли «мир Фроти». Таким образом, если Ингольда предстает перед нами «олицетворением язычества» со всем его злом, то этого никак нельзя сказать о «мудром» Фроти.

<sup>186</sup> Текст приводится по: Shippey, J. R. *Tolkien, Author of the Century* — с. 181, пер. П.П.

ван в учении Второго Ватиканского Собора Католической Церкви (1962-1965 гг.), вошедшем в современный Катехизис Католической Церкви, обнародованный в 1992 году. Собор учит, что утверждение «вне Церкви нет спасения» не относится к тем, кто не по своей вине не знает Христа и Его Церковь:

А кто без вины своей не знает Евангелия Христова и Его Церкви, но все же ищет Бога искренним сердцем и под воздействием Его благодати стремится исполнять своими делами Его волю, которую познает благодаря голосу совести, те могут наследовать вечное спасение<sup>187</sup>.

Когда люди, далекие от христианской веры, сталкиваются с этим утверждением, они часто рассматривают его как какое-то «новшество», «развитие». По мнению таких людей, в Средние Века Церковь была гораздо более сурова, отвергая все, что не считала «своим», а вот в нашем веке возобладал дух гуманности и христиане стали более «терпимы». Однако, хотя это может кого-то удивить, это мнение ошибочно. В приведенном учении Собора нет ничего «нового» для Католической Церкви. Это же учение выражалось, например, в послании Священной Канцелярии (так тогда называлось ведомство Римской Курии, ведающее вопросами чистоты вероучения) архиепископу Бостонскому (1949 г.), в энциклике папы Пия XII «*Mystici Corporis*» (1943 г.), в выступлении папы Пия IX «*Singulari Qadam*» (1854 г.) и в других вероучительных документах Католической Церкви<sup>188</sup>.

В вышедшем до Второго Ватиканского Собора (1935г.) и предназначенном для простого народа «Католическом Катехизисе» священника С. Тышкевича это традиционное учение Церкви кратко изложено так:

Бог так милосерд, что даже язычник может быть спасен, если только он до самой смерти оставался верным естественному божественному закону и во всем руководствовался своей совестью; но и он спасется только заслугами Христа и молитвами Церкви. Само собою ясно, что в лишенном света Христова язычестве гораздо труднее достигнуть спасения, чем в христианстве<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> Конституция Второго Ватиканского Собора «*Lumen Gentium*», п. 16

<sup>188</sup> «*Христианское Вероучение*», СПб.: Издательство св. Петра, 2002, 440, 499, 505-508.

<sup>189</sup> Свящ. С. Тышкевич, *Католический катехизис*, Харбин, 1935 г, с. 28.

Этот взгляд традиционен для Церкви. В сущности, он и не мог быть иным. Дело в том, что дух христианской веры требует отвергать всякую ложь и признавать всякую истину (помня при этом, что полнота Истины — лишь во Христе). В этом отношении христианская вера — подлинное осуществление той «всечеловеческой религии», которую наши современники иногда, не ведая, что она уже есть, пытаются безуспешно сотворить собственными силами. Вторая существенная причина того, что лишь такой взгляд может быть свойственен христианской вере, состоит в том, что падший человек, как верно говорил Толкин «лишен благодати, но не прав на трон». Он сотворен по образу и подобию Божьему. Образ Божий в нем затмился в результате падения — но образ этот не был окончательно утрачен. Человек, падший и искаженный, сохраняет основополагающее достоинство своей природы — а это значит, что он способен на то, чтобы творить доброе и благое — пусть и несовершенным образом. По убеждению католического богословия (восходящему к ап. Павлу), Бог, сотворивший человека, вложил в его сердце нравственный закон, — и закон этот выражается совестью человека. Даже если ее голос и стал менее ясным и верным в результате грехопадения, и не может обрести своей полноты и силы без Откровения Божьего, но все же он не замолчал окончательно. Каждый человек, без исключения, в силу самой своей природы должен прислушиваться к этому голосу.

Христианин, зная о тщетности и заблуждениях языческой религии, не может не осудить ее. Он далек от того, чтобы признавать за ней собственную ценность, или полагать ее хоть в чем-то равноценной той истине, которая была явлена во Христе. Он не может не отвергать «Ингольда» с его этическими ценностями и религиозными взглядами. Однако тот же самый дух уважения к истине требует также признать и почитать всякую частичную истину, обретенную людьми до Христа и на Него указывающую. Такая истина заслуживает уважение, потому что она — как и все благое — от Бога и потому что с ее помощью Бог, таинственными путями своего Провидения, приутоплял все народы к принятию полноты истины во Христе. Один и тот же дух христианской веры побуждает христианина с отвращением осудить мерзость идолослужения — и с уважением одобрить любую добродетель и истину. Дело в том, что для христианина только первое являлось бы в собственном смысле слова «языческим», заслуживающим осуждения. Второе, происходя от Бога,

даже в неполном, искаженном темными сторонами падшей природы человека, виде — отчасти уже принадлежит к Царствию Божьему. Оно — свое, родное, истинное для Церкви. Церковь с радостью принимает его, словно некое «утерянное по пути» достояние, очищает и освящает евангельской истиной и ставит на место, принадлежащее ему по достоинству.

Это понимание имеет на своей стороне столь серьезного свидетеля, как апостол Павел, «апостол язычников». Свою проповедь в языческих Афинах он начинает с признания той частичной истины, которой обладают его собеседники, и хвалит их за некоторое благочестие:

И Павел, став посредине Ареопага, сказал: мужи Афиняне, по всему вижу, что вы особенно богобоязненны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором было написано: «неведомому богу». Итак, что вы, не зная, чтите, я возвещаю это вам. Бог <...> произвел Он от одного весь род человеческий: обитать по всему лицу земли, предуставив сроки и пределы их обитанию; искать Бога, не коснутся ли они Его и не найдут ли, хотя и не далеко Он от каждого из нас (Деян. 17, 22-27).

Слова Павла не остались одинокими в предании Церкви. Один из древних Отцов Церкви, св. мученик Иустин. Опираясь на слова евангелиста Иоанна, согласно которому Христос — Бог Слово, Второе Лицо Святой Троицы, «просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9), говорит:

Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога и... Он есть Слово (греч. Logos), коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с разумом (греч. meta logou, от слова logos - «слово»), суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Илия и многие другие.

В другом своем произведении он же говорит:

И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто даже противоречили друг другу. <...>

Признаюсь, я всеми силами стараюсь и молюсь о том, чтобы явиться на самом деле христианином; и это не потому, что учение Платоново

совершенно отлично от Христова, но потому, что не во всем с ним сходно, равно как и учение других, как-то: стоиков, поэтов и историков. Ибо всякий из них говорил прекрасно в зависимости от того, насколько ему удавалось жить согласно с крупицей посеянного в нем Слова Божия и насколько он познавал сродное с Ним. Но так как они противоречили друг другу в главнейших предметах, то, очевидно, не были дальновидны в своем знании и не достигли непогрешимого познания. Итак, все, что в их творениях прекрасно, принадлежит нам, христианам. Ибо мы, после Бога, почитаем и любим Слово нерожденного и нераздельного Бога, потому что Оно также ради нас сделалось Человеком, чтобы сделаться причастным нашим страданиям и исцелить нас<sup>190</sup>.

Св. Иустин не одинок в своем суждении. Оно имеет множество подтверждений в церковном предании. Достаточно упомянуть о том, что Церковь, выражая свое учение, широко использовала философские категории, выработанные еще античными философами — конечно же, преобразая их христианским содержанием и часто давая им новое, более глубокое, значение. Выдающимся примером того, что Церковь признает своим все доброе и истинное, даже если оно было познано теми, кто еще не знал Христа, являются св. Августин, который широко использовал в своем богословии категории философии Платона, и св. Фома Аквинский — Учитель Церкви, построивший свою христианскую философию, продолжая, проясняя и дополняя, преобразая светом христианской веры, учение Аристотеля, которого он с уважением называет «Философом». Тот же св. Фома писал, что добродетели у язычников, хотя бы они и не достигали той высоты, которая возможна во Христе благодаря Искуплению и обновленному излиянию благодати Божией на человека — все же были подлинными добродетелями, которые заслуживают уважения и иногда могут даже служить примером христианам. Наконец, это отношение Церкви ко всему доброму, ко всему, что может быть воспринято (и улучшено) ею, очень хорошо видно было при обращении в христианство британских земель:

<sup>190</sup> Текст приведен по статье католического священника, профессора Венского Университета о. Эрнста Х. Суттнера *Мнение древней Церкви о присутствии спасительной силы в греческой языческой философии и в персидской религии*. Электронная версия опубликована на <http://www.stphilaret.ru/favor/bogosl37es.htm>

Чрез свои рескрипты Григорий I руководил делом миссии с благоразумием и осторожностью. По его указанию не были разрушены языческие храмы, но превращены в христианские церкви, обеды из жертвенного мяса не были запрещены, но удержались как трапезы благодарения, по роду ранних агал; некоторым недозволенным самим по себе обычаям дано было христианское значение<sup>191</sup>.

Именно это, подлинно христианское, имеющее глубокие основания в Священном Писании и Предании Церкви, отношение ко всему истинному и благому вошло в мировоззрение и практику Католической Церкви. Ошибочно понимая это, в более поздние времена протестанты иногда незаслуженно упрекали Католическую Церковь в том, что она якобы восприняла в свою практику многие языческие праздники и обычаи.

Толкина, который в своей истории показал нам «праведных язычников», иногда нередко ошибочно понимают в том же духе. Это и порождает неглубокие высказывания о «языческом» характере его творчества. На самом же деле его «мир естественной теологии» — это увиденный глазами зрелого христианина мир добродетельных людей (и не только людей), которые, хотя и не знают Христа, все же свидетельствуют о Нем.

Проблемы «возможности спасения праведных язычников», поставленной профессором Шиппи, в католическом богословии и мировоззрении фактически не существует. Не могла она быть проблемой и для Толкина. Скорее можно говорить не о проблеме, а о вопросе. С ним связан и другой вопрос — «каким был бы падший, но обратившийся от зла к добру человек, еще не знающий Христа?». На эти вопросы Толкин в своем творчестве дает собственный, исполненный надежды ответ, и этот ответ верен преданию Католической Церкви.

### **Бог. Творение. Бытие. Мироустройство**

Был Эру, Единый, что в Арде зовется Илуватар.

Именно с этих слов начинается «Сильмариллион» — и именно с этих слов начинается в Толкиновском легендарии миф о сотворении Мира.

<sup>191</sup> Поснов М.Э., *История Христианской Церкви*, Киев: «Путь к истине», 1991, с. 239.

Толкин справедливо называет описанные им события принадлежащими «миру естественной теологии». Он вполне прав и тогда, когда (имея в виду всю свою историю) утверждает в письме к Роне Бир (1958 г.): «Теологически (если этот термин не слишком возвышен) я изобразил картину такой, чтобы она как можно меньше противоречила тому, что, как некоторые (включая меня самого) верят, является истиной». Уверенность в существовании единого и благого Бога лежит в основании всей описанной Толкином истории. Причем, если во «Властелине Колец» (написанном, более или менее, с точки зрения хоббитов), почти невозможно заметить прямого Его присутствия, то в «эльфийском» легендарии «Сильмариллиона» оно вполне очевидно.

Чтобы понять, что имеет в виду Толкин, говоря, что описывает «мир естественной теологии», необходимо ненадолго остановиться на значении самого этого термина. В одном из посланий ап. Павла можно прочесть слова, относящиеся ко всем людям:

<...> так как то, что можно знать о Боге, явно для них, ибо Бог им явил. Ибо то, что незримо в Нем, созерцается от создания мира чрез размышление над творениями: и вечная Его сила и Божество <...> (1 Рим. 1, 19-20)

«Естественной теологией» в западном богословии называются богословские знания и представления, которые человек может получить благодаря своему разуму, не опираясь на данное непосредственно от Бога откровение. В русской богословской традиции эту отрасль богословия часто называют «основным богословием». Естественная теология — следствие того, что созерцая мир, размышляя о нем, человек, если он следует разуму, может многое узнать о Боге, Который его сотворил. Все в мире, так или иначе, говорит о Творце. Именно поэтому некоторые верные представления о Боге были доступны уже «языческой философии».

Особенно глубоко проблемами естественного богословия в западной Церкви занимался св. Фома Аквинский. Будучи одновременно сведущим богословом и глубоким философом он в своих творениях показывает, что опираясь только на философские методы познания, еще не опираясь на веру, можно прийти к убеждению в существовании единого Бога и к целому ряду знаний о Нем: в частности то, что Он один, что Он есть вершина всех совершенств, что Он сотворил мир из ничего, и что Он есть полнота бытия. Интересно и то, что, опять же опираясь лишь на философское размышление, на си-

лу разума, св. Фома приводит обоснование существования духовных созданий — ангелов. В том, что (как учит I Ватиканский Собор) «Бог, начало и конец всего, может быть достоверно познан посредством света естественного разума через сотворенное»<sup>192</sup> — Католическая Церковь совершенно уверена<sup>193</sup>.

Возвращаясь к «естественной теологии» толкиновской истории, стоит отметить, что она остается «естественной» по содержанию: практически все, что известно героям этой истории о Едином Боге<sup>194</sup> о Его существовании, о сотворении Им мира, в том числе и невоплощенных, духовных созданий — остается в рамках того набора

<sup>192</sup> «Христианское Вероучение», 86.

<sup>193</sup> Однако, по убеждению Католической Церкви, не все, что необходимо человеку знать о Боге для спасения, может быть познано исключительно философским путем, без Откровения. Некоторые истины достоверно познаются лишь благодаря Откровению — такова, например, согласно св. Фоме, истина о Едином Боге в Трех Лицах. Однако силы разума вполне достаточно, чтобы уверенность в истинности откровения стояла на твердом основании, не будучи «слепой верой».

<sup>194</sup> Толкин, как христианин, разумеется, верует в Бога, Единого в Трех Лицах. Однако Откровение о Боге — Троице человечество получает лишь благодаря воплощению Христа. В доветхозаветном «естественном богословии» толкиновской истории это Откровение, разумеется, еще не известно. Все, на что может надеяться естественная теология — это на то, чтобы смутно и неясно предугадывать истину о Троице, наблюдая те следы Троицы в творении, о которых говорил, к примеру, св. Августин. Такое «предчувствие» присутствует в толкиновской истории. В космогонической картине мы видим Негасимый Пламень, который посылается Эру в сердце мира, благодаря которому мир творится и поддерживается в своем бытии. В одном из примечаний к *Амрабет* Толкин пишет, что в «Айнулиндалэ», Негасимый Пламень «как кажется, означает Творческую деятельность Эру (в некотором смысле отличную от Него или в Нем)», а в одном из писем прямо указывает на то, что речь идет о Святом Духе. В *Амрабет* (об этом мы еще будем говорить) Финрод размышляет над возможностью того, что некогда Единый вступит в Арду. «Финрод думает, что когда Он придет [в мир], Он должен будет одновременно быть «вне» и внутри [мира]; и так он улавливает проблеск возможности сложности или различий в природе Эру, несмотря на которые Он, тем не менее, остается Единым» (10 НОМЕ, 335). Это, разумеется, не точный язык христианского богословия — да его и не могло быть в мире, не имеющем еще непосредственного Откровения — но это уже отблеск истины о Боге, Едином в Троице.

истин, которые, по убеждению христианского богословия, доступны даже вне Откровения. Однако, по происхождению своему «теология» толкиновской истории не вполне «естественна». Истинные знания о Боге и о мире ее герои получают благодаря сотворенным духам — Валар, которые были с Богом при сотворении материального мира. Эльфы, общаясь с Валар, получают от них некоторые знания (на основе которых строится затем и их собственное осмысление мира), от Эльфов эти знания получают «праведные» люди Нуменора, отвратившиеся от зла, другие народы принимают эти знания, большей частью благодаря общению с ними (или непосредственно с Эльфами). Видимо, именно благодаря такому «происхождению» знания эти так чисты и далеки от всякого «искушения идолопоклонства».

В «естественном богословии» мира Толкина мы имеем дело с Богом христианской Веры. Это неизбежно — поскольку Толкин помещает свою историю в прошлом нашего мира и поскольку он стремится, чтобы в главном она не противоречила тому, в истинность чего он верит. Это также неизбежно и в связи с тем, что сам Толкин в эссе «О волшебных историях» описывает следующим образом:

Возможно, каждый писатель, творящий Фантазию, созидающий Вторичный Мир, мечтает быть настоящим творцом, надеется, что все, им написанное, реалистично, что бытие его Вторичного Мира (если не все детали его) берет исток свой в Реальности — или впадает в Реальность. И если творению мастера действительно присуща «внутренняя согласованность реальности» (воспользуюсь еще раз этим определением), то трудно представить, что это могло бы случиться, если бы произведение его не соотносилось с реальностью вовсе<sup>195</sup>.

Естественно, поэтому, что в своей истории Толкин придает большое значение многим истинам, которые считает фундаментальными для правильного понимания того мира, в котором мы живем. Одна из этих истин, изображенная им в своем легендарии в образах, которые, как мы увидим, глубоко созвучны христианской традиции — это истина о сотворении мира и о взаимоотношениях Творца и Его творения. Сила и красота толкиновского «креационного мира» — не случайность. Среди главных предметов его «богословских» и философских размышлений особое место занимает вопрос о творчестве, способность к которому для Толкина, христи-

<sup>195</sup> *О волшебных историях*, с. 93.

анина, как мы уже показывали — это особый аспект образа Божьего в человеке. Не удивительно поэтому, что и тема Творения оказывается одной из главных тем его легендарiums.

В статье «Дж. Р. Р. Толкин и искусство притчи» о Роберт Муррей SJ передает свое впечатление от толкиновского «креационного мифа». При этом о. Муррей позволяет нам понять, что тема творения в творчестве Толкина, как и многие другие, берет начало в его размышлениях о мире, в котором мы живем, — размышлениях, имеющих ярко выраженный философско-богословский характер:

Недостаток времени не позволяет мне подробно остановиться на примерах собственного «малого творчества» («вторичного творчества», sub-creation) Толкина, которое вполне может рассматриваться в сравнении с библейскими историями (хотя сам Толкин смутился бы, услышав подобное предположение). Библия содержит следы различных поэтических креационных мифов помимо того, что изложен в книге «Бытия»; особенно явственно следы эти читаются в книге Иова и в псалмах. Однако со времени создания священных книг человечества ни в одной литературе, наверное, не удастся отыскать креационного мифа, который сравнился бы по красоте и силе воображения с тем мифом, которым открывается «Сильмариллион». В этом мифе Толкин спроецировал свою идею «малого (вторичного) творения» на Начало всех вещей и переложил миф о Сотворении Мира на новый лад, осмыслив Творение как Музыку. Илуватар Единный — прежде Мира создал Айнур, «Святых, ... бывших порождениями мысли Его...» и предложил каждому из них музыкальную тему, чтобы те создали музыку. Наконец, Он объявил паузу и открыл им, что эта музыка как в красоте своей, так и возникающим в ней диссонансом задает архетипы и «сценарий развития» для всего мира и мировой истории. («Сильмариллион». Ср в «Письмах», с. 195: «Так, в этом мифе я «допускаю» (что вполне законно вне зависимости от того, соответствует эта история реальным событиям или нет), что Он дал некоторым из Его наивысших созданий особую способность к «малому творению», а это подразумевает гарантию того, что задуманное и созданное ими получит от Бога реальность, которая присуща Большому Творению». Однажды Толкин сказал мне, что ему хотелось бы верить в то, что Бог дал ангелам в какой-то мере участвовать в Творении. В то время я, не видев еще «Сильмариллиона», решил, что это просто богословское рассуждение»<sup>196</sup>).

<sup>196</sup> преп. Р. Муррей (Р. Марри), *Дж. Р. Р. Толкин и искусство притчи*, Журнал Толкиновского Общества Санкт-Петербурга *Палантир*, № 16, 1999, сс. 14-20.

Для нас особый интерес представляет целый ряд вопросов, связанных с «мифом о Творении», созданным Толкином. Прежде всего стоит коснуться связи его с христианским вероучением — и созвучия христианской традиции. Делая это, хочется еще раз напомнить, что тексты Толкина — художественное произведение, а не богословский трактат. Методологически невозможно прилагать к отражению в нем «богословских воззрений» те же критерии, которые мы прилагали бы к оценке теологической монографии. Более того — история о творении, представленная в «Сильмариллионе» — это, в рамках толкиновской истории, изложение эльфийских легенд, прошедших через людские руки. Эти легенды не претендуют — даже в рамках самой этой истории — на абсолютную точность и «непогрешимость». Сам Толкин пишет об этом в одном из эссе, опубликованных его сыном Кристофером в 10 томе «Истории Средиземья» под заглавием «Преображенные мифы»:

Для меня теперь ясно, что на самом деле Мифология в действительности в любом случае должна быть «человеческим» делом. (Люди в действительности интересуются лишь людьми, а также Людскими идеями и представлениями). Высокие Эльдар, живущие вблизи демиургических существ (*Valar* — П.П.) и обучаемые ими должны были знать, или по крайней мере их писатели и хранители предания должны были знать, «истину» (в соответствии со своей мерой понимания). То, что мы имеем в «Сильмариллионе» и т.п. — это традиции (особым образом персонализированные и ставящие в центр деятелей, подобных Фэанору), передававшиеся людьми в Нуменоре и потом в Средиземье (в Арноре и Гондоре), но уже с давних времен — начиная с первых союзов Дунэдайн и Друзей Эльфов с Эльдар Бэлерианда — смешанные и перепутанные с их собственными Людскими мифами и космологическими идеями<sup>197</sup>.

Тем не менее, при всех этих оговорках, «креационный миф» Толкина при ближайшем рассмотрении оказывается намного более христианским, чем кажется некоторым читателям при поверхностном взгляде.

Одно из главных возражений, которое иногда приходится слышать, говоря на эту тему, от некоторых критиков Толкина, сомневающих в совместимости его творческой мысли с христианством, — это возражение, касающееся разницы «сюжетов» библейского описания сотворения мира в начале книги Бытия и описания сотворе-

<sup>197</sup> 10 НОМЕ, р. 370.

ния мира в «Айнулиндалэ». Действительно, в библейском повествовании мир последовательно творится за шесть дней — в то время как в «Айнулиндалэ» мы видим, лишь два основных «этапа» творения: дарование бытия сотворенным духам (Айнур, ангелам) — и дарование бытия материальному миру (Эа).

Эта разница «формы» в самом деле бросается в глаза. Однако стоит сразу же заметить, что если мы обратим внимание на содержание толкиновской истории творения, то увидим в ней все характерные признаки иудео-христианского представления о творении, которые можно вкратце охарактеризовать следующим образом:

Единый Бог, пребывающий в вечности, вне времени, создает сотворенный мир из ничего Своим Словом. Этот «акт творения» — сообщение бытия чему-то, прежде не бывшему — свойственен лишь Богу. Толкин везде очень последовательно (увы, в отличие от некоторых своих переводчиков) употребляет термин «творить» (точнее «сотворять») — to create — лишь применительно к Единому Богу — Эру. Этот термин никогда не используется в отношении, к примеру, сотворенных духов, которые, сами будучи «сотворенными», не способны «творить» в том же смысле, что и Эру, то есть давая бытие прежде не существовавшему. Созданное Богом творение включает и сотворенных духов — Айнур, ангелов, — и «материальный мир» (Эа). В рамках Эа создаются воплощенные разумные создания. Они созданы Эру совершенно особым образом, «прямым вмешательством», выделяющим их из всего прочего творения (поэтому называются Eruhini — дети Эру) — здесь стоит упомянуть, что и в библейской истории творения создание человека особым образом (только человек получает непосредственно от Бога особое «дыхание жизни» — Быт. 2, 7). Наконец, Эру, сотворив мир, при этом совершенно отличен от сотворенного Им (В комментарии к «Атрабет» Толкин суммирует эльфийские воззрения, упоминая, что Эру сотворил Мир, но Он не есть мир<sup>198</sup>).

Эти особенности библейского «мифа», присутствующие в «креационном мифе» Толкина, ясно отличают его от любого языческого предания и подчеркивают его созвучие с иудео-христианской традицией. О. Александр Мень, анализируя ветхозаветные тексты о сотворении мира совершенно справедливо отмечает их разитель-

ное отличие в этом отношении от языческих «креационных» сказаний, которые могут быть сведены к трем основным типам:

а) У мира не было начала. Исконная необъятная бездна океана, будучи божественной по природе, родила из себя всех богов и все, что наполняет небо и землю.

б) Хаотическая бездна бога-океана (или богини) была побеждена молодыми богами, ею же порожденными. Именно они внесли порядок в хаос, образовали и населили землю, создали людей как своих слуг, обреченных работать на них.

в) Изначала было два божества — света и тьмы. Воюя между собой, они создают тот облик мира, какой он имеет сейчас.

Можно увидеть, насколько резко отличается от этих языческих концепций «креационный миф» Айнулиндалэ. Ему чужды пантеизм (представление о нераздельности Бога и природы, растворении Бога в творении), многобожие, дуализм (представление об извечной борьбе двух равных и независимых — или взаимозависимых — начал добра и зла), представление о «цикличности» мироздания (повторении истории мира). В толкиновской истории мы встречаем единого Бога христианской веры, Творца и Промыслителя.

Говоря же о сюжете («форме») «Айнулиндалэ», необходимо остановиться на христианской традиции толкования текста Книги Бытия. Нередко задается вопрос о том, мог ли Толкин, будучи верным католиком, позволить себе создать миф о творении который (хотя бы и не претендуя на особую истинность) противоречил бы библейской истории. Но есть ли это противоречие?

Христианское вероучение вовсе не утверждает, что все события, содержащиеся в тексте Библии — и в частности в рассказе о сотворении мира — следует понимать предельно буквально. Священное Писание — не научный трактат. На протяжении всей своей истории Церковь углубляла понимание того, каким образом передается нам истина, содержащаяся в Библии. В древней Церкви существовало две основные традиции толкования текста Писания. Одна из них, произошедшая из богословских школ Антиохии, всегда настаивала на буквально-историческом понимании любого библейского текста. Вторая, начало которой было положено в Александрии, чаще использовала аллегорическое толкование Писания. Каждая традиция вела к своим успехам — но и к своим крайностям,

<sup>198</sup> 10 НОМЕ, р. 330.



уводящим к ошибкам. Обе традиции имели свое продолжение на протяжении всей истории Церкви, и очень часто Церковь признавала законными и допустимыми разные варианты понимания одного и того же текста — при условии, что различия не затрагивали главных истин христианской веры. Это касается и толкования «Шестоднева» (библейской истории сотворения мира). Одни Отцы Церкви склонны были понимать библейские «шесть дней творения» как шесть буквальных календарных дней, другие — рассматривали их как образ или аллерегию.

Современное католическое богословие, основываясь на развитии церковной традиции, подчеркивает, что для правильного понимания того или иного библейского текста очень важно учитывать тот жанр, в котором он написан. Анализ жанра «Шестоднева» показывает, что это — не буквально-историческое повествование. По жанру это, скорее, мифический текст или литургический гимн, передающий спасительную истину в виде образов и понятий, доступных сознанию человека (в том числе человека того исторического периода, когда этот текст был записан). Правильное толкование, таким образом, делает акцент на тех истинах, которые заключены в тексте, а не на деталях его «сюжета»<sup>199</sup>. «Предтечами» этого богословского подхода были многие Отцы и Учителя Церкви. Особо стоит упомянуть св. Августина («Господь хотел сотворить христиан, а не ученых», и «Дух Божий, говоривший устами священных авторов, не хотел учить людей тому, что бесполезно для их спасения»<sup>200</sup>) и св. Фому Аквинского. Вот что говорит о последнем Этьен Жильсон, видный современный исследователь его наследия:

<sup>199</sup> В Православной Церкви существуют разные мнения по поводу этого вопроса. Некоторые богословы (такие, как о. Александр Мень и ряд других) в целом согласны с описанным здесь «католическим» подходом. Некоторые другие (такие как о. Серафим Роуз) настаивают на необходимости дословного и буквального принятия смысла текста «Шестоднева». Оба подхода — поскольку они никогда не получали общеправославной церковной оценки — существуют на равных и вполне законных основаниях. Второй подход вызывает целый ряд довольно существенных богословских проблем, касающихся правильного подхода к толкованию святоотеческих текстов — но это уже специфически «богословская» проблема, выходящая за рамки нашей темы.

<sup>200</sup> *De Actis cum Felice Manich.* 1, 10 PL 42, 525 и *De Gen. ad litt.* 2, 9: PL 34, 270.

С его точки зрения, главным было сохранить в неприкосновенности саму букву Писания — разумеется, сознавая, что Библия — не трактат по космографии для ученых, а изложение истины для простецов, каковыми были слушатели Моисея, и потому порой может быть истолкована различным образом. Итак, говоря о шести днях творения, можно представить их либо в виде шести следующих друг за другом дней, как это делают Амвросий, Василий, Иоанн Златоуст и Григорий и как подразумевает буквальный смысл библейского текста, не предназначенный для знающих; либо вместе с Августином полагать, что творение всех существ свершилось одновременно, а шесть дней символизируют различные порядки творения. Это второе толкование кажется менее буквальным, однако более удовлетворительным с точки зрения разума. Именно его принимает св. Фома, не исключая в то же время и первой, также приемлемой интерпретации<sup>201</sup>.

Таким образом, в рамках христианской традиции толкования Писания существует авторитетное мнение, считающее, что сотворение мира было не последовательным, а одномоментным. В рамках этого понимания шесть дней творения являют не последовательность творения, а его внутреннюю упорядоченность — или же последовательность познания творения ангельскими умами, — последнего мнения придерживался св. Августин.

Богословские творения св. Августина особенно интересны в сравнении их с толкиновским «креационным мифом». Определенные стороны сходства содержащихся в них концепций творения столь сильны, что возможно поставить вопрос — а не был ли соответствующий текст Августина известен Толкину, не мог ли он повлиять на ту форму, которую в конце концов получил «Айнулиндалэ»? Ответ на этот вопрос неизвестен — по крайней мере, никаких свидетельств, указывающих на это знакомство и влияние у нас нет. Вполне вероятно, что никакого прямого влияния не было, и наблюдаемое сходство — следствие скорее определенного сродства хода мыслей двух христианских мыслителей на эту тему.

В трактате «О Книге Бытия» Августин, принимая идею единовременного творения, объясняет, как следует в этом случае понимать описанную в Священном Писании последовательность дней творения. Текст этот настолько интересен для читателя Толкина, что я позволю себе привести из него обширную цитату:

<sup>201</sup> Э. Жильсон, *Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, М.; СПб.: Университетская книга, 1999, с. 224.

Таким образом, Бог не сказал: «Да будет» столько раз, сколько раз это приведено в Писании: единожды родив Слово (*речь идет о Втором Лице Пресвятой Троице, Боге Сыне — ПП*), в Нем Он изрек все, что затем было создано по отдельности <...>

Что же означает этот повтор, когда речь идет о других (творениях)? Возможно то, что в первый день, день сотворения света, была создана духовная и разумная тварь, т.е. все святые Ангелы и Силы, названные Богом «свет» и бытописатель, сказав: «И стал свет», не повторил затем слова о сотворении, поскольку разумная тварь не была сотворена так, что сперва узнала о своем образовании, а потому уже была образована, но в самом своем сотворении имела об этом познание, т.е. имела его через просвещение Истины, стремясь к Которой и обрела свою форму; тогда как все прочие твари создаются так, что сначала являются в познании разумной твари, а затем уже и в своем роде. <...> Между тем, устройство неба сначала существовало в Слове Бога сообразно с рожденной Премудростью (*речь опять идет о Боге Сыне — ПП*), затем устроилось в духовной твари, т.е. в познании ангелов, согласно с сотворенной в них мудростью, и, наконец, было создано само небо в своем собственном роде. Таким же образом явились и виды воды и земли, природа деревьев и трав, светила небесные и живые твари, произведенные из воды и земли.

<...> И нет ничего удивительного в том, что своим святым Ангелам, получившим образование в первом создании света, Бог показывал то, что намерен был потом сотворить. Ибо они не знали бы разума Божия, если бы им не открыл этого Бог. <...> Поэтому, когда в них явилось познание о твари, которая должна была быть создана после и явиться в своем роде, их наставлял сам Бог.

Поэтому, когда по созданию света, под которым понимаются получившие образование от вечного Слова духовные твари, мы слышим при сотворении прочих тварей слова: «И сказал Бог: да будет», то должны разуметь под этим намерение Писания обратить наш взор к вечности Слова Бога. А когда читаем: «И стало так», то под этим нам следует понимать возникавшее в разумной твари познание сущей в Слово Бога идеи о создании твари; так что эта последняя некоторым образом сначала творилась в познании той твари, которая вследствие некоего предваряющего движения в самом Слове первая узнавала о сотворении. Когда же вслед за этим читаем: «И создал Бог», то под этими словами должны понимать уже появление самой твари в своем роде. Наконец, когда слышим: «И увидел Бог, что это хорошо», то должны разуметь эти слова так, что Благости Божией угодно сотворенное, — угодно, чтобы продолжало существовать по роду своему

то, что Ей угодно было вызвать к бытию, когда Дух Божий носился над водою<sup>202</sup>.

Можно следующим образом кратко изложить описание Августином внутренней структуры сотворения мира: 1) Бог возвещает в преемном Слове преемное намерение сотворить мир; 2) Бог творит в умах ангелов знание о том, что будет сотворено; 3) Бог творит сущности: причем некоторые (такие, как ангелы) творятся полностью существующими, а некоторые другие (деревья, растения и т.п.) — в виде потенциалов (возможностей), которые Августин называет «причинными началами» или «семенными началами» (*rationes causales, rationes seminales*); 4) Ангелы воспринимают сотворенные сущности; 5) Бог постоянно поддерживает бытие Своего творения Духом Святым.

Нетрудно увидеть поразительное сходство, связывающее изложенную св. Августином концепцию, с картиной, изображенной в «креационном мифе» Толкина, где Эру, Единый Бог, открывает Свой замысел творения Айнур, Своим ангелам, сначала в виде музыкальных тем, а затем в форме «видения». И лишь затем Он дает задуманной «материальной вселенной» подлинное бытие — произнося «*Ea*», что на описанном Толкином языке эльфов буквально передает повелительное «да будет» Книги Бытия<sup>203</sup>.

Вообще, образы, порожденные творческой мыслью Толкина, оказываются в достаточно глубоком родстве с христианской богословской традицией. С другой стороны, как уже было показано, эти образы — весьма далеки от различных видов языческих представлений. Сотворение духов (Айнур, ангелов) прежде телесного мира, пребывание их с Богом до сотворения этого телесного мира, открытие им тайн Божьего замысла — все эти моменты толкиновского мифа достаточно точно соответствуют суждениям христианской святоотеческой традиции. Эти темы особенно глубоко и поэтично

<sup>202</sup> Августин, *О Книге Бытия, в Творения, СПб, «Алетейя»; Киев, УЦИММ Пресс: 2000 г., т.2, сс. 346, 348-349.*

<sup>203</sup> Среди западных исследователей творчества Толкина, кажется, только один обратил внимание на родство его образов с концепцией творения у Августина. См.: J. W. Houghton, *Augustine in the cottage of lost play: the Ainulindale as asterisk cosmogony*, in *Tolkien the Medievalist*, ed. by Jane Chance, Routledge Taylor and Francis Group, London — New York, 2003, pp. 171-182.

развивались в творениях древних Отцов Церкви, в особенности — христианского Востока.

Еще одна характерная особенность легенды о сотворении мира, вошедшей в толкиновское творчество — это то особое место, которое в ней занимает музыка. Эта сторона толкиновского «креационного мифа» необычна. Эру у Толкина раскрывает Свой замысел в виде музыкальных тем — и Айнур постигают его, развивая данную им тему в пении. Их музыкальное согласие (можно сказать «симфония», созвучие — слово, имеющее немалое значение в богословском мышлении Востока) — следствие их общего проникновения в глубину единого Замысла, а также следствие их внимания друг к другу, благодаря которому этот Замысел постигается ими еще полнее. С другой стороны, эта гармония пред-воплощает гармонию единства созданного Эру телесного мира. Мир в легендарииуме Средиземья оказывается Музыкой, обретшей воплощение и бытие через Слово Эру.

Пение ангелов — тема, знакомая христианскому преданию. На основании книг Священного Писания многие Отцы Церкви говорили о том, что ангелы на небесах, уже прежде создания остального мира непрестанно воспевали Бога, и продолжают это делать и ныне. Св. Григорий Назианзен (IV в) писал: «Они песнословят Божие величие, созерцают вечную славу, и притом вечно»<sup>204</sup>. В христианском предании очень часто говорится о сонме ангелов как об «ангельском хоре», едином и согласном. Что вызывает это ангельское пение? Разумеется, величие, святость, слава (и красота творения — как часть этой славы) и благость Бога, которого они созерцают. Но есть у святых богословов и слова, которые, возможно, были бы особенно близки Толкину — говорящие о Красоте Бога и о том, что ее созерцание вызывает восхищенное ангельское пение: «Главная и сообразная с естеством цель их жизни — погружать взор свой в красоту Божию и непрестанно славить Бога» (св. Василий Великий, IV в.).

У Толкина мы находим очень глубокую и интересную богословскую интуицию, согласно которой существует определенная связь между согласованностью и гармоничностью ангельского пения Айнур и единством и гармонией всего сотворенного бытия. Мир,

<sup>204</sup> Цит. по: арх. Макарий (Булгаков), *Православное Догматическое Богословие*, т.1, Свято-Троицкий Ново-Голутвин Монастырь, 1993 г., репринт с издания: СПб, типография Я. Трея, 1868г; с. 542.

предпетый Айнур и сотворенный Эру, оказывается воплощенной музыкой (и потому музыка, как эхо Творения, оказывается имеющей в нем особую силу — к этому мы еще вернемся). Эта воплощенная музыка бытия поддерживается в своем существовании Эру и управляется по Его воле и от Его имени Айнур.

В образе мира с его гармонией (и красотой) как воплощенной Музыки мы опять встречаем глубокое созвучие образов Толкина с христианской традицией, развитой средневековыми богословами. Христианская богословская интуиция с очень раннего времени усматривала некоторое родство между гармонией и единством мира, управляемого Богом (в том числе и посредством служения ангелов) и гармонией музыки. Вот, к примеру, слова восточного Отца Церкви, св. Афанасия Великого:

Ибо, как какой-нибудь виртуоз, настраивая лиру и искусно совокупляя звуки высокие, средние и низкие, производит одну стройную песнь: так и Бог, содержа мудростью Своею вселенную, точно лиру, и соединяя воздушное с земным, небесное с воздушным, и всем управляя Своею волею и мановением, чудно и прекрасно соблюдает единый мир и единый порядок<sup>205</sup>.

Эта традиция «музыкального» видения бытия была особенно последовательно воспринята и изложена св. Северином Боэцием (VI в.)<sup>206</sup>. Творения этого западного автора оказали глубокое влияние на всю средневековую культуру и христианское богословие Запада. Среди его произведений — трактат «Наставление в музыке» (*De institutione Musica*). Этот трактат стал основой всей музыкальной теории средневековья — и ни одно из средневековых музыкальных руководств не обходится без ссылки на учение Боэция. Вот что пишет один из современных исследователей работ Боэция:

Сама возможность музыкального искусства оправдывается Боэцием единством мира природного и человеческого: согласованность, гармония небесных движений и всех наблюдаемых природных процессов (*отмечу — в христианской богословской традиции все это рас-*

<sup>205</sup> Цит. по: арх. Макарий (Булгаков), *op.cit.*, с. 579.

<sup>206</sup> Один из западных исследователей творчества Толкина также обращает на это свое внимание: B. L. Eden, *The "music of spheres": relationships between Tolkien's The Silmarillion and medieval cosmogonical and religious theory*, in *Tolkien the Medievalist*, ed. by Jane Chance, Routledge Taylor and Francis Group, London — New York, 2003, pp. 183-193.

*сма тривалось, как управляемое ангелами — П.П.)* составляет «мировую музыку» (*musica mundana*), которая воспринимается человеком благодаря столь же гармоническому устройству человеческого тела и человеческой души и гармонии, существующей между ними, то есть благодаря «человеческой музыке» (*musica humana*). Третий род гармонии, которому и посвятил Боэций свой трактат, это «инструментальная музыка» (*musica instrumentorum*), под которой понимается всякая музыка, вызванная человеческим искусством. Эта гармоническая музыка рождается тогда, когда звуки и интервалы между ними образуют соотношения и композиции, воспроизводящие музыку «мировую» и «человеческую»; в таком случае музыкальное творение, в силу своего естественного сродства человеческой душе, доставляет ей радость и оказывает на нее терапевтическое воздействие<sup>207</sup>.

В музыкальной гармонии мира, единстве «мировой музыки», согласно Боэцию, проявляет себя то, что дает миру жизнь — Бог, с Его прекрасным замыслом. Благодаря музыкальной гармонии мироздания, прекрасные части соединяются в прекрасный мир.

Итак, основания, которые угадываются в мысли Толкина, не новы. Они, судя по всему, органически следуют из его христианского мировоззрения, выросшего на почве подлинной церковной традиции. Но в его «креационном мифе» эти основания не только обретают новую силу и красоту, но и развиваются, рождая новое, хотя и глубоко укорененное в традиции, видение — глубинной гармонической связи всего мироздания, всего бытия — духовного и телесного. Вновь оживает образ красоты мироздания — красоты, отражающей истинную Красоту Бога. Все это позволяет нам, созерцая толкиновскую легенду, обрести новое, более глубокое понимание связи между Творением и творчеством (а это, как мы уже говорили — основной мотив богословских размышлений Толкина).

Связь между концепциями толкиновского легендария и христианской богословской традицией прослеживается и в еще одном аспекте, касающемся бытия и его природы. Этот аспект может показаться не столь «рельефным», как уже рассматривавшиеся, но все же он достаточно важен. Это — то, что касается постоянства творческого участия Создателя в бытии мира. У Толкина Эру не оставляет мир после его создания. Для того, чтобы мир продолжал существовать, необходимо, чтобы его бытие поддерживалось Творцом. На-

<sup>207</sup> Майоров Г. Г., *Судьба и дело Боэция*, в: Боэций, «Утешение философией» и другие трактаты, М.: «Наука», 1990, с. 343-344.

мек на это встречается уже в «Айнулиндалэ», где Эру творит телесный мир из ничего, вкладывая в него Негасимый Пламень, чтобы он был сердцем мира (то есть тем, что способно давать бытие и поддерживать его). В тексте «Атрабет» и в примечаниях к нему Толкин развивает эту мысль. Особое присутствие Бога (Эру) в сотворенном необходимо, чтобы сотворенное было — в этом смысле Эру присутствует в Арде и во всем Эа. Бытие мира в истории, которое в языке толкиновских эльфов иногда называется «Действом (Drama)», всецело «зависит от Его замысла и от Его воли, направленной на его начало и продолжение, в отношении каждой детали и в каждый миг»<sup>208</sup>. Речь идет о полной трансцендентности Бога миру (Он всецело отличается от сотворенного Им мира) и одновременно — об определенной имманентности Его миру (Бог вездесущ и бытие мира зависит от Его присутствия) — антиномическое выражение истины, хорошо известной христианскому богословию. Творческое участие Бога в бытии мира постоянно:

Все оживляет Создатель всяческих, будучи жизнью по самой природе, и непостижимым образом вливает во все силу Свою: ибо иначе и не могут быть соблюдены и удержаны в бытии существа, принявшие начало свое из ничего (св. Кирилл Александрийский, V в.)<sup>209</sup>.

В этом отношении — как и во многих других, описанный Толкином мир — это мир христианской метафизики. Он далек и от холодного пустого мира деистов, представляющих Бога-Творца лишь создающим и запускающим «машину мироздания», предоставляя ее затем себе самой; и от смутного и расплывчатого мира пантеистов, в котором Бог есть все — и именно поэтому Его, фактически, нет. В этом отношении история творения, изображенная Толкином, правдива, — она не отличается от того, «что, как некоторые (включая меня самого) верят, является истиной» (письмо Толкина к Роне Бир).

В связи с этим необходимо сказать несколько слов и о том, что составляет действительно необычную деталь толкиновского «мифа о творении». Мы уже упомянули эту особенность, цитируя о Роберта Муррея:

«Однажды Толкин сказал мне, что ему хотелось бы верить в то, что Бог дал ангелам в какой-то мере участвовать в Творении. В то время я,

<sup>208</sup> 10 НОМЕ, с. 335.

<sup>209</sup> Цит. по: арх. Макарий (Булгаков), *op.cit.*, 519.

не видев еще «Сильмариллиона», решил, что это просто богословское рассуждение».

Действительно, Айну́р Толкина принимают совершенно особое участие в деле сотворения мира. В письме Питеру Хастингсу (1954 г.) Толкин пишет:

Вот так и в этом мифе «предполагается» (на законной основе, неважно, является оно свойством реального мира или нет), будто Он (*Творец — П.П.*) даровал особые способности к «вторичному творчеству» некоторым из Своих высших созданий: тем самым гарантируя - то, что они изобретут и создадут, обретет реальность Творения<sup>210</sup>.

В центре внимания Толкина — вопрос о связи и соотношении «вторичного творения», творческих возможностей сотворенных Богом личностей, с реальностью «первичного творения». В своем легендарии он представляет — не утверждая ничего о действительной истинности этого для нас — что Бог дает сотворенным им духам более глубоко участвовать в Творении, чем это подразумевается обычно. В толкиновском «креационном мифе» Айну́р — не сторонние наблюдатели или простые исполнители в отношении Творения. Эру дает им возможность, исполняя и воплощая Его замысел, привносить в него нечто от их собственной личности, от той мудрости, любви и знания, которые Он сотворил в них.

Эру остается суверенным Творцом. Он предлагает Айну́р музыкальные темы; Он дарует им познание частей Своего замысла; Он дает им те «творческие возможности» личности, которые они могут привнести в свое дело; наконец, только Он осуществляет сам акт творения Своим Словом — и, разумеется, в Его руках полная свобода — Он решает, чему из предпетого Айну́р дать бытие; Он может внести в замысел неизвестную им новизну; наконец, уже в ходе истории, Он всегда может вмешаться в бытие мира непосредственно, изменяя Музыку. В Толкиновском «креационном мифе» все это остается в исключительной власти Творца. Таким образом, даже нельзя сказать, что Айну́р являются в полной мере «помощниками» Эру или «независимыми деятелями» в создании мира — некое участие в Творении дано им как суверенный дар Творца. В действительности, Богу в Его вечном знании, конечно, известно то, как сотворенное Им существо воспользуется данным Им же даром. Эта неизменная суверенность Творца отзывается в словах «Айнулиндалэ»:

<sup>210</sup> *Письма*, №153, к Питеру Хастингсу, с. 222.

Узрите свою Музыку! Это ваше пение: и каждый из вас отыщет там, среди того, что я явил вам, вещи, которые, казалось ему, он сам придумал или развил<sup>211</sup>.

Таково «вторичное творчество» сотворенных духов, изображенное Толкином. Эта картина, как нетрудно заметить, фундаментально отличается от нехристианских «теорий», говорящих о возможном существовании каких-либо еще «демиургов» помимо Бога. К примеру, в гностицизме мы встречаем представление об ангелах, творящих мир втайне от Бога, вопреки Его воле — или даже вдали от Него, там, где Он не замечает этого и где мир остается вне Его «поля зрения». Нередко такие «демиурги» начинают потом управлять миром по своим собственным, злым и жестоким законам, поработав людей<sup>212</sup>. Если бы подобные «теории» упоминались в толкиновской истории — несомненно, Толкин счел бы их происходящими от павшего Темного Властелина — Моргота, то есть сатаны. Толкиновская картина творения не имеет с подобными «теориями» ничего общего.

Можно попытаться рассмотреть толкиновскую картину с более серьезной точки зрения — как если бы оно было богословским предположением. Может ли христианский богослов предполагать, что Бог дал ангелам некую возможность участвовать в делах Творения, при условии, что сама возможность сотворения в собственном смысле слова, то есть приведения из небытия в бытие, остается при этом присущей только ему? Священное Писание (да и предание Церкви) очень немногое говорит нам об ангельском мире. С богословской точки зрения это связано с тем, что цель Откровения — преподавать человеку прежде всего и в основном те истины, которые имеют отношение к делу его спасения. В разное время разные богословы, оставаясь в рамках церковного предания, высказывали различные мнения, касающиеся ангелов, их служения и, если можно так сказать, «образа жизни». Среди этих мнений можно встретить некоторые намеки, которые могут указывать на возможность «толкиновского» теологумена (так в богословии называется част-

<sup>211</sup> Толкин Дж.Р.Р., *Сильмариллион*, пер. Н. Эстель, М.: Гиль-Эстель, 1992, с. 6.

<sup>212</sup> Об этом, в частности, пишет П. Федоров в статье *Письмо участникам диспута*, призванной ответить на обвинения Толкина в гностицизме со стороны некоторых критиков. Статья была опубликована в журнале *Палантир*, №№22-26, 2000-2001гг.

ное богословское мнение, не утверждаемое, как догмат, но не являющееся и заведомо ошибочным). Существует, к примеру, богословское мнение, согласно которому текст книги Бытия (1, 26) может предполагать, что прежде, чем сотворить человека, Бог совещался с ангелами<sup>213</sup>. Библия как минимум единожды образным языком представляет подобное «совещание» Бога с ангелами в 3-ей Книге Царств (22, 19), где Бог как бы предлагает ангелам некую проблему, ожидая их предложений по поводу ее решения. В «Сентенциях» Петра Ломбардского, которые на Западе в Средние Века были основным источником для изучения богословия, высказано мнение, согласно которому возможность творить может быть дана Богом и Его созданиям — но только как Его представителям, действующим от Его имени, а не «от себя». Св. Фома Аквинский не соглашался с этим мнением и вполне убедительно доказывал, что только Бог может совершить акт творения — но ведь в «креационном мифе» Толкина эта возможность и в самом деле остается присущей лишь Эру:

Циклы начинаются с космогонического мифа: «Музыки Айнур». Явлены Бог и Валар<sup>214</sup> (или власти; в английском языке именуемые богами). Последние являются, скажем так, ангелическими силами, функция которых — осуществлять делегированную власть в своих сферах (правления и руководства, но не творения, созидания или перекладывания)<sup>215</sup>.

Творит лишь Эру. Айнур — получают как дар фактически лишь возможность особой личностной причастности к этому Его деянию.

Во всяком случае, вне зависимости от нашего отношения к упомянутым выше мнениям, христианское богословие уверено, что ангелы — личности. Они способны познавать, имеют ум и свободную волю, способны любить — в том числе и «избирательно» (св. Фома Аквинский)<sup>216</sup>. Возможность творить имеет только Бог. Но для личности так естественна способность к творчеству... Дана ли эта способность ангелам? Не указывает ли на это сама возможность «ан-

<sup>213</sup> прот. А. Мень, *Исагогика*, Фонд им. А. Мень, М., 2000, с. 113.

<sup>214</sup> Имеются в виду Айнур.

<sup>215</sup> *Письма*, № 131, к Милтону Уолдмэну, с. 168.

<sup>216</sup> Фома Аквинский, *Сумма Теологии*, т. 2, Киев, «Эльга — Ника-Центр», 2003, с. 170-173.

гельского пения», на которую указывает Писание? А если дана — то, конечно, и ею, как и всеми своими способностями ангелы старались бы послужить Творцу. И кто знает, каким было бы такое служение...

Говоря об «участии» Айнур в творении Эа, Толкин пытается в рамках своего творчества предложить возможный ответ на эти вопросы. Вне зависимости от того, как мы смотрим на этот ответ (а сам Толкин вовсе не делал никаких утверждений о его истинности — уж скорее ему хотелось бы, чтобы он был верным), он остается в рамках христианской метафизики, и, как кажется (по крайней мере при поверхностном взгляде, которым мы его окинули), не порождает в ней никакого теологического «диссонанса». Впрочем, конечно, это суждение может оказаться и слишком смелым...

Читая дальше «Айнулиндалэ», мы видим продолжение толкиновского космогонического мифа. В одном из писем Толкин пишет о своей космогонии:

Когда Единый (Рассказчик) рек: «Да будет так», тогда Повесть стала Историей, на том же плане, что и слушатели; и они получили возможность при желании войти в нее. Многие Айнур и впрямь вошли в мир, и теперь должны оставаться в нем до Конца, будучи вовлечены во Время, в последовательность событий, его составляющую. Это и были Валар и их меньшие спутники. Они «возлюбили» видение, и, вне всякого сомнения, именно они сыграли наибольшую «вторично-творческую» (или, как сказали бы мы, «художественную») роль в создании Музыка<sup>217</sup>.

Итак, Валар вступают в Эа:

Когда же Валар пришли в Эа, то поразились и растерялись, ибо не было там ничего, что узрели они в видении, и все было безначально и бесформенно — и повсюду царил тьма. Ибо Великая Музыка была лишь ростком и цветением мысли в Чертогах Безвременья, а Видение — лишь прозрением; а сейчас они пришли в начало Времен; и поняли Валары, что мир лишь предначертан и предпет, и им должно довести его до конца. Так начались их великие труды в пустотах неизмеримых и неизведанных и в веках бесчисленных и позабытых, покуда в Глуби Времен и среди обширных чертогов Эа не пришел час и место, где было сотворено жилище Детей Илуватара<sup>218</sup>.

<sup>217</sup> *Письма*, № 212, черновик письма к Роне Бир (не посланный), с. 322.

<sup>218</sup> *Сильмариллион*, с. 9-10.

Валар «доводят до конца» согласно Замыслу жилище Детей Илуватара — Арду (соответствующую, по мысли Толкина, солнечной системе). После этого они входят в Арду, и становятся ее правителями и хранителями, стихиями мира, — причем один из Валар — Манвэ, становится в Королевстве Арда первоуправителем — наместником Эру. Валар могут принимать (и принимают) видимую форму — как бы тело, но это не является «воплощением». Эта их «телесная» форма скорее подобна нашей одежде, которую мы можем легко снимать и надевать снова. Нередко их внешний облик бывает подобен облику Детей Илуватара — ведь в Эа Валар привела прежде всего любовь к ним<sup>219</sup>.

<sup>219</sup> Тела, в которые облакаются Валар в историях Толкина — это не тела в собственном смысле слова, какими обладают в своем духовно-телесном единстве Дети Илуватара. В одной из поздних своих работ — в комментариях к эльфийским текстам песен, опубликованных в книге «Бежит дорога...» (1967 г.), Толкин пишет: «*Fana* — это элемент эльфийских языков, первоначально означавший «дымка». Синдаринская его форма <...> обычно применялась к облакам, плывущим, словно дымка на голубом небе, или на солнце или луне, или покоящаяся на холмах. <...> В Квэнья, однако, простое слово *fana* приобрело особый смысл. Благодаря близкой связи Высших Эльфов с Валар, оно стало прилагаться к «покровам» или «облачению», в котором Валар представляли телесному взору. То были тела, в которые они самовоплощались. Обычно они принимали образы тел эльфов (и людей). Валар приняли эти формы, когда, после демиургических трудов, они пришли и поселились в Арде, «Королевстве». Сделали они это из своей любви и влечения к Детям Бога <...>, для которых они и должны были приготовить «Королевство». Будущие формы эльфов и людей были им открыты, хотя они и не участвовали в их замысливании и создании, и точное время их появления также не было известно. В этих *fana* они и предстали впоследствии эльфам (хотя могли они также принимать и другие, совершенно «нечеловеческие» формы, которые люди и эльфы видели редко) и выглядели как особы величественного (но не гигантского) сложения, облеченные в одежды, выражавшие их индивидуальную природу и функции. Высшие Эльфы утверждали, что эти формы всегда в некоторой степени светились, словно сочась изнутри светом. В Квэнья *fana*, таким образом, стала означать величественную и лучащуюся фигуру одного из великих Валар» (Donald Swann and J. R. R. Tolkien, *The Road Goes Ever On: A Song Cycle*, New York, Ballantine Books, p. 66). Подобного рода «воплощение» ангелов знакомо христианской традиции. Достаточно вспомнить

Вкратце рассматривая эту часть толкиновской космогонии в контексте христианского богословия, мы вновь возвращаемся к концепции сотворения мира у св. Августина. Мы уже упоминали содержащееся в трактате «О Книге Бытия» мнение этого Отца Церкви — о том, что в акте творения Бог многие сущности (или, говоря его языком, «природы») сотворил существующими не полностью, а лишь в возможности, в виде того, что Августин называл «причинными началами» или «семенными началами». Эти начала, сотворенные Богом вполне реальны — без них была бы невозможна полнота существования соответствующих природ. Однако эта полнота может достигаться и во времени. На пути же к обретению этой полноты природы управляются исполняющими волю Божию ангелами:

Поэтому высшим ангелам, смиренно усаждающимся Богом и блаженно Ему служащим, подчинена всякая природа, всякая неразумная жизнь, всякая слабая или развращенная воля, так что они делают из подчиненных им то, чего требует порядок природы, по велению Того, кому подчинено все. В Нем они видят непреложную Истину и сообразно с нею направляют свою волю<sup>220</sup>.

Образы Толкина и мысль св. Августина вновь оказываются очень близки, удивительно созвучны друг другу. Остается только предполагать, идет ли опять речь о влиянии — или о родстве взглядов двух

трех ангелов, явившихся Аврааму в Книге Бытия — сюжет, достаточно хорошо известный всем по иконам так называемой «Ветхозаветной Троицы». Ангельский Доктор — так св. Фома Аквинский был прозван за глубину своих размышлений в области ангелологии — писал на тему «тел» ангелов в своей знаменитой «Сумме Теологии» — во 2-м томе первой части, в подотделе «Трактат об ангелах», вопрос 51 — «Об ангелах в сопоставлении с телами», раздел 2 — «Воспринимают ли ангелы тела?». Отвергая возражения тех, кто считал, что ангелы не воспринимают тел, а их тела только кажутся или видятся людям, он писал, что ангелы иногда воспринимают тела; что через восприятие ангелами тел в Ветхом Завете метафорически прообразуется Воплощение Христа, и что ангельские «тела», возможно, имеют воздушную природу, являясь как бы уплотненным воздухом (Фома Аквинский, Сумма Теологии, т.2, Киев, «Эльга — Ника-Центр», 2003, с. 89-91).

<sup>220</sup> Августин, *op.cit.*, т.2. 525.

христианских авторов — святого богослова древности и писателя двадцатого века<sup>221</sup>.

Никоим образом не чужда христианской традиции идея ангелов, как божественных представителей, от имени Бога управляющих миром, его стихиями и тем, что в нем. «Из них (*ангелов — П.П.*) одни предстоят великому Богу, другие своим содействием поддерживают целый мир» (Св. Григорий Назианзен, IV в.); «Сии умы прияли каждый одну какую-либо часть вселенной, или приставлены к одному чему-нибудь в мире, как ведомо сие было все Устроившему и Распределившему, и они все ведут к одному концу, по мановению Зиждителя всяческих» (он же). В библейском Откровении Иоанна Богослова упоминаются ангелы, держащие четыре ветра земли (Откр. 7, 1) и Ангел вод (16, 5). На основании этих и некоторых иных текстов Писания в Церкви с древности существовало убеждение, что Бог поручает ангелам в управление части и стихии видимого мира<sup>222</sup>. Некоторые Отцы Церкви считали, что существуют ангелы, особо поставленные, к примеру, над животными и над растениями. Св. Иустин (II в.) писал, что «промысление о людях и о всем, находящемся под небесами, Бог поручил ангелам, которых поставил над всем этим». Авторитетный древний христианский писатель Афинагор схожим образом полагал:

Творец и строитель мира, Бог разделил их (ангелов — П.П.) словом Своим, и поставил над стихиями, и над небесами, и над миром, и над тем, что в нем, и над их устройством<sup>223</sup>.

На фоне этой согласной христианской традиции при сравнении ее с толкиновским «космогоническим мифом» можно выделить еще одну интересную особенность последнего: в его рамках Валар

<sup>221</sup> На самом деле концепция «семенных начал» в том или ином виде свойственна далеко не только св. Августину. Схожая концепция — мир сотворен неоформленным в «первый день», и обретает постепенную форму в течение всего «Шестоднева» высказывали греческие Отцы IV в. свв. Василий Великий и Григорий Нисский.

<sup>222</sup> Иудеи во времена пришествия Христа, судя по всему, верили, что Бог вверил управление миром и людьми Ангелам. Ряд библейских текстов указывает на то, что эту точку зрения разделял и апостол Павел, считая при этом, что лишь с Воплощением Слова власть ангелов над людьми, наследующими Искушение, умалилась — и они выполняют теперь преимущественно роль служителей спасения.

<sup>223</sup> Здесь и выше — см. арх. Макарий (Булгаков), *op.cit.*, с. 545.

входят в Эа по особой любви к творению, особенно к Детям Илуватара (т. е. к Людям и Эльфам). Этот мотив, при всей своей «оригинальности», в целом вполне гармонично сочетается с христианским богословием: так или иначе, все, совершаемое ангелами, делается из любви — во-первых к Богу, во-вторых — к Его творению, прежде всего — к человеку, созданному по Его образу.

Всего выше сказанного вполне достаточно, чтобы стало ясно — «креационное богословие», принадлежащее легендарному Средиземью в главных и существенных моментах не только хорошо согласовано с христианским преданием, но и включает в себя немало элементов, роднящих его с различными сторонами церковной философско-богословской традиции. Более того, Толкин не просто заимствует и соединяет эти элементы, но и творчески развивает их — и благодаря этому творческому усилию в его тексте оказываются заключены глубокие христианские богословские интуиции, выраженные языком «мифических» образов описанного им легендария. Можно по-разному относиться к специфически «толкиновским» творческим идеям — мы имеем дело с художественным текстом, а не с формализованным учебником теологии, и здесь эти идеи в любом случае уместны — но достаточно очевидно, что они развивают темы, произрастающие на почве той же традиции богословия. В толкиновской истории — в главном и существенном — мы оказываемся в мире христианской метафизики и христианского взгляда на Творца и творение. И при этом Толкин создает картину, обладающую большой художественной глубиной и силой. Картина эта, будучи созвучна христианскому мировоззрению в его целостности, вовсе не является безжизненным копированием с каких-либо заранее заданных образцов.

### Добро и бытие. «Сущность» зла

«Ничто не бывает злым изначально»<sup>224</sup>. — говорил Эльронд на Совете во второй главе второй части «Властелина Колец». Это убеждение пронизывает всю «метафизику» толкиновской истории. В замечаниях по поводу рецензии У. Х. Одену (1956 г.) Толкин пишет:

В моем повествовании я нигде не имею дела с Абсолютным Злом. Я вообще не думаю, что такая вещь, как абсолютное зло, существует,

<sup>224</sup> *БК*, 1, с. 380.



поскольку это Ноль. Я не думаю, чтобы какое бы то ни было «разумное существо» могло быть всецело злым.

Все создается благим, поскольку создано благим Богом. Эта мысль фундаментальна для христианского мировоззрения. В повествование Книги Бытия о Творении не раз появляются слова: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 18 и др.). Библейская история сотворения мира завершается, в конце «шестого дня», словами: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31). То же повторяет и апостол Павел: «... всякое творение Божие хорошо». Это библейское убеждение становится определяющим для всей христианской мысли. Многократно повторяясь древними Отцами Церкви, оно неизменно сопутствует всякому истинному богословию. По убеждению богословия Католической Церкви, всякое бытие является благим. В христианской философии с особенной ясностью обосновывал этот взгляд Фома Аквинский — святой богослов и философ, в центре взглядов которого оказывается именно бытие или существование (*esse*), и которого можно по праву называть философским певцом бытия. Боге открывается нам как Сущий, как тот кто есть. Бог есть самосущее существование и истинное благо. Все, что существует, существует благодаря причастности к Его бытию, благодаря причастности к Его благодати. И потому все сущее, поскольку оно есть, в глубине своей природы является благим:

«Все сущее есть благо, поскольку все сущее есть сущее». Этот тезис о благословенности всего сущего ясно характеризует томизм как христианскую метафизику. Все сотворенное, свободно излитое благой волей Всевышнего, несет в себе благо<sup>225</sup>.

Этот тезис Толкин разделяет и как верующий христианин, и как мыслитель, и как художник и автор. Особенно это убеждение выделяется в христианской метафизике и в «метафизике» толкиновской истории в его контрасте со многочисленными нехристианскими взглядами на этот вопрос. Вопрос особенно значимый, потому что связан с распространенным заблуждением: со взглядом на христианство, как на мироотрицающее, мрачное мировоззрение, отвергающее материю и плоть ради «духовного». Однако действительное христианство, вера Церкви, напротив всегда настаивали на том, что

<sup>225</sup> Д. Антисери, Дж. Реале, *Западная Философия от истоков до наших дней*, т.1, *Античность. Средневековье*. СПб.: Пневма, 2001, с. 541.

все сущее, включая материю, в том числе и тело человека — это благое творение благого Бога. В результате искажения злом и грехом они могут частично утрачивать свое совершенство — но по существу своему всегда остаются благими. Это порождает в христианском мирозерцании особое уважение к бытию — ко всему творению Бога, в соответствии с достоинством всего сотворенного. Взгляд на материю, на телесное как на какое-то зло был свойственен вовсе не христианству, а различным еретическим взглядам гностического происхождения (один из таких нехристианских взглядов состоял, к примеру, в том, что материя и дух имеют разных творцов — злого и благого). Эта благодать всего сотворенного — а ведь творить может только Эру — одна из фундаментальных истин толкиновской истории. Это касается всякого существа — будь то дух, эльф или человек — и даже орки: «<...> Мудрые всегда учили, что орки не были «созданы» Мелькором, а потому не были злы изначально»<sup>226</sup>. Этот метафизический взгляд был настолько важен для Толкина, что он потратил очень много времени, размышляя над тем, каким именно образом следует непротиворечиво излагать свою историю, ни в чем не отступая от него. Разумеется, также блага и материя:

«Материя» не рассматривается как зло или как противоположность «духу». Изначально материя была всецело благой. Она оставалась «творением Эру», а потому по большей части была благой, и даже само-исцеляющейся, когда в нее не вмешивались: то есть когда скрытое зло, насильственное привнесенное (*intruded*) Мелькором, не пробуждалось и не использовалось преднамеренно злыми умами<sup>227</sup>.

Этот христианское представление об изначально благой природе всего сотворенного, безусловно ставит перед человеком, взирающим на мир, проблему зла. Если все сущее при сотворении было благим, то зло может быть привнесено в мир лишь трагедией падения свободной воли. Лишь личность, наделенная свободой, способна привнести зло в благодать сотворенного мира. И это придает истории особую драматичность, которой не имела бы картина, изображающая извечную борьбу двух начал — изначально доброго и изначально злого. Трагедия злодея состоит в том, что любой злодей некогда был (или должен был быть) добр. У истоков злодеяния сто-

<sup>226</sup> *Преображенные мифы*, 10 НОМЕ, 419.

<sup>227</sup> *Атрабет*, 10 НОМЕ, с. 344.

ит падение. И это — одна из наиболее глубоких трагедий падшего мира.

Но что же такое тогда зло? Зла, как такового, самого в себе, нет — отвечает христианская традиция. У него нет собственного бытия, независимого существования. Русский богослов XIX века так суммирует взгляды древних Отцов Церкви по этому поводу:

Зло не есть какая-либо сущность, имеющая действительное бытие, подобно другим существам, созданным Богом, а есть только уклонение существ от естественного своего состояния, в котором поставил их Творец, в состояние противоположное. Потому не Бог есть виновник зла, но оно происходит от самих существ, уклоняющихся от своего естественного состояния и предназначения. И так как уклоняться от своего естественного состояния сами собой могут только существа нравственные, то и зло, в строгом смысле, есть одно — нравственно<sup>228</sup>.

Итак, зла нет, но есть злодеи. Зло — это злоупотребление свободной волей, отказ от блага — а значит, от жизни, от бытия, от всех даров Божьих, и в конечном итоге, от самого себя. Абсолютного зла не может быть именно потому, что бытие — благо. Абсолютное зло было бы также и абсолютным небытием, то есть не существовало бы. Зло — противоестественно и в том смысле, что падшая воля, действует вопреки собственной природе, своему «естеству», разрушая самое себя. Зло в чистом виде не может существовать — оно может существовать лишь как порча и умаление добра. Таким образом, нуждаясь в добре как в своем «носителе» зло оказывается «паразитом», обитающим в добре и разрушающим его. Оно подобно болезни, которая может наносить ущерб больному, но не может существовать сама по себе, без него.

Одним из древних западных христианских авторов, который изложил подобную концепцию «несуществования» зла был уже упоминавшийся нами св. Северин Боэций (VI в.) в своем трактате «Утешение Философией», который он написал в тюрьме в ожидании казни. В этом ключе писали и многие другие христианские авторы (из западных — хотя бы те же св. Августин и св. Фома Аквинский), но текст Боэция, переведенный королем Альфредом на древнеанглийский язык, должен был быть особенно хорошо знаком Толкину в силу его профессиональных интересов. Именно поэтому на трак-

<sup>228</sup> арх. Макарий (Булгаков), op.cit., с. 374.

тат Боэция ссылается профессор Шиппи в своей «Дороге в Средиземье», когда обсуждает образы зла во «Властелине Колец»:

В этом трактате говорится, что такой вещи, как зло, не существует: зло — это «ничто», отсутствие добра, а зачастую и просто нераспознанное добро. <...> Из этого убеждения следует, что зло само по себе не способно ничего сотворить, что оно и само не было сотворено, а появилось в результате злоупотребления свободой воли, в которое впали Сатана, Адам и Ева, чем и отделили себя от Бога. В конечном же счете зло будет уничтожено или исключено из бытия точно так же, как грехопадение было исправлено Воплощением и смертью Христа. Этот взгляд на зло представлен во «Властелине Колец» очень отчетливо. Даже в Мордоре Фродо утверждает: «Тень, которая их [орков] взрастила, умеет только глумиться над тем, что уже есть, но сама не может ничего сотворить...». До того нечего в том же духе изрекает Фангорн: «Тролли необычайно сильны. Враг сделал их во времена Великой Тьмы по нашему образу и подобию, в насмешку». В чем разница между «настоящей» тварью и «подражанием» сказать невозможно (*здесь я не могу вполне согласиться с профессором Шиппи — но к этому вопросу мы еще вернемся, когда обратимся к теме творчества и искусства в толкиновской истории — П.П.*), однако в этом противопоставлении прослеживается более глобальная идея — продемонстрировать разницу между подлинным Творением и его искажением. Эта идея находится в согласии с безапелляционным утверждением Эльронда: «Ничто не бывает злым изначально, и даже сердце Саурана не всегда было черным». В отношении этих основополагающих понятий Толкин идти на компромисс не собирался<sup>229</sup>.

Последнее замечание верно, как верно и то, что эта общая для христианского предания концепция зла действительно очень отчетливо видна в толкиновской истории. Но к сожалению в своих дальнейших рассуждениях профессор Шиппи допускает серьезную ошибку, основанную, видимо, не полным пониманием христианских богословских взглядов и их структуры. Эта ошибка приводит его к ложным выводам и постановке фактически несуществующей проблемы:

Однако в истории западной мысли всегда присутствовала и другая традиция. Правда, она никогда не имела «официального» статуса, зато сама собою, спонтанно, вырастает из повседневного опыта. Согласно этой традиции, никому не возбраняется пускаться в философские рассуждения по поводу природы зла, однако зло все-таки су-

<sup>229</sup> Шиппи, op.cit., сс. 255-256.

ществует реально, и просто «отсутствием добра» называть его никак нельзя. Более того, злу можно сопротивляться, и более того — отказ от противления злу (в убеждении, что настанет день, когда Всемогущий Сам излечит все раны, нанесенные злом) является нарушением долга. Опасность этой традиции в том, что она отдает манихейством — ересью, согласно которой Добро и Зло — равные по силе противоположности, а вселенная — место их битвы; правда, Инклинги, по-видимому, склонны были проявлять известную терпимость по отношению к этому взгляду на мир<sup>230</sup>.

Продолжая ту же линию рассуждений в своей второй книге — «Дж. Р.Р. Толкин — автор столетия», Шиппи уже прямо выделяет там «две линии» представления о зле во «Властелине Колец», которые он, пускай в кавычках, называет «боэцианской» и «манихейской». В действительности трудно представить себе более трагическую ошибку в оценке взглядов, присутствующих в толкиновском тексте — ошибку, следующую из смешения различных богословских понятий.

Как такового — как сущности, имеющей собственное бытие, независимое существование, зла нет. Зло, являясь искажением блага, не может существовать без него и вне него — в отличие от независимо сущего блага, которое для своего бытия ни в каком «зле» не нуждается. В этом смысле зла действительно нет. Оно не причастно подлинному бытию, а значит — не причастно вечности. Зло действительно бессильно — у него нет своих сил, и действие зла возможно, лишь когда оно «ворует» существование и силы у добра. Оно иррационально и неразумно, содержа в себе внутреннее противоречие — стремление к небытию и невозможность существовать вне бытия. Именно поэтому зло несет в самом себе собственное поражение.

Но все это не отменяет действительности того повреждения, которое несет злоупотребление свободой воли. При этом само это злоупотребление есть именно противоестественное умаление того блага, к которому эта воля должна стремиться по самой своей природе. Когда мы говорим, что воля поворачивается ко злу, мы не имеем в виду, что она поворачивается к какому-то реально существующему, противоположному благу полюсу бытия, поскольку такового просто нет. В действительности мы имеем в виду, что она в большей или меньшей степени отворачивается от блага, и пытается, находясь в этом состоянии «отвержения добра», действовать в благом ми-

<sup>230</sup> Шиппи, *op.cit.*, сс. 256-257.

ре. Такая падшая воля вполне реальна — и реальны злые последствия, которая она несет в мир. Но ее позиция ущербна: она не может измыслить ничего собственного, не имеет ничего «своего». Она умеет лишь исказить и портить, но при этом, нуждаясь в существовании всего, что использует, не может вполне устраниваться от блага, присутствующего бытию. Справедливо сказать, что злая воля — в той мере, в какой она подвергла себя злу — не способна ничего создавать. Она может подниматься только до «пародии» на добро — иногда уродливой и ужасной, но и сквозь это уродство всегда проглядывает то, что некогда было прекрасным. Дьявол, как верно указывала средневековая христианская традиция, может быть только «обезьяной Бога».

Зло реально — в той степени, в какой реальна отказывающаяся от добра воля, и реальны его последствия — поскольку реально то, чего они касаются. Зла нет, но есть злые, и есть то, что они пытаются делать в мире. И именно с этими проявлениями зла в себе и в мире призван бороться каждый христианин. Недоумение вызывает замечание профессора Шиппи о том, что взгляд на необходимость борьбы со злом не имел в Церкви «официального статуса». Ведь именно имея в виду эту борьбу, Церковь использует в своей духовности разные элементы «воинского» — и сама на протяжении веков называет себя «Воинствующей Церковью»<sup>231</sup>.

Проблемы и противоречия нет — а есть антиномия. Мы действительно сталкиваемся со злом — «ведь вся история человечества полна ожесточенной борьбы против сил тьмы — борьбы, которая началась от сотворения мира, и, по слову Господню, продолжится до последнего дня»<sup>232</sup>. И все же зла нет. Оно не в состоя-

<sup>231</sup> В этом отношении у толкиновской истории есть еще один важный христианский аспект, который является крайне «современным» — может быть даже более необходимым сегодня, чем когда-либо прежде. Она учит нас, что добро — это добро, а зло — зло: вне зависимости от наших суждений и мнений. Она чужда всякого нравственного «релятивизма» и «компромиссов» в том, что касается нравственной правды. Арагорн говорит: «Добро и зло всегда остаются добром и злом — как для людей, так и для эльфов с гномами. Надо только уметь отличить одно от другого — будь то у себя дома или в Золотом Лесу» (*ВК*, 2, с. 49).

<sup>232</sup> Второй Ватиканский Собор, *Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (Gaudium et Spes)*, 37 (здесь и далее цитаты из документов Второго Ватиканского Собора приводятся по изданию: *Документы II Ватиканского Собора*, б.м., Паолине, 1998).

нии существовать, не в состоянии действительно обладать чем-то. В этом смысле оно уже побеждено, потому что лишило себя всего. Оно не может войти в вечность, а все истинно существующее причастно вечности.

Небытие зла, при таком понимании, вовсе не означает, что силы добра в истории всегда победоносны. Напротив, «силы тьмы» очень часто кажутся могущественными, а противостояние им (но только если оставить в стороне христианскую надежду) — тщетным. В определенном смысле слова, вся история Церкви это «борьба, обреченная на поражение»<sup>233</sup>. Борьба со злом все усиливается, пока, как говорит библейское Откровение Иоанна Богослова, апокалиптического зверю не будет дано «пойти войною на святых и победить их» (Откр. 3, 7). И лишь тогда произойдет Второе Пришествие Христа — Бог снова вступит в мир, чтобы нанести силам зла окончательное поражение, обнажив тем самым небытие зла перед лицом подлинного Бытия.

Этот взгляд, лежащий в основе христианского понимания проблемы зла, всецело разделялся Толкином, что подтверждается его собственными высказываниями и размышлениями. Вопреки утверждению профессора Шиппи, никакой опасности и никакого противоречия христианской философии он в себе не заключает. И, конечно же, не имеет ничего общего с концепцией манихейства, предполагающей равное бытие и независимое существование доброго и злого начал.

Прошу простить мне достаточно пространный экскурс в область христианского осмысления проблемы зла, без надлежащего понимания которого правильное восприятие современным читателем, мало знакомым с христианским преданием, «метафизики», растворенной в толкиновском тексте, может оказаться очень затруднено.

Образы толкиновской истории, связанные со злом, являют глубокое проникновение в его метафизическую «суть». Христианские

<sup>233</sup> Поэтому представляется странным и необоснованным утверждение профессора Шиппи (op.cit., с. 277), о том, что слова Гэндальфа во «Властелине Колец» («Я — Гэндальф, Гэндальф Белый, но Черное все еще сильнее») «звучат определенно по-манихейски». Не вполне обоснованы и рассуждения Шиппи о «проблематичности» природы Кольца — на этого вопроса я коснусь позже.

истины отражены в тексте настолько гармонично, что это позволяет нам вновь — и очень рельефно — воспринять то, о чем мы только что говорили с точки зрения «отвлеченного богословия». Причем, как вполне верно — на этот раз — замечает профессор Шиппи, уже сам подбор образов и слов многое может нам подсказать в этом отношении:

Во «Властелине Колец» образ зла особый. Толкин выразил его с помощью слова «тьень», shadow. Существуют ли тени? Согласно понятиям древних, и да, и нет. <...> Тени суть отсутствие света и поэтому сами по себе не существуют, однако же их можно увидеть и ощутить, как если бы они все же существовали. Именно так смотрит Толкин на зло. Соответственно, Мордор — это Черная Страна, «где тени легли», или еще более зловеще — «где тени живут». Арагорн сообщает: «Гэндальф Серый рухнул в бездну, и его взяла Тень». По выражению самого Гэндальфа, если его союзники проиграют, «многие страны покроет Тень». Иногда слово «Тень» используется по отношению к Саурону, как например, в <...> сентенции Фродо — Тень не умеет творить, она умеет только глумиться. А иногда зло кажется не более чем находящимися извне туманом и мглой («... сердца Всадников покрывала тень»)<sup>234</sup>.

Другое слово, используемое для описания зла — слово «призрак» (wraith). Подобно тени, «призрак» обладает некой двойственностью и неопределенностью, между бытием и небытием, жизнью и смертью. В отношении Кольцепризраков — Черных Всадников, во «Властелине Колец» дважды использовано слово «undead» - «немертвые, неумершие», которое, как представляется, хорошо передает образ существования призрака: не живого, но и не мертвого, как бы стремящегося к небытию и не обретающего его:

Итак, призраки не вполне «нематериальны», но скорее являются чем-то, определяемым своей формой <...>, более чем своей субстанцией. В этом они подобны теням <...>. Но хотя все неясно в том, что касается их субстанции, если вы видите призрак, вы не можете быть уверены <...>, жив он или мертв. Все эти моменты восприняты Толкином; и, к этому не особо много добавлено, ибо хотя Кольцепризраки появляются на протяжении «Властелина Колец» около тридцати или сорока раз, в действительности нам очень немного говорится о них. Они когда-то были людьми, говорит в начале Гэндальф, которым Саурон дал кольца, и так они «покорились власти Единого и стали Кольцепризраками, тенями под его [Саурона] великой Тенью, его самыми

<sup>234</sup> Шиппи, op.cit., с. 265.

ужасными слугами». Предводитель Назгулов, как мы узнаем гораздо позже, в главе «Осада Гондора», был когда-то королем-чародеем Ангмара, владения, покоренного более тысячи лет тому назад. Поэтому он должен бы быть мертв, но он явственно так или иначе жив (*и потому помещен как бы между жизнью и смертью — П.П.*) <...>. Он также, в определенном смысле, лишен субстанции, наподобие тени, ибо когда он откидывает свой капюшон в конце главы «Осада Гондора», под ним ничего нет; и все же там должно что-то быть, ибо «на нем была королевская корона; и все же не было видно никакой головы, на которую она была бы возложена». Он и его сотоварищи могут действовать физически, носят стальные мечи, перемещаются на лошадях или крылатых рептилиях, Предводитель Назгулов орудует палицей. Но они не могут быть повреждены физически — водой или оружием — кроме как, по совпадению, клинком Мерри из Западного Края, на который наложены заклятья, несущие поражение Ангмару: подействовало заклятье, а не сам клинок. У Кольцепризраков, поэтому, есть нечто общее с туманом и дымом, они обладают чем-то физическим, даже опасным или поражающим, но в то же время практически неосязаемым<sup>235</sup>.

В толкиновской истории мы также находим универсальный — и особым образом присутствующий в христианской мысли — символизм света и тьмы. Достаточно вспомнить благословенный свет Амана, Негасимый Пламень Илуватара, прогоняющий Шелоб свет фиала Галадриэль с одной стороны — и образы, связанные с Темным Властелином — с другой. Этот символизм фундаментальным образом используется также в библейской традиции, особенно у апостола Иоанна: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой Тьмы» (1 Ин. 1, 5), «И свет во тьме светит, и тьма его не объяла» (Ин. 1, 5), «свет пришел в мир, и возлюбили люди больше тьму, чем свет» (Ин. 3, 19). Праведники называются «сынами света» в отличие от «сынов тьмы», праведная жизнь — «хождение во свете», наконец Иисус Христос — «Свет миру». Связь этой символики с уже рассмотренными мной представлениями о природе добра и зла достаточно очевидна. Свет не только есть — он также распространяется и передается, выявляет суть тех предметов, на которые падает. Тьма не имеет независимого существования — это лишь отсутствие света, лишенное собствен-

<sup>235</sup> Из статьи профессора Шиппи: Tom Shippey, *Orcs, Wraiths, Wights: Tolkien's Images of Evil*, в сборнике Tolkien and His Literary Resonances, p. 190.

ного бытия. Тьма появляется лишь тогда, когда что-то заслоняет свет<sup>236</sup>.

Интересны и другие словесные образы зла у Толкина: «искажение», «порча», «запятнанность», «повреждение». Подпадающий под власть зла «иссыхает», «выцветает», делается «бледным» (последний образ хорошо знаком средневековой христианской традиции — бледность очень часто ассоциируется со злом в относящихся к ней текстах). Слово «ничтожность» (nothingness) используется в отношении Черных Всадников. Все эти образы передают сущностное ничтожество зла, ту фундаментальную для толкиновской метафизики истину, что ничто не бывает злым изначально, становясь таким лишь в результате «падения» (интересно, что такое словоупотребление в этом отношении во многом аналогично языку Ветхого Завета).

Еще одна сторона зла — его «эгоистичность» и самозамкнутость. Отвратившись от Бога в качестве конечно цели — и полноты Блага, утратив любовь — а значит и способность восхищения Другим (или другими) и возможность понимать их, личность, в той степени, в которой она поражена злом, неминуемо обращает все свое внимание на себя. Подлинное творчество для нее невозможно. Кроме себя она ничего не видит. Это состояние жалкой слепоты. Из остатков звуков доверенной ей части Музыки она может лишь создавать бесконечное повторение одного и того же искаженного мотива, уже лишенного смысла — и подлинной силы:

И, наконец, стало казаться, что две музыки звучат одновременно пред троном Илуватара, и были они совершенно различны. Одна была широка, глубока и прекрасна, но медленна и исполнена глубокой скорби, из которой и исходила главная ее красота. Другая достигла

<sup>236</sup> Некоторые авторы обращают внимание на «непоследовательное» использование образов «Свет — Тьма», «Белое — Черное» в толкиновских текстах, отрицая ясную связь этих образов с антитезой «Добро — Зло». Стоит отметить, что многозначность символов, действительно присущая толкиновскому тексту, не отменяет того или иного из значения. В многоплановости использования символики света и тьмы толкиновский текст напоминает библейский, где тьма также имеет отчетливый негативный смысл лишь в противопоставлении Свету, но в ряде случаев ее образ используется с иным оттенком смысла (путь Моисея во мраке ко встрече с Богом).

теперь единства в себе самой: но была она громкой, блестящей, пустой и бесконечно повторяющейся; и гармонии в ней все же было мало — скорее, звенящий унисон множества труб, резкий и неприятный — и составленный всего из нескольких нот. И он тщился заглушить другую музыку неистовством своего голоса — но самые победные звуки его влетали, захваченные ею, в ее скорбный узор<sup>237</sup>.

Образ Диссонанса Мелькора в целом — достаточно глубоко передает «сущность» зла. Диссонанс — это не музыка и не мелодия. В сущности, это лишь разлад (распад, разрушение) в Музыке. Он не может победить Музыку, потому что он пользуется звуками, принадлежащими ей — но, лишённые истока своей подлинной силы — предложенной Илуватаром темы — они теряют себя, а потому немощны, сколь бы громкими не казались. Противясь теме Илуватара, Диссонанс не в силах всецело уйти от нее прочь.

Потеряв возможность понимать других (а значит — и себя), личность, обращенная ко злу, фактически делает себя мерой всего. Но это также становится ее слабостью — так Саурон до последнего момента не может даже предположить, что Кольцо попытаются уничтожить — потому что для него подобное устремление, сопряженное с отказом от заключенного в Кольце могущества, было бы просто немислимо. Вся сила, которой завладевает зло, оказывается тщетной — вся его история — это история «промаха мимо цели» (именно таково буквальное значение греческого слова, которое мы обычно переводим как «грех»). Исключив себя из движения к той цели, ради которой она создана, естественной для нее и несущей ей счастье, личность, обратившаяся ко злу, оказывается не в состоянии достичь даже своих собственных целей, в том числе и потому, что сами эти цели — ложны и иллюзорны.

По замечанию св. Фомы Аквинского, падшие ангелы лишены счастья и радости. Они исполнены тоски, печали и страха<sup>238</sup>. Схожие мысли высказывались и более древними Отцами Церкви. Состояние «лишенности» блага, к которому личность устремляется, по самой своей природе порождает и усиливает в злой воле зависть и ненависть по отношению к добру и жизни. М. Каменкович и В. Каррик вполне справедливо называют «одним из наиболее поразитель-

<sup>237</sup> *Сильмариллион*, с. 5.

<sup>238</sup> *Сумма*, 2, с. 232-233.

ных интуитивных проникновений Толкина в природу зла»<sup>239</sup> описание голоса Навий (нежити) в «Содружестве Кольца»:

Вдруг послышалось пение или, скорее, холодное, невнятное бормотание. Оно то усиливалось, то сходило на нет. Голос казался далеким и бесконечно заунывным. Доносился он то сверху — высоким и тонким плачем, то снизу — глухим подземным стоном. Сплошной поток печальных, но жутких звуков постепенно складывался в слова, мрачные, жестокие, холодные, не знающие милости, но полные отчаяния и жалобы. Ночь, навеки лишённая света, слала упреки утру, холод проклинал тепло, которого жаждал и не мог обрести<sup>240</sup>.

Образы добра и зла, во «Властелине Колец» и в других частях толкиновской истории глубоко трогают не только своей художественной выразительностью, но и правдивостью. Всмотревшись в них, мы прикасаемся к более глубокому пониманию того, что остается для нас вполне верным и справедливым в нашей собственной жизни — здесь и теперь.

### Падение и его последствия

Как бы то ни было, во всей этой писанине речь идет главным образом о Падении, Смертности и Машине. О Падении — неизбежно, и мотив этот возникает в нескольких формах<sup>241</sup>.

Толкин был уверен, что повествование всегда касается Падения. Очевидно, это связано с тем, что любое повествование, которое мы только можем себе представить, неизбежно связано с историей, частью которой являемся мы сами — а это история падшего мира. Мы не знаем, что могла бы представлять собой история вне Падения — может быть, мы узнаем это, когда история Падения и Спасения завершится. Но пока она еще не завершилась — и любое повествование, которое стремится быть правдивым, не может избежать темы Падения, выраженной явно или скрыто. Тема Падения (и следующая из нее тема Спасения) — это также одна из основополагающих тем христианского богословия.

В толкиновской истории эта тема возникает не единожды. Сперва (если рассматривать эту историю в хронологическом порядке)

<sup>239</sup> *БК*, 1, с. 625.

<sup>240</sup> *БК*, 1, с. 204.

<sup>241</sup> *Письма*, № 131, к Милтону Уолдмэну, с. 167.

мы сталкиваемся с падением Моргота и других сотворенных духов — и с его последствиями. Затем мы имеем дело с падением «непадших» эльфов, а вслед за этим — с падением народа людей (тема, начала которой Толкин касаться избегал — но все же коснулся). Наконец, мы встречаем целый ряд личных падений — некоторые из которых кончаются трагично (как в случае с Денетором или Саруманом), некоторые — проходят через некое исцеление («падение» Ауле или история Боромира). Темы личных падений — примеров того разнообразия, какое обретает Падение в истории — мы еще коснемся, рассматривая самые разные вопросы. Сейчас же предметом нашего внимания будут вопросы «глобальные», затрагивающие все пространство толкиновской истории: первое Падение, падение людей и образ «непадших» эльфов.

Говоря о природе зла, мы уже косвенно касались темы Падения Моргота. Теперь пришло время взглянуть на нее с другой стороны — а именно на «причины» этого падения, на его суть, на его развитие и последствия. Обсуждая космогонию своей истории в письме к Милтону Уолдмэну, Толкин пишет:

На космогоническом плане имеет место падение: падение ангелов, сказали бы мы. Хотя, конечно же, по форме совершенно отличное от христианского мифа. Эти предания «новые», они не заимствованы напрямую из других мифов и легенд, но неизбежно содержат в себе изрядную долю древних широко распространенных мотивов или элементов. В конце концов, я считаю, что легенды и мифы в значительной степени сотканы из «истины» и, несомненно, представляют отдельные ее аспекты, которые воспринять можно только в такой форме; давным-давно определенные истины и формы воплощения такого рода были открыты и неизбежно возникают вновь и вновь. Не может быть «истории» без падения — все истории в конечном счете повествуют о падении — по крайней мере для человеческих умов, таких, какие мы знаем и какими наделены<sup>242</sup>.

Падение Мелькора (Моргота) происходит до создания видимого мира, во время Великой Музыки, при развитии первой темы Илуватара:

Но тема развивалась — и в душу Мелькора запало искушение влести в нее мелодии собственных дум, что были противны теме Илуватара: ибо так мыслил он возвысить силу и блеск партии, назначенной ему.

<sup>242</sup> *ibid.*

Ибо более всех Айнуров был одарен Мелькор мудростью и силой, владеа частицами открытого каждому из его братьев. Часто уходил он один в Ничто, ища Негасимое Пламя: ибо горячая жажда дать Бытие собственным творениям владела им»; и казалось ему, что Илуватар не спешит обращать Ничто в нечто и нетерпение охватывало его при виде пустоты. Однако Пламени он не нашел, ибо Пламя было у Илуватара. Но, оставаясь один, Мелькор обрел думы, непохожие на думы собратьев.

Некоторые из этих помыслов и вплет он теперь в свою музыку — и сейчас же вокруг него начался разлад, и многие, что пели рядом с ним, сникли, разум их смугился, и мелодии стихли; а некоторые стали вторить его музыке и изменили свои помыслы. Тогда Диссонанс Мелькора разросся, и прежние мелодии потонули в море бурлящих звуков <...><sup>243</sup>.

Размышляя над этим «мифологическим» рассказом, мы можем вычленил из него несколько существенных моментов. Моргот (тогда еще Мелькор) — это сотворенный дух, самый могущественный среди Айнура. Искушение (это слово здесь можно употребить только условно — его никто не искушал, он сам склонился ко злу), которому он последовал, состояло в том, чтобы заложить в Музыку мелодии «противные теме Илуватара». Речь идет о попытке избрать собственные замыслы, отвернувшись от блага, даруемого Эру. Еще прежде, судя по всему, он склонялся к таким мыслям, пытаясь получить (для одного себя! — «ибо горячая жажда дать бытие **собственным** творениям владела им) то, что принадлежит лишь Эру — Негасимое Пламя (образ, намекающий в этой легенде на Лицо Святого Духа), узурпировать (хотя это было и невозможно) способность к акту творения, приведения чего-то из небытия к бытию. В дальнейшем развитии повествования мы увидим, что Моргот всегда стремится к господству — видимо и собственные «творения» были нужны ему лишь для того, чтобы они следовали и подчинялись ему. Такова и его «мелодия» — как мы можем видеть из повествования, в отличие от тем Илуватара (которые таковы, что в их развитие свободно вплетаются личностные голоса каждого из поющих), к «мелодии» Мелькора можно присоединиться лишь одним путем — «вторя его музыке». Эта «мелодия» порождает Диссонанс — поскольку отворачивается от темы Илуватара (предназначенной заключить

<sup>243</sup> *Сильмариллион*, с. 4.

в себе все тварное благо). Мы имеем здесь (а дальнейшие повествования уточняют его) образ падения величайшего тварного духа, последовавшего через гордыню к желанию того, что принадлежит лишь Богу, к стремлению господствовать — а не служить Эру и другим вокруг себя, к зависти, к попытке захватить всякую власть — и к злобе. Первый падший дух увлекает за собой множество меньших, поддавшихся его влиянию и им обольщенных. Основным его оружием будет насилие и ложь.

В этом ясно присутствуют наиболее существенные черты представления о падении ангелов, присущего христианскому преданию. Практически единогласно мнение Отцов Церкви о том, что сперва пал один ангел, а затем он увлек за собою остальных падших духов. Первопадший ангел, по мнению многих богословов, был наиболее совершенным и могущественным из числа всех сотворенных Богом духов, стоящим выше всех ангельских воинств. «Первейший из небесных светов, по гордости своей, утратив свет и славу, преследует всегдашней ненавистью род человеческий» (Св. Григорий Назианзен). Такого же мнения придерживался и Ангельский Доктор — св. Фома Аквинский<sup>244</sup>. Этот первый и главнейший из падших ангелов именуется в Священном Писании сатаной (в переводе с греческого это значит «враг, противник»), денницей (или люцифером — «светозарным»), дьяволом (что значит в переводе «клеветник, лжец, обольститель»). Очень интересно отметить, что наименование, данное падшему Мелькору у Толкина — Моргот («враг») — дословно совпадает с библейским «сатана».

Сатана падает через гордыню и зависть. «Гордость приjala начало свое от дьявола, который, обольстившись своим могуществом и достоинством, данным ему от Создателя, и, возмнивши быть равным своему Виновнику, низвержен с высоты небесной вместе с теми ангелами, коих увлек он в свое нечестие» (Св. Амвросий Медиоланский)<sup>245</sup>. О природе гордыни сатаны существуют различные святоотеческие мнения. Большинство говорит о том, что он возжелал уподобиться Богу. Святой Августин говорит о «любви к себе вплоть до презрения к Богу», и, думается, это — вполне отвечающая сатанинской гордыне характеристика. Св. Фома пишет, что зависть и гордыня — два греха падших ангелов. Пав, сатана увлек за собой мно-

<sup>244</sup> *Сумма*, 2, 219-220.

<sup>245</sup> арх. Макарий (Булгаков), *op.cit.*, с. 408.

жество других ангелов. Тот же св. Фома упоминает, что он подвиг их к греху ради подчинения себе. Сатана жаждет гибели и подчинения себе других из злобы и зависти. Он насилием и ложью подчиняет себе других. «Он также стремился властвовать над другими, что также есть не что иное, как извращенное желание быть подобным Богу» (Св. Фома Аквинский)<sup>246</sup>. В описании падения Мелькора, как мы уже показали, присутствуют все эти существенные для христианского предания черты, хотя в толкиновской истории, как обычно, особенно подчеркнутым оказывается то, что связано с соотношением подлинного творчества и искажения.

Сам Толкин усматривал некоторое отличие описанной им мифологической картины от христианского «мифа» в следующем:

На мой взгляд, различие между данным Мифом и тем, что, вероятно, можно назвать христианской мифологией, заключается в следующем. В последней Падение Людей следует за и является следствием (хотя и не обязательным) «Падения ангелов»: бунта сотворенной свободной воли на уровне более высоком, нежели человек; однако здесь не утверждается определенно и недвусмысленно (а во многих версиях не утверждается вовсе), что бунт затронул «Мир» и его природу: зло было привнесено извне, Сатаной. В данном Мифе бунт сотворенной свободной воли предшествует сотворению Мира (Эа); и Эа содержит в себе, привнесенные через вторичное творчество, зло, бунты, диссонирующие элементы своей собственной природы, уже тогда, когда прозвучало «Да будет так». Следовательно, падение или искажение всего, что в ней есть и всех ее обитателей, стало возможностью, если не неизбежностью<sup>247</sup>.

Это было написано в черновике письма Роне Бир, который никогда не был отправлен. Вполне возможно, что не был отправлен он именно потому, что Толкин почувствовал определенный дефект приведенных в нем «богословских» рассуждений. Именно в эти годы Толкин, судя по всему (примерно в это время был написан «Атрабет» и тексты, опубликованные потом под заглавием «Преображенные мифы»), немало думал на эту тему. Возможно, он отказался от изложенных в процитированном черновике взглядов в пользу более взвешенных — на это указывает тот факт, что ни в одном ином тексте эти взгляды не подтверждаются.

<sup>246</sup> *Сумма*, 2, с. 212.

<sup>247</sup> *Письма*, № 212, черновик письма к Роне Бир (не отправленное), с. 324.



При внимательном рассмотрении очевидна допущенная Толкином в этом тексте «метафизическая» ошибка. Акт творения принадлежит Эру. Он свободен изменить Музыку, воплощая ее в творении. Кроме того, мы видим, что Эа оказывается после сотворения в неоформленном состоянии. Именно в нем, уже сотворенном, происходит борьба между Морготом и другими Валар — в ходе этой борьбы в мир **привносится** определенное искажение. Потом Моргот много сил тратит на то, чтобы полнее контролировать неодушевленную материю (на это указано в «Преображенных мифах». Возможно, что он привносит в некоторые материальные вещи как бы «отраву», которая делает пользование ими небезопасным (как бы некую противоположность особой Божьей благодати). Но это никоим образом не искажает самого основания вещей. Вспомним «Атрабет» — «материя изначально была всецело благой». «Атрабет» подсказывает, что речь может идти именно о насильственном привнесении в нее некоторого искажения (то есть после творения). Недаром в нем было использовано английское слово *intruded*, имеющее оттенок именно такого насильственного внедрения. На дальнейшее уточнение толкиновских взглядов может указывать и текст из «Преображенных мифов»:

Сказано, что несмотря на то, что великое зло творится ныне на Арде и многие вещи — в разладе, а добро для одного оборачивается вредом для другого, тем не менее, в основах этого мира заложено добро; и он тянется к добру, исцеляя себя вложенной в него при Творении мощью. Зло на Арде должно потерпеть поражение и исчезнуть, если не будет возрождено извне; то есть разумами и существами, Арде не принадлежащими<sup>248</sup>.

Что касается «момента» падения сатаны и его ангелов — в христианской традиции на сей счет имеются самые различные мнения, одни из которых относят его ко времени до творения видимого мира, а другие — ко времени уже после его сотворения. Ни одна из этих точек зрения, по сути, не получает общецерковного предпочтения. Тем не менее, традиционное богословие, как правило, склонялось к тому, что зло было привнесено в видимую природу после падения человека. Вот что пишет об этом современный католический автор, профессор философии в Университете Западного Ваши-

<sup>248</sup> *Преображенные мифы*, STC-2000 (пер. А. Кугузова).

нгтона (Беллингэм, Вашингтон) в своей книге «Дж. Р. Р. Толкин: миф, нравственность и религия»:

Сегодня, конечно, богословский статус, который вы придаете падению ангелов, весьма сильно зависит от того, к какой религиозной деноминации вы принадлежите, и от того, являетесь вы традиционалистом или «либералом» в богословии. Как традиционный католик, Толкин должен был принимать традиционный католический взгляд, но многое в этом взгляде относится к богословским рассуждениям на основании намеков Писания; весьма мало что определено как часть католического вероучения, которое католики должны принимать как часть своей веры. Четвертый Латеранский Собор, к примеру, объявил, что «диавол и другие демоны были созданы благими по природе Богом, но последствием собственного акта стали злы». Однако относительно времени этого события не существует определения: богословские рассуждения клонились к тому, чтобы согласиться, что все ангелы пали одновременно, но нет никаких веских причин признать это верным.

Ключевым моментом толкиновского «мифа», однако, является то, что падение ангелов оказало реальное физическое воздействие на мир, что некоторые жестокие и уродливые моменты видимого мира могли отсутствовать в изначальном замысле Бога. В своей книге «Страдания» (*The Problem of Pain*), которая, как нам известно, читалась Инклингами, К. С. Льюис использует чем-то похожую идею, обсуждая страдание животных:

«Прежде страдания животных возводили к грехопадению человека; и правда, бесплодный мятеж Адама в немалой степени испортил мир. Но теперь мы знаем, что животные существовали задолго до людей и поедали друг друга. Думая об этом, поневоле вспомнишь то, что не было догмой, но всегда входило в вероучение Церкви и подразумевается во многих словах Христа, Иоанна и Павла. Я имею в виду веру в то, что человек не первый восстал против Бога, — другое, более мощное создание, отступившее от Создателя, стало князем тьмы и тем самым — князем мира сего. <...> И вот, мне представляется вполне вероятным, что некие невидимые твари действовали во Вселенной, или в Солнечной системе, или на Земле до сотворения человека. Я не пытаюсь «объяснить все зло»; я просто расширяю утверждение о том, что зло — порождение свободной воли. Если, как я сам верю, твари эти существуют, они могли портить животный мир, когда людей еще не было»<sup>249</sup>.

<sup>249</sup> Цитата дана в переводе Н. Трауберг, опубликованному, в частности, в восьмитомном собрании сочинений К. С. Льюиса, т. 8, Фонд им. о. Александра Меня, М., 2000 г., с. 194.

Трудно сказать, кто на кого повлиял в этом случае <...>. Льюис мог в некотором отношении заимствовать мысль у Толкина, или Толкин — у Льюиса, или, что более вероятно, они независимо пришли к общей идее на основании общей для них христианской традиции. В любом случае это интересное рассуждение о происхождении некоторых видов зла в мире (разумеется, человек должен принимать падение ангелов как часть своей системы верований, чтобы эта идея что-либо могла объяснить)<sup>250</sup>.

С богословской точки зрения можно сказать, что важно провести различие между физической «порчей» и нравственным злом. Возможно предположить, что приведенное рассуждение Льюиса (и «метафизическая» концепция толкиновского мифа) вполне верна. Ангелы, согласно христианскому богословию, имеют большую власть над материальным миром и могут оказывать воздействие на него. С другой стороны, осмелюсь предположить, что принятие такой точки зрения вовсе не противоречит «традиционному» взгляду на привнесение зла в творение падением человека. Привнесение, о котором идет речь в первом и во втором случае, просто могло иметь различную природу. При таком понимании, предполагается, что до падения человека падшие духи могли лишь «физически» воздействовать на телесную природу, насильственно повреждая ее или внедряя в нее нечто злое, поврежденное, но, в принципе, чужеродное по отношению к ее собственной сущности. Человек же был сотворен как Царь телесного мироздания, как владыка и глава видимого мира — и его падение не могло не оказать более глубокого, «нравственного», если можно употребить такое слово, влияния на мир. Можно сказать, что в падшем человеке весь мир пропитался горечью. До падения человека мир «повреждался» извне. В человеке мир пал «изнутри». Вполне возможна верность подобного взгляда на мир и его «падение». При любом богословском подходе к этой проблеме, верными останутся слова апостола Павла о том, что «тварь подчинилась суете не по своей воле» (Рим. 8, 20).

Страсть к господству и обладанию всем для себя одного — логическое следствие сатанинской гордыни. Ложь становится ее орудием, потому что истина неминуемо ведет к Богу. Все это мы видим, наблюдая разворачивание последствий падения Мелькора:

<sup>250</sup> Richard Purtill, *J. R. R. Tolkien: Myth, Morality and Religion*, Ignatius Press, San Francisco, 2003, p. 128-130.

И он лгал — вначале даже себе самому — что хочет отправиться туда и привести все в порядок к приходу Детей Илуватара <...>. Но превыше всего желал он подчинить себе Эльфов и Людей, завидуя дарам, коими обещал одарить их Илуватар: и он жаждал иметь слуг и подданных и зваться Властелином, и господствовать над душой и волей других<sup>251</sup>.

Он объявляет себя повелителем Арды (как не вспомнить библейское наименование дьявола «князем мира сего»):

И когда юная Земля была полна пламени, Мелькор возжаждал ее и сказал прочим Валар: «Это будет мое царство: я объявляю его своим»<sup>252</sup>.

На Арду он приходит «в облике ярчайшего пламени»<sup>253</sup>. Вспомним здесь библейские слова, традиционно относимые к сатане:

Как упал ты с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своём: «Взойду на небо, выше звёзд Божьих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней (Ис. 14, 12-15).

Заметим здесь, что «денница» в этом тексте — это русский вариант наименования «Люцифер», что означает «светозарный». Интересно также и упоминание в этом тексте «горы» на «краю севера» (как известно, твердыня Моргота в толкиновской истории располагалась на крайнем севере мира).

Своих слуг он удерживает страхом и ложью — в то время, как благословенным Валар подчиняются из любви и следуя правде. В своей лжи он доходит (в истории о детях Хурина из «Неоконченных Преданий Нуменора и Средиземья») до объявления себя творцом мира:

Верховный Король — это я, Мелькор, первый и могущественнейший из валар, кто был до начала Арды и создал ее. Тень моего замысла лежит на Арде, и все, что в ней, склоняется на мою сторону, медленно, но верно<sup>254</sup>.

<sup>251</sup> *Сильмариллион*, с. 7.

<sup>252</sup> *Сильмариллион*, с. 10.

<sup>253</sup> *Преображенные мифы*, STC-2000.

<sup>254</sup> *Неоконченные Предания*, с. 67.

Хурин отвечает на это:

Наши отцы слышали это от тебя давным-давно. Но мы избежали твоей тени. А теперь — теперь мы знаем тебя, ибо мы видели лица тех, кто зрел Свет, и внимали голосу беседовавших с Манвэ. Ты был до Арды, но и другие тоже, и не ты ее создал. И ты — не самый могучий: ведь ты растратил свою мощь на себя, расточил ее в своей пустоте.

Эти слова Хурина — не просто мужество перед лицом Врага. Он говорит об истине, которая, согласно толкиновским текстам, была известна Мудрым Арды: направив свои усилия на служения самому себе, Моргот как бы растратил себя, став значительно слабее. Он, бывший некогда славнейшим из Айнур, все еще остается очень могущественным — но уже несет в себе свое поражение. В «Мифах трансформированных» Толкин так описывает встречу Мелькора и Манвэ после взятия твердыни Врага Утumno:

Оба были поражены: Манвэ — осознанием *разрушения* Мелькора, *как личности*, а Мелькор — пониманием этого со своей точки зрения — у него теперь меньше личной *силы*, чему у Манвэ и он не может больше усмирять брата одним взглядом<sup>255</sup>.

По вполне христианской мысли Толкина, падение и злодеяния не могут не разрушать личность изнутри. Ненависть разрушительна не только для мира, но и для того, кто ненавидит. Следующее за отрицанием Бога отрицание сотворенного блага не может вести к победе.

Как и у сатаны христианского предания, падение Мелькора становится необратимым. Здесь, в связи с некоторыми текстами Толкина, интересно упомянуть мнения некоторых Отцов Церкви (хотя и не общепринятое) о том, что падение падших духов стало необратимо лишь после того, как они отвергли данную им Богом возможность покаяния<sup>256</sup>.

Толкиновская история примечательна прежде всего тем, что она уделяет внимание падению *личности* Мелькора — и этом являет все то, что всегда неизбежно сопровождает падение всякой личности, в том числе и человеческой.

<sup>255</sup> *Преображенные мифы*, STC-2000.

<sup>256</sup> Подобные мнения высказывались, например, Св. Василием Великим и христианским писателем Немезием.

Падший Мелькор склоняет к Падению Людей. Толкин долго избегал касаться темы начала этого падения в своем легендарии. В 1951 году, в письме к Милтону Уолдмэну он объясняет причины этого молчания, упоминая при этом свое эссе «О волшебных историях». В начале он объясняет некоторые причины, по которым он не считает артурианский цикл легенд подходящей «мифологией для Англии»:

<...> что более важно: артуриана не только связана с христианством, но также явным образом его в себе содержит.

В силу причин, в которые я вдаваться не буду, это мне кажется пагубным. Миф и волшебная сказка должны, как любое искусство, отражать и содержать в растворенном состоянии элементы моральной и религиозной истины (или заблуждения), но только не эксплицитно, не в известной форме первичного «реального» мира. (Я говорю, конечно же, о нынешней нашей ситуации, а вовсе не о древних, языческих, дохристианских днях. И я не стану повторять того, что попытался высказать в своем эссе, которое вы уже читали).

<...>.

Первое падение людей, в силу приведенных причин, нигде не фигурирует: когда люди появляются на сцене, все это осталось в далеком прошлом; существуют лишь слухи о том, что на какое-то время люди оказались под властью Врага и что некоторые из них раскаялись<sup>257</sup>.

Однако в последующем Толкин претупает этот запрет. В «Атрабет» и текстах, сопровождающих его, содержится рассказ о первом падении людей. Рассказ этот представлен как часть разговора эльфийского владыки Финрода с женщиной из людей по имени Андрет. История падения, включенная в него, разумеется, рассказана лишь как легенда, не претендующая на историческую действительность — легенда одного из людских народов, содержащая, по-видимому, лишь отголоски истины:

Ведь из легенд истину (если она там есть) приходится вымолачивать, как зерно из снопа. А в обмолоченном зерне всегда остаются плевелы, а вместе с плевелами часто бросают на ветер и зерно.

<sup>257</sup> *Письма*, № 131, к Милтону Уолдману, с. 166 и далее.

Но в моем народе, от мудреца к мудрец, через вековую тьму, передается предание, будто люде теперь не такие, как были раньше, и природа их не та, истинная, что была вначале. У мудрецов народа Мараха говорится об этом больше — они еще хранят в памяти имя Того, Кого вы зовете Единым, а мой народ почти забыл о Нем. Так учила меня Аданэль. У них ясно сказано, что люди недолговечны *не от природы* — их сделало такими коварство Владыки Тьмы, которого мы не именуем<sup>258</sup>.

В самом «Атрабет» Андрет отказывается говорить с Финродом о падении Людей, поскольку у них не принято говорить об этом с чужими. В «примечаниях» к «Атрабет» Толкин пишет:

Вероятно, Андрет действительно предпочла умолчать. Отчасти из некой солидарности, которая не позволяла людям открывать эльфам все, что они знали о тьме позади; отчасти потому, что Андрет сама не могла разобраться в противоречивых преданиях людей. В расширенных вариантах «Атрабет», явно дополненных нуменорцами, она, по настоянию Финрода, дает более полный ответ. Одни варианты текста очень краткие, другие длиннее. Однако все сходятся на том, что причиной катастрофы было то, что люди приняли Мелькора как Царя (или Царя и Бога)<sup>259</sup>.

К тексту «примечаний» приложен один из вариантов этой легенды, происходящий от людей Нуменора. «Повесть Аданэли» — так называется текст — действительно содержит один из вариантов преданий людей о своем падении. Этот текст легендарен — а значит, что даже внутри толкиновской истории он не может претендовать на какую-либо историческую истинность («легенда в легенде»), на что указывает сам Толкин в том же «примечании». Эта легенда красива и интересна. Сюжет ее, вкратце, таков.

На заре истории людей еще никто не умирал. Голос Единого говорил с людьми, и люди внимали Ему:

Вы — мои дети. Я послал вас, чтобы вы жили здесь. Придет время, и вы унаследуете всю Землю, но пока вы еще дети и должны учиться. Взывайте ко мне, и услышу; ибо я смотрю на вас<sup>260</sup>.

Голос Единого пробудил в людях речь, как ответ. В те времена они обращались к Единому, и он отвечал им. Он призывал людей

<sup>258</sup> *Атрабет*, STC-2000 (пер. А. Хромовой, под ред. К. Кинн).

<sup>259</sup> *ibid.*

<sup>260</sup> *ibid.*

терпеливо познавать мир, не стараясь повзрослеть раньше времени. Но люди были нетерпеливы. Тогда среди них явился Мелькор в виде, подобном человеческому, но выше и прекраснее. Искусными речами и прекрасным видом он соблазнил их, и они приняли его, как наставника. Они начали поклоняться ему, и он поработил их:

И все, чему он учил, казалось хорошим, ибо велики были его познания. Но все чаще и чаще заговаривал он о Тьме.

— Тьма — превыше всего, — говорил он, — ибо Она не имеет границ. Я пришел из Тьмы, но я — повелитель ее. Ибо это я создал Свет. Я создал Солнце, и Луну, и бесчисленные звезды. Я спасу вас от Тьмы — а иначе Она поглотила бы вас.

Люди упомянули ему о Голосе. Но Голос Единого он с ненавистью назвал голосом Тьмы, и внушал людям страх перед Эру, который прежде говорил с ними. Затем он оставил людей и ушел, после чего людям стало тяжело без его даров. Потом он явился снова, и предложил людям выбор между Голосом, который называл Голосом Тьмы, и собой. И люди отреклись от Единого и назвали Мелькора своим Владыкой. Они начали служить ему и поклоняться ему, построив для него Дом (святилище).

После этого мы стали страшиться Тьмы. Он же редко являлся нам в прежнем, прекрасном обличье, и даров приносил мало. Если мы в великой нужде осмеливались приходить в Дом и молить его о помощи, он отвечал нам и повелевал. Но теперь он всегда требовал от нас сделать что-нибудь или принести ему какой-нибудь дар, прежде чем внять нашей молитве; и дела, которых он требовал, становились все хуже, а дары — все непосильнее.

Голос Эру лишь единожды заговорил с людьми после их падения. Он заговорил с ними в тихой ночи и сказал:

— Вы отреклись от Меня, но останетесь Моими. Я дал вам жизнь. Теперь она сократится, и все вы вскоре придете ко мне и узнаете, кто ваш Владыка: тот, кому вы поклоняетесь, или Я, создавший его.

Люди стали бояться Тьмы, ибо думали, что, умирая, поглощаются ею. Мелькор же не только не защищал их от их страха, но и угрожал еще более быстрой смертью тем, кто не будет ему повиноваться.

И нас начали осажать всяческие беды: усталость, голод, болезни; и Земля и все, что на ней, обратились против нас. Огонь и Вода восстали на нас. Звери и птицы начали избегать нас, а те, что сильнее, напа-

дали на нас. Растения отравляли нас; мы начали бояться даже тени небесной.

Тяжкой стала жизнь людей под гнетом Мелькора. Лишь некоторых, особенно сильных и жестоких, он приближал к себе и делился с ними тайными знаниями, дарившими им могущество. Люди не ведали отдыха среди трудов и горестей. Тогда некоторые из них восстали и отказались служить Мелькору — ибо это он лгал им и желал поглотить их. Но большинство, боясь гнева Мелькора и надеясь заслужить его милость, стали убивать восставших против его власти, сжигая их живыми на костре в святилище Мелькора.

В рамках толкиновской истории верно то, что часть павших людей осталась «под тенью» — они продолжали поклоняться Мелькору. Другая часть — те, что стали потом народами Западных Земель — раскаялись и бежали из-под власти Моргота.

Это легенда. С точки зрения христианской, такая легенда, конечно, может содержать лишь фрагменты истины. Лишь библейский, богодухновенный «миф» в образной форме в полноте раскрывает перед нами истины о человеческом падении. Вместе с тем, стоит отметить, что многие существенные мотивы объединяют приведенную легенду с библейским рассказом о грехопадении. К числу таких мотивов относится то, что люди в обоих рассказах были соблазнены падшим ангелом после некоего искушения. В обоих повествованиях это искушение касалось некоего знания (в Книге Бытия речь идет о Древе познания добра и зла, что в рамках ветхозаветного языка может читаться и как «познания всего»). В обоих случаях люди поддались сатанинской лжи и пали. И наконец, в обоих случаях это падение привело их от бессмертия к смертности — и, что также существенно, к нарушению гармонии с окружающим миром. Словам из «Повести Аданэли» о природе, восстающей на павшего человека, вполне могло бы найтись место в какой-нибудь святоотеческой проповеди о падении Адама и Евы.

Итак, падение людей и его следствие — краткость жизни и смертность — неустранимая часть толкиновской истории. Об этом догадываются и помнят по крайней мере некоторые люди, и об этом, разумеется, помнит сам Толкин, описывая свою историю. В рамках христианской перспективы это — еще одно проявление ее истинности (а значит и «применимости» к реальности, в которой мы живем).

Все падения людей в истории не могут не напоминать первого падения. Практически все они оказываются связанными с искушением властью и победы над смертью, с «сатанинской ложью»<sup>261</sup> павших духов, или их прислужников, пробуждающих, укрепляющих или использующих это искушение, с поклонением злу (с языческими религиями в точном смысле слова) или с попыткой использовать его. В случае со «вторым падением» людей — историей гибели Нуменора — появляется еще и мотив нарушения заповеди (запрета, наложенного Валар — не стремиться попасть в бессмертные земли). Во всех случаях это падение влечет за собой катастрофу — глобальную, как при гибели Нуменора, или в масштабах личности (Черные Всадники). Следование по неблагому пути никогда не приводит к цели — ложь стоит у его начала, и отчаяние и гибель — в его конце. О падении Нуменора Толкин пишет в письме Милтону Уолдмэну:

«Низвержение Нуменора», Второе Падение людей (людей исправленных, и все-таки смертных) оборачивается катастрофой, что положила конец не только Второй эпохе, но и Древнему Миру, первозданному миру легенды (представленному как плоский и имеющий предел). После этого начинается Третья эпоха, Век Сумерек, *Medium Aevum*<sup>262</sup> <...>.

«Низвержение» отчасти является результатом внутренней слабости в людях — следствия, если угодно, первого Падения (о котором в этих преданиях речи не идет): люди раскаялись, но окончательно исцелены не были. Награда на земле для людей куда опаснее наказания! Падение свершилось благодаря тому, что Саурон коварно воспользовался этой слабостью. Центральной темой здесь (как мне кажется, в истории о людях это неизбежно) является Воспреещение, или Запрет<sup>263</sup>.

Падение Нуменора — оазиса монотеистической религии и почитания истинного Бога (Эру), имеет много общего с падениями избранного народа Божьего — Израиля, описанными в Ветхом Завете. В обоих случаях мы встречаем отход от истинного Бога (и нарушение определенных Им или Его представителями заповедей), ради достижения какого-то кажущегося блага — бессмертия или

<sup>261</sup> Письма, № 156, к Роберту Муррею, SJ, с. 234.

<sup>262</sup> Средний век (лат.).

<sup>263</sup> Письма, № 131, к Милтону Уолдмэну, с. 177.

просто благополучия, нежелание мириться с теми тяготами, которые мыслятся связанными с сохранением верности истине. Следствием является обращение к ложным богам и отказ от почитания истинного Бога. В истории Нуменора мы встречаемся и с праведным «остатком» Верных, сохраняющих свою верность истине. Можно сказать, что история падения Нуменора соответствует определенному «архетипу» падения народа, отраженному в библейской истории и служившему предметом размышлений Церкви на протяжении ряда столетий.

Помимо Людей в центре толкиновской истории оказывается еще один народ — эльфийский. Во многом подобные Людям — как и Люди, являясь воплощенными существами, состоящими из духа и плоти, Эльфы как бы являют нам определенные аспекты человеческой природы:

Разумеется, на самом-то деле, вне моей истории, эльфы и люди — это всего лишь разные аспекты Человечности и символизируют проблему Смерти с точки зрения личности конечной, однако обладающей самосознанием и свободной волей. В данном мифологическом мире эльфы и люди в своих воплощенных обликах приходят друг другу родней, но в том, что касается отношения их «духа» к миру во времени, представляют собою различные «эксперименты», каждый из которых наделен своей собственной врожденной направленностью, а также и слабостью. Эльфы воплощают, так сказать, художественный, эстетический и чисто научный аспекты человеческой природы, возведенный на уровень более высокий, нежели обычно видишь в людях<sup>264</sup>.

С точки зрения Толкина, всякая история — по крайней мере доступная нам — это всегда история о Падении. Это относится и к Эльфам:

<sup>264</sup> *Письма*, № 181, к Майклу Стрейту, с. 268. Отмечу, что один из пунктов, в которых я не согласен с Толкином в «богословском» осмыслении его мира — это вопрос о «непадших» Эльфах. Несколько раз в письмах Толкин упоминает специфические слабости эльфийской природы — в частности, стремление сохранить неизменность прошлого и нежелание перемен. Ряд других событий толкиновской истории заставляет предположить, что эльфы все-таки являлись «падшим» народом — быть может, последствия этого падения просто развивались в их народе несколько иначе, чем у Людей.

<...> эльфы пали — прежде, чем их «история» смогла стать историей в повествовательном смысле этого слова. (Первое падение людей, в силу приведенных причин, нигде не фигурирует: когда люди появляются на сцене, все это осталось в далеком прошлом; существуют лишь слухи о том, что на какое-то время люди оказались под властью Врага и что некоторые из них раскаялись). Основной корпус предания, «Сильмариллион» как таковой, посвящен падению одареннейшего рода эльфов, изгнанию их из Валинора (некое подобие Рая, обитель Богов) на окраинном Западе, их возвращению в Средиземье, землю, где они родились, но где давно уже господствует Враг, их борьбе с ним, пока еще зримо воплощенной силой Зла. <...>.

<...>. Падение эльфов является следствием собственнического отношения Фэанора и его семерых сыновей к этим камням (*Сильмариллам — П.П.*). <...> Они сбивают с пути большую часть своего народа; те восстают против богов, покидают рай и отправляются на безнадежную войну с Врагом. Первым следствием их падения становится война в Раю<sup>265</sup>. гибель эльфов от руки эльфов <...><sup>266</sup>.

При истоках этого падения стоит гордыня Фэанора:

В достижении своих целей был он нетерпелив и тверд <...>. Немногим удавалось изменить его решения советом, и никому — силой. <...> Ибо Фэанора влекло лишь пламя его собственной души, он трудился в одиночку <...>, и не искал ни совета, ни помощи ни у кого в Аманы, ни у великих, ни у малых, кроме — и то недолго — Нерданэли Мудрой, своей жены<sup>267</sup>.

Ложь Врага также вплетается в причины этого падения. Тонко нащупывает он слабости Эльфов — и Фэанор также поддается его лжи, хотя и принимает ее не из его уст. Доверяет предысторию падения привязанность, которую Фэанор испытывает к творению своих рук. Он желает своих творений для себя. Здесь мы можем увидеть мотив, очень важный для христианской философии творчества — желающий сохранить свое творение для себя неминуемо падает, потому что дары, в том числе и свои таланты, мы принимаем от Бога. Они не вполне принадлежат нам — они даны нам как возможность принесения уже нашего дара другим. Отказ от совершения

<sup>265</sup> Здесь Толкин употребляет это слово «по аналогии», что очевидно из контекста письма.

<sup>266</sup> *Письма*, № 131, к Милтону Уолдмэну, с. 170-171.

<sup>267</sup> *Сильмариллион*, сс. 54, 57.

этого дара несет с собой смерть и утрату наших собственных даров; отдавая же, мы принимаем куда большее — в конечном итоге, преобразая мир, в котором живем.

Следствия этого падения Нолдор пронизывают весь «Сильмариллион». Они наполняют его сочетанием героизма и предательства, переплетениями добрых и злых деяний.

Второе «падение» имеет отношение к предыстории «Властелина Колец» и к истории создания Колец Власти, во время которого Эльфы сближаются с Сауроном. Толкин рассматривает это «падение» следующим образом:

В первом (в повествовании о Кольцах Власти в «Сильмариллионе») представлено что-то вроде второго падения или по крайней мере «заблуждения» эльфов. <...> им хотелось один пирог да съесть дважды. Им хотелось наслаждаться миром, блаженством и совершенной памятью «Запада» — и в то же время оставаться на брэнной земле, где их престиж как высшего народа, стоящего над дикими эльфами, гномами и людьми, был несравненно выше, нежели на нижней ступени иерархии Валинора. Так они стали одержимы «угасанием» — именно в этом ключе они воспринимали временные изменения (закон мира под солнцем). Они сделались печальны, искусство их (скажем так) обращено в прошлое <...>.

<...> Саурон отыскал слабое место эльфов, предположив, что, помогая друг другу, они сумеют сделать западное Средиземье столь же прекрасным, как Валинор. На самом-то деле то был завуалированный выпад против богов; подстрекательство попытаться создать отдельный независимый рай<sup>268</sup> <...><sup>269</sup>

Кольца, сотворенные Эльфами в союзе с Сауроном, могли замедлять течение времени, сохраняя то, что Эльфы любили и то, чего они желали (или подобие этого). Они также приумножали естественные возможности владельца — «а это побуждение легко исказить и обратить во зло, в жажду господства»<sup>270</sup>. Некоторые возможности Колец происходили непосредственно от Саурона (лишь Три Эльфийских Кольца избежали этого). Таким образом, новое «господство» Саурона осуществляется при «соучастии» Эльфов, внутреннюю слабость которых тот искусно использовал. В этом «новом па-

<sup>268</sup> Слово опять употреблено «по аналогии».

<sup>269</sup> *Письма*, № 131, к Милтону Уолдмэну, с. 174.

<sup>270</sup> *ibid.*

дении» Эльфов мы видим вновь определенного рода гордыню — на этот раз она выражается в своеобразном эгоцентризме (только свои желания и предпочтения, фактически, принимают во внимание Эльфы Эрегиона), в косвенном отвержении Замысла (включающего в себя разворачивание истории через перемены во времени), и, наконец, в принятии мысли о создании отдельного «рая» для себя — вне связи с теми, кто действует в истории от имени Творца.

Итак, тема Падения оказывается одной из основных тем толкиновской истории. В разных событиях она многократно преломляется и является перед нами в различных, иногда непохожих, образах. Тем не менее, ее христианское осмысление остается общим. Все они вполне могут «служить примером» (англ. «exemplify», слово, которое использовал в этом смысле сам Толкин) падения как такового, его истоков, сути и далеко идущих последствий. У истоков падения всегда оказывается гордыня — «ибо начало греха — гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость; и за это Господь насылает на него страшные наказания и вконец низлагает его» (Сир. 10, 15-16). Падение в истории людей всегда сопряжено с искушениями и дьявольской ложью, и последствия его — трагичны. В толкиновской истории мы имеем дело с «падшим миром», то есть с тем миром, в котором мы сами живем. Этот мир отличается от благого Замысла Эру. Это не задуманная Им «Арда Неискаженная», это — «Арда ИСКАЖЕННАЯ», «Арда Запятнанная» («Атрабет»).

Возможно ли исправление этого Искращения, исполнение Замысла? Есть ли надежда у живущих под «сенью смерти»? Что знают жители Арды об этом? К этим вопросам мы еще вернемся, когда будем говорить о Надежде.

### «Антропология» Арды

Среди противников христианства встречаются люди, которые утверждают, что христианство — мрачная религия. Утверждая необходимость «спасения души», по их убеждению, христианская вера забывает о теле, презирает его и пренебрегает им, и вообще всем телесным и материальным. Мы уже отчасти коснулись этой темы, говоря о христианских взглядах на природу бытия. Христианству чуждо мироотрицание — напротив, христианин стремится по достоинству (но именно по достоинству, а не выше достоинства) оценить каждый Божий дар и принять его. Для христианина мир — это часть пути к Богу, а не цель. Но это вовсе не значит, что мир лишен

значения. Красота Божьего творения не случайна, сотворенное — не тщетно, всякое подлинное благо обретает свое место в торжестве Божьего Царства.

Может ли такая вера, «жизнеутверждающая» и «мироутверждающая», презирать человеческое тело? Конечно же нет. И в действительности такого отрицания никогда не было. Тело человека, сотворенного Богом по Его образу и подобию, не может быть неблагим, случайным. Это убеждение растворено во всем христианском мировоззрении — и прежде всего оно очевидно из присущей христианству веры в телесное воскресение, в то, что мы призваны войти в Царствие Божье с душой и телом.

Именно из-за этого своего взгляда Церковь столкнулась в начале своей истории с немалыми трудностями, стремясь донести Евангелие до «эллинов». Греческая философия, которая стала основой всей эллинистической культуры, склонна была придавать значение лишь неизменному, духовному, нематериальному. Совершенным состоянием человека с точки зрения этого взгляда является состояние, свободное от «оков материи». Вера христиан в воскресение плоти была для представителей эллинской культуры чем-то чуждым, странным, неприятным. Эта вера казалась примитивной и варварской. Описанная в книге Деяний Апостолов проповедь Павла в Афинах начинается вполне благополучно. Пока Павел говорит с афинянами о Боге, его благосклонно слушают. Отношение меняется, когда он касается темы воскресения: «Услышав же о воскресении мертвых, одни насмеялись, другие сказали: мы послушаем тебя об этом еще раз (*т. е. "в другой раз" — П.П.*)» (Деян, 17, 32).

Свой взгляд на ценность тела, на то, что оно не «случайно» для человека, не «ущербно» по своей сути, Церкви пришлось отстаивать против многочисленных гностических сект, желавших на свой лад принять христианство, но, в рецидиве эллинского разума, не способных принять идею о благодати всего сотворенного. Их представители то отрицали действительность телесного воплощения Христа, то называли творцом тела особого, злого «демиурга». Они склонны были рассматривать тело как темницу для души, устремленной к небу. Но не таким образом смотрели на это христиане, для которых тело было частью целостной личности человека.

Древние Отцы Церкви Востока и Запада отстаивали этот взгляд в столкновениях Церкви со лжеучениями. В западной богословской традиции это учение Церкви о целостности человеческой личнос-

ти обрело свое целостное выражение в творениях св. Фомы Аквинского. Для св. Фомы соединение человеческой души и тела — к лучшему для души, более того — оно необходимо. Душа — это форма тела, что на языке схоластики означает, что она «образует», конституирует, в определенном отношении как бы «создает» для себя человеческое тело, некоторым образом задает его свойства. Душа без тела неполна. Полное человеческое существо нуждается и в душе, и в теле, и лишь в воплощении оно может стать совершенным. Без тела человек не будет до конца человеком. «Тело — не темница души, но ее слуга и орудие. Соединения души и тела — не наказание для души, но благодатная связь, в силу которой человеческая душа достигает полного совершенства»<sup>271</sup>. Человеческая душа отличается, согласно св. Фоме от ангельской именно тем, что «соединимость с телом, составляет сущностное свойство человеческой души»<sup>272</sup>. Человеческая душа, лишенная тела, неполна — она переживает эту лишенность, стремится к тому, чтобы обрести полноту, то есть желает иметь тело. Такова ее природа.

В свете этого христианского взгляда интересно взглянуть на «антропологию» Арды, то есть на те представления, которые ее жители имеют о природе Детей Илуватара — воплощенных разумных существ, обитателей мира. Эти представления представлены в нескольких толкиновских текстах: в «Осанвэ Кэнта», «О законах и обычаях Эльдар» и «История Финвэ и Мириэль» — но особенно полно и ярко — в «Атрабет».

Эльфы называют всех Детей Илувтара *mirroanwi* — «облеченные в плоть». Плоть они называют *broa*, а дух — *fea*. Толкин поясняет значение последнего слова:

*Fea* «душа», «дух» — индивидуальный «дух», живущий в *broa* любого из Воплощенных. Это понятие более или менее соответствует нашей «душе», а также «разуму», если проводить различие между мышлением и мыслительными процессами Воплощенных, обусловленными и ограниченными содействием физических органов *broa*. Таким образом, *fea* по сути своей (если отвлечься от ее опыта) является импульсом и способностью мыслить: исследовать и рассуждать, в отличие от получения сведений извне. *Fea* обладает сознанием и самосознанием; при этом «я» для Воплощенных включает также и *broa*. Эльдар

<sup>271</sup> Жильсон, с. 238.

<sup>272</sup> *ibid.*



говорили, что *fea* сохраняет впечатления или воспоминания *hroa* и своего опыта, приобретенного совместно с телом<sup>273</sup>.

Достаточно важно заметить, что здесь присутствует весьма характерное отождествление «духа» с «умом», особенно характерное для западной богословской традиции. Отметим также очень важное с точки зрения христианской антропологии утверждение: «"я" для Воплощенных включает также и *broa*». В «Атрабет» это утверждение раскрывается подробно и очень глубоко. Это не удивительно — ведь основной темой диалога в «Атрабет» оказывается смерть и смертность Людей. Финрод говорит своей собеседнице Андрет, упомянув мнение Эльфов, согласно которому каждый из *mirroanwi* «есть союз тела и души, *broa* и *fea* — или, образно выражаясь, Дома и Жильца»:

Ибо что такое ужасная для вас смерть, если не разлука *broa* и *fea*? И что такое утраченное вами бессмертие, если не неразрывность этого союза?

Но что же такое Человек? Союз Жильца, что лишь гость здесь, в Арде, и предназначен не для нее, и Дома, созданного из вещества Арды и потому, надо полагать, неразрывно связанного с ней. Можно ли надеяться, что Дом просуществует дольше Арды, которой он принадлежит? Но ведь Вы утверждаете, что и Дом был бессмертен, не так ли? Мне проще было бы поверить, что такая *fea* в свое время по доброй воле и естественным образом оставляла бы дом — хотя, наверное, жила бы здесь дольше, чем ей дозволено теперь. Тогда и «смерть», как я и говорил, казалась бы вам чем-то другим: освобождением... - нет, возвращением: возвращением домой! Но Вы, похоже, не верите в это?

— Нет, не верю, — ответила Андрет. — Это презрение к телу. Такое идет от Тьмы. Это противоестественно для неискаженных Воплощенных, ибо их жизнь — союз души и тела, союз по любви. Тело — не постоянный двор, где проезжий ночует, чтобы утром уступить его другому и отправиться дальше. Это дом, он построен для одного хозяина. Это не только дом, это и одежда — и не только одежда сшита по хозяину, но и хозяин подогнан по одежде.

И потому я считаю, что разлука души и тела не может быть свойственна истинной природе человека. Вот если бы для тела было «естественно» оставаться пустым и умирать, а для *fea* — продолжать

<sup>273</sup> Словарные глоссы к *Атрабет*, STC-2000.

жить без тела, это в самом деле было бы противоречием, и природа человека не была бы основана на взаимной любви его частей. Тело было бы в лучшем случае помехой, или даже оковами, а отнюдь не даром. Но ведь есть лишь один, кто создает оковы и помехи, и если бы наша природа была такой изначально, это значило бы, что это он создал нас такими, а Вы говорили, что такого даже произносить нельзя.

Увы! Люди, живущие во тьме, именно это и говорят — но не атани<sup>274</sup>, как тебе известно. Я считаю, что в этом мы подобны вам, истинно Воплощенным, и что нашим истинным и полным бытием можно назвать лишь любовь и согласие между Домом и Жильцом. И оттого смерть, разлучающая их, — катастрофа для обоих<sup>275</sup>.

Итак, в толкиновской «антропологии», как ее представляют здесь представители «благих» народов, тело и дух воспринимаются как две части единой природы. «Гностическое», неприемлемое для христианского сознания представление о теле как о зле, как об оковах для души — полностью отвергается. Полностью отрицается и «гностическая» идея о сатане — Морготе — как творце тела. Природа человека (или эльфа) — это единство, союз тела и духа, основанный на взаимной любви его частей. Смерть Людей неестественна для этого союза, это — катастрофа. Катастрофа эта имеет причиной падение людей и действия Моргота.

В христианской перспективе особенно интересно представление о единстве духа и тела как о союзе любви. Оно необычно — подобные образы не часто встречаются у христианских богословов. Но между тем, оно является глубоко «христианским». В непадшем мире, в мире, каким замыслил его Бог, всякий союз и всякое единение — это следствие любви. Для нашего уха может странно звучать понятие любви, приложенное к «неразумной» природе — но стремление ее к союзу, единению, противоречащее распаду — это также и образ творческой любви Божией. Это устремление природы к тому благу, что предназначено ей Творцом, устремление, являющееся следствием Его любви и потому — устремление любящее. Не случайно апостол Павел уподобляет супружеский союз и отношения супругов в том числе и связи между душой и телом человека. Образ «любящего союза» между душой и телом, который был бы вполне

<sup>274</sup> Люди Запада, раскаявшиеся и бежавшие из-под власти Тени Моргота.

<sup>275</sup> *Атрабет*, STC-2000.

уместен в святоотеческой «поэзии» описания природы человека до падения можно считать одной из самых глубоких «антропологических» интуиций толкиновского текста.

В черновом наброске того же текста из «Атрабет» (не использованном в окончательной редакции), в уста Андрет и Финрода вложен более пространственный диалог на ту же тему:

— Что же говорит мудрость людей о природе Мирруайнар? — спросил Финрод. — И как считаете Вы сами, Андрет — Вам ведь ведомо также многое из учения Эльдар?

— Люди, Мудрые и простые, говорят об этом разное, — ответила Андрет. — Многие считают, что есть только одно: тело, и что мы — те же звери, только умнее прочих и появились позже. Но другие думают, что тело — это не все, что в нем есть что-то другое. Ибо мы часто называем тело «домом» или «одеждой» — а это значит, что внутри что-то есть, но что именно — трудно сказать.

Люди моего народа говорят обычно о «дыхании», или «дыхании жизни», и говорят еще, что, когда оно оставляет дом, его можно увидеть как призрак, прозрачный силуэт умершего.

— Это только догадки, — заметил Финрод. — Давным-давно мы тоже так думали, но теперь мы знаем, что этот жилец — не «дыхание» (дыхание — это часть *broa*), и бездомного жильца нельзя увидеть глазами, но *fea* живущего может представить глазам образ, который бездомный передает ей: память о самом себе.

— Может быть, — ответила Андрет. — А люди народа Мараха чаще говорят об «огне», «огне в очаге», который согревает дом и распространяет жар сердца, или чад гнева.

— Это тоже догадка, — сказал Финрод, — и, по-моему, в ней тоже есть доля правды.

— Несомненно, — подтвердила Андрет. — Но те, кто говорит о «дыхании» или «огне», считают, что это — жизнь всего живого. У людей есть дома, а у птиц и зверей — норы и гнезда, так же и с жизнью: и у тех, и у других есть внутри жизнь, которая может уйти или угаснуть.

— Чем же тогда, по-вашему, люди отличаются от животных? — спросил Финрод. — И как же тогда они утверждают, будто некогда обладали бесконечной жизнью?

— Мудрые думали об этом, — ответила Андрет. — Среди них есть такие, кто говорит почти то же, что Эльдар. Но они говорят о трех частях: земле, огне и Жильце. Они имеют в виду вещество, из которого состоит тело (оно само по себе инертно, не растет и не движется), жизнь — растущую и увеличивающуюся, и Жильца, что обитает внутри и владеет и домом, и очагом — или, по крайней мере, владел некогда.

— И не хочет расставаться с ними, — и некогда не был обязан расставаться? — вставил Финрод. — Значит, это Жилец пострадал?

— Нет, — возразила Андрет. — Нет, это точно. Пострадал Человек, весь в целом: и дом, и жизнь, и хозяин.

— Но зло причинили именно Хозяину, как говорите Вы, — хотя я подозреваю, что это сам Хозяин сотворил некое зло: ведь дом может пострадать по вине Хозяина, но не Хозяин — за провинность дома! Ладно, оставим, раз Вы не хотите говорить об этом. А Вы сами верите в это?

— Это не вера, — сказала Андрет. — Мы знаем слишком мало, чтобы быть уверенными в том, что такое «земля», «рост» или «мысль» — а может, и никогда не узнаем; ибо, если их в самом деле создал Единый, они всегда будут таить в себе некую неразрешимую загадку, сколько бы мы их ни изучали. Но я считаю, что наша догадка близка к истине<sup>276</sup>.

Этот текст особенно интересен тем, что в нем рассматриваются идеи и взгляды, которые хорошо известны в истории человеческой мысли. Люди строят свои взгляды на «философских» догадках. Эльфам повезло больше — благодаря общению с Валар, им больше известно об истинной природе этого мира и тех, кто в нем обитает. Для них (как и для Андрет, знакомой с некоторыми из их знаний) недопустим чистый материализм (представление о том, что человек есть лишь тело), как и представление о человеческой душе лишь как о жизненном принципе. Мудрые люди говорят почти то же, что и Эльфы, но ведут речь о «земле, огне и Жильце».

Объяснение этих терминов напоминает нам о христианской богословской традиции, берущей начало в Писании (в частности в посланиях апостола Павла). Дело в том, что в библейском языке

<sup>276</sup> *Атрабет*, STC-2000.

Нового Завета есть два «терминологических набора» для описания устройства человека. Один из них (известный под названием «дихотомического») упоминает о душе и теле, другой (его называют «трихотомическим») — о теле, душе и духе. Традиционно понимание, согласно которому в обоих случаях несколько разными словами описывается одна и та же реальность. В первом случае под «душой» и «телом» имеются в виду «нематериальная» и «материальная» составляющие человеческой природы (что позволяет близко соотнести их с эльфийскими *fea* и *broa*). Во втором — под «телом» имеется в виду физическое тело человека, под «душой» — психические функции, а под «духом» — нематериальная часть человеческой природы, составляющая центр человеческой личности (это довольно точно соотносится с упоминаемыми в толкиновском тексте «землей, огнем и Жильцом» Людских мудрецов).

В результате падения пострадал не только «дух» (Жилец) — зло причинено человеку в целом, в единстве его природы. «Жилец» уже не является полноправным хозяином дома, он уже не владеет «землей» и «огнем» в полной мере. В завершение текста Андрет выражает свое убеждение в том, что природа человека — тайна. Христианское предание соглашается с ней в этом. Природа человека, сотворенного по образу и подобию Божьему — не может не быть тайной, поскольку отражает в себе тайну Творца. «Человек — это язык Бога», говорил современный католический богослов, Ганс Урс фон Бальтазар.

Тем *fea* и *broa* еще раз затрагивается в комментарии к «Атрабет». Среди тех истин, которые являются фактами для Финрода, Толкин упоминает следующие:

<...> 2. На Земле живут «воплощенные» создания, эльфы и люди. Они представляют собой союз *broa* и *fea* (что приблизительно — но не вполне — соответствует «телу» и «душе»). Он сказал бы, что относительно эльфов это установленный факт, а, принимая во внимание близкое родство эльфов и людей, можно утверждать то же самое о людях.

3. О *broa* и *fea* он сказал бы, что они в корне различны между собой и хотя «оба от Эру, но в разной степени» (Прим. авт. I), но были задуманы друг для друга, для жизни в вечном согласии. *Fea* неуничтожима, это единое целое, которое не может быть разделено на части или стать частью другого целого. Но *broa* может быть разрушено и унич-

тожено: это известно по опыту. (*Fea* такого тела он назвал бы «изгнанной» или «бездомной»).

4. Разделение *broa* и *fea* «нестественно», и происходит не от изначального замысла, а от «Искажения Арды», виной которому Мелькор<sup>277</sup>.

Упомянутое авторское примечание к этому тексту поясняет:

Поскольку считалось, что *fea* создает сам Эру и «посылает» их «внутрь» Эа — тогда как Эа создана при посредничестве Валар.

<...>

<...> *fea* соединились или «поселились» в *broa*, которые принадлежат Эа, так, что *fea* неполноценна без *broa*, а *broa* — без *fea*, хотя *fea* — это духи, во многом подобные Айнур, в то время как тела сродни телам всех прочих живых существ, которые уже были в первоначальном замысле, хотя эти тела приспособлены к новым целям и изменены *fea*, живущими внутри них<sup>278</sup>.

В этих текстах мы снова встречаем фундаментальные убеждения, характерные для христианской антропологии. Ясно выражено убеждение в бессмертии и неуничтожимости *fea*, причем это — часть знаний, полученных эльфами от Валар, потому что до прихода в Аман некоторые из них полагали, что души увядают и умирают, подобно телам<sup>279</sup>. Отчетливо также и представление о том, что *fea* творятся непосредственно Эру. Это тоже — часть католической антропологии. С точки зрения Католической Церкви, человеческая душа творится непосредственно Богом и является единой личностью вместе с телом. В истории христианской мысли это представление утверждается не сразу. На протяжении долгого времени существовало мнение (выражавшееся даже отдельными Святыми Отцами<sup>280</sup>), что души рождаются от душ родителей, как тела — от тел родителей. Этот взгляд (известный под названием «традукционизм») отвергался Римской Церковью уже начиная с пятого века как ошибочный.

«Антропология» толкиновских текстов по существу идентична христианской антропологии. Более того, она оказывается категорически несовместима с такими нехристианскими воззрениями,

<sup>277</sup> *Атрабет*, STC-2000.

<sup>278</sup> *Атрабет*, STC-2000.

<sup>279</sup> См. *О законах и обычаях*.

как учение о реинкарнации («переселении душ»). Ведь личность — это единство души и тела, причем если тело и можно рассматривать, как «одежду», то лишь понимая, что «не только одежда сшита по хозяину, но и хозяин подогнан по одежде». Даже «возвращение» Эльфов, о котором пишет Толкин, принципиально отличается от «перевоспложения» сторонников реинкарнации. *Fea* хранит в себе знание о своей *broa*, и благодаря этой «памяти души» тело может быть восстановлено (это вторит взглядам св. Фомы на душу как на «форму», конституирующую тело). Но это не новая личность — речь идет о «возвращении» той же самой личности, с ее памятью и ее телом, которой дозволено продолжить жизнь, которая была оборвана неестественным для нее образом. С «богословской» точки зрения это не «другая жизнь» — это продолжение единственной. Оно, скорее, метафизически напоминает христианские представления о воскресении плоти — но уж никак не «цепочки перерождений» сторонников реинкарнации<sup>281</sup>. Толкиновские тексты выражают вполне христианский взгляд на природу человека, причем, говоря о единстве тела и души, порой выражают его поразительно «томистским» образом. Лишь на фоне этой «антропологии» можно рассматривать одну из очень существенных в «метафизике» Арды тем — тему смерти.

### Смерть и бессмертие

Тема смерти и бессмертия в толкиновской «метафизике» Арды вызывает особый интерес. Во-первых, сам Толкин считал ее одной из основных тем своей истории (и, в конечном счете, истории вообще). В письме Джоанне де Бортадано он писал, отвергая аллегоричность «Властелина Колец»:

Не думаю, что даже Власть или Подчинение составляли истинный центр моей истории. <...> На мой взгляд, истинная тема романа затрагивает проблемы куда более вечные и сложные: это Смерть и Бессмертие; загадка любви к миру, владеющей сердцами расы, «обреченной» покинуть его и, по всей видимости, утратить; тоска, владеющая

<sup>280</sup> И поддерживаемое отдельными современными богословами Православной Церкви.

<sup>281</sup> В отдельных текстах Толкина такое «возвращение» считалось возможным посредством нового рождения, но потом он отошел от этой идеи, потому что ему представлялось сложным совместить ее с другими сторонами своей «антропологии».

сердцами расы, «обреченной» не покидать мир, пока не завершится его подстегиваемая злом история<sup>282</sup>.

В своем эссе «О волшебных историях» он справедливо отмечает всеобщую важность этой темы:

И наконец существует древнее и самое глубокое из всех желаний: Великий Побег, Избавление от Смерти. Волшебные истории предлагают нам множество самых разных примеров и говорят о различных формах такого желания, которое должно быть названо истинно эскапистским стремлением или (как я бы сказал) духом Побега. Но то же самое характерно и для других рассказов (особенно вдохновленных наукой), и для других исканий. Не фэерис, а люди создали волшебные истории. Истории, которые рассказывают люди об эльфах, полны стремлением также к Избавлению от Бессмертия. Конечно, бессмысленно ждать от наших сочинений, чтобы они всегда поднимались над общим человеческим уровнем, однако это довольно часто случается. Например, мало какие из уроков волшебных историй преподаны более ясно, чем мысль о гнете бессмертия или, скорее, бесконечной череды жизней, к которой стремятся одержимые «духом побега». Волшебные истории созданы словно специально для того, чтобы учить подобным вещам — как в древности, так и теперь.<sup>283</sup>

Вопрос о том, какова же «метафизика» смерти в толкиновской истории породил даже дискуссию между российскими любителями (и противниками) творчества Толкина<sup>284</sup>. В ходе этой дискуссии звучали разные мнения — от представления о противоречия «толкиновской» метафизики смерти христианской, до прямо противоположных. Иные мнения представляются более «основательными», иные — более «поверхностными». И все же не все важные моменты смысла толкиновской истории были упомянуты в этих «дискуссиях», много осталось «за скобками» обсуждения. И один из таких важных, подлинно христианских моментов толкиновской «метафизики»

<sup>282</sup> Письма, № 186, к Джоанне де Бортадано (черновик), с. 280.

<sup>283</sup> О волшебных историях, с. 89.

<sup>284</sup> См. доклад Д.О. Виноходова на III Толкиновском семинаре (СПб., 2003 г.): *Истина, которую не смеет отрицать даже лжец: категория смерти в метафизике Толкина*, тезисы которого были опубликованы в *Палантир* №36 (январь 2003), а т.ж. статью О Белоконов *Контрдикт. Отзыв на доклад Дмитрия Виноходова (Палантир №40, август 2003)* и уже упоминавшуюся ранее работу П. Федорова.

ки» — противопоставления подлинного бессмертия и «искушения бессмертием» ложным.

Первый «уровень» видения смерти «изнутри» толкиновской истории открывается перед нами при чтении «Сильмариллиона»:

Ибо Эльфы не умирают, пока жив мир, если не убиты и не истомлены скорбью (а они подвержены этим мнимым смертям): и годы не уносят их сил, просто некоторые устают от десятков тысячелетий жизни. А умерев, они собираются в чертогах Мандоса в Валиноре, откуда могут в свое время возвратиться. Но сыновья Людей умирают по-настоящему, и покидают мир: потому они зовутся Гостями или Скитальцами. Смерть — их судьба, дар Илуватара, которому с течением времени позавидуют даже Стихии. Но Мелькор извратил его и смешал с мраком, и обратил добро во зло, а надежду в страх<sup>285</sup>.

Но присутствует и иное видение, которое приоткрывается перед нами уже в «Акаллабет», где упоминается мнение людей о том, что они наказаны смертностью за участие в некоем «бунте»<sup>286</sup>. Это видение ясно предстает перед нами в «Атрабет». «Люди недолговечны **не от природы** — их сделало такими коварство Владыки Тьмы, которого мы не именуем<sup>287</sup>». «Мы знали», — говорит Андрет Финроду, — «что изначально были рождены, **чтобы никогда не умирать**. А это, государь мой, означает: рождены для вечной жизни, жизни без конца»<sup>288</sup>. Итак, по убеждению Людей, смерть — это не естественная часть их природы. Это катастрофическое последствие Падения, преданий о котором мы уже касались. Смерть — это разделение того, что должно быть едино, расторжение союза плоти и духа, который призван быть вечным единством, «основанным на любви». Представление о смерти, как о «Даре Илуватара» предстает перед нами как взгляд Эльфов:

Эльфы заметили, что все Люди умирают (и Люди подтверждали это). Поэтому Эльфы решили, что для Людей это «естественно» (а следовательно, так задумал Эру). Они предполагали, что краткость человеческой жизни обусловлена тем свойством человеческой fea, что она не предназначена надолго оставаться в Арде. <...> Эльфы <...> не по-

<sup>285</sup> *Сильмариллион*, с. 29-30.

<sup>286</sup> *Сильмариллион*, с. 292.

<sup>287</sup> *Атрабет*, STC-2000.

<sup>288</sup> *ibid.*

дозревали о древнем предании людей, будто те по природе бессмертны.

Как можно видеть из «Атрабет», Финрод, узнав об этом предании, изумлен и глубоко взволнован. Он обнаруживает еще одно предание, сопутствующее первому: будто перемена природы людей произошла из-за некоей первобытной катастрофы <...><sup>289</sup>.

Сами же люди страшатся смерти. Андрет повествует об этом почти библейскими словами:

<...> наша смерть неизбежна: это охотник, что всегда настигает добычу. Будь человек могуч, проворен или бесстрашен; будь он мудр или глуп; будь он злодеем или праведником; любит ли он этот мир, ненавидит ли — он все равно умрет и оставит его, и останется лишь падаль, которую люди торопятся зарыть или сжечь.

— И неужто у людей нет надежды избежать погони? — спросил Финрод.

— У них нет твердых знаний, — ответила Андрет, — лишь страхи да ночные сны. <...><sup>290</sup>

Таким образом, встречаются два взгляда, два представления о смерти Людей. Один из них представляет смерть как «Дар», другой — как мучительное наказание, расторжение естественного по природе союза, следствие произошедшего Падения.

Общность второго взгляда с христианским преданием достаточно очевидна. В самом деле, с христианской точки зрения телесная смерть — это разлучение между духом и телом, которые по природе своей должны быть соединены. Это состояние противоречит замыслу Божьему, согласно которому человек был предназначен для бессмертия и вечной жизни. Оно является следствием Падения, Первородного Греха, который, разорвав любовный союз человека с Богом, привнес во всю человеческую жизнь раздор и разделение. Одним из важных последствий этого разделения стал тот разлад между телом и духом, который влечет за собой многочисленные страдания — и, наконец, смерть:

<sup>289</sup> *ibid.*, *Комментарий к Атрабет*.

<sup>290</sup> *ibid.*

Поэтому, как известно христианам, держащимся истинно католической веры, даже сама телесная смерть наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех (св. Августин)<sup>291</sup>.

Казалось бы, представление о смерти, как о Даре, противоречит этой трагической реальности. Между тем, это не вполне так, что хорошо понимал Толкин, писавший в письме:

В этой мифической «предыстории» <...> Смертность, то есть короткий жизненный срок, несоотносимый с жизнью Арды, считается частью врожденной природы людей; эльфы называют смертность Даром Илуватара (Господа). Однако следует помнить, что с мифологической точки зрения эти предания не антропоцентричны, но эльфоцентричны; и люди в них появляются спустя, по-видимому, очень много времени после их Прихода. Так что здесь представлен «эльфийский» взгляд на вещи, который не обязательно должен свидетельствовать за или против таких убеждений, как христианские, касательно того, что «смерть» является не частью человеческой природы, но наказанием за грех (бунт), результатом «Падения». Этот взгляд следует воспринимать как эльфийское осмысление того, чем смерть — непривязанность к кругам мира, — должна ныне стать для людей, каковы бы ни были ее источники. Божественное «наказание» является одновременно и божественным «даром», если его принять, поскольку цель его — высшая благодать, и через беспредельную изобретательность Творца «наказания» (то есть изменения в замысле) обернутся благом, иначе не достижимым: возможно, «смертному» (как сказал бы эльф) назначена судьба более высокая, нежели долгожительство, пусть до поры она и сокрыта<sup>292</sup>.

В этих словах Толкин достаточно точно выражает христианское убеждение — наказание от Бога не может не быть благом для наказуемого, «ибо Господь, кого любит, того наказывает» (Евр. 12,6) — поскольку оно не месть, но орудие исправления и исцеления. Это касается и смерти, и это убеждение было выражено уже св. Иринеем Лионским (III в.), который писал, что смертность для *падшего* чело-

<sup>291</sup> Августин, *О Граде Божьем*, Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000, книга XIII, гл. 15, с. 629. Католическая Церковь на Карфагенском Соборе 418 г. осудила тех, кто считал, что смерть тела (неизбежная необходимость покинуть тело) присуща человеку по природе и произошла бы даже без греха.

<sup>292</sup> *Письма*, №212, к Роне Бир (черновик), с. 323.

века — благо, поскольку не позволяет ему бесконечно продлить жизнь, которая стала бы для него *бесконечным грехом*:

Итак, Он [Бог] удаляет его из рая, и отдаляет его от Древа Жизни, не по зависти <...>, как некоторые рискуют предположить, но потому что Он сжалился над ним [и не желал], чтобы он пребывал грешником вечно, или чтобы окружающий его грех был бессмертен, и зло безвременно и неисцелимо. Но он поставил предел этому [состоянию] греха, наложив смерть, и соделав ее причиной окончания греха, полагая ему конец отлучением от плоти<sup>293</sup>.

Итак, существенные черты «метафизики» человеческой смерти у Толкина — христианские. В его истории она рассматривается как катастрофическое следствие Падения, разлука тела и души, трагедия, наказание от Эру — но, вместе с тем и его Дар.

Трагедия смерти не обходит стороной и «бессмертных» Эльфов. В «Письмах» не раз встречаются слова Толкина о том, что «бессмертие» Эльфов — это не бессмертие в строгом смысле слова, но лишь очень большая продолжительность жизни, сравнимая со временем существования Арды. О том, что будет после Конца Арды Эльфы ничего не знают. Именно этот конец они рассматривают как подлинную «смерть», и их страшит предстоящая неизвестность. Эльфийское восприятие смерти раскрывается в «Атрабет»:

<...> Ибо если Вы думаете, что квэнди не ждет неизбежная смерть, Вы ошибаетесь.

Видите ли, никто из нас не знает будущего Арды (хотя, быть может, валар оно и ведомо). Мы не знаем, долго ли она простоит. Но ей не стоять вечно. Она сотворена Эру, но Его Самого в ней нет. А бесконечен лишь Единый. И потому и Арда, и самая Эа конечны. Мы, квэнди, появились на свет лишь несколько веков назад, и конец еще не близок. Быть может, и людям в молодости смерть кажется бесконечно далекой? Только мы уже прожили много лет, и о многом успели передумать. Но конец придет. Это знают все. И тогда мы умрем, и, похоже, исчезнем навеки, ибо мы, эльфы, принадлежим Арде и в hгоа, и в feа. А что потом? Как Вы сказали? «Уйдем — и не вернемся; то будет конец всему, невозвратная потеря».

<sup>293</sup> Цит. по Early Church Fathers (электронная версия английского текста, <http://www.ccel.org/fathers2/>, том 1, пер. автора). Св. Ириной, «Против Ересей», книга III, гл. XXIII, 6.

Наш охотник не спешит, но идет по следу, не отставая. Что будет вслед за днем, когда он достигнет и протрубит «Рази!» — об этом мы не знаем ничего. И о надежде нам никто никогда не говорил<sup>294</sup>.

Эльфы ничего не знают о своей конечной судьбе. Смерть, пусть отсроченная, является для них не меньшей «трагедией существования», чем для людей. Единственное, что может служить опорой — это надежда, основанная на вере в Эру. Эльфы не «бессмертны» — им лишь отпущен долгий срок жизни. Хотя Люди, ничего не зная об этом, иногда начинают — особенно, если прислушиваются к словам Врага и его присных — завидовать Эльфийскому «бессмертию».

Тема «искушения бессмертием» оказывается одной из основных тем толкиновской истории:

Но, со всей определенностью, Смерть — не то же самое, что Враг! Я сказал, или пытался сказать, что «ключевая мысль» сводится к тому, сколь страшна опасность перепутать истинное «бессмертие» с бесконечным периодически повторяющимся долгожительством. Свобода от Времени — и цепляние за Время. Эта путаница — работа Врага и одна из главных причин человеческой трагедии<sup>295</sup>.

Утратив подлинное бессмертие в результате Падения люди, побуждаемые Врагом, наносят себе еще больший ущерб. Они нередко отказываются принять смерть, свое «наказание», как «дар». Они стремятся возратить утраченное ими достоинство в обход законных путей. Это и составляет «искушение бессмертием» — желание силой или хитростью вернуть себе утраченное наследие.

С христианской точки зрения, это искушение понимается во всей его глубине. «Вечная жизнь», утраченная в падении — это вовсе не то же самое, что бесконечная продолжительность жизни в падшем мире, который «во зле лежит»<sup>296</sup>. Они отличаются друг от друга, как отличается восхождение от вершины к вершине, от славы в славу — от бесконечного круговращения рабом рычага мельничного жернова. Смерть — это дар, потому что для падшего человека бесконечная жизнь стала бы бесконечным падением и грехом, противоречащим самой его природе, мучительным для нее — бесконечной пыткой. Бог — это подлинная Жизнь. Падение отрывает человека от Жизни и несет в себе смерть, — поэтому бесконечная

<sup>294</sup> *Аттрабет*, STC-2000.

<sup>295</sup> *Письма*, № 208, к С. Оубортеру, с. 303.

<sup>296</sup> 1 Ин. 5, 19.

жизнь падшего оказывается ничем иным, как лишенным конца бесконечным «умиранием». Лишь Тот, кто лишил человека дара Вечной Жизни может возратить его человеку — и вера надеется на это, потому что знает, что Он любит сотворенных им. Попытка украсть этот дар у Него бессмысленна — и катастрофична. Она никогда не приносит благого плода, но лишь влечет за собой еще большее Падение — не возвращает Жизнь, но ведет к торжеству смерти. Подмена подлинной Вечной Жизни идеей бесконечного существования в замкнутом круге падшего мира и падшего человеческого существа — это всегда ложь, причем ложь сатанинского происхождения.

Опасность «искушения бессмертием» очень хорошо видна в истории падения Нуменора. Причиной этого падения отчасти является внутренняя слабость людей, унаследованная в результате их первого Падения (в христианском богословии эта слабость называется «первородным грехом»). Получив в дар долгую и счастливую жизнь, люди начинают завидовать бессмертию Эльфов и Валар. Все чаще возникает в них желание отплыть на Запад, в Бессмертный Край, нарушив запрет (фактически — заповедь) Валар. Тень, нашедшая место в их сердцах, влечет за собой утрату доверия к Валар и к их посланникам, предупреждающих Людей о пагубности искушения:

— Жребий мира, — говорили они, — может изменить лишь тот, кто его сотворил. И даже если, избегнув в пути все ловушки и западни, вы достигли бы Амана, Благословенного Края, малая была бы от того вам польза. Ибо не земля Манвэ дарит бессмертие ее обитателям, но обитающие в ней Бессмертные освящают ее; и вы лишь скорее исчезли бы и сгорели, как мотыльки во всепожирающем пламени<sup>297</sup>.

Стремление к ложному «бессмертию» оказывается следствием утраты истинной веры и подлинной надежды, которая начинает казаться призраком. Начинается постепенное падение Людей Нуменора. Явным это впервые становится в поступках короля Тар-Атанамира, который отказывается от благодатного дара, данного владыкам Нуменора — уходить по собственному решению, принимая приходящую смерть сознательно и спокойно, а не в муках агонии:

Атанамир, однако, был недоволен речами Посланцев и не внял им; а его примеру последовало большинство его подданных, ибо желали они избегнуть смерти уже на своем веку, не дожидаясь призрачной надежды. Атанамир жил долго и цеплялся за жизнь уже тогда, когда

<sup>297</sup> *Сильмариллион*, 291.

она не приносила никакой радости; был он первым нуменорцем, что поступил так, отказавшись уйти добровольно, прежде чем потеряет доблесть и разум<sup>298</sup>.

Так начиналось падение Нуменора, хотя в то время мощь и блеск его возрастали. Владыки Нуменора не отваживались нарушить Запрет и не отрекались от Валар — но уже не из любви, а из страха:

Однако ужас смерти все более затемнял их сердца, и они, как могли, отдаляли его: они начали возводить для своих мертвецов громадные гробницы; мудрецы же неустанно искали тайну бессмертия или, по меньшей мере, долголетия. Однако они лишь научились в совершенстве сохранять нетленной мертвую плоть, и вот весь край наполнился безмолвными усыпальницами, где в священном мраке таилась смерть. Живые же все более страстно предавались наслаждению, выдумывая все новые роскошества и забавы: в годы правления потомков Тар-Анкалимона обычай приносить Эру первые плоды был забыт, и нечасто уже приходили люди в Святыню на вершине Мэнэльтармы, в сердце страны<sup>299</sup>.

Трагический поворот уже произошел. Зависть и «искушение» бессмертием начинают вести к торжеству смерти, и к отказу от истинной жизни — от верности Эру. Зло уже пустило корни в душах людей — и потому, когда Ар-Фаразон привозит с собой в качестве «пленника и заложника» павшего духа Саурона (коварный план которого, на самом деле, лишь помогло исполнить это «пленение»), тому уже не стоит больших усилий окончательно склонить падающих людей на свою сторону. Используя страх людей перед смертью и их жажду бессмертия, он отвращает их от Валар и склоняет к почитанию Властелина Тьмы Моргота. Он лжет Людям, говоря, что Валар выдумали Эру, чтобы оправдать свою власть. На самом деле они просто захватили власть и Бессмертный Край, — говорил Саурон. Король и многие его подданные склоняются к почитанию Тьмы — сначала тайному, а затем и явному. Святылище Эру забыто (хотя Саурон и не осмелился осквернить его), вместо него выстроен в столице огромный храм Моргота с золотым куполом, «а в храме этом Люди предавали Людей мучительной смерти, принося кровавые жертвы Мелькору, дабы он избавил их от Смерти»<sup>300</sup>. Так, в по-

<sup>298</sup> *Сильмариллион*, с. 293.

<sup>299</sup> *Сильмариллион*, с. 294.

<sup>300</sup> *Сильмариллион*, с. 303.

исках жизни на искривленных путях, Люди вновь приходят к торжеству лжи и смерти:

И все-таки Смерть не покинула страну, а являлась все чаще, все скорее и во все более ужасных обличьях. Ибо, если в прежние времена люди медленно старились и, устав от мира, засыпали вечным сном, то ныне безумье и слабость овладели ими; но по-прежнему боялись они умирать и уходить во тьму, во владение избранного ими же властелина; и, умирая, проклинали самих себя. В те дни люди по самому пустячному поводу хватались за оружие и убивали друг друга, ибо стали скоры на гнев; к тому же Саурон, бродя по краю, стравливал людей, так что они проклинали короля и властителей, и всякого, кто владел чем-то, чего не было у них: а стоявшие у власти жестоко мстили<sup>301</sup>.

Все это сопровождалось ростом гордыни жителей Нуменора, и умножением внешнего блеска их цивилизации. В конце концов, в своей гордыне они доходят до нарушения Запрета и до попытки захватить Благословенный Край. Это влечет за собой вмешательство Эру и гибель армады нарушителей Запрета и всего острова Нуменор, затопленного морскими водами. Мир изменяется, и Люди отныне не могут попасть в Благословенный Край, который не находится больше в кругах этого мира. Следование сатанинской лжи и попытка обрести ложное «бессмертие» приводит падших жителей Нуменора к гибели.

История падения Нуменора, как и многие другие части толкиновской истории оказывается «примером», «применимым» как к известным нам историческим событиям, так и к событиям нашего времени, показывающим одни и те же черты падшей человеческой природы. Эта история выглядит в наши дни очень актуальной. Вопрос продления телесной жизни и достижения телесного бессмертия, вопрос «побега от смерти» волновал людей на протяжении всей истории и волнует до сих пор. Это стремление убежать или скрыться от лица смерти приводило к строительству монументальных гробниц фараонов — и вождей тоталитарных государств XX века. Нередко путь к ложному «бессмертию» люди искали в почитании темных сил — и в отнятии жизни у себе подобных. Здесь достаточно вспомнить хотя бы средневековых колдунов, убивавших младенцев в надежде изготовить при помощи сатаны эликсир молодости и бессмертия — и, увы, события совсем недавнего времени, такие как

<sup>301</sup> *Сильмариллион*, с. 303.



«благонамеренные» медицинские эксперименты, которые нацистские врачи Третьего Рейха проводили на заключенных. А сильно ли отличается от оккультных опытов Средних Веков использование человеческих эмбрионов в косметических, лечебных и омолаживающих целях? При внимательном взгляде можно заметить — у них одни и те же причины, те же основания. Люди стремятся к жизни для себя независимо от подлинной Жизни, подлинного Пути и Истины — от Христа — и очень часто это приводит к искривлению их путей и к торжеству той «цивилизации смерти», о которой так часто говорил на протяжении своего понтификата Папа Иоанн Павел II. История падения Нуменора, рассказанная Толкином очень ясно раскрывает подлинные причины и суть «искушения бессмертием», показывает отличие подлинного Бессмертия, которое предназначено нам в замысле Божьем, от того мнимого «бессмертия», «неумирания», которым соблазняет людей сатана.

Враг неспособен дарить жизнь. Он не может дать ее даже своим созданиям — ибо он неспособен создавать. Все, что можно получить от него — это тягостное подобие жизни. Образ этого ложного «бессмертия» у Толкина представлен с поразительной силой — в фигурах Черных Всадников. Существование Черных Всадников, ставших рабами Саурана, рабами, личности которых полностью подавлены и подчинены власти Колец, которые они сначала приняли как якобы дающий власть и бессмертие «дар», исполнено муки и тоски. Их существование, на грани жизни и смерти, в области «призрачного» бытия, лишённое радости и надежды, и даже простых земных благ — воистину не жизнь, а бесконечное «умирание». Стремясь избежать смерти, они стали, в действительности, ее слугами.

Единое Кольцо «Властелина Колец» также дает своему обладателю кажущееся «бессмертие». Но это «бессмертие» далеко от жизни. Не так уж долго носивший Кольцо Бильбо жалуется Гэндальфу:

Выгляжу я моложе своих лет, но где-то там, внутри, я чувствую, что это не так. <...> Я просто стал какой-то прозрачный и тонкий, словно меня намазали на бутерброд, как масло, понимаешь? Причем масла мало, а ломоть огромный...<sup>302</sup>

При этом Кольцо постепенно поработает волю своего носителя, разъедает и разрушает его личность — это можно наблюдать во

<sup>302</sup> ВК, 1, с. 51.

«Властелине Колец» на многих примерах, в том числе и на примере Фродо. Гэндальф объясняет природу Кольца:

Кольцо гораздо могущественнее, чем я смел предполагать поначалу. Видишь ли, оно легко овладевает тем, кому принадлежит, поглощая своего хозяина без остатка, так что тот сам начинает принадлежать ему. <...> Смертный, у которого хранится одно из Великих Колец, не может умереть, не взрослеет и не стареет, но зато и жизни в нем не прибавляется. Он просто влачит и влачит существование, покуда каждый миг не превратится для него в пытку усталостью. Если же он то и дело надевает Кольцо, чтобы сделаться невидимым, ему приходится и вовсе несладко: постепенно он как бы выцветает, становится невидимым бесповоротно, уже безо всякого Кольца, и переселяется в сумеречный мир, где не укрыться от ока темной силы, правящей волшебными Кольцами. Раньше ли, позже ли, а случится это обязательно<sup>303</sup>.

Таков путь «искушения бессмертием», по которому идут люди, соблазненные средствами, отравленными злой волей Врага. Как же иной путь, иной выбор, доступный жителям Арды? Это — путь смиренного принятия смерти, которому следовали первые Владыки Нуменора. Когда они чувствовали, что настало время оставить этот мир, они отходили в спокойствии и надежде, передавая бразды правления своим сыновьям. Подобный дар был дан Арагорну, смерть которого подробно описана в приложениях к «Властелину Колец». Его смерть напоминает нам сцены смерти праведных библейских патриархов, и некоторых христианских святых, заранее знавших срок своего ухода:

<...> но вот Арагорн почувствовал приближение старости и понял, что век его, сколь долог он ни был, близится к концу. Тогда Арагорн сказал Арвен:

— О госпожа моя Вечерняя Звезда, прекраснейшая и возлюбленнейшая! Миру, в котором я жил, приходит конец. Ибо мы собрали и достигли, и близится час расплаты.

Арвен знала, о чем он говорит, и давно ожидала этого часа, но все же не смогла превозмочь горя и в скорби вымолвила:

<sup>303</sup> ВК, 1, с. 73-74.

— Ужели ты хочешь раньше срока покинуть народ, живущий словом твоим, о господин мой?

— Нет, о госпожа, — отвечал он. — Ибо, если я не уйду теперь, вскоре мне придется уйти против моей воли. Ты знаешь, что Эльдарион<sup>304</sup>. сын наш, стал зрелым мужем и готов принять бремя власти.

И Арагорн отправился в Дом Королей, на Улицу Молчания, и возлег на уготованное ему ложе, и попрощался с Эльдарионом, и передал ему в руки крылатую корону Гондора и скипетр Арнора. Когда же свершилось прощание, все, кроме Арвен, покинули его, и он одна осталась стоять у ложа. <...>

— О госпожа моя Ундомиэль <...> молвил Арагорн, — <...> Размысли, о возлюбленная, и подумай: неужели ты хотела бы, чтобы я дождался дряхлости, чтобы я вынужден был покинут трон из-за старческого упадка сил, чтобы разум мой притупился? Нет, о госпожа! Я — последний из нуменорцев и последний Король Старших Дней, и мне дарован был не только долгий, в три раза больший, чем у прочих людей Средиземья, срок жизни, но и право уйти из мира по собственной воле и самому вернуть пожалованный мне дар. Поэтому мое усение совершится сегодня. Я не стану говорить тебе слов утешения, ибо до тех пор, пока мы остаемся в кругах сего мира, утешения нам не дано. <...> Наш уход полон скорби, но в нем нет отчаяния. Ибо мы не навечно привязаны к этому миру, и за его пределами есть нечто большее, чем память. Прощай же!

<...> и он взял ее за руку, и поцеловал, и погрузился в сон, и великая красота проступила на лице его, так что все, видевшие это, дивились, ибо одновременно читались на нем цвет юности, доблесть зрелых лет и величественная мудрость преклонного возраста. Так лежал он, являя ликом своим истинную славу Королей рода человеческого, какою была она в незамутненном сиянии ранних, нетронутых порчею дней этого мира<sup>305</sup>.

В «Атрабет» Финрод предполагает, что у непадших людей также должно было происходить некое «усение», образ «смерти», — но это было бы не разлучение духа и тела, а некий «переход»:

<sup>304</sup> Здесь и в след. абзаце у переводчика — *Элдарион*.

<sup>305</sup> *ВК*, 3, сс. 478-480.

Опираясь на аксиому, что разлука *hroa* и *fea* противна естеству и изначальному замыслу, он приходит <...> к выводу, что *fea* человека непадшего должна была забирать свое *hroa* с собой, в новое бытие, бытие вне времени. Другими словами, это «усение» (*assumption*) было естественным концом всякой человеческой жизни, хотя, насколько известно, до сих пор это случилось лишь с единственным «непадшим» представителем рода человеческого<sup>306</sup>.

Говоря об отплытии за море Фродо и о смерти Арагорна Толкин пишет в примечаниях к «Атрабет»:

Поэтому после Катастрофы (*падения Нуменора — П.П.*) уйти «за Море» для Смертных — как описано во «Властелине Колец» — совсем не то, что раньше. В каждом случае это особая милость (*даже «благодарить» — «grace» П.П.*). Возможность умереть так, как было предназначено непадшим созданиям: ушедшие переходили в новое состояние, позволяющее достичь большей мудрости и душевного покоя, исцелиться от всех душевных и телесных ран, и наконец «отдать» себя: умереть добровольно, по своему желанию, умереть в *Estel*<sup>307</sup>. Арагорн достиг этого без помощи извне.

Здесь все-таки есть некоторая неточность языка. Непадшие создания не должны были умирать, их дух и тело не должны были разлучаться друг с другом. Финрод предполагает, что *fea* непадших Людей должны были возносить с собой свое *broa*, в результате чего вся личность призвана была как бы перейти в новое состояние. В случае же с Арагорном речь идет все же о смерти, о разлучении души и тела. Арагорн умер (и умер бы Фродо) как все падшие создания, хотя, благодаря его праведности, ему и была дана особая благодать — возможность добровольного, «ненасильственного» «усения»... Вспоминая спокойные и сознательные «усения» многих христианских святых, поневоле думаешь — что именно эта блаженная кончина, добровольное предание себя в руки Бога в назначенный Им срок, свободная встреча двух свобод — творения и Бога, в руках Которого всякая жизнь, предстает как своеобразное противопоставление «благотворному» убийству эвтаназии, с которым не может согласиться христианская совесть.

Толкин, размышляя о «Вознесении» (*assumption*) Девы Марии, о взятии Ее с телом и душой в небесную славу (согласно вере Като-

<sup>306</sup> *Атрабет*, STC-2000. Имеется в виду Дева Мария.

<sup>307</sup> *Estel* — квэнийское слово, означающее надежду, основанную на вере в Эру и Его благодать.

лической Церкви), по новому видит и «Эльфийское» представление о смерти, как о Даре Бога. Быть может, именно такая «смерть» — переход в новое, высшее состояние с душой и телом тогда, когда пройден «начальный» земной путь — была задумана Богом как часть и участь природы человека? Впрочем, эти размышления (к сожалению, не очень точные в языковом отношении и не очень глубоко разработанные) остались в черновом варианте письма, которое никогда не было отправлено<sup>308</sup>. В этой связи интересно будет, в завершение обсуждения темы смерти и бессмертия у Толкина, привести здесь слова католического философа Жана Гитана (Jean Guittan), которого Папа Иоанн Павел II назвал одним из величайших мыслителей двадцатого столетия:

Желал ли Бог смерти в Своем первоначальном замысле о человеке? Здесь, я думаю, важно провести различие между двумя аспектами смертности. Если под смертью мы имеем в виду неожиданный переход, без агонии и повреждения, от времени к жизни вечной — какой католики представляют себе в отношении Пресвятой Девы в Ее «Вознесении» — мы можем сказать, что этот переход от временной жизни к жизни вечной неразрывно связан с сотворением пребывающего во времени существа, призванного быть причастником Божьего естества. Если под смертью мы имеем в виду предшествующую ей агонию, муку умирающего, присутствующую всегда, в любой момент времени, разрушение тела, мы можем хотеть знать — действительно ли такое состояние, такая ситуация смертности была присуща творению в изначальном замысле Бога. Вера говорит нам, что разрушительная смерть, смерть с ее агонией, — это следствие таинственного греха, идущее от начала. Но она также говорит нам, что это состояние смертности, муки, страдания и борьбы было воспринято вочеловечившимся Богом, придавшим страданию смерти ее высшую славу; поскольку «смерть Бога» является спасением мира. Поэтому для

<sup>308</sup> Это черновик письма к Роне Бир (*Письма*, № 212, с. 321). Возможно, Толкин считал, что Дева Мария не умерла. Такого мнения держались некоторые богословы Западной Церкви. Восточное богословие обычно говорит о том, что Она умерла (точнее говорить о Ее Успении, а не о смерти) завершив этим полное предание Себя в руки Божии, после чего была — первой после Воскресения Христова — воскрешена и вознесена на небо с телом и душой. Этот восточный взгляд может придать особую перспективу представлению толкиновской истории о своеобразном блаженном «успении» как о смерти, подобной участи, задуманной для «непадших» Людей.

христианина смерть всегда есть подражание Иисусу Христу, «умершему за наши грехи по Писанию», а потому — свободный акт, полное согласие, дело любви<sup>309</sup>.

### Провидение. Свобода и благодать

Знай, это тяжкое бремя, Фродо. Столь тяжкое, что никто не имеет права возложить его на плечи другого. И я тоже не могу этого сделать. Но если ты выбрал сам, по доброй воле, я скажу, что ты выбрал правильно. Если собрать вместе всех великих друзей нашего народа, прославившихся в былые времена, — Хадора, Хурина, Турина и даже самого Берена, — твое место было бы среди них<sup>310</sup>.

Наверное, не было бы большим преувеличением, если мы назвали бы Толкина провозвестником подлинной свободы. Немногие из других авторов двадцатого века смогли так ярко и рельефно продемонстрировать истину, давно известную христианским подвижникам: зло порабощает, а добро ведет к свободе. И наша собственная свобода, свобода воли, состоит в том, чтобы выбирать — быть свободными в добре или поработить себя злу.

Тема свободы человеческой воли приобрела в истории христианской мысли — и в истории человеческих воззрений вообще — очень большое значение. И она редко рассматривается в богословии в отрыве от двух других значительных тем — темы Провидения и темы благодати. Внимательный и вдумчивый читатель книг Толкина, особенно «Властелина Колец», очень часто встречается с этими тремя мотивами.

Вместе с тем, при поверхностном чтении, они вовсе не бросаются в глаза. Эти мотивы столь искусно вплетены в повествование, что иной раз теряешься — к какому фрагменту текста обратиться, говоря о них? Не станешь же, в самом деле, цитировать всю книгу от начала и до конца... Именно столь тонкое и вместе с тем глубокое отражение реальности во «Властелине Колец» дает все основания называть толкиновское повествование «богословским триллером». И все же, даже рискуя оказаться слишком поверхностным, я попробую последовательно коснуться в связи с темами Свободы, Прови-

<sup>309</sup> Jean Guittan, *Death — Shade or Light* (электронная версия английского текста см.: <http://www.ewtn.com/library/Theology/DEATH.HTM>, здесь — пер. авт.).

<sup>310</sup> *БК*, 1, сс. 384-385.

дения и Благодати некоторых моментов толкиновских текстов, позволяющих особенно ясно расслышать христианское звучание его истории.

Можно ли сказать, что Толкин много говорит о свободе? Разве в его повествовании мы не встречаемся со стечением обстоятельств, которые предопределяют многие события (впрочем, к «случайностям» и «совпадениям» толкиновской истории мы еще вернемся)? Разве можно вести речь о свободе в тех «традиционных» обществах, о которых повествуется в его истории, где положение и роль человека чаще всего также определено обстоятельствами, не столь уж от него зависящими (в самом деле, это ведь Фродо родился племянником Бильбо, а Сэм — сын садовника и слуга, и слугой он остается на протяжении всего странствия Фродо)? И все же, книга Толкина не в последнюю очередь — о свободе, хотя эта тема и не занимает в ней явное «центральное» место.

Свобода, о которой больше всего говорит Толкин — это не «свобода» вседозволенности и не «политическая» свобода (хотя эта тема также оказывается затронута во «Властелине Колец»). Толкиновская история прежде всего говорит нам о свободе выбора. Выбор героя — будь это скромный «деревенский житель» Бильбо или эльфийская Владычица Галадриэль — всегда, на протяжении всего повествования, имеет огромное значение. Во многом, все повествование «Властелина Колец» и удачное завершение миссии Хранителей оказывается сплетено из множества больших и малых выборов, совершенных героями истории на всем ее протяжении. И добрые, и дурные решения имеют значение — и порождают далеко идущие следствия. Большое значение имеет каждый выбор, который совершает герой, каждое решение, принимаемое его волей. С точки зрения толкиновской истории верно, что «незначительных» решений в том, что касается нравственного выбора, не бывает.

Ключевые моменты истории — это моменты выбора. Достоинство этого свободного выбора подчеркивается тем, как к нему относятся Мудрые — да и вообще все представители добрых сил в книге. Уважение к этому достоинству тем выше, чем благороднее и мудрее тот, кто его оказывает. Мудрые направляют, предлагают, наставляют, помогают — но не принуждают. Их совету следуют, потому что он верен и правдив, потому что им доверяют, а не из страха. Свобода выбора для них нерушима. И напротив, Темный Властелин и его

присные пытаются принудить других выполнять лишь свою собственную волю, действуя обманом и принуждением.

Чтобы убедиться в значимости личностного выбора в толкиновской истории, достаточно вспомнить хотя бы некоторые моменты «Властелина Колец». Уже в первой главе мы видим трудное, нелегкое решение Бильбо, пусть принятое с помощью Гэндальфа — когда он все же сумел отдать Кольцо «по-настоящему». Благие решения Фродо на протяжении всей книги — всегда свободны. Они должны быть такими, чтобы быть настоящими, подлинными решениями — и Мудрые понимают это. События указывают на героя, но только он может принять или отвергнуть уготованную ему тяжкую ношу. «И все же выбор пал на тебя», — констатирует Гэндальф. Казалось бы, все решено. Но несколько минут спустя он же говорит: «Решение за тобой»<sup>311</sup>. Фродо не сможет идти один, говорит Гэндальф, ему понадобятся спутники — и советует: «Главное — найти кого-нибудь, кто пошел бы добровольно»<sup>312</sup>. Решение Фродо взять Кольцо на Совете у Эльронда оказывается решающим для всей дальнейшей судьбы Средиземья. В приведенных в начале этой главы своих словах Эльронд подтверждает — Совет не возложил бы задачу уничтожения Кольца на Фродо против его собственной воли. И это — несмотря на то, что Эльронд (как и Гэндальф) с самого начала понимает — именно Фродо предуготована эта нелегкая задача. Огромную роль для всей книги имеет решение Фродо сохранить жизнь Голлуму. Значимы — и свободны — многие решения других героев. Вспомним отказ Гэндальфа — а затем Галадриэли, Фарамира и Сэма — взять Кольцо себе; решение Хамы впустить Гэндальфа в чертоги Теодена с посохом — «в сомнительных случаях истинно доблестный муж и воин должен поступать по своему разумению, а не ждать приказа»<sup>313</sup>. Многие решения не столь очевидны — и все же обладают огромным значением. Таково, например, решение Сэма не оставлять Фродо. В начале принятое, казалось бы, по слову Гэндальфа (впрочем, это отвечало тайным желаниям самого Сэма), оно укрепляется и подтверждается на протяжении всего дальнейшего пути.

Таким образом, все повествование «Властелина Колец» — это соединение множества нитей свободных выборов, благих и неблагих,

<sup>311</sup> ВК, 1, с. 95.

<sup>312</sup> *ibid.*, с. 97.

<sup>313</sup> ВК, 2, с. 161.

и их следствий. И именно из этих нитей сплетается все полотно истории — из результатов свободных решений существ, наделенных свободой воли.

Схожая картина наблюдается и в «Сильмариллионе». Айнур приходят в Арду, возлюбив Детей Илуватара, «увидав создания странные и вольные, не похожие на них самих, в коих дух Илуватара открылся по-новому и явил еще одну каплю его мудрости, которая иначе была бы сокрыта даже от Айнур»<sup>314</sup>. Даже в самые трудные моменты истории — такие, как исход Нолдор и Валинора — Валар не посягают на свободу Eruhini. Падение Нуменора — не их решение, но результат непосредственного вмешательства Илуватара. Иное дело — Мелькор. Для него свобода других — источник ненависти и гнева, а не любви:

Когда Мелькор противостоял существованию всех остальных обитателей Арды с другой волей и разумом, его раздражал сам факт их существования, и он хотел общаться с ними лишь через силу и страх. <...> С тех пор он всегда пытался сломать и подчинить себе волю, прежде чем убить тело<sup>315</sup>.

Тем не менее, напрямую влиять на разум, заставляя его подчиняться своей воле, Моргот не может. В эссе «Осанвэ Кэнта» объясняются причины этого, как их видели Эльфы: никто, даже самый сильный дух, не может проникнуть в иной разум и вложить в него свое содержание, или прочесть его собственное, против его воли. Можно лишь побудить другой разум открыться ложью или обманом, что и делал Мелькор<sup>316</sup>. Свобода разумных существ, таким образом, фундаментальна, и уважение к ней — это уважение к замыслу Эру, и к Его подобию, отраженному в Его творениях. К такому выводу мы приходим, изучая тексты толкиновского легендария. Это понимание, хотя и не выраженное открыто, присутствует и в действиях героев «Властелина Колец». Толкин пишет:

Самый дурной мотив (в рамках данной истории, поскольку именно этому она и посвящена) — это подчинение чужой «свободной» воли<sup>317</sup>.

<sup>314</sup> *Сильмариллион*, с. 7.

<sup>315</sup> *Преображенные мифы*, STC-2000.

<sup>316</sup> *Осанвэ Кэнта*, STC-2000.

<sup>317</sup> *Письма*, № 155, черновик письма к Наоми Митчисон, с. 227.

Защита свободы сотворенной личности от ее порабощения злом становится, таким образом, защитой достоинства Творца. Признание достоинства свободной воли неразрывно связано с признанием исключительного достоинства Бога, Который ее сотворил по Своему образу и подобию. Порабощенная воля, воля, которую зло лишает свободы, уже не в состоянии воздавать Ему должное.

Говоря на эту тему невозможно удержаться от еще одного комментария. Рассматривая присутствие свободы выбора в толкиновской истории, а также те сложные ситуации, в которых эта свобода осуществляется, как-то поневоле удивляешься тем критикам «Властелина Колец», что обвиняли его в упрощенном подходе к действительности и в «черно-белом» видении реальности. По-лем битвы добра и зла оказывается именно свободная воля разумных существ — и сложность этого сражения отражена в книге Толкина во всей ее многообразности. «Властелин Колец», разумеется, не «современный психологический роман», но по глубине проникновения в проблемы личности эта книга, на самом деле, превосходит большинство таких романов.

Итак, тема свободы личности достаточно глубоко представлена в толкиновской истории. Как же обстоит дело с двумя другими, связанными с ней, темами, — Провидения и Благодати? Присутствуют ли они в толкиновском повествовании?

Для самого Толкина ответ на этот вопрос был достаточно очевиден. Фродо для него — «орудие Провидения»<sup>318</sup>, благодаря которому обретается «спасение» (разумеется, временное и ограниченное) того мира, в котором он живет. Каким же образом присутствует Провидение или Божий Промысел в толкиновской истории?

Во «Властелине Колец» это присутствие невидимо, но все же вполне ощутимо. Помимо героев книги, с их свободной волей, иная сила незримо действует в повествовании — являясь ее подлинным Автором. Недальновидные критики часто обвиняли Толкина в том, что он подыгрывал своим героям. И действительно, нередко в книге происходят просто поразительные «стечения обстоятельств». Почему Том Бомбадил оказывается неподалеку именно тогда, когда хоббиты попадают в беду в Старом Лесу? На этот вопрос мы не знаем ответа. Так уж случилось. Но всегда ли «случай» — это именно

<sup>318</sup> *Письма*, № 246, черновик письма к миссис Эйлин Эльгар, с. 368.

простая случайность? Во второй главе «Властелина Колец» Гэндальф говорит Фродо:

Нет, за всем этим стоит еще что-то, не входившее в расчеты Хозяина Кольца. Я могу сказать только, что Бильбо было предопределено<sup>319</sup> найти Кольцо, но создатель Кольца об этом не знал. Из этого следует, что тебе тоже предопределено стать владельцем Кольца. Это вселяет некоторую надежду<sup>320</sup>.

Что имеет в виду Гэндальф? Профессор Шиппи вполне справедливо пишет о Толкине:

Во «Властелине Колец» он довольно часто использует слово «случай» (chance) не без некоторого намека. <...> Очевидно, случай зачастую неслучаен и происходит по чьему-то предумышлению. Например, Гэндальф полагает, что Бильбо нашел Кольцо именно благодаря такому «неслучайному случаю». Тем не менее, даже Гэндальф способен распознать эту предумышленность только задним числом<sup>321</sup>.

Слова Гэндальфа — одно из многих разбросанных по тексту указаний на действие Промысла Божьего в Средиземье. Этот Промысел или Провидение нередко использует «случай» или «удачу», «удачное совпадение» как свое орудие. Еще одно упоминание о таком удачном случае мы встречаем в приложении А-III к «Властелину Колец»:

Но дела могли обернуться иначе — и много хуже. Когда будете вспоминать о великой битве на полях Пеленнора, не забывайте и о боях в Дейле и добрести народа Дурина. Подумайте, что могло бы произойти, если бы не они! Подумайте о драконовом пламени и свирепых мечах, опустошающих Эриадор, представьте себе ночь, которая опустилась бы на Ривенделл... Гондор мог бы остаться без Королевы... Мы же, возвратясь с победой, не нашли бы у себя дома ничего, кроме пепла и развалин. Но этого удалось избежать — и все благодаря тому, что когда-то в один прекрасный вечер, в самом начале весны, я повстречал в Бри Торина Дубощита. Как говорят в Средиземье, счастливый случай!<sup>322</sup>

<sup>319</sup> В английском тексте — *meant* (курсивом). Точный перевод говорил бы, скорее, не о «предопределении» - это слишком жесткое слово — а о том, что некто или нечто «имел в виду», что Бильбо найдет Кольцо, о том, что это событие имеет задуманный кем-то (Богом) особый смысл.

<sup>320</sup> ВК, 1, с. 87.

<sup>321</sup> Шиппи, op.cit., сс. 269-270.

<sup>322</sup> ВК, 3, сс. 507-508.

Этот мотив повторяется и после того как Перегрин из любопытства заглядывает в Палантир. Гэндальф отмечает:

Ты и твои друзья были спасены по чистой случайности — если это можно назвать случайностью<sup>323</sup>.

Намекает на неслучайность определенных «случаев» и Том Бомбадил, когда отвечает на вопрос хоббитов, слышал ли он их крик о помощи, прежде чем появился рядом с ними в Старом Лесу:

Спрашиваешь — слышал я крик или не слышал? Нет, не слышал ничего: я был занят песней. Случай ли меня привел? Называйте — случай, если так угодно вам. Случай, значит случай<sup>324</sup>.

Таких «случаев» можно встретить немало на протяжении всего текста. Однако Провидение в толкиновской истории — не неумолимая Судьба, и не жесткое Предопределение, не оставляющие места человеческой свободе. Профессор Шиппи справедливо отмечает:

Люди могут повлиять на свою «планиду», и в некотором смысле у них есть право сказать «нет» Божественному Промыслу, хотя при этом они, конечно, будут вынуждены считаться с последствиями своего решения. Так, например, можно предположить, что сон, приведший Боромира в Ривенделл, был послан ему Провидением в лице Валар. Однако Фарамиру Валар послали этот сон первому, впоследствии он видел его чаще, чем Боромир, и мы видим, что, без сомнения, лучше было бы, если бы в Ривенделл отправился не Боромир, а Фарамир. Но Боромир захотел ехать в Ривенделл сам и добился этого. Итогом же этого волевого решения, или человеческой «испорченности», стала цепь дурных последствий и смертей, проследить которую от начала до конца уже невозможно<sup>325</sup>.

Таким образом, присутствие Промысла в толкиновской истории не лишает ее героев свободы выбора. Провидение выступает в качестве еще одного «героя» истории, «героя» незримого, но имеющего наивысшее значение. И при этом вся история, как верно подметил профессор Шиппи, складывается из постоянного взаимодействия Промысла и свободной воли героев. Действие Промысла не исключает неправильных решений и дурных поступков, но все их после-

<sup>323</sup> ВК, 2, с. 287.

<sup>324</sup> ВК, 1, с. 184.

<sup>325</sup> Шиппи, op.cit., с. 271.

дствия рано или поздно вплетаются в единое целое, которое Провидение направляет к конечной цели.

Это действие Провидения присутствует и в «Сильмариллионе». Слово, которым Толкин выражает это действие, это английское слово «doom». Этимология его вполне соответствует этимологии русского слова «судьба» — и подразумевает некое «суждение, решение, приговор». Так Берена хранит «судьба», и ведомый высокой «судьбой», более сильной, чем злые замыслы Моргота и чем чары Мелиан, приходит он в Дориат. И, хотя действие Провидения в «Сильмариллионе», быть может, не столь ощутимо, как во «Властелине Колец», в начале «Сильмариллиона», в «Айнулиндалэ» содержится ясное указание на него:

А ты, Мелькор, увидишь, что нет темы, истоки коей не лежали бы во мне, равно как никто не может изменить музыки мне назло. Ибо тот, кто попытается сделать это, окажется лишь моим инструментом в создании вещей более дивных, чем он сам мог бы представить себе <...>.

Узрите свою Музыку! Это Ваше пение: и каждый из Вас отыщет там, среди того, что я явил вам, вещи, которые, казалось ему, он сам придумал или развил. А ты, Мелькор, откроешь все тайные помыслы своего разума и поймешь, что они — лишь часть целого и данники его славы<sup>326</sup>.

Итак, корень поражения зла именно в том, что оно никогда не сможет проникнуть в глубины Провидения и преодолеть его. В своем Провидении Творец видит Историю в целом, и злу не дано постигнуть всей полноты его Замысла, а значит — не дано и исказить его непоправимо.

Наконец, снова возвращаясь к «Властелину Колец», коснемся и третьей темы, темы Благодати. Речь здесь идет о той особой помощи, которую Творец оказывает своим творениям, когда они пытаются исполнить предназначенную им благу миссию<sup>327</sup>. Собствен-

<sup>326</sup> *Сильмариллион*, с. 6.

<sup>327</sup> В латинском богословии различают различные виды благодати. Полнота благодати — т. н. «освящающая благодать» возможна лишь для человека, рожденного во Христе. Однако ту помощь Божью, которую получали добродетельные люди до Христа, некоторые богословы также именуют благодатью. Толкин иногда говорит о «благодати» (ставя это слово в кавычки). Стоит помнить, что у Толкина мы находимся в дохристианском мире, и еще не может идти речи о полноте благодати, открывшейся во Христе. Тем не менее, благодатная помощь Божья всегда присутствует в истории.

ных сил и возможностей того же Фродо было бы совершенно недостаточно, чтобы совершить предстоящее ему странствие и уничтожить Кольцо — и он сам прекрасно осознает это. Тем не менее, будучи призван («тебе тоже предопределено стать владельцем Кольца»), он отвечает своим свободным решением, соглашается действовать, несмотря на собственную слабость. И получает необходимую ему помощь. Эта «благодатная» помощь в рамках самой истории принимает прежде всего видимый образ помощи извне — которую оказывают Фродо другие герои. Причем помощь эта нередко оказывается носителями или посредниками «благодати», исходящей от Эру — среди «помощников» оказываются Гэндальф (посланник Валар); Эльфы, прикоснувшиеся к благодати Бессмертного Края; Арагорн — носитель благодати истинной королевской власти. Но для христианского взгляда в истории прослеживается и действие иной, «незримой» благодати, внутренне укрепляющей героя. Сам Толкин понимал это. Он писал:

Фродо была дарована «благодать»: сперва откликнуться на призыв (в конце Совета) после того, как он долго противился полной капитуляции; и позже, в сопротивлении искушению Кольца (в те моменты, когда объявить его своим и тем самым обнаружить обернулось бы гибелью), и в том, как мужественно он выносил страх и страдания<sup>328</sup>.

Благодатная помощь, приходит ли она «изнутри» или «извне» никогда не нарушает свободы героя. Скорее, напротив, она помогает раскрыться его свободе, поддерживая его в противостоянии искушению. Без благодати эта свобода во многих случаях не может действовать. Особенно ясно это заметно в сцене внутренней борьбы Фродо на Амон Хене, в которую вмешивает голос Гэндальфа:

Внезапно хоббит почувствовал: страшный Глаз — там, внутри. В Черной Башне не спали. Каким-то образом от Фродо не укрылось — Глаз почуял, что на него смотрят. Злая, яростная воля, таившаяся в стенах крепости, прынула наружу и — Фродо ясно ощущал это — словно длинным пальцем принялась ощупывать окрестности. Сейчас этот палец дотянется до него и пригвоздит к месту. Враг узнает, где прячется Кольцо! Вот палец коснулся Амон Лау. Вот он уперся в Тол Брандир... Фродо бросился наземь и сжался в комок, натягивая на голову серый капюшон.

<sup>328</sup> *Письма*, № 246, черновик письма к миссис Эйлин Эльгар, с. 369 прим.

«Нет! Никогда!» — услышал он свой голос. А может, наоборот — «Иду к тебе! Жди!»? Фродо сам не мог разобраться, что бормочет. И вдруг в его голову проникла какая-то новая, чужая мысль, зазвучавшая совсем по-иному: «Сними его! Сними его! Кольцо сними, осел ты этакий! Скорее!».

Две силы встретились. Какое-то время Фродо балансировал между ними, как на скрещении двух клинков; он забился в судороге, не выдерживая пытки, — и вдруг вновь стал самим собой. Он был не Голосом и не Глазом, а хоббитом Фродо. Он был свободен в выборе, и у него оставалось еще мгновение, чтобы выбрать. И он снял кольцо с пальца<sup>329</sup>.

Сказанного достаточно, чтобы можно было подвести некоторые итоги. Толкиновская история поразительным образом сочетает в себе утверждение свободы выбора, достоинства этой свободы, значимости каждого нравственного решения героя — с постоянным присутствием Провидения, как незримого, но деятельного участника истории. Власть Провидения велика, и оно невидимо направляет ход истории, — но не нарушает свободу героев, скорее помогая ей раскрываться и утверждаться, поддерживая ее и укрепляя. При этом вся история оказывается внутренне целостной и непротиворечивой, полной подлинного «реализма».

Осталось сказать, что этот взгляд на Свободу, Провидение и Благодать, возникающий перед нами при чтении толкиновской истории, оказывается — и это, разумеется, не случайно — согласным с воззрениями Католической Церкви<sup>330</sup>. На протяжении веков развития христианского богословия, Церковь вынуждена была сталкиваться с самыми разными представлениями о человеческой свободе — и всегда избирала именно этот взгляд. Богословие Церкви всегда отстаивало человеческую свободу — вопреки целому ряду заблуждений и ложных представлений. Достаточно вспомнить, что одной из самых существенных черт основоположников протестантизма — Лютера и Кальвина — было именно отрицание свободы воли — в той или иной степени. К примеру, Лютер, не отрицая свободы воли человека вообще, утверждает, что падший человек не имеет никакой свободы воли в духовных делах, пока не будет возрожден во Христе. В своем трактате «О рабстве воли», он и вовсе иногда —

<sup>329</sup> ВК, 1, с. 564.

<sup>330</sup> И, одновременно, со взглядами православного богословия.

возможно в пылу полемики — выражается в том смысле, что свобода воли — это фиктивное понятие, не имеющее отношения к реальности. Еще более жестко об этом мыслил Кальвин. Для него никакая свобода воли невозможна в принципе, ибо все происходит с необходимостью и по воле Божьей. Согласно Кальвину, все благое человек делает под воздействием Божьей благодати, которой он не в состоянии сопротивляться. Все злые и добрые дела предопределены. Католическое богословие не могло принять такой точки зрения — ведь эта точка зрения, фактически, уничтожает и справедливость, и милосердие и благодать Божии. Заслуживает ли Бог Кальвина любви? С католической точки зрения, дарованная Богом свобода была, конечно, умалена и повреждена грехопадением — но в главном остается нерушимой. Для спасения, говорит католический богослов, необходимо сотрудничество свободной воли человека с действием благодати Божией и с Его Промыслом. Это учение было особенно ясно сформулировано на Тридентском Вселенском Соборе Католической Церкви (XVI в.). Чтобы свобода человека могла полностью раскрыться, и чтобы он мог осуществить ее в жизни, необходима благодать — без нее невозможно ни пожелать благого, ни достигнуть его. Но Бог всегда дает человеку достаточно благодати для спасения — человек же волен принять или отвергнуть ее. Однако подлинная свобода начинается именно в благодати, с момента, когда человек отвечает Богу «Да!». В католическом богословии ненарушаемыми остаются и свобода человека, и величие Провидения, и необходимость благодати Божией — и все это включается в целостную и полную надежды картину мира. Нетрудно заметить, что именно этой картине оказывается созвучна толкиновская история. И именно поэтому она столь «актуальна» для нашего времени, когда о подлинной свободе часто забывают, отказываясь от нее то в пользу смутного представления о том, что вся жизнь человека определена «социальными влияниями» (а значит, он не может нести ответственность за свои решения), то в пользу вседозволенности — которая ведет не к освобождению падшего человека, но лишь ко все большему порабощению его самым низменным порокам и страстям. И на этом фоне явление книг Толкина, провозглашающих подлинную свободу, — свободу выбрать добро — очень своевременное.



### Искушение и грех

— Не искушай меня! Я, конечно, не хочу уподобиться Черному Властелину. Но Кольцо знает путь к моему сердцу: оно будет действовать через жалость, жалость к слабым и желание обрести силу для благих дел. Не искушай меня<sup>331</sup>.

В своей книге «Дорога в Средиземье» профессор Шиппи замечает, что образ Кольца, описанный в толкиновской истории, многим читателям и критикам кажется противоречивым. В самом деле:

В начале книги Гэндальф говорит, что Кольцо «овладевает», а затем «поглощает без остатка» любое существо, которое им пользуется, а Эльронд идет еще дальше и заявляет: «Стоит пожелать Кольцо — и ты уже обреч свое сердце необратимому растлению». Как уже говорилось, эти сведения о Кольце играют решающую роль, и в течение некоторого времени все, что происходит в книге, вроде бы только подтверждает их справедливость. Например, Голлум изображен как существо, почти полностью поработанное Кольцом — до такой степени, что собственной воли у него уже практически нет, а та малость, которую он все же сохранил, проявляется, только когда Кольца нет поблизости. Боромир во много раз выше Голлума, но и его пример подтверждает правоту Эльронда. Боромир не прикасался к Кольцу, но одного желания обладать им оказалось достаточно, чтобы он решился отобрать Кольцо у Фродо насильно. <...> С виду Боромир добродушен, но его легко представить Кольцепризраком. Он не говорит впрямую, что цель-де оправдывает средства, но подразумевает это постоянно, что только добавляет правдоподобия открывающейся перед ним перспективе «испортиться». То же самое можно сказать об отце Боромира Дэнеторе, в разговоре с которым Гэндальф опять подчеркивает, что Кольцо способно причинить вред, даже когда его не используют: «... окажись эта вещь у тебя, Дэнетор, — говорит он, — не ты ею, а она тобой овладела бы. Даже если бы ты спрятал ее под корнями Миндоллуина, она и оттуда выжгла бы твой разум». После таких слов и правда легко поверить в то, что добрые намерения Гэндальфа действительно не устояли бы перед Кольцом, и что Галадриэль тоже была права, отказавшись от Кольца. <...>.

Проблема возникает, когда мы замечаем, что, несмотря ни на что, очень многие персонажи, по всей видимости, обладают иммунитетом к чарам Кольца. В конце концов, Фродо постоянно носит Кольцо при себе, однако это почти на нем не сказывается. Он проходит че-

<sup>331</sup> ВК, 1, с. 95.

рез многие испытания и прилагает много сил, чтобы избавиться от Кольца. Правда, в конце концов он все-таки уступает искушению и провозглашает Кольцо своим, но в следующий момент оно оказывается у Голлума, вместе с откушенным у Фродо пальцем. <...> А как насчет Сэма, который вынужден был на время взять Кольцо, но потом почти без колебаний возвратил его законному владельцу? Как насчет Пиппина и Мерри, которые вообще не испытывают никакой тяги к Кольцу? Как насчет Арагорна, Леголаса и Гимли, которые тоже демонстрируют полное безразличие, при том что незнанием оно оправдано быть никак не может. А брат Боромира, Фарамир? Он прекрасно осознает, что Кольцо — полностью в его власти, и все же он отказывается от него, не обнаружив при этом ни малейших признаков душевного смятения, кроме «странной улыбки» и блеска в глазах <...><sup>332</sup>.

Все эти события, касающиеся Кольца, профессор Шиппи суммирует вполне верно. Но вывод, который он делает из этого изложения, кажется мне несколько странным:

Все эти сомнения: а последователен ли автор? — разрешаются с помощью одного единственного слова: «наркомания». Само это выражение во «Властелине Колец», конечно, не используется, но Кольцо и правда действует подобно наркотику<sup>333</sup>.

Пространное рассуждение на тему «наркотической» природы Кольца, профессор Шиппи уверенно заключает: Толкин «почти открыто использует определенно современные понятия»<sup>334</sup>. Но в самом ли деле это так? Не слишком ли легко профессор Шиппи делает этот вывод? Действительно ли используемое им понятие «наркотической зависимости» является столь уж современным?

С точки зрения христианского предания, это не совсем так. На протяжении веков христианские подвижники Востока и Запада анализировали тончайшие движения человеческой души и ее желаний, пытались глубже понять природу греха и научиться ему противостоять. Уже с самых древних времен христианской аскетике (учению о подвижничестве и пути к обретению святости) известна истина о том, что грех определенным образом господствует над человеком, в некоторой мере лишая его свободы. Грех — это не просто нарушение какой-нибудь заповеди Божьей. Проникнув в душу, грех

<sup>332</sup> Шиппи, *op.cit.*, сс. 250-252.

<sup>333</sup> Шиппи, *op.cit.*, с. 252.

<sup>334</sup> Шиппи, *op.cit.*, с. 254.

делается болезнью, избавление от которой требует гораздо больших и более трудных усилий, чем простой отказ от греха еще несовершенного и потому чуждого человеку. Это состояние «болезни души», порабощенности воли человека греху, в восточной богословской традиции называется «греховной страстью», а в западной — «пороком». Греховная страсть как бы охватывает волю человека, ослепляет и порабощает ее, так что человек уже не может действовать вполне свободно. В той степени, в которой он подчинился страсти, он уже не властвует над собой. М. Каменкович и В. Каррик в комментариях к «Властелину Колец» вполне справедливо пишут об этом:

Грех, живущий в человеке, т. е. имеющий, как и Кольцо, какую-то свою странную жизнь, подчас толкает человека на такие поступки, которых сам он никогда не совершил бы. Это нечто, от чего трудно отделаться и от чего трудно прежде всего захотеть отделаться. Согрешив, особенно согрешив сознательно, ради своей выгоды, человек может добиться власти, денег, положения в обществе, — но совершенный грех мало-помалу разъедает его личность и приводит его к гибели, отдавая во власть темных сил ада<sup>335</sup>.

Грех — это не просто поступок, нарушающий некое правило, внешнее по отношению к человеку. С точки зрения христианской, грех — это поступок, противоречащий самой подлинной природе человека. Будучи совершен, он влечет за собой внутри самого человека губительные, разрушительные последствия. Помимо прочего, душа человека, порабощенного страстью, оказывается все более и более подвластна искушениям со стороны падших ангелов, бесов. Совершая грех, человек как бы впускает в себя червя, который начинает подтачивать его существо изнутри, с каждым новым греховным поступком делаясь все сильнее и сильнее. Эти особенности греха хорошо известны и западному, и восточному христианскому богословию.

С точки зрения философии св. Фомы Аквинского, никакой поступок, совершенный человеком, не исчезает бесследно. Он как бы запечатлевается в душе человека, оставляя в ней свой след, и след этот продолжает оказывать на душу свое действие. Повторяемые поступки — добрые или греховные, образуют то, что св. Фома называет «расположением» души к добру или ко злу. Повторение греховных поступков, то есть решений воли и действий, направленных на

<sup>335</sup> ВК, 1, с. 597-598.

их выполнение, и образует греховное расположение души, называемое «пороком». Это расположение — как бы «инерция», которая влечет человека в избранном направлении и препятствует свободному движению в направлении противоположном.

На еще более глубоком психологическом уровне рассматривали природу искушений и страстей древние христианские учителя Востока. Отцы Востока очень много внимания посветили изучению тех моментов в человеческой душе, которые предшествуют согласию на грех, и тех душевных изменений, которые следуют за этим выбором воли:

Все начинается с *προσβολή*, прилога, некоего предложения (извне), представляющего собой «простую идею или образ, которую душе или уму внушает враг». Глагол *ὑποβάλλειν*, по мнению Евагрия, хорош для обозначения такого внушения, бесовского <...> происхождения.

За этим следует *συνδρασμοῦ*, внимание, сближение, связь, состоящая в «собеседовании» с внушенным образом (предпринять то, что предложено, или не предпринять?).

*Ἐνυκαταθεστῆς*, слаждение (*сoсложeниe* — П.П.), «согласие на запретное наслаждение, предложенное помыслом». Оно и составляет грех. <...>

Здесь часто и заходит речь о *πάλη*, внутренней битве: это решающий момент, ибо согласие (на грех) близко и рано или поздно совершится (*имеется в виду* «может совершиться» — П.П.).

Последний термин в этом ряду — «пленение», *ατχμαλοσία*, страстное влечение сердца, страсть, *παθοῦς*, порочная привычка, ставшая второй природой и созданная долгим рядом соглашений<sup>336</sup>.

Можно признать определенную правоту заключения профессора Шиппи, поскольку из аскетических наблюдений христианских подвижников ясно: грех в самом деле подобен наркотику. Но точнее было бы сказать наоборот — наркомания просто очень ясно и откровенно являет нам сущность греха, по причине того, что ее «овладевающее» воздействие очень заметно и катастрофично. Но сам грех, его порабощающая природа — отнюдь не «современное», не недавно появившееся понятие. Напротив — он появляется на сцене

<sup>336</sup> Томас Шпидлик. *Христианская духовность в восточной традиции: систематическое изложение*, М.: Паолине, 2000, сс. 283-284.

человеческой истории с самых древних времен. Откровенно говоря, мы не сможем вспомнить такого момента человеческой истории, когда бы его еще не было, не считая библейского рассказа об Эдеме.

Рассматривая образ Кольца в толкиновской истории, некоторые христианские авторы усматривали в нем прямой символ или изображение греха<sup>337</sup>. Едва ли Толкин согласился бы с такой трактовкой этого образа — он отказывался видеть в своей истории неприкрытые аллегории. Однако, образ греха, несомненно — как вполне справедливо отмечают российские комментаторы «Властелина Колец» М. Каменкович и В. Каррик — приходит на ум христианину-читателю, когда он задумывается о Кольце<sup>338</sup>. Для того, чтобы признать эту ассоциацию имеющей веские основания, вовсе нет необходимости усматривать в Кольце однозначный «символ Греха». Толкиновская история не является аллегорией каких-либо понятий и представлений, даже истинных; она не «символизирует» их прямо и неприкрыто — но она, конечно же, отображает их, «представляет» их, «приложима» к ним и, наконец, служит примером их жизненности.

Нет необходимости считать, что Кольцо — это аллегория греха. Дело в том, что, без всяких аллегорий, желание обладать Кольцом, равно как и его надевание, для Фродо и других — фактически является «грехом». Фродо знает, что надевать Кольцо нельзя. Он осведомлен о том, что сила, присущая Кольцу — злого, «сатанинского» происхождения. Он знает, что даже Гэндальф, власть и мудрость которого он вполне признает, опасается этой силы. Наконец, он получает от Гэндальфа и непосредственную «заповедь», которая потом не раз повторяется:

Вьжги это у себя в голове каленым железом: *пользоваться Кольцом нельзя*.<sup>339</sup>

*Ни за что не надевай его, ни под каким предлогом*.<sup>340</sup>

<sup>337</sup> См., напр.: Bradley J. Birzer, *J. R. R. Tolkien's Sanctifying Myth*, ISI Books, Washington, 2002, p. xiii, xvi.

<sup>338</sup> ВК, 1, с. 598.

<sup>339</sup> ВК, 1, с. 102.

<sup>340</sup> ВК, 1, с. 246.

Знают об этой опасности и Мудрые (Гэндальф, Эльронд, Галадриэль), и спутники Фродо (эта тема обсуждалась при них на Совете). Для каждого из них, таким образом, пожелать Кольцо — это запретное деяние, которое было бы грехом, то есть сознательно и добровольно совершенным злом. Толкин, разумеется, понимает это — не случайно он постоянно использует слово «искушение» (temptation) в тех ситуациях, когда речь касается нарушения этого запрета. Сила Кольца — злого происхождения. Это пример средства, которое в некоторой мере является «изначально испорченным» (конечно не злом в чистом виде — мы уже говорили, что такое невозможно — но средством, настолько пораженным злом, что исправить его не в силах героев). Желание использовать эту силу не может быть благим — а надежда «подчинить» эту силу себе, воспользоваться ею в своих целях — подобными надеждами оправдывали свое желание Кольца Боромир и Денетор — основана на гордыне, на преувеличенной вере в собственные силы. Именно поэтому и попытка воспользоваться Кольцом, и желание овладеть им — греховны по самой своей сути. Вражья сила, заключенная в Кольце — огромна, и именно поэтому желание завладеть им или его использовать столь быстро перерастает в страсть.

Понимание этого вполне объясняет кажущуюся «непоследовательность» Толкина в описании воздействия Кольца. Сила Кольца находит к каждому подход, обнаруживая слабые места, уже имеющиеся изъяны его воли, на которые можно воздействовать. Мудрые — Гэндальф, Эльронд, Галадриэль — зная о природе Кольца, догадываются о своих слабостях и достаточно смиренны, чтобы признавать их — а потому отвергают Кольцо. Что касается Тома Бомбадила — к нему у Кольца, видимо, просто нет «ключей». Его власть — и его интересы — совершенно иного порядка, быть может, слишком далекого от понимания создателя Кольца, Саурана. Поэтому Кольцо не имеет над ним власти.

Боромир (как и Денетор) оказывается слишком горд и уверен в собственных силах — и Кольцо усиливает эти его слабости, воздействуя на его волю:

Все эти эльфы, полуэльфы, волшебники — они, наверное, и вправду бы плохо кончили, получи они Кольцо. И то я часто сомневаюсь: впрямь ли они говорили так уж мудро? Может, ими руководит робость? Но каждому свое. Другое дело — истинно твердый человек: его

не совратишь с прямого пути!.. Мы, люди Минас Тирита, за долгие годы испытаний сделались тверже стали<sup>341</sup>.

Боромир и Денетор оказываются наследниками мощи и славы Гондора и Нуменора — но не их подлинной мудрости. Совершенно иным оказывается образ мыслей Фарамира. Как и Арагорн, он — преемник истинной мудрости Верных Нуменора. Ему чужда гордыня и желание господства. Он оказывается достаточно смиренным, чтобы понимать, что «есть опасности, на которые человеку лучше не напрашиваться», искушения, которых нужно бежать, не испытывая себя ими на прочность. Поэтому он не впускает в сердце желание обладать кольцом. Говоря на языке восточно-христианской аскетике — он, как и Галадриэль, отвергает помысел завладеть кольцом еще на стадии «прилога» или «внимания». Сердце его остается чистым — «я совсем не жажду обладать им». Если Галадриэль, как пишет Толкин, проходит свое испытание, и ее отречение от Кольца «было основано на предшествующих размышлениях и решении», то Фарамир преодолевает искушение благодаря мудрости смирения и — в дополнение к этому — своей верности данному слову:

Я сказал: «Найди я эту вещь на дороге, я не стал бы за ней нагибаться». Так что если бы я и пожелал теперь эту вещь — сказанное для меня равносильно обету. Ему я и последую, хотя не знал в точности, о чем идет речь, когда давал его<sup>342</sup>.

Голлум почти полностью поработан своей страстью к Кольцу. Это подчеркивается тем, что он называет его своим Сокровищем — для читателя-христианина (и для самого Толкина) это слово не может не перекликаться с евангельским речением Христа: «Ибо, где сокровище твое, там будет и сердце твое» (Мф. 6, 21). Мы видим, в какое трагическое состояние эта страсть привела его волю — и его личность. Наконец, Сэм выдерживает искушение прежде всего благодаря любви к Фродо — и хоббитскому здравому смыслу, в котором, как можно увидеть, заключено немалое смирение:

И не устоять бы Сэму в час испытания, если бы не любовь к хозяину, а главное — глубоко коренившийся в его разуме хоббитий здравый смысл, победить который не могло ничто. В глубине души Сэм знал, что все эти блеск и величие не про него, даже и не будь заманчи-

<sup>341</sup> ВК, 1, сс. 559-560.

<sup>342</sup> ВК, 2, с. 422.

вые видения надувательством чистой воды, подсунутым, чтобы заманить его в ловушку. На деле Сэму нужно было от жизни совсем немного: занять бы маленький садик, чтобы возделывать его на свое усмотрение да кормиться с него, — и все. О роскошных садах размером с целое королевство он никогда не грезил. К тому же Сэму всегда хватало собственных рук: чужие, даже послушные, были ему не нужны<sup>343</sup>.

Гнев на «несообразное» искушение охватывает его, и помогает отбросить чары Кольца.

Наконец, Фродо так долго преодолевает искушение Кольца, поскольку принимает его, как верно говорит Фарамир, «по просьбе других, не желая ее сам»<sup>344</sup>. ради спасения мира, который ему дорог — фактически, как говорит об этом сам Толкин — из жертвенной любви. Именно это, а также и особая благодать, которую он получает, позволяет ему сопротивляться огромной мощи Кольца на протяжении всего пути. И все же несколько раз он «падает», надевая Кольцо. Это не может не привести его к «падению» у Саммат Наура — где сила кольца возрастает до максимума, а он сам — истощен, его духовные и физические силы исчерпаны до предела страданиями пути и долгим пребыванием рядом с Кольцом. В черновике письма к миссис Эйлин Эльгар Толкин пишет, что, по его мнению, в этот момент Фродо не мог сопротивляться воздействию Кольца. Будучи слабым существом с ограниченными силами, он достиг предела — и выше него подняться уже не мог. Поэтому, полагает Толкин, его «падение» в этот момент нельзя считать нравственным падением<sup>345</sup>. Вероятно, можно сказать, что он в глубине существа все еще желал уничтожить Кольцо — но сила его воли была исчерпана. Он исчерпал себя, будучи орудием Провидения, и создал ситуацию, в которой цель его миссии могла быть исполнена. Само же исполнение оказалось возможным лишь благодаря прямому вмешательству Провидения<sup>346</sup>.

<sup>343</sup> ВК, 3, с. 233.

<sup>344</sup> ВК, 2, с. 422.

<sup>345</sup> Письма, № 246, к миссис Эйлин Элгар, с. 369.

<sup>346</sup> Когда Толкин пишет, что «какими бы “хорошими” не были воплощенные создания, они не могут до конца противостоять силе Зла в мире» (Письма, № 191, черновик письма к миссис Берн, с. 252), здесь нужно было бы добавить — «своими силами». С христианской точки зрения, «дохристианский» герой не мог иметь полноты благодати, которая стала для нас возможна лишь благодаря Воплощению и Крестной Смерти Иисуса Христа. В этом отношении понятно, что силы Фродо и отпущенная ему мера благодати действительно конечны, и он может столкнуться с ситуацией, в которой не может не «пасть».

Кольцо — не единственный предмет «искушения» во «Властелине Колец». Еще одним таким предметом в некоторой степени оказываются Палантири. Но здесь мы сталкиваемся с совершенно иной ситуацией, чем в случае с Кольцом. Палантири не злы по своему происхождению, но поддаются под влияние врага. Тот, кто пользуется ими своевременно, для благого дела — а главное не в самонадеянности, а по праву — как Арагорн, — оказываются в состоянии пройти через опасное испытание и выйти победителями. Палантири оказываются опасными не сами по себе. Опасность исходит от овладевшей ими Вражьей силы — и угрожает тем, кто приступает к ним по глупости (как Перегрин) или в гордой самонадеянности (как Денетор и Саруман). Гордыню оказывается легко обмануть. Особенно Саурону — он, падший дух и приближенный основоположника лжи Моргота — искусен в обмане и достаточно сведущ в природе гордыни. Именно поэтому опасно самонадеянно вступить в противостояние с ним, в надежде «перехитрить» или пересилить его, опираясь на собственные силы. Но сами Палантири не «вражи» и потому их можно освободить от влияния Саурона. «Грешок» Перегриня показывает нам еще один образ искушения — искушения незрелого, можно сказать «детского» — но все же лишь чудом не приводящего к фатальным последствиям для самого хоббита и его спутников. Истории же Сарумана и Денетора особенно значимы тем, что в своей гордыне и самонадеянности они падают, даже не различив самого искушения — в отличие от неразумного, но не лишённого смирения хоббита (который, к тому же — или даже благодаря этому — оказывается скор на покаяние — «Гэндальф! Прости меня!»<sup>347</sup>) — «до неба возносятся» и потому «до ада низвергаются».

Образы искушения и внутренней борьбы, представленные во «Властелине Колец» — вопреки самоуверенным мнениям критиков, считающих нравственную сторону книги упрощенной — очень реалистичны и жизненны. Являясь частью единой и целостной истории, рассказанной Толкином, они при этом вполне могли бы послужить неплохими иллюстрациями некоторых истин из области христианской аскетики, касающихся греха и искушения.

<sup>347</sup> ВК, 2, с. 285.

### Природа власти. Подлинная и ложная власть

Но позвольте, представление о том, что власть развращает, является исключительным достоянием современности! Впервые выразил его в 1887 г. лорд Эктон, в письме, которое Толкину, возможно, было небезынтересно прочитать, поскольку оно носит ярко выраженный антипапистский характер. Еще сотней лет раньше нечто похожее произнес Уильям Питт: «Безграничная власть способна развратить того, кто ею обладает». Но до Питта подобных идей никто не высказывал. Более того, человек прежнего времени считал бы их извращенными. Если приводить точную цитату, слова лорда Эктона звучат так: «Власть имеет тенденцию развращать, а абсолютная власть развращает абсолютно. Великие люди — почти всегда плохие люди. <...> Разумеется, Толкин должен был чувствовать, насколько современны его основополагающие утверждения по поводу Кольца. Остается удивляться, почему он наделил Кольцо такими качествами и как ему удалось увязать эти идеи с тем архаическим миром, в котором разворачивается сюжет книги? Правдоподобно ли звучит в Средиземье утверждение лорда Эктона, порожденное викторианской эпохой?»<sup>348</sup>

Ответить на вопрос профессора Шиппи легко. Разумеется, в Средиземье утверждение лорда Эктона звучало бы неправдоподобно. «Звучало бы», а не «звучит» — потому что в толкиновской истории вовсе не отражен высказанный лордом Эктоном взгляд на власть. Ведь Кольцо вовсе не является символом власти вообще, всякой власти — и это достаточно очевидно при внимательном чтении текста «Властелина Колец».

Дело в том, что в толкиновском повествовании мы не имеем дело с «властью вообще», «властью как таковой». Во «Властелине Колец» (впрочем, как и в «Сильмариллионе») власть всегда конкретна и осуществляется конкретными ее носителями. Смотря на представленные в книге образы власти, мы можем уверенно провести различие между «истинной властью» — властью сил добра, и «ложной властью» — осуществляемой злыми силами. Это различие очень существенно — и для того, чтобы иметь возможность понять его, необходимо обратиться к христианскому видению власти.

Что же такое власть с христианской точки зрения? Является ли она благом или злом? К сожалению, среди людей, не являющихся христианами (и, увы, даже среди некоторых христиан) очень широко распространены ложные представления о христианском от-

<sup>348</sup> Шиппи, op.cit., сс. 249-250.

вете на этот вопрос — причем различные и противоречивые. Одни считают, что христиане «низкопоклонствуют» перед любой властью, потому что уверены, будто любая власть — от Бога. Другие — что христиане всегда скрыто противопоставляют себя «властям» (по крайней мере светским), несмотря на видимое подчинение им — поскольку полагают себя людьми «не от мира сего». В каждом из этих представлений есть некоторая доля истины — но все же оба они далеки от истины.

Между тем, путь к подлинно христианскому представлению о природе власти начинается со взгляда на взаимоотношение Бога и сотворенного Им мира, а также на устройство мироздания. Само устройство сотворенного бытия в определенном отношении иерархично, поскольку мир — это огромное разнообразие и многообразие, но при этом целостное, единое, упорядоченное и взаимосвязанное. Это единство и упорядоченность возможны благодаря тому, что все многообразие мира подчиняется определенным законам или началам, которые, в свою очередь существуют благодаря власти Бога над сотворенным им миром. В этом мире совершенно особое место занимают сотворенные разумные существа — ангелы и люди. Бог даровал им не только бытие — как причастность Его Бытию, но и особым образом отразил в них Себя — даровав им свободную волю. Существо со свободной волей, осуществляя свой выбор, действует внутри себя и в мире. Несложно понять, что это означает — дар свободной воли с необходимостью влечет за собой и дар власти. Наделенные свободной волей создания в некоторой степени причастны не только Бытию Творца, но и Его Свободе, и Его Власти. В едином мире они призваны были служить Богу — и друг другу, осуществляя эту власть в согласии с волей Создателя; выступая, фактически, как Его образы и представители друг для друга. Таким образом, подлинная «власть» — это некоторое участие свободного создания во власти Бога согласно Его воле. Извращение свободной воли в результате падения — конечно же, влечет за собой и извращение «власти». Следствие «падения воли» — «падение власти», при котором дар, данный Богом, обращается на служение искаженным, ложным целям.

Примером подлинного, благодатного осуществления власти является ангельская иерархия<sup>349</sup>. Согласно христианскому вероуче-

<sup>349</sup> Присутствующая также и в легендарии Толкина.

нию существуют различные ступени совершенства ангельских духов. Высшие ангелы сообщают низшим волю Божию и просвещают их полученным от Бога светом. Разумеется, в основе такой иерархии — любовь. Высшие ангелы с радостью спешат передать низшим полученное от Бога, потому что воля Божия всегда несет благо тем, кого касается. Низшие же ангельские чины с радостью принимают получаемое — поскольку в любви к Богу желают всегда исполнять Его волю. В этой иерархии нет и не может быть места насилию высших или противлению низших, поскольку вся она устремлена к Богу<sup>350</sup>. «Власть» сатаны, напротив, построена на страхе, насилии, ненависти — и стремиться поработить ему других, а не содействовать раскрытию их подлинной свободы. Подлинная власть благодатна, и является служением, которое совершает ради Бога и для блага всех. Ложная «власть» пытается поработить других, чтобы они следовали осуществляющей ее падшей воле, замкнутой на себя одну и лишенной любви.

Согласно христианскому взгляду, человек был создан в том числе и для того, чтобы жить в общении с себе подобными. «Нехорошо человеку быть одному» (Быт. 2, 18) говорит Бог в самом начале человеческой истории. Потребность в том, чтобы быть с другими людьми — неустранимая часть человеческой природы. Исходя из этого, понятен взгляд св. Фомы Аквинского, согласно которому «власть — естественное явление, требование естественной природы человека и следствие этой природы»<sup>351</sup>. Разумеется, у непадшего человека эта власть осуществлялась бы совершенно иным образом, чем она осуществляется теперь, после падения. И тем не менее, подобно тому, как сама природа человека была искажена падением, но все же осталась благой, и человеческая власть не стала после падения сама по себе чем-то дурным. Ее осуществление теперь иногда оказывается связано со скорбью (к примеру, с необходимостью силой пресекать зло), ею часто злоупотребляют — но ее природа ос-

<sup>350</sup> Ангельской иерархии посвящено, к примеру, пользовавшееся большим уважением средневековых богословов сочинение «О небесной иерархии», приписывавшееся св. Дионисию Ареопагиту и написанное, видимо, ок. V-VI вв. На эту тему размышляли и другие святые богословы, в частности, св. Фома Аквинский.

<sup>351</sup> Ю. Майка. *Социальное учение Католической Церкви*, издательство Святого Креста, Рим-Люблин, 1994, с. 139.

талась по прежнему благой. Человек по природе своей нуждается в обществе — и власть необходима для его нормального существования.

Согласно учению св. Фомы Аквинского, ставшему общепринятым в католическом богословии, цель существования общества — достижение общего блага его членов. Общее благо неразрывно связано с благом каждой личности и с уважением к ней. Общество (и государство) существуют ради личностей, а не личность — ради общества. Св. Фома Аквинский уподобляет человеческое общество телу, состоящему из многих разнообразных членов. Чтобы тело человека могло целенаправленно действовать, оно нуждается в управлении — в главе. Кроме того, оно должно быть внутренне единым, общество — это «единство разных»:

Фактором единства в обществе является <...> общее благо и власть, которая как раз и должна заботиться о его осуществлении. Аквинат уверен, что никакое сообщество, и государство особенно, не может существовать без какого-либо руководящего начала (*aliquid regitivum*). Он утверждает, таким образом, принцип авторитета, архетипом, первообразом которого является власть Бога над миром (*regimen universale Dei*). <...> вся гармония, существующая *in universo* (*во вселенной* — П.П.), основывается на системе преимущества, превосходства одного над другим (*ordo praelationis*), на вершине которого находится Бог, обладающей *summum dominium in universo* (*высшим господством во вселенной* — П.П.)<sup>352</sup>.

Подлинная власть в обществе — это участие во власти Божией. Оно призвано служить общему благу, и поэтому истинная власть — это прежде всего служение:

Как его ни называть — царем, князем или президентом, — правитель имеет первой и главной обязанностью управление подданными в соответствии с правилами справедливости и права, во имя общего блага всего коллектива. Если он уважает право и справедливость, то правит людьми, уважая их природу, а она состоит в том, что люди свободны. Такой правитель — поистине глава граждан. Если же он теряет из виду цель, ради которой властвует, и пользуется властью в своих интересах вместо интересов общества, то подданные его оказываются просто толпой рабов, а сам он — не главой государства, а тираном<sup>353</sup>.

<sup>352</sup> Ю. Майка, *op.cit.*, с. 138.

<sup>353</sup> Жильсон, *op.cit.*, сс. 394-395.

Таково, с христианской точки зрения, основополагающее различие между истинной и ложной властью — благодатным служением, причастным власти Божьей, и насильственным господством, узурпирующим права Бога и отнимающим права Его созданий. Тирания достигает своего предела, когда она претендует на исключительные права Бога или полностью отрицает их. Это уже не власть, а полное извращение власти.

В той степени, в какой власть законна — то есть ее осуществление направлено на достижение общего блага сообщества и используемые ею средства нравственно приемлемы, она — даже если не является христианской — от Бога, и Его представляет. Но если правители издают несправедливые или нравственно неприемлемые законы или отдают такие же приказы — они не заслуживают подчинения, поскольку исходят уже не от подлинной власти. «Тиранический закон, не согласный с разумом, это, строго говоря, не закон, а извращение закона» (Св. Фома Аквинский). Таково, вкратце, христианское представление о власти в католической традиции.

Концепции власти, присутствующие в толкиновской истории, поразительно точно соответствуют такому взгляду на власть. В ней мы встречаемся с примерами — и с нравственной оценкой — как подлинной, так и ложной власти. Истинная власть у Толкина всегда «благодатна» по своему происхождению. Прежде всего такова, разумеется, власть Валар — Владык Запада, и прежде всего Старейшего Короля — Манвэ. Манвэ действует в Королевстве Арда как наместник, исполняющий волю Единого, от которого исходит власть Валар. Благодаря своему соприкосновению с благодатью и мудростью Блаженного Края особое положение среди других народов вне него занимают Эльдар — и, особенно, их Владыки — до тех пор, пока они верны своему царственному служению. В награду за свое служение на стороне добра особую благодать — и власть — обретают Нуменорцы и их Короли, а в Третью Эпоху — Короли Гондора и Арнора. Подлинные властители толкиновского повествования — не властолюбивы. Их власть всегда является для них скорее служением, чем обладанием. Особенно ярок в этом отношении пример Арагорна. Благодатна и «власть» Истари — Волшебников, посланцев Валар в Средиземье Третьей Эпохи; впрочем, в их случае речь идет не о государственной власти, но скорее о власти «пророческого» характера. Праведная власть толкиновской истории основывается не на внешней силе, но скорее на силе правды, права и добродетели. Те,

чье сердце чисто, подчиняются ей по зову сердца и совести, свободно. В действительности подчинение истинной власти естественно для праведного, его не требуется принуждать. Сила, в том числе и сила оружия, второстепенна по отношению к подлинной природе такой власти. Очень хорошо понимает и передает это Фарамир, один из Гондорских наследников традиции Нуменорской мудрости:

— Что до меня, — продолжал Фарамир, — то я бы, конечно, мечтал, чтобы на Королевском дворе вновь расцвело Белое Древо и чтобы вернулась в Минас Тирит Серебряная Корона, а с ней — мир и покой. Я желал бы видеть крепость Минас Анор такой, какой она была в древние времена, — светлой, высокой и прекрасной, истинной Верховной Королевой, которая затмевает собою всех королей мира. Но я не хочу, чтобы она имела рабов и повелевала ими, — даже если рабы наденут оковы добровольно, прославляя доброту своей госпожи! <...> Пусть мою страну чтят за ее прошлое, за ее древние обычаи, красоту и мудрость! Я хочу, чтобы ее боялись только тем страхом, какой подобает юноше, когда он стоит перед лицом умудренного годами старца<sup>354</sup>.

Разумеется, это не значит, что власть, основанная на правде, не пользуется силой, в том числе и силой военной. Однако эта сила используется прежде всего для защиты и ради мира. Лишь существование и действие в мире зла вынуждает подлинную власть применять силу:

Войны не миновать: на карту поставлены наши жизни, ибо Враг стремится поглотить всех и вся. Но я не могу сказать, что люблю остроту сверкающего меча, стремительный полет стрелы ради них самих, не могу сказать, что в войне ценю прежде всего воина, а потом уже человека. Я люблю только то, что защищают эти мечи, стрелы и воины, — город нуменорцев<sup>355</sup>.

Эти слова Фарамира отражают представление о «справедливой войне», вполне созвучное с христианскими нравственными нормами. По своему мировоззрению христианин вовсе не является абсолютным пацифистом. Он может применить силу — но только ради защиты добра и противостояния злу. В католической богословской традиции существует глубоко взвешенное учение о такой «справед-

<sup>354</sup> ВК, 2, с. 407-408.

<sup>355</sup> ВК, 2, с. 407.

ливой войне» и ее условиях. В деталях оно было разработано св. Фомой Аквинским, и значимость его неизменна<sup>356</sup>. Представители подлинной власти толкиновской истории ведут войну в соответствии со всеми основными нормами, установленными в этом учении. И это не очень удивительно — ведь оно, по своей сущности, вполне остается в рамках «естественной теологии».

Противоположность подлинной власти представляет собой власть ложная. В толкиновской истории мы встречаем эту власть прежде всего в лице Моргота, верховного падшего духа. Его власть осуществляется ложью, насилием и страхом. Злобу и ненависть вызывает в нем чужая свобода. Он жаждет абсолютного господства и поклонения себе, благо других чуждо и ненавистно ему. В его случае мы имеем дело с полным извращением истинной власти — с тиранией, достигшей своего предела. Он ложно объявляет себя единственным владыкой и даже творцом мира, тем самым узурпируя права Эру, Единого Бога. Подобно своему владыке действует во Вторую и Третью Эпоху и его приближенный, Саурон. Оценивая сюжетную линию «Властелина Колец», Толкин пишет:

<...> в гордыне и в жажде власти он (*Саурон — П.П.*) зашел дальше тиранов-людей, будучи по происхождению бессмертным (ангельским) духом. Во «Властелине Колец» конфликт в основе своей сводится не к проблеме «свободы», хотя, естественно, речь идет и об этом. Суть конфликта — Бог, и Его исключительное право на божественные почести. Эльдар и нуменорцы верили в Единого, истинного Бога, и почитали поклонение иным существам омерзительной гнусностью. Саурон желал быть Богом и Королем; таковым его и признавали его прислужники; если бы он одержал победу, он бы потребовал божественных почестей от всех разумных существ и абсолютной временной власти над целым миром<sup>357</sup>.

Ложная власть извращенна. Если служение носителям подлинной власти, как мы видим из толкиновской истории, основано прежде всего на верности и любви, то ложная власть держит своих рабов в повиновении лишь страхом. Они боятся ее, но и ненавидят.

Наконец, в толкиновских повествованиях мы встречаем историю об извращении и утрате подлинной власти в результате падения. Прежде всего, речь идет о власти Королей Нуменора и об изме-

<sup>356</sup> Оно присутствует и в современном *Катехизисе Католической Церкви*.

<sup>357</sup> *Письма*, № 183, заметки по поводу рецензии У.Х. Одена на «Возвращение Короля», сс. 276-277.



не Сарумана. И Владыки Нуменора и Саруман в начале своей истории обладают истинной, благодатной властью. То, каким образом они приходят к ее потере, указывает на условия ее сохранения: верность правде, своему долгу и более высокой власти. И в том, и в другом случае падение ведет к отвержению подлинной и более высокой власти — власти Единого и его представителей, Валар. И в том, и в другом случае отвергается служение — и власть начинает использоваться лишь для исполнения собственных замыслов (а на самом деле — замыслов Саурона), превращаясь в тиранию. И в том, и в другом случае власть не сразу отнимается у падших. Им дается время и возможность раскаяния, которую они отвергают.

Нуменор погибает, как и его падший владыка — а благодатная власть нуменорских Королей переходит к выжившим потомкам Верных, отказавшихся следовать вслед за своими сородичами по пути падения. Именно они создают затем династию Королей Гондора и Арнора, носителей подлинной нуменорской традиции королевской власти. Власть Сарумана как главы Ордена Волшебников передается высшей силой — Эру или Валар — Гэндальфу, когда он посылается обратно после своей жертвенной гибели в Мории. Когда Саруман отвергает предложенную ему Гэндальфом возможность покаяния, Гэндальф исключает его из Ордена и лишает всякой власти, данной ему в связи с его миссией. Право власти, даже полученное в согласии с правдой и «благодатное» — не незыблемо. Власть всегда связана со служением и долгом, и измена им неминуемо влечет за собой ее потерю. В этой связи христианский читатель может вспомнить ветхозаветную историю царя Саула, который, будучи некогда помазан на царство истинным пророком Божьим и по праву став первым царем Израиля, утрачивает право на царство, отказавшись исполнить повеление Бога. Утрачивая право на Царство, Саул постепенно утрачивает и свое благородство и великодушие. Он становится одержим злым духом, терзающим его, прибегает к запрещенному Богом средству (обращается за советом к языческой колдунье) и, наконец, трагически гибнет.

Внимательное рассмотрение образов власти в толкиновской истории показывает ошибочность заключения профессора Шиппи. Толкин вовсе не утверждает, что «власть развращает». Возможно, он мог бы согласиться с лордом Эктоном в отношении власти абсолютной — но и то не вполне. Не власть сама по себе развращает — просто абсолютная власть подобает только Богу и лишь развращенная и падшая воля может пожелать ее для себя. Власть в толкинов-

кой истории вовсе не является чем-то отрицательным. Напротив, она говорит о величии подлинной, благодатной власти, власти-служения. В этой истории ниспровергается лишь падшая, ложная власть, извращенная «любовью к себе, вплоть до презрения к Богу» — и говорится об опасности такого «падения власти» и о его причинах. Это позволяет говорить о том, что толкиновское повествование включает в себе целостное, непротиворечивое «богословие власти» — глубоко созвучное христианской традиции.

### **«Политические» темы толкиновской истории**

Коснувшись представлений о власти в толкиновской истории, стоит коснуться хотя бы некоторых «политических» тем, затронутых в ней. Называя их «политическими», я заключаю это слово в кавычки, потому что для самого Толкина это слово, кажется, имело неоднозначный оттенок, можно сказать, вызывало его недоверие. Ведь слово это имеет несколько довольно различающихся значений, и многое зависит от того, в каком смысле его употребляют.

В строгом смысле слова для Толкина политика касалась вопросов о власти и влиянии. Несомненно, если при этом не учитывается нравственная сторона возникающих проблем, если речь идет только о противостоянии за власть — слово «политика» не может не приобретать негативного оттенка смысла. В этом смысле «политика» всегда оказывается в проигрыше — поскольку она придает власти больший вес, чем та на самом деле имеет. Такие ценности, как истина, справедливость, добро и достоинство личности на самом деле имеют куда большее значение, чем политическая власть как таковая. Последняя может быть благом, когда она обращена на служение этим ценностям — и злом, когда она их попирает или просто игнорирует. Христианское отношение к политическим вопросам строится именно на такой основе. Ей соответствует и толкиновская история.

Власть, когда она используется без учета нравственности, когда она, говоря современным языком, не задумывается о «моральной легитимности» — неминуемо приходит к падению во зло. Образы героев «Властелина Колец», в центре внимания которых оказываются более или менее «чистые» (то есть взятые сами по себе, вне нравственной оценки) политические мотивы, очень хорошо иллюстрируют эту истину. Одним из ярких примеров неизбежности падения «чистой» политики становится Денетор:

Денетор *был* запятнан политикой как таковой; отсюда его падение и его недоверие к Фарамиру. Для него главной целью стало сохранение государства Гондор как такового, противостояние иному правителю, который сделался могущественнее, и бояться его и дать ему отпор следовало именно поэтому, а отнюдь не потому, что он безжалостен и злобен. Меньших людей Денетор презирал, и можно с уверенностью сказать, что не проводил различия между орками и союзниками Мордора. Если бы он выжил и победил, даже не пользуясь Кольцом, он далеко продвинулся бы по пути к тому, чтобы самому стать тираном, и с обманутыми народами востока и юга обошелся бы жестоко и мстительно. Он стал «политическим» лидером: т.е. Гондор против всего остального<sup>358</sup>.

Боромир очень схож с отцом по своим взглядам — отношение к Кольцу именно как к «политической» силе, пренебрежение злом, которое оно заключало в себе, стало одним из проявлений его собственного падения.

Одно из проявлений ложной «политики» — это попытка силой подчиняя себе волю других, игнорируя их свободу, привести их к благу. Задача подлинной власти — «оформлять свободу» свободных личностей. Невозможно построить подлинное благо, заставляя других принимать его против их воли. Добро, не принимаемое свободно, не принимается подлинным образом. Оно остается внешним по отношению к свободной воле личности. Сила применима, когда требуется пресечь, остановить или не допустить зло. Но заставить силой принять добро невозможно. Такая попытка не может не вести к злу: либо потому, что вместо добра сильный будет насаждать лишь свое собственное, ограниченное и не лишнее недостатка видение «добра», либо потому, что принятие его будет внешним, ложным — внешняя оболочка, лишённая содержания; прекрасно выглядящая форма, пустая, или даже прогнившая изнутри — один из худших видов лжи. На уровне слова мы встречаемся с такой ложью, когда происходит опасная «подмена понятий» — внешне приличными и даже благими словами прикрывается то, что на самом деле является злом: вид лжи, увы, распространенный в политике, и особенно хорошо известный нам на примере истории тоталитарных государств XX в. Речь идет об искажении языка, таком иска-

<sup>358</sup> Письма, № 183, заметки по поводу рецензии У.Х. Одена на «Возвращение Короля», с. 274.

жении, когда сама речь (призванная сообщать истину) становится ложью.

Искушению силой вести других к «благой цели» поддается Саруман. И в его действиях, в углублении его падения, мы видим все описанные нами плоды принятия этого искушения. Подлинное добро Саруман подменяет собственными «идеалами» — Знанием, Законом, Порядком — забывая, что они имеют ценность лишь как пути к подлинному благу, а не сами по себе. Постепенно, декларируя «благие» цели, он начинает использовать неблагие средства. Он искажает сам язык, в котором за внешне «привлекательной» формой скрывается ложное, недоброе содержание. Это «искривление языка» — естественное следствие произошедшего «падения власти». Предостережение, которое можно извлечь из истории Сарумана, оказывается поэтому очень актуально для нашего времени, когда это «искривление языка» происходит очень часто. Профессор Шиппи пишет:

Саруман изъясняется как современный политик. «Мы можем выждать», — говорит он, например (а ведь это окаменелый штамп из современного речевого обихода политиков!). «Мы не будем спешить. Мы скроем наши замыслы в глубине сердца, оплакивая, быть может, зло, совершаемое попутно, но твердо придерживаясь высших, конечных, целей — Знания, Закона, Порядка: всего того, что мы до сей поры тщетно пытались насадить в этом мире, куда наши слабые и праздные друзья не столько помогли нам, сколько мешали. Цели и планы наши не изменятся. Изменяются только средства». Саруман предлагает Гэндальфу именно то, чего научился страшиться современный мир: обман союзников, подчинение средств целям, «сознательное принятие на себя вины за необходимое убийство». Но важно и то, как именно он преподносит эти идеи. Из всех персонажей Средиземья один только Саруман умеет так искусно жонглировать фразами с противоречивым значением, чтобы в результате получался ноль. Это достигается с помощью словечек вроде «настоятельный», «конечный», и — самое худшее — «реальный». Что кроется, к примеру, за словосочетанием «реальные перемены»? ОСА<sup>359</sup> дает целых три колонки определений слова «реальный», но и они ничего не объясняют. Это слово опустилось ниже словарного уровня и превратилось в часть словесного инвентаря рекламщиков и политиков. Как все мы прекрасно знаем, оно приравняется в наши дни к словам «искренний» или «подлинный». От нас требуется, чтобы мы принимали его без рассуждений, не пытались понять, что именно оно означает в данный момент<sup>360</sup>.

<sup>359</sup> Оксфордский словарь английского языка.

<sup>360</sup> Шиппи, *op.cit.*, с. 221-222.

Шиппи прав в том, что проблемы «Властелин Колец» ставят действительно своевременные. Но являются ли они «современными» — в том смысле, что не были известны и знакомы людям предыдущих веков? Едва ли. Добро и зло остаются прежними — это касается и политики. И если сегодня некоторые темы звучат особенно остро — то это не по причине их «современности», а потому, что власть и возможности, доступные человеку нашего времени поистине огромны — и огромны последствия, производимые, когда ими злоупотребляют.

Еще одна сторона «падения» Сарумана (да и других «чистых политиков» Средиземья, в том числе и Саурана) проявляется в его отношении к другим. Пренебрегая их свободой, он не может в итоге не придти к восприятию их просто как орудий, средств для достижения своих целей. Их личность для него перестает быть значимой. В «Сарумановской» государственной политике (это особенно хорошо заметно в конце, в захваченном Саруманом Шире) личность как таковая теряет ценность — она важна лишь как винтик в тщательно отлаженной государственной машине.

Здесь мы встречаемся с реальностью всех «тоталитарных» режимов, направленных на «благо». Провозглашаемые цели остаются благими — но, если личность не имеет значения, если ею жертвуют ради целей — то где же те, ради кого к этим целям стремятся? Для кого будет все это «благо»? Здесь, с точки зрения социальных воззрений христианства, заключено глубочайшее противоречие подобной «политики». Без признания ценности личности каждого человека и его достоинства, без уважения к его свободе, данной Богом, невозможно достижение его подлинного блага. И любая система или идеология, которая предлагает пожертвовать человеком ради благих целей — будь то нацизм, коммунизм или «общество потребления» — обречено на нравственное падение, на постепенное подчинение злу.

Гэндальф осознает опасность искушения подчинения себе воли других. Именно поэтому он отказывается от Кольца. В черновике письма к миссис Эйлин Эльгар Толкин писал:

Гэндальф как Владыка Кольца оказался бы куда хуже Саурана. Он остался бы «праведным», да только чересчур уверенным в своей праведности. Он бы продолжал управлять и распоряжаться «во благо», во имя выгоды своих подданных, согласно своей мудрости (каковая была и осталась бы велика) <...>. Так, в то время как Саурон умножал <...>

зло, «добро» оставалось четко от него отличимым. Гэндальф выставил бы добро в отталкивающем виде, уподобил бы злу.<sup>361</sup>

Мудрость Гэндальфа в том, что он с самого начала отказывается использовать средства, предосудительные и недозволенные с нравственной точки зрения. Он отказывается действовать как «чистый политик». «Политика» Гэндальфа (равно как и «политика» Арагорна или, к примеру, Эльронда) всегда направлена на достижение благих целей благими средствами. Отказ от этого был бы началом «перерождения» ее, ее падения, неминуемо ведущего к ее внутреннему поражению — даже если бы какое-то время сохранялась видимость успеха. Для толкиновской истории — как и для христианского мировоззрения — достойная политика немыслима вне нравственных критериев, власть которых всегда сохраняется, даже в тех сферах, которые невнимательному взгляду кажутся далекими от религии. Это отношение всегда было определяющим для формирования церковного социального учения и суждений Церкви по «политическим» вопросам.

Достаточно интересно взглянуть на государственное устройство обществ «Властелина Колец» в контексте взглядов христианских мыслителей. Прежде всего хотелось бы обратить внимание на замечательное многообразие типов общественного устройства, представленных в толкиновском повествовании. В Шире мы видим (хотя и в рамках Королевства) пример либеральной «буржуазной демократии». Встречаемся мы и с «первобытным обществом» Друэдайн. Толкиновская история фактически утверждает, что мир и согласие между разными народами с разными типами общественного устройства вполне возможны. Прослеживаются и определенные «принципы» такого сосуществования — среди них уважение самостоятельности и культурного своеобразия соседей, их взглядов — постольку, поскольку они не являются действительно «дурными». Однако то, что несет в себе зло — резко осуждается. Между тем, нельзя сказать, что «столкновение культур» во «Властелине Колец» происходит гладко и без проблем. Между разными народами не всегда есть подлинное взаимопонимание (достаточно вспомнить Гимли и Леголаса, а также отзыв Эомера о Лориэне). Но добрая воля позволяет решить проблемы такого рода. Все это — принципы, характерные для католических взглядов на сосуществование народов

<sup>361</sup> Письма, № 246, к миссис Эйлин Элгар, черновик, с.376.

и на «международную политику». Как и толкиновская история, католическое социальное учение признает, что возможны разные типы общественного устройства<sup>362</sup>, однозначно осуждая лишь его разновидности, которые построены на злой, несовместимой с христианской нравственностью — и с Божьим законом — идеологии (именно на этих основаниях Католическая Церковь осуждала атеистический коммунизм).

Между тем, очевидно, что в толкиновской истории, среди других типов «государственности» особое место занимает монархия. Арагорн, как законный преемник Гондорской короны, играет значимую роль в событиях, описанных во «Властелине Колец». В некотором отношении он — один из центральных героев книги. Среди других обществ и народов, гондорская монархия выделяется — прежде всего особой «благодатностью» своего происхождения — и, в силу этого неким «первенством». Притом, что толкиновская история представляет мирное сосуществование различных культур, гондорская культура оказывается — среди Человеческих — наиболее развитой и высокой, и этого никто не отрицает. Среди других обществ и государств Людей (в том числе и Хоббитов) гондорская монархия, таким образом, имеет некий «приоритет». В некотором отношении, признавая возможность различных типов государственного устройства, толкиновская история усматривает определенное превосходство за такой монархией.

Интересно, что эта особенность толкиновской истории очень созвучна мысли христианских философов периода схоластики — в особенности св. Фомы Аквинского. Признавая допустимость (и полезность) разных форм общественного устройства св. Фома отдавал предпочтение — в качестве идеала — монархии определенно-го образца — а именно, монархия, дополненная всем тем хорошим, что можно найти в других формах правления — демократии и аристократии:

Монархия является наилучшей формой правления прежде всего потому, что для социального тела, как и для всего прочего, существовать — значит существовать единым. Все, что обеспечивает единство, обеспечивает бытие. Но самое полное и в то же время самое простое

<sup>362</sup> См. напр. изложение учения папы Льва XIII по этому вопросу у Ю. Майка, *op.cit.*, с. 293.

обеспечение единства социального тела — это правление одного человека. <...>

Мы хотим сказать, что наилучшим политическим режимом является тот, который подчиняет социальное тело правлению одного человека. Но мы вовсе не имеем в виду, что наилучшим режимом будет единоличное управление государством. Как ни называть единоличного правителя — царь, князь или как-нибудь иначе, — он не в состоянии обеспечить общее благо народа исключительно своими собственными силами. Для этого ему необходимо призвать к сотрудничеству все социальные силы, полезные для общего блага, объединяя и направляя их деятельность<sup>363</sup>.

Таким образом, согласно св. Фоме, наилучшая форма правления заключается в таком единовластии, когда во главе стоит добродетельный монарх, избранный народом, а в его управлении участвуют другие, избранные за свою добродетель, люди. При этом «избрание» монарха у св. Фомы вовсе не обязательно подразумевает какую-то выборную «демократическую процедуру». Речь прежде всего идет о том, что подлинно править народом сможет лишь тот, кого народ признает своим властителем — признает, благодаря его добродетелям и следуя доброму закону. Монарх должен быть добродетелен — чтобы править не по своей прихоти, но согласно справедливости и праву<sup>364</sup>.

Очень многое в такой форме государственного устройства, которую св. Фома считал наилучшей из возможных, напоминает нам гондорскую монархию времен Арагорна. Арагорн принимает полностью свою королевскую власть именно тогда, когда ее с радостью признает народ, узнав в нем Истинного Короля. Он не пытается получить то, на что имеет полное право, силой — но народ признает его право и его власть, видя его добродетель — и простую человеческую, и собственно королевскую. Король в Гондоре управляет не

<sup>363</sup> Жильсон, *op.cit.*, с. 396-397.

<sup>364</sup> По св. Фоме, монархия — лучшая идеальная форма правления. Но в конкретных исторических условиях, например при отсутствии хорошего монарха, лучшей «здесь и теперь» может оказываться другая форма правления — демократия или аристократия и их сочетания. Современная политическая философия Католической Церкви также признает возможность оправданного существования различных форм государственного устройства.

по своей прихоти, но согласно древним обычаям и законам — он подчинен справедливости. Наконец, в управлении страной участвуют и другие:

Нуменорский Король был *монархом*, обладающим правом неоспоримого решения в случае разногласий; однако правил он государством в рамках древнего закона, каковой претворял в жизнь (и толковал), при том, что не сам его создал. Тем не менее, во всех важных спорных вопросах, будь то вопросы внутренней или внешней политики, даже Денетор созывал Совет и по меньшей мере выслушивал то, что имели сказать лорды фьефов и военачальники. Арагорн возродил Великий Гондорский Совет, в каковом Фарамир, по праву наследования остававшийся *Наместником* (то есть представителем Короля в случае его отбытия за границу, или болезни, или в промежутке между его смертью и вступлением на престол его наследника), конечно же, числился главным советником<sup>365</sup>.

Подобие монархии Гондора при Арагорне идеальной монархии св. Фомы — не случайно. Мы уже говорили, что в толкиновской истории имеем дело с миром естественной теологии и праведного «язычества». Вполне естественно, что следствия, к которым приходит добродетельный народ, даже не знающий Христа — и выводы христианского святого философа — могут оказаться очень близки. То же касается и «политической философии» толкиновской истории. Трудно сказать, намеренно ли Толкин отразил в своей книге многие мотивы, характерные для христианских воззрений на политику. Но даже если это произошло и бессознательно — в силу того, насколько его мысль была верна его вере — «Властелин Колец» убедительно указывает внимательному читателю на многие принципы католического мировоззрения в этой области.

### «Великие» добродетели толкиновской истории

Если толкиновская история происходит в «мире естественной теологии», то в ее героях мы встречаем как бы мир естественных добродетелей. Мы уже упоминали об этом, говоря о «праведном язычестве» — и теперь пришло время поставить добродетели толкиновской истории в центр нашего внимания.

Разумеется, толкиновское повествование — не энциклопедия христианской святости. Уже говорилось о том, что в богословской

<sup>365</sup> Письма, № 244, черновик письма читателю, с. 366.

традиции Запада укоренилось разделение добродетелей на «естественные» и «сверхъестественные». Естественные добродетели свойственны человеческой природе. Они потому и называются «естественными», что обладать ими для человека — естественно. Добродетели, которые именуют сверхъестественными, после грехопадения возможны для человека лишь во Христе. Вне Христа и вне Церкви они недостижимы. Но это вовсе не лишает «естественные» добродетели их ценности. Во-первых, потому, что они — подлинные добродетели. В них человеческий дух может увидеть как бы отблеск того величия добра, которое он может обрести в Царстве Божьем. Во-вторых, потому, что важно помнить: благодать, согласно учению христианских философов, возвышает, преображает, облагораживает, но не замещает и не разрушает человеческую природу. Сверхъестественная благодать, получаемая во Христе, как бы берет естественную человеческую природу и возносит ее на более высокий уровень, которого человек не мог бы достигнуть. Но для того, чтобы это было возможно, человеческая природа должна действительно быть человеческой, а значит — и естественно добродетельной. Получается, что естественные добродетели — это как бы почва, из которой вырастают добродетели сверхъестественные. Без этих естественных добродетелей совершенство человека — которое христиане называют святостью — недостижимо. «Семь даров Святого Духа являются как бы хорошо нам известными естественными добродетелями, но перенесенными на еще более высокий уровень»<sup>366</sup>. И в этом отношении толкиновская история, сама оказываясь как бы «дальним отзвуком» евангельской Благой Вести, напоминает нам о том, какой должна быть личность, чтобы она могла на этот новый, сверхъестественный уровень взойти. Естественные добродетели так же важны для христианина, как и для язычника — более того, именно христианин способен их понять и реализовать во всей их высоте, как бы достигая порога своих возможностей и перешагивая его с помощью благодати.

В толкиновской истории мы встречаем немало примеров подлинных добродетелей — и противоположных им пороков. Нередко эти примеры очень хорошо показывают природу той или иной добродетели или порока, их действие в человеке, их следствия. Быть

<sup>366</sup> С. Свежавски, *Святой Фома, прочитанный заново*, в *Символ* №33, июль 1995, Париж, с.161.

может, не все выделяемые христианской богословской традицией добродетели присутствуют здесь в явном виде — но дух их, несомненно, оказывается присущ истории в целом, как бы растворен в ней. Толкиновская история — это добродетельная история.

На страницах этой книги, конечно, невозможно будет отобразить все это богатство. Мне удастся коснуться лишь некоторых добродетелей — и лишь немногих сторон отражения их в толкиновских повествованиях. Но, быть может, этого будет достаточно, чтобы читатель смог лучше разглядеть уже знакомое — а может, и узнать то, чего прежде не замечал<sup>367</sup>.

### ***Знание и Мудрость***

Одной из важных для толкиновской истории естественных добродетелей является *знание*. Оно, несомненно, ценится, к примеру, героями «Властелина Колец». С точки зрения христианской, особенно западной, традиции, знание — вне всякого сомнения является естественной добродетелью. Благодаря знанию человеческий ум может постигать мир, может познавать благое и неблагое и стремиться к благу. Без знания и без разума это было бы невозможно. Однако, стоит отметить важный момент: знание в толкиновской истории не самоценно. Огромными знаниями обладали Моргот, Саурон и Саруман — но они, тем не менее, пали. Их знание перестало быть добродетелью. Знание в толкиновской истории заслуживает уважения и остается добродетелью, пока оно подчинено другой добродетели — а именно подлинной мудрости. Здесь можно не вполне согласиться с М. Каменкович, которая пишет в статье «Троянский конь»:

<sup>367</sup> Говоря о добродетелях толкиновской истории, я чаще всего буду опираться на текст «Властелина Колец». Это не значит, что в «Сильмариллионе» не отражены естественные добродетели толкиновского легендария. Однако между «Сильмариллионом» и «Властелином Колец» есть существенная разница. Легенды «Сильмариллиона» — это эпические повествования, ставящие в центр внимания *события*. «Властелин Колец», изображая события, нередко говорит прежде всего о *личности*. Во многом это история духовного возрастания малых и простых — героев-хоббитов. В силу этого, внутренняя, личностная сторона добра и зла находит во «Властелине Колец» более ясное отражение, и сами события во многом указывают на нравственную оценку деяний героев. В «Сильмариллионе» же эта оценка нередко (хотя и не всегда) предоставляется читателю.

Явственно «католическим» следует признать и отчетливо выраженное как в книгах Толкина, так и в его письмах почитание *у ч е н о с т и* как христианской добродетели, а изучение окружающего мира — как одного из способов славить Бога. Толкин последовательно не отделяет чисто духовного, добытого в молитвенном усилии, знания от знания, полученного с помощью освященного молитвой размышления<sup>368</sup>.

У Толкина это различие между знанием сугубо умственным и знанием «духовным» вполне присутствует: различие между знанием и мудростью. *Мудрость* у Толкина, насколько можно видеть — это прежде всего способность видения подлинного блага, различения между благим и неблагим, добром и злом, видения подлинной сути вещей сквозь их кажущуюся оболочку. Мудрость исследует не то, каковы вещи по свойствам, не то, как их использовать — но то, подлинно ли они хороши. Мудрость — это то, что позволяет видеть конечный смысл и цель вещей и событий и направлять их к этой цели. Это содержание мудрости вполне созвучно представлению о мудрости как о естественной добродетели у св. Фомы Аквинского, для которого мудрость — это познание действительности со стороны самых глубоких начал и причин<sup>369</sup>. В толкиновской истории видна коренная разница между знанием и мудростью. Мудрость Мудрых некоторым образом «благодатна». Она связана с их следованием правде и с их верностью добру. Падение, как показывает нам пример Сарумана, влечет за собой утрату мудрости. Тщетная попытка сохранить ее ведет к ее грубой имитации — это уже не мудрость, а скорее — коварство. Вместе с тем, верность Гэндальфа — после его жертвенной смерти — вознаграждается большей благодатной властью, а вместе с тем — и новой глубиной мудрости, более глубоким пониманием смысла происходящего. Возрастает и мудрость Фродо, идущего по своему пути. Эта зреющая мудрость позволяет ему иначе, чем это было когда-то, судить о других: вспомним его отношение к Голлуму в первых главах «Властелина Колец» и потом, при встрече. Таким образом, мудрость у Толкина не носит характера чисто «рационального» знания — это знание «духовное», в чем-то даже «мистическое», поскольку оно проникает в тайну подлинной природы, подлинного содержания личностей, вещей и событий.

<sup>368</sup> М. Каменкович, *Троянский конь*, в *Палантир* № 15, с. 24.

<sup>369</sup> С. Свежавски, *op.cit.*, с. 179.

### Религия

Бог существует, и желание воздать ему подобающую честь составляет сущность еще одной естественной добродетели — добродетели *религии*. С точки зрения христианской философии, поскольку можно естественным путем узнать о существовании Бога и о Его высшей благодати, то и добродетель религии — желание воздать Ему подобающее почитание — это естественная добродетель. Почитание, подобающее Богу, не подобает никому другому. Но мы можем почитать Бога, должным образом почитая Его представителей — тех, кто по праву действует от Его имени<sup>370</sup>.

Существует ли в толкиновской истории добродетель религии? Самого Толкина очень огорчало то, что некоторые его критики утверждали, что во «Властелине Колец», якобы, «нет религии»<sup>371</sup>. Это мнение критиков, было, конечно, неверно. Помимо того религиозного содержания, которое глубоко (как мы уже показали и как, надеюсь, в еще больше степени сможем показать) пронизывает толкиновскую историю, добродетель религии — как естественная добродетель — присутствует в ней и явным образом.

Эта добродетель присутствует прежде всего как осознание совершенной исключительности Бога, Его отличия от Его творений, и отказа поклоняться кому-либо, кроме Него — все эти воззрения являются основополагающими для эльфийского и, к примеру, нуменорского мирозерцания, как оно представлено у Толкина. Мы находимся в «чисто монотеистическом мире»:

<...> в котором все предметы, существа и стихии, что могли бы показаться достойными поклонения, поклонению не подлежат, в том числе и боги (Валар), будучи не более чем созданиями Единого. А Он — бесконечно далек<sup>372</sup>.

Это «религиозное мировоззрение» принимает и формы более «явные» — прежде всего формы благодарения<sup>373</sup>. в том числе выра-

<sup>370</sup> Стоит заметить, что в рамках философии св. Фомы Аквинского естественная добродетель религии является проявлением добродетели справедливости — надо воздавать должное Богу, от Которого мы приняли все благое, в том числе и само свое бытие; в отличие от «сверхъестественной» добродетели веры.

<sup>371</sup> *Письма*, № 165, в «Хоутон-Миффин», с. 250.

<sup>372</sup> *Письма*, № 156, к Роберту Муррею, SJ, с. 232.

<sup>373</sup> Прямое молитвенное общение с Богом толкиновской истории возможно лишь в исключительных случаях: для этого мира Бог — это прежде всего Творец, а не «Бог Откровения». Он бесконечно велик — и бесконечно далек; представление о личностных отношениях с Ним — представления ветхозаветного, и, затем, в еще большей степени, христианского откровения — еще не достигнуто.

жающегося и в том, что мы могли бы счесть «религиозным культом» (при всей условности этого понятия). Уже в Валиноре существовал праздник в честь Эру:

<...> каждый раз, в начале сбора плодов, Манвэ устраивал великое празднество во славу Эру, когда все народы Валинора пели и веселились на Таниквэтиль<sup>374</sup>.

Сохраняя монотеистические взгляды, считая всякое поклонение сотворенным созданиям недопустимым, Нолдор, после исхода из Валинора, сохраняют эту «религиозную» традицию, но «культовые» формы у них отсутствуют:

Высокие эльфы были изгнаны из Благословенного Королевства Богов (*Валар — П.П.*) (после их собственного, отдельного эльфийского падения), и «религии» (или, скорее, религиозных обрядов) у них не было, ибо обряды пребывали в руках богов, восхваляющих и почитающих Эру, «Единого», *Илуватара*, Отца Всего Сущего, на горе Амана<sup>375</sup>.

Валар — посредники благодати Единого, именно они напрямую обращаются к нему в рамках этого «дохристианского», относящегося ко временам, предшествующим всякому прямому откровению, эльфийского мировоззрения. Поэтому в рамках эльфийской «религиозной культуры» сохраняется определенное почитание Валар — но не как «богов» в языческом смысле этого слова, а как таких посредников Бога. Толкин пишет об особом почитании среди Эльфов Варды Эльберет:

Она часто мыслилась или изображалась стоящей на огромной высоте и смотрящей в сторону Средиземья, с очами, проникающими сквозь тени, внимающей зову Эльфов (и Людей) о помощи в опасности или скорби. Как Фродо <...>, так и Сэм зывают к ней в моменты исключительной опасности. Эльфы воспевали ей гимны. (Эти и другие указания на религию во «Властелине Колец» часто упускают из вида)<sup>376</sup>.

Надо отметить, что это почтение к Валар и обычай призывать их сохраняются также у Нуменорцев и их потомков, видимо, возникнув в их среде под эльфийским влиянием<sup>377</sup>.

<sup>374</sup> *Сильмариллион*, с. 67.

<sup>375</sup> *Письма*, № 156, к Роберту Муррею, SJ, с. 232.

<sup>376</sup> Donald Swann and J.R.R. Tolkien, *The Road Goes Ever On: A Song Cycle*, New York, Ballantine Books, p. 65.

<sup>377</sup> *Письма*, № 156, с. 235.

Мировоззрение Нуменорцев, также в определенной степени получивших представление о действительном устройстве мира, подобно эльфийскому, это — строгое единобожие. Этому мировоззрению соответствует и их «религиозный культ»:

Таким образом, нуменорцы начали великое новое благо, и как монотеисты; но, подобно иудеям (только в большей степени) с единственным вещественным центром «поклонения»: вершиной горы Менельгарма, «Столп Небес» — буквально, ибо они не воспринимали небо как обитель богов, — в центре Нуменора; однако там не было ни строения, ни храма, поскольку все это вызывало дурные ассоциации<sup>378</sup>.

Нуменорцы избежали «религии» в языческом смысле<sup>379</sup>. В «Описании острова Нуменор», опубликованном в «Неоконченных Преданиях Нуменора и Средиземья», мы находим более подробное описание того поклонения, которое они воздавали Эру:

Почти в середине Митталмара находилась гора, именуемая Менельгарма, Столп Небесный. Она была священным местом, где поклонялись Эру Илуватару. Подступы к горе были пологими, поросшими травой, но чем выше, тем круче становились склоны, а вершина была неприступной. Но по склонам вилась дорога, что начиналась у подножия с южной стороны и кончалась у северной кромки вершины. Сама вершина была плоской и немного вогнутой, там могло поместиться великое множество народу. Но за всю историю Нуменора рука человеческая не касалась этой вершины. Никто и никогда не воздвигал там ни алтаря, ни храма, даже простой груды камней не сложили там. У нуменорцев вообще не было никакого подобия храма до тех пор, пока благодать не оставила их, до появления Саурона. Никогда не приносили сюда ни орудия, ни оружия, и никто, кроме самого короля, не смел нарушать царящего здесь безмолвия. Лишь трижды в год говорил здесь государь, вознося молитвы в день Эрукьерме, праздника начала года, в первые дни весны, воздавая хвалу Эру Илуватару в день Эрулайтале в середине лета и принося благодарение ему в день Эрухангале в конце осени. В эти дни государь поднимался на гору пешком, а за ним в молчании следовала огромная толпа людей — все в белом, в венках из цветов. В любое другое время каждый мог

<sup>378</sup> *Письма*, № 156, к Роберту Муррею, SJ, с. 233. Под «дурными ассоциациями» имеются в виду ассоциации с «языческими» (а на самом деле дьяволопоклонническими) культурами народов, оставшихся под властью Моргота.

<sup>379</sup> *Письма*, № 156, с. 204.

подняться на вершину в одиночестве или со спутниками, но говорят, что тишина там стояла такая, что, даже попади туда чужестранец, который не ведал ничего о святых Нуменора, и то не осмелился бы он заговорить вслух. Туда не залетали птицы, кроме орлов. Если кто-нибудь приближался к вершине, тут же появлялись три орла и садились на три скалы, что возвышались у западного края вершины. Однако во время Трех Молений они не опускались, а кружили в небе над толпой. Их называли Свидетелями Манвэ, и люди верили, что он посылает их из Амана, дабы наблюдать за Священной горой и всею страной<sup>380</sup>.

Религиозная традиция Нуменора была затем продолжена потомками Верных в Средиземье:

Но, как в истории Ноя, небольшая группа Верных Нуменора, отказавшихся участвовать в мятеже <...> спаслись на Девяти Кораблях под предводительством *Элендила* и его сыновей *Исильдура* и *Анарiona* и основали своего рода поблекшее подобие Нуменора в Изгнании на берегах Средиземья <...>. Однако «святилище» Господа и Гора погибли, и замены им по сути дела не было. Также, когда пришел конец «Королям», никакого эквивалента «священству» тоже не осталось: эти два понятия в сознании нуменорцев отождествлялись. Так что, в то время, как Бог (Эру) был данностью философии «хороших» нуменорцев и основным фактом в их представлении об истории, во времена Войны Кольца Ему не поклонялись и святилищ не возводили. Такой вариант «истины по умолчанию» был характерен для Запада и всей области под нуменорским влиянием: по сути дела, дальше отказа поклоняться какому бы то ни было «творению» и превыше всего — «темному властелину» или сатанинскому демону, Саурону или любому другому, они не шли. У них (как мне кажется) не было просительных молитв к Господу; но обычай благодарения не исчез бесследно. (Те, что находились под особым влиянием эльфов, могли взывать к ангелическим стихиям о помощи, перед лицом непосредственной опасности или в страхе перед жестокими врагами). Позже выясняется, что на Миндоллуине было «святилище», доступ к которому имел только Король; там в древние времена он возносил благодарность и хвалу от имени своего народа; однако о том давно позабыли. Вновь туда вступил Арагорн; там он отыскал росток Белого Древа и пересадил его во Двор Фонтана. Следует предположить, что с возрождением наследственных королей-священников (прародительницей которых была

<sup>380</sup> Толкин Дж.Р.Р., *Неоконченные Предания Нуменора и Средиземья* /под ред. К.Р.Толкина; издано при участии неформального творческого объединения TTT (TolkienTextsTranslation), с. 166.



Лутиэн, Благословенная эльфийская дева) поклонение Богу возобновится, и Его Имя (или именование) будет звучать чаще. Однако пока длится влияние нуменорцев, храмов Истинного Бога возводить не будут<sup>381</sup>.

Присутствует в толкиновской истории и противоположность добродетели религии — а именно темные культы, почитание падшего ангела — Моргота. Что характерно, почти всегда они утверждены на страхе — или на желании получить какие-то дары Бога (бес-смертие) — как бы «украдкой», о чем мы уже говорили. Как представляется, не случайна и связь между «религиозными» воззрениями и типом «общественного устройства» — подлинная религия соседствует с «благодатной иерархией», с подлинной властью; поклонение злу — с обществами, как мы теперь сказали бы, тоталитарного типа. Эта связь у Толкина подчеркнута не случайно — он не мог не заметить «идолопоклонническую» тенденцию в тоталитаризме, обожествлении «Государства» (Толкину не нравилось, когда это слово писалось с большой буквы) или государственного лидера. Актуальное для толкиновской истории сохраняет значимость и сейчас — особенно после XX столетия, когда мы могли воочию убедиться в несовместимости «тоталитарного общества» с подлинной религией и в богоборческой природе всякой тоталитарной власти.

### ***Надежда и мужество***

Две другие основополагающие добродетели толкиновского повествования — *надежда* и *мужество*. Надежда — естественное, более того — необходимое свойство человека. Традиция, связанная с именем св. Фомы, уверена, что надежда присуща каждому человеку, поскольку она внутренне связана с постоянным усилием человека жить, действовать и обрета́ть благо<sup>382</sup>. Надежда — это сила, благодаря которой оказывается возможно стремление человека к цели и терпение в ее ожидании; трудно представить себе существование человека без нее. Но вместе с тем, надежда — не то же самое что уверенность, в ней есть некоторая неопределенность. Именно поэтому следование надежде может становиться подвигом и требовать мужества:

На то, в получении чего твердо уверены, не надеются. Характерный признак надежды — ощущение некоторого препятствия, встающего

<sup>381</sup> *Письма*, № 156, к Роберту Муррею, SJ, сс. 234–235.

<sup>382</sup> Жильсон, *op.cit.*, с. 350.

между нашим желанием и его удовлетворением. Надеются лишь на более или менее труднодоступное. <...> Если препятствие становится крайне затруднительным и начинает казаться непреодолимым, желание сменяется своего рода ненавистью. Тогда мы не только перестаем добиваться этого невозможного блага, но не желаем даже слышать о нем. <...> Это отступление стремления, соединенное со злобой на свой прежний предмет, зовется отчаянием<sup>383</sup>.

Смело можно сказать, что для толкиновской истории надежда оказывается одной из самых существенных движущих сил. Вся судьба Средиземья во «Властелине Колец» зависит от того, хватит ли надежды и мужества Фродо и Сэму для того, чтобы пройти свой путь до конца. Говоря о «Властелине Колец», Толкин писал: «В нем я уделяю внимание лишь <...> Надежде без гарантий»<sup>384</sup>. Надежда эта действительно лишена гарантий, но она укрепляется благами знаменьями. Ткань событий толкиновской истории — как и ткань событий истории вообще — оказывается насыщена моментами, обладающими символическим значением. Многие как бы намекают, указывают на то, что зло не может одержать окончательной победы. С точки зрения христианской это вовсе не удивительно — ведь, как мы уже говорили, само бытие, сама реальность говорит о том, что зло несет в себе поражение, о торжестве добра. И эта символическая наполненность реальности, позволяющая говорить о «сакраментальном» измерении толкиновской истории, о том, что в ней в зримых образах как бы отражена незримая реальность, не остается полностью скрытой от героев «Властелина Колец». Целый ряд эпизодов книги указывает на то, как они читают эту «символику бытия», находя в ней подтверждение и укрепление своей надежды:

Луч на миг осветил водруженную в центре Перепутья огромную сидящую фигуру, спокойную и торжественную. При виде ее Фродо невольно вспомнились Аргонат и каменные изваяния древних королей. Памятник изгрызло время, изувечили руки вандалов. Головы не было. Вместо нее кто-то взгромоздил на плечи статуи круглый камень и грубо намалевал на нем глумливую рожу с одним непомерно большим красным глазом посреди лба. Колени статуи, величественный трон и постамент покрывали бессмысленные каракули и отвратительные символы, которыми пользовались рабы Мордора.

<sup>383</sup> Жильсон, *op.cit.*, сс. 349–350.

<sup>384</sup> Письмо к Майклу Стрейту (пер П. П.).

Последний луч успел выхватить из мглы голову каменного короля, откатившуюся к обочине.

— Смотри, Сэм! — крикнул Фродо, от удивления позабыв об осторожности. — Смотри! Король опять обрел корону!

Пустые глазницы зияли, резная каменная борода наполовину искрошилась, но высокое суровое чело короля по-прежнему охватывала серебряная с золотом корона: его оплели, словно в знак почтения к падшему королю, мелкие белые звездочки неизвестных цветов, а в каменных кудрях желтели яркие чашечки очитка.

— Не будет им вечной победы! — воскликнул Фродо<sup>385</sup>.

Подобные «моменты надежды» — а их во «Властелине Колец» немало, рождают ощущение «присутствия» надежды в ходе событий. Это «присутствие» — одно из проявлений присутствия Провидения в толкиновской истории. Оно, хотя и смутно, неясно, но все же угадывается иногда героями сквозь покров внешних событий.

Еще одной опорой, поддерживающей надежду героев «Властелина Колец» становится историческое предание. В истории, и особенно в ее легендарной форме, как писал Толкин, мы иногда улавливаем «образчики или отблески окончательной победы»<sup>386</sup>. Некоторые события легенд несут на себе, если выразиться языком эссе Толкина «О волшебных историях», отблеск Исцеления. Они как бы превосходят собственную значимость и указывают на что-то высшее, на что-то, нам не вполне известное, но нами желаемое, на то, чего мы неосознанно жаждем — они являются отблесками Надежды. В толкиновском легендарии мы находим несколько историй, которые смело можно назвать такими ответами высшей надежды. Прежде всего — это история Берена и Лутиэн, любовь которых оказывается сильнее ненависти Моргота. Это также и история «ходатая» Эарендила, надежда и жертва которого оказываются выше даже законов, установленных Валар. Его ходатайство принимается — и Утренняя Звезда становится знаменем надежды для всех земель, лежащих в сумерках и в тени. Обе эти легенды, подробно рассказанные в «Сильмариллионе», появляются на страницах «Властелина Колец». Это не искусственное вкрапление — это яркий образ того,

<sup>385</sup> ВК, 2, сс. 455-456.

<sup>386</sup> Письма, № 195, к Эми Рональд, с.290.

как надежда находит поддержку в исторической памяти, в Предании.

Лишенная «гарантий» своего исполнения, надежда героев толкиновской истории все же имеет прочное основание. Этого основания довольно подробно касается «Атрабет»:

— Что такое надежда? Когда ждешь чего-то хорошего, и знаешь, что оно может не сбыться, но может и сбыться, ибо есть основания тому? Нет у нас такой надежды.

— Есть две надежды, — ответил Финрод. — То, что зовут «надеждой» люди, мы называем *Amdir*, «взгляд вверх». Но есть еще другая надежда, ее основания глубже. *Estel*, «доверие», зовем мы ее. Никакие события в Мире не могут поколебать ее, ибо она зиждется не на опыте, но на нашем естестве и изначальном бытии. Ибо если мы воистину *Eruvini*, Дети Единого, Он не позволит лишиться Себя Своего достояния — не позволит ни Врагу, ни даже нам самим. Вот первооснова *Estel*, и мы не теряем ее даже в предвидении Конца: что все Его замыслы неизменно ведут к радости Его детей<sup>387</sup>.

Итак, основанием для подлинной надежды-«доверия» является благость Творца и Его Всемогущество. Она укоренена в самой природе разумного творения, даже если и затемняется плодами Падения и видением реальности зла в мире. Она нерушима.

Наконец, надежда в толкиновской истории имеет и будущее измерение. В «Сильмариллионе» и «Властелине Колец» мы не встречаем его, но оно очень глубоко раскрывается перед нами в «Атрабет», когда Андрет начинает рассказывать королю Финроду о «Людах древней надежды», и их диалог разворачивается в серьезное богословское размышление:

— Когда придет исцеление? Как это произойдет? Какими станут те, кто исцелится? Что будет с нами, с теми, кто уйдет во тьму, не успев получить исцеления? На эти вопросы могли бы попытаться ответить лишь люди «Древней Надежды», как они себя называют.

— Люди «Древней Надежды»? — переспросил Финрод. — А кто это?

— Их немного, — ответила она, — но с тех пор, как мы пришли сюда, их стало больше — они увидели (или им так кажется), что Безымянному можно противостоять. Но это еще не причина. Противостоять-

<sup>387</sup> *Атрабет*, STC-2000.

то ему можно, но его былых злодеяний этим не исправишь. Тем глубже будет их отчаяние, если доблесть Эльдар не устоит. Ибо древняя надежда основана не на мощи людей или других народов Арды.

— А на чем? — спросил Финрод. — Что это за надежда, Вы не знаете?

— Говорят, — ответила Андрет, — говорят, будто Единый сам вступит в Арду и исцелит людей и все Искажение, с начала до конца. Говорят еще, — а может, выдумывают, — что эти слухи ведут начало с незапамятных времен, со дней нашей гибели, и дошли до нас через бесчисленные годы.

— Говорят? Выдумывают? Вы что, не верите этому?

— Трудно этому верить, государь. Это ведь противоречит здравому смыслу. Кто такой Единый, Которого вы зовете Эру? Оставим тех людей, что служат Безымянному — хотя их много в Средиземье. Большинство остальных считают, что мир есть война между Светом и Тьмой, обладающими равной силой. Но Вы скажете: нет, это Манвэ и Мелькор, а Эру выше их. Значит, Эру — величайший из валар, великий бог среди прочих богов (так говорят многие, даже среди атани), король, что живет вне своего королевства и дозволяет вельможам делать что вздумается? Нет, говорите Вы, Эру — Единый, и равных Ему нет, Он сотворил Эа, а сам — вне ее; валар могущественнее нас, но немногим ближе к Его величию. Не так ли?

— Так, — кивнул Финрод. — Мы так говорим. Мы знаем валар, и все они говорят то же самое — все, кроме одного. Но, как Вы думаете, кто больше похож на лжеца — те, кто смирен, или тот, кто стремится возвыситься?

— Я не сомневаюсь на этот счет, — ответила Андрет. — И потому все эти речи о Надежде не укладываются у меня в голове. Как может Эру войти в то, что Сам создал, в то, что неизмеримо меньше Его? Как может певец войти в песню или художник в картину?

— Он уже присутствует в ней, так же, как и вне ее, — заметил Финрод. — Но и впрямь: присутствовать и жить на самом деле — это разные вещи.

— Вот именно, — сказала Андрет. — Эру, конечно, присутствует в Эа, которую он создал. Но те люди говорят, будто бы Он Сам войдет в Ар-

ду, а это совсем другое дело. Как это возможно, ведь он же больше? Не разрушит ли это Арду, да и всю Эа?

— Не спрашивайте, — сказал Финрод. — Эльдар не дано постичь этого; а может, и валар тоже. Но, знаете, мне кажется, мы запутались в словах. Когда Вы говорите «больше», Вы мерите мерками Арды, где больший сосуд не может войти в меньший.

Но ведь это нельзя применять к Неизмеримому. Если бы Эру захотел, Он непременно нашел бы путь — не знаю, какой именно. Понимаете, мне кажется, что, если бы Он Сам вошел в Арду, Он все равно остался бы тем, что Он есть — Творцом вне картины. И в то же время, Андрет, если без гордости — не могу я представить, как иначе можно исцелить этот мир. Не позволит же Эру Мелькору подчинить мир своей воле и восторжествовать над всем. Но я не могу представить себе никого сильнее Мелькора — кроме самого Эру. И потому, если Эру не оставит Свое творение Мелькору — а иначе Мелькор непременно станет Властелином Мира — Ему придется Самому войти сюда, чтобы повергнуть его.

Более того — даже если Мелькор (Моргот, каким он стал ныне) все же будет повержен и изгнан из Арды, Тень его все равно пребудет, и зло, что он породил и рассеял, станет расти и множиться. Так что если есть какое-то исцеление, новый свет, что рассеет тьму, лекарство, что залечит раны прежде, чем все кончится, — оно, думается мне, должно прийти извне.

Андрет изумленно вскинула глаза.

— Так Вы, государь, верите этой Надежде?

— Ах, не спрашивайте! — ответил он. — Для меня ведь это всего лишь чудные вести издалека. Квэнди никто никогда не говорил о такой надежде. Она послана лишь вам, людям. Но от вас о ней можем услышать и мы, и она озарит наши сердца<sup>388</sup>.

Толкин осторожно относился к этой истории, говоря, что она «слишком напоминает пародию на христианство»<sup>389</sup>. Но мне кажется, что эти опасения были напрасными. Толкиновское повествование о «Древней Надежде» не выходит, в целом, за рамки естествен-

<sup>388</sup> *Атрабет*, STC-2000.

<sup>389</sup> *ibid.*, примечания.

ной теологии. С древних времен люди могли догадываться о такой «надежде» — и все же не имели о ней никаких достоверных знаний. Но надежда оставалась, оставалась жажда Исцеления — и, быть может, именно в ней кроется причина появления столь многочисленных в истории людей преданий об умирающих и воскресающих богах, и о пребывании богов, пусть и ложных, среди людей, под видом одного из них. Все эти предания, конечно, не постигали и не могли постигнуть той глубины, которая присуща тайне Воплощения. Но все они указывают на смутные догадки, которые представляли людям в глубине веков, догадки, благодаря которым, встретив действительное Воплощение, в лице Иисуса Христа, они могли узнать в Нем исполнение свой «древней надежды». Здесь стоит отметить и то, что в Книге Бытия есть текст, который христианские богословы называют «протоевангелием Бытия». Этот маленький фрагмент, дающий надежду на окончательную победу над злом находится в конце библейского рассказа о грехопадении — и в нем церковная традиция видит самое раннее ветхозаветное пророчество о Воплощении Христа и о том, Спасении, которое Он принесет людям. Обращаясь к змею (образ сатаны), Бог говорит: «И вражду положу между тобою, и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3,15). Пришествие Христа, вырвавшего жало смерти и поправшего силу ада, исполнило это обетование. Это библейское пророчество показывает, что с самого времени своего падения, люди могли действительно иметь некую надежду.

Итак, читая Толкина, мы нередко встречаемся с надеждой. И все же, в толкиновском повествовании мы пребываем в дохристианской истории, а история — это, в значительной степени, «продолжительное поражение»<sup>390</sup>. и для того, чтобы сохранять верность надежде и следовать ей, ее героям необходима добродетель *мужества*. Иногда критики, справедливо заметив важное место этой добродетели во «Властелине Колец», отмечают затем, что восхваление мужества — одно из характерных свойств языческого, в частности германского, героического эпоса. Из этого делается вывод, что книга Толкина представляет собой скорее пример языческого, чем христианского мирозерцания. Такие критики упускают из вида два важных момента: во-первых, христианское мирозерцание от-

<sup>390</sup> Письма, № 195, к Эми Рональд, с.290.

нюдь не чуждается мужества; во-вторых, образ мужества в толкиновской истории серьезно отличается от большинства героических образов германских преданий.

В языческих легендах образ мужества почти всегда связан с воинской доблестью и силой (у Толкина это далеко не всегда так). Кроме того, мужество, восхваляемое языческими преданиями, нередко оказывается далеко не привлекательным с христианской точки зрения. Зачастую оно восславляется вне зависимости от того, для чего использовалось — герои некоторых сказаний творят добрые и злые дела, не делая между ними особого различия. Иногда, как считает христианин, язычники смешивают между собой мужество и безудержную, безрассудную храбрость — хотя это далеко не одно и то же. Наконец, опорой мужества языческого героя нередко является его самоуверенность или гордость. Мрачным удовлетворением от уверенности в собственной правоте (на деле, иногда вовсе не бесспорной) — удел такого мужества. У Толкина есть лишь немногочисленные его примеры, и притом мужество, основанное на гордости, всегда ведет не к добру и заканчивается поражением. В этом отношении достаточно вспомнить примеры Денетора и Боромира — а также Турина Турамбара, история которого, действительно, пожалуй, напоминает подобные германские предания. Но ведь, как легко заметить, толкиновский легендарий, в отличие от них, вовсе не ставит Турина в пример и не превозносит его, скорее наоборот!

Образы мужества, которые мы встречаем в толкиновской истории, созвучнее христианскому идеалу мужества, а не языческому. Пример христианского отношения к добродетели мужества (как и к большинству естественных добродетелей западной богословской традиции) можно найти во взглядах св. Фомы Аквинского. Согласно этим взглядам, мужество — это способность овладеть страхом и следовать к благой цели несмотря на все трудности, которые предстоит преодолеть. Но оно отличается от отваги. Отвага, скорее, не добродетель, но одна из возможных склонностей души. Отвага не учитывает требования разума, и потому вовсе не всегда является благом. Мужество призвано не только овладевать страхом, но и обуздывать излишки отваги. Можно быть по своим природным качествам очень боязливым человеком — и все же очень мужественным, если несмотря на свою боязливость исполняешь то, что должно. Мужество требуется для следования всем добродетелям, а также для преодоления искушений. Однако оно не отступает и перед лицом самой

грозной опасности — и больше всего проявляется перед лицом угрозы смерти, а особенно на войне. Но эту «войну» св. Фома понимает очень широко. Вот что пишет, излагая взгляды св. Фомы, Этьен Жильсон:

Истинная сила духа больше проявляется в тех случаях, когда человек сознательно подвергает себя опасности заражения, ухаживая за больным другом, или опасностям дальней дороги ради осуществления какой-либо благочестивой цели. Но во всей своей чистоте мужество блистает именно на войне — разумеется, если речь идет о войне справедливой. Ибо существуют справедливые войны — те, в которых человек защищает общее благо. Можно сражаться в общем строю, как это делают солдаты, а можно вести сражение в одиночку, подобно тем судьям, которые, рискуя навлечь на себя гнев государя и поплатиться жизнью, отстаивают правосудие и справедливость. Поступать так — значит сражаться. Да и что такое, в конце концов, мученичество, как не сражение во имя Бога?<sup>391</sup>

Добродетель мужества всегда включает в себе нечто героическое, раскрываясь обычно в тяготах и страданиях. Особенно ясно она проявляется перед лицом смертельной опасности. В этом отношении высшим примером героизма для христианина является Иисус Христос, Который мужественно принял незаслуженные страдания и смерть, сражаясь за спасение всех падших людей.

В этом смысле, все те примеры мужества, которые мы встречаем во «Властелине Колец» — примеры мужества воинского, в том числе и у Фродо, подвергающего себя смертельному риску ради спасения мира, в котором живет. Толкиновские образы мужества — это именно образы мужества, «христианского» по своему содержанию — преодоления страха ради благой цели, во исполнение миссии, доверенной героям Провидением:

Мне велено идти в страну под названием Мордор. Значит, я должен идти, — повторил Фродо. — Если другой дороги нет, мой путь лежит через Ворота. А там будь что будет<sup>392</sup>.

Мужество во «Властелине Колец» — это не удел лишь великих и могучих; это проявление духовной силы и внутреннего благородства, зависящее от духовного величия. Оно может принадлежать и

<sup>391</sup> Жильсон, *op.cit.*, сс. 355-356.

<sup>392</sup> *ВК*, 2, с. 354.

такому великому воину, наследнику древнего рода, как Арагорн, и скромному, смиренному и простому труженику, как Сэм.

Многие исследователи, вслед за профессором Шиппи, полагают, что во «Властелине Колец» Толкин изобразил так называемую «северную теорию мужества», свойственную германскому эпосу:

Легко увидеть, что главной задачей «Властелина Колец» было драматизировать и явить в лицах «теорию мужества», которую Толкин в лекции, прочитанной им для Британской академии, назвал «великим вкладом» древней литературы Севера в сокровищницу человечества. Ключевым мифом для этой теории было пророчество о Рагнареке — о дне, когда боги и люди сразятся с великанами и потерпят поражение. «Теория мужества» делает из этого пророчества великий вывод: поражение еще не есть бесчестие. Правая сторона остается правой, даже когда у нее нет надежды на победу. В некотором смысле северная мифология требует от людей больше, чем христианство, или, можно сказать, лучше о них думает, — ведь она не предлагает ни рая, ни спасения и не обещает добродетели никакой награды, кроме мрачной удовлетворенности, что ты поступил правильно. Толкин хотел, чтобы герои «Властелина Колец» соответствовали этим высоким стандартам. Поэтому он позаботился о том, чтобы они не могли надеяться на легкий успех, и более того — чтобы они не забывали, что в конце их в любом случае ждет поражение и приговор судьбы будет суровым.

Но сам Толкин был христианином и хорошо осознавал проблему, гнездящуюся в «теории мужества», которой он так восхищался. Источником этого мужества — отчаяние и безнадежность, а дух, которые его оживляет — часто не более, чем языческая свирепость. <...>

Но все же Толкин признавал и одобрял порыв к добру, который эта традиция прячет за гордостью и скорбью. Он хотел, чтобы жители его Средиземья обладали таким же безоглядным, не разбавленным уверенностью в себе, мужеством, которое в то же время не знало бы ни ярости, ни отчаяния. Наиболее мудрые герои «Властелина Колец» часто не имеют права надеяться на благополучный исход и оказываются на самом краю бездны отчаяния, но никогда не поддаются порыву ступить в нее — в отличие, например, от Дэнэтора, который, впав в отчаяние, отказывается сражаться до последнего и, подобно древним язычникам, убивает сам себя, а заодно пытается принести в жертву своих близких<sup>393</sup>.

<sup>393</sup> Шиппи, *op.cit.*, сс. 279-280.

Ход рассуждений профессора Шиппи, в общем, верен — хотя стоит отметить, что называть изображение «северной теории мужества» главной задачей «Властелина Колец» все-таки не стоит. Но некоторые выводы, к которым он приходит, оказываются странными. Чуть ниже он пишет:

Толкину требовался новый образ совершенной храбрости, более мягкий, но не менее впечатляющий <...>. Как ни странно, он решил замесить этот образ не на чем ином, как на смехе, веселости и полном отказе заглядывать в будущее<sup>394</sup>.

Странно, что профессор Шиппи не замечает: эти качества вовсе не служат основой мужества героев «Властелина Колец». Скорее уж эти свойства характера — причем у Толкина они проявляются, в основном, хоббитами, «малыми мира сего» — сами являются следствием той же причины, что и само мужество — а именно, внутренней надежды, свойственной разумному существу, даже падшему, по его природе. И эта надежда, отказ отбросить ее, укрепляет героев на их пути. Толкин отвергает «языческую» сторону «северной теории мужества», исполненную гордости и мрачного самоудовлетворения. Он принимает — и преображает — лишь ту сторону этой «теории», которая может быть воспринята христианином, и более того, может оказаться одним из многих «отблесков Евангелия» в дохристианской истории. Принимаемая Толкином сторона «северной теории» — это мужество, следующее из непререкаемой верности, преданности и любви. Даже в самых отчаянных обстоятельствах герои продолжают следовать своему долгу, продолжают мужественно сражаться — в буквальном ли смысле, или в переносном. Но основание этой стойкости и этого мужества — не отчаяние. Основание его — та надежда, которую мы не можем устранить из своей природы. Герои не всегда осознают ее присутствие, иногда даже не думают, что надежда еще осталась — но все же именно она руководит ими. В некотором роде, эта неведомая надежда остается за рамками изображенной во «Властелине Колец» картины. Но она реальна — как реален свет, благодаря которому мы видим изображение на фотоснимке, даже если источник его и не попал в кадр. Подлинное мужество и надежда в толкиновской истории всегда оправданы, несмотря на то, что в глазах людей, полагающихся лишь на собственную силу,

<sup>394</sup> Шиппи, *op.cit.*, с. 280.

подобно Денетору и Боромиру, они могут показаться безумием. Вспомним слова Гэндальфа на Совете Эльронда:

— Вот мы и вернулись к тому, с чего начали, — заметил Эрестор. — А начали мы с того, что Кольцо должно быть уничтожено. Но что дальше? Пока мы и на шаг не продвинулись. Можем ли мы добраться до Огня, где оно было выковано? Ведь это путь в безнадежность. Я сказал бы, что это безумие, не чти я вековую мудрость Эльронда.

— Так безнадежность или безумие? — переспросил Гэндальф. — О безнадежности речи нет: отчаиваются и теряют надежду только те, чей конец уже предreshen. А наш — нет. В чем истинная мудрость? В том, чтобы, взвесив все возможные пути, выбрать среди них единственный. Может быть, тем, кто тешит себя ложными надеждами, это и впрямь покажется безумием. Что же, прекрасно! Безумие станет нам покровом, оно застелет глаза Врагу — ибо он мудр, он весьма мудр и взвешивает все с точностью до грана на весах своей злобы, но мерой ему служит только одно — жажда власти. Ею он мерит всех без исключения. Никогда не придет ему на ум, что, завладев Кольцом, мы попытаемся его уничтожить. Но если мы все же попытаемся, его расчеты пойдут прахом<sup>395</sup>.

Слова Гэндальфа неизбежно напоминают христианскому читателю слова апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3, 18). Они очень «современны» (хотя эта «современность» подошла бы для почти любого времени) — как бы отвечая всем тем, кто пытается сегодня отбросить добродетель, надежду и мужество — как вещи «непрактичные». Следование правильному, то есть праведному пути всегда мудро. Быть может, иногда в будущем трудно увидеть основания для надежды, но, как справедливо говорит Гилдор, обращаясь к Фродо: «Отвагу находят обычно там, где не чают найти. Не теряй надежды!».

### *Милосердие*

Немалую роль во «Властелине Колец» играет также *милосердие*, которое в тексте обычно кроется под словом «Жалость». С точки зрения самого Толкина «именно Жалость Бильбо, а затем Фродо сделала возможным исполнение цели их Странствия»<sup>396</sup>. Значение

<sup>395</sup> ВК, 1, с. 382.

<sup>396</sup> *Письма*, № 153, черновик письма к Питеру Гастингсу (пер. П. П.).

милосердия во всей истории «Властелина Колец» оказывается ключевым. Уже во второй главе книги, можно сказать — в самом начале повествования, Гэндальф старается указать Фродо на огромную важность Жалости. В ответ на слова Фродо, жалеющего, что Бильбо в прошлом не убил Голлума, Гэндальф говорит:

— Жаль, говоришь? Верно! Именно жалость удержала его руку. Жалость и Милосердие. У него не было нужды убивать, и он сжалился. И был вознагражден сторицей, Фродо. Будь уверен: Бильбо отделался так легко и сумел в конце концов освободиться только потому, что его история с Кольцом началась именно таким образом. С Жалости<sup>397</sup>.

Толкин комментирует этот момент:

Разумеется, он (*Гэндальф — П.П.*) вовсе не имел в виду, что надо быть милосердными, потому что оно может пригодиться впоследствии — тогда это уже не будет милосердие или жалость, ведь они на самом деле присутствуют только там, где противоречат здравому смыслу. Планировать — не нам! Но нас убеждают, что нам самим должно проявлять непомерное великодушие, если сами мы уповаем на непомерное великодушие, выраженное в том, что нам самую малость облегчат последствия наших собственных сумасбродств и заблуждений — или вообще от них избавят. А такое милосердие в этой жизни порою случается.<sup>398</sup>

Не случайно эта мысль Толкина, начинаясь с событий «Властелина Колец» обращается к милосердию вообще — нравственные законы толкиновской истории реальны, они остаются неизменными — доброе и злое остается таким же, будь то в Третью Эпоху Средиземья или здесь и теперь. Ценность милосердия не чужда и язычеству. Но для христианина оно обретает совершенно особое значение. Во Христе он встречается с высшим примером милосердия и жертвы — и это по-новому являет для него весь смысл знакомых добродетелей, та щедрость, о которой говорит Толкин — основа христианского духовного пути: «Ибо кто дает — тот обретает; кто прощает другим — тот прощен будет» (св. Франциск Ассизский). Вся христианская нравственность проникнута милосердием: «Милосердием и правдою очищается грех» (Притч. 16, 6); «любить дела милосердия» (Мих. 6,8) призывает Книга пророка Михея; «мудрость, сходящая

<sup>397</sup> ВК, 1, с. 92.

<sup>398</sup> Письма, № 195, к Эми Рональд, с.287.

свыше <...> полна милосердия» (Иак. 3,17), учит апостол Иаков, облекаясь в милосердие призывает христиан апостол Павел (Кол. 3, 12).

Проходя свой нелегкий путь, Фродо возрастает духовно. Происходящее изменяет его, он становится мудрее. И поэтому, встречая Голлума в середине повествования, уже гораздо лучше понимает наставления Гэндальфа:

Фродо вдруг почудилось, что в ушах у него звучат слабые, но отчетливые голоса из прошлого:

«Жаль, что Бильбо не убил эту мерзкую тварь. Ведь это было так просто!».

«Жаль, говоришь? Верно! Именно жалость удержала его руку. Жалость и Милосердие. У бильбо не было нужды убивать, и он сжалился».

«А мне не жаль Голлума. Совершенно не жаль. Он заслуживает смерти».

«Заслуживает смерти? Еще бы! Но смерти заслуживают многие — а живут, несмотря ни на что. Многие, наоборот, заслуживают жизни и умирают. Ты можешь их воскресить? Нет? Тогда не торопись выносить смертный приговор именем справедливости, когда на самом деле ратуешь только за собственную безопасность. Даже мудрейшие из мудрых не могут всего предусмотреть».

— Быть по сему, — вслух ответил хоббит, опуская меч. — Правда, я еще боюсь. И все же, как видишь, я решил не трогать его. Ибо я повстречался с ним лицом к лицу, и мне стало его жалко<sup>399</sup>.

Это проявление милосердия, этот выбор, в конечном итоге оказывается судьбоносным. Именно благодаря ему миссия Фродо оказывается выполнена. У Саммат Наур он отказывается уничтожить Кольцо. Не будь в живых Голлума, это было бы катастрофой:

Но в этот самый миг «спасение» мира и самого Фродо осуществляется благодаря проявленной им прежде *жалости* и прощению обиды. В любой момент всякий, кто наделен благоразумием, сказал бы Фродо, что Голлум непременно его предаст и в конце концов, чего доброго, ограбит. «Пожалеть» его и не убить было сущим безрассудством — или проявлением мистической веры в абсолютную самоценность жалости и великодушия, даже если во временном мире они пагубны. И Голлум в самом деле ограбил Фродо и причинил ему зло в финале —

<sup>399</sup> ВК, 2, с. 317.

но, благодаря «благодати», это последнее предательство произошло в тот самый момент, когда завершающий злой поступок обернулся высшим благодеянием, какое только возможно было совершить для Фродо! Через ситуацию, созданную его «прощением», он спасся сам и освободился от своего бремени. И высочайшие почести ему оказали по справедливости: ведь ясно, что они с Сэмом и не подумали скрывать истинного хода событий<sup>400</sup>.

В ответ на свое милосердие Фродо сам получил Милосердие — «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5,7) — и в избытке. Толкин пишет:

Вопрос в том, сколь часто автор «дает место» [злу], не имеет никакого смысла, когда речь идет о книге, в которой все от первого и до последнего слова проникнуто Милосердием; <...> «Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим, и не введи нас во искушение, но избавь нас от зла» — вот какие слова приходят мне на ум, и сцена в пещере Саммат Наур была задумана как «сказочная» иллюстрация к этим словам<sup>401</sup>.

Фродо не только был «спасен» в безнадежной ситуации, но и получил возможность отправиться в Благословенный Край Валинора, за море, где смог получить исцеление своих душевных и телесных страданий прежде, чем умер. Но его Жалость имеет и еще один духовный плод — быть может менее заметный, но не менее значимый. Это — те изменения, которые она произвела в душе Голлума. Мы еще вернемся к этому, говоря о следующей добродетели толкиновской истории — о покаянии.

### Покаяние

Трудно переоценить значение *покаяния* для христианской духовности, а темы покаяния — для христианской мысли. В Священном Писании даже сама проповедь Евангелия иногда называется проповедью «покаяния и прощения грехов» (ср. Лк. 24,47). Греческое слово, которым в Новом Завете обозначается покаяния — «μετάνοια». Среди значений этого слова — «изменение жизни», «обращение (к Богу)», «переосмысление», «пересмотр». Что же такое покаяние? Для христианина речь здесь не идет о сиюминутном наплыве эмоций, когда человек просто чувствует себя виноватым. Речь идет о глубочайшей, радикальной духовной переориентации человека,

<sup>400</sup> Письма, № 181, к Майклу Стрэйту, с. 266.

<sup>401</sup> Письмо к Д. И. Мэссону. Цит. по: Шиппи, op.cit., с. 262 прим.

которое происходит при истоках изменения его жизни. В свете истинных ценностей (прежде всего — Бога) человек как бы воочию видит самого себя, видит свои грехи в сравнении с подлинным благом, и понимает глубину своего падения («пере-смотри, пере-созерцание»). Но покаяние — это не просто осознание вины, иначе оно лишь влекло бы за собой депрессивное состояние, а не вело бы к духовному преображению личности. Покаяние — это поворот воли к подлинному (на вершинах покаяния — к Подлинному Бытию, к Богу). Действительно увидеть свои грехи человек может только при сиянии подлинного света. Покаяние всегда указывает путь — отсюда «изменение жизни». В покаянии человек обретает подлинное видение тех ценностей, которые могут вести его ввысь («переосмысление») — прежде всего главной ценности бытия — Бога. Благодаря этому он одновременно видит свой грех, но и отделяет себя от него, понимает, что он сам — не грех. Это «обращение»: увидев свой грех и благость Бога, человек выбирает Бога и обращает свой взор к Нему. Он видит себя падшим, но он видит и то, что существует подлинное добро (Бог, Его милосердие и любовь) — а значит, возможно подняться и удалиться от зла. Отходя от греха и вновь обретая подлинность своей жизни, человек возвращает себе мир — с собой, с другими и с Богом; мир, который был утрачен в результате греха, потому что грех несет в себе и с собой разлад и вражду. Грех разделяет. Покаяние — примиряет. Покаяние — это путь к собственной подлинной личности. Полноту этого примирения принес человеку Христос, в Нем примирение было осуществлено — на Кресте (и продолжает, для каждого христианина, осуществляться в Таинствах Крещения и Покаяния) — но и до Его пришествия покаяние было возможно, как путь к Богу (хотя человек и не мог самостоятельно пройти его до конца). То, что во Христе стало Таинством, и до Христа было добродетелью.

Пожалуй, именно образы, связанные с искушением, падением и покаянием, особенно ясно опровергают поверхностные суждения тех критиков Толкина, что пытались обвинить его в создании «черно-белой реальности», мира, где все раз и навсегда разделены на «добрых и злых». Полем битвы добра и зла в толкиновском повествовании (особенно во «Властелине Колец») оказывается не только внешний мир, но и сердца героев. И это внутреннее сражение, хотя мы далеко не всегда видим его ясно, оказывается не менее серьезным и — нередко — не менее важным для хода истории, чем внеш-



ние события. Искушение, падение, возможность восстать через покаяние — моменты, весьма важные для понимания духовного содержания «Властелина Колец».

По крайней мере, в одном случае мы видим, как после искушения и падения совершается исцеление благодаря покаянию — в истории Боромира. Поддавшись искушению, он падает — сперва внутренне, пожелав Кольцо, а затем и делом — попытавшись отнять его у Фродо. Он действует как бы охваченный безумием, отдаваясь действующему в нем вожделению, желанию обладать Кольцом, страшные проклятия срываются с его языка. Но падение Боромира не столь глубоко, каким могло бы быть. Скоро приходит раскаяние:

Тут, споткнувшись о камень, он не удержался, упал ничком и замер, уткнувшись лицом в землю. Какое-то время он лежал неподвижно, словно настигнутый собственным проклятием, — и вдруг заплакал.

Встав, он провел рукой по глазам, смахивая слезы.

— Что я сказал?! — воскликнул он. — Что я наделал? Фродо! Фродо! Вернись! Я сошел с ума. Но это уже позади! Вернись!<sup>402</sup>

К несчастью, сделанное уже необратимо. Раскаяние Боромира не в силах обратить время вспять, сделать совершенные поступки и произнесенные слова никогда не бывшими. К этому времени Фродо уже не мог слышать слов его раскаяния — и произошедшее раз и навсегда изменило ход истории. Совершенное зло уже совершилось — крайне редко человек может полностью исправить плоды своих дурных деяний и слов. Изменить их может лишь сила, большая чем он сам — Провидение, незримо, но реально присутствующее в истории. Однако, перед «падшим» стоит выбор — остаться пребывать в своем «падении» или восстать через покаяние, вернуться на правый путь и пытаться исправить плоды своих деяний, как можешь. Боромир делает свой выбор. Он возвращается к отряду Кольца, теперь уже неполному, и гибнет, пытаясь защитить Пиппина и Мерри. Перед кончиной он еще раз признает свое падение — и «исповедует» его. Свою смерть он недвусмысленно принимает как следствие своей вины и часть ее искупления, принимает в смиренности — как поступил бы кающийся христианин. Это завершает путь его покаяния и он обретает духовное исцеление и мир:

<sup>402</sup> ВК, 1, с. 523.

Арагорн опустился на колени рядом с Боромиром. Тот открыл глаза и сделал усилие, пытаясь что-то сказать. Наконец уста его разжались.

— Я пытался отобрать у Фродо Кольцо, — с трудом произнес он. — Я признаю свою вину. Я заплатил за это. <...> Он смолк, и глаза его устало закрылись. Через мгновение он заговорил снова: — Прощай, Арагорн! Иди в Минас Тирит, спаси мой народ! Я проиграл сражение.

— Нет! — с жаром возразил Арагорн, схватив руку гондорца и касаясь губами его лба. — Нет, Боромир! Ты выиграл! Немногим доводилось одержать такую победу. Усни с миром! Минас Тирит выстоит!

Уста Боромира тронула слабая улыбка<sup>403</sup>.

Боромир умирает, но, когда его хоронят, лицо его «исполнено мира и покоя»<sup>404</sup>. Быть может, с точки зрения внешней, его последний бой был проигран. Но — и в этом Арагорн совершенно прав — он побеждает в своем последнем духовном бою. Он вновь обретает и сохраняет самого себя. Он действительно поддался злу, но оставаться в его власти не пожелал — такова его победа. Плоды ее реальны — чтобы понять это, достаточно сравнить мирную смерть Боромира, до конца защищавшего других, со смертью отца Боромира, Денетора, который, до конца пребывая в гордыне предается отчаянию и совершает самоубийство, пытаясь, к тому же, отнять жизнь еще и у своего второго сына, Фарамира.

Полностью противоположно подлинному покаянию «покаяние» плененного Моргота в Сильмариллионе. В «Преображенных мифах» Толкин пишет, вновь размышляя над этой частью своего легендариума:

<...> страсть владеть подчиненными ему существами стала уже привычной и необходимой, так что если процесс и был обратим (только через абсолютно искреннюю аскезу и покаяние), он не мог заставить себя исправиться.

Как у любой личности, здесь должен быть момент **равновесия, баланса**: он почти раскаивается — но не делает этого, а становится еще более испорченным и безрассудным.

<sup>403</sup> ВК, 2, сс. 12-13.

<sup>404</sup> ВК, 2, с. 17.

Возможно (Мелькор верит в это), что в *тот момент* он еще мог объединить свои рассеянные силы, «собраться» и перейти на другую сторону. В мыслях отвергнув раскаяние, он (как и Саурон впоследствии) совершает фарс аскезы и покаяния. От этого он получает некое извращенное удовольствие, как от осквернения чего-либо святого <...>. Он *разыгрывает* угрызения совести и покаяние. Мелькор преклоняет колена перед Манвэ и сдается в первую очередь для того, чтобы не быть скованным цепью Ангайнор. Она уже была на нем, и страх перед вечной неволей пересиливал все. Кроме того, у него есть мысль проникнуть в твердыни Валинора и сокрушить их изнутри. Поэтому он просит места «ничтожнейшего из Валар» и слуги каждого из них, чтобы помогать (словом и делом) в исцелении того зла, которое он причинил<sup>405</sup>.

И Мелькор и Саурон лишь разыгрывают покаяние — и это увлекает их в еще более глубокое падение, становясь кощунственным надругательством над доверием и милосердием. Интересно, что некоторые Отцы Церкви (например св. Василий Великий) предполагали, что для падших духов еще было возможно покаяние — и лишь отвергнув его, они пали окончательно<sup>406</sup>.

Возможность покаяния предлагается и Саруману — и отвергается им, причем отвергается трижды. В первый раз это происходит, когда Гэндальф обращается к нему с предложением спуститься вниз из Ортанка в третьей части «Властелина Колец» (глава «Голос Сарумана»):

По лицу Сарумана прошла тень, он смертельно побледнел. Прежде, нежели чародей снова принял бесстрастный вид, всем стало видно, что он мучается сомнениями: казалось, ему тяжело было оставаться в Башне, однако и покидать ее он не хотел. Какое-то мгновение Саруман медлил: все затаили дыхание. Наконец чародей заговорил, но голос его звучал отрывисто и холодно. Гордость и ненависть победили<sup>407</sup>.

Второй раз покаяние предлагается Саруману, когда Гэндальф, в той же главе, выражает готовность отпустить его на все четыре стороны:

Говоря «ты волен идти куда хочешь», я имею в виду — волен по-настоящему: без надзора, без оков, без обязательств. Ступай куда угодно, Саруман, хоть в Мордор, если пожелаешь! Но прежде ты отдашь мне

<sup>405</sup> *Преображенные мифы*, SCT-2000.

<sup>406</sup> Это частное мнение разделялось не всеми Отцами.

<sup>407</sup> *ВК*, 2, с. 268.

ключ от Ортанка<sup>408</sup> и посох волшебника. Я приму их как залог твоего исправления, а позже, если заслужишь, возвращу обратно<sup>409</sup>.

Это «условие» интересно сравнить с церковной традицией покаяния. Во время исповеди священник, отпуская грехи, накладывает на кающегося «епитимию». Так называется какое-либо дело покаяния — обычно это молитва, пост или дела милосердия. Кающийся исполняет его в знак своего исправления. Это не столько «наказание», сколько знак смирения и исправления. В дополнение к этому (особенно согласно восточной христианской традиции), это еще и духовное «лекарство» для врачевания греха. Именно подобный этому «знак» Гэндальф предлагает осуществить Саруману: добровольный отказ от своей власти. Власть у Сарумана все равно будет отнята — он потерял на нее право. Но если бы он согласился уступить ее добровольно, еще не зная об этом решении — это имело бы совершенно иные духовные плоды. Этот «знак» нужен, прежде всего, не Гэндальфу — а самому Саруману, чтобы он мог, таким образом, начать исцеление своей гордости и злобы. Однако Саруман яростно отвергает это предложение. Мотивы Гэндальфа он понимает по-своему, сообразно принятому им образу мысли. Он полагает, что Гэндальф жаждет власти и желает возвыситься, унизив его самого. Он во второй раз отвергает предложение покаяться — и в этот раз лишается власти. В третий и последний раз возможность покаяния предлагается Саруману, когда он встречается с Гэндальфом и его спутниками уже после Войны Кольца (шестая часть «Властелина Колец», глава 6):

— Саруман, — заговорил Галадриэль, — у нас есть свои дела и заботы, и, поверь, достаточно важные. Нам некогда за тобой охотиться. Скажи лучше спасибо судьбе, что мы встретились. Это последняя возможность.

— Уж как я рад, если и впрямь последняя! — ослабил Саруман. — А то вы мне предлагай, я отказывайся — и так без конца — столько лишних треволнений! Мои надежды рухнули, но в ваших я доли не хочу<sup>410</sup>.

<sup>408</sup> У переводчика — *Орфанк*.

<sup>409</sup> *ВК*, 2, с. 269.

<sup>410</sup> *ВК*, 3, с. 356.

Его падение продолжится — плоды этого мы увидим в конце «Властелина Колец» (глава «Беспорядки в Шире»<sup>411</sup>) — и приведет его к гибели — телесной и духовной. Его гибель — следствие его деяний, в этом смысле символично, что именно Грима, служивший ему, отнимает у него жизнь. Отвергнув покаяние, он отверг самого себя. Разложение, охватывающее его мертвое тело, как бы являет нам разложение, которое он носил в себе с момента своего падения:

Фродо смотрел на распростертое у его ног тело с жалостью и ужасом. В убитом внезапно проступили следы разложения, словно смерть настигла его уже много дней назад. Тело на глазах съежилось; лицо сморщилось и превратилось в лоскутья кожи, легко отстающие от жутко оскалившегося черепа. Фродо поднял валявшийся рядом грязный плащ, накрыл им останки чародея и отвернулся<sup>412</sup>.

Во «Властелине Колец» мы встречаем и еще одну историю — личности, почти достигающей покаяния, но все же отвергающей его. Речь идет о Голлуме. Его пример, наверное, особенно интересен и драматичен, потому что указывает не только на внутреннюю природу покаяния, но и на ту роль, благую или неблагую, которую в достижении покаяния могут сыграть окружающие. Когда мы встречаем Голлума (в «Хоббите» и «Властелине Колец») он уже всецело поработан страстью обладания Кольцом, своим «Сокровищем». Эта страсть настолько глубоко разрушает его личность, что та, казалось бы, изменяется необратимо. Поработанный страстью, Голлум утрачивает самого себя, он не владеет собой. Встреча с Фродо вторгается в его личность как нечто новое. Он встречается с жалостью и добрым отношением к себе — причем незаслуженным. Это пробуждает в нем давно забытые чувства — его подлинную, былую личность, искаженную, погребенную под гнетом всепоглощающей страсти к Кольцу. В начале их совместного пути он говорит Фродо:

Не проси Смеагола! Бедный, бедный Смеагол! Он давно, давно ушел! У него отобрали С-сокровище и Смеагол потерялся. Теперь его не найти<sup>413</sup>.

<sup>411</sup> У переводчика цитируемого нами обычного издания — «Беспорядки в Заселье».

<sup>412</sup> ВК, 3, с. 412.

<sup>413</sup> ВК, 2, с. 319.

Однако милосердие Фродо совершает своего рода чудо. Подлинная личность Смеагола-Голлума постепенно «возвращается» и крепнет. В Голлуме происходит внутренняя борьба между его страстью и его подлинным «я». Это очень нелегкая борьба, поскольку страсть Голлума действует уже очень давно, она весьма сильна. На первых порах она всегда торжествует — но сама борьба указывает на то, что эта страсть уже не владеет Смеаголом безраздельно. Глубоко реалистична сцена разговора Смеагола со своей страстью, видимое проявление его внутренней борьбы, наблюдаемое (хотя и без подлинного понимания) Сэмом:

Рядом с хозяином сидел Голлум. В первое мгновение Сэму показалось, что тот зачем-то пытается растолкать Фродо, — но это было не так. Голлум будить Фродо не собирался. Он вел разговор с самим собой, споря, по всей очевидности, с какой-то назойливой, потаенной мыслью. У этой мысли был и голос, очень похожий на голос Голлум-Смеагола, только разве что чересчур надтреснутый и шипящий. В глазах у Голлума попеременно загорался то белый, то зеленый огонь<sup>414</sup>.

Эта борьба между возникающей любовью к милосердному Фродо, пробуждающей подлинную личность Смеагола, и застарелой болезнью его души развивается, приводя его в определенный момент на грань покаяния, когда он находит хоббитов спящими (в главе «Ступени Кирит Унгола»):

Так и застал хоббитов Голлум, вернувшийся к ним через несколько часов <...>. Сэм сидел, привалившись к скале, мотая головой и тяжело дыша во сне. На коленях у него покоилась голова Фродо. На бледном лбу Фродо лежала Сэмова смуглая ладонь, другую руку Сэм положил хозяину на грудь. Лица у обоих были мирные и безмятежные.

Голлум посмотрел на них. На его худом, голодном лице появилось странное выражение. Огонь в его глазах погас, они потускнели, посерели и теперь казались старыми и усталыми. Внезапно его передернуло, как от боли, и он, отвернувшись, поглядел вверх, на перевал, трясая головой, словно мучимый каким-то внутренним спором. Затем он медленно протянул дрожащую руку и осторожно коснулся коленей Фродо — скорее даже не коснулся, а слегка погладил.

<sup>414</sup> ВК, 2, с. 346.

Проснись теперь кто-нибудь из спящих, он увидел бы рядом с собой незнакомого хоббита — безнадежно дряхлого, изможденного хоббита, сохшегося от старости, унесенного потоком времени слишком далеко за пределы отпущенного ему срока, навеки лишенного и друзей, и родных, навсегда разлученного с полями и реками своей юности, превратившегося в жалкую, голодную развалину...

От прикосновения Голлума Фродо пошевелился, негромко вскрикнул во сне — и Сэм в тот же миг открыл глаза. Не успев как следует проснуться, он увидел Голлума и понял только одно — что тот «лапает» хозяина.

— Эй, ты! — рявкнул он. — Ты что делаешь?

— Ничего, ничего, — ответил Голлум тихо. — Хозяин добрый!

— Это я и без тебя знаю! Скажи лучше, где ты шлендаешь? Не доносить, случаем, бегал? Вся-то повадка у тебя предательская, у старого проныры!

Голлум отпрянул, и под тяжелыми веками сверкнули желтые огоньки. Теперь он напоминал уже не хоббита, а скорее паука — ноги согнуты и раскорячены, глаза почти вылезли из орбит. Тихое мгновение кануло безвозвратно<sup>415</sup>.

Это мгновение — одно из самых трагических во всем «Властелине Колец». Сэм не успевает подняться до подлинного милосердия Фродо. Он не может преодолеть недоверие и отвращение — его отношение к Голлуму, как к заведомому преступнику и существу «низшего порядка» на протяжении всего пути препятствует тем благим изменениям, которые начинают в том происходить. «Неуклюжая преданность Сэма в конце концов столкнула Голлума в пропасть, когда тот уже готов был раскаться<sup>416</sup>», — пишет Толкин. Сам он, размышляя о своей истории, видит глубину драматизма этой ситуации:

Меня самого, пож[алуй], более всего тронуло рассуждение Сэма насчет бесшовного полотна истории и та сцена, когда Фродо засыпает у него на груди, и трагедия Голлума, который в тот момент был на волосок от раскаяния — если бы не одно-единственное грубое слово из уст Сэма<sup>417</sup>.

<sup>415</sup> ВК, 2, сс. 475-476.

<sup>416</sup> Письма, № 181, к Майклу Стрейту, с. 266, прим.

<sup>417</sup> Письма, № 96, к Кристоферу Толкину, с. 129.

И, в другом письме:

больше всего огорчает то, что Голлум уже (вот-вот) готов был раскаться, а Сэм ему помешал: на мой взгляд, в точности так же случается в реальном мире, где орудия справедливого возмездия редко бывают справедливы или святы сами по себе; а хорошие люди зачастую оказываются камнями преткновения....<sup>418</sup>

Итак, покаяние Голлума не состоялось. Толкин в своих письмах не раз обращался к осмыслению этого события. Так, в одном из писем, он писал:

Что до итогового приговора Голлуму, об этом мне бы задумываться не хотелось. Это означало бы пытать “*Goddess privitee*”<sup>419</sup>, как говорили в средние века. Голлум жалок, однако он погиб, упорствуя во злобе, и тот факт, что это послужило добру — не его заслуга. Его потрясающие храбрость и выносливость — здесь он не уступал Фродо с Сэмом, а может, и превосходил их, — поставленные на службу злу, изумительны, но чести ему не делают. Боюсь, во что бы мы ни верили, мы вынуждены взглянуть в лицо тому факту, что есть на свете субъекты, которые уступают искушению, отказываются от своего шанса на благородство или спасение и кажутся «проклятыми». Их «проклятость» не измеряется в терминах макрокосма (где может привести и к добру). Но мы, все, кто находится «в той же лодке», не должны узурпировать место Судии. Подчиняющая власть Кольца оказалась чересчур сильна для подлой душонки Смеагола. Однако он никогда не подпал бы под нее, если бы не стал подлым вориншкой еще до того, как Кольцо оказалось у него на пути. А надо ли ему было вообще оказываться у него на пути? А надо ли вообще опасностям возникать на пути у любого из нас? Попытавшись вообразить, как Голлум преодолевает искушение, мы получим своего рода ответ. История сложилась бы совсем по-другому! Оттягивая решение и не укрепив все еще не до конца извращенную волю Смеагола в стремлении к добру во время спора в шлаковой расщелине, он ослабил сам себя в преддверии последнего своего шанса, когда у логова Шелоб зарождающуюся любовь к Фродо слишком легко иссушила Сэмова ревность. После того он погиб<sup>420</sup>.

«У Голлума был шанс раскаться и отплатить за великодушие — любовью; и на лезвии бритвы он не устоял<sup>421</sup>», — пишет он в другом

<sup>418</sup> Письма, № 165, в «Хоугон-Миффин», с. 252.

<sup>419</sup> Тайный замысел, тайны Господни (среднеангл.).

<sup>420</sup> Письма, № 181, к Майклу Стрейту, сс. 266-267.

<sup>421</sup> Письма, № 191, к мисс Дж. Берн, с. 286.

месте. Однако от покаяния Голлума отталкивают и неосторожные действия Сэма. Подозрения последнего относительно Голлума вполне для него «естественны», но он не умеет подняться выше собственной подозрительности, до той высоты милосердия, которую являет Фродо — и причины этого кроются, в том числе, и в его собственных недостатках:

Сэм был крайне самоуверен и в глубине души слегка тщеславен; однако тщеславие это преобразилось благодаря его преданности Фродо. Он не считал себя ни героем, ни храбрецом, вообще ничего выдающегося в себе не усматривал, — вот разве что служение и верность своему господину. И к ним (пожалуй, неизбежно) примешивались гордость и собственничество; их трудно вовсе отделить от преданности тех, кто исполняет подобную службу. В любом случае, эти качества помешали ему до конца понять любимого хозяина и последовать за ним в его постепенном приближении к благородству служения тем, кто к себе не располагает, и к умению увидеть в испорченном — поврежденное добро. Он со всей очевидностью не понимал до конца ни побуждений Фродо, ни его горя в эпизоде с Запретной заводью. Понимай он лучше, что происходит между Фродо и Голлумом, в финале все, возможно, сложилось бы иначе. Наверное, для меня самый трагический момент в Повести наступает в II 323422 и далее, когда Сэм не сумел заметить разительную перемену в тоне Голлума и в выражении его лица. «Ничего, ничего, — тихо промолвил Голлум. — Славный хозяин!» Раскаяние его загублено на корню, и вся жалость Фродо (в известном смысле<sup>423</sup>) пропала впустую. Логово Шелоб становится неизбежностью.

Это, конечно же, подсказано самой «логикой повествования». Вряд ли Сэм мог бы вести себя иначе. (Да, в конце концов он пришел к жалости <...>, но для блага Голлума — слишком поздно)<sup>424</sup>.

<sup>422</sup> См. фрагмент *ВК*, приведенный выше.

<sup>423</sup> В том смысле, что «жалость», для того, чтобы стать истинной добродетелью, должна быть направлена на благо ее объекта. Она пуста, если практикуется *только* для того, чтобы остаться «чистым» самому, свободным от ненависти или совершения несправедливости как таковой, хотя и это тоже достойное побуждение (прим. Толкина).

<sup>424</sup> *Письма*, № 246, к Джоанне де Бортадано (черновик), сс. 373. В том же письме Толкин размышляет над тем, как могла бы развиваться история, если Сэм не оттолкнул бы Голлума от покаяния:

«А если бы все-таки он повел себя по-другому, что случилось бы тогда? В Мордор они вошли бы иным путем, и иначе добирались бы до горы Рока,

Как можно понять из сказанного, история неудавшегося покаяния Голлума очень сложна и многогранна. Но она, во всей своей сложности, понятна христианину — и сам Толкин, вполне справедливо, рассматривает ее именно с христианской точки зрения. Поразительна глубина, с которой он описывает события, связанные с этим неудавшимся покаянием. Для Толкина в этой истории покаяние заключалось бы не просто в осознании Голлумом своего падения, но и в «возрождении через любовь» (как он пишет в том же письме), — а ведь именно так смотрит на покаяние христианин.

### *Смирение и послушание*

Важную роль в повествовании «Властелина Колец» играет еще одна великая христианская добродетель: *смирение*. В нехристианской среде эта добродетель очень часто понимается неверно — как приниженность и некоторая «забитость». Между тем подлинное смирение не имеет с этими представлениями ничего общего. Быть смиренным — означает видеть все существующее — и прежде всего себя самого — таким, каково оно в действительности, не строя горделивых иллюзий. Св. Исаак Сирий говорит, что смиренный человек видит себя и других такими, какими их видит Господь. В соответствии с учением св. Фомы Аквинского, «подлинное смирение состоит в том, чтобы точно судить о себе самом, определить, что ты

да и финал оказался бы совсем другим. Думаю, внимание сместилось бы к Голлуму, и к той борьбе, что велась бы между раскаянием и новообретенной любовью с одной стороны и Кольцом с другой. И хотя любовь эта крепла бы день ото дня, она не смогла бы возобладать над властью Кольца. Думаю, что каким-то странным, извращенным, жалким образом Голлум попытался бы (возможно, что и не сознательно) удовлетворить оба чувства. Наверняка в какой-то момент незадолго до конца он украл бы Кольцо или отобрал бы его силой (как он и поступает в настоящей Повести). Но думаю, что, удовлетворив «страсть к обладанию», он пожертвовал бы собой ради Фродо и добровольно бросился бы в огненную бездну. Думаю, что это частичное возрождение через любовь даровало бы ему более ясное видение, когда он объявил бы Кольцо своим. Он осознал бы зло Саурона и внезапно понял бы, что не может воспользоваться Кольцом и не обладает ни силой, ни прочими качествами, достаточными для того, чтобы сохранить Кольцо при себе вопреки Саурону: единственным способом удержать Кольцо и повредить Саурону было уничтожить Кольцо заодно с собою — и в миг озарения он, возможно, понял бы, что тем самым также окажет величайшую из услуг Фродо.<...>».

вправе ожидать от самого себя и вести себя во всех обстоятельствах в соответствии с тем местом, которое принадлежит тебе по праву»<sup>425</sup>. Смирению противоположна гордость — один из главных пороков — притязание человека на то, чтобы быть большим, чем он есть в действительности. Итак, смирение — это незамутненное видение, незамутненная оценка реальности — прежде всего собственных возможностей, достоинств и недостатков. Смирение приводит к еще одной существенной добродетели, а именно к *послушанию*. Смиранный человек охотно признает величие даров Божьих в других, отдает им должное — в том числе и подлинной власти. Он всегда повинуетя подлинной, праведной власти.

Такое смирение и послушание (хотя, конечно, и не лишённые недостатков) на протяжении всего пути являет Фродо. Вспомним его беседу с Гэндальфом в главе «Тень Былого» первой части «Властелина Колец»:

<...> Но не воображай, будто дело в каких-то особых достоинствах, какими ты наделен, а другие нет. О мудрости и силе вообще речи нет. И все же выбор пал на тебя, а значит, тебе придется пустить в ход всю силу, какая у тебя есть, весь твой ум и всю доблесть!

— У меня этого такие крохи! Вот ты, Гэндальф, другое дело. Ты мудр и могущественен. Может, ты сам бы его взял?<sup>426</sup>

«Я чувствую себя таким маленьким для этого подвига»<sup>427</sup>. — говорит Фродо. «Я не знаю, куда идти»<sup>428</sup> — сразу же смиренно признается он, приняв на себя бремя Кольца на Совете Эльронда.

Фродо предпринял свой квест из любви — чтобы спасти знакомый ему мир от беды за свой собственный счет, если получится; а также и в глубоком смирении, понимая, что для этой задачи он совершенно непригоден<sup>429</sup>.

Это смирение спасительно — ведь Кольцо умело использует гордость, чтобы подчинять себе — вспомним Боромира. Именно это смирение, наряду с милосердием, делает возможным успешное за-

<sup>425</sup> Жильсон, op.cit., с. 366.

<sup>426</sup> ВК, 1, с. 95.

<sup>427</sup> ВК, 1, с. 96.

<sup>428</sup> ВК, 1, с. 384.

<sup>429</sup> Письма, № 246, к миссис Эйлин Элгар (черновик), с. 370.

вершение Странствия Фродо<sup>430</sup>. Толкин пишет, размышляя о ситуации у Саммат Наур:

Всегда существует возможность, что ты окажешься в ситуации за пределами твоих сил. В этом случае (как мне кажется) спасение от гибели будет зависеть от чего-то вроде бы не имеющего отношения к делу: общей праведности (и смирения, и милосердия) жертвы<sup>431</sup>.

У смирения есть и другой лик: смиренный, сколь бы высок он ни был, всегда готов самоотверженно служить другим, даже меньшим себя. Совершенный пример такого смирения для христианина — Христос, который, «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» (Флп. 2, 6-7) и «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10, 45). В толкиновской истории мы встречаем и эту сторону смирения — в действиях Гэндальфа (который, в противоположность Саруману, служит, а не господствует) и Арагорна (который, будучи по праву наследником королевской власти, не считает недостойным себя служение в отряде Кольца). Эти образы смирения, быть может, особенно ясно различимы в сравнении с той гордыней, которая обуреует «падших» персонажей — таких, как Саруман и Денетор.

Еще один лик смирения — умения видеть все таким, каково оно есть, и отдавать всему подобающее уважение — обращается к читателю «Властелина Колец». Следуя за повествованием, шаг за шагом мы все яснее и яснее видим, какое огромное значение имеют те, кто кажется нам «малым, смиренным и несущественным». Одной из «ключевых мыслей» книги называет Толкин<sup>432</sup> слова Эльронда, произнесенные на Совете:

Жернова истории нередко приводятся в движение слабыми мира сего, помнящими свой долг, а глаза сильных смотрят тем временем в другую сторону<sup>433</sup>.

<sup>430</sup> Стоит здесь вспомнить и смирение Сэма, благодаря которому (а также благодаря своей любви к Фродо), как мы уже говорили, он смог отвергнуть Кольцо.

<sup>431</sup> Письма, № 191, к мисс Дж. Берн (черновик), с. 286.

<sup>432</sup> Письма, № 186, к Джоанне де Бортадано (черновик), с. 280.

<sup>433</sup> ВК, 1, сс. 382-383.

Не мы — Автор истории, и стоит помнить, что нужно иметь достаточно смирения, чтобы потом не оказалось, что мы не увидели подлинное величие там, где оно было скрыто от глаз невзрачным и скромным видом, а величие фальшивое, яркий блеск поддельного золота, приняли всерьез.

### ***Жертвенность или самоотречение***

Вглядываясь в добродетели толкиновской истории нельзя не заметить еще одной — и очень существенной — добродетели *жертвенности* или *самоотречения*. Св. Фома, размышляя о тех, кто жертвовал собой ради общего блага (ради родины, например), говорил, что это — подлинная добродетель. Она была возможна и до Христа, впрочем, «не без помощи Божьей», благодаря которой человеческая природа в таком самопожертвовании подходила к своему пределу<sup>434</sup>. Для христианина эта добродетель очень важна — прежде всего тем, что она в наибольшей степени напоминает ему образ Христа — принявшего страдания и смерти, пожертвовавшего Собой ради всех людей и их спасения. В Нем христианин видит величие, благородство, красоту и святость Жертвы. И добродетель жертвенности, благодаря которой человек уподобляется Христу, очень высока. Подлинная жертва всегда совершается из любви: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Самопожертвование из любви — это также и одна из вершин нашей свободы. Только тот, кто свободен, может пожертвовать собой — отдать всего себя ради других (а на вершине самопожертвования — ради Другого, Который сотворил и возлюбил нас).

Читая «Властелина Колец» и размышляя о духе подлинного самопожертвования, можно прийти к выводу, что для многих героев книги этот дух представляется настолько естественным, что очень редко подчеркивается каким-то особым образом. Так, Фродо предпринимает свое Странствие «из любви» — к тому миру, в котором живет и к своим ближним. Эта любовь ведет его к жертве — ради нее он оставляет за плечами Шир, прежнюю спокойную жизнь, принимая на себя тяжелейшее бремя Кольца — несение которого к тому же связано со многими тяготами и опасностями пути. Лишь чудом — чудом Провидения, в том числе и благодаря тем чистым и высоким мотивам, с которыми он отправился в путь — он остается жив. Фродо

<sup>434</sup> Жильсон, op.cit., с. 412.

<sup>435</sup> *Письма*, № 191, к мисс Дж. Берн (черновик) (пер. П. П.).

действительно оказывается «жертвенной личностью»<sup>435</sup> — ведь ситуация, с которой он встречается, действительно «выходит за пределы его сил»<sup>436</sup>. Он заведомо не сможет с ней справиться — и все-таки принимает на себя эту задачу, действуя в смирении и из любви.

Из любви к Фродо и верности ему за ним следует Сэм. Для него этот путь — также жертва, ведь ради этого пути он оставляет в Шире девушку, которую очень любит — Розу. Кто знает, сумеет ли он вернуться? Почти каждый герой «Властелина Колец» делает выбор, жертвуя чем-то, что для него дорого, подвергая опасности ради других свою жизнь, идя — ради благой цели — в неизвестность, и не зная, суждено ли осуществиться тем замыслам и надеждам, которые он имел. Насколько можно судить и по «Сильмариллиону», и по «Властелину Колец» — высокие культуры толкиновской истории, в частности, эльфийская культура и культура людей Запада, осознают огромную ценность такой жертвы и ее значимость. Уместно вспомнить в связи с этим беседу между Леголасом к Гимли, который скорбит о расставании с Владычицей Лориэна:

— Зачем я только пустился в этот Поход? Скажи, Леголас! Что мог я знать главной опасности, подстерегавшей меня на пути? Прав был Эльронд: нам не дано было предугадать, что нам повстречается. Я боялся тьмы, боялся пытки, и этот страх не оставлял меня — а оказалось, что опаснее всего свет и радость. Если бы я о том ведал, я никогда не отважился бы покинуть Ривенделл. Прощание с нею нанесло мне такую рану, что куда там Черному Властелину, даже если бы я прямо сегодня попал к нему в руки! Горе Гимли, сыну Глоина!

— Нет! — откликнулся Леголас. — Вернее, да! Горе всем нам! Горе всем, кто живет в эти закатные дни, сменившие дни прежние! Таков закон: те, чью ладью несет быстрый поток, обречены находить и терять. Но я считаю, что отныне ты благословен, Гимли, сын Глоина: ты отрекся от того, что тебе дорого, по доброй воле — ведь твой выбор мог бы быть иным. Но ты не оставил друзей <...><sup>437</sup>.

Гибель Гэндальфа — в толкиновской истории действующего в качестве «воплощенного ангела» — в Мории — также была настоящим самопожертвованием. Толкин размышлял об этом в письме к о. Роберту Муррею:

<sup>436</sup> *ibid.*

<sup>437</sup> *ВК*, 1, с. 533.

<...> в его положении погибнуть на Мосту, защищая своих спутников, было *самопожертвованием*, возможно, меньшим, нежели для смертного человека или хоббита, поскольку он обладал куда большей внутренней силой; но при этом и большим, ибо означало смирение и самоотречение в соответствии с «Правилами»; ведь на тот момент он знал лишь, что только он один способен успешно возглавить сопротивление Саурону, и вся *его* миссия пошла прахом. Он вверялся Высшей Власти, установившей Правила, и отказывался от личной надежды на успех.

Именно этого, сказал бы я, Высшая Власть и желала, как противопоставление Саруману. «Маги2 как таковые потерпели неудачу; или, если хотите, кризис слишком обострился, и силу требовалось умножить. Так что Гэндальф принес себя в жертву, был принят, наделен еще большей силой и возвратился. «Да, так звучало это имя. Я был Гэндальф». Разумеется, он остается тем же и по характеру, и по манере держаться, но и мудрость его, и могущество возросли несказанно<sup>438</sup>.

Итак, жертва Гэндальфа принимается — и вознаграждается. Он был «послан обратно»<sup>439</sup> — как указывает Толкин в том же письме, послан Высшей Властью (Богом), а не Валар — и вознесен выше, чем прежде, а миссия его получила новое значение и направление. Кажущийся крах обернулся победой. Сцена появления Гэндальфа в Белых одеждах перед Гимли, Арагорном и Леголасом, неизбежно напоминает христианскому читателю о сцене преображения Христа перед тремя Апостолами в Евангелии — «одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 2), как напоминает о Нем и весь мотив смерти и «воскресения» Гэндальфа. Но, разумеется, Гэндальф не Христос:

<...> Гэндальф встретил и принял смерть; и вернулся, или был послан назад, как говорит он сам, обретя еще большую силу. Но хотя это отчасти напоминает Евангелие, на самом деле это — совсем не то же самое. Воплощение Господа — явление *бесконечно* более великое, нежели все, о чем я дерзнул бы написать<sup>440</sup>.

Образ Гэндальфа — не аллегория Евангелия. Между тем, будучи частью реальной истории прошлого, он вполне могла бы рассматриваться богословом как своеобразный «типос» — «прообраз» будущих евангельских событий, подобно тому, как христианские авто-

<sup>438</sup> Письма, № 156, к Роберту Муррею, SJ, с. 230.

<sup>439</sup> ВК, 2, с. 145.

<sup>440</sup> Письма, № 181, к Майклу Стрейту, с. 270.

ры рассматривали многие ветхозаветные истории. Поэтому вполне справедливо замечание М. Каменкович и В. Каррика, относящееся к «Властелину Колец»: «Текст “осведомлен” о Христе, хотя герои о Нем ничего не знают»<sup>441</sup>. В толкиновской истории мы находим осмысление многих аспектов жертвенного страдания, самопожертвования, созвучное христианскому миропониманию.

### Любовь

Мы уже приводили слова Толкина о том, что Фродо предпринял свое странствие из любви<sup>442</sup>. *Любовь* — также одна из самых существенных для христианина добродетелей. В западной христианской традиции обычно говорят о любви, как о «сверхъестественной» добродетели. Сверхъестественная любовь позволяет человеку преодолеть рамки собственной природы — возлюбить Бога более, чем самого себя и возлюбить каждого человека как самого себя, видя в нем образ Божий. Такая совершенная любовь — действительно сверхъестественная добродетель — стала возможна лишь во Христе, поэтому странно было бы искать ее в дохристианском мире толкиновской истории. Но существует и любовь как добродетель «естественная» — это желание другим блага, бескорыстное и искреннее. Любовь как добродетель — это не чувство, не эмоция. Скорее, это направление воли свободной личности — направление, которое можно возвращать в себе, которое иногда требует усилия. С христианской точки зрения такая, естественная любовь, побуждающая нас желать каждому благого — во многом может рассматриваться как основа многих других естественных добродетелей — в том числе и некоторых из тех, которых мы уже касались. В толкиновской истории мы, конечно же, встречаемся с подобной добродетелью любви, она свойственна, в той или иной мере, в более или менее совершенной степени, почти всем героям, действующим на стороне добра. Целые «благие» культуры оказываются построены на этой добродетели — достаточно сравнить обращение с узниками и пленниками в темницах Врага с тем, как обходились с пленным Голлумом эльфы Чернолесья. Из любви Фродо предпринимает свое странствие, из любви следует за ним Сэм, нет сомнений, что из любви к жителям Средиземья действует Гэндальф, и из любви к свободным наро-

<sup>441</sup> ВК, 2, с. 531.

<sup>442</sup> Письма, № 246, к миссис Эйлин Элгар, с. 370.



дам — Арагорн. Не трудно увидеть, что любовь — одна из их основополагающих ценностей. С другой стороны, ненависть — противоположность любви — характерная особенность представителей сил зла. Тем, кто следует правому пути, она чужда.

### Целостность и «реализм» добродетелей толкиновской истории

Мы смогли кратко коснуться лишь некоторых добродетелей толкиновской истории. Называя их «великими», я имел в виду, что они, пожалуй, во многом являются определяющими для понимания ее духовной составляющей. Конечно, удалось коснуться не всего. Во «Властелине Колец», в «Сильмариллионе» и других текстах «Средиземского» цикла, можно, разумеется, найти примеры множества иных важных добродетелей, к примеру — терпения, верности, справедливости и воздержанности<sup>443</sup>.

Говоря о «добродетелях толкиновской истории», я вынужден был касаться каждой из них в отдельности<sup>444</sup>. Между тем, это не совсем «естественно» для самого повествования Толкина. Каждая личность, с которой мы встречаемся на страницах его книг — глубоко целостна. Разные стороны этой целостной личности всегда связаны между собой, их очень трудно разделить. Конечно же, все добродетели — и

<sup>443</sup> Позже мы еще коснемся других, более скромных (но весьма значимых!) добродетелей, — я назвал их малыми, — которые тоже встречаются в толкиновской истории и о присущих ей «религиозных мотивах».

<sup>444</sup> В этом я следовал некоторым традициям христианского нравственного богословия. Человеку трудно охватить все сразу, поэтому мы переводим свой взгляд на ту или иную часть целого, уделяя ей особое внимание. Но богослов всегда помнит, что на самом деле есть — в конечном итоге — только одна добродетель — истинная любовь, которая лежит в основе всей добродетельной жизни. Христианская любовь — великая тема, которую не исчерпать никаким книгам. И вместе с тем, словом «любовь» очень много и часто злоупотребляют — это замечали еще писатели начала века, а с тех пор в лучшую сторону ничего не менялось. Поэтому еще раз воспользуюсь возможностью напомнить: подлинная любовь — это направление воли и, в конечном итоге, — направление жизни человека. Очень важно не путать ее просто с эмоциональными порывами — или с «толерантностью», которую сейчас иногда предлагают под видом христианской любви. Христианин не ко всему относится хорошо — он желает всем добра, а это — не одно и то же.

недостатки — влияют друг на друга, соединяясь в одной душе. Это касается и нас самих, и героев Толкина — в этом отношении для христианина очевиден нравственный реализм его историй.

Этот реализм проявляется и в том, что духовный мир своих героев Толкин показывает нам в его развитии. Они живут в истории:

В контексте моей книги предполагается, что, хотя у каждого события или ситуации есть (по меньшей мере) два аспекта: история и развитие индивидуума (нечто такое, откуда он может почерпнуть добро, добро наивысшее, для себя самого, или потерпеть в этом неудачу) и история мира (которая зависит от его действия самого по себе) <...><sup>445</sup>.

В толкиновской истории поступки героев — дурные и хорошие — не исчезают. Они не просто влияют на историю мира. Они становятся также и историей отдельной личности — и изменяют (в каком-то смысле даже «создают») саму эту личность<sup>446</sup>. В этом отношении «Властелин Колец» — не просто некая «история событий» — он включает также и истории духовного возрастания героев (в первую очередь, конечно, хоббитов). Это — «рассказ об облагораживании (или освящении) смиренных»<sup>447</sup>. И это — тоже один из самых существенных «христианских мотивов» книги.

В заключение этой главы стоит сказать несколько слов о «теории» истинного благородства и героизма<sup>448</sup>, представленной во «Властелине Колец»<sup>449</sup>. Некоторые критики<sup>450</sup> смело утверждают, что Толкин предлагает своим читателям образ героя, который является сугубо современным. У Толкина, по их мнению, «мы видим <...> то,

<sup>445</sup> *Письма*, № 181, к Майклу Стрейту, с. 265.

<sup>446</sup> В этом отношении толкиновская история оказывается очень созвучна представлениям св. Фомы Аквинского о личности, о ее добродетелях и пороках и о том, как происходит ее становление.

<sup>447</sup> *Письма*, № 181, с. 270.

<sup>448</sup> *Письма*, № 246, к миссис Эйлин Элгар, с. 368.

<sup>449</sup> В силу особенностей жанра, в эпическом повествовании «Сильмариллиона» мы видим иной, «внешний» тип героизма — в центре нашего внимания оказывается величие деяний, а не их внутренняя, духовная и нравственная сторона. Жанр «Властелина Колец» оставляет гораздо возможностей как для раскрытия «внутреннего мира» героев, так для присутствия автора повествования и его собственной точки зрения.

<sup>450</sup> К примеру, Роджер Сэйл в статье: Roger Sale, *Modern Ideas of Heroism are the Cornerstone of the "Lord of the Rings"*, in: *Readings on J. R. R. Tolkien*, Greenhaven Press Inc., San Diego, CA, 2000, pp. 80-85.

каким является и может быть героизм нашего времени: одинокий, оставленный, боящийся, любящий, желающий и сострадательный — связывающий себя с инаковостью других, посредством признания общности своего существования с ними»<sup>451</sup>. Эта настойчивая попытка представить Толкина — вопреки его желанию — «современным» автором, вызвана, видимо, благими побуждениями: стремлением показать, что он может быть отнесен к «хорошей литературе» (какой представляют ее себе эти критики). Тем не менее, она вызывает некоторое недоумение. Герой, одинокий и оставленный всеми, любой ценой следующий правому пути ради спасения других, из любви — отнюдь не современное «изобретение». Христианской традиции известен и высший пример такого Героя — Христос — и множество тех, кто шел по его стопам. Очень и очень многие христианские святые подходят под это описание. Можно согласиться, что этот образ очень «современен» — но лишь в том смысле, что его значение ничуть не уменьшилось со временем, и сегодня он столь же значим, как и прежде, если не больше. Но известен он издавна.

Героизм во «Властелине Колец» — это героизм, доступный не только «великим и сильным», но и, не в меньшей степени, «малым и смиренным» — в этом отличие его от «языческих» героических представлений. Но это героизм, который требует огромных усилий возрастания в добре и постоянной борьбы — внешней и внутренней. Это героизм самопожертвования и любви. Это героизм, который требует от героя правильного выбора — даже если это выбор в пользу «жертвенной» ситуации, которая оказывается заведомо выше его сил и возможностей. Следовательно, это героизм подлинного мужества и надежды. Это героизм свободы: герой не выбирает те обстоятельства, в которые он попадет волей случая (или, скорее, Провидения), но он *выбирает, как поступить* в этих, выпавших ему, обстоятельствах. Наконец, это героизм постоянного сотрудничества свободной воли и «благодати». Все это, вне всяких сомнений, делает толкиновское осмысление героизма, предложенное во «Властелине Колец», всецело и глубоко христианским.

### «Малые добродетели» толкиновской истории

А хоббиты смеялись, ели и пили часто и в свое удовольствие, поскольку всегда ценили добрую шутку, а за стол садиться имели обык-

<sup>451</sup> *ibid.*, с. 85.

новение шесть раз на дню (если, разумеется, было что на этот стол поставить!). Они любили принимать гостей, умели весело провести время в компании и обожали подарки, преподнося их от всего сердца и принимая с неизменным восторгом»<sup>452</sup>.

«Властелин Колец» — безусловно, очень жизнеутверждающая книга. Несмотря на то, что его герои сталкиваются с огромными тяготами и трудностями, оказываясь иногда в ситуациях, исполненных подлинного трагизма, их обычная, простая, повседневная жизнь вовсе не исчезает у нас из вида. Иногда даже кажется, что это делает стилистику «Властелина Колец» противоречивой — высокая, благородная речь здесь находит свое место наряду с простым «сельским» хоббитским говором; простые радости жизни — рядом с высоким героизмом. На самом деле, конечно, здесь нет никакого противоречия — скорее уж реализм. Такой и должна быть человеческая жизнь — высокое и обычное в которой невозможны друг без друга, призваны друг друга поддерживать и составляют единое, нераздельное целое. «Повседневное» и «высокое» во «Властелине Колец» взаимосвязаны:

*<...> предание целиком и полностью я рассказывал более-менее через «хоббитов»; а это потому, что еще одна ключевая мысль книги, на мой взгляд, заключена в замечании Эльронда в т. I: «Зачастую таков ход деяний, что вращают колеса мира: малые руки совершают их, ибо в том их долг; в то время как взоры великих устремлены в иные пределы». Хотя не менее важна реплика Мерри (т. III стр. 146): «Почва Ширы глубока. И однако ж есть то, что глубже и выше; и ни один старичина не смог бы возделывать свой сад “спокойно”, как он это называет, если бы не все это»<sup>453</sup>.*

Герои «Властелина Колец» ценят «простые земные блага». И поэтому книгу некоторые склонны считать уж скорее языческой, чем христианской — ведь очень широко распространено мнение, согласно которому христианство — мрачная, мироотрицающая религия (кажется, именно поэтому и те века, когда вера и Церковь сохраняли свое ключевое значение в жизни европейской цивилизации, так часто называют «мрачным средневековьем»). А между тем, как я уже говорил, рассматривая «метафизику» толкиновской истории, мнение это — совершенно ошибочное, несмотря на всю свою «по-

<sup>452</sup> *ВК*, 1, с. 11.

<sup>453</sup> *Письма*, № 186, к Джоанне де Бортадано, черновики, с. 280.

пулярность». Все земные блага (те из них, которые и в самом деле — «блага», а не зло, ошибочно принимаемое за благо) сотворены Богом — и потому христианская вера их принимает, ценит и оберегает. Другое дело, что есть вещи более высокие, более значимые — и об этом не стоит забывать. Но и забывать о ценности «малого и скромного» тоже не стоит. Таково подлинное христианское смирение: все (в том числе и себя самого) видеть таким, какое оно есть на самом деле — оценивать все по достоинству и признавать за всем то место, которое принадлежит ему по праву: не больше — но и не меньше. Так поступим и мы. Воздав должное «великим» добродетелям Толкиновской истории, без которых она была бы и вовсе невозможна, уделим теперь внимание и другим, более скромным, «малым» добродетелям и ценностям, присутствующим в ней — и их месту в христианском мировоззрении. Называя их «малыми» — потому что они не имеют столь общего характера, как «великие», или им отводится более скромное место — мы вовсе не имеем в виду «незначительность». Они очень важны и нужны — как в толкиновской истории, так и в нашей жизни — на своем месте, конечно.

### Щедрость

Одна из таких добродетелей — *щедрость*. Во «Властелине Колец» (да и в «Хоббите») ярко являет эту добродетель Бильбо. Он не держится за свое достояние, его нельзя обвинить в скупости (впрочем, он и не расточителен — ему свойственна хозяйственность). Бильбо не беден — он вполне зажиточный хоббит. Но он щедро обходится со своим богатством, особенно, когда дело касается бедных:

Но беда приходит не спешила, а поскольку господин Бэггинс не слишком трясся над своими денежками, большинство хоббитов склонялось к тому, чтобы простить Бильбо и его причуды, и прямо-таки сказочное везение. Он поддерживал вежливые отношения с родственниками (исключая, разумеется, Саквиль-Бэггинсов); ну, а бедняки — те его чуть ли не на руках носили<sup>454</sup>.

Действительно, щедрость Бильбо порождает к нему хорошее отношение — по крайней мере со стороны неиспорченных и не завистливых хоббитов. В Первой главе «Властелина Колец» выразителем этого отношения оказывается Старикан Гэмджи:

<sup>454</sup> ВК, 1, сс. 33-34.

Бэггинсы сдвинутые?! Ну и отмочил! Да ты на других посмотри. У нас тут есть и вовсе ошалелые. Я знаю по соседству таких, что кружки пива друг другу не поставят, даже если сами в золоте мало не купаются. Бэггинсы — совсем другое дело. У них все путем. Наш Сэм говорит, что на праздник пригласят всех до одного и в с е м д о о д н о г о б у д е т подарок<sup>455</sup>.

И в самом деле, угощение, устроенное Бильбо по случаю дней рождения — собственного и Фродо — было очень щедрым. А когда дело доходит до подарков, оставленных им на прощание, когда он покинул Шир, он снова особое внимание уделяет тем, кто беднее:

Но, конечно, большинство вещей попали туда, где в них нуждались, и встречены были с радостью. Так, больше всех повезло хоббитам беднее, особенно тем, что жили в Отвальном Ряду<sup>456</sup>.

С христианской точки зрения щедрость — несомненная добродетель. Она противостоит эгоизму, вызывающему скупость, направлена на благо других, — а потому происходит от любви. Щедрость щедрого указывает на то, что он не полагается лишь на земное богатство. Христианские авторы древности и средневековья особенно призывали к щедрости богатых, считая, что щедрость для них не просто добродетель — но и обязанность. Уже апостол Павел советует в послании Тимофею увещевать богатых, «чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны» (1 Тим. 6, 18). Ветхозаветная книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, наставляет: «Щедрого на хлебы будут благословлять уста, и свидетельство о доброте его — верно» (Сир. 31, 27).

### Великолепие

Прощальный пир Бильбо напоминает и о еще одной, связанной со щедростью, малой добродетелью, о которой упоминает св. Фома Аквинский. Эту добродетель он называет *великолепием*. Этьен Жильсон пишет:

Ибо великолепие — добродетель. А почему бы и нет? Всякая человеческая добродетель представляет собой причастность добродетели божественной. Бог же творит все сущее великолепно: <...> «Великолепие Его и могущество Его в облаках» (Пс. 67, 35). <...>.

<sup>455</sup> ВК, 1, с. 38.

<sup>456</sup> ВК, 1, с. 60.

<...> [Великолепие] состоит прежде всего в умении расставаться с деньгами. Не все богачи способны на это; многие, наоборот проявляют мелочность, желая построить роскошный дом или хорошо угостить друзей ценой малых расходов. К несчастью, это невозможно, ибо для того, чтобы делать такие вещи хорошо, нужны деньги. Великолепие — свойство именно такого человека, который не отступает перед затратами ради действительно великих замыслов. <...> Для великолепия находится место и в самом простом течении жизни, соразмерно средствам, которыми располагает человек, — например, когда речь идет о том, чтобы отпраздновать свадьбу. Однако по преимуществу эта добродетель подобает богачам и правителям<sup>457</sup>.

### ***Гостеприимство и странноприимства***

Еще одна добродетель, о которой напоминает Пир — добродетель *гостеприимства*. С ней связана и другая, также присущая толкиновской истории добродетель — *странноприимства*, то есть гостеприимного отношения к путникам. Странноприимство не раз встречается на страницах толкиновских книг. В «Хоббите» мы сначала видим гостеприимство Бильбо, выбивавшегося из сил, чтобы угостить Гэндальфа и гномов. Пусть он делал это и не так уж охотно, все равно, этот эпизод — учитывая все, что мы знаем о Гэндальфе — напомнит христианину слова ап. Павла: «Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Ев. 13, 2). Гостеприимство оказывает странникам и Беорн. Во «Властелине Колец» мы также нередко встречаем эту добродетель — достаточно вспомнить фермера Мэггота и его хозяйку, а также дом Тома Бомбадила.

### ***Об удовольствиях, хорошей компании и умении слушать советы***

Умение должным образом оценить жизненные блага — это тоже добродетель. Не случайно Библия призывает нас вкушать пищу «с благодарением» (1 Тим. 4, 4). Чтобы должным образом поблагодарить за дар — надо сначала понять его ценность. Ценить вкусную пищу, развлечения и другие маленькие удовольствия — как это делают хоббиты — вовсе не плохо. Христианин полагает, что Бог не случайно сделал так, что различные необходимые нам блага — например, еда, — имеют свойство доставлять удовольствие. Христианская

<sup>457</sup> Жильсон, op.cit., с. 360.

традиция подчеркивает: дурно не удовольствие, а невоздержанность в удовольствиях. Более того, с точки зрения св. Фомы Аквинского, отсутствие способности испытывать удовольствие — признак неполноценности, ущербности человека<sup>458</sup>. Другое дело, что необходимо уметь отказываться от удовольствий и иных благ ради более высокой и необходимой цели — причем Фродо и другие хоббиты вполне успешно демонстрируют нам такое умение.

Раз уж мы вспомнили рассуждения св. Фомы о добродетелях — уместно будет вспомнить еще несколько «малых» добродетелей, о которых он упоминает — вполне себе «толкиновских». Первая — она носит греческое название «эвтрапелиа» (*eutrapelia*) — «веселый нрав» или умение веселиться, была особенно популярна в академических кругах, и потому, несомненно, должна была быть известной Толкину. Св. Фома полагает, что развлечение (при соблюдении меры) необходимо для целостной человеческой жизни — слишком туго натянутый лук ломается. Неспособность развлекаться св. Фома относит к порокам, хотя и не самым страшным. Неспособный развлекаться человек не сможет и развлечь других — о таких людях говорят, что они «грубы и неотесаны»<sup>459</sup>. Всему этому и противостоит добродетель «эвтрапелиа», которой, в толкиновской истории, несомненно обладают многие — особенно хоббиты.

Следующая добродетель из этого списка — умение извлекать пользу из советов старших и умудренных опытом людей (она носит латинское название «*docibilitas*»). Фродо (как и Бильбо) обладает этой добродетелью в значительно большей степени, чем, к примеру, Перегрин.

### ***Великодушие***

Еще одна добродетель, присутствие которой обнаруживается в толкиновской истории, и о которой упоминает св. Фома — *величие души или великодушие*. Рассуждения Этьена Жильсона, излагающего взгляды святого философа, об этой добродетели и том, что к ней относится, настолько интересны и настолько перекликаются с толкиновской историей, что стоит привести обширную выдержку из них:

<...> Некоторые люди по природе обладают склонностью к совершенному великим и благородным делам, заслуживающих чести и славы. Эта склонность есть материя потенциальной добродетели — величия ду-

<sup>458</sup> Жильсон, op.cit., с. 362.

<sup>459</sup> Жильсон, op.cit., с. 367.

ши или великодушия. <...> Величие души является добродетелью потому, что позволяет отличить подлинное величие от кажущегося, истинную честь — от ложной, и выбирать в соответствии с этой мерой наилучшие средства их достижения.

Воодушевленные этим благородным желанием, великие сердцем всегда просты. Они никому не льстят и никого не презирают. Не следует принимать за высокомерие ту немногословность и сдержанность, которую они вынуждены соблюдать. Разве могли бы они открыться тем, кто не в состоянии их понять? Но они охотно и полностью раскрываются перед другими — теми, кто, как и они, преданы какому-либо благородному делу. <...> Их объединяет то, что все они живут ради чего-то великого. Благородные начинания легко распознать и по тому признаку, что они не приносят никакого дохода. Отдаваться им поистине значит, как порой говорят, трудиться ради чести. Но, разумеется, не ради почестей: последние — всего лишь разменная монета настоящей чести. Великодушный стремится к тому, чтобы в его труде почтили его высшую цель, которой он сам хотел воздать честь этим трудом. Такое почитание и есть сама честь: это награда, которая полагается всякому совершенству, и совершенство должно уметь принять ее.

<...> Невозможно, памятуя о св. Фоме, писать как об очевидном факте, что средневековые жили исключительно презрением к человеку и всему, что составляет величие человека. Напротив, это мы больше не знаем, что такое сила и слава; нам известно лишь честолюбие и тщеславие. Св. Фома высоко ценит добродетель силы. Он знает, чего требует от нее жизнь, целиком посвященная служению людям, и потому считает справедливым, чтобы заслуги достойного были увенчаны славой. Это справедливо по той простой причине, что ничто не освобождает нас от долга — и радости! — чтить совершенство везде, где оно встречается. Самый великий человек делает себе честь, почитая в самом ничтожном то великое, что в нем есть; и чем более велик он сам, тем легче находит великое в другом и тем охотнее воздает ему честь. <...> И если задуматься над той задачей, которую ставит перед собой великий человек, легко понять, что всякое настоящее величие даже на вершине славы не имеет более верного спутника, чем смирение. <...>

Величие души — несомненно, большая редкость, потому что оно предполагает нечто труднодостижимое: соблюдение меры в самом величии. Переоценивать свои силы, браться за невыполнимые дела — значит выказывать не величие души, а самонадеянность. <...>. Но это еще не самая распространенная ошибка. Худшее, что разру-

шает величие души — это желание великих дел ради того, чтобы самому стать великим. Для средневековья величие души свободно от гордыни<sup>460</sup>.

Среди героев толкиновской истории многие наделены этой добродетелью величия души. Среди них, конечно же, Арагорн. Его образ — образ наследника королей Гондора, спутника Фродо, воителя, короля — мог бы служить великолепной иллюстрацией к приведенным словам Этьена Жильсона. Но величием души обладают и другие герои — каждый в своей мере: Гэндальф, Теоден, Фродо.

### *Дружба*

Несколько слов стоит сказать и о *дружбе*. У нее есть особое место и в «Сильмариллионе», и во «Властелине Колец». Она обладает особой ценностью. Не случайно эльф Гилдор, давая Фродо совет, о котором тот просил, говорит:

Если Гэндальф не объявится, то вот тебе еще совет: один не ходи. Возьми с собой друзей, таких, чтобы верили в тебя и хотели следовать за тобой<sup>461</sup>.

Мериадок и Перегрин отправляются вслед за Фродо просто потому, что они — его друзья. Они любят его и заботятся о нем — и не могут оставить его одного в трудную минуту. Они хотят последовать за ним из простой дружбы: не ради «спасения мира» или каких-то более высоких целей, а потому, что дорожат Фродо и хотят помочь ему:

Если тебе нужны друзья, которые тебя ни в воде, ни в огне не бросят, — можешь смело на нас положиться. И тайну ты нам можешь смело доверить — уж мы-то не проговоримся, даже если ты сам однажды не выдержишь и сломаешься. Но если ты ищешь таких, что предоставят тебе одному выпутываться, когда случится беда, а сами потихонечку смеются, — мы тебе не подходим. Понимаешь, мы твои друзья, Фродо. От этого никуда не денешься. Мы знаем почти все из того, что говорил тебе Гэндальф. О Кольце, например. Как подумаешь — душа уходит в пятки. Но мы все равно пойдем с тобой, а запретишь — побежим по следу, как гончие собаки<sup>462</sup>.

И, впоследствии, эта дружба приносит свои, особые плоды — их участие в истории Кольца, волей обстоятельств (или Провидения)

<sup>460</sup> Жильсон, *op.cit.*, сс. 357-359.

<sup>461</sup> *БК*, 1, с. 127.

<sup>462</sup> *БК*, 1, с. 157.

оказывается очень важным (не говоря уже о том, какое утешение в пути доставляло Фродо присутствие друзей). Совет Гилдора оказывается верным. И этот пример подлинной дружбы в толкиновской истории не единственен. Достаточно вспомнить дружбу Гэндальфа и Бильбо (и кто знает, смог ли бы Гэндальф помочь Бильбо расстаться с Кольцом, если бы не эта дружба и порожденное ею доверие), зарождающуюся и возрастающую на наших глазах дружбу «соперников» — Леголаса и Гимли. Примеры настоящей дружбы нетрудно найти и в «Сильмариллионе».

Для христианина понятна ценность дружбы. Дружба — это любовь и школа любви, ведь дружба обращена на другого человека. Дружба бескорыстна. Мы любим друга не потому, что хотим от него что-то получить и получаем, не потому что это выгодно — а ради него самого. Дружба, по самой своей природе, позволяет человеку как бы выйти за собственные пределы, встретиться с другим — и полюбить его, найдя в нем особое, глубокое родство. Подлинная дружба — это духовное единение (именно такие дружеские узы соединяют святых). Христианству знакома и вершина дружбы — в отношениях души с Богом — ведь не кто иной, как Господь Иисус Христос во время Тайной Вечери называет Апостолов Своими друзьями (Ин. 15, 14).

### ***Уважение ко всему творению***

Нельзя не упомянуть о еще одной добродетели, часто встречающейся у Толкина. Это — уважение ко всему живому, и вообще ко всему творению, столь отчетливо присутствующее, к примеру, в эльфийской культуре. Это — уважение, основанное на любви и почтении к Творению, на присущей ему тайне, уважение, устремленное к «общению» со всем миром: «прежние Эльфы пытались заговаривать со всеми, кто жил тогда в Средиземье»<sup>463</sup>. Это уважение знакомо и глубоко созвучно христианской традиции, глубоко раскрытой в современном «Катехизисе Католической Церкви». Каждому творению присуще свое, особое совершенство, данное ему от Бога. Поэтому-то «человек должен уважать качество, присущее каждому созданию, чтобы избежать беспорядочного употребления вещей, пренебрежительного к Творцу и влекущего за собой дурные последствия для людей и их окружения»<sup>464</sup>. Все творения зависят друг от

<sup>463</sup> ВК, 2, с. 96.

<sup>464</sup> Катехизис Католической Церкви, 339.

друга: «Взаимозависимость творения угодна Богу. Солнце и луна, кедр и полевой цветок, орел и воробей — картина их бесконечных различий и неравенств означает, что ни одно создание не самодостаточно. Они существуют только в зависимости друг от друга, взаимно дополняя друг друга и служа друг другу»<sup>465</sup>. Человек — с точки зрения христианской — вершина этого тварного бытия. Поэтому ему вверена власть над творением — но эта власть должна быть не властью тиранического господства, а властью любящего главы семьи, подлинного короля всего видимого мира. Эта власть основана на любви, она пользуется — на благо всем, а не «извлекает пользу» из бытия, одновременно уничтожая его. Эта власть — власть общения. Общение, которое должно было соединять человека с миром, было утрачено в результате грехопадения, которое, некоторым образом, поставило человека и весь вверенный ему мир в отношения конфликта и противостояния. Однако тоска по утраченной возможности общения остается присуща природе человека — и об этом Толкин писал в свое время еще в эссе «О волшебных историях»:

Но есть желания мудрые и глубокие — например, древнее, как Грехопадение, жажда говорить со всем, что живет. На ней основано часто присущее зверям из волшебных историй умение разговаривать, а также магическое умение человека понимать языки птиц и животных. Корень именно здесь, а вовсе не в том, что неразумные люди незапятнанного прошлого, как утверждается ныне, попросту не могли отличить себя от животных. На самом деле чувство подобной отдельности — очень древнее; но столь же древним кажется и ощущение некоего разрыва, свершившегося в глубине времен: слишком странная судьба у людей, и несомненно, что на нас лежит некий грех. Все другие живые создания — чужие для нас, словно иные планеты, и всякая связь с ними прервана. Человек сегодня только наблюдает за ними со стороны, находясь в состоянии то ли войны с ними, то ли непрочного примирения<sup>466</sup>.

Определенная общность и общение присуще всему «универсуму», всему сотворенному миру. Восточная христианская богословская традиция в особенности подчеркивает эту всемирную космическую сопричастность, «симфонию» бытия. В высших проявлениях своих это взаимопонимание человека и мира действительно поднимается до подлинного общения — не случайно в житиях свя-

<sup>465</sup> Катехизис Католической Церкви, 340.

<sup>466</sup> О волшебных историях, сс. 87-88.

тых и востока, и запада немало историй о том, как они находили общий язык с животными: вспомним хотя бы о св. Франциске, проповедующем птицам. Уважение к природе — это уважение тайны бытия, некоторой «сакральности», священности всего сотворенного. Эгоистическое господство разрушает эту тайну: не случайно использование природы Сауроном и Саруманом нередко вызывает у читателя ощущение «осквернения» и даже, своего рода, «святотатства». В противоположность этому у эльфов и других благих героев Толкина мы видим проявление именно любовного уважения к другим и к *иному*, ко всему в мире.

Этот перечень «малых» добродетелей толкиновской истории можно было бы продолжить. Все они известны христианской традиции и ценятся ею. Разумеется, Толкин не планировал создать поучительно-назидательное повествование. Но из его писем видно, что он немало размышлял о «малых» добродетелях, ценил их и, конечно, не случайно отводит им существенное место в своих книгах. «Властелину Колец» присуще замечательно гармоничное, целостное сочетание «великого» и «малого», единение высокого и повседневного и признание их ценности и достоинства, — особенность, которая глубоко созвучна подлинному христианскому духу, духовности Церкви. И эта особенность — не случайна. Это естественное следствие глубокой христианской веры автора, и его мировоззрения, проникнутого этой верой.

### Мужчина и женщина: истории истинной любви

Христианская онтология (учение о бытии) и антропология (учение о человеке) глубочайшим образом отражаются в христианском представлении о браке. Не случайно, в одном из рассказов Книги Бытия о сотворении человека мы видим, как Бог изначально творит человека, как мужчину и женщину: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). С этой тайной сотворения человека связана, согласно христианскому взгляду, и тайна брака. Супружество — это таинство. Причем среди других таинств христианской Церкви брак стоит особняком. Согласно традиционному христианскому представлению, брак — единственное из таинств Церкви, которое было установлено Богом еще при творении человека, во времена Ветхого Завета. Христос же лишь возвысил и освятил этот богоустановленный союз, соделав его одним из Таинств Нового Завета. Поэ-

тому тайна брака, супружеского союза, как единения двоих — мужчины и женщины — в любви, единения неразрывного и уникального, запечатлена в самой природе человека:

Бог, сотворивший человека из любви, его призвал также к любви, фундаментальному и врожденному призванию всякого человека. Ибо человек создан по образу и подобию Бога, Который Сам есть Любовь. Поскольку Бог создал человека мужчиной и женщиной, их взаимная любовь становится образом абсолютной и нерушимой любви, какой Бог любит человека. Она является благой, более того, очень благой в очах Творца. Эта любовь, благословленная Богом, предназначена плодоносить и воплощаться в общем деле сохранения творения: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1,28).

Священное Писание утверждает, что мужчина и женщина были созданы друг для друга: «Не хорошо быть человеку одному». <...> «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт 2, 18-25). Сам Господь указывает на то, что это означает нерушимое единство двух жизней, напоминая, каков был «в начале» замысел Божий: «Так что они уже не двое, а одна плоть» (Мф. 19,6)<sup>467</sup>.

Согласно вероучению Церкви, брак — особое призвание человека. Это неразрывное единение двух супругов в любви — союз духовный и телесный. Этот союз по природе своей должен быть неразрывным — именно по этой причине Церковь не допускает развода. Ведь любовь Бога к человеку, образом которой является супружеская любовь, не прекращается и не изменяется — даже когда человек оказывается грешен и неверен Богу. Католическая Церковь считает, что именно будущие супруги совершают это таинство. Брачный союз образуется, когда оба они взаимно выражают свою волю вступить в брак, который при этом освящается и благословляется Церковью. Завершается бракосочетание супружеским единением, которое делает союз мужа и жены неразрывным — «пока смерть не разлучит их». В идеале христианский брак — единственный. Священное Писание призывает сохранять вдовство после смерти супруга. Однако все же вдовец или вдова могут вступить в новый брак, если им трудно оставаться одинокими.

<sup>467</sup> Катехизис Католической Церкви, 1604-1605.

Созвучие «антропологии» и онтологии «толкиновской истории» христианской традиции позволяет нам задать вопрос: а в какой степени библейско-церковное представление о браке (которое в основах своих можно отнести к «естественной» теологии — ведь призвание к браку отражено в самой природе человека) нашло отражение в текстах Толкина? «Властелин Колец», как и «Сильмариллион», мало прямо говорят нам о том, каково было отношение толкиновских «благих» народов к супружескому союзу. И все же это отношение нам известно — оно описано в тексте, под названием «О законах и обычаях Эльдар», помещенном в 10 томе «Истории Средиземья». Описанное здесь представление эльфов о браке в большинстве существенных деталей — вполне «христианское»:

Эльдар вступали в брак единожды в жизни, по любви или хотя бы по свободной воле с обеих сторон. Даже когда в поздние дни, когда, как говорит история, многие из Эльдар Средиземья стали развращены, и их сердца затмила тень, что лежит на Арде, не много повестей могли они рассказать о деяниях вождения среди них.

Брак, кроме лишь редких несчастных или странных случаев, есть естественный образ жизни для всех Эльдар. Он заключался следующим образом. Вступавшие в брак могли избрать друг друга в ранней юности, даже еще в детстве (и на самом деле так часто бывало в дни мира), но до тех пор, когда они желали обвенчаться и были подходящего возраста, помолвка ожидала обсуждения их родителей.

В назначенное время помолвка объявлялась на встрече двух заинтересованных домов, и помолвленные обменивались серебряными кольцами. Согласно законам Эльдар, эта помолвка связывала, по крайней мере, на год, но часто на больший срок. В течение этого времени ее можно было отменить, вернув кольца при свидетелях, после чего кольца переплавляли и не использовали более для обручения. Таков был закон, но правом разорвать помолвку пользовались редко, ибо Эльдар не делают беспечных ошибок в подобном выборе. Их нелегко ввести в заблуждение, и дух у них правит телом, а потому желания одного лишь тела редко направляют их, а по природе они воздержанны и стойки.

Тем не менее, среди Эльдар, даже в Амане, желание вступить в брак не всегда исполнялось. Любовь не всегда вознаграждалась, и желать в супруги кого-то мог не один. Относительно этой единственной причины, по которой печаль проникала в блаженство Амана, Валар были в сомнении. Некоторые считали, что это идет от искажения Ар-

ды и от Тени, под которой пробудились Эльдар, ибо лишь от этого (говорили они) происходит горе или беспорядок. Некоторые считали, что это исходит от самой любви и от свободы каждого фэа, и было тайной природы Детей Эру.

После помолвки наступал черед обрученных указать время их свадьбы, по прошествии не менее одного года. Тогда на празднике, устроенном опять же обоими домами, праздновалась свадьба. В конце пира помолвленные выходили вперед, и мать невесты и отец жениха соединяли их руки и благословляли их. Это благословение было возвышенно, но ни один смертный не слышал его. Однако Эльдар говорят, что мать призывала в свидетели Варду, а отец — Манвэ, и более того — что произносилось имя Эру (что делалось редко в другое время). Затем новобрачные возвращали друг другу свои серебряные кольца (которые потом бережно хранили) и давали взамен тонкие кольца из золота, которые потом носили на указательном пальце правой руки. У нолдор был также обычай, что мать невесты дарит жениху самоцвет на цепочке или в ожерелье, а отец жениха преподносит такой же дар невесте. Эти дары вручались иногда перед празднеством. (Так, дар Галадриэли, которая была Арвен вместо матери, Арагорну был отчасти свадебным даром и залогом свадьбы, которая совершилась позже). Но эти обряды не были необходимы при вступлении в брак, они были только добрым обычаем, в котором проявлялась любовь родителей, и благодаря им союз признавался связывающим не только обрученных, но и оба их дома. Акт телесного соединения завершал заключение брака и после него нерушимость уз была полной. В счастливые дни и времена мира считалось невежеством и пренебрежением к родичам отказаться от обрядов, но всегда было законным, когда двое Эльдар, не вступавшие еще в брак, делали это по свободному согласию друг с другом без обряда или свидетелей (кроме обмена благословениями и именованья Имени); и союз, заключенный подобным образом, был также нерушим. В давние дни, во времена бедствий, бегства, изгнания и странствий, такие свадьбы были часты<sup>468</sup>.

Даже обряды и обычаи Эльфов, связанные с браком, в описании Толкина подобны христианским обычаям. Мы видим здесь помолвку (которую еще можно разорвать) и нерушимый брак, заключенный двумя супругами с призыванием имени Бога. Именно свободное решение супругов — основа брака, как и в христианском вероучении. И супружеское соединение завершает его и делает нераз-

<sup>468</sup> *Законы и обычаи*, STC-2000 (пер. Эленхильд, Эйлиан).



рывным, как это происходит и в случае брака, заключенного в Католической Церкви.

Новый брак может быть заключен лишь после смерти одного из супругов. Учитывая существующую в толкиновском легендарии возможность «возвращения» Эльфа, жизнь которого оказалась трагически прерванной, вполне естественно, что такой «смертью» оказывается лишь безвозвратный уход — когда тот, чья жизнь прервана, отказывается от «возвращения», или же ему это не дозволяется. Об этом повествует один из текстов, вошедших в «Законы и обычаи». Текст этот очень интересен, поскольку, с учетом определяемых возможностью «возвращения» поправок, еще яснее раскрывает родство «антропологии брака» в толкиновской истории и христианского взгляда на супружеский союз, рассказывает об этом:

Уже много сказано о смерти и возрождении эльфов. Некоторые могут спросить — как это все влияет на эльфийский брак? Поскольку смерть и разлучение души и тела — одна из печалей Арды Искаженой, неизбежно происходило так, что смерть время от времени разлучала супругов. Эльфы размышляли над этим, поскольку это есть неестественное зло. Постоянное супружество согласно с природой эльфов, и они не нуждаются в каком-либо законе, который учил бы их этому или принуждал. Но если «постоянное» супружество на самом деле разрушалось, когда один из супругов погибал, эльфы не знали, что им делать или как помыслить.

Потому они обратились к Манвэ за советом, и, как записано в истории Финвэ, повелителя нолдор, Манвэ вынес суждение устами Намо Мандоса, Судии.

«Брак Эльдар, — рек он, — есть брак Живущих, для Живущих и для продолжения жизни. Поскольку, согласно природе своей, в Арде эльфы живут постоянно, столь же постоянен их неискаженный брак. Но если их жизнь прервана или окончена, то и брак их должен быть прерван. Ныне брак есть главным образом брак тела, но он, тем не менее, есть брак для тела и души в совокупности, ибо он начинается и длится по воле фэа. Потому когда один из супругов умирает, брак еще не кончается, — временно прерывается. Ибо те, которые были соединены, теперь разлучены, но их союз остается союзом воли. Как же может брак быть окончен, и союз расторгнут? Ибо пока это не сделано, невозможно вступить в брак вторично. По закону природы эльфов нэри и нисси равны, и потому каждый из них может состоять в браке только с кем-то одним. Ясно, что конец браку может наступить только по желанию супругов, и исходить это должно от Умер-

шего или по приговору. По желанию, если Умерший желает никогда не возвращаться к жизни телесной; по приговору, если ему не будет дозволено вернуться к жизни и тому союзу, который есть, если он не может возобновить его, пока существует Арда, ибо жизнь Арды конечна.

Мы говорим, что желание это должно происходить от Умершего, ибо Живущий не может ради своих целей ни принудить Умершего остаться таковым, ни отказать ему в возрождении, если тот захочет его. И нужно ясно понять, что это пожелание Умершего с того момента, как оно было произнесено и утверждено Мандосом, становится приговором — этому Умершему никогда не будет позволено вернуться к жизни и обрести тело».<sup>469</sup>

Еще больше раскрывает перед нами «эльфийское», принятое, согласно толкиновской истории, от Валар, видение брака пояснение к этому суждению Мандоса:

Спросили: «Какое значение слов о том, что брак есть главным образом брак тела, но он, тем не менее, есть брак для тела и души в совокупности?»

На что был дан ответ: «Брак есть главным образом телесный, ибо он совершается посредством телесного соединения, и первым его действием становится зачатие детей, хотя он включает в себя много больше. И телесное соединение в браке не схоже ни с чем другим, и ни один иной союз на него не похож. В то время как союз фэар в браке отличается от иных союзов любви и дружбы не так сильно по сути своей, но более по близости и постоянству, которые происходят частично от союза телесного.

Тем не менее брак затрагивает также фэар. Ибо фэар эльфов изначально есть мужские и женские, а не только их рондор. У истоков брака — влечение фэар, и в любви — его расцвет. И эта любовь включает в себя, с самого пробуждения ее, желание супружества, и потому не во всем сходна с иными движениями любви и дружбы — даже между эльфийскими женщиной и мужчиной, которые не испытывают склонности вступить в брак. А потому верно говорят, что хотя брак осуществляется телесно, он исходит от фэа и ее воли. По каковой причине он не окончится, как уже было сказано, если воля эта не исчезла.»<sup>470</sup>

<sup>469</sup> *ibid.*

<sup>470</sup> *ibid.*

Эти тексты содержат, по существу, вполне «христианское» представление о природе и предназначении брака (отражая, в том числе, и убеждение в том, что по существу своему брак в первую очередь предназначен для рождения детей, плодов супружеской любви — но не исчерпывается этим). Эти представления, несомненно, были свойственны и тем Людям Средиземья, которые попали под благотворное влияние Эльфов и Валар — «благим» Людским народам толкиновской истории. И, хотя на эту тему прямо ничего не говорится, к примеру, во «Властелине Колец», очевидно, что эти представления как бы постоянно имеются в виду: для того чтобы понять это, достаточно отметить, что и у Нуменорцев и, например, у Хоббитов мы встречаемся лишь с моногамией — единобрачием. Мы не видим у «благих» народов толкиновской истории примеров многоженства или «внебрачной любви».

Продолжая тему любви мужчины и женщины в толкиновской истории в связи с христианской традицией, хочется остановиться на еще нескольких моментах. Может показаться, что они не связаны прямо с христианством, а между тем, по сути, они во всей своей художественной и жизненной красоте проистекают из того, присущего толкиновскому легендарному, видения «антропологии брака», с которым мы уже познакомились, и которое является настолько «христианским» в своих основах. Речь идет об «историях любви», описанных Толкином, историях, в которых описанная нами «антропология», в том числе «антропология брака», свойственная его истории, обретает конкретное воплощение.

В толкиновских текстах мы встречаемся с несколькими такими историями. Здесь мы сможем коснуться лишь немногих, особенно ярких и глубоких. Речь идет, разумеется, прежде всего о любви Берена и Лутиэн, а также Арагорна и Арвен, о более «простой» любви Сэма и Розы во «Властелине Колец»; затем мы коснемся «любви-заблуждения», как называет ее сам Толкин, Эовин к Арагорну, а также «рыцарственной» любви-восхищения Гимли по отношению к Галадриэль. Встречаются у Толкина и эпизоды, касающиеся любви, искаженной злом — таково, например, желание Гримы получить Эовин, желания, которое вполне можно было бы без преувеличений назвать «темной страстью».

Подлинная любовь — это дар. История встречи Берена и Лутиэн отмечена участием высшей «благодати», на что намекает толкиновский текст — говоря о «высокой судьбе» Берена, благодаря кото-

рой он смог придти в Дориат. В Лутиэн Берен как бы встречает высшую красоту, которой прежде не знал. Во многом подобной была и встреча Арагорна с Арвен. В обоих случаях появившаяся как внезапный дар любовь подвергается многочисленным нелегким испытаниям. Эта любовь — любовь героическая — преодолевает испытания, встающие перед ней и обретает полноту в супружеском союзе, исполненном верности и привязанности. В любви Берена и Лутиэн столь много величия и истинности, что для многих последующих поколений ее история становится источником надежды. История Берена и Лутиэн, как и история Арагорна и Арвен являет нам величие истинной любви между мужчиной и женщиной. Супружеский союз не завершает эту любовь — скорее придает ей новое значение и новую глубину. Такова любовь, принимаемая как дар и в свою очередь приводящая влюбленного к дару, в котором он отдает себя любимому и ради любимого.

С «современной» точки зрения перед Арагорном лежит выбор — последовать своему долгу или остаться с любимой? С точки зрения ценностей толкиновской истории выбор этот как бы предreshен — не последовав своему пути, Арагорн не мог бы соединиться с Арвен, прежде всего потому, что не был бы достоин этого великого дара любви. В следовании правде Арагорн обретает разрешение кажущейся, по сути иллюзорной, но столь часто встречающейся на пути человека нашего времени проблеме: выбора между долгом и личными интересами. Подлинное исполнение жизни и счастье невозможно без исполнения «долга», поскольку отказ от этого «долга» означает для человека и отказ от своей подлинной личности. Этот долг — не столько то, что человек «должен», как если бы он выполнял условие, поставленное перед ним кем-либо, сколько — и в случае Арагорна это особенно ясно — следование тому, что «должно», что «достойно и праведно». Следуя правде и исполняя этот долг, Арагорн становится воистину собой — Король по происхождению, он обретает всю полноту королевского достоинства. Он становится Королем по праву — и право рода подкрепляется теперь правом истинной добродетели, подтвержденной делом. Любовь, пройдя испытания, обретает большую полноту и подлинность, и именно вершиной этой подлинности становится супружеский союз. Именно после всех испытаний, пройденных ими обоими, слова о том, что Арагорн и Арвен избирают друг друга в супруги становятся наполнены особым смыслом и глубиной.

Всматриваясь в любовь Сэма к Розе, мы видим — хотя и в более «простом», хоббитском облике, все те же ценности и добродетели: они, так или иначе, всегда присущи истинной любви в толкиновской истории. Быть может менее «благородная» по внешнему облику, по сути своей эта любовь исполнена не меньшего достоинства — и пройденные Сэмом на пути к ее осуществлению в супружеском союзе испытания, исполнение им своего долга — следования за Фродо, подчеркивают это глубинное подобие. Героизм Сэма делает его любовь глубже — а сама эта любовь, хотя и незаметно, делает возможным сам такой героизм: возвышенное и «обычное» оказываются тесно взаимосвязаны. Толкин пишет:

Думается мне, простенькая «деревенская» любовь Сэма и его Розы (подробно нигде не описанная) *абсолютно необходима* для постижения его <...> характера и для темы взаимоотношения жизни обыденной (в которой мы дышим, едим, трудимся, начинаем детей) и квестов, самопожертвования, великих дел, «тоски по эльфам» и чистой красоты<sup>471</sup>.

Иная природа у любви Эовин к Арагорну. Толкин сам называет ее «любовью-заблуждением»<sup>472</sup>, имея в виду, что она ошибочно принимает свое восхищение величием и благородством Арагорна, свою искреннюю любовь к нему, как герою и человеку, за любовь иного плана — любовь женщины к мужчине. Это хорошо понимает сам Арагорн, объясняющий Эомеру:

Но знай, Эомер, тебя она любит по-настоящему, меня же — нет. Ибо тебя она знает, а во мне любит лишь тень, грезу, игру собственного воображения. Со мной в ее жизнь вошли чаяние славы, мечта о великих подвигах и дальних странах, не похожих на степи родного Рохана<sup>473</sup>.

В кажущейся любви к Арагорну Эовин тщетно пытается найти исцеление от постепенной утраты надежды, от сковывающих ее мороза и горечи, о которых говорят Арагорн и Гэндальф в третьем томе «Властелина Колец» в Обителях исцеления. Чтобы исцелиться, она должна обрести надежду — и подлинную любовь — а не ту, которую, как казалось ей, испытывала она к Арагорну. Это исцеление она обретает во встрече с Фарамиром, в любви, которую испытыва-

<sup>471</sup> *Письма*, № 131, к Мильтону Уолдмэну, с. 184.

<sup>472</sup> *ibid.*

<sup>473</sup> *БК*, 3, с. 189.

ет к ней он. В ответ в ее душе является любовь уже подлинная — любовь, приходящая как дар свыше. Они узнают друг друга — и на этот раз Эовин испытывает любовь к человеку, которого она действительно знает. Это не «тень, греза, игра собственного воображения». В момент, когда их сердца встречаются, она всей душой своей чувствует, что эта встреча — настоящая, предназначенная именно для нее:

И тут сердце у Эовин<sup>474</sup> дрогнуло — а может быть, перемена случилась не теперь, а давно, но на поверхность вышла только теперь. Зима, жившая в ней, исчезла бесследно, и с небес засияло солнце<sup>475</sup>.

Любовь иллюзорная наносит рану и углубляет раны уже бывшие. Любовь подлинная исцеляет их и приносит новую радость. История любви Фарамира и Эовин развивается поразительно быстро: но это так потому, что друг в друге оба они обретают ответы на вопросы, которые уже давно зрели в их душах.

Отношение к Эовин Грими имеет совсем другой характер. Если любовь Эовин к Арагорну — следствие ее искренней ошибки, своеобразной раны в ее душе, то «любовь» Грими — это дурная страсть. Здесь нет желания «дара», как и желания отдать себя в дар любимому. В страсти Грими мы сталкиваемся с совершенно иным желанием — с желанием завладеть и получить для себя то, к чему он стремится. В его фигуре любовь-дарение противопоставляется желанию присвоить. Ни жертвенность, ни благородство не находят места в его душе. Он стремится заполучить для себя Эовин — любыми средствами, любыми путями — и скрывает это ото всех, в том числе и от нее самой. Эта страсть, вместе со страстью к наживе, и побуждает его к тайной измене. Лишь проницательность Гэндальфа окончательно изобличает его тайные мысли.

Последний облик любви, предстоящий перед нами во «Властелине Колец», о котором хотелось бы сказать здесь несколько слов — это любовь Гимли к владычице Галадриэль. Здесь нет речи о «заблуждении», как в случае с Эовин и Арагорном. Чувства, испытываемые Гимли исключительно духовны, в них нет и тени желания — даже желания супружеского союза. Это любовь-восхищение, радость, испытываемая при взгляде на чистую красоту — внешнюю и внутреннюю, которую он встречает в Галадриэль. Она придает сил Гим-

<sup>474</sup> У переводчика — *Эовейн*.

<sup>475</sup> *БК*, 3, с. 329.

ли и вдохновляет его, хотя и он оказывается перед необходимостью жертвы — только встретив Галадриэль, он уже должен покинуть ее. Подлинность его любви-восхищения подчеркивается этим: подлинная любовь не затмевает правды — и эта истина также не раз ясно предстает перед нами на страницах толкиновской истории. В этой книге, говоря о воззрениях Толкина на любовь и супружество, мы приводили слова из его письма к сыну, где он говорит о традиции рыцарственного отношения к Прекрасной Даме, традиции, которая может отражать немало благого, «поскольку вбирает в себя куда больше, нежели телесное удовольствие, и подразумевает если не чистоту, то по крайней мере верность, а значит - самоотречение, “служение”, вежество, честь и отвагу». Между тем, он указывает и на то, что в европейской рыцарской традиции немало дурного, греховного, когда куртуазная рыцарская любовь оказывается связана со страстью и супружеской неверностью. В лице Гимли мы встречаем своеобразное воплощение подлинного «рыцарства», лишённого всех этих негативных черт. Его любовь — вдохновляющая и побуждающая к служению, к следованию правде — лишена тех теневых черт, которые так огорчали Толкина в исторической традиции рыцарственного служения Даме.

Толкина нередко упрекают в том, что рассказанные им истории любви слишком «правильны», и потому — нереалистичны. Хочется сказать, что на самом деле совершенно «нереалистично», не отражает подлинной реальности человеческой природы, задуманной Богом, именно столь распространенное сегодня отношение к любви — одновременно безумное и болезненно-прагматическое. Вместо мелких, поверхностных страстей и грехов, в образах толкиновской истории перед нами предстает подлинное достоинство любви, ее подлинная многомерность. Эта история способна вновь раскрыть перед читателем величие любви и супружества — любви, приносящей радость и исцеление, побуждающей дарить себя; и супружества как подлинного единения в любви. Достоинство любви неразрывно связано с самим достоинством человека — и, быть может, одно из наиболее важных и необходимых для наших дней свидетельств толкиновской истории заключается в том, что ее герои сохраняют это достоинство перед лицом тягот и опасностей: не стоит забывать, что все действие «Властелина Колец» происходит во время войны, когда почти никому не известно, что будет с ним завтра. И, думается, это становится возможно для героев книги именно по-

тому, что в основе их жизни лежат свойственные толкиновской истории «метафизика» и «антропология», которых мы уже касались — глубоко созвучные христианской традиции. Быть может, осознание этого поможет нам понять, что именно в ценностях христианской веры нужно искать то, что и сегодня, в любых обстоятельствах, даст нам возможность по-настоящему оставаться людьми — и любить, и жить в любви действительно по-человечески, согласно прекрасному замыслу Творца.

### Слово. Творчество. Чудо

В этой главе сошлись воедино темы, которые кому-то могут показаться не вполне связанными друг с другом. Но я уверен, что связь между ними есть, причем очень тесная — как в пространстве толкиновской истории, так и в глубинах христианского мирозерцания. Для христианина три величайших чуда определяют собой всю историю человечества: Чудо Творения; Чудо Откровения, обретающее полноту в Воплощении и Воскресении Христа, и Чудо грядущего Царства Божьего. Подобно трем осям координат, они определяют все пространство, в котором существуют время и раскрывается история. И с этими тремя чудесами тесно связано творчество созданий Божьих — творчество, уподобляющееся чуду Творения, в котором мир был создан Словом; творчество, отвечающее на Слово Творения и потому всегда в основе своей связанное со словом сотворенных; творчество, радость которого становится отблеском неожиданной радости Воплощения и Воскресения; наконец творчество, в котором выражается жажда человека, обращенная к подлинной Красоте, то есть к Богу и к Его грядущему Царству — устремление, которое в образах толкиновской истории было бы названо жаждой Арды Исцеленной. Итак, Слово (и язык), Творчество (и искусство) и Чудо оказываются в этой перспективе глубоко едины. В мысли и творчестве Толкина это единство достаточно ясно просматривается — здесь и там проглядывая еще в рассуждениях эссе «О волшебных историях» и сокровенно звуча в тексте «Средиземских» историй.

«В начале было Слово <...> все через него начало быть» (Ин. 1, 1-2). Мир сотворен словом. Эта истина христианского мирозерцания остается фактом и в толкиновской истории. И, в силу уже одного этого факта, слово начинает играть в ней особую роль. Некоторые обращенные к Толкину упреки в мнимом «язычестве» его текс-

та определенно связаны с этой ролью, хотя и совершенно неверно истолкованной. В силе слова, подчеркнутой во многих моментах толкиновского повествования, почему-то видят прежде всего аналогию с магическими заклинаниями язычников, с колдовством. Между тем, в контексте общих размышлений Толкина о языке, эти моменты толкиновского текста должны были бы, скорее, вызвать иные мысли. Рассматривая взгляды Толкина, мы уже кратко затронули некоторые аспекты богословского осмысления языка. И сейчас хотелось бы продолжить эту тему — но уже в конкретном приложении к толкиновской истории.

Слово занимает здесь особое место. В определенном отношении оно наделено вполне реальной силой. О надписи на Кольце Гэндальф говорит, что ее «слова — из мордорского наречия, и я их здесь произносить не стану». И когда он все же произносит эти слова — на Совете у Эльронда, все чувствуют скрытую в них неблагую силу:

Голос волшебника изменился. В нем зазвучали угроза и сила — грубая, как необработанный камень. По солнцу, стоявшему в зените, прошла тень, и на террасе на мгновение сделалось темно. Все содрогнулись; эльфы зажали уши.

— До сей поры еще никто не осмеливался произнести даже слова на этом языке здесь, в Имладрисе, знаешь ли ты это, Гэндальф Серый? — сурово спросил Эльронд, едва только тень минула и все перевели дыхание<sup>476</sup>.

Но силу имеют не только, и не столько слова Черного Наречия. Особую силу имеют слова Тома Бомбадила — там, где он — Хозяин. Его песенное повеление — своеобразный «экзорцизм» — заставляет в бессилии отступить нечисть из Курганов. Здесь — один из тех случаев толкиновской истории, когда мы видим особую силу слова, ставшего песней. Говоря об этом, нельзя не вспомнить и поединок Финрода Фелагунда и Саурона, о котором повествует «Сильмариллион» — когда «Фелагунд состязался с Сауроном в песнях могущества»<sup>477</sup>. Приходит на память и еще один прекрасный образ Сильмариллиона — образ Йаванны, поющей «Песнь Веления, в которую [она] вложила все думы о том, что растет на земле» и о Двух Древах,

<sup>476</sup> ВК, 1, с. 360.

<sup>477</sup> Сильмариллион, с. 180.

родившихся под звуки этой песни. В песне слово обретает особое измерение, как бы «накладывааясь» на музыку, как отражение гармонии и единства, первозданной целостности сотворенного мира (а у Толкина здесь прослеживается и прямая связь имеющей силу песни с пением Валар при начале мира).

Особое значение имеет и другое слово — имя. В Гондоре избегают произносить само имя Саурона, именуя его Неназываемым Врагом, как если бы имя имело связь со своим владельцем. Впрочем, почему «как если бы»? «Видимо, они утрастились не столько меча, сколько имени Эльберет<sup>478</sup>»,<sup>479</sup> говорит Арагорн о Черных Всадниках после ранения Фродо. В эльфийской культуре, согласно «Законам и обычаям», за именем также признается особая роль. Нередко оно мыслится как отражающее тем или иным образом личность носителя, недаром само квэнийское слово *esse* — «имя» имеет и иное значение: «личность как целое»<sup>480</sup>. Это «совпадение» приобретает особый смысл, если мы вспомним в связи с ним о разделяемой Толкином теории Барфилда — о концепции «древнего семантического единства», изложению которой мы уже посвятили несколько страниц нашей книги. В рамках подхода, предлагаемого этой концепцией, наличие у слова этих двух смыслов предполагает, что некогда оба они воспринимались как два измерения, два аспекта одной и той же реальности.

Очевидно, что упомянутые мотивы толкиновской истории связаны с его собственными размышлениями о языке. И в контексте этих размышлений встает вопрос о том, является ли «случайным» для толкиновской истории создание мира словом Творца. Идет ли речь о простом «заимствовании» этого образа из библейского учения, принимаемого Толкином? Или же, учитывая отраженные в толкиновской истории представления о **языке**, сотворения мира **словом** делается насущной необходимостью, основополагающим событием, вне которого все эти представления блекнут и теряют смысл? Положительный ответ на последний вопрос тем более очевиден, что Толкин, чувствуя глубинную связь между языком (сло-

<sup>478</sup> У переводчика — *Элберет*.

<sup>479</sup> ВК, 1, с. 286.

<sup>480</sup> Некоторые интересные размышления на эту тему представлены в статье: Т. Эйкинскьяльди, *The Believes and the Notions of the Fair Eldar* (на рус. яз.), «Палантир», №№ 12, 14 (1998 г.).

вом) и реальностью, как минимум единожды рассматривает реальность (представленную в его истории) как текст (то есть как своего рода продолжающееся слово), а Творца — как Рассказчика истории<sup>481</sup>. Те особенности восприятия языка и отношения к нему, которые мы встречаем на страницах толкиновской истории, в этом случае предстают не просто «сказочной фантазией», удовлетворяющей причудливую мечту филолога (то есть того, кто любит слово), они как бы иллюстрируют предстающую перед ним в его размышлениях реальность, и сквозь различные мысли самого Толкина и образы его текста просвечивает целостная картина языка и его места между Богом, миром и человеком. Эта картина поражает христианского мыслителя своим родством с библейской мыслью — и с теми движениями в сторону богословского осмысления языка, которые, с таким запозданием, появились в христианском богословии новейшего времени.

Касаясь здесь снова этой темы, стоит упомянуть хотя бы о некоторых моментах, получивших отражение в этом движении богословской мысли (одном из немногих, действительно органически возобновляющих и продолжающих традицию библейского и святоотеческого богословия).

Прежде всего стоит обратить внимание на глубинную связь между словом, языком и реальностью. Эта связь имеет свое глубокое основание в том, что именно Словом Божиим сотворен мир. Слово Божие дарует бытие — и потому отзвук бытия может отражаться во всяком человеческом слове. В этом понимании слово оказывается символом — но в ином и большем значении, чем привычное нам сейчас. Греческое слово «символ» означает, как известно, половину монеты (или другой вещи), которая давалась одним человеком другому в знак существующей между ними связи. Сложив две половинки, можно было узнать друг друга. «Символ», таким образом оказывается не просто искусственно присоединенным к реальности значком, но как бы находится в непосредственной связи с нею: вместе с реальностью (и подчиненный ей) он становится частью некоего единого целого. Слово как бы становится событием (то есть со-бытием, тем, что в своей сущности связано с бытием). Слово не просто означает, в определенном отношении оно «овеществляет», «осуществляет» то, о чем говорит. И в силу этого слово ока-

<sup>481</sup> См. Письмо № 212.

зывается наделено определенной властью: эта власть слова в Духе особенно явно предстает перед нами в таинствах Нового Завета<sup>482</sup>. В этом отношении слово не просто обозначает реальность, но имеет возможность ее как бы возобновлять и даже творить. Мы уже упоминали в этой связи о множественности значений еврейского «дабар», которое обозначает не только слово, но и событие или предмет. Слово в этом контексте, конечно оказывается не просто словом, но в большей или меньшей степени именем, которое так или иначе сообразно сущности того, чему дано. В библейской традиции наречение имени знаменует власть над тем, чему дается имя. Имя обладает присущей ему властью:

Говорить и давать названия — это, в какой-то степени, призывать к жизни, извлекать из ничего. До тех пор, пока человек не начнет говорить, окружающий нас мир со всеми его сложными противоречиями остается самим по себе, не приносящим никакой пользы, в нем нет ничего, что имело бы для нас какое-либо реальное значение. <...> Библейский Адам проникает в суть всего живого, чтобы дать ему название; звери, птицы... все, что окружает его, создано Богом, но не является для него реальным до тех пор, пока не имеет своего названия (Быт. 2:19-20). Вслед за сотворением мира дать название всему, что нас окружает, «является первым непосредственным усилием человека, чтобы духовно утвердиться над этим миром, делая его объективной реальностью»<sup>483</sup>.

Об этом пишет и Ханс Урс фон Бальгазар:

<...> парадоксальное единство единения и отстояния составляет чудо языка, в котором власть живого человека сделалась духом, так как в языке человек вступает в обладание сущностями в их истоке, в их бытии и тем получает квази-Божественную власть предоставить им бытие. <...>

Сказательная сила слова есть то, что дает человеку власть над природой и царственно возвышает его над всеми «зверьями» (Быт 1: 26, 29), ибо он может наречь им такие имена, которые соответствуют их действительным названиям (Быт. 2. 19-20). Для самих себя все они остаются неназванными, так как не могут подняться к свету самопостижения, но слово человека узнает и называет их с высоты своего света,

<sup>482</sup> Отзвук ее можно найти в каббалистических иудейских традициях, где знание подлинного Имени Божьего может открыть человеку доступ к почти неограниченному могуществу.

<sup>483</sup> В. Мануччи, *Библия — Слово Божье*, М., «ЭЛИА-АРТ-О», 1996, сс. 13-14.

и, таким образом, он управляет ими в самом их сокровенном с более высокого уровня, чем они сами управляют собой<sup>484</sup>.

Не случайно знание и дарование имени в библейском языке во многих случаях оказывается проявлением истинной, благодатной власти: так, Бог — это Господь, называющий *по имени* народ Израиля (Ис. 45, 3), а Апокалипсис говорит о «новом имени», которое будет дано Богом побеждающему злу. О спасенных образно говорится как о тех, чьи имена записаны в Книге Жизни. Наконец, связь между именем и его носителем особенно подчеркивается тем, что библейский язык часто говорит об имени как о синониме его «владельца»: призывая служить славе имени Божьего. Библейская мысль в этом отношении вполне позволяет говорить о «тайне имени», которая взаимосвязана с «тайной слова». Имя определенным образом выражает подлинность того, кто им наделен; в этой связи особенно примечателен в толкиновской истории образ Голлума: страсть к кольцу лишает его самого себя — и это неразрывно связано с тем, что он забывает собственное имя. Именно назвав его *по имени*, Фродо удастся пробудить в нем, хотя и лишь отчасти, его подлинную личность.

Итак, язык наделен силой, поскольку связан с реальностью по самой своей природе. Он подобен ей, поскольку она, в свою очередь, создана творящим Словом. С другой стороны, именно в силу взаимосвязи имени — и языка — с реальностью (равно как и того, что язык — это «воплощенное сознание» разумного творения), существует и относящаяся к нему опасность. Искажение речи, ее извращение вполне способно отзываться обратными эффектами — и в реальности, и в сознании. В этом отношении вполне закономерно то, что именно речью пользуется у Толкина Моргот, чтобы обманывать других — через «воплощенное сознание» легче вступить в контакт с умом воплощенного разумного существа — тем более что само сознание в себе оказывается недоступно для Врага против воли его хозяина. Не случайно и то, что для орков и других своих слуг Саурон создает особый язык — Черное Наречие (именно на нем изображенное на Кольце заклятие), которое на деле является во многом именно искаженным и извращенным. В некотором отношении язык, будучи проявлением власти, является также и актом благодат-

<sup>484</sup> Ханс Урс фон Бальгазар, *Целое во Фрагменте*, М., Истина и Жизнь, 2001, сс. 247-248.

ной свободы сотворенного существа: таким образом, поработив язык, можно, в свою очередь отчасти устранить эту свободу, поработив «воплощенное сознание» — удерживать в рабстве его владельца<sup>485</sup>. Лишив разумное творение его подлинной речи, можно «поймать» в ловушку его сознание, — а это гораздо надежнее цепей и тюремных камер.

Говоря о языке, как «воплощенном сознании», нельзя не упомянуть еще один аспект языка, неразрывно связанный с уже рассмотренным. Рассматривая слово в этом аспекте, мы находим его как точку, в которой соединяется Бог и его творение. Язык — место встречи, в котором сотворенный по образу Бога человек, наделенный даром давать имена, встречает мир вокруг себя — бытие, «изреченное» Богом. Встреча с Богом (у непадшего человека) и встреча с Его Откровением в мироздании и в других существах вызывают благоговение и удивление, изливающееся в *слове*, как попытке передать осознание реальности. Таким образом, по верной мысли философа XX столетия Хайдеггера, *слово* (нем. wort) всегда оказывается *ответом* (нем. antwort, ant-wort). Об этом также пишет Ханс Урс фон Бальгазар:

Когда Бог высказывает Себя в бытии мира, а человек этот бытийный язык понимает, то человек не только получает своим познанием часть в вечном разуме, но как познающий является уже затронутым речью изначально Говорящего, а также, поскольку он имеет слово, отвечающим.

Таким образом, человек по своей сущности является словесным и отвечающим. Он не только способен расслышать сущностные слова вещей, отделяющиеся от всеобъемлющего молчания бытия, воспринять их своим разумом и наделить их в его световом и свободном пространстве надлежащими именами — он также может услышать эти сущностные слова вещей как элементы «сужденного» ему языка, чьим элементом он является вместе со своим разумом. Человек «прежде был высказан бытием и Богом в свет истины бытийствующего, а уже потом высказался сам. Лишь благодаря тому, что он безмолвно живет в присутствии бытийствующего, вышедшем из светящейся глубины бытия, — он и способен сам зачать слово и произнести его как нечто “внешнее”»<sup>486</sup>.

<sup>485</sup> В этом отношении можно вспомнить знаменитый роман Дж. Оруэлла 1984, где особый «новояз» также оказывается средством порабощения сознания в тоталитарном государстве.

Язык человека является в этом богословском понимании не просто отзвуком реальности, обладающим определенной связью с нею — но и *ответом* на эту реальность, и на слова Творца. Это позволяет нам по-новому увидеть один из «Средиземских» текстов Толкина, связанных с языком, а именно фрагмент из уже упоминавшейся нами «Повести Аданели» в «Атрабет»:

Говорят, что Несчастье случилось на заре истории нашего народа, когда еще никто не умер. Голос говорил с нами, и мы внимали.

И сказал Голос:

— Вы — мои дети. Я послал вас, чтобы вы жили здесь. Придет время, и вы унаследуете всю Землю, но пока вы еще дети и должны учиться. Взывайте ко мне, и услышу; ибо я смотрю на вас.

Мы понимали, что говорит Голос, хотя еще не имели речи. Тогда в нас пробудилось желание говорить, и мы стали выдумывать слова. <...><sup>487</sup>.

В общем контексте размышлений Толкина о языке этот фрагмент не может быть случайным, как не может быть случайным также созвучное приведенным богословским размышлениям, указание на рождение языка Эльфов, подчеркивающее его связь с испытываемым ими удивлением перед мирозданием:

Долго жили они в первом своем доме под звездами и в удивлении бродили по Земле, и они начали говорить и давать имена всему, что видели<sup>488</sup>.

Итак, мир, сотворенный словом Творца, вызывает удивление и восторг. Как верно пишет Папа Иоанн Павел II в послании к людям искусства, «перед лицом чудес Вселенной, восторг — единственный адекватный подход»<sup>489</sup>. И первым, наиболее естественно свойственным природе разумного воплощенного творения на этот восторг оказывается слово, и рождающийся из слов язык. Однако этот ответ не единственен, хотя по существу он и лежит у корней всякого иного ответа. Слово оказывается первым образом свойственного человеку творчества, и лежащие в основании его восторг и удивление

<sup>486</sup> Ханс Урс фон Бальгазар, *op.cit.*, сс. 257-258.

<sup>487</sup> *Атрабет*, СТС-2000.

<sup>488</sup> *Сильмариллион*, сс. 37-38.

<sup>489</sup> Послание Иоанна Павла II к людям искусства., с. 17.

перед красотой мироздания и стремление к прекрасному — это основания всякого творчества, присущего человеку. Это стремление к красоте связано для христианина связано по своей природе со стремлением ко Творцу, к Богу, Который есть не только абсолютное Благо, но и абсолютная Красота.

Это стремление к красоте и творчеству, «вторичному творению», оказывается одной из основных тем толкиновской истории. Тема эта находит свое осмысление уже в истории творения в «Айнулиндалэ», а продолжение и наиболее рельефное свое выражение она находит в образе народа эльфов:

«Эльфы» — это перевод слова «квэнди», теперь, наверное, не вполне подходящий, а поначалу вполне сносный. Они представлены как раса, сходная с людьми внешним обликом (и чем дальше в прошлое, тем больше), а в былые дни — и статью. Нет, в подробности отличий эльфов от людей я здесь вдаваться не буду! Но я так полагаю, что квэнди этих преданий по сути имеют мало общего с европейскими эльфами и фэйри; и если бы от меня потребовали рационалистического объяснения, я бы сказал, что на самом деле они олицетворяют собою людей, наделенных многократно увеличенным эстетическим и творческим потенциалом, большей красотой, более долгой жизнью и благоденствием <...><sup>490</sup>.

Эльфы воплощают, так сказать, художественный, эстетический и чисто научный аспекты человеческой природы, возведенный на уровень более высокий, нежели обычно видишь в людях. То есть: они самозабвенно любят физический мир и желают наблюдать его и понимать ради него же самого и как «нечто иное» — т. е. как реальность, исходящую от Господа в той же степени, что и они сами, — а вовсе не как материал для использования или как платформу для власти. А еще они наделены непревзойденной способностью к искусству или «вторичному творчеству»<sup>491</sup>.

В эльфийской истории у Толкина мы встречаемся с творчеством и красотой, достигающими своих высот. Мы видим как искусство — и причастность к нему — способна возвысить и облагородить того, кто творит. Оно способно сохранять и исцелять. Но, как и всякому другому аспекту жизни в мире, подверженном злу и Падению, искусству, «вторичному творению», присущи собственные искушения. Одно из них — это стремление лишь сохранить то, что дорого серд-

<sup>490</sup> *Письма*, № 144, к Наоми Митчисон, с. 201.

<sup>491</sup> *Письма*, № 181, черновик письма к Майклу Стрейту, с. 268.



цу, стремление избежать любых, в том числе и благих, перемен — искушение искусства, обращенного лишь к прошлому — с таким искушением сталкиваются, например, эльфы Эрегиона, и оно кончается сауроновым обманом. Иное искушение — и те беды, которое оно способно принести, мы видим в лице Фэанора: искушение «присвоить» искусство, являющееся способностью дарить творимое не только себе, но и другим, — сохранить плоды своего творчества лишь для себя одного. Наконец, искушением становится и искусство, обращаемое в способ несправедного господства. Это, последнее искушение оказывается тесно связано с темой волшебства у Толкина, к которой мы и обратимся в заключение этой главы:

Это стремление (*ко вторичному творению — П.П.*) одновременно сочетается со страстной любовью к первичному, настоящему миру, и оттого исполнено ощущения смертности — и в то же время миром этим не насыщается. В нем заключены самые разные возможности для «Падения». Оно может стать собственническим, цепляясь за вещи, созданные «как свои собственные»; творец вторичной реальности желает быть Богом и Повелителем своего личного произведения. Он упрямо бунтует против законов Создателя — особенно же против смертности. И то, и другое (поодиночке или вместе) непременно ведет к жажде Власти, и того, чтобы воля срабатывала быстрее и эффективнее, — и отсюда к Машине (или Магии). Под последним я разумею любое использование внешних систем или приспособлений (приборов) вместо того, чтобы развивать врожденные, внутренние таланты и силы — или даже просто использование этих талантов во имя искаженного побуждения подчинять: перепахивать реальный мир или принуждать чужую волю. Машина — наша более очевидная современная форма, хотя и соотносится с магией теснее, нежели обычно признается<sup>492</sup>.

Со стороны некоторых христиан приходится иногда слышать опасение: не слишком ли много в мире Толкина магии и волшебства? Разве не считает Церковь волшебство опасным, связанным с падшими ангелами?<sup>493</sup> Это опасение во многом связано с недоразумением<sup>494</sup>. Нигде в книгах Толкина мы не находим вызывающего естественное опасение христианина колдовства — то есть попытки прибегнуть, прямо или косвенно, к иным, некогда высшим, но ныне

<sup>492</sup> *Письма*, № 131, к Мильгону Уолдмэну, сс. 167-168.

<sup>493</sup> Некоторые умудрялись даже проводить параллель между книгами Толкина и книгами про Гарри Поттера, вовсе не смущаясь огромной разницей между ними.

падшим силам, для достижения своих целей; подобные действия могли бы быть свойственны в толкиновской истории лишь тем, кто находится под властью зла. Сам Толкин, в одном из своих писем, сожалеет о той путанице, которая иногда возникает у читателей по этому поводу и признает, что, возможно, он не слишком удачно использовал слово «магия». У представителей «благих» народов Средиземья мы видим лишь два вида «волшебных» сил — оба они могут быть отнесены к «магии» в негативном смысле лишь по заблуждению. Один из них — это, скорее, разновидность того, что на языке эссе «О волшебных историях» можно было бы назвать «феерической драмой», видом возвышенного искусства:

Слово «магия» я использовал не вполне последовательно; эльфийская королева Галадриэль даже вынуждена объяснять хоббитам, что они ошибочно употребляют это слово как для обозначения уловки Врага, так и действий эльфов. Моя непоследовательность объясняется тем, что термина для обозначения последнего не существует (ведь все человеческие истории страдают той же путаницей). Однако эльфы призваны (в моих историях) продемонстрировать разницу. Их «магия» — это Искусство, освобожденное от многих его человеческих ограничений: более легкое и непринужденное, более живое, более полное (произведение и замысел идеально соответствуют друг другу). А целью ее является Искусство, а не Власть, вторичное творчество, а не подчинение и не деспотичная переделка Творения. «Эльфы» «бессмертны», по меньшей мере, пока длится этот мир, и потому их скорее занимают горести и тяготы бессмертия среди изменчивого времени, нежели смерть. Врага в последовательных его обликах всегда «естественным образом» занимает абсолютная Власть, он — Владыка магии и машин; но проблема, — что это страшное зло может родиться и рождается от вроде бы доброго корня, из желания благодетельствовать мир и других — быстро и в соответствии с собственными планами благодетеля, — становится повторяющимся мотивом<sup>495</sup>.

В черновике другого письма, Толкин условно называет эту «магию», которую можно было бы назвать, скорее, «чарами искусства» греческим словом «гоэтэйа», а словом «магия» обозначает второй вид «волшебства», которым пользуются в том числе и его положи-

<sup>494</sup> См. также об отношении Толкина к эзотерике и оккультизму в разделе этой книги, посвященном его религиозным взглядам.

<sup>495</sup> *Письма*, № 131, к Мильгону Уолдмэну, с. 168.

тельные герои. В этом случае речь идет о врожденных талантах, об особых способностях воздействия на материю. Поскольку ни о каком использовании «потусторонних сил» здесь не идет и речи, и этот вид «волшебства» едва ли может быть на самом деле назван магией:

Боюсь, что в вопросе «магии» и особенно в том, что касается употребления этого слова, я проявил вопиющую небрежность; хотя Галадриэль и прочие, критикуя «смертных», неправильно применяющих это слово, тем самым свидетельствуют, что самая эта мысль возникла не просто так, из ниоткуда. Но это оч[ень] обширный вопрос, и крайне трудный; и историю, которая, как вы совершенно правильно указываете, посвящена главным образом мотивациям (выбору, искушениям и т.д.) и намерениям, с которыми используется все то, что есть в мире, вряд ли стоит обременять псевдо-философскими изысканиями! Я вовсе не собираюсь углубляться в дебаты насчет того, реальна ли и возможна ли в мире «магия» в каком-либо смысле этого слова. Но я так понимаю, в контексте данной истории есть, так сказать, скрытое отличие, — то, что некогда называлось отличием между *magiæ* (*magia*) и *goëteia* (*goeteia*). <...> Ни то, ни другое в данном предании не является ни хорошим, ни плохим (само по себе), но лишь в силу мотивации, или цели, или применения. Обе стороны используют и то, и другое, но из разных побуждений. Самый дурной мотив (в рамках данной истории, поскольку именно этому она и посвящена) — это подчинение чужой «свободной» воли. Нельзя сказать, что Враг использует лишь обольщения гоэтейи; нет, пользуется он и «магией», реально воздействующей на физический мир. Однако *магию* свою он использует для того, чтобы подмять под себя все живое и неживое, а *гоэтейию* — чтобы запугивать и подчинять. Используют *магию* и эльфы с Гэндальфом (в умеренных количествах): их магия производит реальные результаты (как, скажем, поджигает отсыревший хворост) в определенных благих целях. А вот «*гоэтические*» эффекты носят исключительно художественный характер и на обман не направлены: эльфов они никогда не обманывают (хотя могут обмануть или сбить с толку неподготовленных людей), ведь для эльфов разница столь же очевидна, как для нас — различие между литературным вымыслом, живописью, скульптурой и «жизнью».

Обе стороны пользуются главным образом «обыкновенными» средствами. Враг или те, кто ему уподобились, выбирают «технику» — с целями губительными и вредоносными, — поскольку «чародеи», привыкшие пускать в ход *магию* главным образом ради утверждения собственной власти, именно так и поступят (и поступают!). <...>

Как бы то ни было, характерная особенность использования «магии» в моей истории состоит в том, что ни через «знание», ни через заклинания к ней не приходят; это — врожденная способность, и люди как таковые ею не владеют и обрести ее не в состоянии. «Целительский дар» Арагорна можно рассматривать как «магический», или по крайней мере как сочетание магии, фармацевтики и «гипнотических» приемов. Но о нем (в теории) сообщают хоббиты, с наукой и философией почти незнакомые; в то время как А[рагорн] — не просто «человек», но через многие поколения — один из «детей Лутиэн»<sup>496</sup>.

Достаточно очевидно, что, говоря о «магии» Толкин ведет здесь речь скорее о том, что сегодня назвали бы «особыми способностями». Конечно, как и любого дара, здесь есть свои опасности. Толкин вскользь упоминает об этом, когда, в другом письме, пишет о трех эльфийских кольцах, говоря, что они «усиливали врожденные способности владельца — тем самым приближаясь к “магии”, а это побуждение легко исказить и обратить во зло, в жажду господства»<sup>497</sup>. Что касается чародейства — то есть использования темных сил в своих целях, то толкиновская история относится к нему резко отрицательно. Оно не может не быть связано со злом и с падением. Какие-то упоминания, которые можно было бы отнести к такому чародейству, в толкиновской истории встречаются лишь в отношении тех, кто служит злу (вспомним, например, англмарского Короля-Чародея).

У «добродетельных» героев толкиновских книг, в частности — «Властелина Колец» — мы не видим ничего подобного. Место «чар» у них занимает надежда «паче всякого чаяния», а иногда — призыв о помощи, связанный с нею. Ответом на эту надежду и на этот призыв становится подлинное Чудо, венчающее всю рассказанную Толкином историю — то Чудо, рождающееся, как бы из «случайного» сплетения событий, за которым мы видим руку Провидения.

### Мозаика мотивов: время, библейские аллюзии и трактовки критиков

Даже книга куда большего объема не смогла бы (и слава Богу!) затронуть и отразить все те глубоко связанные с христианской верой мотивы, которые — иногда более, а иногда менее явно, присутствуют на страницах книг Толкина. Поэтому рано или поздно мне

<sup>496</sup> Письма, № 155, черновик письма к Наоми Митчисон, 227-228.

<sup>497</sup> Письма, № 131, к Мильтону Уолдмэну, с. 175.

придется остановиться и закончить этот труд — и при этом многое, разумеется, останется не сказанным. И все-таки есть несколько тем, которые кажутся мне достаточно интересными и важными, чтобы уделить каждой из них хотя бы несколько слов этой книги — и едва ли получилось бы посвятить им отдельные главы. Своеобразная «мозаика» из них и станет последней главой той части этой книги, что посвящена толкиновской истории.

### *Время толкиновской истории*

Говоря о присутствии христианского мирозерцания в «Средиземских» книгах Толкина, нельзя не коснуться этого мотива. Восприятие и осмысление времени — это одна из очень существенных черт иудео-христианской (и особенно христианской) традиции, которая заметно отличает ее от большинства других религий и философских систем. Во многих языческих религиях время оказывается либо как бы просто бесконечностью (теряя от этого направленность и смысл), либо замкнутым кругом, в котором неизбежно повторяются события мировой истории. Иудейское, а за ним — христианское восприятие оказывается совершенно иным. Это иное видение времени тесно связано с осмыслением смысла человеческой жизни — и, в более широкой перспективе, отношений превечного и абсолютного Бога, который становится причиной и целью истории — и творения, конечного, но при этом предназначенного стать причастным к подлинной вечности Бога — а не к простой бесконечности во времени. Творец здесь не принадлежит ко времени и к истории (тем большим оказывается чудо Воплощения, в котором Он входит в историю человечества как Человек). А само время разворачивается и раскрывается от момента творения, как движение, направленное к Концу, оказывающемуся не просто «новым началом», как в циклах языческого мировосприятия, но одновременно «началом и исполнением». Истории надлежит не просто завершиться, но преобразиться и обрести полноту в Боге. История как развертывание времени становится постоянным напоминанием о творении (а теперь еще и о падении), но вместе с тем выражает и нечто большее — устремление к полноте, которая придает всей истории смысл — потому что является не просто надмирным абстрактным идеалом, но тем «моментом перехода», который действительно завершит историю, такой, как мы ее знали. Справедливо сказать, что иудео-христианское восприятие времени эсхатологично — то есть в нем всегда при-

существует осознание стремления истории к своей цели и завершению. Завершению, которое является «концом света», завершая существующий миропорядок — и в этом отношении оказывается катастрофическим. Завершению, которое прямо связано с борьбой добра и зла в истории падшего мира — и является его кульминацией. Эта кульминация представляется в Откровении Иоанна Богослова образом решительной последней битвы между добром и злом, битвы, в которой зло одерживает кажущуюся победу — и именно в момент его торжества она оборачивается поражением, потому что осуществляется «эвкатастрофа» Божественного вторжения в историю, как завершающего ее аккорда — второго пришествия Христа во славе. Наконец, это завершение является вместе с тем подлинным началом, «точкой входа», переходом в преобразенное Царство Божие, в котором Божественный замысел исполняется.

Нетрудно заметить присутствие всех этих моментов восприятия времени в толкиновской истории: ее Творца, находящегося вне времени, подобно Автору повести; ее направленность от момента творения к завершению истории, к преодолению зла в Арде Исцеленной. Толкиновское время эсхатологично — оно направлено от начала к концу, концу катастрофическому — но вместе с тем, исполненному надежды на преобразование. История устремлена ко «Второму Хору», в который, в отличие от Первого Хора Айнур вступят «дети Эру». Толкиновской истории известно ожидание этого конца как катастрофы:

Но, предсказан Конец Арды в Музыке или нет, Эру волен вмешаться и оборвать Историю в любой момент; так что предсказать Конец невозможно. (Менее крупным, как бы предрекающим Конец, вмешательством того же рода было уничтожение Нуменора и конец присутствия воплощенных Валар в Имбаре). Эльфы полагали, что Конец будет именно катастрофой. Они не верили, что Арда (или, по крайней мере, Имбар) просто истощится, одряхлеет и умрет от старости. Но об этом они никаких мифов не сложили<sup>498</sup>.

Известен ей и образ Последней Битвы — хотя, конечно, и не имеющий еще той полноты, которую обретает в христианском Откровении<sup>499</sup>. Наконец, известно ей и «преобразование», ожидающее мир в конце — и, соединенная с надеждой, тоска по Арде Неискаженной, которая будет утолена в Арде Исцеленной. Клайд Килби, основыва-

<sup>498</sup> Авторские примечания к *Амрабет*, STC-2000.

ясь не только на прочитанных им рукописях Толкина, но и на беседах с ним, пишет:

Есть основания полагать, что будь его история доведена до полного и окончательного завершения, зла, встречавшегося повсюду, такого как зло Моргота и Сауона, не стало бы. Он предполагал, что конец будет славным, подобным описанному в книге Откровения. Снова явится истинный Тэльперин, земля будет пересоздана, затопленные земли поднимутся, вновь будут обретены Сильмарилли, Эарендилль вернется на землю. Снова Два Древа засияют прежним светом и будут исполнять жизнь силой, горы Пелори станут ниже, и свет осияет всю землю — о да! — и мертвые воскреснут, а замысел Эру исполнится<sup>500</sup>.

Это представление времени, как движения от начала к концу и преобразению, по существу своему совпадающее с иудео-христианским видением времени, не случайно: оно, конечно же, связано с уже рассмотренными нами раньше сторонами метафизики толкиновской истории<sup>501</sup>.

### ***Библейские аллюзии во «Властелине Колец»***

Один пишущий о Толкине западный автор рассказывал, что когда-то, еще ребенком, на уроке Закона Божьего, сказал ведшей его сестре-монахини: «Интересно, почему Библия написана так похожа на “Властелин Колец”?». Монахиня ответила, улыбнувшись, что это не Библия похожа на «Властелин Колец», а наоборот — язык «Властелин Колец» напоминает Библию. Говоря о христианских мотивах в творчестве Толкина, невозможно обойти вниманием этот вопрос — толкиновский текст действительно нередко оказывается своими выразительными средствами (иногда — вне зависимости от содержания) сродни библейской традиции. Более или менее явные аллюзии, как бы «скрытые цитаты» или

<sup>499</sup> См. например текст, посвященный «последней битве» в V т. HOME.

<sup>500</sup> Clyde S. Kilby, Tolkien and the Silmarillion, Harold Shaw 1976, pp. 64–65.

<sup>501</sup> В иудео-христианской традиции с определенным пониманием времени, вне всякого сомнения, связано и понятие о Предании — как о передаче из поколения в поколение спасительного осознания истины. Отношение «благих» толкиновских народов к истории и к передаче определенного ее осознания, определенных ценностей, из поколения в поколение, несомненно, отражает свойственное толкиновской истории видение времени, а потому не может не перекликаться с иудео-христианским представлением о Предании. Однако эту тему я по ряду причин оставил за рамками настоящей книги.

«скрытые заимствования» из Библии, заключающиеся в отдельных образах, словах и выражениях, разбросаны по всему тексту «Властелин Колец». Они, вне всякого сомнения, показывают глубокую включенность этой книги (и ее автора) в языковую культуру, порожденную Священным Писанием и христианской традицией. Это оказывается так вне зависимости от того, сознательными или неосознанными были для Толкина эти «заимствования», образные или языковые влияния. Укажем лишь на некоторые подобные примеры.

Мы уже упоминали о том, что сцена встречи Арагорна и его спутников с воскресшим Гэндальфом своими образами неминуемо отсылает христианского читателя к Евангельской сцене Преображения Христа, вплетая в образный ряд и некоторые мотивы, связанные с Его Воскресением. Исследователь текстов Толкина и их переводов Марк Т. Хукер пишет в одной из своих статей:

Сюжеты библейского и толкиновского рассказов имеют немало параллелей, начиная с количества присутствующих при явлении персонажей, и кончая ролью света. Гэндальф является Арагорну, Леголасу и Гимли. Христос является Петру, Иакову и Иоанну. Христос является на горе Фавор. Гэндальф — на Холме Древограда.

Белизна и цвет играют большую роль в обоих рассказах. В Евангелии от св. Матфея написано: «И преобразовался перед ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф. 17, 2). В Евангелии от св. Марка говорится: «Одежды его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9, 3). В Евангелии от св. Луки, «вид лица Его изменился, и одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 9, 29). Толкин подхватывает суть этих описаний в собственном тексте нарочитыми повторами этого цвета. Эти слова накапливаются до такой ослепительной белизны, что Гимли молча опускается перед Гэндальфом на колени, заслонив руками лицо. В Библии написано: «ученики пали на лица свои и очень испугались» (Мф. 17, 6). В Евангелии от св. Марка говорится, что Петр «не знал, что сказать; потому что они [ученики Христа] были в страхе» (Мк. 9, 6).

Как в стихотворении, Толкин пишет картину намеками, и Гэндальф словно воскресает на глазах у читателя. Сцена начинается описанием человека, словно пробуждающегося от смертельного сна. «Вся усталость, казалось, покинула его». Толкиновский рассказчик продолжает: «Из-под серых [цвет, ассоциирующийся со смертью и прахом] лохмотьев, которые окутали одежду Гэндальфа как саван [еще один намек на смерть], были видны блеск и вспышка белого [намек на гря-

дущее воскрешение]». <...> Эта вспышка белого почти немедленно переходит в ослепительный цвет, и рассказчик объясняет, что «Гэндальф высился над ними <...>, и его серые лохмотья отлетели в сторону [намек на освобождение от смерти]», затем начинается толкиновский пересказ библейских описаний преображения Христа. «Одежды его сияли белизной... Седые волосы его блестели, как снег под полуденным солнцем; одежда была ослепительно бела; глаза, сверкавшие из-под косматых бровей, пронзительно лучились как яркое солнце».

<...> У Толкина есть еще одна скрытая полудитата из Библии, но из другого места. <...> Описав ослепительно белого Гэндальфа, рассказчик говорит: «сила была в его руке». Эта фраза переключается с двумя молитвами из Библии, в первой и второй книгах Паралипоменон. В обоих случаях это описание Бога. Первый раз такая фраза встречается в молитве Давида: «И в руке Твоей сила и могущество» (1 Пар. 29, 12). Второй раз — в молитве Иосафата: «И в Твоей руке сила и крепость» (2 Пар. 20, 6)<sup>502</sup>.

Профессор Шиппи проводит тексто-стилистическую параллель между текстом Библии и песней орла из третьего тома «Властелина Колец»:

Пойте, пойте, люди Башни Анора!  
Ибо кончилась власть Саурона  
и Черная Башня пала!

<sup>502</sup> Марк Т. Хукер, *Священные писания?*, пер. А. Хананашвили, «Палантир», № 32, 2002 г, сс. 3-5. Надо отметить, что Хукер допускает определенную ошибку, когда, судя по всему, видит у Толкина еще одну скрытую цитату — он говорит об «аллюзии на Католический Катехизис» — слова «паче всякого чаяния (beyond all hope)», которые присутствуют в п. 2606 Катехизиса Католической Церкви и у Толкина. Однако такая аллюзия невозможна. Современный Катехизис Католической Церкви, на который ссылается Хукер, появился в свет лишь в 1992 г. Текст этого пункта оригинальный, в нем нет ссылок на какие-либо цитаты. Поэтому речь может идти лишь о случайном — или не случайном? — совпадении, хотя в остальном Хукер прав и использование этих слов у Толкина, конечно же, явно включается в христианский языковой контекст. Эту же ошибку повторяет Хукер и в своей книге *«Толкин русскими глазами»* (М.: 2003). Вполне возможно, что здесь есть «скрытая цитата», однако не из Катехизиса Католической Церкви, а из послания св. Павла к Римлянам, где говорится о вере Авраама, который поверил Богу, что он «сверх надежды, поверил с надеждою» (Рим. 4, 18).

Пойте, радуйтесь, воины Сторожевой Башни!  
Не напрасна была ваша стража,  
ибо Черные Ворота разбиты  
и Король ваш прошел в них с победой!

Пой и радуйся, славный Запад,  
ибо Король опять грядет воцариться —  
он будет жить с вами и править вами  
до конца дней ваших!

Обновится засохшее Древо:  
он посадит его на высоком месте —  
и благословен будет ваш Город!

Пойте же, люди!<sup>503</sup>

Профессор Шиппи так комментирует этот текст:

Какой стилистический образец был на уме у Толкина, ясно: это Библия, и в особенности Псалтирь. Большинству английских читателей для опознания этого образца вполне достаточно архаических местоимений *ye* и *hath* — большинству эти слова известны именно по «Авторизованному переводу» Библии. Слова «Пойте и радуйтесь» напоминают псалом 33 («Радуйтесь, праведные, о Господе...»), а все стихотворение в целом очень напоминает псалом 24: «Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет сильный в брани... Господь сил, Он — Царь Славы». «Кто есть сей Царь Славы?» — вопрошает псалом. Один из традиционных ответов звучит так: это Христос, распятый, но еще не вознесшийся, сходит во град Ада, чтобы спасти томящихся там узников — добродетельных дохристиан: Моисея, Исайю, патриархов, пророков. Конечно, песня орла совсем не об этом. Когда орел поет: «Черные Ворота разбиты», он имеет в виду ворота Мораннон, конкретное место в Средиземье, описанное в книге II «Властелина Колец» <...>; когда он говорит «Король грядет воцариться», он имеет в виду Арагорна. Однако первую фразу очень легко отнести к Смерти и Аду (Мф. 16, 18, «И врата адовы не одолеют ее»), а вторую — ко Христу и Его Второму Пришествию<sup>504</sup>.

В тексте есть и другие возможные, хотя, быть может, и менее заметные библейские аллюзии. К примеру, когда в конце второго тома Сэм в отчаянии останавливается перед воротами крепости, куда

<sup>503</sup> ВК, 3, с. 327.

унесли потерявшего сознание Фродо Шаграт и Горбаг, Толкин пишет об этом:

Ворота с треском захлопнулись. Бум-м-м! Железные засовы встали на свое место. Клац! Путь был закрыт. Сэм с разбега ударился о запертую медную дверь, упал — да так и остался лежать без сознания. Вокруг сомкнулась ночь<sup>505</sup>.

**Железные** засовы (*bars of iron*) и **медные** (*brazen*) двери здесь, вероятно, не случайны. Хорошо знакомого с текстом Библии читателя они отсылают к тексту 106 псалма:

Они сидели во тьме и тени смертной, окованные скорбью и железом; ибо не покорялись словам Божиим и небрегли о воле Всевышнего. Он смирил сердце их работами; они преткнулись, и не было помогающего. Но воззвали к Господу в скорби своей, и Он спас их от бедствий их; вывел их из тьмы и тени смертной, и расторгнул узы их. Да славят Господа за милость Его и за чудные дела Его для сынов человеческих: ибо Он сокрушил врата **медные** и веревы (*архаическое «засовы»*) — П.П. **железные** сломил<sup>506</sup>.

Речь здесь идет, разумеется, об освобождении от скорби народа Израиля. Однако весь контекст этого фрагмента — хвала Господу, спасающему попавших в безвыходное положение — делает словесную параллель между этим псалмом и текстом «Властелина Колец» не случайной. Она вполне может служить как бы скрытым намеком на действительный источник помощи, благодаря которому хоббиты спасаются в этой ситуации: Провидение.

Некоторые другие образные ряды «Властелина Колец» также имеют своеобразные «параллели» в Ветхом Завете. Так, в Книге Судей Ангел изводит посохом огонь (Суд. 6, 21) из камня — Гэндальф (тоже «ангельский» образ) при помощи посоха зажигает огонь при встрече Отряда Кольца с волками. Образ же Гэндальфа, ангельского посланника, сопровождающего, помогающего и советующего странникам, напоминает христианскому читателю образ Архангела Рафаила, который, в человеческом облике, под иным именем, сопровождает юноше в ветхозаветной Книге Товита, помогая ему делом и советом. Параллель, правда, не абсолютная — Рафаил, согласно Книге Товита,

<sup>504</sup> Шиппи, *op.cit.*, сс. 349-350.

<sup>505</sup> ВК, 2, с. 518.

<sup>506</sup> Пс. 106, 10-16.

не «воплощался»: «Все дни я был видим вами, но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это» (Тов. 12, 19).

В тексте Толкина присутствуют не только аллюзии с Библией. Множество деталей (подробно разобранных рядом авторов — специалистов по средневековой литературе) связывают текст «Властелина Колец» с произведениями различных древних и средневековых христианских авторов. На христианскую традицию косвенно указывает и целый ряд других моментов: так, профессор Шиппи полагает, что Толкин не случайно датирует падение Барад Дура 25 марта — днем праздника Благовещения Пресвятой Богородицы. Все это позволяет говорить, что если *действие* «Властелина Колец» отнесено автором к некоему древнему дохристианскому времени, то *текст* книги находится во вполне определенном, недвусмысленно христианском контексте, органически включаясь в этом отношении в пространство западной христианской литературной традиции.

#### **Предположения критиков: «применимость» толкиновской истории**

В этой книге я старался сознательно и, по возможности, последовательно избегать аллегорических трактовок толкиновской истории. Причиной этого является отрицательное отношение самого Толкина к подобной интерпретации: работая над «Властелином Колец», он не имел в виду создать аллегорию чего-либо. Аллегорическое истолкование «Властелина Колец» ошибочно — поскольку аллегория возможна лишь там, где автор сознательно строит ее, а Толкин прямо утверждает, что не делал этого. Между тем, многие критики и исследователи, не взирая на это его убеждение, пытались придать толкиновскому тексту аллегорическое прочтение. Некоторые такие попытки имели место еще при жизни Толкина. Сам он отвечает на подобные попытки в авторском предисловии к «Властелину Колец», опровергнув перед этим мысль, что книга является аллгорией Второй Мировой войны:

Можно выдумать и другие варианты, в соответствии со вкусами и взглядами тех, кто любит аллегорию или отсылки к актуальным событиям. Но я от всего сердца недолюбливаю аллегорию во всех ее проявлениях, и всегда недолюбливал — с тех пор как стал достаточно взрослым и осторожным, чтобы обнаруживать ее присутствие. Я больше предпочитаю историю, истинную или вымышленную, с разнообразием ее применимости к мыслям и опыту читателя. Я думаю, многие путают «применимость» с аллегорией; однако первая

основывается на свободе читателя, а вторая — на преднамеренном господстве автора<sup>507</sup>.

Роберт Муррей пишет:

К этому моменту вы, должно быть, уже обратили внимание на одно из специфических словечек Толкина — «применимый». Он часто использовал его, когда заходила речь о способности текста говорить читателю больше, чем сказано, и не быть при этом искусственной аллегорией. Толкин, конечно, всегда настаивал на самостоятельности текста, как искусства самого по себе, как творения, которое не имеет иного назначения, кроме как доставлять удовольствие. Хорошей книге не обязательно быть носительницей какой-либо «вести», отличной от содержания книги; однако Толкин часто признавал, что самые великие истории как в целом, так и во многих частностях, несут в себе нравственно значимые моменты, которые применимы к опыту читателей, далеких от рассказчика как во времени, так и в пространстве<sup>508</sup>.

К сожалению, искушение аллегорического прочтения толкиновской истории слишком велико, поскольку позволяет читать в тексте то — и именно то, — что хочет приписать ему конкретный читатель. Встречались (и встречаются до сих пор) попытки аллегорического толкования текста «Властелина Колец» и в христианском смысле. Так, некоторые усматривали в Кольце аллегория греха<sup>509</sup>. Конечно же, такой подход ошибочен. Более того, он умаляет сам текст Толкина, уничтожает всю глубину его содержания. Однако этого нельзя сказать о попытках «применения» толкиновского текста к тем или иным христианским реалиям.

Такие попытки родственны одному из древних подходов к толкованию библейских (и не только библейских) текстов. В тех или иных исторических событиях и образах видели как бы «отблеск», прообраз или смутную тень будущего: так в библейской истории об образе медного змея, вознесенном над толпой, посмотрев не который с верой израильтяне исцелялись от змеиного укуса, некоторые Отцы Церкви видели прообраз Христа, вознесенного на Крест ради

<sup>507</sup> J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, vol. I, Boston, Houghton Mifflin Company, 1987, p. 7.

<sup>508</sup> преп. Р. Муррей (Р. Марри), Дж. Р. Р. Толкин и искусство притчи, «Палантир» № 16, 1999, сс. 14-20.

<sup>509</sup> Эта тема затронута нами в главе «Искушение и грех».

исцеления грехов мира. Такой же прообраз видели и в ветхозаветных жертвоприношениях. Такой «прообраз» даже имел в святоотеческой экзегетике особое название «типос», а подобное чтение библейского текста принято именовать «типологическим». На самом деле, при некотором подобии аллегорическому толкованию, толкование типологическое принципиально от него отличается. Говоря о каком-то событии как о «типосе», к примеру, Крестной Жертвы, вовсе не имели в виду, что его не было в реальной истории. Событие при этом не лишается собственного значения, но оказывается как бы одновременно предвестником и другого, будущего, большего события. Эта связь между событиями — может быть вполне реальной, поскольку между «типосом» и реальностью может существовать сокровенная связь в Замысле Божьем. При таком прочтении вся история человечества, предшествующая Воплощению, оказывается исполнена сокровенными прообразами и типосами будущего — событиями, которые вполне реальны и имеют собственное значение и ценность, но вместе с тем, как бы «намекают» на то, что грядет.

Использование «применимости» позволяет, размышляя, увидеть связь событий толкиновской истории с некоторыми евангельскими образами. Отношение Толкина к такому «применению» своей истории известно, оно отразилось в некоторых его письмах. И отношение это, как кажется, вполне благосклонно. Так, он пишет:

<...> один критик (в письме) утверждал, что обращения к Эльберет и образ Галадриэли, описанный напрямую (или через слова Гимли и Сэма) отчетливо соотносятся с католическим культом Богородицы. А еще один усмотрел в дорожных хлебцах (лембас)=viaticum<sup>510</sup> и в ссылке на то, что они питают волю (т. III, стр.213) и оказываются более действенны при воздержании от еды, производную от Евхаристии. (То есть: явления куда более великие могут воздействовать на сознание, когда речь идет о меньшем, то есть о волшебной сказке)<sup>511</sup>.

В одном из своих писем образ Галадриэль сравнивал с образом Марии, в частности, уже упоминавшийся нами о. Роберт Муррей. В ответном письме Толкин пишет:

<sup>510</sup> Запас еды в дорогу (лат.); то же латинское слово в церковной латыни означает Причастие, даваемое тому, кто находится при смерти или под угрозой смерти.

<sup>511</sup> *Письма*, № 213, к Деборе Уэбстер, с. 326.

Сдается мне, я отлично понимаю, что ты имеешь в виду <...> под ссылками на Пресвятую Деву, на образе которой основаны все мои собственные смиренные представления о красоте, исполненной как величия, так и простоты<sup>512</sup>.

Известно отношение Толкина к еще одному подобному «применению» своей истории. Ученый из Австралии Бэрри Гордон посвятил «Властелину Колец» статью, где рассматривал образы Фродо, Гэндальфа, Арагорна и Сэма как образы священника, пророка, царя и обычного человека, известные христианской традиции<sup>513</sup>. Прочтя эту статью (она называлась «Царство, Священство и Пророчество во “Властелине Колец”»), Толкин переслал ее Клайду Килби. В сопроводительном письме он допускает, что высказываемые Гордоном мысли могут вполне соответствовать действительности, но что он не имел в виду ничего подобного на сознательном уровне. В своих заметках сам Килби писал об этом, раскрывая мысль Гордона:

Средиземье обретает спасение благодаря священническому самопожертвованию хоббита Фрода, истинной мудрости и водительству Гэндальфа и власти Арагорна, потомка Королей. Каждый из этих героев, отвечая на свое «призвание» возрастает в силе и благодати. Каждый становится все более «христианином»<sup>514</sup>.

Среди современных христианских авторов, пишущих о Толкине, некоторые не без успеха опираются именно на «применимость» его текстов. В отличие от «аллегорических» толкований, результаты их размышлений оказываются часто довольно интересными и глубокими. И это закономерно, поскольку речь идет о книгах писателя, все мышление и мироощущение которого было столь глубоко проникнуто христианской верой.



## Эпилог

Вот и подошло к завершению наше исследование. И хотя оно не может — и ни при каких условиях не могло бы — претендовать на полноту, нам все же удалось затронуть на его страницах немало важных и глубоких тем. Быть может, кто-то, прочитав его, сможет по-иному взглянуть на любимые и дорогие для него истории, рассказанные Толкином. Если так — автор трудился не напрасно. И напоследок мне хочется сказать еще несколько заключительных слов.

Книги Толкина, несомненно, наделены глубоким духовным содержанием. Некоторые стороны этого содержания я попытался раскрыть в этом исследовании. Нет никакого сомнения в том, что книги Толкина — часть наследия западной христианской культуры — в лучших ее проявлениях. Я, однако, убежден, что те ценности (или, по крайней мере, большая их часть), которые вошли, органически выросли в толкиновские книги — это ценности общехристианские, универсальные, значимость которых не зависит от того, находимся мы на Западе или на Востоке христианского мира. Толкин как писатель — наследник христианского Запада. Но его постоянное внимание к действительно важному, к *существенному*, позволило ему воплотить в своих текстах свет, выходящий за узкие чисто западные рамки. Быть может, это так потому, что Толкин, фактически, своим творчеством возвращается к синтезу, к целостному видению мира — которое близко и понятно в том числе (и прежде всего) христианскому Востоку. Творчество Толкина преодолевает привычные границы. Может быть, не случайно, что его книги обрели такую популярность в России. Его история не воспринимается как чуждая и далекая, а это косвенно указывает на существования потребности в тех ценностях, которые она воплощает и в тяге к ним. То, что мы привыкли не замечать и не ценить в привычном, будничном об-

<sup>512</sup> Письма, № 142, к о. Роберту Муррею, с. 196.

<sup>513</sup> Христианское предание говорит о трех аспектах служения Христа — Царя, Первосвященника и Пророка.

<sup>514</sup> Bradley J. Birzer, J. R. R. Tolkien's Sanctifying Myth, ISI Books, Washington, 2002, pp. 69-70, слова Килби автор цитирует по рукописи: Wade Collection, Marion Wade Center, Wheaton College, Wheaton, Illinois, Kilby Files, 3-9.