

Протоиерей Олег Агапов

ТРИЕДИНАЯ ИНТУИЦИЯ «СОТВОРЕННОСТИ, ПАДШЕСТИ И ВОЗРОЖДЕННОСТИ» КАК ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА (НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА ОБ А.И. СОЛЖЕНИЦЫНЕ)

В богословском наследии прот. Александра Шмемана большое место занимают его размышления о творчестве А.И. Солженицына. В данной статье рассматривается один аспект этих размышлений — попытка богословом на материале творчества А.И. Солженицына выделить поддающиеся анализу мировоззренческие основы подлинно христианского художественного творчества. Поскольку самим художником эти основы могут быть не осознаваемы, прот. А. Шмеман называет их «интуициями», указывая также на их неразрывную связь между собой.

Ключевые слова: прот. Александр Шмеман, А.И. Солженицын, творчество, интуиция, творение, зло, возрождение, христианская культура.

Знакомство прот. А. Шмемана и А.И. Солженицына началось заочно. И первые впечатления их друг от друга были не просто хорошими и добрыми, а практически восторженными — как от встречи с чем-то неожиданным (в это время, в этой среде... откуда?!). А. Солженицын в письме к Н. Струве пишет о «духовном наслаждении», с которым он слушал проповеди о. Александра по радио «Свобода»: «Давно уже я с духовным наслаждением слушал по “Свободе” <...> проповеди “доктора философии отца Александра” <...> и поражался, как неподдельно, современно и высоко его искусство проповеди: ни ноты фальши, ни миллиметра натяжки, без пустой дани обязательной форме, ритуалу, когда слушателю становится неловко или чуть стыдно за проповедника или за себя, — и всегда сильная глубокая мысль и глубокое чувство. И думал я: вот чей храм, чьи службы хотел бы я посещать»¹. Более того, в этом же письме А. Солженицын пишет, что статья о. Александра Шмемана о нем «...объяснила мне самого себя <...> и сформулировала важные черты христианства, которых я не мог бы сформулировать»². Статья, о которой идет речь, — первая статья о. Александра

Протоиерей Олег Агапов — кандидат филологических наук, проректор и доцент Самарской православной духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

¹ Письма А.И. Солженицына к Н.А. Струве (1971–1974) // Вестник РХД. № 195. Париж – Нью-Йорк – Москва. 2009. С. 143.

² Там же.

о А. Солженицыне. Она так и называется: «О Солженицыне»³. Уже в этой статье прот. А. Шмеманом были обозначены основные, по его мнению, наиболее полно характеризующие творчество писателя специфические черты. Ряд положений данной работы будут повторены и в последующих статьях об А. Солженицыне.

Богослов отмечает, прежде всего, принципиальную новизну А. Солженицына как художника, выросшего и сформированного уже в Советской России, но сумевшего освободиться от тотального пресса советской культуры, причем не творческим «уходом» куда-либо (в древнерусское искусство, в историю, на Запад и т.п.), а внутренней победой над происходящим здесь и сейчас злом: «Советский мир остается до конца и органически его миром, его действительностью, так что про него можно сказать, что свободен он не *от* советской действительности, а *в* самой советской действительности. И это создает между ним и этим миром совсем особое соотношение и — в творческом плане — одного его сейчас делает способным мир этот изнутри *явить*, творчески *объяснить* и, наконец, *преодолеть*»⁴.

Вывод прот. А. Шмемана по поводу того, что *являть, объяснять и преодолевать* социалистический мир своим писательским творчеством в 1970 г. (прот. А. Шмеман пишет «сейчас», а статья — 1970 г.) способен *один* А. Солженицын, кажется мне, мягко говоря, неточным. Это время — расцвет творчества, например, Василия Шукшина, о котором известный писатель В.А. Пьецух напишет в 1991 г. как о «последнем гении нашей литературы»⁵; это время, когда оставался еще год жизни Николая Рубцова. В конце 60-х появляются в печати первые произведения Валентина Распутина, которого сам А. Солженицын, вручая в 2000 г. литературную премию, носящую его имя (Солженицынскую), характеризовал как писателя, обладающего живым богатым языком, способного «сосредоточенно углубляться в суть вещей». В 1972 г. трагически погиб 35-летний Александр Вампилов, один из талантливейших русских драматургов. И так далее, и так далее... Явно поспешил о. Александр в своих выводах по поводу «одиначества» А.И. Солженицына, преодолевающего в себе неправду, укorenившуюся в России. Богата Россия талантами, пробивающимися сквозь асфальт официоза. Хотя, конечно, роль А. Солженицына в русской литературе второй половины XX в. — одна из ведущих, таких масштабных, эпических по-

³ Шмеман А., прот. О Солженицыне // Вестник РСХД. № 98. Париж. 1970.

⁴ Шмеман А., прот. О Солженицыне // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 762.

⁵ Пьецух В.А. Последний гений // Пьецух В.А. Циклы. М., 1991. С. 55.

лотен, вскрывающих суть режима, кроме него не написал никто, и подвиг его творчества я ни в коем случае не хочу умалить.

Рассуждая о христианских основаниях творчества писателя, о. Александр пишет о своеобразной триаде «интуиций», которые, на его взгляд, присущи только христианской культуре, и творчество Солженицына имеет их в своем основании: «Говоря о «христианском писателе» вообще и о А.И. Солженицыне в частности, я имею в виду некое глубокое и всеобъемлющее, хотя, может быть, и бессознательное восприятие мира, человека и жизни, которое в истории человеческой культуры родилось и выросло из библейско-христианского откровения о них, и *только* из него. У человеческой культуры в целом были, есть и, возможно, будут другие источники, другие «ключи». Но только христианство, только ветхозаветно-новозаветное откровение содержит в себе то восприятие мира, которое, войдя в человеческую культуру, явило в ней не только возможность, но и реальность культуры именно христианской и которое, за неимением лучшего определения, я назову *триединой интуицией сотворенности, падшести и возрожденности*. Я убежден, что именно эта интуиция лежит в основе творчества Солженицына, делает его творчество христианским»⁶.

Скорее, на мой взгляд, можно говорить не о специфично-христианском эмоциональном (поскольку «бессознательное» в этом случае означает, вероятнее всего, «эмоциональное») *восприятии* мира, а о специфичном и единственном в своем роде христианском *мировоззрении*⁷. Тогда очень рискованными становятся рассуждения о «бессознательном христианском восприятии» мира у писателя, который сам себя христианским писателем не считает, но таковым является с точки зрения о. Александра, поскольку в его творчестве он находит «триединую интуицию» «сотворенности, падшести и возрожденности» — или при таком подходе мы вынуждены будем считать христианскими писателями не только не разделяющих сознательно христианского мировоззрения, но даже и не знающих о христианстве⁸. Критик должен быть готов к критике и в свой адрес. К тому же о. Александр в данном случае выстраивает определенную схему,

⁶ Шмеман А., *прот.* О Солженицыне. С. 768.

⁷ Эмоциональное христианское восприятие, конечно, существует, но «Дух дышит, где хочет», и «душа-христианка» неосознанно может проявляться во всяком творчестве. У мусульман, дзен-буддистов, атеистов и т.д. мы найдем схожее отношение к Богу, человеку и миру именно на уровне спонтанного самовыражения в творчестве, когда мировоззренческие клише их верований действуют не с такой силой, что будет показано в статье далее.

⁸ Это утверждение будет подкреплено конкретными примерами ниже.

пытается нащупать методологию, позволяющую судить, кто является христианским писателем, а кто нет.

На мой взгляд, данный метод «не работает» даже по отношению к А. Солженицыну. Так, говоря об «общей тональности» творчества писателя, о «внутренней, не поддающейся одному формальному анализу «музыке»», прот. А. Шмеман отмечает, что «... в эту музыку Солженицына, всю как будто сотканную из вопля страдания, таинственно входит и в ней таинственно присутствует та самая “хвала”, что составляет последнюю, все к себе относящую глубину — и библейского, и евангельского рассказа о мире». И далее богослов делает обобщение, касающееся всего творчества писателя: «Во всем творчестве Солженицына незримо и все же ошутимо светит то “утро творения”, в которое входит, о котором радуется покинувший раковый корпус Костоглов:

«“Это было утро творения! Мир сотворялся снова для одного того, чтобы вернуться Олегу: иди! живи!... И, лицом разойдясь от счастья, улыбаясь никому — небу и деревьям, в той ранневесенней, раннеутренней радости, которая вливается и в стариков, и в больных, Олег пошел по знакомым аллеям... В первое утро творения — кто же способен поступать благорассудно? Все планы ломая, придумал Олег непутевое: сейчас же, по раннему утру, ехать в старый город смотреть цветущий урюк”. “Хорошо!”»⁹.

«Та самая “хвала”», составляющая «последнюю, все к себе относящую глубину — и библейского, и евангельского рассказа о мире» только ли у А. Солженицына среди русских писателей второй половины XX в.? Среди нерусских? Выросших и воспитанных в среде нехристианской? Вообще не слышавших о Христе всех времен и народов? Вопросы риторические. Чтобы не быть голословным, приведу несколько текстов.

Вот, например, уже упомянутый В. Шукшин. Рассказ «Алеша Бесконвойный». Очень похожий по интонации на отдельные места у А. Солженицына, но герой В. Шукшина, даже не имея лагерного опыта, побеждает. Внутренне. Не только отвоёванной субботой для бани. Хотя и это очень много: баня по субботам — частичка дореволюционного православного быта. На воскресную службу в церковь, к Причастию, надлежало идти новым и чистым. Герой В. Шукшина побеждает любовью и радостью, простотой и непосредственностью. Цельностью и мудростью.

⁹ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 768.

Олег же Костоготов — фигура трагическая. В чем-то, несомненно, он победил, а в чем-то — неизбежно проиграл.

Взять хотя бы место, которое прот. А. Шмеман приводит из «Ракового корпуса», считая, что «утро творения» Олега Костоготова «незримо и все же осязательно светит» «во всем творчестве Солженицына». Действительно, Александром Исаевичем написана замечательная по пронзительности и жизненной правды картина (тем более, что писал он отчасти с себя — это он выжил, выстоял и донес до нас свое состояние «рождения заново»). Но почему-то у прот. А. Шмемана прочитывается не то, что у А. Солженицына. Стоит нам открыть собственно «Раковый корпус», прочитать хотя бы заключительные его страницы, и на нас обрушивается *жизнь*, совсем (после лагеря, ссылки и рака) новая в восприятии главного героя, поэтому новизна утра творения касается только Олега, это вовсе не авторская «интуиция творения». И оказывается, что «утро творения» — это метафора, передающая ощущение новизны жизни после, казалось, неминуемой смерти. И эта новая жизнь заключает в себе новое узнавание жизни и мира, «примеривание» их к себе. В этом узнавании, в этой жизни заново, в этом первом дне есть не только желание увидеть цветущий урюк, но и другие желания, понятные, человеческие, правдиво описанные — до трагедии, до неразрешимости *здесь*, в этом мире. Солженицын показывает, как из желания поесть и еды никогда невиданного прежде шашлыка очень быстро (и герой это осознает) вырастает некоторое презрительное отношение к хлебу (лишняя корка которого совсем недавно была счастьем), после выпитого стакана вина хочется встретить еще винную лавку, поездка в битком набитом трамвае кончается совсем худо — героя прижимает к девушке, он ощущает ее всем телом и...

«...самая большая страсть не могла бы так их сплотить, как эта толпа... Это ощущение — не подтверждалось ему, не подкреплялось десятилетиями — и тем первожденной оно было сейчас!

Но оно не было счастьем. Оно было и горем... Ну да, ведь преудреждали ж его: останется либидо. И только оно!...

Так проехали около двух остановок. А потом, хоть и тесно, но уже не столько жали сзади, и уже мог бы Олег немножечко и отклониться. Но он не сделал так: у него не стало воли оторваться и прекратить это блаженство-мучение. В эту минуту, сейчас, он ничего большего не хотел, только еще, еще оставаться так. Хотя бы трамвай по-

шел теперь в Старый город! Хотя б, обезумев, он и до ночи лязгал и кружился без остановок! Хотя б он отважился на кругосветное путешествие! — Олег не имел воли оторваться первым! Растягивая это счастье, выше которого он теперь не был достоин, Олег благодарно запоминал колечки на затылке (а лица ее он так и не повидал).

...И, выпрямляясь с ослабевших, подогнутых колен, понял Олег, что едет к Веге (любимой девушке, его ждущей. — *прот. О. А.*) — на муку и на обман.

...Нет, надо быть мудрее девчонки (которая говорила, что важнее всего — духовное общение. — *прот. О. А.*), надо ехать на вокзал»¹⁰.

Собственно, это событие, это бегство от любви из-за «трамвайной» несостоятельности и является критическим моментом для главного героя «Ракового корпуса». Проиграшем, которого в жизни самого А. Солженицына не было. Трудно не заметить, как постепенно приходит Олег Костоглотов к этому. Здесь и привлекая внимание Олега на некоторое время белка в колесе, из которого, по мысли Олега, ей уже не выбраться (как символ трагической судьбы самого героя), и звери в зверинце — зеки..., то есть ассоциируются у него с зеками (его начинает тяготить чувство, что он уже никогда не сможет чисто, беспримесно воспринимать мир), и серьезное разочарование после рассматривания себя в большом зеркале универсама и т.д. Трудно не заметить, но прот. А. Шмеман видит в этом «утре творения» тон для всего творчества А. Солженицына... На мой взгляд — это ошибка, и серьезная. Вырывание из контекста произведения отрывка для обоснования своей мысли.

О «христианской интуиции творения». На этот раз — из немецкой литературы. Один из ее классиков XX в. — Герман Гессе (1877–1962). Сын и внук христианских миссионеров, учившийся даже некоторое время в семинарии, обращается в своих поисках Истины и Правды в сторону Востока, прежде всего — Индии. Отношение к христианству в разные периоды жизни разное: от критики и неприятия (взять хотя бы одного из персонажей известного романа «Степной волк» (1927), профессора богословия, который, при фантастическом развитии сюжета, обретая возможность реализации тайных желаний и помыслов, стрелял из винтовки по проезжающим машинам), до приятия христианства в качестве одного из многих путей к Истине. То есть Г. Гессе, сознательно отошедший от хри-

¹⁰Солженицын А.И. Раковый корпус // Солженицын А.И. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 3. М., 1999. С. 497–498.

стианства, безусловно, христианским писателем быть назван не может. Но он — великий писатель. И даже придя в конце к мировоззрению, близкому скорее Вивекананде, чем его родной Лютеранской Церкви, он пишет «Игру в бисер», где главный герой фактически жертвует собой ради ученика. О. Александр выделяет три вышеуказанных критерия как основные для определения «христианскости» произведения и автора и забывает, на мой взгляд, про основную — жертву, жертвенность, так или иначе (не всегда напрямую в сюжете) присутствующую во всяком подлинном произведении художественного творчества, которое, в свою очередь, по сути также является жертвой.

«Игра в бисер» завершается произведениями главного героя книги — Иозефа Кнехта. Среди них одно стихотворение, в котором все — описание и хвала творения, более того, в нем заключен глубокий богословский смысл:

*По поводу одной токкаты Баха*¹¹

Мрак первозданный. Тишина. Вдруг луч,
Пробившийся над рваным краем туч,
Ваяет из небытия слепого
Вершины, склоны, пропасти, хребты,
И твердость скал творя из пустоты,
И невесомость неба голубого.

В зародыше угадывая плод,
Взывая властно к творческим раздорам,
Луч надвое все делит. И дрожит
Мир в лихорадке, и борьба кипит,
И дивный возникает лад. И хором
Вселенная творцу хвалу поет.

И тянется опять к отцу творенью,
И к божеству и духу рвется снова,
И этой тяги полон мир всегда.
Она и боль, и радость, и беда,
И счастье, и борьба, и вдохновенье,
И храм, и песня, и любовь, и слово.

Хвалу Творцу мы найдем и в произведениях авторов-мусульман. Так, у одного из знаменитых (и не только в арабском мире) средневековых авторов,

¹¹Гессе Г. Игра в бисер // Гессе Г. Избранное. Сборник / Пер. С. Апта. М., 1991. С. 353.

Ибн Туфейля (ум. 1185 г.), в широко известной (переведенной и на многие европейские языки) «Повести о Хаййе ибн Якзане» читаем:

«Когда Хайй увидел, что все существующее есть творение Творца, он стал рассматривать его по-иному, принимая во внимание силу Творца, восхищаясь чудесами его творения, тонкой мудростью и точностью его знания. Он обнаружил в самых незначительных вещах, не говоря уже о вещах великих, проявления мудрости и удивительного творчества, вызывавшие его восторг»¹².

Найти «интуицию творения» в мусульманской литературе — ожидаемый результат, но мы находим подобное и в литературах, принадлежащих культурам, казалось бы, далеко отстоящих от идеи Творца. У замечательного китайского поэта Су Дун-по (1037–1101) мы прочтем, например, такие строчки:

Между тем в небесах и на этой земле
Всякой твари и вещи свое назначенье дано.
Если есть что-то в мире, чем я обладать не могу,
То йоты того не посмею присвоить себе.

Но ведь ветер, что чист в небесах,
Не запрещен для наших ушей,
А луна среди звезд, что светла,
Не боится взглянуть нам в глаза.

Мы возьмем их себе – и не будет препятствий тому,
Ибо Высшим Создателем нам во владение дан
Этот вечный источник живой красоты,
Мы им можем владеть, как хотим!¹³

Этот ряд стихов и прозы можно было бы продолжать очень долго. Моя цель — показать, что поставленный о. Александром Шмеманом на первое место критерий для определения христианского писателя — интуиция сотворенности мира — не является надежным, поскольку очень часто встречается в произведениях писателей искренне и глубоко... исповедующих иную веру.

Но о. Александр пишет о «триединой интуиции», давая понять тем самым особую важность соединения всех трех компонентов (кроме сотворенности — падшесть и возрожденность) в творчестве у определенного автора. Я счел воз-

¹²Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане. М., 1978. С. 89.

¹³Су Дун-по. Стихи. Мелодии. Поэмы. М., 1975. С. 199.

можно говорить «о частях», поскольку так выстраивает апологию своей триады сам прот. А. Шмеман.

О первой части «триады» мы уже поговорили. Посмотрим на вторую ее составляющую — «падшесть». О. Александр начинает разговор об «интуиции падшеести» с констатации того, что, безусловно, «...зло и страдание стоят в центре солженицынского творчества». Но, по мысли богослова, «...зло у Солженицына — из христианского восприятия и переживания “тайны зла”». Далее богослов пытается раскрыть христианское понимание зла. И впадает в ряд противоречий — с самим собой и с отдельными христианскими богословами, на мой взгляд — более адекватно христианской картине мира рассуждающими о зле. По мысли о. Александра только христианство (в отличие от всех других религий и философий) зла не объясняет, а его являет (то есть делает явным, обнаруживает его именно как зло). Объяснить зло нельзя, потому что оно — падение, и только — падение, всегда — падение, пишет прот. А. Шмеман, делая акцент на одном из аспектов зла, абсолютизируя одну грань, неоправданно жестко отзываясь (декларативно, без сколько-нибудь развернутого обоснования, без называния по имени тех, кого критикует) о других подходах:

«...Оно (зло. — *прот. О. А.*) <...> не простой отрицательный знак, всего лишь отсутствие добра, как это кажется рационалистам всех оттенков в их утопическом оптимизме. Для христианства зло — это всегда и прежде всего именно *падшесть*. Пасть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, — тем сильнее ужас, горе и страдание. Ужас от не-должности зла, от несоответствия его природе падающего, какими бы причинами ни было падение это вызвано, сколь ни казалось бы оно “закономерным” и “обоснованным”, нет ему ни объяснения, ни оправдания, ни “извинения”. Есть только ужас, горе и страдание. Но пережить и ощутить зло как падшесть и ужаснуться ему — это и значит *явить зло как зло*»¹⁴.

«Нет злу объяснения»? А разве не является попыткой объяснения зла утверждение, что оно — «это всегда и прежде всего <...> *падшесть*»? Зло — «...не простой отрицательный знак»? А кто подобное утверждает? Вообще довольно неточная метафора, видимо призванная у о. Александра усилить нега-

¹⁴ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 769.

тивное отношение читателя к «рационалистам всех оттенков» с их «утопическим оптимизмом» (?), которым кажется что зло — «всего лишь отсутствие добра». «Всего лишь»? Где же нашел уважаемый богослов «рационалистов», так считающих? Если уже для Платона «Добро» было высшей идеей, а для блаж. Августина (и для всей христианской традиции, но он одним из первых проговорил это) Абсолютное Добро отождествлялось с Богом? После древнегреческой философии (в особенности, неоплатонизма, где зародилось и было обосновано (у Плотина¹⁵ и Прокла¹⁶)), определение зла как отсутствие, недостаток добра мы находим у таких известных в христианстве отцов и богословов, как, например, свт. Григорий Нисский, блаж. Августин, прп. Максим Исповедник, ушедших от неоплатонического отождествления зла с материей.

Обратимся к святоотеческим текстам и сопоставим две магистральные точки зрения на зло — восточную и западную, ограничившись наиболее весомыми и показательными размышлениями по данному вопросу: блаж. Августина и прп. Максима Исповедника (с его опорой на авторитетный корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита).

Размышления о зле привели блаж. Августина к признанию того, что подлинно существует только Бог — Абсолютное Добро, все остальное существует, поскольку берет свое начало от Него. Зла в сущности нет, а есть уменьшение добра:

«Мне стало ясно, что только доброе может стать хуже. Если бы это было абсолютное добро, или вовсе бы не было добром, то оно не могло бы стать хуже <...> все ухудшающееся лишается доброго. Если оно совсем лишится доброго, оно вообще перестанет быть...

И для Тебя вовсе нет зла, не только для Тебя, но и для всего творения Твоего, ибо нет ничего, что извне вломилось бы и сломало порядок, Тобой установленный. Злом считается то, что взятое в отдельности с чем-то не согласуется, но это же самое согласуется с другим, оказывается тут хорошим и хорошо само по себе»¹⁷.

Приходится не согласиться с блаженным Августином и говорить о том, что, начиная с падения Денницы и грехопадения Адама, мировой порядок, заду-

¹⁵ Плотин. Эннеады в 7 т. / Пер. Т.Г. Сидаша. (Серия «Plotiniana»). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005.

¹⁶ Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.

¹⁷ Августин Иппонский, блаж. Исповедь. М., 1992. С. 188–189.

манный Богом как «идеальный» (в смысле «наилучший»), изменяется, «ломается». В этих рассуждениях святителя мы, фактически, сталкиваемся с богословской базой для теории предопределения, которую находим в его позднейших работах.

А.Ф. Лосев рассматривает подобные рассуждения блаженного Августина как попытку соединения языческого и христианского воззрений на зло, судьбу и Провидение. И из этого соединения, по словам А.Ф. Лосева, выходит теория, мало похожая на христианскую:

«Августин пытался прямо отождествить трагическую судьбу человечества с божественным Провидением. Это было средним принципом, если крайними принципами считать язычество и христианство. Но этот средний принцип получал у Августина, в конце концов, характер (или, по крайней мере, оттенок) языческого фатализма. Если его продумать до конца, то, конечно, он предполагал полное бесчувствие к оригинальности и самостоятельности человеческой личности. Раз все и навсегда предопределено, то все человеческие усилия становятся бесполезными и вся история превращается в механическое воспроизведение божественной воли. Но, очевидно, и сама божественная воля тоже должна трактоваться в этом случае как воля ко злу, то есть как злая воля»¹⁸.

Блаженный Августин, как мы видели, избежал этого, объявив зло относительным. То есть, противостоя манихеям с их неприятием материи и материального мира, он впадает в другую крайность, утверждая наличие зла лишь для ограниченного человеческого мышления, не могущего «ухватить» все мировые связи и согласованности, и отсутствие для Бога, до времени уже все знающего, хотящего, а значит — определившего.

В восточном христианстве преобладала иная традиция решения вопроса о зле. Одно из первых развернутых учений о зле содержится в произведении Псевдо-Дионисия Ареопагита «О Божественных именах».

Учение Ареопагита, как и рассуждения блаж. Августина, во многом опираются на неоплатоническое понимание зла как «несуществования добра», но выводы из этой предпосылки делаются различные.

¹⁸ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 212.

Псевдо-Дионисий начинает свои рассуждения о зле с утверждения того, что зло — недостаток добра, в чистом виде зла быть не может: «...Вообще зло — не зло, но имеет какую-то долю добра в той мере, в какой вообще существует»¹⁹. Прп. Максим Исповедник, комментируя, говорит, что «...зло <...> в лишении блага»²⁰.

«Зло, — пишет Ареопагит, — <...> и для умов, и для душ, и для тел есть слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами»²¹.

У прп. Максима читаем: «Краткое определение зла: это то, что существует не благодаря природе, а благодаря частичному недостатку добра»²². То есть «благодаря» умалению своего доброго по природе содержания.

Далее у прп. Максима читаем о причинах зол, он приводит пример распушенности: «Причина зла при распушенности — желание, действующее вопреки смыслу. Но само по себе желание — благотворящая сила, устремляющая словесных к истинному Благу, а бессловесных к тому, что необходимо для продолжения их рода»²³. Прп. Максим, как мы видим, рассуждая вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, считает, что причины зол, таких, как, например, распушенность, блага, но направленность, в данном случае — желанья, в сторону от замысла Божьего, от смысла (логоса) рождает зло.

Отвечая на вопрос, как может существовать зло при существовании Промысла, Ареопагит пишет: «...Но и оказывающимися злыми Промысел благоподобно пользуется для их же или других частной или общей выгоды и соответствующим каждому из суших образом о них промышляет.

Потому-то и не принимаем мы неосновательного мнения многих, что Промысел должен и против воли вести нас к добродетели, что вредить природе не свойственно Промыслу. Ибо спасительный Промысел поддерживает всякую природу движущихся самостоятельно именно как движущихся самостоятельно — и всех вместе, и каждого в отдельности, — в той мере, в какой природа тех, о ком Он промышляет, способна воспринимать от всецелого и всевозможного Промысла подаваемые соразмерно каждому промыслительные блага»²⁴.

¹⁹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб, 1994. С. 139.

²⁰ Там же. С. 145.

²¹ Там же. С. 173.

²² Там же. С. 177.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 185.

Дионисий Ареопагит говорит здесь, прежде всего, о том, что зло Промыслом исправляется, что Промысел им «благоподобно пользуется», но не то, что оно — необходимо или предопределено. Дионисий Ареопагит утверждает личность и ее свободу, он, фактически говорит об ограничении всемогущества Божия. Прп. Максим так поясняет это место: «Заметь, как он порицает тех, кто говорит: почему Бог не сделал нас такими, чтобы мы, даже если бы хотели, не могли согрешить? Это ведь ни что иное, как сказать: почему Он не сделал нас безумными и бессловесными? Ибо привести нас к добродетели принудительно — значит не оставить нас самим по себе никакой самостоятельности и не позволить нашему естеству быть разумным, то есть иметь разумную душу. Ведь отними у нас свободу воли, и мы уже не образ Божий, и не словесная и разумная душа, и наша природа воистину растлится, перестав быть тем, чем ей надлежит быть»²⁵.

Можно взять и другие труды прп. Максима, где он также поднимает проблему зла. Так, в своей работе «Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену о различных затруднительных местах Священного Писания» он пишет:

«...Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно не есть что-либо другое.

Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к чему-либо иному помимо цели. Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется все, хотя лукавый, тщательно прикрыв зависть личиной благожелательности и обманом склонив человека, успел направитьвлечение к чему-либо иному из сущего помимо Причины и произвести неведение Ее...

Итак, зло <...> есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного ведения и, напротив, наполнило страстным познанием чувственных вещей»²⁶.

Согласно прп. Максиму, как мы видим, зло не заложено в порядок вещей, зло — ошибка, неправильный выбор, безусловно, негодный Богу. Обра-

²⁵ Там же.

²⁶ *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию // *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. Ч. 1 М., 1994. С. 26–27.

тимся снова к творениям преподобного: «Бог есть, как написано, Солнце правды (Мал 4:2) и Он просто озаряет всех лучами Своей Благости. Душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязи. Ведь подобно тому, как грязь естественным образом высушивается солнцем, а воск смягчает под лучами его, так и всякая душа, тяготеющая к материи и добровольно подражающая грязи, наказывается Богом, ожесточается и, подобно фараону (Исх 7:13), толкает себя к гибели. А всякая боголюбивая душа размягчается, как воск, на ней запечатлеваются божественные образы и изображения, и она становится в Духе обитающим Богом»²⁷.

Мы видим, что Бог у св. Максима мыслится как Любовь, пронизывающая все и стучащая в каждое сердце, как Дарующий благодать всегда и всем, готовым принять ее. Зло, согласно преподобному, — именно отрицание и недостаток этой благодати, добровольный уход от Света к тьме, или даже недостаточное движение по направлению к Богу.

Только в одном случае можно было бы отождествить зло с падением: если бы разговор шел о *потенциальном, возможном* падении. О падении — всегдашнем «недоборе святости» по сравнению с замыслом Божиим о человеке.

Но о. Александр не дает возможности *так* воспринимать его рассуждения. Он пишет о реальном падении, поскольку «пасть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, — тем сильнее ужас, горе и страдание». К тому же прот. А. Шмеман говорит не вообще о зле, а о проявлениях зла в творчестве А.И. Солженицына. И тут уж совершенно не остается места для подобных рассуждений.

Да, зло всегда имеет у Александра Исаевича конкретных носителей, но нигде (за исключением, может быть, рассказа о бывшем сослуживце, лейтенанте Овсянникове, ставшем гебешником)²⁸ не показана их бывшая «высота и драгоценность», с которых они «упали» до лагерных начальников, стукачей, урок и т.д. Скорее — наоборот: если судить по текстам писателя, многие из негативных героев показаны только с отрицательной стороны, никакими другими гранями и сторонами (хотя бы в прошлом) не предстают перед читателем, и нет для них в произведениях А. Солженицына ни прощения, ни права на жизнь, ни возможности «возрождения» (последняя часть триады прот. А. Шмемана). Ес-

²⁷ Там же. С. 217.

²⁸ *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4: Ч. 1, 2. М., 1999. С. 174.

ли бы о. Александр писал об отдельных фактах возрождения в аду, описанном Александром Исаевичем, то с этим невозможно было бы спорить. Но он снова обобщает: «...Интуиция *возрожденности*. Это, конечно, не гуманистический оптимизм, не вера в “прогресс”, “светлое будущее” и “торжество разума”. Всего этого нет в христианском благовестии о возрождении и спасении, нет и в творчестве Солженицына. Но в нем, как и в христианстве, есть неистребимая вера в возможность для человека возродиться, отказ «поставить крест» раз и навсегда на ком бы то ни было и на чем бы то ни было»²⁹. Даже и «на чем бы то ни было»?!

На мой взгляд, это высказывание не отражает действительного содержания творчества писателя. Солженицын ставит (и часто) «крест» и на многих своих персонажах и, тем более, на многих результатах их деятельности, на многих явлениях советской (особенно — лагерной) жизни (ГУЛАГ, конечно же, никогда не преобразится во всероссийскую здравницу!). Так, явно рискуя своей жизнью, возвращается в Советскую Россию Нафталий Аронович Френкель (один из главных идеологов и создателей системы ГУЛАГа), как бы чувствуя, что сможет реализовать, видимо, давно копившееся чувство ненависти к «этой стране»; или можно вспомнить описание начавшегося после войны массового убийства в зонах стукачей, когда у читателя не остается ни малейшего сомнения, на чьей стороне автор и что бы он написал о возможности возрождения людей, на чьей совести множество загубленных жизней и судеб. С христианской точки зрения, конечно, любой человек, пока жив — может покаяться. Но прот. А. Шмеман рассуждает не просто о жизни, добре и зле, а о творчестве А. Солженицына, в произведениях которого многие герои прошли некую «точку невозврата», о чем пишет сам автор:

«Физика знает *пороговые* величины или явления. Это такие, которых вовсе нет, пока не перейден некий, природе известный, природою зашифрованный порог. <...> Охлаждай кислород за сто градусов, сжимай любым давлением — держится газ, не сдается! Но переступлено сто восемнадцать — и потек, жидкость.

И, видимо, злодейство есть тоже величина пороговая. Да, колеблется, мечется человек всю жизнь между злом и добром, оскользается, срывается, карабкается, раскаивается, снова затемняется, но пока не переступлен порог злодейства — в его возможностях возврат, и сам он — еще в объеме нашей надежды. Когда же густотою злых

²⁹ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 770.

поступков или какой-то степенью их или абсолютностью власти он вдруг переходит через порог — он ушел из человечества. И может быть — без возврата»³⁰.

То есть, на самом деле, «неистребимая вера в возможность человека возродиться» оборачивается в творчестве А. Солженицына своей противоположностью — верой (основанной на личном опыте) в то, что после определенного предела для человека здесь — уже все кончено, и его жизнь только способствует разрастанию зла.

После проведенного исследования мы видим, что «триединая интуиция», о которой пишет прот. А. Шмеман в статье об А. Солженицыне, пытаясь выработать метод определения и характеристики художественного творчества как христианского, во-первых, недостаточно четко и доказательно показана о. Александром именно как *триединая*, во-вторых, отдельные ее части (и все вместе!) находятся в произведениях, никак не могущих претендовать на наименование «христианских», и, в-третьих, необходимо констатировать, что прот. А. Шмеман при анализе произведений А.И. Солженицына опирается не столько на то, что и как написано у писателя (при безусловном нашем понимании того, что текст рождается в голове у читателя каждый раз по-иному, в различных интерпретациях), сколько на собственные (иногда в чем-то спорные) богословские, философские и литературоведческие конструкции, зачастую отходя от первоисточника очень далеко (до прямого противоречия ему).

Конечно, попытка обоснования прот. Александром Шмеманом (в данном случае — на материале творчества А. Солженицына) того, что можно быть христианским писателем, не являясь воцерковленным человеком, заслуживает внимания. Более того, данная *интуиция* в наше время требует продолжения и развития. Но... — без поспешных необоснованных выводов, с памятью о том, что каждое произведение являет собой нечто законченное и целостное, и скольконибудь адекватный анализ его возможен только при изначальной освоенности этой целостности. Недопустимо (даже и тем более в благих целях) вырывание из контекста отдельных мест, на основании которых делаются обобщающие выводы, явно противоречащие тексту как целому.

³⁰Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956 // Солженицын А.И. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4. М., 1999. С. 179.

Источники и литература

1. *Августин Иппонский, блаж.* Исповедь. М., 1992.
2. *Пьецух В.А.* Последний гений // *Пьецух В.А.* Циклы. М., 1991.
3. *Гессе Г.* Игра в бисер // *Гессе Г.* Избранное. Сборник / Пер. С. Апта. М., 1991.
4. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
5. *Ибн Туфейль.* Повесть о Хаййе ибн Якзане. М., 1978.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.
7. *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. М., 1994.
8. Письма А.И. Солженицына к Н.А. Струве (1971–1974) // Вестник РХД. № 195. Париж – Нью-Йорк – Москва. 2009.
9. *Солженицын А.И.* Раковый корпус // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 3. М., 1999.
10. *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956 // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4. М., 1999.
11. *Су Дун-по.* Стихи. Мелодии. Поэмы. М., 1975.
12. *Шмеман А., прот.* О Солженицыне // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.