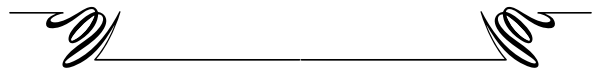


# Stéthoscope

Paris – Saint-Pétersbourg



**MIKHAIL BOGATYREV**



**ARCHIMANDRITE EUTHYME  
ET L'EGLISE  
NOTRE DAME DE KAZAN**

**Stéthoscope**  
Paris – Saint-Pétersbourg, 2018

**МИХАИЛ БОГАТЫРЕВ**



**АРХИМАНДРИТ ЕВФИМИЙ  
И КАЗАНСКИЙ ХРАМ**

2-ое издание, дополненное

**Стетоскоп**  
Париж - Санкт-Петербург, 2018

## Михаил Богатырев

Архимандрит Евфимий и Казанский храм / Михаил Богатырев. — Париж - СПб, Стетоскоп, 2018. — 312 (?) с.

Эта книга посвящена одной из самых загадочных фигур русского православия во Франции — архимандриту Евфимию (1894-1973). Архимандрит Евфимий (Григорий Вендт) — представитель русской религиозно-мистической философской мысли, с 1938 г. и до конца жизни служил духовником женской обители, спроектировал и собственноручно построил храм, фрески для которого написал инок Григорий (Круг). В книгу включены биография отца Евфимия, анализ его софиологических построений, в которых богословие соединено с фоносемантикой, а также обзор философских источников его концепции (Кант, Лосев). Монография написана в энциклопедическом ключе. Иллюстрированный каталог настенных росписей Казанского храма снабжен богословскими комментариями и дополнен репродукциями икон сестры Иоанны (Рейтлингер). Впервые публикуются и комментируются избранные страницы из наследия архимандрита Евфимия.

Михаил Богатырев — поэт, эссеист, состоит в парижской ассоциации русских артистов и писателей [AARP], в международной литературной Академии ZAUM и в ассоциации друзей Казанского скита [Муазне, Франция]; окончил факультет психологии ЛГУ [1985]; с 1993 по 2010 годы редактировал парижский независимый альманах «Стетоскоп», посвященный философии творчества и визуальной поэзии. С 2010 года исследует богословско-философское наследие русской эмиграции во Франции. Выступал с докладами в Музее Авангарда (СПб), Доме-музее А. Ахматовой (СПб), Библ. им. А. Лосева (Москва), парижском Клубе Поэтов и в московской Финансово-Юридической Академии (МФЮА). Публикации: «Черновик» (NY), «Другое полушарие» (теория и практика авангарда), «Lettres Russes» (Париж, Сорбонна), «Нева» (СПб), «Русская Мысль» (Париж), «Дети Ра» и др. Золотой призёр фестиваля Эмигрантская Ли́ра-2016 (Льеж, Бельгия). Контакт: mb1008@ya.ru.

УДК 271.2

ББК 86

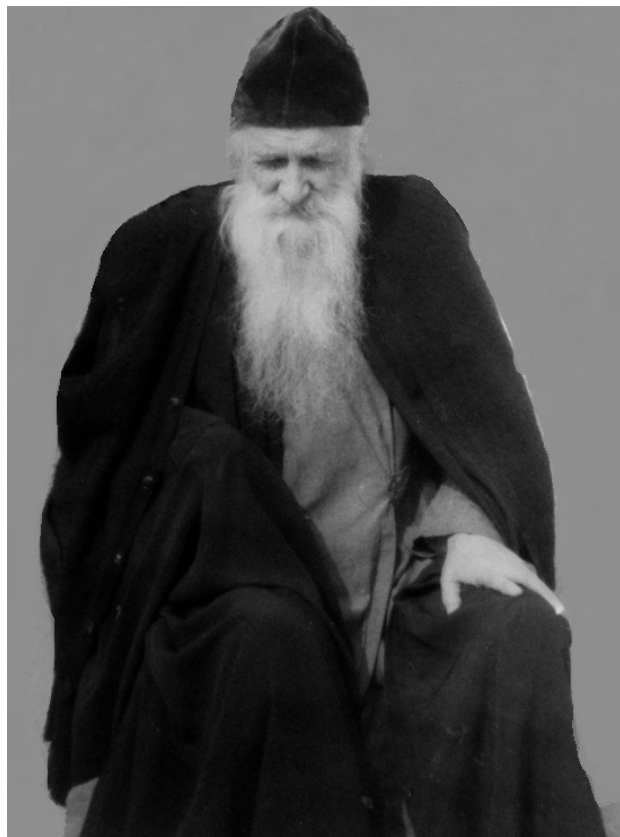
Б73

© Михаил Богатырев, 2018

© Михаил Богатырев, дизайн обложки, 2018

© Михаил Богатырев, фотографии, 2018

© Наталия Зеленина, фотографии, 2018



*Архимандрит Евфимий, 1973 год  
(фотоархив, © stéthoscope)*

**ISBN 978-5-4485-2324-3**

## Глава I. КАНУНЫ

### Предисловие автора

Эта книга — плод многолетних кропотливых изысканий в отношении творческой личности архимандрита Евфимия (1894-1973), самобытного философа-мистика, с 1938 года до конца своих дней подвизавшегося в Казанском скиту под Парижем. «Его монашеская аскеза выражалась в молитвенном подвиге, бдении, постничестве и изнурительном физическом труде, — вспоминает современник, близко знавший архимандрита<sup>1</sup>. —

<sup>1</sup> [Эйкалович 1973: 92]. Игумен Геннадий (Эйкалович Евгений Александрович) (1914-2008) родился в Пинске (Западная Белоруссия). После революции оказался в эмиграции в Польше в связи с изменением государственных границ. С 1932 по 1939 годы учился и работал в Польше. Окончил экономическое отделение Варшавского университета (1939) со степенью магистра экономики. С 1940 по 1942 годы находился в заключении в советском лагере в Сибири. В 1942-45 гг. служил в Польском корпусе 8-й Объединенной армии в Италии. После окончания Второй мировой войны, с 1946 по 1948 год находился в составе Польского переселенческого корпуса в Англии (Переселенческий корпус оказывал помощь польским солдатам, оказавшимся на Западе и не желавшим возвращаться в коммунистическую Польшу). В 1948 году принял монашество. Тогда же поступил в Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже и окончил его в 1951, а двумя годами позже защитил диссертацию на звание магистра церковных наук на тему «Абсолютная философия Гоэнэ-Вронского». В 1953 году переехал в США, где преподавал Ветхий Завет, догматическое богословие, философию,

Иногда такая аскеза делает монаха суровым, отца Евфимия же она просветлила добротой и благодушием, которое постоянно излучалось из его лица, и согревала духовно беседующих с ним». Будучи духовником нескольких женских монашеских обителей, отец Евфимий строго и ответственно справлялся с возложенной на него миссией, при этом основным делом своей жизни он считал скит Казанской иконы Божией Матери<sup>2</sup>. Здесь отец Евфимий священствовал более тридцати лет; в 1943 году он стал игуменом, а через четыре года — архимандритом. И все же в потаенных глубинах существа своего отец Евфимий оставался абсолютным мечтателем-метафизиком. На склоне лет он написал внушительный софизологический трактат, не рассчитанный на сколько-нибудь адекватное читательское восприятие и оставляющий впечатление «гласа вопиющего в пустыне»<sup>3</sup>. Это сочинение не имеет аналогов ни

логику и психологию в Свято-Тихоновской духовной семинарии. С 1972 по 1982 гг. служил в Европе, потом вернулся в США. В последние годы переехал в дом престарелых при Свято-Тихоновском монастыре. Публикации (книги): Закон Творения. — Буэнос-Айрес, 1956; Божественные имена Дионисия Псевдо-Ареопагита. — Буэнос-Айрес, 1957; Дело прот. Сергия (Булгакова): Историческая канва спора о Софии. — Сан-Франциско, 1980.

<sup>2</sup> Скит был основан в 1938 году в местечке Муазне-ле-Гран.

<sup>3</sup> Сочинение свое он заканчивал «как будто уже впопыхах, перед приближающейся кончиной» ([Эйкалович 1973: 91]).

в одном из существующих жанров, и, думается, проще всего его можно было бы определить через тематически организованный перечень книг, которые либо упоминаются в трактате напрямую, либо оставляют впечатление сходства (по масштабности замысла, например). Рядом с Ветхим Заветом и Евангелием на нашей воображаемой книжной полке поместились бы в таком случае «Роза мира» Даниила Андреева, «София» Владимира Соловьева, «Философия имени» Лосева, «Критика чистого разума» Канта, книги по ангелологии (от «Ареопагитик» до «Авроры» Якова Беме), по математической метафизике («Таблицы творения» Гоэнэ-Вронского) и арифметической историософии («Доски судьбы» Велимира Хлебникова). Но любая из книг этого перечня, взятая сама по себе, окажется нерелевантной трактату.

Испытанное архимандритом Евфимием откровение вывело его к крайне обособленным рубежам. Дерзнув помыслить Бога в Нем Самом, он не мог не столкнуться с онемением всех понятий и развеществлением всех смыслов. Далее богословская закономерность разверзает перед дерзающим эмпирей сущностного молчания<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> «...Мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне. Попытки мыслить Бога в Нем Самом повергают нас в молчание, потому что ни мысль, ни словесные выражения не могут заключить бесконечное в понятия, которые, определяя, ограничивают» [Лосский В. Н. 1991: 204].

И архимандрит Евфимий не смеет противиться предначертанному пути Богопознания, однако в Божественный мрак он стремится войти не как бессловесный дух: ему хочется сохранить за собой нарицательное право, связанное с потребностью именовать вещи — если не словом, так знаком, если не знаком, то графическим иероглифом, жестом. В названии его трактата — «Начертание и наречение решений Отрешенного» — эта задача озвучена с предельной точностью. Отказавшись от слов и понятий (вернее, пользуясь ими словно бы по инерции или в силу необходимости), архимандрит Евфимий наделяет смыслом фонему, математический знак, числовой период. Во взаимоотношениях с речью он позиционирует себя как ультраминималист, ему важно сохранить зерно, тот *minimum minimum* наличия смысла, который он надеется пронести в Царствие Небесное как некий сеятель, оживляющий рассадой выявленную почву меона<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Меон (греч. μή δν) — категория философии, обозначающая одну из разновидностей небытия. Греческая приставка *me-* означает отрицание, корень «он» означает сущее. У древних греков меон обозначал неформальное бытие, чистую потенцию, этот термин использовали Платон и Аристотель в разработке понятия материи. В философии Сергея Булгакова меон отождествляется с Богом в модусе его изначальной трансцендентности (сокровенности, неявленности) и безличности, аналогичным каббалистическому Эйн соф. От меона производно прилагательное «меональный» (например, «меональная ночь небытия»). В философии имяславия и у Алексея Лосева

Божественное откровение является, по меткому определению В. Н. Лосского, необъяснимым извне «теокосмическим отношением»<sup>6</sup>. Именно откровение подвигло архимандрита Евфимия на изыскания, кажущиеся на первый взгляд фантазмагоричными и полностью оторванными от реальности, например, на построение лингвистической модели единого всечеловеческого довавилонского языка или исчисление столпов Соломонова храма Премудрости. Но, движимый тем же самым откровением, он сумел придать своим выкладкам материальную форму, когда на 62-м году жизни принялся проектировать храм в Казанском скиту и собственноручно строить его. Примечательно то, что подвиг храмостроительства оказался ему по силам. Болезненный, хрупкий и непрактичный заоблачный мечтатель в условиях крайне скудных, при полном отсутствии средств, материалов и навыков за несколько лет выпестовал фундамент, бетонные стены и крышу, нашел уникального живописца для украшения стен фресками и поднял из небытия прекрасную церковь, в которой службы идут и сегодня.

---

меон, напротив, связан не с Богом, а с материей. Меонизация тождественна материализации, а «меоническое» (временное) противостоит эоническому (вечному).

<sup>6</sup> «Бог познается в откровении как в личном общении. <...> Откровение есть объемлющее нас "теокосмическое" отношение». [Лосский В. Н. 1991: 204].

Завеса отшельнического жизненного уклада скрывает от посторонних глаз бытовые мелочи и подробности, из которых обычно и складывается характерологическая канва повествования. В нашей книге собраны и по мере возможности уточнены отрывочные биографические сведения об архимандрите Евфимии — то небольшое, что удалось извлечь из-под спуда времени. Воспоминания монахини Нины (Овтрахт) дополнены материалами, присланными племянницей архимандрита, Верой Николаевной Платоновой-Вендт, проживающей в Монреале, а также устными свидетельствами людей, лично знавших отца Евфимия. О создателе храмовых фресок, иноке Григории (Круге) и об «иконном живописце» сестре Иоанне (Рейтлингер) известно гораздо больше, и их биографии носят по преимуществу компилятивный характер. Впрочем, отдельные ремарки из трактата отца Евфимия, относящиеся к ним и доселе нигде не публиковавшиеся, оживляют лица этих художников, писавших по велению духа в пронзительно-апокалиптической манере, идущей вразрез с красочной и позлащенной мещанской иконографией, получившей нынче столь широкое распространение.

В пятой части книги, озаглавленной «Фрески инока Григория», помещено детальное каталогизированное описание настенных росписей храма чудотворной иконы Казанской Божией Матери в Муазне. Особое внимание автор уделяет ин-

терпретации центральной композиции ансамбля, Троицы Софийной. Иконописные образы снабжены богословскими и искусствоведческими комментариями<sup>7</sup>.

До последнего времени фрески Григория Круга пребывали в весьма плачевном состоянии: селитра, входящая в состав бетонной смеси, использованной архимандритом Евфимием для строительства стен, разъедала красочный слой. К фотосъемкам храмовых росписей автор данной книги приступал периодически, на протяжении едва ли не десяти лет, подстегиваемый пониманием их неминуемой утраты в скором будущем. Но идея создания полного каталога ансамбля фресок Казанского храма все никак не принимала конкретных очертаний; казалось, что она бьется в силках хронической незавершенности. И вот, наконец, эту идею потеснила пришедшая извне практическая инициатива, а потеснив, послужила в итоге толчком к ее окончательной кристаллизации.

В 2015 году поступили средства на реставрацию настенных росписей, и к началу 2017 года, благодаря стараниям нанятого специалиста, лики высветлились, с них исчезли скорбные белые

<sup>7</sup> Фрески алтаря вошли в каталог не полностью по техническим причинам, так как фотосъемка производилась в условиях слабой освещенности. Не включено сюда и единое целое иконостаса, собранного в свое время архимандритом Евфимием.

пятна. К этому времени выяснилось, что и конец нашей работы над каталогом — не за горами. Однако возник тревожный вопрос об аутентичности изображений: нынче фрески уже не те, что, к примеру, на наших фотографиях 2010 года. Как тут поступить — переснимать все заново или вдогонку за реставратором выполнять деликатное компьютерное поновление снимков? Мы нашли компромиссное решение и слегка отретушировали самые проблемные репродукции. В конце концов, всякому тщанию есть предел. Если всматриваться в мельчайшие детали, то обнаружится, что и архимандрит Евфимий в начале 1970-х годов лицезрел совсем иные фрески, вовсе не те, что предстали перед нашим взором десять лет назад! Задача каталога состоит прежде всего в том, чтобы сохранить и передать, по возможности без искажений, саму идею храма.

Две главы нашего исследования — «Атласы» и «Букварь» — посвящены богословским и лингвистическим идеям отца Евфимия. Здесь можно без преувеличения сказать, что камертоном, настроившим наше восприятие на должный лад, послужили соображения Г. Эйкаловича, высказанные очень точно и грамотно на фоне осторожного молчания всех тех, кто соприкасался с этим диковинным мировоззрением. Понять смысл отдельных Атласов помогли консультации мюнхенского богослова И. Ситникова.

Будет ли трактат архимандрита Евфимия когда-либо переиздан? Сомнительно. Это раритет, существующий на правах «вещи в себе». Книга изготавливалась вручную, по мере написания трех томов, с 1968 по 1973 год. Общее количество выпущенных манускриптов неизвестно, впрочем, существует сомнительное упоминание о 25 машинописных копиях, вписанное в библиографическую карточку одной из Калифорнийских библиотек. Экземпляры распечатывались на пишущей машинке в Покровской женской обители (Бюсси-ан-От) и рассылалась тем людям, от которых архимандрит Евфимий ожидал получить критические отзывы о своей работе. В число адресатов, по имеющимся у нас сведениям, входили: игумен Геннадий (Эйкалович), издатель и общественный деятель Н. А. Струве, священники Георгий Сериков и Борис Бобринской, а также философ А. А. Тахо-Годи. Надежды отца Евфимия на полемический резонанс не оправдались. Единственный отклик — очерк Г. Эйкаловича «Развернутый иероглиф» — был опубликован в «Вестнике РСХД» в 1973 году и приурочен к кончине архимандрита. Нам посчастливилось обнаружить трактат «Начертание» в библиотеке Покровского монастыря и переснять его на цифровую камеру в 2008 году.

Книга наша достаточно сложна в восприятии хотя бы уже потому, что сам предмет рассмотре-

ния — богословско-философско-литературный трактат о. Евфимия — и по форме, и по содержанию «не имеет себе прецедента... не только в отечественной литературе, но и во всем мире» [Эйкалович 1973: 91]. Возможно, многоплановость трактата «Начертание» повлияла на то, что предлагаемый вашему вниманию материал принципиально неоднороден в жанровом отношении. Основная часть книги — жизнеописание архимандрита Евфимия, очерк строительства церкви и каталог храмовых фресок (главы III, IV и V соответственно) — написана преимущественно как архивно-культурологическое исследование с привлечением обширного иллюстративного материала (около 60 фотографий, а всего в книге не менее 100 иллюстраций). Временами охваченный энтузиазмом первооткрывателя, автор добавляет сюда крупницы собственного творчества и личные впечатления (глава «История изучения трактата»), вплоть до автобиографических подробностей (глава I). Кропотливый разбор фоносемантики (глава «Букварь») написан с лингвистических позиций, а, к примеру, глава II «Софиология» — в историко-философском ключе.



## 1

Когда пробили кануны третьего тысячелетия, мы с женой как-то вдруг осознали, что живем во Франции уже добрый десяток лет и что наша особенность русским культурным полем, а вместе с тем и невнимательность к ингредиентам здешней реальности, принимает очертания едва ли не катастрофические. Вот тогда-то, сорвавшись с места, мы отправились в паломничество по французским православным обителям. Отправным пунктом наших поездок был женский Покровский монастырь в Бюсси-ан-От (Бургундия). Мать Анна, духовно окормлявшая в ту пору многочисленных гостей и приезжих, с любовью напутствовала и нас. И вот сегодня, оглядываясь назад по прошествии еще одного десятилетия, можно, пожалуй, подвести некоторые итоги. Самым большим подводным камнем в этой познавательной паломнической затее явилась наша неосознанная богоизбранническая установка, перекликавшаяся с образом «Святой Руси» и значительно затруднявшая понимание простой истины, выраженной в словах «под небом единым» (или, как сказал апостол, «несть для Бога ни еллина, ни иудея»). Глаза и уши наши, словно бы прикрытые двоякого рода шорами, отказывались воспринимать иноязычную литургию. Установка эта усиливалась из-за особого рода застенчивости, связанной с непреодолимым лингвистическим барьером.

Очевидно, что франкофонное православие — относительно молодая духовная поросль. По нашим скромным подсчетам, отдельные представители ее стали появляться лишь в начале XX века. Их стало больше в тридцатые годы, когда в Париже был основан Свято-Сергиевский богословский институт, и чтобы понять, почему такого не было раньше, следует мысленно перенестись на тысячелетие назад, вспомнить Великую Схизму 1054 года. Христианский мир раскололся на два фрагмента: Константинополь остался центром восточного христианства, а Рим утвердился как столп католицизма. Концепция литургии в общих чертах осталась схожей, но каждая из двух традиций стала развиваться особым образом, по-своему уточняя детали литургического ритуала и богослужебную эстетику. Это расхождение не замедлило сказаться и на психологических контурах религиозных сообществ. Так, к моменту захвата Константинополя крестоносцами в 1204 году, воины христовы уже не воспринимали представителей греческого обряда как единоверцев. Ужасающие личины христиан, оскверняющих и собственными руками разрушающих храмы Божьи, навеки запечатлелись в истории. Впоследствии обесчещенные архитектурные каркасы константинопольских храмов были переоборудованы турками и использовались как мечети. Освальд Шпенглер назвал это состояние «историческим

псевдоморфозом»<sup>8</sup>. На современной фотографии Софийского собора мы видим изображение Богородицы в обрамлении круглых кожаных щитов, на которых написаны имена первых халифов.

В записных книжках Сергея Булгакова есть запись «В Айа-Софии» (1923 год):

*«Вчера я впервые имел счастье видеть св. Софию. <...> Душе открылась св. София как нечто абсо-*

<sup>8</sup> Во втором томе «Заката Европы» он объясняет происхождение этого термина: «В слой скальной породы включены кристаллы минерала. Но вот появляются расколы и трещины; сюда просачивается вода и постепенно вымывает кристалл, так что остается одна пустая его форма. Позднее происходят вулканические явления, которые разламывают гору; сюда проникает раскаленная масса, которая затвердевает и также кристаллизуется. Однако она не может сделать это в своей собственной, присущей именно ей форме, но приходится заполнить ту пустоту, что уже имеется, и так возникают поддельные формы, кристаллы, чья внутренняя структура противоречит внешнему строению, род каменной породы, являющийся в чужом обличье. Минералогии называют это псевдоморфозом. Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем (страной — М. Б.) с такой силой, что культура юная, для которой край этот — ее родной, не в состоянии задыхаться полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. <...> Таков случай арабской культуры» [Шпенглер 2: 193]. Ср. с дневниковой записью С. Булгакова: «Они, пленив Храм, его обарили, внесли в него свое лицо и свою душу. Они, конечно, и не заметили Храма, они не знают св. Софию, превратив ее, Храм мира, в султанскую мечеть, — детская наивность, которая, однако, длится века» [Булгаков 2014].

*лютное, непререкаемое и самоочевидное. Из всех ведомых мне доселе дивных храмов это есть Храм безусловный, Храм вселенский. <...> Это Платон, окрещенный эллинским гением Византии, это — его мир, его горняя область, куда возносятся души для созерцания идей. Языческая София Платона смотрится и постигает себя в христианской Софии, Премудрости Божией, и поистине храм св. Софии есть художественное, нагляднейшее доказательство и оказательство, явление св. Софии, софийности мира и космичности Софии» [Булгаков, 2014].*



*Айа-София, Константинополь*

После кровавой константинопольской сумятицы многие бесценные реликвии были вывезены во Францию, в частности, Святая Усекновенная Глава Иоанна Крестителя<sup>9</sup>, пребывающая ныне в Амьенском соборе.

К заполошной истине богоизбранничества каждая нация приходит своим собственным путем: еврейство — через гонимость и рассредоточение, а французы — с мечом в руках, завоевывая святых как воинские регалии. Этот воинственный рыцарский дух откликнулся на вызовы, исходя-

<sup>9</sup> В Хронике, составленной в начале XII века бенедиктинцем Сигебертом из Жамблу, содержатся следующие сведения о мощах св. Иоанна Предтечи: «392 год. Голова Иоанна Крестителя была перенесена в Константинополь императором Феодосием. Некогда её хотел перенести туда император Валент, но повозку, на которой собирались везти святую голову, так и не смогли сдвинуть с места. 393 год. На небе появился страшный знак колонны, везде одинаковый. 394 год. <...> В Александрии по приказу Феодосия епископом Феофилом были разрушены языческие святилища; разрушен был и знаменитый храм Сераписа, а на его месте освящена часовня, в которой были захоронены кости Иоанна Крестителя. Они были доставлены в Александрию следующим образом. Когда правил Юлиан Отступник и свирепствовал против Христа, язычники, взломав могилу Иоанна Крестителя в городе Самарии, вытащили его кости и разбросали их по полям; затем, вновь собрав, они сожгли их в огне и, смешав священный пепел с пылью, опять рассеяли его по полям. Но некие монахи из Иерусалима, смешавшись с этими бесновавшимися язычниками, собрали сколько могли костей и принесли их своему аббату Филиппу в Иерусалим. А Филипп отослал их Афанасию, епископу Александрии» ([Сигеберт 2015]).

щие из других конфессий, полагая, что победа усилит самоопределение в вере. В разные исторические периоды его подстегивали сначала мусульмане (битва при Пуатье), затем протестанты (достаточно вспомнить английские военные



*Глава Иоанна Крестителя в Амьенском соборе*

экспансии), затем вновь мусульмане. Но православие не участвовало в сложной череде духовных и институциональных поединков. Парижане впервые увидели открытое православное богослужение в 1814 году, когда, под занавес блистательной карьеры Наполеона Бонапарта, русский император Александр Первый расположился в захваченной французской столице.

Духовный запрос к православию со стороны французов возник лишь в XX веке, чему немало способствовали экуменическая открытость РСХД<sup>10</sup> и учреждение Западноевропейского экзархата русских приходов.

<sup>10</sup> РСХД — Русское студенческое христианское движение, основанное в 1923 году. В работе первого съезда РСХД в городе Пшеров (Чехословакия) активное участие принимали видные религиозные деятели русского зарубежья, такие как: С. Н. Булгаков, А. В. Карташёв, Л. Н. Липеровский, В. В. Зеньковский. Главным событием второго съезда в г. Аржероне (Франция) стала дискуссия вокруг докладов Н. А. Бердяева и епископа Вениамина (Федченкова), давших полярно противоположное видение христианского призвания в современном мире. Если Бердяев понимал христианство как деятельную религию преображения мира, то епископ Вениамин усматривал в подобном подходе утопическое стремление русской интеллигенции спасти мир внешними средствами и предлагал ставить на первое место аскетический путь личного спасения. По решению аржеронского съезда осенью 1925 г. в Париже был открыт Свято-Сергиевский богословский институт. В 1934 году начальник молодежной ветви РСХД Н. Ф. Фёдоров вышел из Движения и создал независимую молодежную «Национальную Организацию Витязей» (Н. О. В.).

## 2

Посвятив несколько лет импровизированным паломническим поездкам, в 2005 году мы неожиданно открыли для себя Казанский скит.



*Казанский храм, 1970-ые годы*



*Казанский храм, 2000-ые годы*

На тот момент это уникальное учреждение только-только начинало оживляться после затяжного периода бедственной заброшенности, и мы с энтузиазмом вступили в новообразовавшийся

певческий клирос. Собирались на службы раз в неделю: священник, диакон и несколько певчих (а других никого и не было), зажигали лампы среди паутин и потемневших от сырости лиц, пели нестройно, но вдохновенно, и благодать на всех сниходила совершенно особая, раннехристианская.

Первое знакомство с храмом произошло при следующих обстоятельствах. Переехав в городок Мелён, я решил исследовать его окрестности. И вот как-то вечером в деревне Муазне, расположенной километрах в десяти от дома, я заметил необычную усадьбу. Представьте себе деревенскую окраину. По одну сторону дороги — лес, по другую — заросшее бурьяном поле. Поле подступает к невысокой и ветхой каменной стене, за которой среди зеленых зарослей виднеется странная постройка: изломанные, «сложносочлененные» стены, ветхая крыша и маленький луковичный купол.

Заинтересовавшись, я постучался в ворота. Никто не открыл, но калитка оказалась незапертой, и я самовольно проник на территорию усадьбы, ведомый неким шестым чувством. В глубине двора виднелись покосившиеся бараки, явно нежилые (впоследствии оказалось, что это кельи матери Бландины, матери Дороеи и других монахинь, скончавшихся много лет тому назад). На всем лежала печать глубокого запустения.

Убедившись в том, что строение с куполом — это действительно храм, а не плод разгоряченного краеведческого воображения, я, преодолевая робость, потянул на себя дверную ручку и прошел внутрь. Геометрическая мистерия сразу же врезалась в душу иероглифом ломанных линий, причудливой скошенностью стен по направлению к алтарю. В этом диковинном священном чулане не было ни одного прямого угла, и даже окна, прорезанные в потолке, имели треугольную форму. Со стен смотрели святые, чьи строгие лики, траченные сыростью, никак не хотели растворяться в вечернем сумраке. Эти фрески современного письма, скупые, почти эскизные, были статичны, но в них сразу же чувствовалась связь с каким-то необъяснимым числовым порядком, приводящим в движение всю церковь. У правого клироса раскинул крылья Огненный Ангел. Так в XVII веке изображалась София Премудрость Божия на новгородских иконах (см. илл. 24. София Премудрость Божия, фреска Григория Круга [fig. С8]).

Вскоро стало совсем темно. Направившись к выходу, я споткнулся о могильную плиту у левой стены, почти под дверью. Зажигая спички одну за другой, прочел: «Архимандрит Евфимий (Вендт), строитель этого храма. 1894-1973».

Забегая вперед, добавлю, что годом позже на деревенском кладбище, километрах в трех от Казанского храма, я набрел на вторую (sic!) могилу



*Захоронение архимандрита Евфимия в церкви*

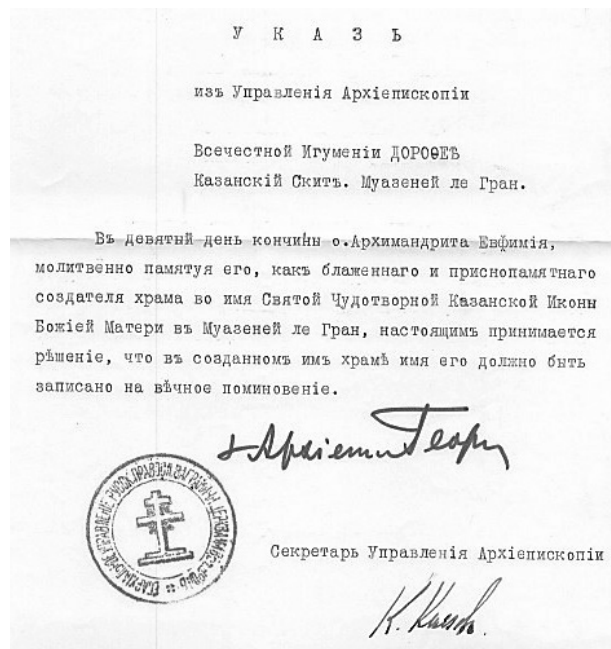


Могила архимандрита Евфимия на кладбище в Муазне

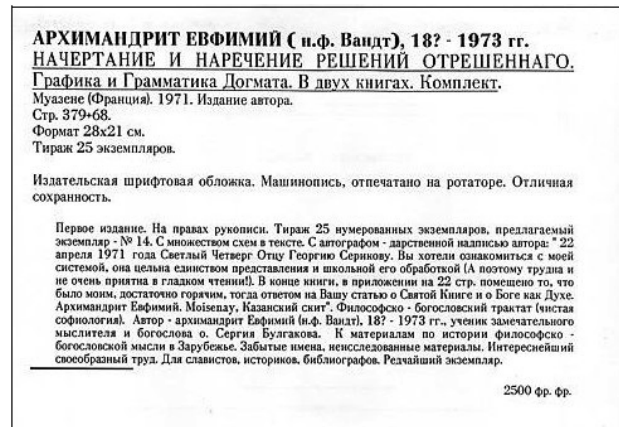
архимандрита и долго еще потом ломал голову над этой загадкой. А разрешилась она довольно просто: Ольга Соломко, провожавшая о. Евфимия в последний путь, вспомнила, что прах архимандрита через две недели решено было перезахоронить в построенной им церкви, но и крест на кладбище убирать не стали.

Из документальных свидетельств удалось отыскать только указ от 26.04.1973 о вечном поминании архимандрита Евфимия, подписанный архиепископом Георгием (Тарасовым). Но самой заманчивой находкой на фоне практически полного отсутствия какой бы то ни было информации

о жизни и деятельности архимандрита Евфимия оказалась библиографическая карточка, в которой упоминалось о созданном им трактате. Вероятно, звезды на небе сложились таким образом, что эта карточка на много лет предопределила мою собственную писательскую судьбу.



Указ о вечном поминании о. Евфимия



*Библиографическая карточка отдела редких книг Калифорнийского Университета (собр. А. Савина)*

## Глава II. СОФИОЛОГИЯ

### 1. Библиографическая карточка

Библиографическая карточка, опубликованная на портале отдела редких книг Калифорнийского университета, удостоверяет нас в том, что в свет было выпущено двадцать пять машинописных экземпляров «Графики и грамматики Догмата». Цифра сомнительная, равно как и указанный год издания — 1971, с учетом заметок самого

о. Евфимия о рассылке книги, датированных 1968 годом. Карточка составлялась до 2001 года, так как цена указана во французских франках (интересно, почему не в долларах?). При этом сам факт наличия ценника заставляет предположить ситуацию распродажи списанных неликвидных фондов. Где сейчас находится данный экземпляр №14 с дарственной надписью Георгию Сергеевичу Серикову<sup>11</sup>, неизвестно.

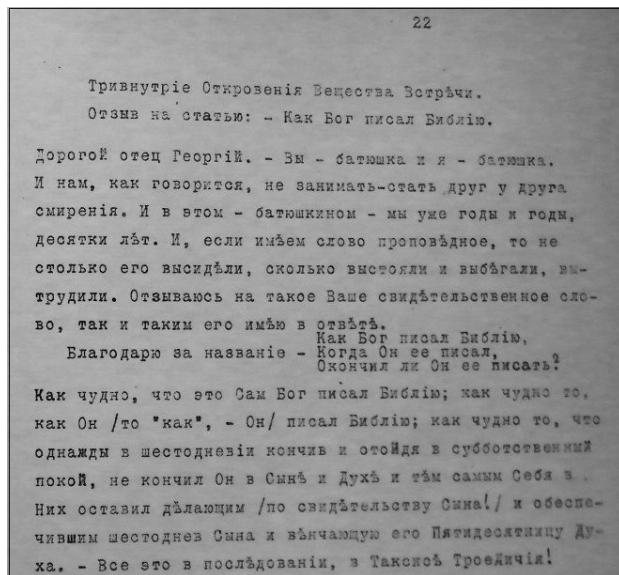
Текст отклика о. Евфимия на статью «Как Бог писал Библию» помещен на странице 22 трактата «Начертание», а датировка дарственной надписи — 22/04. Памятуя о совершенно особых отношениях архимандрита Евфимия с числами, невольно задумываешься, совпадение ли это или мистический расчет? Мы включили в книгу начальный фрагмент отклика, весьма душевный по смыслу и футуристический по форме<sup>12</sup>.

Но что же все-таки случилось с трактатом? Может быть, форма, которой воспользовался отец Евфимий для изложения своих мыслей, роковым

<sup>11</sup> Сериков Георгий Сергеевич (1902, Москва — 1991, Шелль, Франция) — протоиерей, выпускник Свято-Сергиевского богословского института (1938), писатель, проповедник, композитор. С 1953 г. служил в храме Христа Спасителя в городе Анжер. Упомянутая в карточке статья «Как Бог писал Библию, когда Он ее писал, окончил ли Он ее писать?» была опубликована в журнале «Вестник РСХД» №93 (III), 1969.

<sup>12</sup> Например, текст изобилует неологизмами («тривнутрие», «троеличие»), которые следует понимать интуитивно.





[Начертание. Статьи: 22]

образом предопределила судьбу этой книги? Будучи разслана преподавателям богословского института, парижским священникам и философам (один экземпляр даже был отправлен в Россию ученикам А. Ф. Лосева), она в итоге исчезла, словно бы растворилась в воздухе, разделив участь бесчисленного множества невостребованных материалов, канувших в лету вместе со сло-

ями библиотечной пыли и всяческим бумажным хламом.

И вот теперь, по прошествии сорока с лишним лет, колокол молчания, столь томивший отца Евфимия, наконец, слегка приподнялся и загудел. Гудение это, едва различимое человеческим ухом, как бывает при дуновении ветра, пробивается сквозь пелену сугубой конфиденциальности, ставшую пожизненным уделом мыслителя-отшельника. И может статься, что для отца Евфимия в его нынешнем невидимом и непостижимом для нас удалении оно тоже что-то значит...

## 2. Сопроводительные записки

Отсылая под конец жизни свои писания — том за томом — некоторым лицам, архимандрит Евфимий иногда надписывал сопроводительное послание на титульном листе отправляемого манускрипта, иногда вклеивал его в начало, на манер предисловия, или же просто делал вкладыши. Каждый экземпляр предназначался определенному адресату и изготавливался специально для него. Можно предположить, что и в содержание отдельных экземпляров поверх машинописного текста вносились изменения — вкрапления или вставки, написанные для конкретного человека.

Работая со своей цифровой копией «Начертания», я долгое время не сознавал значения

того факта, что трактат, имеющийся в моем распоряжении (экз. №2? №6?), — именной, сверстаный, как это явствует из вложенных листов, для о. Бориса (Бобринского), и что, к примеру, для игумена Геннадия (Эйкаловича) трактат мог быть составлен (и написан) иначе. Но для проверки этой гипотезы нужно было бы сличить хотя бы две версии одного и того же тома, а проще говоря, запастись терпением, красноречием и дипломатическими навыками и предпринять архивную экспедицию. Может быть, где-то, каким-то чудом, сохранился еще один подлинник манускрипта? Скорее всего, перед нами не тираж, пусть даже микроскопический, а некоторое количество персонализированных списков, восходящих в жанровом плане к флорилегию<sup>13</sup>, комментарий и средневековым монастырским компиляциям.

Обращаясь к священнику Борису Бобринскому (впоследствии — ректору Свято-Сергиевского богословского института), архимандрит Евфимий формулирует цель своей рассылки:

*«Автор не видит срока для окончания и исправления, а, тем более, издания этой работы. Посылает ее, поэтому, нескольким духовно-должностным*

<sup>13</sup> Флорилегий (от лат. florilegius — собирающий цветочный нектар) — это не самостоятельное произведение, а компиляция, составленная из фрагментов одного или нескольких авторов.

*лицам для того, во-первых, чтобы она сохранилась в их Институтциях, и чтобы, во-вторых, началось ее обсуждение!»* (6 апреля 1968 г.).

Любопытно, что о себе отец Евфимий пишет здесь в третьем лице: «он», «автор».

Через три года в другой записке отец Евфимий с печалью говорит о полном отсутствии критики или хотя бы какой-нибудь реакции на написанную им книгу. Этот мотив проскальзывает и в тексте трактата:

*«На всех долготах и широтах нашего общения и служения за три с половиной десятка лет ни один человек не вошел в понимание (нашей) дедуцирующей чертежной словесности»<sup>14</sup>.*

Комментируя столь обескураживающее признание, Эйкалович отмечает:

*«Отец Евфимий ввел огромное количество новых словообразований, не считаясь ни с духом русского языка, ни с семантикой. Большинство его предложений столь диковинно, что у нормально мыслящего человека, облакающего свои суждения в нормальные суждения и грамматически построенные предложения, они не вызывают смыслового резонанса. Странно, поэтому, звучит жалоба о. Евфимия, что за три десятка лет с лишним он не встретил никого, кто бы пожелал постичь его систему. Дело ведь не в желании, а в возможности! А такой возможности в настоящее время,*

<sup>14</sup> [Начертание: 89].

должны признаться, не видим. Мог ли отец Евфимий писать иначе, т. е. "нормально"? Думается, что да. Незадолго до его смерти нами был получен от него комментарий на некоторые философские писания, составленный совершенно нормальным языком<sup>15</sup>.

Да, мои схолии школярны и схоластичны. И, все же, драгоценный сосуд Божия избрания, монахиня, если она будет всматриваясь поворачивать листы этой работы, пусть знает, что по другую сторону черты рационалиста помещается мистик, а за счетной словесностью, если и не поэтика, то очень большая любовь к гению Русского Языка.

Посвящая эту работу монахиням-спутницам 30-их годов, когда основывались наши духовные объединения, а, значит и Вам, дорогая матушка Евлокия, матушке Дорофее, моей попечительнице и начальнице, матушке Бландине, моей собеседнице, матушке Феодосии, Вашей попечительнице, сестре Таисии и матушке Маргарите, и моим дорогим постриженицам: матушке Ии, матушке Иларию-резнице, матушке Иоанне, матушке Сергии-старце и матушке Марии, просвещенной печатнице.

Оставаясь с памятью о профессорских суперординатурах 30-их годов, особо Отца Сергия Булгакова, объявляю работу новым выражением Русской Софиологической мысли.

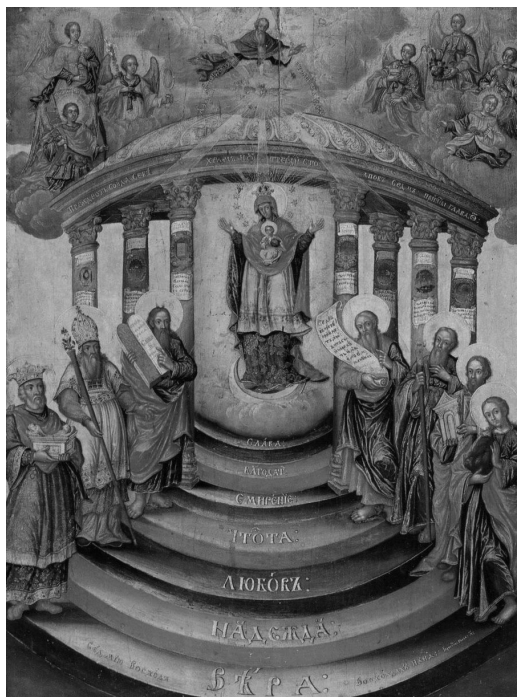
Архимандрит Евфимий

Moiseyev, Казанский Скит, 31 Января 1971 года.

Фрагмент предисловия к трактату

Просвещенные монахини из Бюсси-ан-От взяли перепечатывать на пишущей машинке его манускрипт, представляющий из себя уникальное философско-лингвистическое исследование Божественных архитектоник (в каждом экземпляре о. Евфимий собственноручно вычерчивал множество схем и чертежей), но даже они не смогли или не захотели стать его оппонентами: их настораживала безмерность авторского замысла. Слишком необычная манера изложения. Пугающее изобилие схем, категорий, символов, таинственных шифров и аллегорий. Слишком сложно и непонятно. Книга отца Евфимия не только не вызвала богословской дискуссии или обстоятельного обсуждения в кругах философов и лингвистов — она так никогда и не вышла в свет.

<sup>15</sup> [Эйкалович, 1973: 93].



Икона с изображением семи столпов храма  
Премудрости Божией<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Икона построена композиционно на сочетании Триады и Тетрады, тройки и четверки, в сумме составляющих число Премудрости семь. Справа — три праотца (Моисей со скрижалями, Давид и Соломон), слева — четыре евангелиста. Ступеней восхождения тоже семь, они поименованы: Вера, Надежда, Любовь, Чистота, Смирение, Радость, Слава.

### 3. Софиология

*«Тогда я была при Нем художницей  
и была радостью всякий день»*

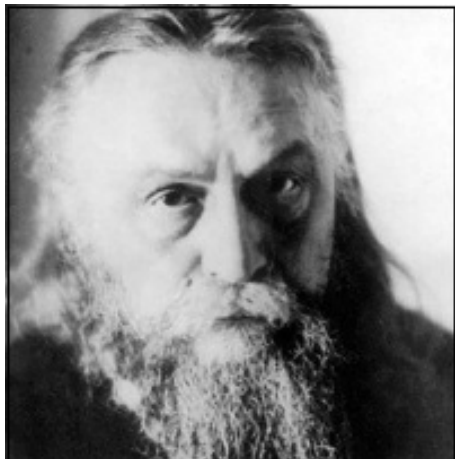
**Книга Притч, гл. 8, стих 30,  
слова Софии Премудрости Божией**

Упомянутый в предисловии к «Начертанию» институтский наставник отца Евфимия протоиерей Сергей Булгаков обладал исключительной эрудицией и широтой кругозора. До революции он был профессором политэкономии, а закончил свою жизнь священником и богословом. Избранное им направление — софиология — отражало специфику религиозно-философских исканий российской интеллигенции начала XX века.

Исследователи отмечают, что своеобразие русской религиозно-философской мысли состоит в том, что она особенное значение придавала соборности и всеединству. У большинства крупных русских мыслителей звучит тема цельного знания (разума, духа). «Цельное знание, уже в силу своей цельности призванное отразить единство в многообразии или многообразии в единстве, есть то же самое всеединство»<sup>17</sup>. Так, философ-метафизик Николай Лосский связывал всеединство с единосущием Лиц Святой Троицы<sup>18</sup>, а в тракта-

<sup>17</sup> [Сапронов 2000].

<sup>18</sup> [Фрагменты 1989: 199].



*С. Н. Булгаков*

те «Sophia» и в поздних сочинениях Владимира Соловьева принцип всеединства обосновывается именно как выражение Софии Премудрости. Зерно всеединства можно отыскать в сочинениях Гераклита («Выслушав... эту вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы все знать как одно»<sup>19</sup>), а его пророчки — у некоторых ран-

<sup>19</sup> В книге «Обоснование интуитивизма» Лосский пишет: «Я подхватил мысль Флоренского о единосущии тварных личностей и, задумавшись над вопросом о различении между единосущим Лиц Святой Троицы и единосущим тварных существ, пришел к различению понятий конкретного и отвлеченного единосущия. Тварные существа я понял как спаянные

нехристианских авторов (например, у Климента Александрийского).

Предметом изучения софиологии является Премудрость Божия, интенция творческого Разума, направленного к миру и реализованного в мире. Совокупность идей, концепций, учений о Софии сложилась на стыке эллинистической, ветхозаветной и новозаветной традиций. Античный образ мудрой царственной устроительницы бытия Софии (Σοφία), связанный с Афиной Палладой<sup>20</sup>, пересекается с библейским образом

---

друг с другом онтологически воедино тождественными формальными принципами их, принципами строения времени, пространства и т. п. Совокупность этих принципов, обуславливающих формальную разумность строения мира, я назвал "Отвлеченным Логосом"» [Лосский б/г: 246].

<sup>20</sup> «С. С. Аверинцев находил у греческой богини мудрости следующие свойства, которые, по его мнению, впоследствии вошли в византийское представление о Богородице: девственность, материнство, любовь к устроенным, «благозаконным» городам людей. <...> При желании сходство можно усмотреть, например, и в ремеслах, которым Афина покровительствует более других («Всех бессмертных богинь она превосходит [в искусстве] ткацкий обхаживать стан и учит прядильному делу» — [Фрагменты 1989: 56]), с тем рукоделием, которое христианское предание связывает с Богородицей — это прядение нити, плетение, ткачество. Вопрос только в том, что сплетается из этих нитей. Символика пурпурной нити, которую прядет Дева Мария, относится к таинству рождения Слова во плоти. Совсем иной смысл скрыт в покрове-леплосе Афины, являвшемся главным объектом поклонения в Панафинейском шествии. Ориген, поясняя Ферекида, толкующего в свою оче-

Премудрости<sup>21</sup>, описанным в Книге Притч, Книге Премудрости Соломона и Псалтири. В центре внимания византийской софиологии (Ориген, Григорий Нисский, Максим Исповедник, псевдо-Дионисий Ареопагит) было осмысление Софии как Логоса, Слова Божия, второго лица Святой Троицы. Почитание Софии перешло на Русь после ее крещения. Анонимный источник (сетевая энциклопедия) транслирует следующее расхожее мнение: «Особое, сокровенное, эмоциональное отношение к мудрости, которая воспринимается не как прагматическое рассудочное знание, но как высшая, прекрасная, несравненная ценность, достойная поклонения и всецелого ей служения, стало одной из доминант отечественного философствования (П. Флоренский, С. Франк, В. Зеньковский)».

Однако современные богословы<sup>22</sup> связывают мощный религиозно-философский всплеск на заре XX века с недостаточной освоенностью

---

редь «Илиаду» Гомера, говорит, что на пеплосе богини была изображена победа «не имеющей матери и девственной богини» над окружающими Геру демонами, «мятежными сынами земли» и что изображаемый сюжет означает обуздание, упорядочение богом изначальной хаотически неистовой материи (Ориген. Против Кельса. II, 112, 20 К) — [Фрагменты 1989, стр. 88]» [Ваганова 2011, стр. 22—23].

<sup>21</sup> «Премудрость» на иврите пишется как חכמה, без огласовки, а читается: «хохма».

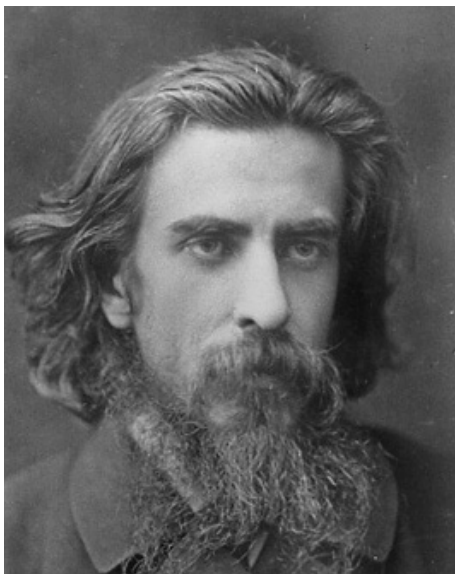
<sup>22</sup> В частности, о. Михаил Makeев.

греческих первоисточников в российской церковной традиции. Многие догматические сочинения были к тому времени малоизучены, так как их перевели на русский язык лишь во второй половине XIX века. Потребность в как можно более быстром единении с греческим православным космосом и породила специфический гнозис, стремившийся восполнить догматический пробел, форсировать его за счет широких аналогий философского и естественнонаучного характера. Сергей Булгаков, первоначально (до 1917 года), строивший свою онтологию на почве религиозной философии, определял последнюю как «вольное художество на религиозные мотивы».

Испытав на себе влияние личности и харизмы отца Сергея, Григорий Вендт<sup>23</sup> с головой окунулся в софиологическую проблематику, и если бы его творения были более доступны для читательских умов, то он, вне всякого сомнения, оказался бы в одном ряду со всеми известными софиологами: Вл. С. Соловьевым, П. А. Флоренским, А. Ф. Лосевым (который в тайном монашестве носил имя Андроник) и самим Сергием Булгаковым.

Отечественным первопроходцем на стезях Софии Премудрости считается Владимир Сергеевич Соловьев, анахорет, эксцентрик, поэт-символист и философ, оказавший большое влияние на

<sup>23</sup> Мирское имя архимандрита Евфимия.



Вл. С. Соловьев

творчество Александра Блока и Андрея Белого. Согласно преданию, Соловьев отправился в Египет и там с бокалом шампанского в руке, без вещей и без проводника, углубился в пустыню. Три дня он шел, куда глаза глядят, а по ночам в странных видениях его посещала Премудрость Божия, и эти встречи детально описаны им в поэме «Три свидания». Это, конечно же, повествовательная версия событий. Сам Соловьев почти

никогда не рассказывал в деталях, как хроникер, об этих встречах, описав их в мифопоэтическом ключе под конец жизни, в 1898 году<sup>24</sup>. Предполагают, что непосредственно из уст Софии (она же — Логос, она же — Премудрость, она же — в приниженном, обмирщенно-поэтическом выражении — Вечная Женственность) Вл. С. Соловьев воспринял следующие пророческие слова:

*«Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь обогатенные опытом и сознанием в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много»<sup>25</sup>.*

Вслед за Соловьевым к Софии обращались о. Павел Флоренский, позицию которого можно

<sup>24</sup> О жизни Соловьева в Каире см.: [Соловьев С. М. 1977: 125-130].

<sup>25</sup> [Мочульский 1936]. Здесь вкраплена цитата из евангелия от Иоанна 14:2, косвенным образом подтверждающая идентичность Софии и Христа: получается, что из уст Софии Соловьев слышит слова Христа. К сожалению, составители школьных хрестоматий трактуют сложный духовный опыт Владимира Соловьева с романтических позиций Вечной Женственности, что полностью упраздняет софиологическую проблематику. В этой связи уместно вспомнить стихотворение Блока «Предчувствую Тебя...», которое, вопреки школьной трактовке, полагающей в качестве адресата неведомую возлюбленную поэта, выражает, вне всякого сомнения, надежду на встречу с Творцом.



*П. А. Флоренский*

назвать богословско-филологической, А. Ф. Лосев, рассматривавший проблему Премудрости сквозь призму эллинистической философии и о. Сергей Булгаков, пытавшийся соединить чистое богословие с философией хозяйства<sup>26</sup>.

А. Ф. Лосева принято считать последним из тех, кто внес свою лепту в разработку софиологии. Если в философии Имени отца Сергея Булгакова София выражает благодатную направленность от Бога к миру, при том, что устремление мира к

<sup>26</sup> См.: [Булгаков 2009].

Богу связано со сферой Имени, именованя, то Лосев определяет Софию и Имя как четвертый и пятый элементы Пентады, включающей в себя также и Св. Троицу: «Именем первой Пентады держится мир». Как отмечает Л. А. Гоготишвили, для Лосева София — четвертое начало к изначальной триаде, ставшее субстанцией. Софийное начало у него «утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом»<sup>27</sup>.



*А. Ф. Лосев*

<sup>27</sup> [Нижников 2010].

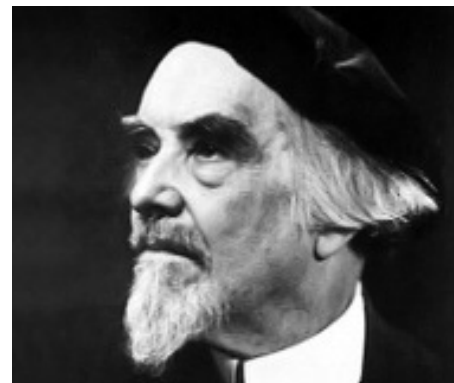


Кроме того, Лосев придает совершенно особый онтологический статус языку, предполагая одновременное наличие и тварного имени, и своего рода «сверх-первослова», фиксирующего акт «самоименования Первосущности». Как справедливо подчеркивает А. И. Резниченко, Лосев вводит ономастическое начало в самую Первосущность, т. е. язык конституируется «до и вне точки касания божественного и тварного миров»<sup>28</sup>.

Итак, во внутренний мир Григория Вендта с легкой руки отца Сергия вошла София Премудрость Божия, а с ней и великий синтез, и всеединство, и понимание искусства в духе свободной теургии, преображающей мир... Словно «гости с открытым челом» сошлись на это пиршество и идеи неоплатоников, напоминающие стайку зеркальных рыб-отражений, и девятиэтажные небеса<sup>29</sup>, объединившие гностиков со средневековыми мистиками и поэтами, и голоса представителей русской религиозно-философской мысли,

<sup>28</sup> [Резниченко 2013].

<sup>29</sup> Концепция девятиуровневого неба, озвученная в глубокой древности загадочным автором, выступавшим под псевдонимом Гермес Трисмегист, была в начале XIV века эстетизирована великим Данте Алигьери, о чем другой поэт, Осип Мандельштам, через шестьсот лет напишет такие строки: «Заблудился я в небе, что делать? / Тот, кому оно ближе, ответь! / Легче было вам, дантовых девять / Атлетических дисков звенеть, / Задыхаться, чернеть, голубеть...».



*Н. А. Бердяев*

погрузившихся в нескончаемый спор относительно статуса Софии.

В частности, Николай Бердяев утверждал, что в церковном богословии совершенно не раскрыто учение о космосе, что космология всегда носила в христианстве контрабандный характер. Официальное богословское сознание предпочитало научный позитивизм и механическое учение о природе всякому космологическому гнозису. Из страха обожествления мира соглашались его совершенно обезбожить. «Учение о Софии есть одна из попыток заполнить пробел и — в идеале — установить равновесие между тео-софией, космо-софией и антропо-софией» [Бердяев 1994].



Г. В. Флоровский

Специалист по патристике Г. Флоровский относился к софиологии резко отрицательно. «Русская софиология, — пишет протоиерей И. Мейендорф в предисловии к книге "Пути русского богословия", — представлялась ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> [Флоровский 1983: XV]. Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979) — религиозный мыслитель, богослов, философ и историк; один из основателей Всемирного совета церквей. С 1926 года преподавал патрологию — учение восточных от-

«По-видимому, — уточняет И. Мейендорф, — Флоровский и начал заниматься святыми отцами именно потому, что "софиологи" пытались представить свою мысль традиционной, а свое пользование философией — освященным примером отцов. Для Флоровского же, ни разу не вступившего в открытую печатную полемику со своим старшим (и уважаемым) коллегой, о. Сергием Булгаковым, основной смысл занятий патристикой заключался в том, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. Этот ключ, с его точки зрения, был неверно определен софиологами, но может быть найден в примере греческих отцов, т. е. в христианском эллинизме, отказавшемся от чуждых христианству начал, осудившем своего же родоначальника Оригена и сумевшем преобразиться изнутри, стать воистину христианским»<sup>31</sup>.

Одним из защитников софиологии был митрополит Антоний (Блум), утверждавший, что софиология — это «истинное ядро русского идеализма, едва ли не единственное и, во всяком случае, крупнейшее философское направление, родившееся в России»<sup>32</sup>.

---

цов церкви IV-V веков — в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже.

<sup>31</sup> [ibid].

<sup>32</sup> Запись радиобеседы об Аде и Рае митрополита Антония (Блума) на Би-Би-Си в сентябре 1957 года; см. подробнее

Протоиерей Сергей Булгаков считал, что центральная проблема софиологии — это вопрос об отношении Бога и мира, или — что по существу то же самое — Бога и человека. «Софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром — в человеке и через человека. В этом вопросе христианство в самом себе ведет тысячелетнюю борьбу с двумя крайностями — с дуализмом и с монизмом, в отыскании той истины, которая предстоит нам в монодуализме, т. е. в Богочеловечестве»<sup>33</sup>.

У архимандрита Евфимия София представит не персонифицировано, а в виде всеобщего плана бытия, пребывающего в состоянии непрерывного самостановления и реализации. «Работа наша — утверждает о. Евфимий — есть работа Конструкции и о Конструкции. В ней на помощь нам приходили три конструктора: Кант, Лосев и Вронский»<sup>34</sup>. Эйкалович подчеркивает, что ар-

[Робсон 2016].

<sup>33</sup> [Булгаков 1994: 269 — 272].

<sup>34</sup> [Начертание: 380]. О польском «мессиянисте» Иосифе (Юзефе) Гоэнэ-Вронском см. магистерскую диссертацию игумена Геннадия (Эйкаловича) [Эйкалович 1956], а также замечательный очерк Генриха Грузмана об Эйкаловиче и Вронском: «Игумен Геннадий и Гоэнэ-Вронский (дань без-

химандрит Евфимий все время интеллектуально беседовал с этими тремя философами: Кантом, Лосевым и Вронским, хотя последнего он ставил между Кантом и Лосевым.

*«В тон своему постоянному триадическому умонастроению он и здесь усматривал полный триадический философский аккорд: немецкий критицизм — польский мессианизм — русский софианизм. Себя о. Евфимий считал определенным софиологом. Вполне оценивая учение о. Сергия Булгакова, о. Евфимий, собственно говоря, почти ничего характерного у первого не заимствовал, а иногда с ним и не соглашался. Он проходит совсем мимо софиологии Вл. Соловьева и едва упоминает о. Павла Флоренского, хотя последний, по своим математическим и логическим способностям, казалось бы, был сродни о. Евфимию, зато он всецело погружен в софиологическую стихию Лосева»<sup>35</sup>.*

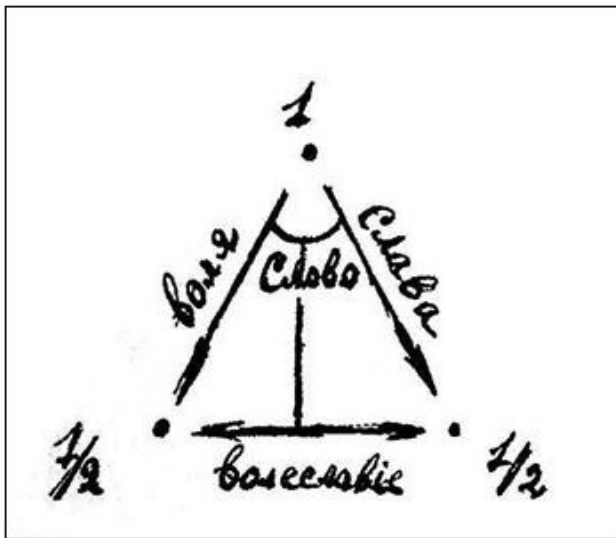
Отмечая далее «живописность» софиологической терминологии о. Евфимия, игумен Геннадий указывает на то, что она совершенно не выдержана систематически:

*«Иногда он употребляет термин Премудрость (например, Премудрость Божественного Троишества, Премудрость Неба, Премудрость Земли,*

*ымянному гению)»* [Грузман 2007]. В нашей книге в главе «Философские источники и параллели» также имеется раздел о Вронском.

<sup>35</sup> [Эйкалович 1973: 97].

Премудрость Отчего Происхождения, Премудрость Цели Совершеней). Параллельно этому он различает Софию Земли, Софию Связи Крестной, Софию Ангела и много других. Конечно, оставаясь верным самому себе, о. Евфимий нигде не определяет, что он под всеми этими различными наименованиями подразумевает»<sup>36</sup>.



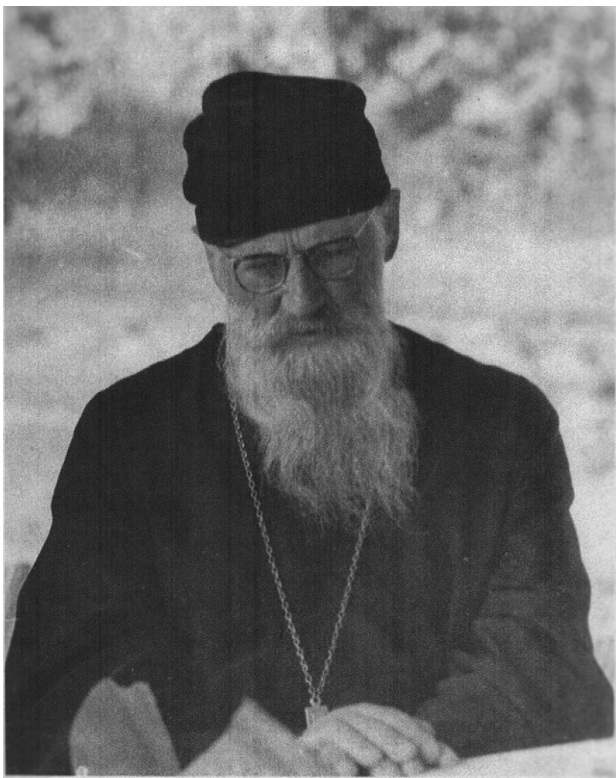
Вербально-изографическая триада о. Евфимия  
[Начертание: 254]

<sup>36</sup> [ibid].

В статье «Relatio religiae» отец Евфимий говорит о кенозисе Софийной конструкции (sic!). Понятие «кенозис»<sup>37</sup> происходит из греческого языка и обозначает учение о самоуничижении Христа в Его воплощении, о некотором аскетическом истощении Его Божественной природы в тварном мире. Исходя из предположения, что кенозис в равной мере относится и к Премудрости Божией, отец Евфимий трактует его как сочетание двух представлений: «представления Триады, как таковой, и представления Тетрады Творения». То есть, чистота небесного плана нумерологически (и графически) соответствует триаде — Св. Троице и вообще троичности, в то время как земной, тварный план, будучи представлен в контексте Божественного воплощения, наделен качествами тетрады, он четверичен. Категории «триада» и «тетрада», очевидно, почерпнуты у пифагорейцев, считавших, что с Тройки (триады) начинается весь числовой ряд. Будучи нечетным числом, она восстанавливает нарушенное Двойкой равновесие.

<sup>37</sup> В «Вестнике РСХД» напечатано: «кинезис» (греческое слово, означающее движение). Скорее всего, в публикацию прокралась опечатка, по смыслу вероятнее «кенозис», впрочем, «кенозис» и «кинезис» — понятия не взаимоисключающие, кроме того, надписи о. Евфимия на титульном листе второго тома трактата («КИНЕТИКА ЗНАНИЯ СЛОВА ПРЕМУДРОСТИ»), «Графика и Грамматика Догмата есть по преимуществу кинематика») говорят в пользу «кинезиса».

## Глава III. БИОГРАФИЯ АРХИМАНДРИТА ЕВФИМИЯ



*Отец Евфимий (архив В. Н. Платоновой)*

### 1. Детство. Юность. Эмиграция

Григорий Александрович Вендт родился 19 апреля 1894 года в Сергиевом Посаде Дмитровского уезда Московской губернии в семье личного дворянина. Мать о. Евфимия, Анастасия Григорьевна Журенкова, происходила из семьи иконописца. Ее отец, Григорий Андреевич Журенков, погиб при росписи Успенского собора в Сергиевом посаде (упал с лесов). В семье было 10 детей (двое из них умерли во младенчестве), первенец получил имя Григорий в честь деда. Говорят, что в детстве Григорий был застенчив и робок, чуждался шумных собраний, не любил присутствий, предпочитая им лесную тишину и созерцательное настроение. В школьные годы он проявлял особенный интерес к математике и точным наукам и по окончании гимназии был награжден золотой медалью. В 1913 году Григорий поступил в Петербургский политехнический институт на кораблестроительное отделение. По обстоятельствам военного времени он в 1915 году ускоренно окончил курс Николаевского инженерного училища<sup>38</sup> и был произведен в прапорщики с зачислением в инженерные войска.

<sup>38</sup> Сведения об учебном заведении, полученные от В. Н. Платоновой (Вендт), нуждаются в проверке. Согласно другим источникам [Байдин 2012], Григорий Вендт учился в московской Высшей инженерной школе и получил диплом инженера-механика.



*Григорий Вендт в гимназии.  
Фото из архива В. Н. Платоновой*

После революции Григорий Вендт воевал в Крыму в рядах Белой армии. Сведения об этом периоде крайне скудны и противоречивы. А. Тахо-Годи: «Будучи офицером, он ушел с Добровольческой армией на Балканы»<sup>39</sup>. Митрополит Евлогий: «На фронте во время гражданской войны он попал в плен к большевикам, они его мучили, пытали, издевались, и пережитый ужас наложил на его психологию тяжкий след»<sup>40</sup>.

Монахиня Нина (Наталья Павловна Овтрахт), хорошо знавшая о. Евфимия, рассказывала: «Благодаря своим техническим способностям Григорий был на фронте телеграфистом. Таким образом, он не стрелял и никого не убил. Об этом он вспоминал с благодарностью Богу, говоря, что тяжело стоять перед Престолом убиавшему кого-нибудь, хотя бы и невольно, на войне». И далее: «Когда началась первая мировая война, братья Вендт были мобилизованы, и все, кроме Григория, погибли в боях». Однако из письма племянницы отца Евфимия, Веры Николаевны Платоновой (урожденной Вендт), проживающей ныне в Канаде, явствует, что братья остались в живых: «В 1920 году Григорий оказался в Турции (Галлиполи)»<sup>41</sup>,

<sup>39</sup> А. А. Тахо-Годи. Лосев. Серия ЖЗЛ, с. 29.

<sup>40</sup> [Евлогий 1947].

<sup>41</sup> Эпопея галлиполийцев, офицеров интернированной из Крыма в Турцию армии Колчака, описана в книге генерала Туркула «Дроздовцы в огне», см.: [Туркул 2013].



*Братья Вендт: Николай слева, Григорий в центре, Александр справа (Братислава, 1930-е годы; фото из архива В. Н. Платоновой)*

затем в Болгарии, где встретился в госпитале с братьями Александром и Николаем (все болели тифом). Потом старшие братья работали в угольных шахтах, а младший Николай учился». Сохранился даже фотоснимок, сделанный в 1930-е годы в Братиславе, на котором Григорий запечатлен с братьями.

В 1923 году Григорий перебрался в Чехословакию, где были открыты университеты для русских

эмигрантов. В 1924 году поступил в технический институт в городе Брно<sup>42</sup>, учился и подрабатывал на разных работах. В 1932 году он получил диплом инженера-конструктора.

Вероятно, уже в Чехословакии Григорий Вендт с особенной остротой ощутил, что мир тяготит его, поэтому в 1932 году он принял решение перебраться в Париж на учебу в Свято-Сергиевский православный богословский институт. В Париже он встретил великолепную плеяду русских мыслителей, таких как Н. Бердяев, Г. Федотов, С. Франк, В. Вейдле, обрел своего духовного учителя в лице Сергия Булгакова и познакомился с митрополитом Евлогием (Георгиевским), который впоследствии благословил его на иноческий подвиг. В 1935 году Григорий Вендт принял монашеский постриг под именем Евфимия, в честь преподобного Евфимия Суздальского. Все, кто знал близко отца Евфимия, отмечали, что он обладал редким даром духовного руководства, исповедничества. Он окормлял приходы в Озуарла-Феррьер и Розе-ан-Бри (под Парижем), был духовником Покровской женской обители в Бюссиан-От (департамент Йонна) и Казанского скита в Муазне-ле-Гран.

<sup>42</sup> По версии Н. П. Овтрахт — в Праге.

## 2. Начало священнического пути

*Я оказался той рыбкой, которая попала в невод Р. С. Х. Д.*

*О. Евфимий*<sup>43</sup>

Как уже было сказано выше, фундаментальный трактат о. Евфимия «Начертание и наречение решений Отрешенного. Графика и грамматика догмата»<sup>44</sup> так и не дошел до читателя. Вышли в свет лишь два небольших очерка — «Только свидетельство», посвященный светлой памяти иконописца о. Григория (Круга)<sup>45</sup>, и «Relatio religiae»<sup>46</sup>. Во втором очерке, помимо автобиографических сведений, содержатся также и отголоски глобальных теоретических построений, и отсылки к основному трактату. Обозначив несколькими емкими штрихами путь своего духовного становления, архимандрит Евфимий рассказывает о соприкос-

<sup>43</sup> [Евфимий ВРСХД 1971].

<sup>44</sup> Рукопись в 3-х томах, издание автора, машинопись, ротатор; 586 стр. + 94 (?) стр. приложений, в том числе История сооружения храма (приложение ко 2-му тому, 1970 год), с многочисленными иллюстрациями, вручную сделанными автором в каждом экземпляре, тираж 25 (?) экз., Муазне, 1969–1973 гг. Далее в нашем тексте трактат для удобства будет обозначен «Начертание».

<sup>45</sup> [Евфимий ВРСХД 1969].

<sup>46</sup> [Евфимий ВРСХД 1971] (это был юбилейный выпуск к столетию со дня рождения Сергия Булгакова).

новении с личностью и харизмой отца Сергия, мирозерцание которого произвело на него неизгладимое впечатление. Отметим характерную особенность авторского стиля: и в трактате «Начертание», и в журнальном очерке, который мы цитируем ниже, повествователь не отступает от самобытной манеры изложения фактов, сочетающей афористичность и научность. У отца Евфимия этот своеобразный сказительский подход красной нитью вплетается и в штрихпунктирный контур автобиографической заметки, и в исповедальную ткань личной переписки, и в метафизические «арматурные» конструкции, начертанные в трактате.

Он пишет: *«Военный беженец 1920-го года, в 1923 году непрошенный стипендиат Чехословацкого Государства, я вместе со многими другими оказался той рыбкой, которая попала в невод Р. С. Х. Движения. Многих избранных, не буду называть их, я встретил на порогах Христианского Движения, но не ошибусь назвать перво-первым отца Сергия Булгакова. Движение и было моим первым Университетом, который благополучно надстраивался, наслаивался на моем, тогда основном по раннему избранию души, образованию техническом. Через десять чешских лет, в 1933-ем году, безработный инженер, я — на Подворье Сергиевом, в ведении и ведении о. Сергия. Этот второй мой Университет, забрав меня целиком, со знаком "Единого на Потребу", не помешал мне, в учебное же трехлетие (курс был тогда трехлетний) совершить*





Иконографический образ св. Марии Парижской — матери Марии (Скобцовой)

мутацию: после первого курса был я посвящен в диаконы, на втором курсе стал иеромонахом, на третьем — настоятелем у монахини Марии<sup>47</sup>, что и стало затем моим третьим Университетом: не приходское, ежедневное служение в храме модельным, у монашек, пожизненное, составило мою священническую благодатную судьбу».

Монахиня Нина рассказывает (запись 2004 года): «...Служить о. Евфимий был назначен в приходской храм в Озуар-ля-Феррьер под Парижем.



Мать Мария (Скобцова), Париж, 1930-е годы

<sup>47</sup> «Мать Мария (Скобцова), 8 [20] декабря 1891, Рига — 31 марта 1945, концлагерь г. Равенсбрюк, Германия. Поэтесса, мемуаристка, участница французского Сопротивления, основательница благотворительной организации «Православное Дело». Канонизирована как преподобномученица в 2004 году.

Храм был маленьким, деревянным, с чердаком. О. Евфимий жил на этом чердаке и совершал свои первые монашеские подвиги. В это время в Париже на улице Лурмель зарождалось "Православное дело" матери Марии (Скобцовой). Вокруг нее и отца Киприана (Керна) собралось несколько монахинь. Некоторые из них стремились к более созерцательной жизни, вне городского шума и суеты. Наконец в 1938 г. был найден дом с участком земли, окруженный со всех сторон полями, — в двух километрах от деревушки Муазне, что в 70 километрах от Парижа. Митрополит Евлогий благословил основать там скит и назначил настоятелем<sup>48</sup> о. Евфимия. Храм устроили в подвальном помещении дома, освятив его в честь Казанской иконы Божией Матери».

### 3. Пастырское служение

В Казанском скиту поселились четыре монахини — мать Евдокия (впоследствии первая игуменья Покровского монастыря в Бюсси-ан-От), мать Феодосия (ставшая игуменьею после кончины матери Евдокии), мать Дорофея (Куртен) и мать Бландина (княжна Оболенская). Вскоре к ним присоединились инокини Глафира (Кириади) и Таисия (Карцева)<sup>49</sup>, автор жизнеописаний

<sup>48</sup> Здесь неточность: в скиту о. Евфимий был духовником, сан игумена он получил в 1943 году.

<sup>49</sup> Мать Таисия (Т. Г. Карцева, 1896, Польша — 1995, Бюсси, Франция) — писатель-агиограф, отдаленная родственни-

русских святых. На первых порах матушки, вкупе с монашеским послушанием, обрабатывали огород, ухаживали за скотиной и домашней птицей — это позволяло выжить при скудных средствах к существованию. Мать Евдокия, помимо того, продолжала преподавание в богословском институте на Сергиевском подворье.



*Настоятельница м. Евдокия (Куртен), м. Бландина (Оболенская), м. Дорофея (Куртен), м. Феодосия (Соломяни) и духовник о. Евфимий. Муазне, 1938 г. Альбом «Русская эмиграция в фотографиях, том III»*

ца Натальи Гончаровой-Пушкиной. В 1940-е годы она жила в Казанском скиту. В 1952 г. мать Таисия поступила в Покровский женский православный монастырь, где написала фундаментальный труд «Жития русских святых» и книгу воспоминаний «Светлые тени».

С самого начала существования скита монахини задумывали создать приют, в котором русские люди, оказавшиеся в трудных обстоятельствах, могли бы найти кров и поддержку. Во время Второй мировой войны скит служил убежищем для раненых. Монахини героически, зачастую рискуя собственной жизнью, переправляли в свободную зону участников Сопротивления. В послевоенное время пансионат продолжил свое существование: сюда приезжали на временное поселение и лица духовного звания, и военные, и деятели культуры — достаточно упомянуть, что четверть из похороненных на местном кладбище насельников монастыря удостоились статей в биографическом словаре русской эмиграции<sup>50</sup>. Несколько священников доживали свой век на покое в Казанском скиту: о. Михаил Фирсовский из Гренобля, о. Авраамий Терешкович из Розе-ан-Бри и приехавший из Китая о. Александр Трофимов.

Личность отца Евфимия как духовного наставника сложилась именно здесь, в Казанском скиту, куда его направил митрополит Евлогий, задумавший создать во Франции «крепкий узел женского монашества»<sup>51</sup>. Поначалу пастырское попечение о. Евфимия было сосредоточено исклю-

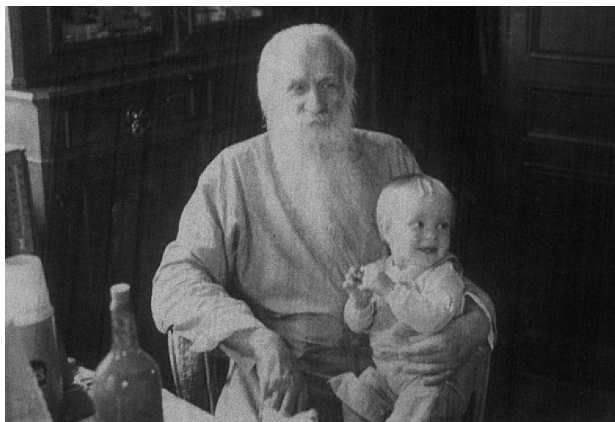
<sup>50</sup> В частности, о. Михаил Фирсовский, о. Авраамий Терешкович, мать Бландина (Оболенская), диакон Владимир Уваров и др. См.: [Российское зарубежье 2010].

<sup>51</sup> [Евлогий 1947].

чительно на монахинях, насельницах скита. Со временем круг окормляемых расширился: к нему на исповедь за 70 верст по бездорожью слетались архимандрит Киприан (Керн), епископ Кассиан (Безобразов), священники Игорь Верник, Николай Озолин, другие профессора богословского института. Отца Евфимия часто вызывали в Бюсси, в Покровскую обитель: исповедовать, а также постригать новых монахинь. Так, он постриг мать Ию, мать Иларию, мать Иоанну, мать Иустину, сестру Иулианию и других.

*«В 1946 году монахини Евдокия, Бландина и Глафира переехали в Бюсси-ан-От, а в Муазне остались отец Евфимий и монахиня Доротея, — рассказывает монахиня Нина. — К ним стали приезжать пожить за небольшую плату пожилые люди, они принимали больных и за ними ухаживали. Летом уже не хватало комнат, и отец Евфимий уходил жить на чердак сарая в саду. Для гостей он строил небольшие деревянные домики. Отец Евфимий дважды в день совершал богослужения, утром и вечером. Ровно в шесть часов утра он звонил и начинал утреннюю службу, часто в одиночестве. Часам к семи кто-нибудь подходил и, если мог, помогал в чтении и пении. У самого отца Евфимия был тонкий музыкальный слух и высокий тенор...»*

Высокий, худощавый, с длинной седой бордой и голубыми глазами, отец Евфимий поражал всех своей бесконечной кротостью, мягкостью и деликатностью. При этом, по свидетельству



*О. Евфимий с 15-месячной внучатой племянницей Александрой, апрель 1971 года (фото из архива В. Н. Платоновой)*

Людмилы Николаевны Ленци, хорошо знавшей о. Евфимия, с детьми, приводимыми в церковь, он никогда не заигрывал, держался с ними строго, как с равными.

#### 4. Строительство храма

Внешне архимандрит Евфимий выглядел значительно старше своих лет. В воспоминаниях митрополита Евлогия, относящихся к 1936-му году, когда самому Евлогию было около 70-ти лет, 40-летний отец Евфимий представлен глубоким

стариком, замкнутым, болезненно реагирующим на конфликты и потрясения:

*«В Озуар я направил пожилого (sic! — М. Б.) иеромонаха Евфимия Вендта, по профессии инженера, — прекрасного, тонкой души, культурного человека. <...> Когда прошлым летом в начале министерства Блюма начались забастовки, митинги, появились процессии с красными флагами, с пением "Интернационала", о. Евфимий был сам не свой и стал умолять, чтобы мы дали ему возможность выехать из Франции. В те дни о. Евфимию пришлось пережить тяжкое потрясение. Он проходил по парку Бют Шомон, к нему подбежали какие-то хулиганы и стали требовать: "Поп рюс! Давай папиросу!" А когда узнали, что папирос нет, один из безобразников ударил его в грудь кулаком. О. Евфимий потом лежал больной и долго не мог оправиться от нравственного шока...»<sup>52</sup>.*

Действительно, отец Евфимий часто болел, постоянно превозмогал различные хвори и недуги. Но ведь и к физической немощи, оттененной осознанием хрупкости всех аспектов материального мира, можно отнестись как к своего рода веригам; она сделалась одним из элементов аскетического космоса, окружавшего архимандрита. В 1950-е годы он затеял строительство церкви на территории монастыря (первоначально под богослужения был приспособлен подвал особняка). Подвиг храмостроительства далеко не всякому по

<sup>52</sup> [Евлогий 1947].



*О. Евфимий на крыше церкви во время строительства*

плечу, и нужно было обладать исключительной нравственной цельностью, чтобы довести начатое до конца. Церковь строилась в течение нескольких лет, работа шла медленно из-за трудных материальных обстоятельств. Вместе с монахинями и немногочисленными помощниками из русских эмигрантов архимандрит Евфимий собирал на окрестных полях камни для постройки, сам замешивал цемент, сам возводил стены.

Судя по чертежам, в концепции храма архимандрит Евфимий воплотил свои представления о конструктивной динамике Софии Премудрости Божией. Каждая деталь здания имеет теургическое и богословское обоснование, и все в совокуп-

ности подчинено общей идее, согласно которой светонесные токи Премудрости пронизывают мир сквозь призматические окна Законов и Заветов. В двускатной крыше прорезаны четыре «свободно парящих» треугольных окна, два из которых, прямо над Царскими Вратами, рассчитаны таким образом, что на воскресной литургии лучи солнечного света, проникающего в эти окна, сходятся на возносимой священником чаше. Принципиально отсутствуют прямые углы, храмовое строение предстает в сопряжении с симфонией ломаных линий. В плане церковь опирается на неправильную трапецию и внешне напоминает дарохранилищу или корабль, одним словом, ковчег.

Историк архитектуры отмечает: «Алтарь, ориентированный на юго-восток, помещен между острым и тупым углами малой скошенной стороны. От алтарной части крыша выразительно поднимается к подкупольному четверику, симметричные верхние ребра которого напоминают геометризованные закомары. <...> В алтаре пластическая экспрессия многократно возрастает: взгляд наталкивается на острые углы, выступающие грани, скошенный, изломанный потолок. Здесь многоугольное пространство являет пластическую метафору "пещеры", раннехристианской крипты, куда нисходит божественный Дух, воплощенный в Христе, где будто взрывается "ад мысленный" и происходит таинство воскресения

душ. Заметим, что снаружи стены алтаря доверху выложены местным камнем, что также соответствует образу "пещеры". По средневековой аскетической традиции алтарное оконце изнутри заставлено иконой»<sup>53</sup>.

Посетив в 1970-е годы Казанский скит, протоиерей Александр Шмеман с восхищением записал в своем дневнике: «Поразителен храм, построенный почти собственноручно отцом Евфимием, — первое чувство: вот бы тут служить! Действительно, храм-эпифания»<sup>54</sup>.

Церковь украшена бесценными фресками монаха Григория (Круга)<sup>55</sup>, выдающегося иконописца, тонкого богослова и оригинального мыслителя. Иконостас собран из икон сестры Иоанны (Рейтлингер)<sup>56</sup>, чье иконописное наследие по праву входит в сокровищницу русской культуры во Франции.

## 5. Последние дни

В последний период жизни о. Евфимий охотно беседовал о духовном пути человека к Богу в Церкви, отвечал на вопросы, напутствовал своих чад. Он всех понимал, ко всем был доброже-

<sup>53</sup> [Байдин 2012].

<sup>54</sup> [Шмеман 2005: 39].

<sup>55</sup> Подробную биографию о. Григория (Круга) см. в главе V.

<sup>56</sup> Биографию сестры Иоанны см. в главе VI.

лателен. Перед смертью он долго и тяжело болел: у него была эмфизема, он задыхался. Умер о. Евфимий рано утром 18-го апреля 1973 года, в среду, на 6-ой неделе Великого поста.



О. Евфимий в сопровождении З. Д. Степановой, 1973 год

## 6. Казанский скит сегодня

Старческий дом в скиту Казанской иконы Божией Матери закрылся в 1980-х годах по причине ветхости жилого фонда. Затем в течение десяти лет скит пребывал в запустении, оживляемый набегами православных скаутов из организации «Витязи», изредка приезжавших на выходные вместе с водителями и священником.

В 2009 году ситуация коренным образом изменилась: стараниями иеромонаха Амвросия (Никовиотиса) в церкви возобновились еженедельные богослужения и было положено начало формированию русско-французского прихода, который существует и по сей день.

*«Именно постоянное нахождение здесь иеромонаха Амвросия (Никовиотиса) позволило сформироваться местному приходу, — пишет один из прихожан, профессор А. Лебедев. — Приходская община скита интернациональна: французы, русские, греки, болгары, албанцы, выходцы из африканских стран. В современном мире, где соблюдается принцип разделенности светской и религиозной сфер, трудно обмануть человека показным благочестием и просто-напросто невозможно заставить посещать храм против своей воли. Местный же приход не перестает численно расти, преображая скит в то, что по аналогии с природным заповедником можно было бы назвать заповедником духовным»<sup>57</sup>.*



О. Амвросий служит литургию

<sup>57</sup> [Лебедев 2012].



*Отец Евфимий и Казанский храм  
(фотомонтаж: М. Б.)*

## Глава IV. ХРАМ

### 1. Немного о себе

Избрав для себя стезю маргинала, художника-одиночки, в молодости я критически относился ко всякому общественному поприщу. Не желая быть пленником иерархии, хотел исклю-

чить из своей жизни подчинение внешнему порядку, всякое заискивание, фальшь и т. п. Мысль о строительстве карьеры была мне непереносима, творчество воспринималось как единственно возможный ориентир жизнестроительства. Такая обособленная позиция привела меня к романтическому отрицанию профессионализма в искусстве и заставила усомниться в необходимости каких-бы то ни было рецептов. Надо признать, что, следуя по этому независимому пути, я то и дело наступал на одни и те же грабли и оказывался в плену зависимостей, может быть, более тягостных, чем те, от которых стремился избавиться. Но вот тоннель озарился светом, и я уже в религиозном сознании. Мучения, связанные с недостаточной обоснованностью творческого волюнтаризма, словно бы отошли на второй план. Однако один вопрос по-прежнему остается нерешенным. Как примирить душу с образом государства, с необходимостью жить в постоянной оглядке на внешнего зверя, в клетке с которым я нахожусь? И даже иерархия, в конечном счете, здесь не при чем. Это всего лишь организующий принцип, своего рода геометрическая проекция, и противопоставлять ей согласие в Духе (именно так поначалу я и поступал) — значит сражаться с ветряными мельницами.



## 2. Строительство

*«Я построил Храм, и Лицо Храма стало моим, и мое Лицо стало Храмом».*

**Архимандрит Евфимий [Начертание: 162]**

В 2005 году я открыл для себя Казанский скит в местечке Муазне. В 1940-е годы здесь, в арендованном на отшибе деревни поместье, приютилась немногочисленная женская обитель. Богослужебный престол временно установили в подвале дома, но состояние временности растянулось более чем на двадцать лет, служить же, конечно, хотелось не в закутах чесночного погреба, а в настоящем храме. И вот отец Евфимий, сопоставив план участка со своими софиологическими выкладками, осуществил разбивку участка в соответствии с Триадами и Тетрадами, коих к тому времени уже было начертано им великое множество — в ночных бдениях, в размышлениях о конструктивном аспекте Софии Премудрости Божией. Исходя из этих предпосылок — идеалистических и весьма эксцентричных — он затеял строительство церкви — из реальных земных камней, для реальных духовных нужд. Обратимся к дневникам архимандрита Евфимия ([Начертание. Храм: 54—58]).

*«Началось построение храма, а место-то чужое, наемное. И хозяйский зять, приехавший по слуху ли, по случаю, был бледен от гнева, увидев начав-*



*Казанский храм, конец 1950-х*

*шиеся построения. И монахиня-распорядительница (мать Дорофея — М.Б.) — а в эти годы общежитие наше уже оформилось как старческий дом — призывалась в катонную столицу (т. е. в Париж — М.Б.) для препирательства. Иеромонаху-то, пожалуй, можно было бы приписать и блажь (здесь о. Евфимий иронически говорит о себе в третьем лице — М.Б.), но чтобы правительница дел блажила среди административного дня! А Ангелу было известно, что все обойдется. И ему нужен был горб иеромонаха, который <...> на 62-м году своей жизни <будет> возить, класть, замешивать бетон<sup>58</sup>.*

<sup>58</sup> [Начертание. Храм: 54—58].



Архиепископ Георгий (Тарасов) и мать Дорофея,  
не ранее 1960

<...> На третий год построения храма, в августе 1957 года, приходящая из деревни прислуга принесла от мэра разрешение на постройку каплицы (chappelle), <...> а в июле 1961 года существование храма стало легальным, именьице перешло во владение общества<sup>59</sup>.

<...> Само построение храма проходило под диктат плана. <Мы сохранили> стены забора, под углом узко сходящиеся и косо усеченные. Более 100 лет <назад>, до немцев 1877 года, они были поставлены на глинку основания, глинкой и связаны. Были они наклонены от натиска непогоды, часто пустошны: вымыла, вымела, выветрила их погода,



Казанский храм, 1960-е годы, окна еще не вставлены

<sup>59</sup> [ibid].



Архиепископ Георгий (Тарасов) у входа в строящийся Казанский храм, 1960-е, входная дверь еще не навешена

приютив ящериц и синичек в пустотах. <Пришлось> ставить столбы, так как стенам нельзя было доверять: семь столбов наружных контрфорсно, <четыре внутри>, и внутренний охват на месте предполагавшегося купола. <...> Были созданы в бетонном потолке четыре треугольниковых окна, которые раскрепостили, разсветили алтарный угол<sup>60</sup>.

<...> Отсутствие купола образовало внутри потолочную лодь (покрытие, напоминающее по форме днище перевернутой лодки, — М.Б.). Небо в бетоне, схватившем стены, с деревянной проимой точно на месте купола. Удаче этого лодьного объятия поспособствовало допущение гиперболизма обоих скатов крыши. Этот гиперболизм в обращении к алтарю создавал гармоническую выгнутость, скрасившую все неточности стен. <...> Пройма в лодке и крыша — деревянные, прежде всего для того, чтобы над головами молящихся не нависал бетон»<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> [ibid].

<sup>61</sup> [ibid].

### 3. Роспись. Ключевые моменты

Во время литургии взгляд иногда отвлекается от текстов тропарей и кондаков и устремляется ввысь, как раз к тому месту, которое отец Евфимий называет (или величает) «лодью». Там изображен распятый Иисус, а у его ног слева — чаша с причастием (потир), справа — кубок св. Грааля<sup>62</sup>, а под ними — книга с надписью: «И абие изыде Кровь и вода»<sup>63</sup> (см. илл. 1. Казанский храм, плафонная роспись. Вид на потолочную «лодь» из алтаря и илл. 2. Плафонная роспись, деталь).

Подножие распятия вписано в треугольник, основание которого совпадает с круглой потолочной балкой, слишком тонкой, чтобы служить опорой, так что, скорее всего, предназначение ее сугубо изобразительное.

Есть что-то смутно-тревожащее в этом изображении, вернее, в его разметке, в деталях, — некая «горчинка», которой, может быть, не понимаешь сразу, но год за годом, каждое воскресенье

<sup>62</sup> Строго говоря, это некоторое отступление от традиции: образ чаши св. Грааля в православной иконографии практически не представлен.

<sup>63</sup> Из чтений в Великую Пятницу: «Един же некто воинов, Лонгин зовомый, безумным угождая, воздвиг копие, в десная ребра прободает Христа: и абие изыде Кровь и вода, ово убо яко человека, ово же яко паче человека. Или, Кровь убо Божественных ради освящений причастия, вода же крещения ради».

поглядывая на потолок, приходишь-таки к необходимости пристального изучения образа.

Рядом с вершинами треугольника располагаются три надписи:

— аббревиатура НАД и слова: «Святой Престол государства Новгорода-града»;

— НАΣ и «Святой Престол государства Киева-града»;

— НАЕ и «Святой Престол государства Москвы-града» (см. илл. 3. Плафонная роспись (фото реконструкция).

В трактате о. Евфимия нам не удалось обнаружить отчетливой расшифровки греческих аббревиатур НАД, НАΣ и НАЕ, но по косвенным признакам есть основания полагать, что:

1. НАД — это Η ΑΓΙΑ ΔΥΝΑΜΙΣ, Святые Силы;
2. НАЕ — это Η ΑΓΙΑ ΕΙΡΗΝΗ, Святой Мир;
3. НАΣ — это Η ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ, Святая София-Премудрость.

Принимая во внимание тот факт, что в церковной живописи нет ничего случайного и к тому же достаточно хорошо представляя подвижнические фигуры создателей и украшателей Казанского храма, восседающих ныне одесную Спасителя и с улыбкой взирающих на наши пытливые умы, я решил во что бы то ни стало разгадать эту триаду, предполагая, что тревога моя связана также и со словом «государство», которое написано трижды, с необычайной истовостью.

Трижды упомянуты и Святые Престолы — невидимые оплоты мистического присутствия Церкви, вокруг которых, в напряженности не-расторжимого духовного простора, собираются территориально и национально разъятые смыслы. В очерке «Святые Престолы» мы попытаемся если не понять, то хотя бы слегка прикоснуться к их ноуменальной сущности.



*Инок Григорий (Круг)*

В трактате<sup>64</sup> есть заметки о росписи Казанского храма. Оказывается, приглашенный живописец иеромонах Григорий (Круг), будучи и сам богословом, достаточно критично относился к теоретическим изысканиям архимандрита Евфимия и не сразу согласился изобразить на «потолочной лодии» Триаду Софии Крестной<sup>65</sup>. А надписи с обозначением Святых Престолов городов-государств появились позднее, по некоторым сведениям, их выполнила одна из насельниц скита, мать Бландина.

Смысловым центром всей композиции является распятие; треугольник Триады словно бы разверстан у подножия креста: слева — Новгород, справа — Киев, по центру — Москва, т. е. основанием треугольника служит ось Новгород —

<sup>64</sup> [ibid].

<sup>65</sup> Племянница о. Евфимия, В. Н. Платонова (Вендт) утверждает, что он собственноручно «в своей церкви-”утожке” расписал на потолке распятие Христа». Это сомнительно, т. к. в «Начертании» о. Евфимий описывает, как Григорий Круг поднимался на лестницу для росписи потолка: «Над-престольный образ — Троица Рублевская — <он> набросал и исполнил быстро и к нему уже не возвращался: ему было трудно в потолочном расположении. Зато запрестольный образ — Воскресение Христово — выписывал многожды и тщательно. Софию Крестную, на потолке, наметил он только в последние свои два приезда, только два раза поднялся под потолок. О, и за то спасибо! Тема Троицной Софии выявилась. Престол и евхаристические сосуды приписаны были не им» [Евфимий 1969: 57].

Киев, а его вершина соответствует Москве. Новгород опирается на изображение Огненного Ангела (как на новгородских иконах), а опорой Киеву служит Богородица Знамение (по мотивам киевской иконы) (см. илл. 19. *Григорий Круг. Богородица Знамение (В8–В11)*).

Рядом с Девой Марией — в предстоянии — изображены ее родители, св. Иоаким и св. Анна. Их образы органично связаны с празднеством Рождества Пресвятой Богородицы (в этот день правая часть храма исполняется особенным смыслом). Итак, Престолу Киева в Триаде соответствует символика Софии Знаменной, а Рождество Пресвятой Богородицы рассматривается как особого рода мудрость, как часть божественного замысла домостроительства нашего спасения.

И все же окончательной ясности нет. Мы можем только догадываться, почему архимандрит Евфимий связал Софию Премудрость с Киевом, Новгородом и Москвой, почему эти три святопрестольных града, при столь очевидной их символической неравноположности, выступают в качестве триединого оплота, посредством которого образ России оказывается словно бы кооптированным в былинную свято-небесную государственность. Может быть, все-таки, через созвучность «государственности» с судом, судностью, намеком на Страшный Суд? В своей богословской поэтике отец Евфимий увлекался и куда более отдален-

ными фоно-семантическими сопоставлениями, на уровне отдаленных отголосков, если не глоссолалий: «Сотворение, Совершение, Возвращение присутствуют в храме и определяют онтологически и аксиологически его направленность алтарем на Восток. Этот наш храм направлен на юго-юго-восток. <...> Слова: сотворение, совершение и возвращение почти омограмны, и вся сила различения и связности их лежит в распределении букв. Но и слово Церковь почти омограмно каждому из них»<sup>66</sup>.

#### 4. Встреча

Полагаю, что этот участок потолка и прилегающие к нему фрески дались отцу Григорию весьма нелегко. В первый год, когда он начал наносить на стены, рядом со входом в храм, изображения святых Иоанна Дамаскина, Григория Киево-Печерского, ангелов и архангелов, архимандрит Евфимий приглядывался к нему недоверчиво, с опаской, но старался ничем не выдать своего ревностного беспокойства, переплавившегося со временем, много позже, в дружеское доверие, отношение равного к равному. А в дневнике архимандрита появлялись тем временем кое-какие заметки.

*«Отца Григория мы не знали. Ждали его <...> как художника Красоты Духовной, а увидели в нем еще*

<sup>66</sup> [Начертание. Храм: 54—58].

*и монаха. <...> Приезжал на два-три дня каждую неделю. <...> Писал он не по свежему, размачивая, полу-фресками, много раз возвращался, дописывал, любил дописывать. Сам замазывался: разноцветие на лице, на подряснике, на полу. Не ремесленник, совсем не ремесленник, а мастер, мастер и в первом наброске, и в последнем мазке»<sup>67</sup>.*

## 5. Творческие проблемы (состояние фресок)

Перенесемся вперед на полвека: 2010 год. В скиту гостят иконописцы, паломники из Петербурга. До фресок отца Григория они доискиваются с умилением, но факты в своем уме верстают совсем в другую сторону. Причина вполне понятная, «всяк кулик свое болото хвалит», куда же от этого денешься? Что-то где-то услышали, что-то переиначили, потом напишут: «Инок Григорий был юродивым русской иконописи, визионером. Близкие говорили, что он очень мучился от того, что не может в полной мере выразить переполняющие его образы. Писал он всем, что попадалось под руку: чеснок, воск, уксус, кофе. Именно поэтому его работы всю осыпаются и не подлежат реставрации». И цитата, вырванная из контекста, годами полощется в интернете, как белье в стиральной машине.

<sup>67</sup> [ibid].

Давайте все-таки расставим точки над «i». Отец Григорий вообще не преследовал материальных целей в своем творческом служении. Заступив одной, да что уж одной-то? — двумя! — ногами в невещественный мир, платы, даже символической, за свои труды он не брал, а пропитание его заботило мало<sup>68</sup>. Зато пигменты у него имелись в избытке, за это могу ручаться, так как сам разбираю оставшийся после него сундук и держал в руках полторалитровые банки, наполовину заполненные сухими красителями.

Что же касается необратимых повреждений красочного слоя на фресках Казанского храма, то здесь проблема в том, что архимандрит Евфимий, за неимением средств, использовал при возведении стен самые дешевые сорта бетона, отличавшиеся завышенным содержанием селитры. Подтверждение тому, что специалисты отказывались писать на таких стенах, имеется в дневнике архимандрита Евфимия:

*«Прибыла и художница! И решительно и деловито заявила, что стены и в старой заборной, и в надстроенной бетонной частях не годятся для фресковой росписи. И сейчас же показала выступившую через штукатурку селитру, которая съедает всякую краску. Потребовалась новая отделка стен*

<sup>68</sup> «Монашеская судьба: тело недостаточное, поглощавшее пищу без внимания» — вспоминал архимандрит Евфимий об отце Григории [Евфимий 1969].

*(на которую не было средств! — М.Б.): в нижней части изоляционная смазка гудроном под сетку стальную, а затем, везде, вообще новая штукатурка, изолирующая бетон. Прошло еще много времени, и договор с художницей-специалисткой не состоялся. Ангел-Держатель Священия ждал отца Григория... и он прибыл, позванный нами. И последовали еще года (строить-то и украшать было не на что!) его неспешной по срокам и усилиям росписи, по подсказу, по послушанию его тому же Ангелу»<sup>69</sup> (см. илл. 7. Св. Иоанн Креститель. Состояние фрески до реставрации 2016 года).*

Следовательно, когда отец Григорий начинал свою работу, он вполне отдавал себе отчет в том, что в соответствии с законами материального мира исчезновение фресок может начаться практически сразу же по мере их написания. Однако последовать примеру упомянутой художницы и оставить церковь без украшения он не мог, поэтому и взялся за кисти.

В конце концов, даже и наши заезжие обозреватели признают: «В работах Круга, которого в эмигрантской среде называли вторым Рублевым, усилено стилизаторское начало... что, впрочем, не мешает их молитвенности». Дело в том, что отца Григория невозможно, не покрывив душой, причислить ни к художникам, ни к копиистам, ни к изобразителям, механически выполня-

<sup>69</sup> [Начертание. Храм: 54—58].

ющим волю заказчика. Он был богословом (см.: [Круг 1978]), обладавшим исключительным пластическим чутьем.

Творческая иконопись неразрывно связана с глубинным осознанием законов пластической формы. В зловещие для церкви 1930-е годы, когда иконографическая среда в России непомерно сузилась, в храмах возобладал мирискуснический маньеризм, а технические приемы иконографии если и извлекались из-под покровов старообрядчества, то, как правило, использовались в коммерческих целях, граф В. Комаровский написал о Сергию Мечеву письмо-размышление «Об иконописи». Он с великим сожалением отмечал, что в России есть копиисты, но «практически не осталось творцов иконы».

О таких мастерах, как о. Григорий Круг, любая эпоха могла бы только мечтать, они появляются, может быть, раз в столетие, и именно к подобному «чину мастерства» хотел бы «подготовить путь» граф Комаровский, заявляя:

*«Знание, которое дает иконописное мастерство, нужно и полезно, но нечего обольщать себя надеждой, что через него есть выход к иконописи. Писать хорошо иконы с древних икон — это уже очень большое дело, тут приложимы дарование и вкус, недоступные современникам, ремесленным иконописцам. Написать хорошую копию, а не подделку — это уже дело художника-иконописца. Но чтобы подготовить путь к иконописи творческой,*



нужно совсем другое — осознание законов пластической формы»<sup>70</sup>.

Кстати, в то время, когда писалось это письмо, тридцатилетний Григорий Круг увлекался авангардом и об иконописи даже не помышлял.

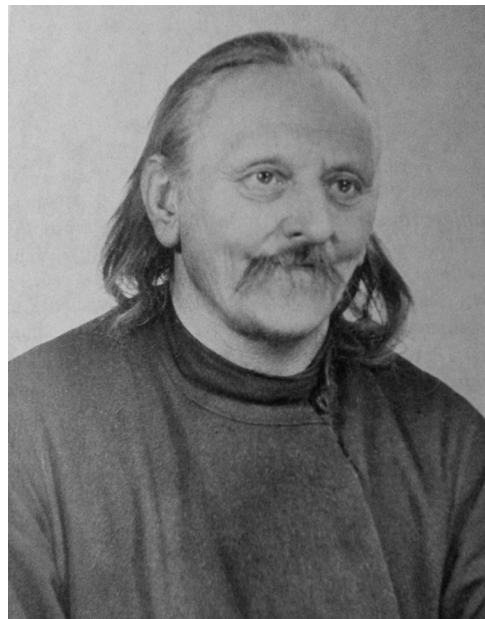
У него, несомненно, был творческий дар, и в соответствии со своим «дитаксисом», чином созерцания и творчества (этот прекрасный термин употребляется графом Комаровским для обозначения духовности в иконописи), он имел свою точку зрения и не отступался от нее.

*«Предстояло исполнить <...> по моему влечению Троицу Софийную, — пишет отец Евфимий — Тут уже дело было другое. В храме — резонанс, и наши голоса звучали повышенно. Державный Новгородский Образ. — Не откажешь! Но я имел неосторожность, для убедительности, говорить: Огненный Ангел, Святая Сила, Престол Напрестоления Неба, София Действа — преобразующая Софию Девства, метатезис Миротворения, Воля Саваофа. Отец Григорий настораживался, протестовал. Нет и нет! — На престоле сидит София Божественная. И он был прав без того, чтобы и мне быть неправым»<sup>71</sup>.*

<sup>70</sup> [Комаровский 1993].

<sup>71</sup> [Начертание. Храм].

## Глава V. ФРЕСКИ ИНОКА ГРИГОРИЯ



Инок Григорий (Круг)

*«Почитание икон в Церкви — как зажженный свечильник, свет которого никогда не угаснет. Он зажжен не человеческой рукой, и с тех пор свет его не истощался никогда»*

**[Круг 1978]**

## 1. Краткая биография о. Григория (Круга)<sup>72</sup>

Иконописец, представитель «богословия иконы» Георгий Иоганнович (иначе — Иванович) Круг родился 23 декабря 1906 г. (5 января 1907 г.) в Санкт-Петербурге, в семье промышленника. Отец его был швед, из протестантов, а мать — русская, православная, родом из Мурома, в девичестве Суздальцева. Мальчик воспитывался в лютеранстве; в 1916–1917 годах учился в гимназии К. Мая в Санкт-Петербурге, а в 1921 году вместе с семьей переехал в Эстонию<sup>73</sup>. Здесь он поступил класс графики таллинской промышленно-художественной школы к профессору Г. Г. Рейндорфу (1926) и окончил курс в числе лучших: два написанных им офорта были приобретены с дипломной выставки Народным музеем Тарту (1928). Затем Георгий работал в классе профессора Ринка в тартуской художественной школе Паллас.

Унаследовав от матери, воспитанницы Московской консерватории, абсолютный слух, Круг

<sup>72</sup> При составлении этого краткого биографического очерка были использованы следующие источники (см. «Библиография»): [Круг 1978], [Кротов], [Вздорнов, Залеская, Лелекова 2002], [Успенский 1999], [Сергеев 2006], [Евфимий 1969].

<sup>73</sup> «Он — из Прибалтики, рода предпринимательского, — вспоминал впоследствии архимандрит Евфимий, — фамилия его "круглена" на русский манер; поставлено "г" вместо "к"» [Евфимий 1969: 55].

занимался также и классической музыкой (пресса отмечала исполнение им на рояле концертов И.-С. Баха). Всерьез обратившись к религиозным вопросам, он примкнул к РСХД в Эстонии и в 19-летнем возрасте под влиянием встреч в Псково-Печерском монастыре с протоиереем Львом Липеровским принял православие (1926). В 1931 году он переехал в Париж и под руководством Н. Д. Милиоти продолжил занятия живописью в группе недавних студентов закрывшейся к тому времени из-за финансовых трудностей Русской художественной академии (Academie Russe de Peinture). Здесь произошло его знакомство с Л. А. Успенским, дружбу с которым Круг сохранил до конца своих дней. Совместно с Успенским и другими художниками в 1932, 1934 и 1937 годах Круг участвовал в руководимых К. А. Сомовым летних рисовальных студиях (Гранвиль, Нормандия). Рисунки и этюды этого периода хранятся в музее Ашмола, Оксфорд. Тогда же он сблизился с художниками-авангардистами Н. С. Гончаровой и М. Ф. Ларионовым и работал в их мастерской.

Приблизительно с 1932 года его занятия светской живописью (пейзажи с видами парижских окраин, зарисовки старинных церквей, цикл акварельных иллюстраций к повести Н. В. Гоголя «Нос», декоративное панно, выполненное совместно с Гончаровой) стали перемежаться

с обращением к церковному искусству: Круг брал уроки по технике иконописи у старосты иконописной артели при обществе «Икона» П. А. Федорова, пользовался советами и указаниями инокини Иоанны (Ю. Н. Рейтлингер). В 1933 году он вступил в православное братство св. Фотия в Париже, руководимое В. Н. Лосским. Члены братства распространяли православие на Западе, разрабатывали богословские проблемы, изучали богословие православного образа. С 1934 по 1959 годы Круг был активным участником парижского общества «Икона», объединившего художников-иконописцев русской эмиграции и исследователей в этой области. В 1935 году при участии Успенского он осуществил основные художественные работы в церкви Трехсвятительского Патриаршего подворья в Париже. В 1937 году<sup>74</sup> совместно с Леонидом Успенским он расписал Покровскую часовню на «русской ферме» в Грорувре<sup>75</sup>.

В годы оккупации Парижа Георгий Круг пережил острый душевный и творческий кризис. По окончании войны он поселился в парижском предместье Ванв при церкви Святой Троицы, нес послушание псаломщика и певца, и писал в основном небольшие иконы для частных лиц. В 1945-

<sup>74</sup> Согласно источнику [Le Père Grégoire 1999: 38] или же в 1938 году [ГРМ. СР. Ф. 133. Д.: 457].

<sup>75</sup> Работы не сохранились, иконостас и росписи известны по фотографиям: [Арх. Л. А. Успенского. Оп. 5. Д.: 1-28].



*Инок Григорий (справа) и его духовник архимандрит Сергий (слева)*

1946 годах, приехав в Париж, работал вместе с Успенским в его мастерской. В 1948 году от настоятеля ванвской церкви и своего духовного отца архимандрита Сергия (Шевича) он принял монашеский постриг с именем Григорий (в честь преп. Григория Киево-Печерского иконописца) и вскоре перешел на жительство в Свято-Духовский скит в Ле-Мениль-Сен-Дени, в котором и пребывал до кончины. Расцвет «исключительного иконописного таланта» отца Григория в этот период связан с «всецелым включением этого таланта в его

монашеское призвание»<sup>76</sup>. Наряду с богослужением иконопись стала смыслом и содержанием его жизни, и формой молитвы. Наиболее значительные его работы: иконостасы церкви Святой Троицы в Ванве (нач. 1950-х гг.; 1955-1956), церковь Святого Духа в доме Н. А. Бердяева в Кламаре (1-я пол. 1950-х гг.); 2-й иконостас и настенные росписи перестроенной церкви Трехсвятительского подворья в Париже (1959-1961, в соавторстве с Л. Успенским); иконостас и росписи церкви Казанской иконы Божией Матери в Муазне (1964-1966), иконостасы церкви в честь иконы Божией Матери Всех скорбящих Радость в Нуази-лэ-Гран (нач. 1960-х гг.; 1964-1965; в настоящее время перенесены в собор Знаменского монастыря, Марсена) и церкви прп. Серафима Саровского в Монжероне (1960-1962).

*«Когда я увидел в недалеком соседстве, в Монжероне, им исполненный иконостас, — писал архимандрит Евфимий, — то я понял степень его терпения (он мог бы нам исполнить и иконостас!), степень его принятия художества сестры Иоанны Рейтлингер. В иконостасе иконы все — ее руки. Но она не отвечает за целое иконостаса. Эти иконы я забирал у нее в течение двадцати пяти лет, — тут тоже свидетельство моей верности! <...> Иконостас в Монжероне очень большого стиля»<sup>77</sup>.*

<sup>76</sup> [Le Père Grégoire 1999: 39].

<sup>77</sup> [Евфимий 1969].

К позднему периоду творчества отца Григория относятся недатированные иконостасы, предназначенные для православной монашеской общины в Авероне (ныне в церкви св. Марии Магдалины в Гааге, Нидерланды) и в домовый церкви русского детского лагеря в Отвиль-сюр-Мер.

Авторство отца Григория в отношении настенных росписей в Нуази-ле-Гран оспаривается<sup>78</sup>. Главный труд его жизни — роспись церкви Св. Духа в Ле-Мениль-Сен-Дени, которая осуществлялась с многочисленными переделками и усовершенствованиями с начала 1950-х гг. вплоть до 1968 г. Иконы отца Григория находятся также в православном монастыре св. Иоанна Предтечи близ Молдона (Англия), в храмах Италии, Нидерландов, США и в частном собрании (Нидерланды). Из шести икон, присланных им в Россию, установлено местопребывание образа св. Спиридона Тримифунтского (церковь Св. Троицы на Воробьевых горах, Москва) и Казанской иконы Божией Матери (ЦАК МДА, церковноархеологический кабинет Московской Духовной Академии). Известно более 450 его произведений — икон и настенных росписей, воплотивших свыше 140 сюжетов, причем некоторые из них ранее в русском церковном искусстве не встречались: изображения святых Галлии — св. Дионисия и прп. Геновефы (Женевьевы) Па-

<sup>78</sup> [Le Père Grégoire 1999: 9].

рижских; работа «Церкви Парижского района» (1945, совместно с Успенским); первая по времени житийная икона прп. Андрея Рублева (не позднее 1968, совместно с И. А. Кюлевым).

Многолетние записи иконописца легли в основу изданной после его кончины книги «Мысли об иконе». Творчество о. Григория Круга рассматривается как «особенно мощная в наше время иллюстрация того богословия, которое систематизировал св. Григорий Палама, <...> выражение опыта, для которого основой как в иконописании, так и в жизни было Преображение Христово на Фаворе. <...> Некоторые фрески о. Григория своей огненностью, светлостью и прозрачностью оказываются особенно близкими к фрескам Феофана Грека»<sup>79</sup>. Его иконы возвращают нас «к подлинной художественной передаче святоотеческого опыта и знания христианского откровения»<sup>80</sup>. В произведениях отца Григория Круга, сочетающих строгий иконописный канон с современным языком живописи, «отразился духовный опыт человека XX в., свидетеля и участника скорбных и трагических событий мировой истории»<sup>81</sup>. Инок Григорий Круг скончался в 1969 году; по разрешению французских властей он похоронен в Свято-

<sup>79</sup> [Un peintre 2001: 3].

<sup>80</sup> [Успенский 1999: 617].

<sup>81</sup> [Сергеев 2000: 240—241].

Духовском скиту в Ле-Мениль-Сен-Дени, у алтаря расписанного им храма.

*«Художник ушел, — написал архимандрит Евфимий — у нас он писал фрески (его икона Архистратига Гавриила). Храм еще не совсем закончен; он почти закончен! Так нужно считать: другого художника не позовешь! Недоимка, усматриваемая, пусть подчеркнет его — неуходимое присутствие! Вечная ему память! — положился, как мы с Вами видели, в оцинкованный гроб у алтарной абсиды, одиночно, до окончания Века! Верхняя роль — Святая роль!»<sup>82</sup>.*

## 2. Фрески о. Григория (Круга) в Казанском храме

В этом разделе мы помещаем каталог настенных росписей храма чудотворной иконы Казанской Божией Матери в Муазне. По техническим причинам сюда не вошли некоторые алтарные фрески, а также иконостас, собранный в свое время архимандритом Евфимием.

## 3. Схема храма

На нашем рисунке внутреннее убранство церкви представлено в развернутой снизу-вверх проекции, как если бы наблюдатель (N) стоял спиной к иконостасу, перед Царскими Вратами.

<sup>82</sup> [ibid].

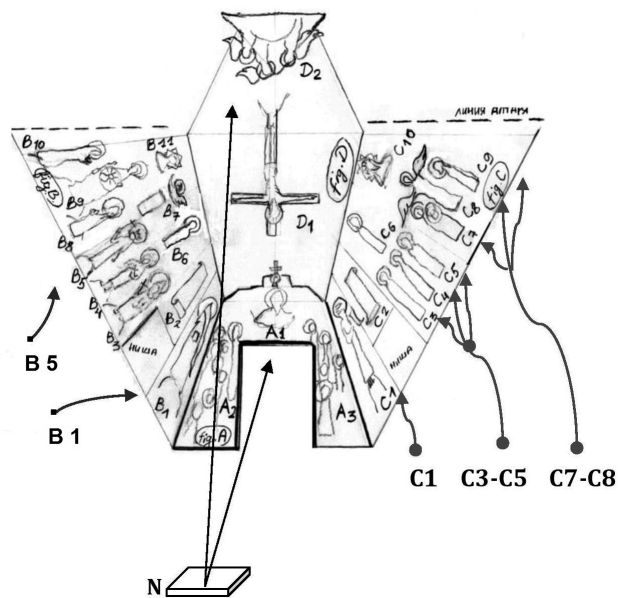
Стенные росписи алтаря на схеме не обозначены. Посмотрев вверх, прямо над собой (линия взгляда — длинная стрелка на схеме) наблюдатель увидит подножие Распятия и изображение Св. Троицы (плафонная роспись, фигура D2). Также стрелками на схеме отмечено местоположение фресок, отснятых для каталога между 2010 и 2012 гг.

Фигуры В3-В6, С3-С6 и В8-В11 были сфотографированы автором и его помощниками. Фигуры А2, А3, В7, D2 и общие планы сфотографированы Наталией Зелениной. Фигуры А1, В1, В2, С1, С2, С7-С10, D1 фотографировал автор, он же осуществлял и компьютерную обработку фотографий (см. илл. 5. *Позиция наблюдателя (N)*).

#### 4. Плоскость «А»: Вход в храм и хоры

Прямо по линии взгляда расположена плоскость «А»: вход в храм и надстроенные над дверью миниатюрные хоры, над которыми помещено изображение Христа [fig. A1] в окружении ангела, орла, льва и быка (символы четырех евангелистов). В левой руке Христа — раскрытая книга, в которой записано: «И Слово было у Бога» [Иоан. 1:1]<sup>83</sup>. Изображение увенчано про-

<sup>83</sup> Первая строка Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и слово было у Бога и Слово было Бог».



Развернутая проекция храма, рисунок М. Б. (2010)

стым четырехконечным крестом, по форме напоминающим как латинский, так и православный «просфорный». В крест вписан образ старца, Бога Отца<sup>84</sup>, соответствующий иконе Господь Ветхий

<sup>84</sup> В православной традиции возможность антропоморфного изображения Бога Отца оспаривается; существует компромиссная интерпретация: Иисус Христос в виде седовласого старца.

Денми. Этот иконографический образ восходит к видению пророка Даниила: «Видел я, наконец, что поставлены были престолы (см. главу «Святые Престолы»), и воссел Ветхий Днями; одяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь» (Дан. 7 : 9). Дионисий Ареопагит истолковывает имя Ветхий Денми следующим образом: «Как Ветхий же Денми Бог воспевается потому, что Он существует и как вечность, и как время всего и до дней, и до вечности, и до времени» [Корп. Ареоп., гл. 10]<sup>85</sup> (см. илл. 6. Плоскость «А», хоры).

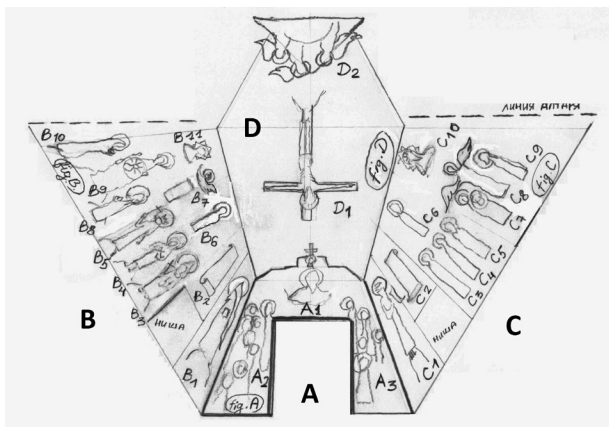
В книге Григория Круга «Мысли об иконе» отдельная глава посвящена образу Господа Ветхого Денми. В частности, там сказано:

<sup>85</sup> И далее: «Однако и время, и день, и час, и вечность надо относить к Нему богоподобно, потому что Он при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени, и дней. Потому и в священных богоявлениях при мистических озарениях Бог изображается и как седой, и как юный: старец означает, что Он Древний и сущий "от начала", юноша же — что Он не стареет, а оба показывают, что Он проходит сквозь все от начала до конца, или же, как говорит наш Божественный священносовершитель, оба они обнаруживают Божественную древность: старец — первого во времени, а более юный — более изначального по числу, поскольку единица и ближайшие к ней числа изначальнее далеко от них отошедших» [ibid].

*«Это изображение Христа в полноте Отчей славы, которое утверждено словами Самого Господа, — "видяй меня видяй и Отца". Оно глубоко символическое по своей природе, и как изображение Господское вполне может быть самодовлеющей иконой и не имеет той безысходной и неразрешимой трудности, которая связана с непосредственным изображением Бога Отца, не вполне принятым Церковью и являющимся подчас источником не вполне правильных или вовсе неправильных изображений». Однако в конце главы иконописец добавляет: «Непосредственное же и неповрежденное изображение Бога Отца мыслимо, думается, лишь в изображении Святой Троицы в образе трех Ангелов»<sup>86</sup> (см. илл. 8. Господь Ветхий Денми (А1)).*

Слева от хоров изображена Богородица [fig. А2] (см. илл. 7. Богородица, архангелы и евангелисты). Справа — св. Иоанн Креститель [fig. А3], за ними стоят двенадцать апостолов со свитками в руках и архангелы, которых можно отличить по лентам, повязанным в волосах в знак повиновения Господу. Один из архангелов держит хрустальный шар Божественной Славы и скипетр власти (см. илл. 9. Св. Иоанн Креститель, апостолы и евангелисты).

<sup>86</sup> [Круг 1978].



Развернутая проекция храма

## 5. Плоскости «В» и «С»: южная и северная стена

Композицию южной стены храма (справа от входа) открывает ростовая фигура св. преп. Григория [fig. B1] иконописца Печерского (XII век), поминаемого церковью 28 сентября, в день Собора Киево-Печерских преподобных, почивающих в Ближних пещерах (см. илл. 10). Первые образы этого подвижника появились в конце XVIII века<sup>87</sup>, и на них он держит икону Спасителя, но

<sup>87</sup> Общецерковное почитание св. Григория иконописца началось во второй половине XVIII века, после разрешения Святейшего Синода включать в общецерковные месяцесло-

Григорий Круг изобразил своего покровителя с иконой Огненного Ангела в руках, сделав его частью софийного замысла.

На противоположной (северной) стене симметрично святому Григорию изображен Иоанн Дамаскин [fig. C1], один из отцов Церкви, богослов, философ и гимнограф, творивший в VIII веке (см. илл. 11). В руках у него — свиток, на котором начертаны слова ирмоса 5-ой Песни Пасхального канона, им же написанного: «И вместо мира песнь принесем Владыце, и Христа узрим»<sup>88</sup>.

вы имена ряда киевских святых. Святой Григорий считается сподвижником преп. Алипия иконописца, хотя источниками это не подтверждается, а приводимые некоторыми авторами даты кончины святого — 1074 г. и 1105 г. — ни на чем не основаны. Обследование мощей святого Григория показало, что на момент смерти ему было около 50 лет (Колпакова В. М., Кабанец Е. П. Комплексні медико-антропологічні дослідження св. мощей Києво-Печерської лаври // Дива. С. 90, 92). В древнейший помянник Киево-Печерского монастыря (конец XV века) внесены 5 монахов с именем Григорий; иконописец мог быть одним из них. Но, собственно, иконописцем св. Григорий впервые назван более чем через пять веков после кончины; это биографическое уточнение появилось в первом издании Киево-Печерского Патерика (1661 год), который содержит план Ближних пещер монастыря с указанием местонахождения мощей преподобного Григория (См.: [Православная Энциклопедия, т. 12, 2009: 535]).

<sup>88</sup> Когда один из толкователей (преп. Никодим Святогорец), движимый благими помыслами, слегка переиначивает слова церковного гимна, говоря: «принесем Воскресшему Владыке песни соответствующие Его Воскресению, как мироносицы



## 6. Свитки с письменами

На южной стене изображен большой свиток [fig. B2]: «...И Аз упокою вы. Возьмите иго Мое на себе, и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обряцете покой душам вашим; иго бо Мое благо и бремя Мое легко есть» (см. илл. 12).

Эта цитата из Евангелия от Матфея (Мф. 11 : 28-30) — продолжение надписи, начертанной в свитке на противоположной стене [fig. C2]: «Вся Мне предана суть Отцем Моим; и никто же знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти. Прийдите ко Мне вси труждающиеся и обремененны...» (Мф. 11 : 27-28)<sup>89</sup> (см. илл. 13).

несли Ему мир, и не будем спать и храпеть на ложах всю ночь», он, вероятно, исходит из спорных посылок о том, что проза доступнее поэзии, а опрощенчество — залог всякой внятности. Это заблуждение можно считать камнем преткновения, о который то и дело спотыкается гомилетика. Если дар, вдохновение, сердечное озарение открыты лишь единицам, то уделом среднестатистического проповедника становится катехизис по чину народного благочестия. В данном случае за основу взят узелок из Евангельского текста: «Во едину же от суббот зело рано приидоша жены на гроб, носяща яже уготоваша ароматы» (Лк. 24 : 1). Ну а последующее рассуждение с привлечением храпа лишь уведит куда-то в сторону, обнажив попутно большое место многих толковников, построенных на прозаическом переложении литургического стиха.

<sup>89</sup> «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыти. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные...» (Мф. 11 : 27-28).

Иоанн Златоуст в «Беседах на Евангелие от Матфея» дает прекрасное наставительное пояснение этим словам: «Когда же слышишь — предано, не предполагай тут ничего человеческого. Это выражение не должно вести тебя к той мысли, будто два Бога нерожденных. <...> Чему тут дивиться, что Я Владыка всего, когда Я имею и нечто большее? Я знаю Отца, и единосущен Ему. И на это последнее указывает Он прикровенно, говоря, что Он один так Его знает, потому что слова: Отца не знает никто, кроме Сына — это и означают»<sup>90</sup>.

Общий смысл толкования приведенного фрагмента из Евангелия от Матфея сводится у святителя Иоанна к следующим тезисам: 1. Смирение делает человека достойным откровения. — 2. Сын единосущен Отцу. — 3. Невозможность полного познания Отца и Сына. — 4. Смирение — мать всякого любомудрия.

Итак, если попытаться обозначить «смысловой камертон» южной церковной стены, то он словно бы обнадеживает верующего зовом кротости и смирения, зовом, в котором и труд, и скорь, и всякое непосильное бремя растворяются без остатка. Северная же стена, озвученная предвосхитительным резонансом Пасхального звона, выводит к диалектическому регистру откровения.

<sup>90</sup> [Златоуст. Беседа 38].

В. Н. Лосский писал: «Бог познается в откровении как в личном общении. <...> Откровение есть объемлющее нас "теокосмическое" отношение. Мы не можем не только познавать Бога вне откровения, но и судить об откровении "объективно", то есть извне. Откровение не знает "внешнего", оно есть отношение между Богом и миром, внутри которого — хотим мы этого или нет — мы пребываем. <...> В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной»<sup>91</sup>.

В своем философском творчестве архимандрит Евфимий попытался помыслить Бога в Нем Самом. Эта задача заведомо невыполнима, поскольку понятия, определяя сокровенную тайну, неминуемо ограничивают ее и в итоге стяжают лишь отраженные смыслы. Неукоснительно следуя своему откровению, архимандрит Евфимий погрузился в глубокое сущностное молчание, но речь его при этом не прекратилась, она расщепилась в «побуквенные категории». Отказавшись от онемевших слов, он занял крайне обособленную изъяснительную позицию, наделив смыслом фонему. Подобная ситуация описана С. Хоружим:

*«В лингвистической и аналитической философии указывают, что внутренний опыт пользуется своим особым языком, "внутренней речью", кото-*

<sup>91</sup> [Лосский В. Н. 1991: 204].

*рая и в структуре своей, и в лексике специфична настолько, что не допускает перевода на язык обычного общения, некоммуникативна и может рассматриваться лишь как символизация неких внутренних состояний»<sup>92</sup>.*

Впрочем, цитата на северной стене Казанского храма никак не располагает нас к самозамкнутой имманентности. Она лишь указывает на то, что откровение возможно.

Третий свиток развернут на «потолочной лодке»<sup>93</sup>, над главою распятого Иисуса; в нем сказано о скончании времен (*см. илл. 14. Свиток, плафонная роспись (плоскость D, над фигурой D1)*). «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языкам; и тогда придет конец» (Мф. 24 : 14). «И тогда явится знамение Сына Человеческого на небеси; и тогда восплачутся вся колена земная, и узрят Сына Человеческого, грядуща на облацех небесных с силою и славою многою; и послет ангелы своя с трубным гласом велиим, и соберут избранныя его от четырех ветр, от конец небес до конец их» (Мф. 24 : 30-31). «Ей, гряди скоро; Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откровение

<sup>92</sup> [Хоружий 2003].

<sup>93</sup> «Лодь» — по ассоциации с днищем перевернутой лодки — неологизм архимандрита Евфимия, использованный для словесного описания безкупольной формы потолка в Казанском храме [Начертание. Храм: 54-58].

22 : 20). Крестное знамение на небесах означает пришествие Христа и конец мира.

Судя по неотчетливым воспоминаниям очевидцев, все три свитка были интегрированы в общий ансамбль фресок в 1970-е годы, после кончины Григория Круга. Имеется устное свидетельство Ольги Соломко (+2013), о том, что свитки писала мать Бландина, однако проверить эти данные, увы, невозможно.

## 7. Многофигурные композиции

После свитков на южной и северной стенах симметрично расположены четыре многофигурные композиции, по две группы фигур на каждой стене, разделенные оконным проемом. Над южным окном — Ангел с факелом [fig. B7], нисходящий от неба к земле, над северным окном — Ангел в восхождении (*см. илл. 15. Плоскость В (южная стена). Над окном — Ангел с факелом*).

## 8. Южная стена (плоскость В)

В первой группе три ростовые фигуры расположены снизу и одна — сверху (*см. илл. 16*). Это соответственно св. великомученица Екатерина, увенчанная царской короной [fig. B5], св. преп. Мария Египетская [fig. B4] и св. преп. Евфимий [fig. B3] (*см. также илл. 17*). Над

ними — св. преп. Афанасий Великий [fig. B6] (*см. илл. 18*).

Вторая группа фигур южной стены написана по мотивам киевской иконы Богородица Знамение. Богородица [fig. B9] помещена в центр композиции, она восседает на троне, на фоне мандорлы<sup>94</sup> (*см. илл. 19. Богородица Знамение, фрагмент*).

Рядом с Девой Марией — в предстоянии — изображены ее родители, св. Иоаким [fig. B8] и св. Анна [fig. B10] (*см. схему храма*). Они — самые почетные участники праздника Рождества Пресвятой Богородицы.

Иисус изображен дважды: младенцем во чреве матери (Он заключен в круг) и над Богородицей (Он словно бы парит в воздухе) [fig. B11].

<sup>94</sup> Мандорла (итал. *mandorla* — миндалина) — в христианской иконографии миндалевидное сияние, среди которого изображаются Христос и Богородица в славе. Будучи, как и нимб, иерархически самым значимым формообразующим элементом иконы, мандорла присутствует в композициях Преображение, Успение, Вознесение, Собор Архангелов, Богоматерь Знамение, О тебе радуется и др., причем иногда она пишется целиком, а в иных случаях — фрагментарно. Тональная раскладка синего цвета указывает на динамику, на определенную открытость человеку Божественных энергий, изливающихся изнутри мандорлы. Отсюда — и изображение в ней стреловидных лучей (мандорла как энергия), изображение ангелов, херувимов и серафимов, то есть небесных сил (мандорла как сила), самое сияние в целом (мандорла как слава).



Богородица Знамение

На втором изображении нимб Иисуса состоит из двух пересекающихся ромбов — красного и голубого, указывающих на соединение в Нем божественной и человеческой природы. Надписи в кругах — «Радуйся, царица, мать девственная; слава» и «Царство и священство Божия Матери» — напоминают многочисленные акафисты рождества Пресвятой Богородицы.

### 9. Северная стена (плоскость С)

Композицию северной стены предваряет, как мы уже говорили, образ преподобного Иоанна Дамаскина [fig. C1] и изображение свитка [fig. C2], такое же, как и на противоположной стене. Лист бумаги словно бы выскользнул из рук преподобного, фантастически увеличился и зажил на стене самостоятельной жизнью, заполнился иными словами (см. илл. 20. *Св. Иоанн Дамаскин и свиток*).

Далее, как и на стене справа, расположены две группы, по четыре фигуры в каждой, разделенные окном (см. илл. 21. *Северная стена*). В нижнем ряду первой группы изображены: св. Дорофея [fig. C3], св. равноап. Мария Магдалина (она держит сосуд с миром) [fig. C4] и св. Исаак Сирий [fig. C5], а над ними — св. Феодосий [fig. C6] (см. илл. 22. *Северная стена*). В руке у Исаака Сирина свиток, на котором записаны следующие слова: «Чистота — сердце, милующее всякое

тварное естество». Каппадокийская дева Доротея прижимает к груди чудесные плоды: прежде чем принять мученическую смерть через усечение мечом, она попросила Ангела, чтобы он угостил ее гонителей райскими яблоками.

Центральное место во второй группе занимает женская фигура с крыльями, это София Премудрость Божия [fig. C8], изображенная в виде Огненного Ангела (см. илл. 24). Эта фреска выполнена по мотивам новгородской иконописной традиции, поэтому именно над ней размещена надпись: «Святой Престол государства Новгорода-града» (см. илл. 23. Огненный Ангел и Иисус, деталь).

В стенограммах заседаний Братства Св. Софии (Париж, 1930-е годы) можно отыскать некоторые сведения относительно иконографической традиции, связанной с образом Премудрости. В частности, на пятом семинаре, имевшем место 19 ноября 1928 года, Сергей Булгаков сообщил:

*«Со времени императора Юстиниана в Византии строятся храмы Софии Премудрости Божией. Происхождение этих храмов неизвестно. Противники учения о Софии Премудрости Божией ссылаются на то, что были храмы и "Ирины" (мир Божий). Была и мученица Ирина, были и мученицы София, Вера, Надежда и Любовь. Но никто в то время не смешивал мученицу Софию с Софией Премудростью Божией. Праздник Софии Премудрости Божией был Господский. Обычай посвящать*

*храмы Премудрости Божией появился и в России. Кондаков усматривает здесь влияние позднего, упадочного византизма XIV и XV веков, когда появляется тип догматической иконы, имеющей аллегорическое содержание. Но если рассматривать церковное предание как богодухновенное, то время, к которому оно относится, не имеет значения. <...> Икона Премудрости новгородского извода изображает огненного ангела, и это показывает, что под Премудростию разумелось не только свойство, но существо, отличное от Богоматери и Христа, но близкое им, а также непосредственно близкое Святой Троице. Другой извод, киевский, изображает храм о семи столбах, внутри которого стоит Божия Матерь, имеющая Предвечного Младенца в лоне Своем. На некоторых иконах нимб вокруг огненного ангела имеет начертание ὁὼν — "Аз есмь Суций"<sup>95</sup>, сближающее Софию с Христом. Таково умозрение в красках, заключенное в иконах»<sup>96</sup>.*

По обе стороны от Софии Премудрости стоят Богородица [fig. C7] и св. Иоанн Креститель [fig. C9]. Над ними — Господь Иисус Христос [fig. C10] (см. схему храма).

<sup>95</sup> ὁὼν — эти три буквы всегда надписываются в крестчатом нимбе Христа, утверждая единственность Отца и Сына. В развернутом виде анаграмма ὁὼν соответствует высказыванию ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν (греч.), что значит «Аз есмь Суций» (Исх. 3 : 13-15) — ветхозаветные слова Бога о себе, Божественное свидетельство о Самом Себе, открытое Моисею.

<sup>96</sup> [Братство Святой Софии 2000: 111—143].

Надписи в кругах гласят: «Правда и судьба уготовление Престола Твоего» (Пс. 89 : 14) и «Премудрость созда Себе дом и утверди столпов седьмь» (Притч. 9 : 1)<sup>97</sup>.

Нужно отметить, что отец Евфимий идет дальше своего наставника: если Сергей Булгаков всего лишь осторожно упоминает о том, что праздник Софии был праздник Господский, то есть Христов, но видит при этом в Софии «существо, отличное от Богоматери и Христа», то отец Евфимий подчеркнуто отождествляет Христа и Софию, как явствует из композиции настенной росписи с изображением Софии Премудрости Божией: в середине — Огненный Ангел, а по бокам — Богородица и Иоанн Креститель. Это классическая, широко распространенная иконографическая композиция, называемая деисис<sup>98</sup>. В центре триптиха изображен Христос Пантократор, а справа и слева от Него — Богородица и Иоанн Креститель в молитвенном предстоянии. На фреске в церкви в Муазне иконописец изобразил Богородицу и Иоанна Крестителя по обе-

<sup>97</sup> Выбирая эти изречения, архимандрит Евфимий остался верен своему «математическому» принципу, связывая порядковую цифирь священных текстов с девятиричной раскладкой небесных планов. Пропорция 9:1 присутствует в порядковых числах двух цитат.

<sup>98</sup> «Деисис» по-гречески означает молитву; в русском языке это слово иногда ошибочно произносится «деисус» по созвучию с Иисусом.

им сторонам от Огненного Ангела, чтобы подчеркнуть тождество Софии Премудрости и Христа.

Композиционно образ Софии Премудрости мыслится как зеркальное отражение знаменного образа Богородицы, размещенного на противоположной стене. Дева точно так же восседает на троне, на фоне мандорлы, в обрамлении двух предстоящих фигур, мужской и женской. И даже нимб Иисуса, парящего над нею в воздухе, тот же самый: он, как и нимб Бога-Творца на фреске Ветхий Денми [fig. A1], состоит из двух пересекающихся квадратов, символизирующих соединение в Иисусе двух природ, Божественной и человеческой (см. илл. 25).

Две природы соединены в Нем нераздельно и неслиянно, Он обладает всей полнотой Божественного и человеческого естества, соединенных в Его единой Божественной Ипостаси.

## 10. Плафонная роспись (плоскость D). София Крестная (D1)

Наблюдатель (точка N) стоит перед Царскими Вратами лицом к Хорам, алтарь у него за спиной (см. схему храма). Посмотрев наверх, прямо над собой, он увидит изображение Св. Троицы [fig. D2], выполненное по мотивам знаменитой иконы Андрея Рублева, написанной в 1420-е

годы для Троице-Сергиевского монастыря (см. илл. 26. Св. Троица, фрагмент).

К образу Троицы о. Григорий Круг относился с особым вниманием, лики выписывал трепетно. В книге «Мысли об иконе» он пишет:

*«Образ Святой Троицы помещен в иконостасе в середине, над самыми Царскими вратами, в той части иконостаса, которая носит название сень. Сень обычно расположена не на одном уровне с иконами, но несколько в глубине. <...> Это особое место, которое отводится сени в общем строе иконостаса, выражает особую ее священность, особую высоту ее назначения. Самое слово «сень» говорит о ее смысле. Это благословение свыше, простертое над святыней, освящающее то, над чем она простирается, и вместе с тем охраняющее святыню, являющееся как бы ее ограждением»<sup>99</sup>. «Явление Троицы (в образе трех путников*

<sup>99</sup> И далее там же: «Такой нерукотворной сенью, могущей быть прообразом всякого осенения, был облик славы, осенивший скинию Завета. Такой, уже рукотворной, сенью являлись Херувимы славы, осенявшие алтарь. Два Херувима, сотворенных из меди, соприкасаются друг с другом крыльями, как бы образуя сень над ковчегом Завета простертыми крыльями, ограждая ими священный ковчег. В дальнейшем, в храме Соломона, престол (см. главу «Святые Престолы» — М. Б.), перед которым священник совершал священнодействие, имел над собой некоторый полог, утвержденный на столбах и осенявший престол. Этот полог, ведущий происхождение от ветхозаветного храма, сохранил свое место и в храмах христианских, и так же простерт над престолами христианских храмов, образуя как бы небесный свод. Во внутренней части полога

*Аврааму и Сарре у дубравы Мамре) носило таинственный, не вполне изъяснимый характер. <...> Икона Троицы в образе трех Ангелов является наиболее совершенным выражением Святой Троицы в тех пределах, какие могут быть доступны» [Круг 1978: 34].*

Святая Троица [fig. D2] вписана в треугольник, у вершины которого начинается подножие креста с распятым Иисусом [fig. D1] (см. илл. 27. Фрески Казанского храма, вид сверху).

На снимке хорошо видно (см. илл. 28. Симметрия треугольных форм), как сходятся к алтарю плоскости С (северная стена, слева) и В (южная стена, справа). Треугольник, в который вписана Св. Троица, обрамлен четырьмя треугольными окнами, прорезанными в крыше над заалтарным пространством. Два Ангела

установился обычай изображать заключенный в круг образ Святой Троицы в явлении трех Ангелов. Но Авраам и Сарра обычно не изображаются на иконе. Своей простотой и отсутствием частностей образ стремится выразить Святую Троицу не в явлении Аврааму, но как бы в приснобытии. Внутренний свод сени, или кивория, имеющий изображение Святой Троицы, образует как бы небесный свод, простертый над престолом. В дальнейшем, когда алтарная преграда наполнилась иконами и превратилась в иконостас, над Царскими вратами под тяблом — поперечной перекладиной, поддерживающей деисусный чин, — возникла особая иконостасная часть, носящая, так же как и надпрестольное осенение, название сени. Сень эта, помещающаяся над Царскими вратами иконостаса, связана глубоким родством с сенью, помещенной над престолом» [Круг 1978: 41—42].

с факелами парят над прямоугольными окнами в стенах. Они словно бы подчинены закону обратной симметрии: в то время как Ангел южной стены [fig. B7], благовествуя, снисходит с небес (см. илл. 29), Ангел северной стены осуществляет восхождение, анагогию.

Распятие, или София Крестная, вне всякого сомнения, является смысловым центром всего ансамбля храмовых фресок (см. илл. 30. *Плфонная роспись. Распятие*). Вершина треугольника, обрамляющего образ Св. Троицы упирается в вершину следующего треугольника — Триады, разверстой у подножия креста: слева — Новгород, справа — Киев, по центру — Москва. Соображения о значении этой Триады изложены в главе «Храм» (см. раздел «Роспись. Ключевые моменты»). К сказанному можно добавить следующее.

У религиозных мыслителей-эмигрантов середины прошлого века мучительные раздумья о судьбе российской духовности нередко принимали характер фантомной боли. Безоблачные воспоминания о невозвратно ушедшей юности соединялись с образом православного царствования, провалившегося в бездну, а к церковному обряду неминуемо приплюсовывались впечатления об утраченном рае. Дореволюционная Россия вся целиком оплеталась мученическим венцом и мысленно переносилась в Царствие



*Ангел северной стены*

Небесное. Храмовое творчество архимандрита Евфимия являет собой, пожалуй, самый яркий пример такой имманентной канонизации родины. Обсуждая с художником образы будущих фресок, он настаивал на том, чтобы на «потолочной лодии» было изображено Распятие, соединяющееся с Софией Премудростью на востоке и с Богородицей Знамение на западе. В изображение распятого Иисуса отец Евфимий вкладывал особый смысл, усматривая в нем крестный аспект



Софии Премудрости Божией. Намек на кенозис, своеобразное истощение Божественной природы в моменте творческого нисхождения Ее к тварному и земному укладам переплетен здесь с идеей, которую можно выразить как ознаменованное крестного пути России, что подтверждается



Распятие (см. в цвете иллюстрацию 31).

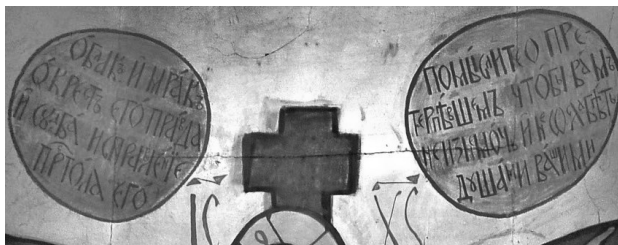
также и надписями. Их всего семь (вероятно, по числу столпов Соломонова храма Премудрости): четыре изречения вписаны в окружности, расположенные симметрично поперечной крестовине, и три надписи, обозначающие Святые Престолы Киева, Новгорода и Москвы, образуют треугольник у подножия распятия.

Два Престола, софийственные, киевский и новгородский, легли в основание треугольника, а третий — его можно было бы назвать его успенским, по имени первого московского кафедрального собора, — приходится на точку вершины. Анализ этой сложной символической конструкции, находящейся в некоторой интерференции и с былинной, и с метафорической образностью, дает основания полагать, что София Крестная — в известном приближении — выражает успение России (Богородичный аспект) после претерпения ею крестных мук (аспект Христа). Тринитарная же престольная конструкция служит вознесению России, которая, по мысли отца Евфимия, нынче в небесном сокрытии предстоит пред очами Господа, дожидаясь Страшного Суда.

В окружности вписаны следующие изречения. Первая надпись: «Облакъ и мрак окрест Его, правда и судьба исправление престола Его» (Пс. 96 : 2). Это фрагмент 96-го псалма (13-я кафизма), повествующего о том, что Бог грядет на землю в Своем величии, таинственный (т. е.

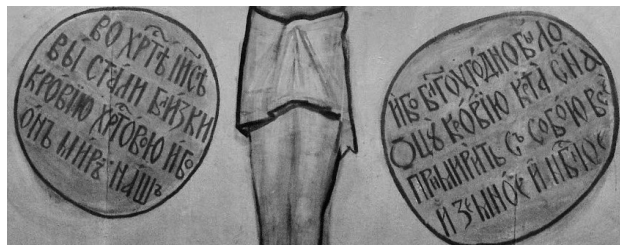
сокрытый тучами и мраком) и гневный, огнем и молниями побивающий вражье семя. Тем же, кто сохранит верность Господу, обещана защита от нечестивцев и сохранение души. Арсений Каппадокийский предлагает читать текст 96-го псалма против воздействия злых чар.

Вторая надпись: «Помните о Том, Кто все стерпел за вас, чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими» (Евр. 12 : 3). Это цитата из 12-й главы послания ап. Павла К Евреям: «1. Посему и мы, имея вокруг себя такое облако свидетелей, свергнем с себя всякое бремя и запинаящий нас грех и с терпением будем проходить предлежащее нам поприще, 2. взирая на начальника и совершителя веры Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия. 3. Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемочь и не ослабеть душами вашими».



Распятие, деталь

Третья надпись: «Во Христе Иисусе вы стали близки кровию Христовой, ибо Он мир наш» (Ефес. 2 : 13-14). Эта цитата из послания ап. Павла указывает на падшее состояние человечества, связанное с изгнанием из Рая и необходимостью приспособления к оплощению, тлену, вообще, к изгнанническим условиям существования. Данная цитата представляется ключевым аккордом, предваряемым предыдущими двумя, в то время как четвертое изречение можно воспринимать как повтор этого третьего, ключевого, произведенный для убедительности, с некоторым варьированием смысловых интонаций. Вероятно, архимандрит Евфимий выбрал именно эту цитату еще и для того, чтобы подчеркнуть, что сущность эмигрантского скитальчества следует принимать в соотноении с судьбой первочеловека Адама. Приведем сей фрагмент Послания ап. Павла к Ефесянам более развернуто: «13. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию



Распятие, деталь

Христовою. 14. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, 15. упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, 16. и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем».

В историческом плане эти слова обращены к христианам-евреям и христианам не-евреям, из бывших язычников. Апостол Павел призывает отринуть из душ своих семя любой вражды.

И наконец, четвертое изречение — «Ибо угодно было Отцу кровию Христа Сына примирить собою все земное и небесное» — цитата из Послания ап. Павла к Колоссянам (Кол. 1 : 15-20): «<Христос> Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо угодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное».

Краткая заметка архимандрита Евфимия — словно вспышка — выхватывает из небытия об-

раз художника и позволяет нам увидеть Григория Круга за работой.

«Надпрестольный образ — Троица Рублевская — <он> набросал и исполнил быстро и к нему уже не возвращался: ему было трудно в потолочном расположении. Зато запрестольный образ — Воскресение Христово — выписывал многожды и тщательно. Софию Крестную, на потолке, наметил он только в последние свои два приезда, только два раза поднялся под потолок. О, и за то спасибо! Тема Троицной Софии выявилась. Престол и евхаристические сосуды приписаны были не им»<sup>100</sup>.

## 11. АЛТАРЬ

Историк архитектуры пишет: «В алтаре пластическая экспрессия многократно возрастает: взгляд наталкивается на острые углы, выступающие грани, скошенный, изломанный потолок. Здесь многоугольное пространство являет пластическую метафору "пещеры", раннехристианской крипты, куда нисходит божественный Дух, воплощенный в Христе»<sup>101</sup> (см. илл. 32. Алтарная ниша. Фреска Г. Круга *Сошествие во ад*).

На фреске, находящейся в глубине алтаря, изображено восстание из гробов Адама и Евы (см. илл. 33). Христос воскрешает их

<sup>100</sup> [Евфимий 1969: 57].

<sup>101</sup> [Байдин 2012].

в преображенных телах, которые, как пишет блаж. Феофилакт Болгарский, оставаясь теми же самыми, облекутся в нетление, «потому что под преображением нужно разуместь освобождение от тления»<sup>102</sup>. Характерное сияние вокруг Христа, мандорла, объединяет эту фреску с образами Богородицы Знамение и Огненного Ангела. Как правило, в иконографическую композицию Сошествие Иисуса во ад включают, помимо Адама и Евы, и других воскрешенных, но Григорий Круг предпочел предельно лаконичное решение. Для сравнения мы помещаем здесь икону современного письма, на которой слева от Иисуса стоит восставшее из гробов человечество, а справа — четыре праотца<sup>103</sup> (см. илл. 34. Икона Сошествие во ад).

Образ Чаши символически связывает северную и южную стены алтаря. На северной стене, со стороны Адама, Ангел спускается с небес, чтобы передать Иисусу жертвенную чашу, а на южной стене св. первомученик Стефан благословляется чашей на дьяконство (см. илл. 35 и 36. Чаша как лейтмотив настенных росписей алтаря).

<sup>102</sup> [Феофилакт Болгарский. Толкование на Фил. 3].

<sup>103</sup> Икона написана старостой Казанского храма, руководителем иконописной мастерской Ольгой Платоновой.

## Глава VI. ИКОНЫ СЕСТРЫ ИОАННЫ



Ю. Н. Рейтлингер

Иконостас Казанского храма был составлен из икон, написанных сестрой Иоанной (см. илл. 37). Об этом свидетельствует дневниковая запись архимандрита Евфимия: «В иконостасе все иконы — ее руки. Но она не отвечала за целое иконостаса. Эти иконы я забирал у нее в течение двадцати пяти лет, — тут тоже свидетельство моей верности!»<sup>104</sup>.

## 1. Биография сестры Иоанны<sup>105</sup>

Инокния Иоанна (1898-1988, в миру — Юлия Николаевна Рейтлингер) — иконописец, иконный живописец. Юлия Рейтлингер родилась в Петербурге весной 1898 г. в семье экономиста Н. А. Рейтлингера, была внучкой генерала А. И. Рейтлингера (1820-1891), героя Крымской кампании. Родители Юлии были из высшего света, дружили с В. И. Вернадским, князем Вл. Андр. Оболенским. У Юлии было три сестры; про старших — Лиду и Маню — известно, что они скончались от тифа в 1920 г. в Ялте (будучи сестрами милосердия, они отказались покинуть охваченный эпидемией санитарный поезд).

<sup>104</sup> [Евфимий 1969: 57].

<sup>105</sup> Составлено по источникам: [Братство Святой Софии 2000], [Вздорнов, Залесская, Лелекова 2002], [Ерохина 2002], [Попова 2008], [Копировский 2008], [Рейтлингер, каталог 2000], [Умное небо 2002] и др.



*Сестры Рейтлингер в имении Ореховая горка (крайняя справа — Юлия), 1914 г. (опубл.: [Попова 2008])*

В 1920-е годы в Крыму Юлия Николаевна подружилась с сестрами Куртен; впоследствии, во Франции, эта дружба переросла в духовное сотрудничество. Мать Евдокия (1895-1977, в миру — Екатерина Куртен-Мещерякова) в 1938 году основала Казанский скит в Муазне, а после войны стала игуменьей Покровского монастыря в Бюсси (1946). В Казанском скиту игуменьей была назначена мать Дорофея (сконч. в 1987), младшая из сестер Куртен.

С 1921 года Юлия Рейтлингер жила в Праге, где познакомилась с отцом Сергием Булгаковым

и стала его духовной дочерью. Иконы она начала писать через несколько лет после переезда в Париж (1925).

Мастерству Юлия Николаевна обучалась у иконописца старообрядческой традиции Кирилла Михайловича Каткова (1905-1995) и у выдающегося французского художника Мориса Дени, который ставил целью возрождение средневековой церковной живописи современными художественными средствами. Ателье Мориса Дени она посещала вплоть до 1940 года. Поиски творческого языка иконы сблизили ее с кругом русских религиозных мыслителей: Н. Бердяевым, Б. Вышеславцевым, Г. Федотовым, В. Зеньковским и В. Ильиным. В 1935 году Юлия Рейтлингер, вслед за своей подругой Елизаветой Скобцовой (впоследствии — знаменитой матерью Марией, мученически погибшей в 1945 году в Равенсбрюке и причисленной в 2004 году к лику святых), приняла монашеский постриг.

В 1932 году Юлия Николаевна расписывала церковь св. Иоанна Воина в городе Медон, затем писала одноярусный иконостас в храме Покрова Пресвятой Богородицы на улице Лурмель в Париже (1934). В 1938 году она создала триптих для храма преп. Сергия Радонежского и св. Албания при богословском колледже в городе Мерфилд, на севере Англии; в 1945-1946 гг. расписывала часовню при доме содружества преп. Сергия и св. Ал-

бания в Лондоне. Юлия Николаевна состояла в парижском обществе «Икона» (до 1946 г.).

В 1935 году Юлия Рейтлингер была пострижена митрополитом Евлогием (Георгиевским) в рясофор. Как и мать Мария, новопостриженная инокиня Иоанна (имя она получила в честь св. пророка Иоанна Предтечи) осталась в миру, парадоксально обосновывая это решение: «Монастырь — нет; мое послушание — свободное творчество». Тем не менее, это не означало, разумеется, что монашество, как и вообще церковная традиция были для нее чем-то внешним. Культуролог и поэт Владимир Вейдле<sup>106</sup> отмечал: «Во всех ее (т. е. сестры Иоанны — М. Б.) созданиях наличествуют оба условия, вне которых религиозное искусство одинаково невозможно: подлинное художественное творчество во всей его свободе и подлинная религиозная жизнь» (см.: [Ерохина 2002]).

Основные принципы «иконной живописи» сестры Иоанны, выражены ею в дневниковой записи: «В иконе изумительно должна сочетаться

<sup>106</sup> Владимир Васильевич Вейдле (1895, Петербург - 1979, Париж) — литературовед, культуролог, либеральный мыслитель, историк культуры русской эмиграции. С 1925 по 1952 годы преподавал в Свято-Сергиевском Богословском институте. Автор многочисленных эссе по истории русской и европейской литературы и художественной культуры, о судьбах христианского искусства, месте России в духовной истории Европы.

правомерная декоративность с внутренним большим содержанием экспрессии. ... Мне хочется жизни!» (см. илл. 38. Ю. Н. Рейтлингер. *Преподобный Сергей Радонежский*). У нее учился Георгий Круг, ставший впоследствии отцом Григорием.

В 1946 году<sup>107</sup>, после кончины отца Сергия Булгакова, сестра Иоанна переехала в Прагу, чтобы соединиться с сестрой и ради подготовки к возвращению на родину. В конце 1940-х - начале 1950-х годов она расписывала храмы в Восточной Словакии, выполняла частные заказы на религиозные картины, портреты, пейзажи. В эти годы она пережила тяжелое искушение, столкнувшись с очевидными нарушениями евангельских принципов жизни в среде священнослужителей: один из священников, чтобы стать епископом, заставил свою жену принять постриг, при котором пришлось присутствовать и сестре Иоанне. Это привело ее даже к отходу от церкви, затем она отошла и от иконописи.

В 1955 г. сестра Иоанна переехала в СССР. Местом жительства для нее был определен Ташкент, где она долгое время вынуждена была зарабатывать на хлеб ручной росписью платков. В 1960-е годы происходит ее постепенное возвращение к иконописи, а затем и в церковь («Икона вернула меня в церковь», — вспоминала она

<sup>107</sup> По другим источникам — в 1948 году.

впоследствии). Большое духовное утешение она получала от общения со священником Александром Менем, в регулярной переписке с которым состояла многие годы. Они познакомились в 1973 году (сестра Иоанна изредка выезжала из Ташкента в Москву и в Ленинград). В последние



*Сестра Иоанна на склоне лет*

15 лет ее жизни о. Александр Мень был ее духовным отцом, она писала иконы по его заказам.

Исследователь Александр Копировский<sup>108</sup> предвзвывает анализ творчества сестры Иоанны рассуждением о том, что стилизация и стремление к декоративности явились следствием вырождения духовного образа, начавшегося еще при Иване Грозном. Подобное вырождение было связано с попытками закрепить внешние формы иконного письма отсылкой к древним образцам, с устрашающим дополнением: «а от своего замышления ничтоже претворяти». Что же касается возрождения иконы, то здесь Копировский указывает на три направления. Во-первых, путь «вычитания» элементов светской живописи из иконы, который видится ему малоперспективным, так как ведет не к воплощению, а к развоплощению образа. Второй путь — «сложение» иконописи и живописи, когда живопись на церковный сюжет лишь слегка иконизируется, но синтеза при этом не происходит. Такой подход порождает полуиконы-полукартины, широко распространенные, но фактически отошедшие от духовной выразительности, свойственной традиционной византийской и русской иконе. Но есть и третья стезя (именно с ней связала свое творчество сестра Иоанна) — это «рождение» иконы из живописи, подобное духовно-художественному процессу, происходившему

<sup>108</sup> См.: [Копировский 2008].

в первые века христианства. Русские художники, шедшие этим путем, прежде всего — В. М. Васнецов, М. В. Нестеров, М. А. Врубель — делали это противоречиво, двойственно и, можно сказать, не достигли цели (последний, как ни покажется это странным, был к ней ближе других, т. к. не стилизовался под икону и не пытался механически соединить иконопись и живопись, но последовательно исходил из решения живописных задач). Значительно успешнее продвигались в этом направлении иконописцы — инок Григорий Круг, отчасти — его ученик Леонид Успенский и, наконец, инокиня Иоанна, которая прямо называла себя «иконным живописцем»

Не соглашаясь с тем, что иконопись сводится к благочестивому ремеслу, сестра Иоанна, в отличие от архимандрита Зенона, требующего от иконописца «убить в себе художника», максимально развивала живописное начало в иконе. По ее глубокому убеждению, задача иконописца состоит в том, чтобы «узреть — и явить это видение»<sup>109</sup>.

## 2. Эскизы и наброски

Морис Дени, у которого Юлия Рейтлингер обучалась живописи, был виднейшим представителем символизма. В 1924 году Дени расписал

<sup>109</sup> См.: [Копировский 2008], [Рейтлингер, каталог 2006].



купол Малого дворца, его работы хранятся в музее Орсе. В конце 1930-х годов Юлия Николаевна занималась в мастерской церковного искусства, основанной Морисом Дени в 1919 году<sup>110</sup>. Судя по картине «Сотворение человека» (см. илл. 39), написанной в конце 1930-х годов, Юлия Рейтлингер переняла у своего учителя основные художественные идеи символизма: простоту форм, мягкость линий и бледность красок. Но именно в силу глубокой церковной мистичности сюжета «Сотворения»<sup>111</sup> эта работа выходит за рамки живописной эстетики и оказывается в промежуточном статусе «полукартины-полуиконы». В одном из своих писем Юлия Николаевна признавалась, что «училась у него (Мориса Дени — М.Б.) как бы "от противного", т. к. не любила именно его слащавых религиозных картин»<sup>112</sup>.

### 3. Жатва Ангелов

Отчетливо связана с символизмом и линейно-ритмическая организация многофигурной композиции в картине «Жатва Ангелов», храня-

<sup>110</sup> В 1943 году Дени погиб в результате несчастного случая: его сбил на улице грузовик.

<sup>111</sup> «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 7]. Сестра Иоанна изобразила, как человека творит Троица.

<sup>112</sup> [Вздорнов, Залесская, Лелекова 2002: 281].

щейся в Казанском храме (см. илл. 40). Юлия Николаевна записала в своем дневнике: «Сделала я довольно большую вещь на тему "Жатва ангелов" — иллюстрацию евангельской притчи об этом, очень ритмичную, годную почти для фрески в наш православный храм. Для фигур ангелов делала наброски с очень талантливой дочери певца Кедрова — известный квартет. Мы с ней вместе очень вдохновлялись движениями жнущих ангелов. Дени был доволен, велел лишь переместить в сторону костер из плевел, который я поместила хоть и наверху — но в самой середине картины. "Вот это главное!" — сказал он»<sup>113</sup>.

Существует несколько версий картины «Жатва Ангелов»: известно, что Юлия Рейтлингер никогда не ограничивалась одним вариантом сюжета. Однако если внимательно присмотреться к нашему полотну, то можно заметить следы переписанного костра в верхней его части (см. илл. 41). Соответственно, в дневниковой записи речь идет именно об этой картине. В ее красочном слое

<sup>113</sup> [Попова 2008]. Этот фрагмент воспоминаний Ю. Н. Рейтлингер, опубликованный в очерке Б. Поповой («Наше Наследие» №87 за 2008 год), к сожалению, не датирован. Референция (авторское примечание 46) отсылает нас к частному архиву, не сообщая никаких координат. Судя по предыдущему примечанию, 45-му, «Николай Николаевич Кедров (1871-1940) — певец», можно предположить, что «Жатва Ангелов» была написана еще при жизни Кедрова, т. е., до 1940-го года. См.: [Попова 2008, примечания].

имеются значительные повреждения, он осыпается, так как грунтовка была сделана очень поверхностно и только в центре холста (см. илл. 42. Ю. Н. Рейтлингер. Жатва Ангелов: подпись в правом нижнем углу).

#### 4. Голова Иоанна Крестителя

Голову Иоанна Крестителя Юлия Николаевна также изображала несколько раз. Учсть все версии не представляется возможным, ограничимся лишь упоминанием о том, что написанные ею оглавные иконы Иоанна Крестителя имеются в Покровском монастыре (Бюсси-ан-От), во Введенской церкви (Париж) и в Казанском скиту (Муазне). В Казанском скиту хранится также один из эскизов, исполненный предположительно Ю. Н. Рейтлингер. Он не подписан и не датирован (см. илл. 43).

По дневниковым записям отца Сергия (Булгакова) можно установить, что первая икона Иоанна Крестителя была написана художницей в 1924 году в Праге, еще до переезда Ю. Рейтлингер в Париж и, соответственно, до знакомства с символизмом Мориса Дени, которое состоялось в 1925 году. Перебраться в Прагу (1922) из Варшавы помогла Юлии Рейтлингер Нина Александровна Струве. Юлия Николаевна поступила сначала в Карлов университет, а затем в Пражскую Академию художеств; она подружилась

с М. И. Цветаевой, с семьями Г. В. Вернадского и П. Б. Струве. Ее духовный отец Сергей Булгаков обосновался с женой в Праге в июне 1923 года и сразу же погрузился в кипучую деятельность. Он основал РСХД и братство Святой Софии, читал лекции по церковному праву, которые посещала и Юлия Рейтлингер. Ее религиозный настрой производил настолько пугающее впечатление на далекую от церкви Цветаеву, что в своем дневнике поэтесса описывает Юлию Николаевну как фанатичную монахиню (напомним, что монашеский постриг Ю. Н. приняла лишь через 11 лет в Париже!).

В этой записи от 1 февраля 1925 г. говорится о рождении сына Цветаевой Георгия (Мура), а затем мимолетным — и, увы, карикатурным — штрихом изображается Юлия Николаевна за работой: «У Георгия было семь нянь: волчиха-угольщица, глядящая в леса, А. И. Андреева, В. Г. Чирикова, Муна Булгакова, Катя и Юлия (!!!) Рейтлингер. Чешка — цыганка — волжанка — татарка — и две немки. (Городок Reutlingen, либо на Неккаре, либо на Рейне). Причем одна из этих немок — православная (лютая!) монашка, в черной рясе с широченным ремнем, строгая до суровости и суровая до свирепости — иконописица — сидела и три часа подряд молча терла наждаком доску для иконы, чем окончательно сводила меня с ума. Воплощение чистейшего долга, во всей

его неприкрашенности, ничем-не-скрашенности и безрадостности»<sup>114</sup>.

В очерке Брониславы Поповой<sup>115</sup> приведена дневниковая запись Сергея Булгакова от 10.11.1924; не исключено, что она имеет отношение и к хранящемуся в Казанском храме эскизу. *«Юлия Николаевна поступает в Пражскую Академию художеств. В записях о. Сергия появляются строки о том, что "Юля страдает от вольностей с натуры". Вскоре, с натуры, с отдыхающего о. Сергия, она захотела писать одну из первых своих икон — икону оглавленного Иоанна Крестителя. 10.11.1924 г. отец Сергей записывает: "Как странно: ей пришло на мысль писать голову Иоанна Предтечи и нужны были конкретные черты моего лица. И она, не понимая, что делает, что это означает, взяла меня косвенно оригиналом для этого!"»<sup>116</sup>.*

Для сравнения привожу фотографии отца Сергия 1918 и 1925 гг. Конечно, портретное здесь сходство весьма обобщенное, да и качество снимков составляет желать лучшего.

Согласно другой версии, этот эскиз мог быть сделан в 1964—65 годах о. Григорием (Кругом), например, по впечатлениям от панихиды (возможно, иконописец присутствовал на отпевании кого-нибудь из насельников скита).

<sup>114</sup> [Попова 2008].

<sup>115</sup> [Цветаева 1997: 331—332], цит. по: [Попова 2008].

<sup>116</sup> [Попова 2008].



О. Сергей (Булгаков), 1918 г. (опубл.: [Попова 2008])



О. Сергей Булгаков и Ю. Н. Рейтлингер.  
Сергиево подворье, Париж (1925)

## 5. Два эскиза

В Казанском скиту хранятся два эскиза сестры Иоанны. На первом изображено явление Ангела Аврааму, который занес нож над своим сыном Исааком, готовясь принести его в жертву и тем самым доказать свою абсолютную преданность Господу (см. илл. 44). На втором эскизе — пророк Илия и пророк Елисей (см. илл. 45). Это не законченные работы, а всего лишь экспрессивная регистрация замысла. Фанерные дощечки расслоились от сырости, сквозь тонкий красочный слой проступает акриловый грунт, царапины и отслоения свидетельствуют о беспощадности времени. Для сравнения можно привести тот же самый сюжет с пророком Илией в проработанном и законченном виде. Например, на фреске работы Ярослава Добрынина, украсившей новую церковь в Покровской обители (см. илл. 46).

Владимир Вейдле подчеркивал: «Зрение, красочное чувство, самая кисть Ю. Н. Рейтлингер воспитаны современной французской живописью. На первый взгляд такое воспитание может показаться не совместимым с иконописными задачами, преданиями, даже темами; на самом же деле именно оно позволило не испугаться этих тем, понять существо этих задач и вернуться к истоку этих преданий»<sup>117</sup>.

<sup>117</sup> [Вздорнов, Залесская, Лелекова 2002: 434].

## Глава VII. СВЯТЫЕ ПРЕСТОЛЫ

### 1. Небесный чин и сердце всякого храма

Святые Престолы — незримый мистический оплот церкви Христовой — занимают особое место в мировоззренческой системе архимандрита Евфимия. Поэтому, прежде чем приступить



*Образ престола на фреске, выполненной Я. Добрыниным в Покровском монастыре в Бюсси-ан-От*

к анализу отдельных положений его теории, мы сочли необходимым дать некоторые дополнительные разъяснения относительно символического значения Святых Престолов в ансамбле фресок Казанского храма. Но начнем мы с самых общих положений.

К алтарному престолу в православии отношение совершенно особое, животрепещущее: его облачают в освященные одежды, обматывают сококаметровым вервием, подразумевая и путы, которыми был связан Спаситель, ведомый на суд, и Божественную силу, объемлющую Собой все творение. Будучи местом, на котором в момент совершения Бескровной Жертвы небесное переплетается с земным, он знаменует собой предстоятельное поместительство Пресвятой Троицы (Триады), и в то же время его структурная выкройка основана на четверице (Тетраде), отображающей вещественный уклад мира. Квадрату престола соответствуют четыре стороны света, четыре времени года, четыре периода суток и т. д.

В «Ареопагитиках», самой известной из ангельских иерархий, составленной Дионисием Ареопагитом, названы три хора (или уровня), каждый из которых состоит из трех небесных чинов. Так, Силы, Власти и Господства принадлежат ко второму хору Божественных, или Богопричастных, Умов, в то время, как Престолы относятся к первому (или наивысшему) хору.

Известно, что, восседая на них, Господь будет вершить Страшный Суд Свой и что они «многочиты». В десятой главе книги пророка Иезекииля сказано следующее:

*«9. И видел я: и вот четыре колеса подле Херувимов, по одному колесу подле каждого Херувима, и колеса по виду как бы из камня топаза. 10. И по виду все четыре сходны, как будто бы колесо находилось в колесе. 11. Когда шли они, то шли на четыре свои стороны; во время шествия своего не оборачивались, но к тому месту, куда обращена была голова, и они туда шли; во время шествия своего не оборачивались. 12. И все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их, и колеса кругом были полны очей, все четыре колеса их».*

Во французском языке для обозначения Престолов как одного из высших чинов первой сферы (или первого хора) ангельской иерархии используется слово *Trône* (лат. *thronum*, греч. *Θρόνων*), папа римский вкупе с Ватиканом называются *Le Saint-siège* (святое чиновное место), а престол как центральная часть и средоточие алтаря — в раннехристианских катакомбных церквях это была каменная гробница с останками мученика — обозначается словом *Autel*.

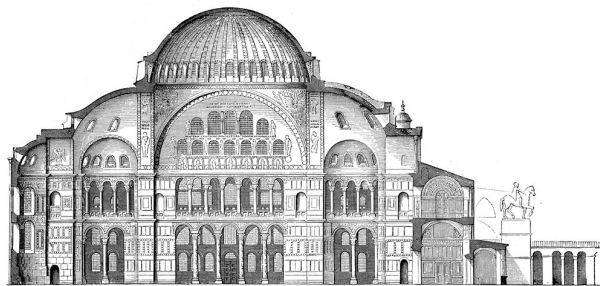
## 2. Образ России и вселенская историческая перспектива



*Пророк Иезекииль и крылатое колесо Престола (медальон, фасад Амьенского собора, Франция)*

При самом общем взгляде на мистическое предстояние Церкви прежде всего следует принимать во внимание четыре «говорящих камня» надревнейшего церковного фундамента — три на Востоке, один на Западе — Престолы Иерусалимского, Антиохийского, Александрийского и Римского патриархатов, к коим Константинополь присоединился позже как равный не по древности, но по достоинству.

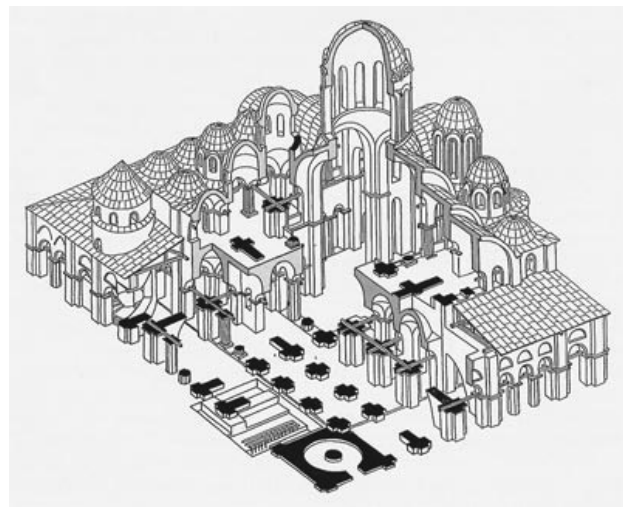
Российское христианство восходит своими корнями к Константинополю. Считается, что византийская эстетика произвела в X веке неизгладимое впечатление на Киев в лице посланников великого князя Владимира, разуверившегося в капризных духах стихий и планетарных покровителях, таких как Перун. И с Запада, и с Вос-



*Ἁγία Σοφία, Константинополь (ныне — Стамбул).  
Чертеж базилики св. Софии в ее первоначальном виде*

тока призывно били набаты монотеизма. И вот на весах выбора между мусульманством и православием решающим аргументом в пользу последнего стал, согласно легенде, образ далекого «поднебесного» храма Премудрости Божией (*Ἁγία Σοφία*), построенного в Константинополе — «Царь-граде» — императором Юстинианом в 537 году.

По вдохновению от этого образа, явившегося для славянства своего рода ключом, отворившим



*Софийский собор в Киеве. Чертеж*

врата веры, были возведены Софийские соборы в княжеском Киеве (в 1037 году, после победы Ярослава Мудрого над печенегами) и примерно в то же время (1052 год) в «господине великом» Новгороде, в независимой новгородской республике, коей управляло вече. Через столетие Москва заявила о себе и начала постепенно входить в силу, но здесь храма Премудрости уже не было, кафедральным собором Москвы стала церковь Успения Пресвятой Богородицы (1327 год).

В 1478 году Иван III сломил автономию Новгородской республики и включил ее в состав московского государства. Киев был захвачен татарами (1240 год), и по прошествии какого-то времени Киевская Русь также распростилась с суверенными полномочиями, хотя московские церковные иерархи по инерции еще несколько веков продолжали именоваться митрополитами Киевскими и Всея Руси. В середине XV века после падения Константинополя и уклонения греков в униатство Москва приняла образ единственной хранительницы неповрежденной православной веры «отныне и до кончины века».

Велик соблазн забыть об опасности филетического подхода и отнестись к этому превознесению Московского Престола, исходя из причин сугубо политических. Да и парадокс современного российского антимодернизма, настоянного на сугубой нетерпимости ко всему *иному, инаковому*,

легко объяснить за счет того, что этот самоназванный защитник вселенной принимает за истину в последней инстанции свой узкий поместный уклад, а мира, как такового, не знает и знать не хочет. Оказавшись в Константинополе в 1923 году, Сергей Булгаков начал было записывать восторженный панегирик в честь цареградской Айа-Софии, именно в этом храме узрев Престол вселенской, всечеловеческой Церкви. Однако образ Святой Руси, критически преломленный и пугающе-беспочвенный, сломал безмятежный настрой, и созерцание потерялось в звуке тревожных и безответных вопросов:



*Ἁγία Σοφία, Стамбул. Современная фотография*



*«Русские славянофилы неизменно относили пророчества о Софии к всеславянскому православному царю: "Пади пред ней, о царь России, — и встань, как всеславянский царь!" Но и этого мало для Софии. Что для космоса Россия? Провинция. Славянство? Этнографическая группа. Но София — всенародна и сверхнародна, она — не национально-местная, но вселенская церковь, все народы зовущая под свой купол. А ее хотели сделать поместною, народною, приходскою церковью, ее, кафедрал мира. <...> Как не понимали этого славянофилы, что невозможно церковной провинции иметь храм св. Софию? Заветы христианского царства отданы Востоку, который, однако, не мог преодолеть смещения Царства с Империей и изнемог от этого смещения, но все же неотделимо от него томление о вселенском белом царстве; западу досталась в удел мечта о вселенском первосвященстве, хотя и его он подменил приматом власти и господства»<sup>118</sup>.*

### 3. Крестный путь России

Образ крестного пути России можно считать лейтмотивным для всей русской послереволюционной эмиграции.

Осмысляя композиции Огненный Ангел [fig. C7-C10, восточная стена], Богородица Знамение [fig. B8-B11, западная стена] и Распятие [fig. D1-D2, плафонная роспись] как еди-

<sup>118</sup> [Булгаков 2014].

ное целое Триады, отец Евфимий связывает эту символическую репрезентацию Софии Троичной с вполне определенным топосом:

*«За тремя Софиями — три русских державствования — Новгород, Москва, Киев. Три святопрестольные, престольные Празднования»<sup>119</sup>.*

Но допустима ли вообще в иконографии персонализация Софии Премудрости и более того — «переменная» идентификация Ее сначала с образом Огненного Ангела, затем — Богородицы с Христом, затем — распятого Иисуса? Вопрос спорный, и однозначного ответа на него нет. Так, Н. Квиливидзе<sup>120</sup> утверждает, что в древнерусской иконографии сосуществовали две относительно равноправные традиции изображения Премудрости: в одной оно было ипостасным или личным (Христос как Второе Лицо Святой Троицы), в другой — новгородской — олицетворительным, как свойство Святой Троицы, в виде женщины или Ангела с нимбом, состоящим из двух пересекающихся ромбов. Вероятно, в основу последнего изображения лег текст пророчества Исаяи об Ангеле Великого Совета [Ис. 9].

Престолы присутствуют во всех трех композициях (у подножия Распятия на Престоле написаны евхаристические сосуды). Распятию

<sup>119</sup> [Начертание, Храм: 57].

<sup>120</sup> [Квиливидзе 1995: 150-157].

соответствует надпись «НАЕ», Огненному Ангелу — «НАД», Богородице — «НАΣ».

С учетом пояснений отца Евфимия, приведенных во втором томе трактата, эти аббревиатуры означают:

1. Η ΑΓΙΑ ΕΙΡΗΝΗ, <i agía eirini>, Святой Мир (и, если обратиться к этимологии имен, Св. Ирина),
2. Η ΑΓΙΑ ΔΥΝΑΜΙΣ <i agía dýnamis>, Святые Силы,
3. Η ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ <i agía sofía>, Святая Премудрость.

В принципе, если бы в плафонной росписи Казанского храма вместо аббревиатуры НАΣ (Святая София) стояло НАΚ (др.-греч. Κυριότητες — Господства), то перед нами была бы уравновешен-

Аббревиатуры означают: Премудрость и Подвиг и Премудрость:

Отец	Сын	Дух
НАД Η ΑΓΙΑ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ	НАВ Η ΑΓΙΑ ΕΙΡΗΝΗ	НАΣ Η ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ
Премудрость (категорія)	Премудрость (категорія)	Премудрость (категорія)
Подвиг	Подвиг	Премудрость (категорія)
Премудрость	Премудрость	Премудрость (категорія)
Первая Ιεραρχία	Мертва	Крестная
Вторая Ιεραρχία	Архива	Благодарение
Третья Ιεραρχία	Архива	Извещение
Власти!	Власти!	Клятвы!
Мальба!	Молчание!	Выступление!
Метатеос!	Антитеос!	Смещение!

*НАΣ Η ΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ  
Премудрость (категорія)  
Премудрость (категорія)  
Премудрость (категорія)*

[Начертание II: 8]

ная Триада в двойном наложении: опираясь на второй хор (т. е. на Силы, Власти, Господства), Святая Русь возносится в Царствие Небесное на трех Престолах городов-государств, Киева, Новгорода и Москвы, представлявших российское православие на разных исторических этапах. Но София, она же Логос, она же вторая ипостась, и в этом смысле Сам Господь, никак не поместима в Триаду ангельских чинов. Соответственно, речь идет не о замене, а о некотором наложении, о проекции, как бы о рассмотрении Господа в лике Премудрости Его сквозь кристалл чина Господств. Что же являют собой Господства? Дионисий Ареопагит пишет о них следующее:

«Итак, знаменательное наименование святых Господств, по моему мнению, означает некоторое нераболенное и совершенно свободное от всякой низкой привязанности к земному — возвышение к горнему, <...> господство постоянное по своей свободе, которое стоит выше всякого унижительного рабства; чуждое всякой униженности, изъятое от всякого неравенства самому себе, постоянно стремящееся к истинному Господству, и, сколько возможно, свято преобразующее в совершенное Ему подобие, как само себя, так и все ему подчиненное; не прилепляющееся ни к чему случайно существующему, но всегда к Истинно-сущему всецело обращающееся, и непрестанно приобщающееся державному Богоподобию»<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> [Дионисий Ареопагит 8.1].

Господства владычествуют над последующими чинами Ангелов. Считается, что они учат владеть чувствами, укрощать греховные вождения, поработать плоть духу, побеждать искушения.

В это изображение отец Евфимий вкладывал особый смысл, усматривая в нем крестный аспект Софии Премудрости Божией. Тринитарная престольная конструкция служит вознесению России, которая нынче в небесном сокрытии предстает пред очами Господа, дожидаясь Страшного Суда.



София Крестная, деталь

## Глава VIII. АТЛАСЫ

*Тот, кто будет, всматриваясь, поворачивать листы этой работы, пусть знает, что по другую сторону черты рационалиста помещается мистик, а за счетной словесностью — если и не поэт, то очень большая любовь к гению Русского Языка.*

Архимандрит Евфимий<sup>122</sup>

*Труд о. Евфимия представляет собой некий богословско-философско-литературный уникам по своей форме, да и по содержанию, не имеющий себе прецедента, насколько мне известно, не только в отечественной литературе, но и во всем мире. Как некую весьма отдаленную аналогию можно было бы привести ветхозаветную апокалиптическую письменность, до сих пор своей символично-числовой и визионерски-фантастической формой представляющую неразгаданную тайну. Нам лично <о. Евфимий> представляется новым типом блаженного, Христа ради юродивого.*

Игумен Геннадий (Эйкалович)<sup>123</sup>

<sup>122</sup> [Начертание, Храм: 57].

<sup>123</sup> [Эйкалович 1973: 91].

## 1. Название трактата

*Это название следует понимать, как графическое и словесное изложение основного догмата о способе и цели сотворения мира Богом.*

*Игумен Геннадий (Эйкалович)<sup>124</sup>*

Будучи по образованию инженером-конструктором, архимандрит Евфимий чрезвычайно тяготеет к графическому выражению своих мыслей и идей. Уже само название рукописи — «Начертание и наречение решений Отрешенного. Графика и грамматика Догмата» — предвещает нас об изобилии в трактате чертежей (автор называет их Атласами, как карты звездного неба), полисемантических и многоплановых, в сокровенной форме описывающих понятийный космос Православия и, в частности, догмат о сотворении мира<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> [ibid: 94].

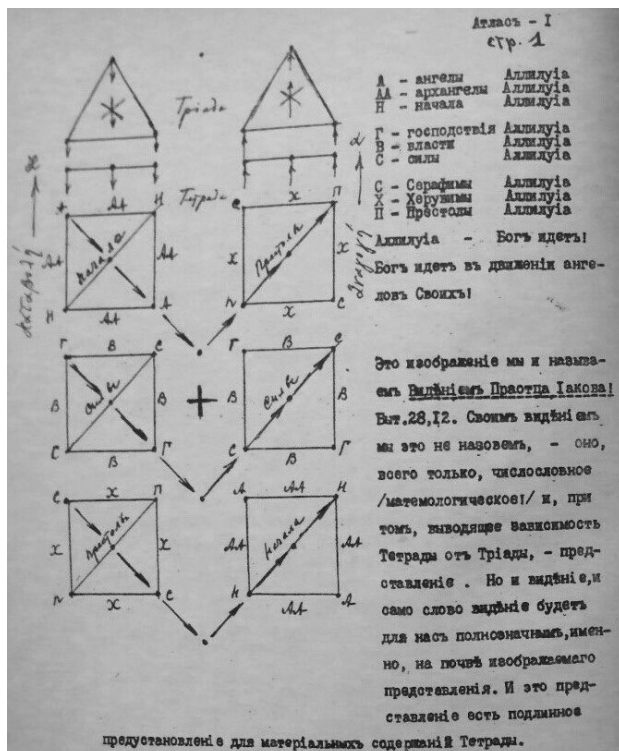
<sup>125</sup> Эйкалович, полемически сопоставляя концепцию о. Евфимия с воззрениями Сергия Булгакова, приводит толкование на это место из книги Бытия, сделанное епископом Василием Селевкийским (V в.): «Адаму надо было узреть неизреченное устройство, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим свое рабское состояние... Бог говорит Адаму: «Будь, Адам, творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самых тварей... Мы делим с тобой славу творческой премудрости. Пусть познают Меня, как Зиждителя по закону естества, тебя же, как владыку по смыслу именованья» (Патр. Гр. М. 85,

Вторая составляющая заглавия, «наречение», отсылает нас к библейскому сюжету о наречении имен тварям, миссии, которую Господь возложил на Адама в раю: «Как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2 : 19). Бог творит мир словом Своим, а Адам, нарекая имена тварям, постигает их суть и обретает над ними власть в присутствии Бога. То есть окончательно «мир приходит в свое существование через наречение именами, и человек выступает как соучастник акта творения Вселенной» [Копейкин 2010].

Уточнение «графика и грамматика» во второй части названия обозначает два раздела, из которых, собственно, и состоит трактат: «Атласы» и «Букварь». Как будет показано далее

---

кол. 40-41). «Этот текст, — добавляет Эйкалович, — был очень широко использован о. Сергием (Булгаковым) в его «Философии имени». Отец Сергей в своей воодушевленной словоисследовательской целестремительности готов даже приуменьшить иногда именовтворческую роль самого человека. Вот несколько текстов: «Бог привел человеку животных, чтобы видеть, как он их назовет, или, по нашему пониманию, как они сами назовутся в нем, через него. Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания» [Булгаков 1953: 33]. «Слова рождают сами себя, идея сама срращивается с звуковым символом, смысл воплощается в звуки». «Слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия» [Булгаков 1953: 30], цит. по [Эйкалович 1973: 108].

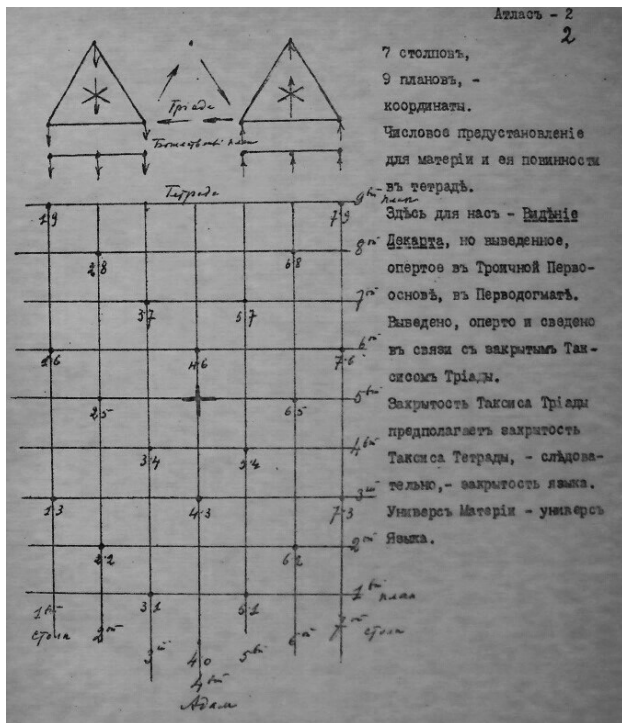


Атлас №1 [Начертание, т. 1]

(см. 6 часть X главы нашей книги), отец Евфимий усматривал в них аналогию со схемами и категориями трансцендентальной аналитики Канта.

Слово «Отрешенного» поставлено в родительный падеж. Эта грамматическая форма предполагает амбивалентность трактовки, дающую возможность подразумевать как слово среднего рода «Отрешенное», обозначающее метафизическое, надмирное (или стремящееся к таковому) существование, например, монашескую стезю, так и слово мужского рода «Отрешенный», указывающее на личность, обладающую некими запредельными характеристиками. Кстати, подобная амбивалентность обволакивает и последнюю фразу молитвы «Отче наш»: «Но избави нас от лукавого». Здесь одновременно присутствуют и слово «лукавое», среднего рода, выражающее обобщенное зло, и слово «лукавый», мужского рода, понимаемое как фигура и персоналия. Этот аспект совершенно утрачивается при переводе «Отче наш» на французский язык, в котором первый и второй вариант звучат по-разному: «mal» и «malin»<sup>126</sup>.

<sup>126</sup> «Mais délivre-nous du mal (du malin)» (Mt 6 : 13). Подробный разбор молитвы представлен здесь: [Père Joseph-Marie 2014]. «Le terme grec ponèrou pose une difficulté de traduction. Il s'agit d'un génitif singulier, qui se présente sous la même forme au masculin et au neutre; il est dès lors difficile de trancher entre la traduction: «délivre-nous de «ce qui est mal» (neutre) ou «de celui qui est mauvais» (masculin). La Vulgate (traduction latine de saint Jérôme) a opté pour



Атлас №2 [ibid]

## 2. Организация материала

«Если бы переложить Ваши писания на музыку, то получилась бы атоническая громада, состоящая из скопления элементов до потери образа, которые громоздились бы друг над другом и внезапно бы завершились удивительным порядком уже под куполом»

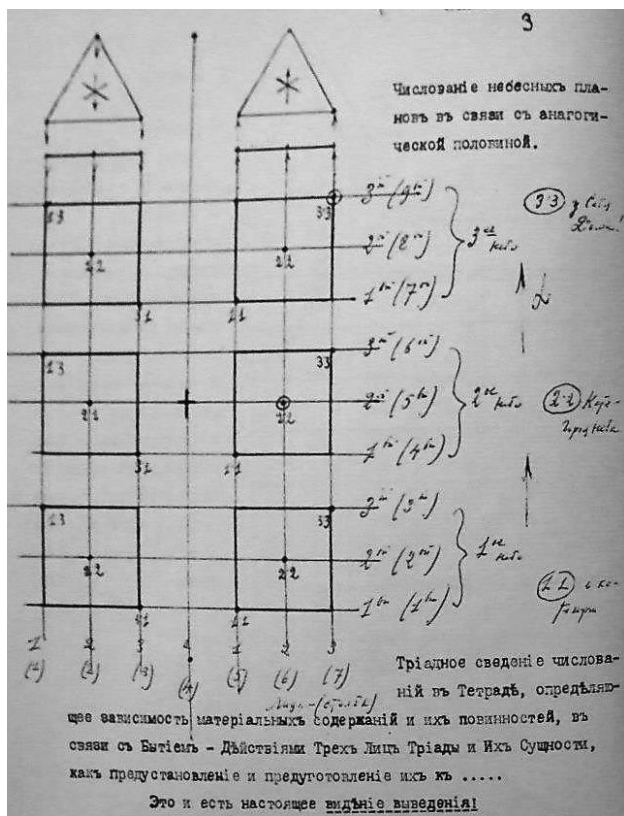
(Из письма о Евфимию одной из его духовных дочерей)<sup>127</sup>

Труд о Евфимия содержит в общей сложности 63 Атласа<sup>128</sup>. Очевидно, что число выбрано не случайно: с точки зрения автора, произведение 7x(3x3) исполнено глубоким смыслом

le neutre: «sed libera nos a malo», qui a donné notre «mais délinvrou du mal». И далее: «La majorité des Pères de l'Eglise s'est en effet ralliée à la traduction de ponérou par un masculin: «Délivre-nous du Malin». L'article (apo tou ponerou) semble confirmer ce choix: le méchant, le mauvais, l'auteur du mal, le malin. C'est bien en ce sens que Jésus prie son Père: "Je ne prie pas pour que tu les retires du monde, mais pour que tu les gardes du Mauvais (ek tou ponerou)" (Jn 17 : 15). De même saint Paul promet le soutien de Dieu dans le combat contre le Malin: "Le Seigneur, lui, est fidèle: il vous affermira et vous protégera du Mal (apo tou ponerou)" (2 Th 3 : 3)».

<sup>127</sup> [Эйкалович 1973: 91].

<sup>128</sup> Оговоримся: это число названо нами приблизительно, исходя из теоретических предположений. Дело в том, что 34 основные схемы представлены на страницах 1-36 первого тома трактата, озаглавлены самим автором как «Атласы» и пронумерованы. Прочие схемы и диаграммы в большом количестве рассредоточены в дальнейшем тексте и не всегда надписаны.



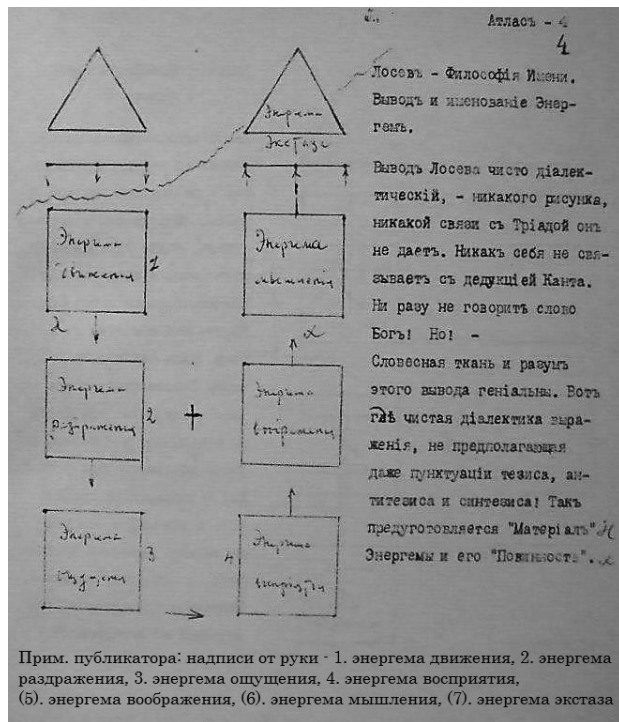
Атлас №3 [ibid]

(объяснение см. ниже, в разборе Атласа №2)<sup>129</sup>. Можно с уверенностью утверждать, что на смысловых пульсациях, связующих числа с понятиями, зиждется все мировоззрение о. Евфимия, он даже вводит новый термин — «матемология», чтобы обозначить особую сферу своих математизированных философских построений.

При этом трактат являет собой удивительный пример уклонения, если не бегства, от всякой системы, от любого намека на интеллектуальный порядок. Такое поправление систематичности изложения свидетельствует, скорее всего, о сочетании двух направляющих: сознательной установки и бессознательной склонности.

«Описать своеобразие стиля, в котором выдержан по большей части этот труд, это значит составить отдельную статью. У него есть множество фраз, составленных порочно с точки зрения общеобязательных грамматических правил. Смысл следующей фразы не обязательно является продолжением или развитием фразы предыдущей. Между отдельными фразами, таким образом, получается

<sup>129</sup> В вышеупомянутой проповеди о. Жозефа-Мари о числе семь сказано: «La Bible de Jérusalem souligne en effet que „ce chiffre est cher à Matthieu: deux fois 7 générations dans la généalogie (Mt 1); 7 Béatitudes (Mt 5); 7 paraboles (Mt 13); pardonner non pas 7 fois mais 77 fois (Mt 18); 7 malédictions des pharisiens (Mt 23); 7 parties de l’Evangile“. Dans son Commentaire du Sermon sur la Montagne, saint Augustin ira jusqu’à développer un parallélisme entre les 7 demandes du Notre Père, les 7 Béatitudes et les 7 dons de l’Esprit» [Père Joseph-Marie 2014].



Атлас №4 [ibid]

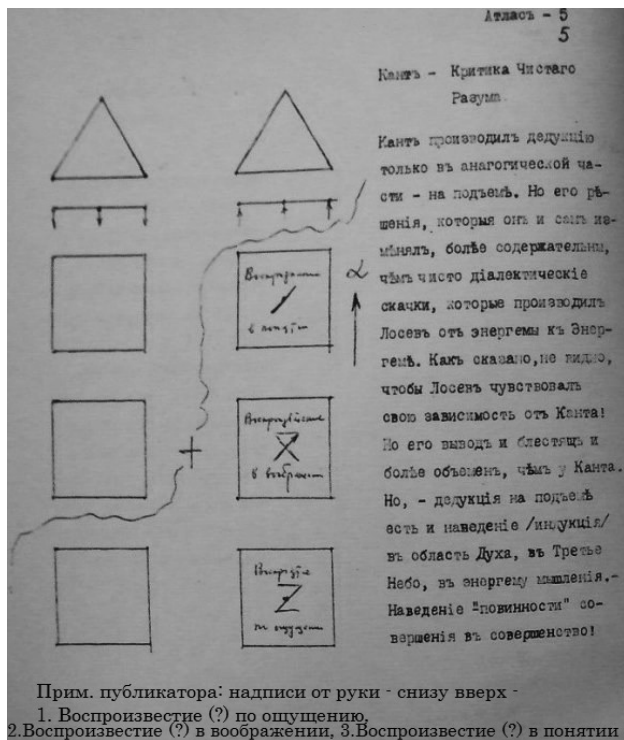
смысловой "перескок", а не переход. В книге нет параграфов или абзацев в том виде, какими они выступают в обыкновенных научных произведениях, равно как нет делений на главы и, следовательно, нет заглавий и подзаголовков, предупреждающих читателя, о чем будет идти речь. Читать этот труд — это значит, если можно употребить такое сравнение, отыскивать без плана жилище знакомого в большом городе, в который вы попали впервые, и в котором нет названий улиц и нумераций домов. Мы уже упоминали, что ни автору труда, ни читателю, не ясно, что этот труд, в основном, собой представляет: философию, богословие, языковеденье, "словесную апокалиптику"?<sup>130</sup>

Однако у некоторых авторов мистических сочинений неопределенность стиля и туманность мысли свидетельствуют об исключительной силе переживания и глубоком погружении в проблематику. В качестве примера можно указать на трактат Вл. С. Соловьева «Sophie», написанный по-французски в 1876 г. в Каире. Биограф Соловьева характеризует «Sophie» как произведение «мистико-философо-теурго-политического содержания» с «крайне сбивчивой и неточной терминологией»<sup>131</sup>, начатое в форме диалога, который «постепенно тускнеет и переходит сначала в монолог, а затем в философскую

<sup>130</sup> [Эйкалович 1973: 102].

<sup>131</sup> [Соловьев С. М. 1977: 145].





Атлас №5 [ibid]

диссертацию»<sup>132</sup>. «Вообще сочинение написано очень небрежно, изобилие идей разрывает форму, <...> статьи прерываются медицинским письмом»<sup>133</sup>.

Архимандрит Евфимий, как и Вл. Соловьев в трактате «Sophie»<sup>134</sup>, активно использует пифагорейские категории. Пифагор изобрел нумерологические категории для первичного упорядочения эмпирической множественности. У пифагорейцев эти категории соответствовали числам, но не были тождественны им. Так, в отличие от единицы и двойки (чисел), монада обозначала мысль вообще, а диада — мысль о неопределенном. Эти многозначные термины, плоды «стереометрического концептуализма» пифагорейской эпохи, были усвоены философами, психологами и герметиками, в первую очередь, гностиками.

Встречаются они и в православной мистике, ярким свидетельством чему является трактат Начертание, «интеллектуальная глоссология» которого «выражалась, во-первых, в изографичности, <a> во-вторых, в его языке: ... свои религиозно-интеллектуальные интуиции и озарения о. Евфимий изображал разнообразными

<sup>132</sup> [ibid: 145].

<sup>133</sup> Например: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София» [ibid: 144].

<sup>134</sup> «После общего заглавия «Sophie» следует: *Première triade*» [Соловьев С. М. 1977: 131].

чертежами и схемами, совершенно уникальными по форме, оснащенными разными терминами и словесными "скратками" (как он их называл). О. Евфимий нигде не объяснил, почему он употребляет такие фигуры, что означают отдельные графические детали, одним словом — не раскрыл своего графического кода»<sup>135</sup>.

Выборочно публикуя и комментируя отдельные Атласы архимандрита Евфимия — ничтожно малую часть его наследия, — мы, конечно, отдаем себе отчет в том, что это всего лишь обрывок цепочки или, вернее, несколько частиц запутанного клубка.

<sup>135</sup> [Эйкалович 1973: 105].

### 3. Атлас №1. Видение праотца Иакова<sup>136</sup>

*Я нарисовал мою лестницу на небо, видение Иаковле оснастил Священными Архитектониками обоих шестоднев и обоих канонов. <...> Мой Рисунок — конструкция <Премудрости>.*

*Архимандрит Евфимий<sup>137</sup>*

Первый Атлас воспринимается как поэтическая увертюра, написанная богословом-конструктивистом. Движение Ангелов по лестнице, которую увидел во сне праотец Иаков<sup>138</sup>, изображено стрелками: нисхождение — в левой части чертежа, восхождение — слева направо. Кроме того, три хора «Божественной иерархии» Дионисия Ареопагита (Начала, Силы и Престолы) подробно расписаны и распределены на ступенях лестницы соответственно некоему математическому уложению. Лестница — три квадрата спуска и три квадрата подъема — является схематическим выражением топоса Тетрады (о чем

<sup>136</sup> Названия первого и второго Атласов мы выводим из их содержания, в трактате Атласы помещены без названий.

<sup>137</sup> [Начертание: 245].

<sup>138</sup> «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней...» (Быт. 28 : 12)

и свидетельствует надпись «Тетрада»). Надпись «Триада» указывает на сферу Вышнего. О том, что структура видения Иакова имела троичный характер, писал А. П. Лопухин в своем толковании на это место из Книги Бытия: «В целой картине видения — 3 элемента (внешним образом выделяющиеся через тройное "вог", евр. *hinneh*).

1) Лестница от земли до неба <...>

2) Ангелы, <которые> восходят и нисходят по лестнице, т. е. возносят мольбы, мысли, пощения и проч. человека к Богу, с другой стороны низводят на человека разные виды милости Божией. <...>

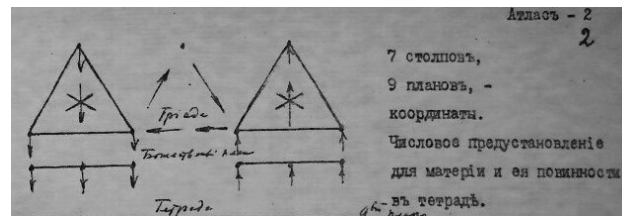
3) <...> Иегова, как Бог завета<sup>139</sup>.

#### 4. Атлас №2. Видение Декарта или Координаты

Авторское описание, включенное в Атлас №2, начинается со слов «7 столпов, 9 планов — координаты». Откуда же взялись эти цифры, 7 и 9, использованные для «числования»<sup>140</sup> загадочных столпов и планов? Что касается образа Семи столпов Премудрости, то он утвердился еще во времена царя Соломона: девятую главу Притч Соломоновых открывает стих: «Премудрость созда себе дом и столпов утверди седмь»

<sup>139</sup> [Толкования Быт. 2017].

<sup>140</sup> Термин о. Евфимия, см. Атлас №3.



Атлас №2, фрагмент [Начертание, т. 1]

(Притч. 9 : 1). А вот относительно 9 небесных планов<sup>141</sup> в канонических книгах ничего не сказано. Можно лишь утверждать, что *небес имеетя числом никак не менее трех*, основываясь на свидетельстве апостола Павла, поведавшего о некоем человеке (скорее всего, апостол говорил о себе), который был восхищен до третьего неба (2 Кор. 12)<sup>142</sup>.

Возможно, руководствуясь этими словами апостола Павла, запечатленными в Деяниях, отец Евфимий в следующем, третьем по счету, Атласе представил 9 планов в системе координат как три тройственных неба.

<sup>141</sup> Именно этой цифры для обозначения количества небес придерживались на протяжении двух тысячелетий многие герметические школы, в частности, гностики.

<sup>142</sup> «Знаю человека во Христе, который <...> восхищен был до третьего неба <...> и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12 : 1-4).



Атлас №2, фрагмент [Начертание, т. 1]

Упоминание о «видении Декарта» в Атласе №2 можно считать намеком на систему координат, примененных к Тетраде. Система эта, до сих пор называемая «декартовой», была изобретена Рене Декартом, который, если верить легенде, после вступления в голландский орден розенкрейцеров «Новая Атлантида» посвящал много времени осмыслению мистических видений, сокрушавших точный склад его ума.

О Триадах и Тетрадах, плодах стереометрического концептуализма эпохи Пифагора, мы уже писали выше. Для отца Евфимия категории Триада и Тетрада синонимичны небесному и земному укладам. В верхней части Атласа №2 тремя треугольниками обозначена структура Триады, или трехсоставного Небесного мира (Божественный план).

Святой Григорий Богослов указывал: «Монада приходит в движение в силу Своего богатства; диада преодолена, ибо Божество превыше и материи и формы: триада замыкается в совершенстве, потому что она первая превзошла состав диады»<sup>143</sup>.

Ниже, в соответствии с семью столпами Премудрости, располагается сетка координат из 63 точек — пересечений (7x9=63). Координаты относятся к Тетраде, к организационному порядку земного мира, в котором отражены также и небесные градации на девяти планах. В Тетраде, как утверждает отец Евфимий, осуществляется «повинность материи». То есть, если развить эту мысль, то в той мере, в которой наше бытие обнаруживает в себе участие и промысел Святой Троицы, в нем вскрывается структурный пласт

<sup>143</sup> См. [Лосский Вл. Н. 1991: 217]. И далее: «Тайна, о которой говорит здесь Св. Григорий терминами Плотина, раскрывает перед нами за пределами всякой логики и всякой метафизики иную сферу бытия» [ibid].

Тетрады (материальный мир), организованный с учетом образа Триады (небесный мир).

Обсуждая Атласы о. Евфимия, Эйкалович указывает, что он «нигде не раскрыл своего графического кода»<sup>144</sup>. Так ли это? Если мыслить не столько умом, сколько глазами, то при многократной экспозиции одной и той же комбинации геометрических фигур возникает спонтанное впечатление их осмысленности и обоснованности. За счет повтора семиотическая неопределенность приобретает оттенок семантической очевидности, и графический архетип исполняется смыслом и становится самоочевидным вне зависимости от наличия или отсутствия комментария.

Именно об этом и пишет архимандрит Евфимий на 37-ой странице трактата в рубрике «Легенда (чтомоё)»: «Образ в системе семь столпов — девять планов представляется так: смотри Атлас<sup>145</sup> (это смотрение, как и в случае географического атласа, имеет силу самозначной выразительности, часто далекой от передаваемости в словах!)»<sup>146</sup>

<sup>144</sup> [Эйкалович 1973: 105].

<sup>145</sup> В данном случае — Атлас №2.

<sup>146</sup> [Начертание: 37].

## 5. Атлас №3

В Атласе №3 такая организация обозначена как «Триадное сведение числований в Тетраде, определяющее зависимость материальных содержаний и их повинностей <...> действиями трех лиц Триады и их Сущности». Изначальное ничто, меон, из которого произошли все творения Божии, не имел никаких отпечатков ни земных материй, ни их наименований. То есть, до начала Творения, до «катаволии» вообще ничего не было! Отец Евфимий интерпретирует этот факт в двух леммах, завершающих авторское описание Атласа №2: «Закрытость Таксиса Триады, предполагает закрытость Таксиса Тетрады, следовательно, закрытость языка» и «Универс Материи — (это) универс Языка». Первую лемму, с учетом того, что «таксис» в переводе с греческого означает «строй», «порядок», можно прочесть так (словно бы разворачивая ленту апофатической аргументации в обратном порядке): «До сотворения земных материй посредством Логоса-Слова было сотворено Небо». Вторая лемма перекликается с Евангельским зачином «В начале было Слово» (Иоан. 1 : 1-3).

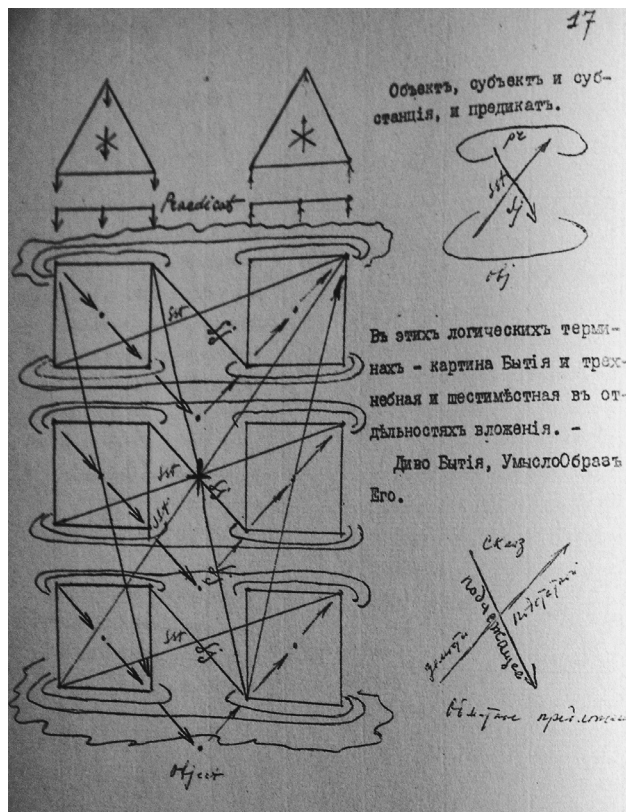
## 6. Атлас №17

В. Н. Лосский указывал: «Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат "преимущественно" антиномичный»<sup>147</sup>. Складывается такое впечатление, что в Атласе №17, как и в предыдущих рисунках, о. Евфимий пытается преодолеть антиномизм троичной терминологии при помощи своих собственных «домашних заготовок» — изографических схем и субъективных «наречений» (таких как Триада Перводогмата).

На данной схеме изображена Божественная циркуляция элементов суждения. Субъект (у о. Евфимия в сокращении — «sj») и предикат (надпись в «горней» части схемы) дополнены векторами субстанции («sst») и обозначением области объектной (надпись «object» внизу). На графической подсказке в нижнем правом углу цепочка «сказ»<sup>148</sup> — «подлежащее» — «объектное предложение» выстроена по линии нисхождения. Но на самом Атласе путь Логоса от непостижимого предиката к объекту имеет также и траектории восхождения. Возможно, толчком к построению этого Атласа послужили некоторые идеи Сергея Булгакова и, в частности, его тезис:

<sup>147</sup> Антиномия — противоречие, каждое из утверждений которого одинаково обосновано.

<sup>148</sup> Сказуемое?



Атлас №17 [Начертание, т. 1]

«София, энергия, есть Бог, но не в смысле подлежащего, а сказуемого»<sup>149</sup>.

Вся эта начертательная пластика наводит на мысль о возникшей в тридцатые годы прошлого века гипотезе Сепира-Уорфа, согласно которой структура языка определяет мышление и способ познания реальности. Один из авторов гипотезы, французский лингвист Э. Сепир, настаивая на существовании некоего изначального, главного «чертежа языка», писал: «*Чертеж, или структурный гений языка есть нечто гораздо более фундаментальное, нечто гораздо глубже проникающее, чем та или другая нами обнаруженная черта*»<sup>150</sup>.

Понятия субстанции (substantia=ὄυσια=усия) и субъекта (person=ὑπόστασις=ипостась) многие средневековые философы воспринимали как синонимы. Бозций даже ввел в обращение новый термин: «субъект-субстанция»<sup>151</sup>. И действительно, substantia, латинский перевод греческого ὑπόστασις, может означать нечто *подлежащее*, лежащее в основе (сопоставимо с подлежащим, как главным членом предложения). Однако греческое слово ипостась трактуется и как person (лицо), в то время как субстанция осмысливается

<sup>149</sup> [Братство Св. Софии 2000].

<sup>150</sup> [Сепир 1934: 36].

<sup>151</sup> См.: [Боэций 1990].

как природа или сущность, что делает понятия субстанция и ипостась в каком-то смысле антонимичными: у Святой Троицы — три Лица, т. е. три ипостаси, а природа, или субстанция, — одна<sup>152</sup>.

Философы Нового времени стали разграничивать понятия субстанции (к которому тяготел Лейбниц) и субъекта (Кант и Фихте), а Гегель в «Феноменологии духа» постарался преодолеть

<sup>152</sup> В. Н. Лосский отмечает, что для выражения общей для Трех Лиц Св. Троицы реальности, «разделяя между Тремя неделимым Божеством», отцы Церкви выбрали слово усия (ousia). А для обозначения самих Лиц святой Троицы было избрано слово ипостась. «Невозможно ввести одну из Ипостасей в диадду, невозможно представить себе одну из них без того, чтобы немедленно не возникли две другие: Отец есть Отец только в соотношении с Сыном и Духом. Что же до рождения Сына и исхождения Духа, то они как бы «одновременны», ибо одно предполагает другое. Применительно к Троице этот отказ от противопоставления, а следовательно, и от двойственности, в более широком аспекте есть отказ от числа или, вернее, превосхождение числа: «Бог есть равно Монада и Триада», — говорит святой Максим Исповедник. Он — и едино-троичен и три-един, с двояким равенством, где 1=3 и 3=1. Святой Василий Великий в своем труде о Духе Святом останавливается на этом «мета-математическом» аспекте: «Действительно, мы не считаем путем сложения, чтобы от единства прийти к множественности, ибо мы не говорим: один, два и три, или первый, второй, третий. «Я Бог первый, Я и последний» (Ис. 44 : 6). Однако о Боге втором мы до сего дня еще ничего не слышали, потому что, поклоняясь Богу Богов, мы исповедуем различие Ипостасей, сохраняя единоначалие» [Лосский Вл. Н. 1991: 216].

этот разрыв и восстановить знак равенства между субъектом и субстанцией, сохраняя при этом раздельную нюансировку обоих понятий. Субъект у него выступает как реализация абсолютно-го духа, а субстанции приписывается способность само-развертывания и само-рефлексии: в итоге средневековая «субъект-субстанция», интриговавшая Бозция и Абельяра, становится само-рефлексирующим инобытием.

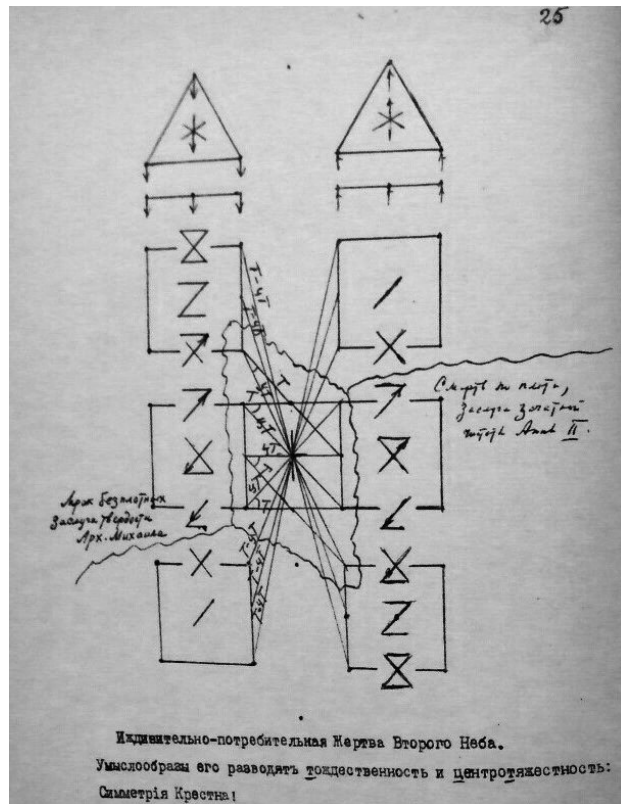
Позволим себе улыбнуться: трактат архимандрита Евфимия, который даже в сочувственном освещении игумена Геннадия (Эйкаловича) предстает как грандиозный и абсолютно непознаваемый нарост на мыслительной культуре человечества или как «интеллектуально-художественная глоссолалия»<sup>153</sup>, вполне подпадает под это последнее определение субстанции: само-рефлексирующее инобытие.

## 7. Атлас №25

Надпись с левой стороны: «Мрак бесплотных, заслуга твердости Архангела Михаила». Именно Архистратиг Михаил поверг во мрак сатану (или Денницу) вкупе с теми бесплотными силами (ангелами), которые соблазнились вместе с ним.

Цепочка звукоподражаний Т-ЦТ с левой стороны наводит на мысль о позвякивании кадила,

<sup>153</sup> [Эйкалович 1973: 104].



Атлас №25 [Начертание, т. 1]



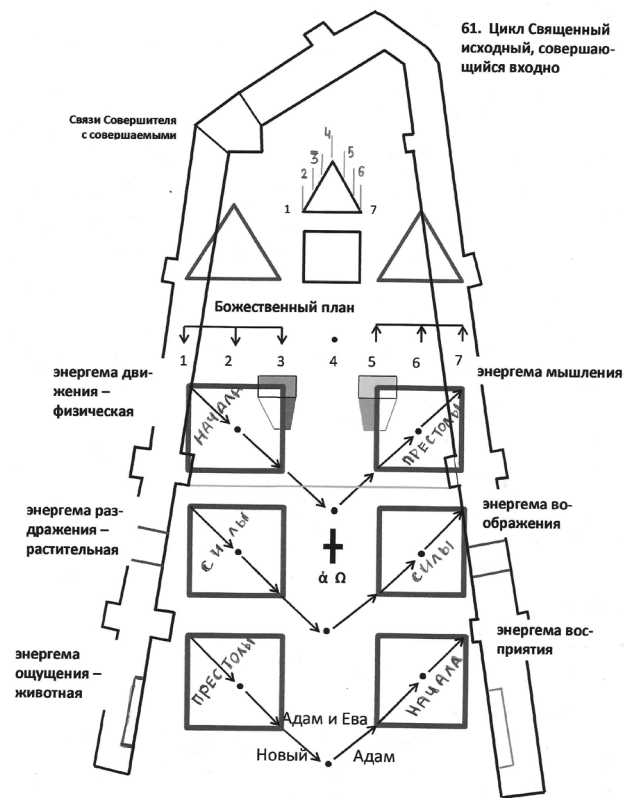
когда священник на литургии обходит храм. Не исключено, что и слова «Иждивительно-потребительная Жертва Второго Неба» имеют отношение к литургии, а именно — обозначают причастие.

Надпись с правой стороны: «Смерть по плоти, заслуга зачатной чистоты Второго Адама (т. е. Иисуса — М.Б.)». В кругозор этого лаконичного утверждения включены три важнейших догмата церковных: Воплощение, Искупление и Непорочное зачатие. В. Н. Лосский пишет:

*«Действительно, "плоть" это последний предел вочеловечения: не только душа, но и тело "восприняты Христом". Слово "плоть" обозначает здесь именно всю человеческую природу в ее целом. И "соделывание" Слова "плотью" входит в полноту Божественного бытия к великому соблазну метафизиков. Сын остается Богом в лоне неизменной Троицы, но что-то добавляется к Его Божеству: Он становится человеком. Непостижимый для ума парадокс: без изменения Своей Божественной природы, которую ничто не может умалить, Слово полностью принимает на Себя наше состояние, вплоть до принятия самой смерти»<sup>154</sup>.*

*«В этом бессеменном зачатии Само Слово есть Семя. Дух же отнюдь не является Женихом Марии, Он завершает очищение Ее утробы, соделывая ее совершенно девственной, и таким образом сообщает Деве Марии самим совершенством*

<sup>154</sup> [Лосский Вл. Н. Гл. 14. Воплощение.]



[Начертание, Храм: 61], копия изготовлена М. Б.

*чистоты силу к восприятию и рождению Слова. Всесовершеннейшее девство, даруемое Духом, как чистота всего существа, совпадает с Богоматеринством»<sup>155</sup>.*

## 8. Атлас №61

Очевидно, в каждом Атласе, вышедшем из-под пера архимандрита Евфимия, скелет обрастает плотью на свой манер. Но до тех пор, пока мы пребываем в мире умозрительных сущностей, весомость этих словесных тканей почти неощутима; однако все меняется самым кардинальным образом, когда видишь своими глазами реализацию Атласа №61 в камне и бетоне. Церковь в Муазне возведена в строгом соответствии с канонами, и отголоски вольного философствования отца Евфимия лишь укрепляют ее молитвенное предназначение.

Складывается впечатление, что Атлас №2 — это лишь предварительная разметка участка под «квадратичную» застройку, которую мы увидим на Атласе №3, а Атлас №3, в свою очередь, явится стартовой площадкой для запуска следующего метафизического конструкта и так — до бесконечности, вернее, до 61-го Атласа, на котором квадраты трех строенных небес<sup>156</sup> и треугольни-

<sup>155</sup> [ibid].

<sup>156</sup> Или, точнее, небесной лестницы праотца Иакова, на кото-

ки небесной Триады оказываются сгруппированными внутри архитектурного плана храма. На чертеже храма (вид сверху) легко угадываются и опорные столбы, и ниши в стене, и треугольные призматические окна над алтарем.



*Казанский храм*

рой Божественная иерархия» (Псевдо-) Дионисия Ареопагита — Начала, Силы и Престолы — расположена в нисхождении (слева) и в подъеме (справа) и привязана к «энергемам», почерпнутым из философской системы А. Ф. Лосева.

## Глава IX. БУКВАРЬ

### 1. Богословие и фоносемантика

Абстрагируясь от богословской и философской проблематики трактата «Начертание», можно было бы утверждать, что творчество отца Евфимия по всем признакам подпадает под определение поэзии в некоторых ее новейших ветвлениях: фонетическая заумь, визуальная и конкретная поэзия, морфемная волна etc. Однако недопустимость подобного подхода к наследию архимандрита Евфимия очевидна: проигнорировав богословие, мы упустим из виду самое сердце его творения. Кроме того, по своим полисемантическим потенциалам концепция отца Евфимия не то чтобы превосходит все обозначенные направления эксцентрической словесности, но она избыточна по отношению к ним.

Подвергнув лингвистическому разбору отдельные моменты трактата, мы старались не забывать о вопросах, которыми задавался еще в 1973 году корреспондент архимандрита Евфимия Г. Эйкалович, написавший:

*«Мне совершенно ясно, что огромный труд, вложенный о. Евфимием в его сочинение, не был пустой забавой для него, хотя и не был лишен некоей доли интеллектуальной игры»<sup>157</sup>, той игры, которой*

<sup>157</sup> Речь идет об игре с элементами фоносемантики. В одном из последних своих писем отцу Евфимию Эйкалович уточнил:

*наслаждалась и Премудрость, когда "была при Нем художницей, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его"<sup>158</sup>. Но не было ли здесь нелицо некоей доли прельщения?»<sup>159</sup> И далее: «Можно различать квази-смысл, как некую интуицию "еще не осмысленного", ибо еще не выраженного, не воплощенного смысла, всего лишь рождающегося, в зачаточном состоянии — и вот нам кажется что именно в этой области надо искать разгадки умозрения о. Евфимия. Он, вероятно, не мог или не хотел, довести свои "домыслы" или "квази-смыслы" до "нормальной" объективации»<sup>160</sup>.*

Согласно трем столпам философии имени, Павлу Флоренскому, Сергию Булгакову и Алексею Лосеву, Имя Божие есть Бог, однако значение Имени каждый из них оценивал по-своему. Булгаков и Лосев вовсе не рассматривали фонему, приводящую, с их точки зрения, к максимальной меонизации, то есть, изничтожению смысла. У Флоренского, напротив, на первый план

---

«Разлагая слово на составные элементы можно предаваться "фантазированию от себя". Поэтому я не считаю этот процесс наукообразным. Если еще оправдано доискивание смысла слова путем обнажения этимона от всех исторически-производных наростов, то переставление букв "корнеслова" не может быть ничем оправдано».

<sup>158</sup> (Притч. 8 : 30-31).

<sup>159</sup> [Эйкалович 1973: 106].

<sup>160</sup> [ibid: 110].

выступала фонематическая составляющая слова, но при этом анализу подлежали не смыслы, не мир идей, а эмоциональная сфера, так как, по его мнению, человек реагирует на фонему в аффективном ключе. Мечтатель Хлебников, а вслед за ним и другие энтузиасты заумного языка — Туфанов, Крученных — утверждали, что у звуков есть значения, которые могут быть открыты и сформулированы. С этой точкой зрения созвучна и позиция отца Евфимия.

Морфемная звукопись трактата «Начертание» опровергает один из постулатов глоссематики, основатель которой датский структуралист Луи Ельмслев считал, что фонема подобна математическому знаку, следовательно, за ней не предполагается ни эмоционального, ни какого-либо иного содержания. Сам Ельмслев называл глоссематику «алгеброй языка, оперирующей безымянными сущностями»<sup>161</sup>.

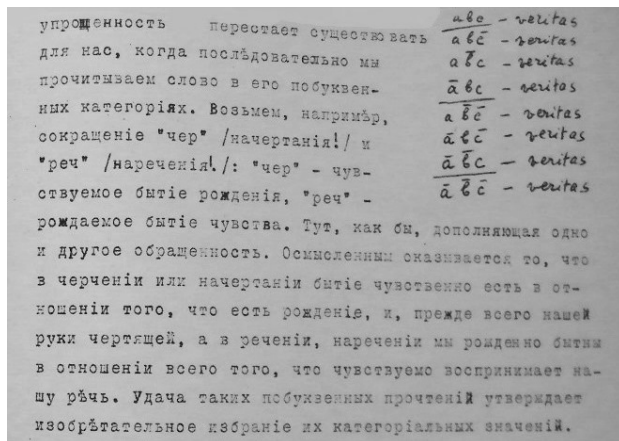
<sup>161</sup> Глоссематика оперирует «произвольными обозначениями, не связанными непосредственно с традиционно изучаемыми реалиями языка. По своему характеру теория глоссематики представляет собой аналог логико-математического исчисления, объектом которого служат функции между абстрактными сущностями, именуемыми функтивами. Название «глоссематика» связано с одной из центральных единиц этой теории — глоссемой, понимаемой как минимальный инвариант формы, служащий основой (измерением) описания языковых структур» (См.: [Виноградов]).

Отец Евфимий был убежден, что фонема (или буква, если принимать во внимание начертательный аспект) — проводник и эмоции, и смысла.

На симфоническую аффективно-смысловую насыщенность фонемы указывает, в частности, тот факт, что за библейским предостережением «не произноси Имя Божие всуе» был закреплен прочный артикуляционно-фонетический часток, служивший лингвистической защитой от профанации Имени Божьего. У ветхозаветных иудеев тетраграмматон IHVN (состоящий из 4 полуконстант) мог произноситься только фонемно. То есть произнесение Имени Божьего являлось, фактически, глубоким вздохом<sup>162</sup>.

В книге «Философия имени» о. Сергей Булгаков размышляет: «Устройство органов слуха и речи нам постепенно раскрывает теперь наука. Из опознавания этих органов, быть может, в конце концов, и окажется вычитана тайна языка и тайна слуха. Несомненно, эти органы

<sup>162</sup> Примечательно, что в русском языке схожая ситуация сложилась вокруг фонемы «г», которая, будучи размещенной в конце слова после гласной, утрачивает звонкость и произносится как «к»: «сапок», а в начале слова никогда не приглушается: «гвоздь», «греча», «гармонь». И лишь в двух достопримечательных случаях звук «г» замещается в произношении на придыхательное, наполовину огласованное согласное «х»: в словах «Бог» и «Господи». Это верно только для русского языка; в других славянских языках замена звука «г» придыхательным «х» в начале слова является нормой, «граница» по-словацки даже записывается как «hgranica».



[Начертание, Приложение: 4]

представляют собой некоторую онтологическую криптограмму мира, которую мы не умеем прочесть. <...> Если слова разлагаются на звуки и шумы, т. е. определенные колебания звуковых волн, то можно рассматривать основу слов, как некоторые ритмические движения, возникающие в физической среде, так, что слова, или ранее буквы, звуки, суть определенные квалифицированные ритмы. <...> Что можно считать первоэлементом речи? Вот один из проклятых вопросов философии слова: букву ли, как Каббала, слог, слово?»<sup>163</sup>

<sup>163</sup> [Булгаков 1953: 39].

## 2. Поэтика Встречи (формально-поэтическое освещение Встречи с Творцом)

*Мысль и речь не успевают за переживанием вдохновенного, поэтому художник волен выражаться не только общим языком (понятия), но и личным (творец индивидуален), и языком, не имеющим определенного значения (не застывшим), заумным.*

*Алексей Крученых.*

*Декларация заумного языка (1921)*

*Поэт через магический кристалл своей поэзии в ломах новообразований и заумных скраток, им же изобретенных, увидел Высший Смысл единого человеческого языка.*

*Архимандрит Евфимий.*

*[Начертание, предисл. ко 2 т., стр. II]*

Согласно популярной гипотезе, настоящей на народном суеверии и страхе перед контагиозной магией, всякое даже самое поверхностное комментаторское прикосновение к герметическому знанию неминуемо совлекает комментатора в комментируемое. Нечто подобное пережил и автор данного очерка, когда формулировал подзаголовок этой главы: «формально-поэтическое освещение»... Туманнее не высказался бы, пожалуй, и сам архимандрит Евфимий. Звучит

загадочно, что означает — непонятно. Но не исключено, что только таким образом мы и можем говорить о запредельных интуициях о. Евфимия, не рискуя подвергнуть их профанации.

Поэзией как таковой архимандрит Евфимий специально не занимался. Но дыхание поэзии витает над бесконечными страницами его трактата, и поскольку книгу эту невозможно отнести ни к одному из существующих жанров словесного творчества, то мы осмелились представить некоторые выдержки из нее как латентные (или скрытые от непосредственного прочтения) стихотворения, а в иных случаях — как стихотворения в прозе.

«Внутреннее Тела не есть внутреннее Души, оно для нее тем более внешне. Да, я помещаю визуальный центр "внутри" тела, на высоте глаз и уха и в оси тела; для меня существует верх-низ, право-лево, вперед-назад. Но это не мешает мне представлением и вниманием быть там, где телом я никогда не был, например, на улице Нью-Йорка, рассматривающим какой-нибудь небоскреб. Я — там — внушением глобуса и фотографий. Внутреннее виртуальное есть всегда во Встрече. Лицо Вре во Встрече, как Лицо Моисея, как Лицо Христа, явившего в Преображении Лицо Бога в Воплощении. Встреча Лицом к Лицу есть всегда встреча со Христом, по обетованию

Его благовестия: "где двое или трое собраны во Имя Мое, там и Я посреде их"<sup>164</sup>.

И вдруг после слов «Там и Я посреде их» о. Евфимий, словно бы переключив рукоять речевого тумблера, начинает вещать о Встрече языками.

Встрѣча- среда-	встриега- среда-	втиг-втяг д- дар
Втяг среды Дар Встрѣчи-	втиг среды- дар встриеги	и и
Ибо Господь - Средец и Средство.		

[Начертание: 160]

### 3. Морфемная и фонетическая редуция

Конечно, человеку, далекому от проблематики формально-поэтического эксперимента, воспринимать такое изъяснение сложно, в лучшем случае оно покажется ему отпечатком никак не транспонируемой интуиции. Отметим, однако, что к моменту создания трактата (конец 1960-х — начало 70-х годов) в недрах французской философии, радикально переосмыслившей иудаизм, уже зародилось целое направление, именуемое «философия Встречи» (М. Бубер, Э. Левинас). Предчувствие

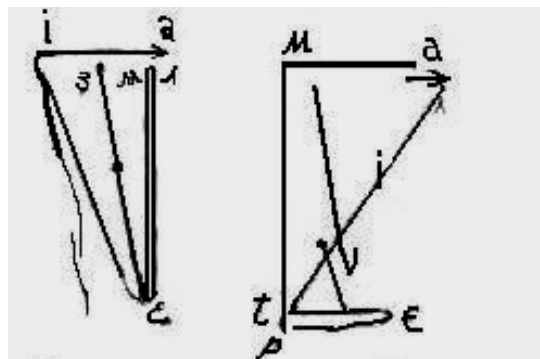
<sup>164</sup> [Начертание: 159—160].

Встречи, осмысление Встречи было разлито в воздухе. Оно-то и вдохновляло о. Евфимия — как поэта — на смелые эксперименты в духе морфемного и фонетического редукционизма.

Простейший образец фонетической редукции отец Евфимий представляет следующим образом: «земля = емля». Сравнительное значение звуков определяется субъективно, на основе личной оценки их энергематичности (наличия особой мистической энергии)<sup>165</sup>. Внешне это выглядит так, будто о. Евфимий произвольным образом приспособливает фонетику к намеченной цели своего высказывания.

Впрочем, на уровне лингвистических интуиций вполне можно согласиться с тем, что ампутация звука «з» в слове «земля» способствует высвобождению объема (емл = объемлющий = объятие). Затем из сочетания «емл» отнимается звук «м», вероятно, расцениваемый о. Евфимием как недостаточно энергоемкий («земля как ел», см.: [Начертание: 72]). Далее, опять-таки наперекор всем существующим нормам языкознания,

<sup>165</sup> Здесь мы вынуждены извиниться перед вдумчивым читателем за то, что вынуждаем его принять пока что без пояснений сложное понятие об энергеме и интуитивным образом осмыслить его производную, «энергематический ключ». Структура книги выстроилась таким образом, что лингвистическая ее часть предшествует философской; об энергемах и о влиянии на о. Евфимия лингвофилософии А. Ф. Лосева см. ниже, в 7 разделе X главы нашей книги.



Земля, как ел, - как бытие  
 положения зовется быть  
 мощью инициирующей -  
 имитирующей актуально.  
 Это ли не задача и честь.  
 И земля зовется быть  
 матерью.

земля - ~~земля~~ - зл /емля/ -  
 маіа зоволожная

матеріа - ~~матери~~ - тр /маеі/ -  
 маіа тождественнородная

[ibid: 72]

комбинируются на разные лады перестановки и изъятия звуков, в результате чего слова «земля» и «материя» оказываются представлены как условно-однокоренные.

Этот технический прием наиболее отчетливо проявляется в схолии «С оглядкой на Последнее» [Начертание: 267], фрагмент которой мы помещаем ниже.

Автор последовательно препарирует 12 слов, отсекая от их основ избыточные, с его точки зрения, звуки и приводя к побуквенному тождеству в энергематическом ключе ВАР (или РАВ). Изъятые звуки лесенкой расположены справа.

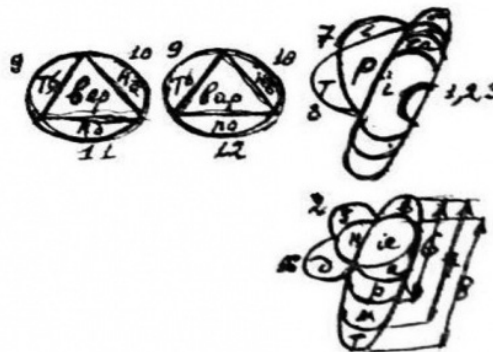
9	Тварь –	тварь –	вар / ть /
10	Нрав –	нравъ –	рав / / нь /
11	Правда –	правд –	рав / / пд /
12	Право –	право –	рав / / по /

[*ibid*: 267, фрагмент]

Схожие действия производятся и над другими группами слов, например, ВЕРА, ВРЕМЯ, ВСТРЕЧА, которые могут быть осмыслены как производные от энергематического ключа ВРЕ. Кстати, когда в образное рассуждение о Евфимия (конец стр. 159 - начало стр. 160) врывается скороговорка «лицо Вре во Встрече», неологизм ВРЕ обнаруживает свою конфликтную

**Схолия: С оглядкой на Последнее**  
[Начертание, стр. 267]

- 1 Земля – земля – зі / еа / / мп /
- 2 Знаніє – знаіє – зі / ає / н /
- 3 Жизнь – жизнь – зь / / н / / жи /
  
- 4 Язык – іазыкъ – із / аь / / ы к /
  
- 2 Знаніє – знаіє – іє / н / а / / з /
- 5 Въденіє – вієдн – іє / н / / в / / д /
- 6 Вѣра – вієра – іє / / а / / в / / р /
  
- 7 Время – времіа – еі / / а / / в / / р / м /



- 8 Матерія – матеріа – еі / / а / / / р / м / т /
- 9 Тварь – тварь – вар / ть /
- 10 Нрав – нравъ – рав / / нь /
- 11 Правда – правд – рав / / пд /
- 12 Право – право – рав / / по /

[*ibid*: 267]



инаковость, будучи размещенным как равноправное слово среди других, уже освоенных сознанием слов.

#### 4. Морфемные инверсии

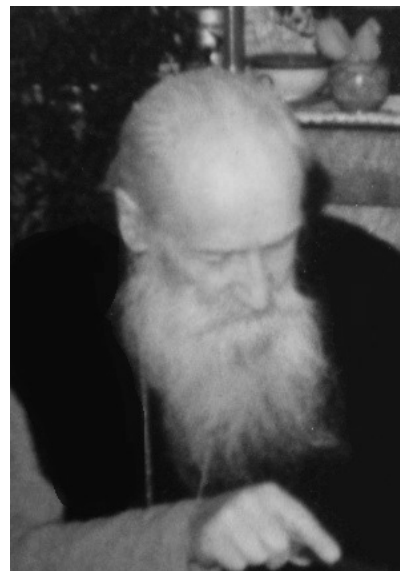
«В числе духовных чад <о. Евфимия> были люди разнообразные в смысле характера, положения и образования. Все они, говоря о духовном отце, отмечали святость, ему присущую. В чем же заключалось его юродство? В избрании интеллектуального стиля совсем необычного типа, столь необыкновенного, что его нельзя определить иначе, как интеллектуальной глоссолалией или богословской зауемью»<sup>166</sup>.

Отец Евфимий и сам несколько раз напоминает о том, что и смысл, и идея трактата Начертание сокрыты в своеобразных «заумных скратках» языка. Временами шелест «заумных скраток» перерастал в формальное письмо с элементами комбинаторики. Так, один из пассажей трактата озаглавлен следующим образом: «Норов, ровень и внор счастья встречи»<sup>167</sup>.

Здесь затрагивается целый пласт современной словесной культуры. Заглавие это перекликается с названиями поэтических сборников Сергея Бирюкова («Муза Зауми», «Року укор»), Ната-

<sup>166</sup> [Эйкалович 1973: 92].

<sup>167</sup> [Начертание: 167].



Архимандрит Евфимий, 1970-е годы

льи Азаровой («Телесное и Лесное»), Александра Бубнова («Боли, ныни лоб»). Список книг, вернее, одних только названий, составленных инверсным или квазипалиндромным способом, мог бы выглядеть весьма внушительно!

Культуролог В. Байдин пишет: «Собственные многочисленные «скратки», или побуквенные преобразования, о. Евфимий строил с помощью характерного для Хлебникова приема метатезы, которую

использовал для «отгадывания заданности» в «данности языка» и применял не только к обычным словам: «воин» — «вино», «кара — арка — рака», «карма мрака», «игра света и вестии», но и к божественным именам: «Дух — Худ», «в высочайшем познается Дева — Веда, Сама Премудрость», не останавливаясь перед выражением «Метатезис Отца Всяческих». Для о. Евфимия словотворчество — это вовсе не литературная игра, жоса топашогит, характерная для средневекового монашества, это особый «Путь Невода Слова», «Встреча Бога в Языке», каждая буква которого «звучит из Личного Источника, из Уст Бога Твоего, — и — из уст твоих». В то же время его отношение к языку прямо основано на модернистской эстетике: «Вязи Ремизовские — литература. Зауми Хлебниковские — поэзия. Эти скратки — что? Все-таки — Язык! Во всяком случае, исповедуем, что настоящий Хлебный Ремиз есть Отдача Языка Вручению Откровения». Таким образом, язык, находящийся «во власти Благодати», резко противопоставляется «языку диаматчика», атеиста и материалиста слова, боговдохновенный художник «начинает от худа», но «производит чудожество и духожество». В таком, «теократическом», языке возможны и хлебниковское внутреннее склонение слов («слава — умаления, слово — умоления, сила — умиления») и «глоссолальные Аллилуии» («алиоуи — иу, алиоуи — алои, иу, лаои»), и «заумь» («заумие музыки в языке и языка в музыке»)»<sup>168</sup>.

<sup>168</sup> [Байдин 2012].

Для описания Встречи человечества с Творцом, Встречи, происходящей в неевклидовом взаимоотражении всех категорий времени (т. е. прошлого, настоящего и будущего), отец Евфимий прибегает к антропологической, телесной метафоре (Встреча — рукопожатие — пясть — пять пальцев — отпечаток ладони). Институциональный аспект Встречи можно понимать как соединение в «единую пясть» всех отраслей человеческого гения<sup>169</sup>.

Подобно тому, как Большой палец есть всегда сторона для стороны остальных четырех пальцев, и легче потерять один из четырех, чем этот Большой, — естественно иметь Боговѣденіе, Языковѣденіе, Есте ствовѣденіе, Духовѣденіе — вмѣстѣ как сторону для стороны Большого Вѣденія, вмѣстѣ являющих Руку Божию в Его Домостроительство.

[Начертание: 167]

В предисловии ко II тому трактата, сосредоточившись на перспективах синтетического (или мультидисциплинарного) способа постижения Образа Божия, отец Евфимий мимоходом указывает на возможность некоего небесно-

<sup>169</sup> К сторонникам «единой пясти» можно причислить и Осипа Мандельштама: «Чистых линий пучки благодарные / Собираемы тонким лучом / Соберутся, сойдутся когда-нибудь / Словно гости с открытым челом / <...> / То, что я говорю, мне прости / Тихо-тихо его мне прости».

поэтического всеединства, опирающегося на графику и на смысловую азбуку, в котором текст словно бы сам себя мыслит, транслирует, тиражирует и отражает, автор же выступает при нем как посредник, своего рода медиум.

*«Исследуется во взаимности двойная инвенция<sup>170</sup>: инвенция Образа выражения (Начертание) и инвенция Выражения образа (Наречение). Находка Образа была мгновенной. <...> Затем, вообразившись в нашедшем<sup>171</sup>, собранно и сообразно начер-*

<sup>170</sup> Инвенция — находка (от лат. inventio или invenire — находить; придумывать: приставка in-, соответствующая «в» + праиндоевропейский корень \*gwen — «идти, приходить»), термин, используемый как в риторике, так и в музыке. Как раздел риторики инвенция есть искусство добывания и предварительной систематизации материала [Клюев 2001, гл. 2]. Поскольку мотивации, которые заставляют субъекта прибегнуть к сообщению, как правило, следует искать за пределами языка, в «мире вещей», то встает вопрос отбора и группировки фактов реальной действительности, который решается инвенционально, и в этом смысле инвенция является переходом от неречевой действительности к речевой. Что же касается дискурса о Евфимия, то инвенционально добываются факты, связанные не столько с «миром вещей», сколько с неизреченным Божественным присутствием. Жанр инвенции известен в музыке с 1555 года (К. Жанкеен). Это небольшие двух- и трехголосные пьесы полифонического склада, являющиеся частью «поэтики чудесного», таящие в себе некую загадку, нечто странное и причудливое, но вместе с тем — искусное, хитроумное.

<sup>171</sup> Нашедший — то есть, «я», «автор». Но отец Евфимий предпочитает говорить о себе отстраненно: «В научной общительности, даже чувствуя себя очень одиноким, оказывает-

*талась как атлас на четырех десятках страниц. Сопровождалась, затем, легендой на трех десятках страниц, чтобы на многих, уже не своих страницах, служить самораскрытию Выражения образа»<sup>172</sup>.*

С этим описанием ассоциируются богатые россыпи литературно-художественных находок, возникшие на руинах модернизма: некоторые образцы нелинейного письма (Милорад Павич, Петер Корнель), которым тесно в одеждах прозы, «мерцкультура» Курта Швиттера, автоматическое письмо сюрреалистов... Но мирской, сугубо светский пласт культуры не слишком занимал отца Евфимия, внимавшего смеху Премудрости Божией, веселью Самой Истины.

Процитированный отрывок переключается с мыслями о Сергия Булгакова, изложенными в книге «Философия имени»:

*«Слова не изобретаются человеком, но <...> в них и ими космос звучит, т. е. говорит через человека, которому таким образом отводится роль некоего медиума. При этом ставится вторичный вопрос, что является единицей смысла: слово или предложение (суждение)»<sup>173</sup>.*

ся затруднительным пользоваться личным местоимением "я"» ([Начертание: 88]).

<sup>172</sup> [Начертание, предисл. ко 2 т., стр. «I»].

<sup>173</sup> Цит. по: [Эйкалович 1973: 99].

Отец Евфимий считал, что не только слова-имена, но даже отдельные буквы имеют онтологическую подоплеку. «Стихия языка, — пишет он, — все более и более наплывала на нас, <и> стало возможным чувствовать категориальный смысл отдельных букв»<sup>174</sup>.

Радость первооткрывателя переполняет отца Евфимия: «Теолог — это еще не языкослов, а потому, разрабатывая залежи Языка, <...> мы чувствовали себя и дерзновенно свышенными, и смиренно сниженными. Изобретение Категорій — третье место после Аристотеля и Канта, — категорій побуквенных, — что это? Побуквенная же счетность по образцу математическому, ищущая, гадательная, в заумных скратках, что это — по достоинству? А в этом-то потолок и пол<sup>175</sup> нашей второй инвенции»<sup>176</sup>.

<sup>174</sup> [Начертание: 87].

<sup>175</sup> Согласно этимологическому словарю Фасмера, потолок = «по тлу тло», или «дно над дном», или «пол над полом». То есть, «верх» и «низ» в чем-то подобны сообщающимся сосудам.

<sup>176</sup> [ibid].

## 5. Фонетика Тела

Прибавим к этому по нашему способу:

Откровение-	открвене-	т	сто.	
Воскресение-	воскрене-	с,	сто.	
Откровение-	открвене-	о/крвене	/т/с/	
Воскресение-	воскрене-	о/вкрене	/т/с/	
Сто-	сто-	о		
Тѣло-	тѣло-	о,		
Тлѣние-	тлѣн-	н, оно.		
Тѣло-	тѣло-	тѣл/о/н/		
Тлѣние-	тлѣн-	тлѣ/о/н/		
Оно-	он-			
Смерть-	смерть-	ст,		
Время-	время-	ва, става-вотата.		
Смерть-	смерть-	ст/мерь/		
Время-	время-	ремі/ва/		
Вотата-	вота-	ст/ремі/ва/		

В пѣлом не скажем ли: Оно /тѣла и тлѣнія/ става/в смерти и времени/во Сто/Откровения Воскресения/ Оно свава во сто- онстав- - Пространство- простанв- пр, простота.

[Начертание: 391]

Вообще телесной плотности, телесному укладу и его месту в Божественном универсуме в трактате уделено много внимания. Пассаж о плотском на стр. 271 начинается с деэтимологизации понятий «предмет» и «подъём». Снимая с них патину пространственно-временной подчиненности и усиливая онтологический акцент, отец Евфимий ампутирует приставочные морфемы «пред» и «под» и вводит в свой мета-дискурс

не слишком удобные неологизмы «мет» и «ём». Заметим, что вся эта занимательная грамматика сопряжена с тревожной реакцией на состояния всякого рода подчиненности — в первую очередь пространственно-временной, на уровне хронотопа. Ниже мы увидим, как из афористической аксиомы «предложение подлжит сказыванию в принадлежность» рождается неологизм «ложе-ние» (усеченное предложение, никаких пред-!):

Но бытіе метное, оно и емно /подметное подъемно/: И в этом подъемѣ мы часто его называли не бытіем, а кибытіем. И дѣйствительно: старость, усталость и смерть сопровождают подъемную часть, а выигрив, добыча, как мы говорили, "смертію смерть" - Пасха, при подзигѣ. Но предметное бытіе и помѣстно. И этот термин, в особенности, отмѣчал умислообразы. Но предметное бытіе и положно, и тут вліятельная группа слов, вліятельный корень лошъ лог и лог ложи, о котром мы много уже говорили. Предложеніе подлжит сказыванію в принадлежность. Принадлежность уже взяла подъем, она в третьем небѣ него характеризует: Софія Принадлежности, величіе благодати Принадлежности. Атогда - Софія Ангела есть Софія Подстажи. Подстажна стояніе в добръ ангелов и их Возглавителя.

Но полонность есть и положность пола, половинности, плоти, плотности, полноты. Рождающая положность всегда половая, раздвоенная на два пола: мужской и женский.

[Начертание: 271]

*«Как почти все мистики, о. Евфимий не имел вкуса к официальному, исторически сложенному и на академических кафедрах излагаемому школьному ("школярному") догматическому богословию. Что же касается техники словесной выразительности, то он поправил все грамматические и синтаксические общепринятые законы и ввел огромное количество новых словообразований, не считаясь ни с духом русского языка, ни с семантикой»<sup>177</sup>. «Он различает Софию Земли, Софию Связи Крестной, Софию Ангела и много др. Оставаясь верным самому себе, о. Евфимий нигде не определяет, что он под всеми этими различными наименованиями подразумевает»<sup>178</sup>.*

Возможно, мысли (или «умыслообразы») отца Евфимия, пронизанные токами вдохновения, временами становились настолько энергичными, что можно было явственно ощутить, как сжимаются и расправляются в уме живые артикуляционные мышцы, выплескивая на свет Божий деятельные слова. Но сии деятельные слова — уже в самом моменте зарождения их — представляли закутанными в кожуру стилистических «скрадок» или «скраток» — как орех Кракатук.

<sup>177</sup> [Эйкалович 1973: 93].

<sup>178</sup> [ibid].



Бландину от библиофила А. П. Струве я получил книгу стихов Хлебникова, а в ней упоминаются и его языковые тетради /?/, в частности, об азбуке смысла<sup>180</sup> — достать бы это — в сопоставлении с моими!».

монашками, виде не много придано к тому, что посылал и до-сылал я вам. Не смогут монашки воспроизвести дополнительные 200 страниц, чуждаются такой материи. Чуждаются, пока что, и критики, — их нет. Благодарю Вас за то, что оставляете у меня три книги, которые конструктивно вошли в это исследование и обозначили философский уровень его. Две книжные нехватки: по смерти П. Н. Евдокимова, через некрологи, догадался, что в его наследстве мне были бы интересны струи или струны софиологические по связи с Юнгом. Но эта книга <нрзб> распродана. Другая: через мать Бландину от библиофила А. П. Струве я получил книгу стихов Хлебникова, а в ней упоминаются и его языковые тетради, в частности, об азбуке смысла — достать бы это — в сопоставлении с моими! Думаю, что после дополнительных двухсот (страниц — М.Б.), за меня примутся и как за софиолога, и как за футуриста. Архимандрит Евфимий. 17 октября 1971 года. Moisepaу, Канзанский Скит».

<sup>180</sup> Произведение «Азбука смысла» в библиографиях Хлебникова отсутствует; возможно, речь идет о «звездной азбуке», включенной в поэму-трактат «Зангези» (1922). «Звездная азбука» — это итоговое изыскание Хлебникова в сфере фонетической зауми, в котором интуитивно обозначены абсолютные смыслы фонем: «Эль — остановка падения, или вообще движения, плоскостью, поперечной падающей точке (лодка, летать). <...> Пэ — беглое удаление одной точки прочь от другой, и отсюда для многих точек, точечного множества, рост объема (пламя, пар). <...> Ха — преграда плоскости между одной точкой и другой, движущейся к ней (хижина, хата)». Развитию сходных идей посвящена и книга



*Велимир Хлебников*

Александра Туфанова «К зауми. Фоническая музыка и функции согласных фонем» (1924).

81

4/ г	господственность, Господность	гъ гь	ги га	огъ юга
5/ д	дѣлство, дѣлѣдство доминантность дѣла	дъ дь	ди да	одъ юда
6/ е	есть, бытѣ	еъ еь	ои ое	
7/ и	жизнь /мама зданіе жалость/	иъ иь	иа ка	оиа юма
8/ з	зѣло		въ рѣх и звѣздахъ	
9/ в	/дѣл, зовъ знаніе, значеніе/	въ въ	зи за	овъ юва
10/ и	инициальность изытности	иъ иь	иа я	
11/ к	инициально-имитативная изытность	къ кь	ка я	
12/ к	качество	къ кь	ка ка	ока юка
13/ л	ложеніе /фезис /	лъ ль	ла ла	оля юла
14/ м	моць возможности /мама- моцно совершѣтая воз- можность со ершенія/	мъ мь	ма ма	омъ юма
15/ н	немоць /невозможность недѣлитель- ность необходимость/	нъ нь	на на	онъ юна

82

16/ о	Отец, о/ком/чем/ <i>Мѣсяцъ</i>	оъ оь	оа оа	
17/ п	Предѣльная полнота/папа предѣльно совершѣвший полноту совершѣнія/	пъ пь	па па	опъ юпе
18/ р	рожденіе, Рожденіе	ръ рь	ра ра	оръ юре
19/ с	соединеніе	съ сь	са са	осъ юса
20/ т	тождество	тъ ть	та та	отъ юта
21/ у=оу	о услови, Отчее усло- віе	уъ уь	оу оу	
22/ ъ	ъ = ъи имитативно инициативная изытность	ъъ ъь	ъа ъа	
	ъ = ъсг п - предѣльная полнота с - ъединенія и ъант г - господственнаго			
	х = ъсг т - тождество с - соединеніе и ход г - господственнаго			
	ц = ъсг " " и цѣлое цѣли			
	ч = ъсг " " и чув- ство			
	ш = ъсг " " и шест- біе			
	щ = ъсг " " и щдро- ти			



83

з = e	есть, бытіе, Богобытіе
ь = /i/	имитативность изытія
ъ = ie	иниціальное бытіе, Богобытіе
э = ae	актуальное бытіе, Богобытіе
ю = iou	иниціальность о условіи
ѳ = tgr	т - тождество с - соединенія г - господство
= iv	иниціальность вмѣненія, вмѣненія
й =	иниціальная имитативность изытія
= ou	о условіи - Отчее условіе
= io	иниціальность ОтОтче
= ко	качество соединенія
= по	предѣльная полнота соединенія

всего 40 букв.

Группа основных звуков, за вычетом спеціального *ѳ*, т.е. 2I буква входит в наше очисленіе, онѣ важны энергетически:

84

Группа *ѳ* = пог  
 ч  
 ш  
 ш  
 е } = тѳг группа взята нами в упрощеніи, которое не слѣдует за фонетическими их отличіями.

2I буква в численіи и дает нам Универс Исчерпанія.

Эти обобщенія значенія звуков, - категоріи, - по сравнению с категоріями Аристотеля и Канта, кажутся странными, но онѣ продиктованы вообразностью языка Энергеміи, и, как побуквенныя, объясняют каждое слово, слѣдовательно, и категоріи Аристотеля и Канта. Их настоящая сила будет явлена только когда они пройдут призмами и воѣх других языков. Буквы-звуки энергемитично-экзергемни. Онѣ не могут ничего не значить, ум и умсел не глуп. Звуки-смысловы-развительны, словообразны.

Перелет может быть также неточен как и недолет! И оба служат попаданію в цѣль. Но при дальности цѣли орудіе может дѣлать только недолет, и возможность попаданія в цѣль обезпечивает только перелет.

Каждой из букв, одиночно взятой, мы приписываем значеніе, выражаемое словом, состоящим из букв, оснащенных каждая своим значеніем. Это ли не перелет! Но торжество силы такого орудія кажется нам предѣльномоощным! - Языко-божіе Языка Бога! И наш Фезис - язычен!

Каково отношеніе букваря к *Атласу*?

Если элементы образа - начертательныя - прочитываются, то элементы прочитванія - нарицательныя - изображаются; Начав с образа мы и кончаем образами. Начертываемое - нарекается, нареченное - начертывается.

Созданию Букваря, своеобразного списка артикуляций, в котором наделенные смыслом божественные энергии (или энергемы) запечатлены в звуках и созвучиях, отец Евфимий посвятил несколько лет. Поднимаясь по мере своих изысканий (или, вернее, будучи однажды восхищен) в горние выси Откровения, архимандрит Евфимий и вовсе отвлекается от науки и от «научности», интуитивно вверившись иррациональному языкознанию. Слово-Логос руководит им со своей непостижимой высоты, при этом традиционная изъяснительность оказывается перечеркнутой.

Здесь уместно вспомнить слова апостола Павла: «Говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования». С таким советом он обращается к коринфским христианам в Первом послании, в котором обсуждается, по всей видимости, камлательная практика древней Коринфской церкви — молитвенное говорение языками:

*«Ибо кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу; потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом; а кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь. <...> Так если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. <...> А потому, говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования. <...> Итак*

*языки суть знамение не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих. Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, то не скажут ли, что вы беснуетесь? <...> Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14).*

В той части трактата, где осуществляется переход к побуквенным категориям, привычные наши представления о морфологии слова (ключевая позиция корня, эмоциональная подоплека суффикса, вспомогательное значение приставки и окончания и т. д.) оказываются словно бы расплавленными в алхимическом тигле некоего праязыка. Слово утрачивает статус минимальной и неделимой частицы смысла, оно превращается в отдаленный намек на некий заумный возглас, который автоматически связывает все со всем.

Обратимся к конкретному примеру, к так называемой Схолии Конца, и попытаемся проследить и понять, насколько это возможно, логику побуквенного изъяснения смысла.

## 7. Схолия Конца


383.

Схолия: Конца, в его соотношенности с Началом и Ничто.

Начало- натогло- нитсо /ал/ /ке/;  
 Конца- конетсг- онтсг / /ке/;  
 Алк- алк-

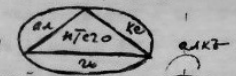
Блово алк единит тройственно:

Начало- натогло- нитсо /ал/ /ке/;  
 Конца- конетсг- онтсг /ал/ /ке/;  
 Алк- алк-




Это третье мы, как обычно, нашли объединением специфических различий обоих слов. Не менее важно найти третье не через различие, а через общность:

Начало- натогло- нитсо /ал/ /ке/ /и/;  
 Конца- конетсг- онтсг /ал/ /ке/ /и/;  
 Ничто- нитсо- нитсо / /и/



мы, таким образом, показываем, что при творении из Ничто в Начало, Ничто угрожает и Концу, что есть алк Ничто. Ничто алчет.



Не алчет ли и Божия Любовь, когда творит? Бог полагается в ограничен, дополнением до безграничности образуя Ничто, как поле творения. И Он дважды дает уже актуальную Свою бесконечность в творении - Небу в Огненном Ангелѣ и Землѣ в Дѣвѣ.

[Начертание: 383]

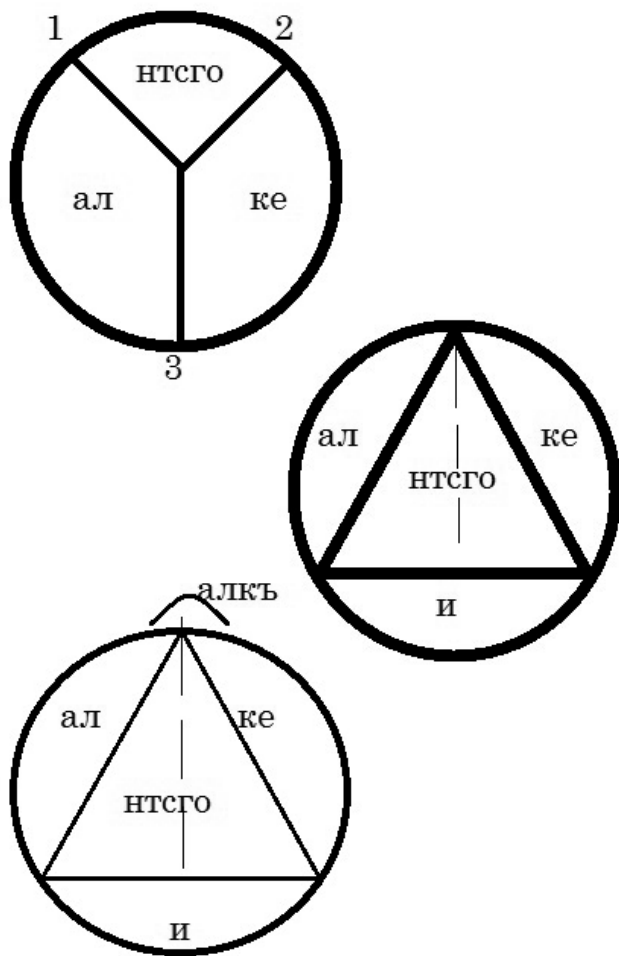
Всматриваться в схолию сподручнее в перепечатанном виде. Для начала отвлечемся от повторов и прислушаемся к базовому высказыванию.

Начало — натогло — нитсо /ал/  
 Конца — конетсг — онтсг / /ке/  
 Ничто — нитсо — нитсо /и/

Пожалуй, самый удивительный парадокс, запечатлевшийся в исторической фонетике русского языка — это потаенное сродство слов «начало» и «конца», перекликающееся с формулой Гераклита Эфесского: «Всякое начало движения является одновременно концом его»<sup>181</sup>. Действительно, слова «начало» и «конца» — однокоренные, у них общий индоевропейский корень \*kop-: \*копь — «начало» (в старославянском — покОнъ, накОнъ), соответственно, \*копсь — «маленькое начало, конца», эмоциональный окрас привносится сюда суффиксом «-ец». Однако для детального понимания Схолии Конца этого недостаточно. Нам придется прибегнуть к «домысливанию», или, точнее, подойти к вопросу эвристически.

Как явствует из Букваря, некоторые простые фонемы, используемые нами в современной речи, в древности были многосоставными. Отец Евфимий утверждает также, что звуки Ч и Ц, равно

<sup>181</sup> А вот еще одна интересная параллель. В 1899 году, замыслив создать биологическую модель религиозного опыта, А. А. Ухтомский записал в своем дневнике: «Я начал с религиозной метафизики и <...> перешел <...> в сущности к духу Гераклитовского мышления, к энергетике в широком смысле слова» [Ухтомский 2008: 12].



как и Ф, Х, Ш и Щ, возникли как диалектные вариации (НИЧТО = НИЧЁ = НИЧО = НИЦО) из трехсоставной пра-формы, которую о. Евфимий записывает как ТСГ: НТСГО — эквивалент НИЧЕГО<sup>182</sup>.

В упрощенном виде Схолию Конца можно подать в виде таблицы:

**универсальные артикуляции**  
/ТСГ/изъятия: **а,д,к,е,и**

Ч = ТСГ:

НаЧалО = НаТСГалО = НТСГО \_\_|\_\_ ал

Ц = ТСГ:

кОНеЦ = кОНеТСГ = ОНТСГ \_\_|\_\_ к,е

ЧТ = ТСГ:

НиЧТО = НиТСГО = НТСГО \_\_|\_\_ и

В диаграммах просматривается знакомая символика: треугольник в круге нередко изображается в церкви над алтарем как обрамление Всевидящего Ока, обозначающего Бога-Отца.

Фонематическая энергема<sup>183</sup> НТСГО помещена в равносторонний треугольник и дополнена

<sup>182</sup> См.: [Начертание: 82].

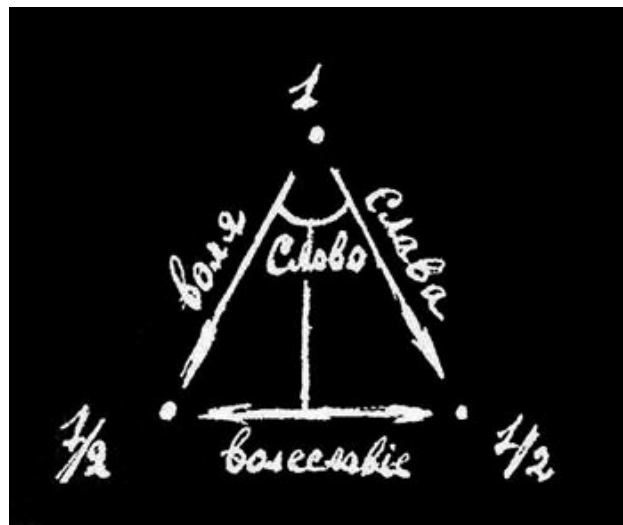
<sup>183</sup> Более подробно об энергемах см. в 7-ом разделе X главы нашей книги, посвященном А. Ф. Лосеву. У самого Лосева понятия «фонематическая энергема» нет, да оно и не



*Всевидящее Око*

до круга сегментами изъятий. Это фигура пересечения трех смысловых множеств: изначальное Ничто (или меон) плюс Альфа и Омега, Начало и Конец всего. Перед нами калейдоскопическая конструкция Триады, преподнесенная в трех проекциях.

предполагается в рамках его учения. Мы вводим его наряду с понятием «конкретная энергема» по собственной инициативе, так как специфика побуквенных изысканий архимандрита Евфимия целиком построена именно на таком расширительном толковании энергем.



*Рисунок о. Евфимия [Начертание: 254]*

Таким образом, Конец соотнесен и с Началом, и с Ничто. Отметим, что «О», объединяя три слова, началО, кОнец и ничтО, звучит в них как трубный глас, возможно, поэтому о. Евфимий его не элиминирует, в отличие от гласных А, Е, И, от согласной Л и от буквы К, отрезанной от корня коп-: ОНТСГ (при этом ОНТСГ  $\approx$  НТСГО, они почти тождественны).

Что же касается практикуемого архимандритом внедрения в теологию элементарных геометрических форм (треугольник, круг), то оно



Знак в форме «*triangulum in orbis*», воспроизведенный на гравюре фронтисписа в книге немецкого алхимика Адриана вон Муншихта «*Aureum Seculum Redivivum*» (Возрождение Золотого Века, 1625)

пересекается с некоторыми ответвлениями европейской схоластики. В качестве характерного примера приведем знак, вырезанный на Вратах Алхимии, возведенных на Piazza Vittorio в Риме в XVII в. розенкрейцером Массимилиано Паломбаром.

В Букваре приводятся смысловые камертоны фонем. Но, к сожалению, даже при тща-

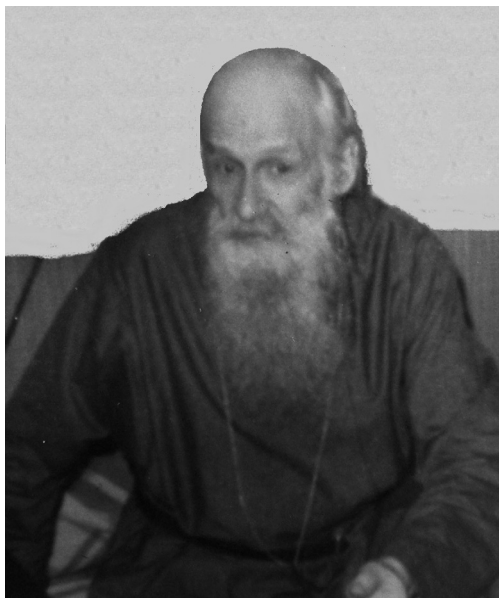
тельном изучении Букваря, этой гипотетической реконструкции единого человеческого языка, не представляется возможным устранить атмосферу глоссолалии и «невнятноглаголаня», предстающую как завеса Божественного Мрака, защищающая многозначный замысел о. Евфимия и от прочтения, и от интерпретации.

Кстати, о глоссолалии в Толковом Типиконе М. Скабаллановича приводится интересная подробность: «Дар языков (глоссолалия) впервые был сообщен апостолам в день Пятидесятницы. Возможно, что вековым отголоском глоссолалии были в прежнем греко-славянском богослужении так называемые попевки, или прибавления к тексту песнопения, на особо торжественных местах, посторонних слогов, — обычай, сохранившийся до XVII века. В древнейшем из русских уставов Моск. Типогр. Библ. XI-XII в. на степенных воскресной утрени, заменявшей тогда нынешний полиелей, полагается аллилуйя с такими попевками: "аленелуиа аленеве еневенелуиа аленеве енев невеневе енев енелуиа"»<sup>184</sup>.

Думается, что если бы книга «Начертание» вышла в свет хотя бы и микроскопическим тиражом, то свет сей, скорее всего, отторг бы ее как нечто неудобоваримое, отмежевавшееся от всех институций и школ.

<sup>184</sup> [Скабалланович: 41].

Несомненно одно: трактат отца Евфимия — это глубинное творческое речеизъявление, неотделимое от идеи тотального богословия; на такой глубине уже нет и не может быть ни дислексии, ни афазии, ни графомании, ни стилистики в современном ее понимании, но каждый произносимый звук является зовом, накоротко замкнутым с деятельной истиной бытия.



*Архимандрит Евфимий, 1970-е годы*

## **Глава X. Философские источники и параллели трактата**

### **1. Предисловие**

Сочинение архимандрита Евфимия не имеет прямых аналогов ни в одном из существующих жанров. После Евангелия и Ветхого Завета, занимающих в нем первое место по частоте и полноте коннотаций, можно говорить — да и сам автор несколько не скрывает этого — о глубочайшем влиянии, которое оказали на него «Философия имени» Лосева, «Таблицы творения» математика-метафизика Гюэна-Вронского и «Критика чистого разума» Канта. Кроме того, в выразительном плане — и как стилист, и как новатор-словотворец — архимандрит Евфимий вполне сродственен с Велимиром Хлебниковым<sup>185</sup>, занимавшимся нумерологической фонетикой и арифметической историософией<sup>186</sup>. Эта связь трудно поддается объяснению. В том кругу, в котором вращался архимандрит Евфимий, в принципе не было

<sup>185</sup> Которого, в отличие от Лосева и Канта, он не цитирует напрямую, но упоминает весьма почтительно (по-видимому, бегло ознакомившись со «Звездной азбукой» или с «Досками судьбы»).

<sup>186</sup> См. на эту тему очень содержательную работу Лады Пановой «Всматриваясь в числа» — [Панова 2008].

предпосылок для увлечения футуризмом: здесь преобладали иные установки и предпочтения.

Революционный катаклизм уничтожил множество жизней, а перед теми, кто уцелел, но оказался выброшен на чужой берег, встала перспектива мучительного осмысления перемены судьбы и необратимой утраты. Пройдет четверть века, и Адорно<sup>187</sup>, подводя итог трагическому опыту другого народа, оказавшегося в схожей ситуации, скажет: «После Аушвица поэзия невозможна». И действительно, невыносимые нравственные и физические страдания могут наложить на уста художника печать пожизненного молчания. Но именно они же в некоторых случаях становятся толчком к самовыражению. Немецкий поэт Нелли Закс признавалась: «Страшные переживания, которые привели меня как человека на край смерти и сумасшествия, выучили меня писать. Если бы я не умела писать, я не выжила бы»<sup>188</sup>.

Классическая ветвь русского Серебряного века — в лице З. Гиппиус, В. Ходасевича, Г. Адамовича и других — сумела пробиться сквозь барьер нравственной немоты и найти отклик в сердцах соотечественников, оказавшихся на чужбине. Иное дело футуризм: он воспринимался в луч-

<sup>187</sup> Теодор Адорно (1903-1969) — немецкий философ, социолог, композитор и теоретик музыки, представитель Франкфуртской критической школы.

<sup>188</sup> Цитируем по: [Аверинцев 2016].

шем случае как нечто недолжное и оскорбительно-неуместное, а в целом связывался (и небезосновательно) с разрушительной большевистской идеологией.

В 1921 году Ленин выслал из России плеяду мыслящих интеллигентов. Среди «пассажиров философского корабля» были представители самых разных убеждений — от идейных «возвращенцев», сохранявших верность Московской патриархии, до монархистов и национал-максималистов<sup>189</sup>. Перспектива обзора у многих нарушилась из-за того, что феномен большевизма соблазнил их на слишком прямолинейное допущение антихриста в историсофскую парадигму<sup>190</sup>. Высланные оказались сначала в Турции, затем в Праге. В конце концов многие перебрались в Париж. Будущие митрополиты Евлогий (Георгиевский) и Антоний (Храповицкий) вместе переносили тяготы большевистского плена, но в Европе их пути разошлись: первый возглавил Экзархат русских православных церквей в Западной Европе, а второй положил начало РПЦЗ. Россия тем временем переживала разгул кровожадного атеизма, к которому как-то пыталась приспособиться обновленческая церковь,

<sup>189</sup> В 1930-е годы лидером национал-максималистов в Париже был князь Ширинский-Шихматов.

<sup>190</sup> Достаточно назвать идеолога «непримиримости» А. В. Карташева.



руководимая Александром Введенским. В Париже открылся Свято-Сергиевский богословский институт. У его истоков стояли историк философии В. В. Зеньковский, церковный историк А. В. Карташев, поэт и культуролог В. Вейдле, протоиерей Сергей Булгаков. В 1927 году Зеньковский стал первым председателем РСХД на съезде в Пшерове (Чехословакия).

Интеллектуальная жизнь русского православного Парижа к моменту приезда Григория Вендта была весьма напряженной: здесь регулярно собирались заседания общества «Икона», братств св. Фотия и св. Софии, действовала организация «Православное Дело», основанная матерью Марией, Бердяев собирал материалы в религиозно-философский журнал «Путь».

Будучи студентом, Григорий Вендт посещал семинары отца Сергея Булгакова, через которого и «обратился» в софиологию. Однако «Философия имени» Булгакова словно бы сдвинулась во второй ряд его интеллектуальных предпочтений, оставаясь при этом блистательным и тревожным горизонтом, так или иначе обрамляющим его собственные поиски. Уж не в пике ли Булгакову архимандрит Евфимий на склоне лет упорно не желал расставаться с бурсацкой шапочкой, оформляя свои достижения как «схолии», как бы выводя их под эгидой неистребимого школярства?

Впрочем, здесь прозрачно проступает куда более тонкий мотив. Привязав (прежде всего графически, начертательно) софиологию к трехуровневой, трижды-троичной ангельской иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита, архимандрит Евфимий избрал жанр «схолий», следуя примеру св. Максима Исповедника. Известно, что до VI века об «Ареопагитиках» не упоминал ни один церковный писатель, что впервые их огласили монофизиты, а святой Максим позднее написал комментарии, вырвавшие, как выразился В. Н. Лосский, «это оружие из рук еретиков»<sup>191</sup>, и подтвердившие не только подлинность православного смысла «Ареопагитик», но и — нарративным образом — подлинность их авторства<sup>192</sup>. У того же Лосского есть интересное замечание, позволяющее нам в ретроспективе взглянуть на схолии архимандрита Евфимия как на нечто схожее с мнимыми числами: «"Схолии" или комментарии к "Согрус Дионусиасум", приписываемые св. Максиму, в значительной мере принадлежат Иоанну Скифопольскому (ок. 530-540 гг.),

<sup>191</sup> [Лосский В. Н. 1991: 21].

<sup>192</sup> Дионисий Ареопагит жил в I веке и был учеником апостола Петра. Вот что пишет по этому поводу В. Н. Лосский: «Ведь говорит же апостол Павел, ссылаясь на псалом Давида: "Некто негде засвидетельствовал" (Евр. 2: 6), доказывая тем самым, до какой степени второстепенен вопрос авторства, когда речь идет о тексте, внушенном Духом Святым» [Лосский В. Н. 1991: 21].

примечания которого были слиты византийскими переводчиками с примечаниями св. Максима Исповедника. Текст "Схолий" представляет собой сплетение, в котором почти невозможно выделить часть, принадлежащую св. Максиму<sup>193</sup>.

Думается, что предельная аморфность и логическая несообразность избранной отцом Евфимием схолийной формы в чем-то импонировала его аскетическому настроению, подталкивая его к самоуничижительному осознанию себя и как мыслителя, и как автора.

Наш далеко не полный очерк философских реперов<sup>194</sup> трактата «Начертание» лучше всего начать с загадочных слов самого архимандрита Евфимия, афористически предваряющих раздел «Букварь»: «Стрелок чаще всего не может корректировать своих попаданий. Артиллерист не обеспечивает попадание третьим выстрелом. <...> И только недолет составит нашу заботу и задачу и возымеет свою технику — числовую и образную на месте смысловой»<sup>195</sup> [Начертание: 80].

<sup>193</sup> [Лосский В. Н. 1991: 188].

<sup>194</sup> Репер в геодезии — поверочная точка при нивелировании и при разбивке инженерных сооружений, а в артиллерии — специально избранная в районе целей для стрельбы вспомогательная точка, по которой ведется пристрелка орудий с последующим переносом огня для поражения цели.

<sup>195</sup> [Начертание: 80].

О Клоде Грассе д'Орсе<sup>196</sup>, публиковавшем на закате XIX века этюды по оккультной конспирологии в журнале «Ревю Британик», архимандрит Евфимий, по всей вероятности, ничего не знал и никогда о нем не упоминал. Тем не менее, «побуквенные категории» отца Евфимия по ряду признаков (использование аллитераций, инверсий, морфемных перестановок) совпадают с методом фонетической кабалы, художественно описанным Д'Орсе<sup>197</sup>.

Начав со столь отдаленного в идейном и существенном отношении сопоставления, далее — по нарастанию релевантности — мы помещаем фигуру современника архимандрита Евфимия,

<sup>196</sup> Клод Состен Грасе д'Орсе (1828-1900) — автор журнала «Ревю Британик», последователь Сэнт-Ива д'Альвейдра, один из столпов оккультной конспирологии, рассматривавший всю европейскую историю с позиций планетарной магии, якобы предопределяющей вековое противостояние двух тайных обществ, Кварты и Квинты, использовавших для передачи информации своим адептам особые иероглифические ключи. Д'Орсе считал, что при помощи фонетической кабалы можно дешифровать целый ряд произведений искусства, в т. ч. книги Рабле и Данте. Последователями д'Орсе можно считать алхимика Фулканелли и исследователя магии М. В. Скарятину (Энеля).

<sup>197</sup> Следует подчеркнуть, что, сопоставляя трактат «Начертание» с Кабалой и герметической традицией в тех или иных ее проявлениях, мы вовсе не преследуем своей целью дискредитировать или подвергнуть сомнению православные установки самого архимандрита Евфимия.

философа-интуитивиста Н. О. Лосского. О Лосском автор трактата «Начертание» отзывался весьма критически, но следует учесть при этом, что оба они принадлежали к одной религиозно-философской традиции.

Необходимость включения в очерк краткой компилятивной биографии величайшего церковного мыслителя (Псевдо-) Дионисия Ареопагита<sup>198</sup> продиктована тем, что его ангельская иерархия составляет, как было сказано выше, самое сердце софиологического конструктивизма отца Евфимия.

Для сколько-нибудь репрезентативного анализа творческого гения таких мыслителей, как Кант и (не убоимся соседства) А. Ф. Лосев, требовалось бы написать отдельное исследование. Нас же в данном случае ограничивает только один, причем, весьма специфический, ракурс: Лосев и Кант в понимании архимандрита Евфимия. Например, тезисы лосевской книги «Философия имени» переписаны им слово в слово на нескольких страницах трактата. Исходя из каких соображений это было сделано? Что касается Канта, загадок еще больше. Так, опротестовывая критическое отношение Сергея Булгакова к ан-

<sup>198</sup> В частности, как пишет В. Н. Лосский, «Проблема богопознания была коренным образом рассмотрена (им — М. Б.) в небольшом сочинении, само название которого знаменательно: "О мистическом богословии"» [Лосский В. Н. 1991: 20].

тиномиям Канта, отец Евфимий обнаружил в них транспонированные смыслы святоотеческого богословия. Но когда для соединения с Богом привлекается столь неожиданный и эксцентричный ресурс, это наводит на мысль об утонченном интеллектуальном юродстве.

Последним в нашем ряду стоит польский математик и «мессианист» Иосиф (Юзеф) Гоэнэ-Вронский, по философии которого в 1958 году Г. Эйкалович защитил магистерскую диссертацию. Называя в личном общении Эйкаловича «вронскианцем», а себя объявляя убежденным последователем Лосева, архимандрит Евфимий, тем не менее, позаимствовал у Вронского понятие «метафизическая арматура», придав ему значение «Столпа Премудрости» и сопроводив своеобразным математическим описанием.

## 2. Вступление

И термины, и философские категории в трактате отца Евфимия овеяны дыханием первозданности, их сродственность поэтическим метафорам бесспорна. В них ощущаются отголоски высшей, горней понятийной системы, но способ ее изъяснения с потрясающей силой свидетельствует о полной (подчас досадной, а иногда и сиятельной!) невыразимости описываемого явления.

Элементы повествования наслаиваются друг на друга, образуя некую неэвклидову

«стоихейю»<sup>199</sup>, обладающую признаками творческого хаоса. Столь смелая, сколь и субъективная модернизация богословских понятий, столь конфликтный лексикон, с уклоном в лингвотеологию, ставят отца Евфимия в положение персоны *pop grata* по отношению к любой институции, к любой школе.

А между тем русская самобытная религиозно-философская мысль, как верно подметил А. Ф. Лосев, всегда была «ареной борьбы между западноевропейским абстрактным рацио и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом»<sup>200</sup>. «Logos есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни и, не насилуя жизнь схемами, наоборот, внимая ей, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла...» [Эрн 2000: 3-4]. Эти пламенные слова звучат словно бы в пику архимандриту Евфимию, уповавшему как раз на тождество высокого схематизма и Логоса.

Не следует обманываться формальным сходством между семиотической детерминантой Фердинанда Соссюра, согласно которой язык

<sup>199</sup> *Stoixeià* — «Начала» или «Элементы» — название главного труда Евклида, буквально — азбука по-гречески.

<sup>200</sup> См.: [Хрестоматия по философии УГАТУ].

«говорит нами», а не наоборот<sup>201</sup>, и некоторыми мыслями отца Сергия Булгакова, изложенными им в «Философии Имени» («Слова рождают сами себя, идея сама сращивается с звуковым символом, смысл воплощается в звуки», «Слова <...> суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия» [Булгаков 1953: 30].

Европейская лингвистическая философия всегда склонялась к отказу от онтологии в пользу всеобъятности профанного слова, а самые впечатляющие и глубокие направления французской беллетризированной теологии<sup>202</sup> ставили на место Логоса, например, процесс регенерации экзегетического пласта. Обосновывая необходимость экзегетики из общей невозможности воссоединиться с сердцем священного текста, Деррида вслед за Жабесом оказался во власти ошибочного умозаключения, не желая признать того обстоятельства, что и само сознание человека является выходцем из трансцендентного изречения. Оно зачато Логосом, но никак не текстом, этой выразительной оболочкой слова. Разве одежда в состоянии зачать своего владельца?

<sup>201</sup> Семиотическая детерминанта Соссюра: язык «говорит нами», а не наоборот, при том, что обозначающее (текст или знак) полностью освобождается от референта.

<sup>202</sup> Например, философская лирика Эдмона Жабеса ([Jabés 1963]).

При всех своих фантастических уклонениях и разночтениях русская религиозно-философская традиция, исходящая из всеединства и соборности, есть выражение стремления к Логосу, в каких бы формах оно ни проявлялось. Имена Вл. Соловьева, Федорова, Флоренского, Н. Лосского, П. К. Иванова, кн. Ухтомского, С. Булгакова, архимандрита Евфимия объединены в одну идеалистическую завязь, пустившую мифологические проростки вблизи церковных пределов.

### 3. Грасе д'Орсе

В пограничных областях между религией, изящной словесностью, наукой и философией наряду с явным (читай: общедоступным) знанием существует и знание тайное, рассчитанное на ограниченный круг посвященных или даже вовсе не предполагающее никаких адептов. Отголоски такого знания иногда всплывают из глубин на поверхность религиозно-философского мейнстрима, как обломки гигантских батискафов, точные размеры которых никому не известны<sup>203</sup>. Примечательно, что самая плодотворная почва для создания тайных доктрин возникает на периферии,

<sup>203</sup> Например, алхимик Фулканелли в середине XX века извлек из небытия Клода Состена Грассе д'Орсе, опубликовавшего на закате XIX века в Ревю Британик этюды по оккультной конспирологии.



*Claude Sosthune Grasset d'Orcet*

на обочине, за кулисами философии, богословия и точных наук.

Считается, что цепочка тайного знания восходит к Гермесу, таинственному современнику Моисея. Именно ему приписывают изречение «Вселенная — это сфера, центр которой располагается повсюду, а окружность нигде»<sup>204</sup>. Отзвуки этой формулы можно отыскать и в планетарной магии бенедиктинца Джордано Бруно, и в беллетризованном гностицизме Борхеса. Затем — пифагорейцы (Ямвлих), восточные мистики (Хайи-ибн-Якзан), гностики, Псевдо-Дионисий Ареопагит и Тертуллиан, средневековые европейские мистики (Мейстер Экхарт, Якоб Беме), Сведенборг. Новое время породило целую россыпь эзотерических концепций: Елена Блаватская, Георгий Гурджиев, Рене Генон, Густав Мейринк... Причем в большинстве своем нео-герметики — от Штейнера до Энея — отличаются непомерной широтой ассоциаций и недостаточной обоснованностью эрудиции, побуждающей их форсировать лакуны и темные места своих учений прямыми обращениями к магии, к древнему искусству и т. п.

Гресе д'Орсе — полузабытый автор второй половины девятнадцатого века. Он пытался описать явления культуры и политики с помощью тайных знаков или, если угодно, иероглифов,

<sup>204</sup> [Ордине 2008: 9].

значение которых понятно лишь посвященным<sup>205</sup>. Самый популярный пример конспиративного этимологизирования приводится в книге Фулканелли «Тайна готических соборов»: *art gotique = = argotique*.

В пересказе Г. Мейринка идея конспирологии выглядит следующим образом. «Все известные средневековые художники были объединены в одно большое братство, именуемое цехом, члены которого для связи со своими далекими иноземными собратьями разработали целую систему особых паролей, выражавшихся, как правило, в сложении пальцев, мимике и позах

<sup>205</sup> Впечатление от такого рода литературного творчества, очень напоминающего чернокнижие, хорошо сформулировал современник Д'Орсе, Густав Мейринк, герой которого рассматривает «пергаменты, испещренные таинственными иероглифами, растрепанные рукописи, от зловещей криптографии которых становится не по себе, какие-то, по всей видимости, редчайшие инкунабулы, мрачные толстые гримуары в черных переплетках из свиной кожи с массивными медными застежками, они как магнитом притягивают взгляд, завораживают своей энигматикой — непроницаемой, но тем не менее рождающей в душе неясные, волнующие ассоциации. Кажется, эта темная символика, минуя верхние слои сознания, устанавливает тайную связь с неведомыми человеку глубинами его же собственного Я» [Майринк 1992: 19]. «Для чего вообще существует такая "книга", — восклицает В. Быстров, автор предисловия к русскоязычному изданию "Тайной истории" Д'Орсе, — если существует она почти что в единственном экземпляре, а значит, столь привычные нам коммуникативные характеристики (книга — источник знаний и т. п.) здесь неуместны?» [Д'Орсе 2006: 4].

персонажей, в их жестах, всегда несколько странных и неестественных. Впрочем, это могло быть и причудливой формы облачко, неприметно плывущее где-нибудь в уголке, на заднем плане, или определенное сочетание красок, фактура мазка. Воистину, полотна многих великих мастеров представляют собой настоящие зашифрованные послания, из коих человек, посвященный в это фантастическое аргю, способен почерпнуть для себя немало важного»<sup>206</sup>.

Но если предположить, что средневековые дешифровщики действительно пользовались «птичьим языком», включавшим в себя, помимо жестикующий и художественных образов, еще и фонетически двусмысленно организованную речь, то перед нами возникает очень сложная картина нейролингвистической трансформации. На знак реагирует правое полушарие, а за семантический ключ или разгадку ребуса отвечает левое. Обычно логическое и образное мышление где-то на глубинных уровнях блокируют друг друга.

Загадочный гений Франсуа Рабле, по-видимому, сумел обойти в своем творчестве эту психофизическую непреложность. Написав большое исследование, в котором он обозначил «второе дно» образного мышления великого писателя, Д'Орсе стал одним из пионеров раблеведения,

<sup>206</sup> [Майринк 1994: 81].



*Молчащий монстр, замок Амбуаз, Франция*

развернувшегося впоследствии в широкий спектр теорий — от М. Бахтина до Ю. Кристевой (см. [d'Orcet: Rabelais 2015]).

Культуролог А. В. Арапов отмечает: «В герметической теории Грасе д'Орсе тайная история Европы выступает как взаимодействие двух диалектически связанных духовных течений, характеризующихся следующими рядами понятий: Мужское-Женское, Солнечное-Лунное, Марс-Венера,

Утверждение-Отрицание, Физика-Метафизика, Кварта-Квинта. Основной этический принцип солнечной религии (кварты) — «делай то, что должно». Это религия долга. <..> Наилучший образец такого кодекса — десять заповедей Моисея. <..> Кварта придерживается общей для большинства религий концепции рая, ада, суда и воздаяния. <..> Лунная религия, по мнению Грасе д'Орсе, это религия Вечной Женственности. К числу богинь квинты относятся Венера, Фрейя, Бересинтия, Марпеса. Основной метафизический тезис квинты — уверенность в собственном вечном существовании: «Я мыслю, следовательно, я существую». Основной этический принцип: «Делай то, что желаешь». Описание Телемского аббатства у Рабле — это изложение доктрины квинты. Послесмертие квинта представляет как своего рода сон, как воспоминания о прожитой жизни. <..> После смерти приверженец лунной религии пребывает в ковчеге — в своем сознании, закрывшись крышкой и отгородившись от внешнего мира»<sup>207</sup>.

Итак, Грасе д'Орсе ставил историю в зависимость от расположения планет, в частности от Луны и Солнца, приводя в пример Людовика XIV как предводителя солярного клана (король-Солнце). Он утверждал, что в Средние века во Франции существовало тайное общество гуль-

<sup>207</sup> [Арапов 2006].



*Свистящий монстр, замок Амбуаз, Франция*

ярдов, объединившее ремесленников, архитекторов и аристократию и ставившее перед собой антиклерикальные и антимонархические цели. С одиннадцатого по восемнадцатый век эта секта просуществовала, затронув и тамплиеров, и масонство, а на момент исполнения своей цели в 1789 году исчезла с лица земли, так как новых членов больше не принимали, и последние адепты умерли от старости. У гульярдов было смешанное, христиано-языческое вероисповедание, в котором образ Бога-Отца карнавально



замещался обозначением желудка, или существа без головы, без рук и без ног. Соответственно, бытие в этом сниженном замещении представляло как потроха. Поднятая тыльная сторона ладони означала: я люблю потроха (знак посвящения четвертой ступени).

Зашифрованные иероглифические «дебри» трактата архимандрита Евфимия весьма схожи, по крайней мере, внешне, с аргументациями Гресе д'Орсе, основанными главным образом на фонетической кабале<sup>208</sup>. Фонетическая кабала опирается на созвучия, метатезы, консонансы, паронимическую аттракцию, анаграмму. Например, словосочетание «Менестрели Морвана» Гресе Д'Орсе расшифровывал как «мертвая южная рука» (*morte main australe: morte-main* в результате фонетической редукции превращается в «морван», а *main-australe* — в «менестрель»). С точки зрения Д'Орсе изображение кувшина на фризе готического храма обозначает апостола Павла (*pot-au-lait = Paul*), а образ старика с рыбой соответствует королеве (*hareng = reine*). Морфема *ha* в последнем примере отсекается, как нечто ненужное, а остаток слова принудительно «дозвучивается» до нужного значения. Подобные

<sup>208</sup> «Свой метод фонетической кабалы <Д'Орсе>, кажется, получил от некоего П. Л. де Гурси, автора «Философских писем», опубликованных в 1806 г. в Меце. Об этом сообщает Е. Ж. Фламан в одном из сюрреалистических журналов начала XX в.» ([Д'Орсе 2006: 7]).

операции со словами производятся и в схолиях архимандрита Евфимия. Например: «земля = = емля». Или анаграмматическое прочтение: «ключ = *kiuč* (качествуют исходностью условно *чувствуемой*)»<sup>209</sup>. Однако лингвocosмология о. Евфимия абсолютно удалена от политики. Там, где Гресе д'Орсе пытается сформулировать мировоззрение «лунное»: «Использовать непосвященных в интересах посвященных» (принцип квинты) и «солнечное»: «Становись моими братом, или я убью тебя» (принцип кварты), архимандрит Евфимий, не размениваясь на казуистику «державности», мыслит о трансцендентном Боге, сотворившем вселенную с человеком, разумным существом, во главе.

*«Вселенная <отца Евфимия> состоит из идеального неба, материальной земли и человека, стоящего на грани этих двух миров. Вселенская драма состоит из двух фаз: космической и исторической, завершающейся апокалипсическим свершением»<sup>210</sup>.*

Отец Евфимий пишет: *«Небесное будем считать до-предметным, до-сущностным, пред-сущностным, или, что лучше, по-ту-сущностным, а земное — по-сю-сущностным. И поэтому физические и метафизические соотношения в Софии Происхождения будем описывать так. Мы имеем несомненно физичес Солнца, конечно, по-сю-сторонний,*

<sup>209</sup> [Начертание: 240].

<sup>210</sup> [Эйкалович 1973: 97—98].

по-сю-сущностный, а ему в контрадикции по умыслообразам, его обосновывающий в этом небе метафизис Огненного Ангела, Неба, по-ту-сущностный. Небо и Земля в шишке, в контрадикции, и, тем не менее устойчивая, стоящая Троицная Конструкция П(п)рошедшего, проходящего Бога Троицы в творящей Архи Отца. Огненный Ангел Образ Творящего, в конъюнкте, с исключением отрицания, отвержением его, как второго, всецело положительный, твердь и держава Богоносная, совместность повсеместная, говорящая "все ангелы человечны", — Небо, как бы делегирует для Земли, для происшедшего в ней, высшего в ней, в этом "все люди смертны", модусом несовместности, живую, живородную, живоисходную жизнь под по-сю-сторонним солнцем. Это соотношение обоих умыслообразов в прямом друг другу противоречии является, тем не менее, необходимым соответствием, по переключке их обменной в первом Небе, при котором тратящийся непрерывно, всегда потенциальный и напряженный поток лучей, являющий "дурную" безконечность, определен актуальной безконечностью, не тратящейся державностью»<sup>211</sup>.

Градацию небес отец Евфимий, скорее всего, почерпнул у гностиков<sup>212</sup>, но анти-Яхвизм, при-

<sup>211</sup> [Начертание: 260].

<sup>212</sup> Гностицизм (от *gnosis* или др.-греч.: γνῶσις — «знание, познание, познание») — синкретическое философско-религиозное движение, включавшее в себя все многочисленные системы воззрений и верований, которые преобладали в первые два столетия христианской эры. Возникнув в дохристи-

сущий многим гностическим учениям, был, несомненно, ему глубоко чужд. Определяя трактат Начертание как «сплав интеллектуальной мистики, философии и богословия, в которой вкраплены добавочно элементы Священного Писания и Литургии», Эйкалович подчеркивает, что, хотя детали рассуждений «в подавляющем большинстве случаев кажутся неудобопостижимыми», тем не менее в истории человеческой мысли у о. Евфимия были предшественники.

*«Во-первых, упомянем пифагорейскую школу, учившую, что в основе сущности вселенной лежит цифра, число, и что посредством математики человек сможет не только проникнуть в тайны вселенной, но и возобладать ею. Далее, более близким и по времени и по духу была Каббала, возникшая среди иудеев рассеяния после X века нашей эры. Каббала представляет собой эзотерическое учение, сочетающее элементы иудаизма и вне-христианского гнозиса. Вторая книга Каббалы, Сефер Зохар, учит, что Бог, будучи Высочайшим,*

---

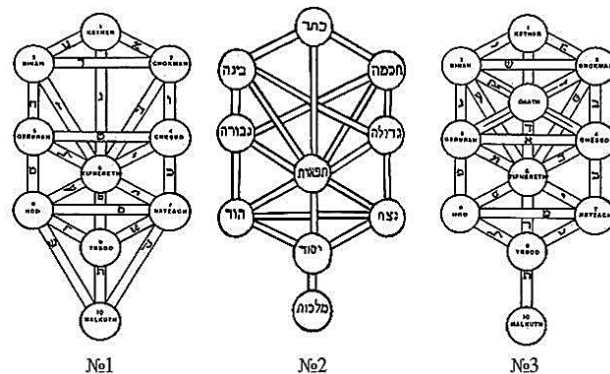
анские времена, он соединил в себе разнообразные элементы вавилонской, иудейской, персидской, египетской и греческой метафизики с некоторыми учениями раннего христианства. Движение и его литература были по существу стерты с лица земли к концу V столетия христианскими борцами с ересью и римской армией. До середины XX века гностики были известны лишь по сочинениям отцов церкви, и прежде всего — Иринея, Тертуллиана, Ипполита и Епифания; обнаружение в 1945 году коптской библиотеки Наг-Хаммади позволило ознакомиться с гностическими текстами в оригиналах.

Безграничным и Бесконечным существом, обнаруживает себя через десять Сефиротов, т. е. исчислений или могуществ, которые эмануруют из Него и составляют с ним "единоцелое". Эти Сефироты образуют первый мир, нетварный, из которого, в свою очередь, создается второй мир, тварный, тоже <посредством> десяти Сефиротов, но уже низшей потенции. Из второго же мира образуется мир третий, "формативный" со своими нематериальными Сефиротами, а из него уже возникает мир четвертый, материальный. Это напоминает известную нам из гностических учений смену эонов, разделяющих материю от Божества (или их соединяющую). В Каббале имеются также отзвуки учения о "восстановлении всяческих", которое, через Оригена, вдохновляло много православных мыслителей»<sup>213</sup>.

Сефироты — это основные ипостаси Бога, его божественные и бесконечные качества и сферы эманации Эйн-Софа, обычно изображаемого в виде Древа Жизни. Первая из них — Монада, Первопричина, остальные же девять образованы тремя троиками, из которых каждая есть образ изначальной троицы: мужского и женского начал и объединяющей их способности к пониманию. Сефироты группируются в три «колонны».

«Создатели Каббалы считали, — продолжает Эйкалович, — что древнееврейский язык является единственным онтологическим языком, ибо на нем вел

<sup>213</sup> [Эйкалович 1973: 99].



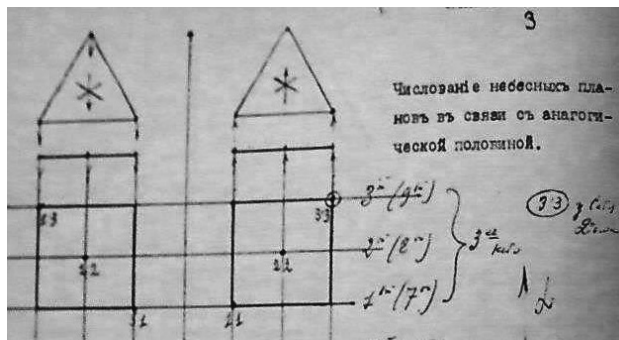
Сефироты

беседу с Адамом сам Бог и на этом же языке Адам нарекал, данной ему от Бога мощью, имена всей твари. Каждая буква еврейского алфавита имеет свое числовое значение. В связи с этим каббалисты развили три основных герменевтических метода (заимствовав их в первоначальном виде у гностиков): 1) Темура — искусство перестановки букв для созидания слова; 2) Гематрия — искусство перевода числовых комбинаций в слова и 3) Нотари-кон — искусство аллитерации, т. е. составления слова из начальных букв всех слов данного предложения. Эта же часть Каббалы, Зохар, заключала в себе некий код, доступный только посвященным, который состоял из формул, т. е. комбинаций чисел и букв, которые, якобы, позволяли adeptам этой науки сноситься с невидимыми силами

и обретать мощь над элементами природы. Совершенно ясно, что эта часть Каббалы уходит корнями в астрологические и алхимические традиции ближнего востока. Небезынтересен и тот факт, что традиция признавать онтологическое значение за буквами неожиданно проявилась в поэзии, и то в начале этого века, и то у нас — в России: это был так наз. "футуризм". Сторонники этого нового направления в литературе исходили из положения, что осуществляющаяся в России политическая, социальная и экономическая революция должна отразиться в революционной литературе, прежде всего — в поэзии.

Футуризм, в своей отрицательной тенденции, выразился в борьбе против старых форм быта и искусства; в положительном, «прогрессивном» направлении футуризм должен был создать формалистическую теорию «заумного языка», который самым подбором звуков должен был передать "тонус", "звучаль" переживаемой эпохи. Если решительно нет каких либо данных подозревать непосредственное влияние Каббалы на построения о. Евфимия, то, как нам кажется, мы не погрешим, усмотрев в его стиле некое отражение причудливых футуристических тенденций»<sup>214</sup>.

<sup>214</sup> [ibid: 100].



Атлас №3 (фрагмент)

#### 4. (Псевдо-) Дионисий Ареопагит<sup>215</sup>

Представления о. Евфимия о многоплановости небес (см., например, Атлас №3) почерпнуты из «Божественной иерархии» св. Дионисия Ареопагита, у которого 9 ангельских чинов располагаются в трех Хорах по восходящей: в Началах (3 чина ангелов), Силах (3 чина ангелов) и Престолах (3 чина ангелов).

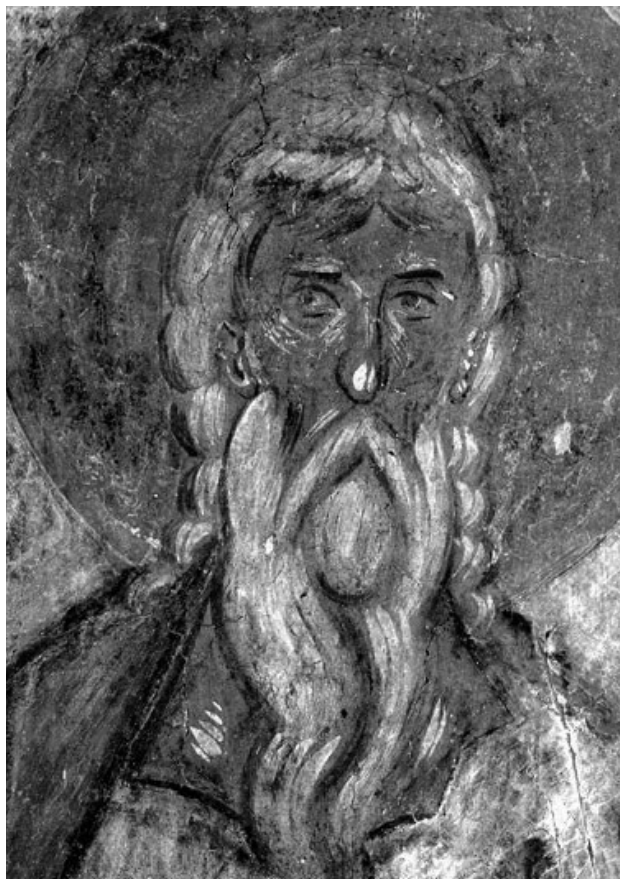
Дионисий Ареопагит — епископ Афинский, ученик и сподвижник апостола Петра, свидетель погребения Пресвятой Богородицы (57 год), святитель, священномученик, богослов. Книга

<sup>215</sup> Наш краткий очерк составлен по нескольким источникам, преимущественно по книге А. Ф. Лосева «Миф, число, сущность»: [Лосев 1994: 234-246, 363-366].

«О небесной иерархии» написана, вероятно, в одной из стран Западной Европы, где проповедовал св. Дионисий. Однако тот факт, что сочинения св. Дионисия Ареопагита впервые были обнаружены лишь в начале VI века, породил множество предположений касательно личности загадочного анонимного автора, укрывшегося под псевдонимом раннехристианского подвижника. Исследователи отождествляют его с монофизитом Севером Антиохийским (Stiglmag), с александрийским епископом Дионисием Великим (Афинагор) и с неизвестным учеником, последователем св. Василия Великого и каппадокийской школы (Ceslas Pepa). И все же в дальнейшем ради простоты изложения, а также памятуя о комментаторских трудах св. Максима Исповедника, защищавшего авторскую аутентичность св. Дионисия Ареопагита, мы воздержимся от употребления приставки (псевдо-).

*«Божественный Мрак, — пишет св. Дионисий, — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании<sup>216</sup>, пребывает Бог. А поскольку невидим он и неприступен по причине Своего необычайно яркого сверхъестественного сияния, то достичь Его может только тот, кто, отрешившись от*

<sup>216</sup> Например, о явлении Господа Давид поет: «Наклонил Он небеса и сошел, — мрак под ногами Его. И воссел на Херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра. И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных» (Пс. 17 : 10-12).



*Св. Дионисий Ареопагит работы Феофана Грека. Фреска в церкви Спаса Преображения в Новгороде (1378 г.).*

*всякого ведения и видения, тем самым погрузится всецело в этот Мрак» [Дионисий Ареопагит 1993: 95].*

Таким парадоксальным способом Дионисий Ареопагит выражает свое представление о Боге как об Абсолютном Первоединстве, в котором снимаются все противоположности и утрачиваются все качественные различия; и это, пожалуй, единственное «положительное» определение свойств и сущности Бога, которое извлекается из всего корпуса Ареопагитик. Учение Дионисия Ареопагита о «посредствующих» бесплотных силах, легшее впоследствии в основу всей православной (да и в целом христианской) ангелологии, изложено в сочинении «О небесной иерархии». Структурной основой небесной иерархии является священная Триада, чье мистическое значение «усилено» еще и тем, что в системе Дионисия Ареопагита эта Триада оказывается возведенной в куб. Он делит все бесплотные силы по их сверхъестественным качествам на три группы, каждая из которых в свою очередь оказывается поделенной еще на три Чина. Общая схема иерархии, в порядке нисхождения от высшего к низшему, такова:

1. СЕРАФИМЫ. 2. ХЕРУВИМЫ. 3. ПРЕСТОЛЫ.
1. ГОСПОДСТВА. 2. СИЛЫ. 3. ВЛАСТИ.
1. НАЧАЛА. 2. АРХАНГЕЛЫ. 3. АНГЕЛЫ.

Эти девять чинов не только сообщают законченное структурное оформление «умопостигаемому Космосу», но и имеют специальную функцию — содействовать человеку на пути его духовного восхождения, уподобляясь, насколько корректно такое сравнение, ступеням ракеты, которые она последовательно отбрасывает при старте, чтобы выйти, в конце концов, на заданную траекторию (см. [Корпус Ареопагитикум, 243-416]). На языке самого Дионисия Ареопагита эта цель формулируется следующим образом:

*«Цель Иерархии — возможное уподобление (человека) Богу и соединение с ним. Имея Бога Наставником во всяком священном ведении и деятельности и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она, по возможности, впечатлевает в себе Его образ и причастных к себе также делает Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи Богоначального света»<sup>217</sup>.*

Отметим, что не только умные, бесплотные силы включены в светоносную духовную иерархию, но и род человеческий, воссоздаваемый и освящаемый в Церкви Христовой.

Последовательно познавая сущность и мистические качества каждого чина, человек все более приближается к самому источнику этого сверхразумного Света, отождествляемому

<sup>217</sup> [Дионисий Ареопагит, гл. IV, I].

Ареопагитом с самым первым чином — серафимским, носители которого рисуются им как сгустки чистейшего Божественного пламени (по-еврейски серафимы — «пламенеющие»). В человеческом организме, этом мистическом микрокосмосе, сформированном по образу и подобию истинного духовного космоса, серафимам символически соответствуют сердце и «сердечная теплота», означающая высший дар Божественной благодати. Видимо, именно серафимы являются источником и средоточием упомянутого выше сверхъестественного Света, за которым скрывается мистический мрак — Божественный Абсолют. Когда преодолен последний этап восхождения, надобность в зеркалах отпадает, и богоискатель оказывается, подобно Моисею, непосредственно у цели.

Сочинения Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на всю позднейшую апофатически ориентированную богословскую литературу, в первую очередь, на труды средневековых немецких мистиков (Н. Кузанский, М. Экхарт, Я. Беме). В византийской традиции большое внимание уделялось также комментариям на тексты Ареопагитик, составленным известным автором мистических и аскетических трактатов Максимом Исповедником (ок. 580–662 гг.) главным образом с целью отвести от Дионисия подозрение в различных отклонениях от православия, а также доказать подлинность авторства того Диони-

сия Ареопагита, который упоминался в Деяниях ап. Павла (см. [Лосев 1994: 234–246, 363–366]). Одна из концепций планетарно-телесного космоса, составленная Присциллианом, была заслушана в 386 году на соборе епископов; Присциллиан был уличен в ереси и убит по приказу императора<sup>218</sup>.

<sup>218</sup> В Хронике бенедиктинца Сигеберта из Жамблу сообщается: «386 год. В Константинополе по приказу Феодосия и с согласия папы Дамаса состоялся Второй вселенский собор 150 отцов; осудив Македония, отрицавшего, что Святой Дух — это Бог, он постановил считать, что Святой Дух единствен Отцу и Сыну и дал символ веры, который вся латинская и греческая конфессия поет в церкви во время богослужения в праздничные дни. Тогда же было решено, чтобы Константинопольский <патриарх>, как епископ Нового Рима, имел преимущество после римского понтифика. Епископ Присциллиан, основав в Испании ересь собственного имени, потревожил церковь. Так, он смешал лиц Святой Троицы, говоря, что она и есть Отец, который представляет собой единство Сына и Святого Духа. Мясные блюда он считал недозволенной пищей. Он расторгал браки, давая развод мужьям, не желавшим своих жен, и женам, не желавшим мужей. Творение всякой плоти он приписывал не доброму и истинному Богу, но злым ангелам. Он говорил, что души той же природы и сущности, что и сам Бог; для проведения добровольного состязания, правда, не на земле, они шаг за шагом спускаются через семь небес и через столько же царств и попадают к князю тьмы, создавшему этот мир; этот князь и распределяет их по различным плотским телам. Судьба людей тесно связана со звездами, а наше тело, по его словам, сложено сообразно 12 небесным созвездиям: Овна он помещал в голове, Вола в шее, Близнецов в плечах, Рака в груди, Льва в руках, Деву в животе, Весы в поясице, Скорпиона в бедрах, Стрельца

Св. Дионисий был обезглавлен в Галлийской Лутеции (древнее название Парижа) в 96 году (по другим данным — в 110 году), во время гонений на христиан при императоре Домициане (81–96 гг.). Сообщают, что святой взял свою главу, прошеествовал с ней до храма и только там пал мертвый. Не исключено, что в народном предании произошла интерференция образа Дионисия Ареопагита с образом другого святого, Дионисия Парижского, обезглавленного на холме Монмартр в III веке и прошеествовавшего со своей главой в руках через весь Париж<sup>219</sup>.

в половых органах, Водолея в мочевом пузыре, Козерога в голених, а Рыб в стопах. Выслушанный по этому поводу на соборе епископов, он отправился в Рим, где святые Дамас и Амвросий уличили его в ереси. Затем, в Галлии, на соборе в Бордо он также был осужден как еретик святым Мартином и прочими. Когда он понял, что осужден, то обратился с апелляцией к императору Максиму. Он был им выслушан, но лишен епархии и убит в Трире префектом Эводиом вместе со многими своими последователями, поскольку император велел перебить в Испании сторонников этой секты. Епископы Итахий и Урсаций, обвинители Присциллиана, были лишены церковного общения епископами, говорившими, что это, мол, грех, лишать жизни человека иного образа мыслей по обвинению епископов, хотя император Максим и некоторые епископы защитили Итахия и Урсация. По этой причине святой Мартин подвергся гневу со стороны Максима, ибо не хотел вступать в общение с Итахией, и едва добился, чтобы сторонников Присциллиана не убивали» ([Сигеберт 2015]).

<sup>219</sup> Кроме того, некоторые готические соборы Франции (в частности, Реймский собор) украшены изображением св. Никасия

## 5. Н. О. Лосский

В одном из своих писем архимандрит Евфимий охарактеризовал Бердяева и Лосского. «Бердяев, — сообщает Эйкалович, — казался ему слишком легким, не углубляющимся в оптические глубины тайны Бога и мира. Он писал: "Вас могла удивить резкость моего тона в отношении Бердяева. Поверьте, что это не связано с недооценкой его роли. Вам будет понятно, когда я скажу, что в ту же линию отчуждения я отправляю и Лосского (Н. О.), которого я изучал более внимательно. Критику Чистого Разума я изучал по переводу Лосского, по переводу, как мне казалось, превосходному. Но когда я затем брал Логикку Лосского, где была и критика Критики Чистого Разума Канта, которая была для меня примером онтологической логики, а затем и другие книги Лосского, то я убеждался в том, что Лосский не взял из Канта то, что было для меня у Канта самым ценным, и именно смысловой образ целого, которому Кант не изменял ни на одной из своих страниц. И Лосский оказывался для меня натуралистом

Реймского, обезглавленного вандалами в 407 году. Согласно преданию, св. Никасий в момент казни читал 118 псалом, и его глава, усеченная на словах «Прильпе земли душа моя...» (*adhaesit pavimento anima mea*), продолжила по усечении «...живи мя по словеси Твоему» (*vivifica me Domine secundum verbum tuum*). С этими словами св. Никасий взял честную главу в руки и отправился на место своего погребения.



и естественником, поставившим себя вне пределов формального знания. Тетра триад Канта <...> дала мне философский язык <для Священных Архитектоник>. Нужны оказались не только термины, но и сами слова их выражающие, архитектоника и морфология, начертание и наречение. И если я потом брал ту или иную книжку Лосского, то обычно попадал в своего рода каботажное плавание на утлом суденышке идеал-реализма с заходом во все порты других философских "измов". Нельзя не признать за этим отзывом, хотя и преуменьшительным, зоркости и остроумия»<sup>220</sup>.

Персонализм Н. Лосского зиждется на понятии об иерархии, являющемся ключевым и для ангелологии Дионисия Ареопагита, которую Лосский стремится объять наряду с материальным укладом, пронизав ее монадами и представив как высшую ступень духовного совершенства в самоорганизации мира<sup>221</sup>. Мир, по Н. Лосскому, пред-

<sup>220</sup> [Эйкалович 1973: 95—96].

<sup>221</sup> «Индивидуум Х., сверхвременный, следовательно, действующий в мире столько времени, сколько существует мир, прежде, может быть, действовал согласно идее лошадности или, например, согласно идее управления центром речи какого-либо человека (был «душою» клеток центра речи), затем усвоил тип человечности и живет, как человек, а после смерти будет жить, как существо, более совершенное, чем земной человек» [Лосский 1939: 50]. «Полное освобождение от телесной смерти возможно не иначе, как для деятеля, проникнутого совершенною любовью к Богу и всем тварям Его. Таковы члены

ставляет собой гигантскую и многомерную иерархическую панораму, включающую в себя разного рода и масштаба «субстанциальных деятелей» — от атома до человека и человеческих сообществ и еще выше — до Царствия Небесного. Человек в системе Н. Лосского никоим образом не ограничивается только физическим телом, он словно бы ploится в совмещении множества монокуляров. Он и часть космического универсума, и совокупность процессов, протекающих на клеточном уровне. В каждый миг своего существования человек деятельно компилирует несметное множество измерений и планов, в которых всегда что-то происходит. «Субстанциальные деятели»

Царства Божия, никогда не отпадавшие от Бога, а также и те, которые, после отпадения, низведшего их на уровень электрона, а может быть, и еще ниже, в длительном процессе нормальной эволюции (т.е. эволюции, соответствующей нормам, заповедям Божиим) преодолели свою эгоистическую исключительность и возросли в любви настолько, что удостоились благодати Божией, возводящей их в Царство Его. Эволюция эта, как возрастание в любви, не может быть процессом законосообразным, она есть ряд свободных актов деятеля; поэтому в ней возможны срывы, падения, попадания в тупики; возможна не только нормальная, но и сатанинская эволюция, т. е. возрастание в зле. Члены Царства Божия, не вступая ни к кому в отношении противоборства, не совершают никаких актов отталкивания в пространстве, следовательно, не имеют материального тела; их преобразенное тело состоит только из световых, звуковых, тепловых и т. п. проявлений, которые не исключают друг друга, не обособлены эгоистически, но способны к взаимопроникновению» [Лосский 1930: 71].

действуют взаимосвязанно на клеточном, социальном и космическом уровнях, а проявления интегрального, личностного смысла Лосский усматривает не столько в непосредственной данности дел и поступков конкретного человека, сколько, например, в том, что в ту секунду, когда Бетховен испустил дух, раздался ужасающий удар грома. Однако описанное Лосским мироздание пронизано сквозняком расчеловечивания: и материя, и дух предстают сотканными из взаимопроницаемых и неуничтожимых элементарных частиц, природа которых в равной степени может быть отнесена и к логическим категориям (реверанс Гуссерлю и Лейбницу), и к творческим интенциям Бога-Творца. Но природа личности, которую можно связать с логическими категориями и отвлеченным единородием, и душа — это вовсе не одно и то же. Чтобы объяснить происхождение души, Н. Лосский прибегает к креационизму: душа сотворяется Богом при зачатии или рождении. Следуя логике его умозаключений, не всякий субстанциальный деятель способен сочетаться с душой, но лишь чрезвычайно организованный и усовершенствованный. В плане абсолютной свободы, которой наделены все без исключения деятели, выходит, что скалы, деревья, моря и животные сами выбрали тот тип существования, к которому они принадлежат. То есть, теоретически у них есть возможность возвыситься и до людей

и получить в итоге дополнительный дар Божий — душу. В итоге, следуя Лосскому, все мироздание можно представить в виде гигантского эмбриона, утопически заключающего в себе потенцированную «человечность», лучшая часть которой при помощи православных догматов устремляется в Царствие Небесное, или, говоря словами самого Лосского, переходит от «единородия отвлеченного» к «Единородию конкретному»<sup>222</sup>.

В интуитивизме Лосского среди прочих составляющих отчетливо просматривается попытка соединить библейское описание сотворения мира (ветхозаветный шестоднев) с модернизированной версией монадологии Лейбница<sup>223</sup>. Используя

<sup>222</sup> Лосский не скрывает, что к формулированию этого принципа его подтолкнуло чтение книги Павла Флоренского «Столп и утверждение истины». В особенности его поразил образ — два ангела на общем пьедестале, почти сросшиеся туловищем, с подписью «*finis amoris, ut duo unum fiant*» (предел любви, да двое едино будут) — и он записал: «Лица, связанные друг с другом такою совершенною любовью, восходят от отвлеченного единородия к конкретному единородию» [Лосский 1992: 35].

<sup>223</sup> «Я близок к мнению, что во всяком теле людей, животных, растений и минералов есть ядро субстанции»; «оно так тонко (*subtil*), что остается даже в пепле сожженных вещей и может стянуться как бы в невидимый центр» (Лейбниц, «Монадология», § 73). «<Личности> не обособлены друг от друга, а отчетливы сражены друг с другом благодаря отвлеченному единородию» [Лосский 1992: 30]. «Метафизика Лосского есть вариант построений Лейбница в том смысле, что Лосский принципиально защищает плюрализм, т. е. нерастворимую

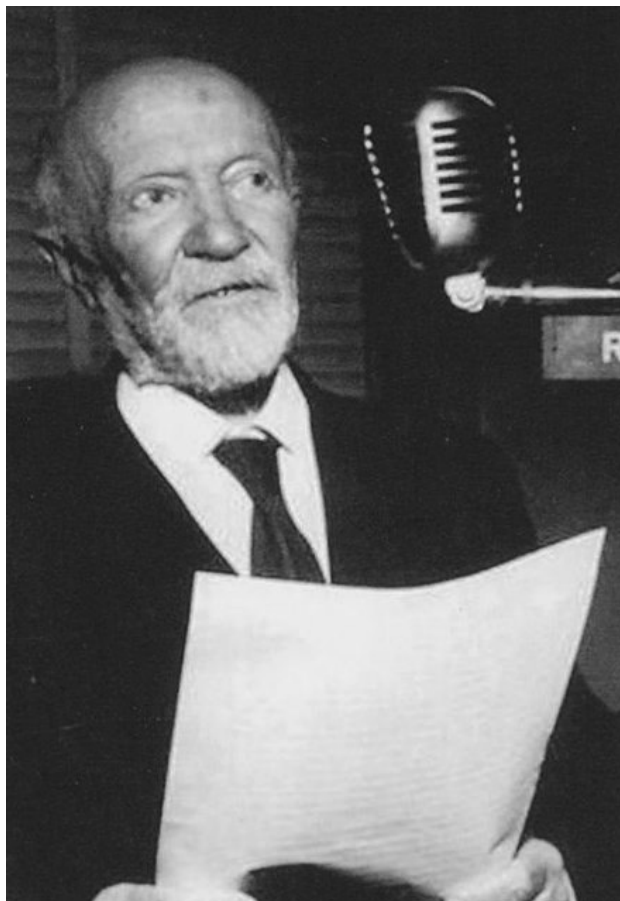
футуристические по сути термины («субстанциальный деятель», «симфоническая личность»), Лосский стремился примирить православное понятие о Единосущии с теорией переселения душ<sup>224</sup>. В итоге созданная им концепция, не укладывавшаяся в рамки ни философии, ни теологии, вполне может быть отнесена к сфере религиозно-философского мифотворчества — как космогоническая утопия или же метафизическая фантастика.

Лосский был самородком, удивительным оригиналом, одним из столпов российской метафизики, чрезвычайно продуктивным автором-теоретиком. Формат истории философии, предложенный ему европейскими университетами, не вполне соответствовал суггестивному напору

---

и непреходящую множественность в бытии. <...> Лосский преобразует идею монады у Лейбница в том направлении, что устраняет замкнутость монад. По Лейбницу, монады «не имеют окон», но каждая содержит в себе весь мир (в форме представлений); Лосский, наоборот, допускает взаимодействие между монадами. <...> Если монады Лейбница превращаются у него в «субстанциальных деятелей», то общий метафизический плюрализм Лейбница сохраняется здесь в полной силе. Перемена терминологии еще не влечет за собой перемены смысла понятия» [Зеньковский 1948: III].

<sup>224</sup> «После смерти главный деятель может начать привлекать к себе новых союзников и строить новое тело, соответствующее степени его развития и его интересам, возникшим в предыдущей жизни. Такой переход от жизни с одним телом к жизни с другим телом может быть назван словом перевоплощение» [Лосский 1992: 46].



*Н. О. Лосский*

его личности. И одушина была найдена в философском творчестве. Лосский создал совершенно особый теоретический мир, сквозь контуры которого просматриваются фигуры Бергсона, Лейбница, Канта, Шопенгауэра и Гуссерля, а прежде всего Платона — в той точке, где Лосский приподнимает сознание над познающим субъектом и придает этому сознанию всеобъемлющий статус отвлеченного единосущия. Н. О. Лосский проделал значительную работу по синтезу понятий, почерпнутых из разных философских систем. Назовем главные составляющие его мировоззрения: ВОЛЮНТАРИЗМ — СПИРИТИЗМ<sup>225</sup> — ИНТУИТИВИЗМ — ПЕРСОНАЛИЗМ — УЧЕНИЕ ОБ ИЕРАРХИИ — ЭТИКА АБСОЛЮТНОГО ДОБРА И ПРАВОСЛАВНЫЕ ДОГМАТЫ. Где-то на середине жизненного пути

<sup>225</sup> Спиритизм выражался у Н. Лосского в том, что, — здесь мы цитируем его учителя и оппонента Ал. Ив. Введенского — «человек состоит из комплекса духовных сущностей, которые прямо, непосредственно заглядывают одна внутрь другой» [Ермичев 2013: 307]. В своей заметке Ермичев называет метафизику раннего Лосского «спиритуалистической», мы же, чтобы избежать путаницы в терминах, будем говорить о «спиритизме», памятуя о том, что спиритуалисты не признавали доктрину перевоплощения, в то время как спириты (французская школа, основанная Аланом Кардеком), делали из нее фундаментальный принцип своей веры. Поэтому понятие «спиритическая метафизика» представляется более точным, хотя, возможно, при таком словоупотреблении происходит интерференция «позднего» Лосского с «ранним».

Николай Лосский попытался было всерьез войти в богословие или, если выразаться точнее, в теологию, но, полагаю, что это игольное ушко оказалось для него слишком узким.

Н. О. Лосский родился в древне Креславка, под Витебском. В семье кроме него было 14 детей. В 17 лет (1887 год) он был исключен из гимназии «за пропаганду социализма и атеизма» без права поступления в другие учебные заведения. Решив продолжить учебу за рубежом, с помощью контрабандистов Лосский пересек границу, жил в Цюрихе, затем в Берне; попал в Алжир, обманным путем был завербован в Иностраннный Легион. Чтобы оставить службу, ему пришлось симулировать сумасшествие, затем он вернулся на родину, добился отмены запрета на учебу и поступил на естественнонаучный факультет Санкт-Петербургского университета. Он женился, воспитал троих сыновей, стал доцентом кафедры философии, проходил в Германии у Вундта практику по экспериментальной психологии. Лосский преподавал и при большевиках, но был уволен за идеализм, причем отставка вызвала сильнейшее нервное расстройство и разлитие желчи. В ноябре 1922 года по распоряжению Ленина вместе с группой ученых он был выдворен за пределы Советской России, преподавал историю философии в университетах Праги и Братиславы. После вступления в Братиславу Советской

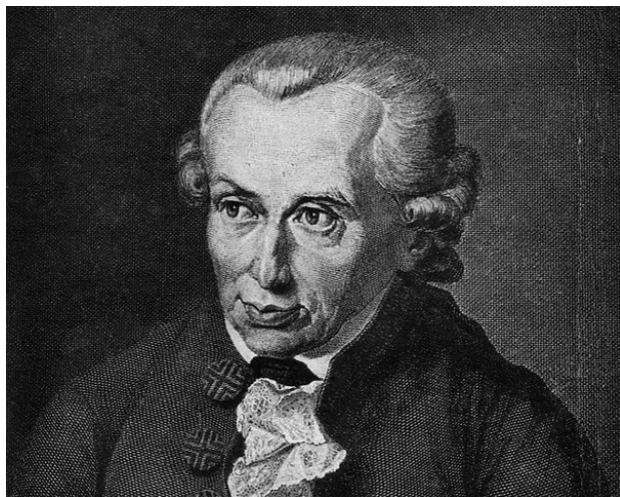
армии Лосский переехал во Францию, а в 1946 году — к своему сыну в США. С 1947 по 1950 годы он преподавал историю русской философии в Свято-Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке. С 1960 года Лосский находился на попечении Русского дома в Сент-Женевьев-де-Буа, где и скончался в возрасте 94 лет.

## 6. Иммануил Кант в прочтении архимандрита Евфимия

Иммануил Кант, детство которого прошло в среде лютеранского обновленчества, был весьма далек от литургии, св. Таинств и Евхаристии. Бог мыслился им включенным в сферу ноуменального<sup>226</sup> — как трансцендентный нравственный Абсолют и как первопричина, приближение к которой осуществимо, например, методом исключения других причин<sup>227</sup>. Так или иначе, Бого-

<sup>226</sup> По Канту, «ноумены», или «вещи сами по себе» — вещи, существующие независимо от воспринимающего субъекта, в отличие от «феноменов», т. е. непосредственных пространственно-временных предметов чувств, лишенных самостоятельного, т. е. независимого от субъекта существования.

<sup>227</sup> Таким, в частности, был онтологический аргумент в пользу бытия Божия, выдвинутый Кантом задолго до написания «Критики чистого разума» в пику современной ему протестантской теологии. В работе 1763 года, озаглавленной «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога», Кант, словно бы заимствуя методы средневековых схоластов, выстраивает следующую формально-логическую



Иммануил Кант

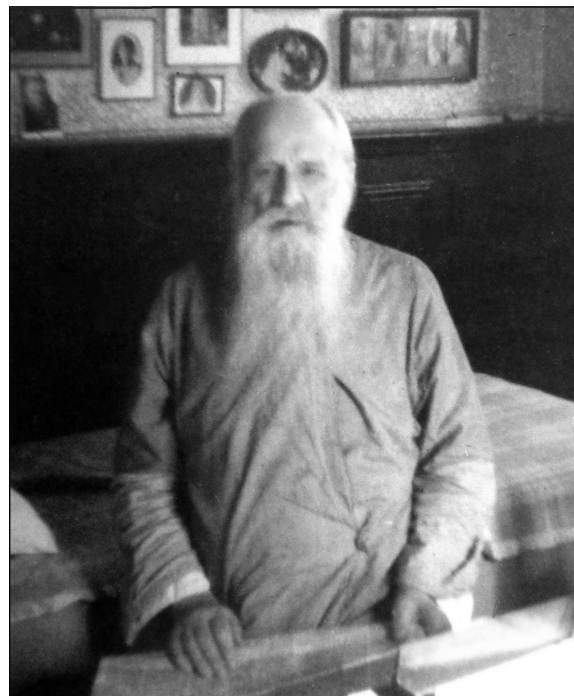
познание у Канта не опиралось на церковные догматы; не будучи заявленным как окончательная мировоззренческая задача, оно затрагивалось им в рамках общей теории познания и критической философии. Когда биографы Канта, основываясь на его записях, утверждают, что, анализируя

*цепочку: если ничего не существует, то нет материала для построения вещей, следовательно, вещи невозможны; но невозможное уже само по себе невозможно, значит, необходимо допустить какое-то первосуществование, которое и отождествимо с Богом.*

в 1771 году выдержанную в позитивистском ключе теорию причинности Дэвида Юма, немецкий философ «пробудился от догматического сна»<sup>228</sup>, то имеется в виду, конечно же, не церковная догматика, а традиционный, существовавший до Канта, подход к теории познания. В этом смысле «догматизм» связывается с безграничной верой в силу человеческого разума (вплоть до его абсолютизации, например, в созданном французскими эбертистами Культe Разума), чего Кант принципиально не разделял. Напротив, он ощутил себя Коперником в философии после того, как: а) постулировал независимый от познающего субъекта мир и б) указал на механизмы, посредством которых этот мир соотнобразует с небезграничными возможностями нашего познания.

Перечисляя свои научные приоритеты в письме К. Ф. Штойдлину от 4 мая 1793, Кант ставил религиозную проблематику на третье место, после метафизики и морали (очевидно, намереваясь рассматривать первые две дисциплины сугубо в секулярном ключе): «Давно задуманный план относительно того, как нужно обработать поле чистой философии, состоял в решении трех задач: что я могу знать? (метафизика); что я должен делать? (мораль); на что я смею надеяться? (религия); наконец, за этим должна была последовать четвертая задача — что такое человек? (антропо-

<sup>228</sup> См., например, [Васильев 1999].



*Архимандрит Евфимий, 1970-е годы*

логия, лекции по которой я читаю в течение более чем двадцати лет)»<sup>229</sup>.

Отметим, что к религиозным вопросам («на что я смею надеяться?») Кант в данном случае

<sup>229</sup> [Кант 1912: 366].

прикасается не столько *с верой*, сколько заступив на распространенную в протестантизме позицию выгоды, которая проступает сквозь обманчивую импрессионистическую размытость понятия «надежды».

В 1781 году, после десяти лет размышлений, Кант написал «Критику чистого разума», в которой он сформулировал подходы к изучению априорных (т. е. независимых от опыта) принципов человечности. Именно эту книгу, переведенную на русский язык Н. О. Лосским<sup>230</sup>, архимандрит Евфимий постоянно читал и перечитывал на протяжении многих лет<sup>231</sup>.

Первому изданию «Критики...» предпослано весьма интригующее авторское вступление:

*«На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться,*

<sup>230</sup> [Кант 1915]. Перевод был очень тщательным и продуманным, но содержал ряд неточностей. В частности, знаменитое выражение Канта «das Ding an sich» Н. О. Лосский перевел как «вещь в себе». Комментируя позднейшую правку перевода Лосского, Ц. Арзаканян пишет: «Выражение "вещь в себе" не только искажает кантовское понятие, но в известной мере и мистифицирует его. "Бытие (чего-то) само по себе" заменяется некоей таинственностью, непонятностью, загадочностью, задуховностью и т. п., что не имеет ничего общего с учением Канта о "вещи самой по себе"» [Кант 1994: предисл.].

<sup>231</sup> В письме Эйкаловичу о. Евфимий упоминает: «Критику Чистого Разума я изучал по переводу Лосского» [Эйкалович 1973: 95].

*так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума»<sup>232</sup>.*

Отрывочные заметки архимандрита Евфимия проливают некоторый свет на то, как он открыл для себя теорию Канта. Это произошло в конце 1940-х годов. На протяжении нескольких лет, ночами, закрывшись в монастырской келье, отец Евфимий вырисовывал схему бытия.

*«Точный рисунок <...> Священных Архитектоник существует на нашем столе с 1945 года. Он представляет Энергему Бытия и Имени (как мы тогда в традиции Паламистской называли)»<sup>233</sup>.*

К этому творению он относился трепетно, едва ли не как к живому существу. В одном месте он говорит, что рисунок — это его судьба, в другом сообщает, что архитектоники<sup>234</sup> «приняли с благодарностью» категории Канта.

*«Я — Рисунок, моя судьба — судьба моего рисунка. <...> В 1945 году на осеннюю Казанскую я нарисовал мою лестницу на небо; видение Иаковле оснастил Священными Архитектониками обоих шестоднев и обоих канонов»<sup>235</sup>.*

<sup>232</sup> [Кант 1994: предисл.].

<sup>233</sup> [Начертание. Статьи: 38].

<sup>234</sup> Так он называл свои изобразительные построения.

<sup>235</sup> [Начертание: 245].

«Согласованные архитектоники шестоднева Моисея и шестоднева Христа и обоих канонов — на утрени и на литургии — приняли прежде всего и с благодарностью тетра триад<sup>236</sup> категорий Канта и его схематизм понятий»<sup>237</sup>.

Что характерно, открытие отцом Евфимием книг Канта и Лосева имело под собой не столько научно-познавательную, сколько мифопоэтическую и даже экстатическую подоплеку.

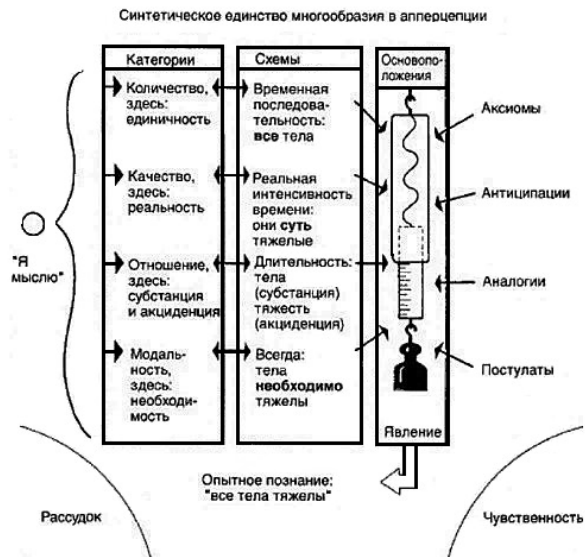
«Мой Рисунок — конструкция <Премудрости>. Пришла "Критика чистого разума"! Годы оставалась на столе! Не рисованная, только представляемая ее конструкция целиком вошла в рисунок. Пришла "Философия имени"! Годы оставалась на столе! Не рисованная, но уже как бы стабилизируемая, ее конструкция целиком вошла в рисунок. Руслó философского развития во времени между этими двумя книгами, как между прибрежными пристанями, остается мне неизвестным. Тем более они мне <представляются> родными»<sup>238</sup>.

Классифицируя «элементарные понятия» рассудка, Кант составил таблицу, включив в нее 12 понятий (категорий), разделив их на четыре группы, параллельно четырем классам суждений: категории количества, качества, отношения

<sup>236</sup> Тетра триад:  $4 \times 3 = 12$ , что соответствует 12 категориям Канта.

<sup>237</sup> [ibid: 242].

<sup>238</sup> [ibid: 245].



—Таблица основоположений трансцендентальной аналитики—

*Пособие по изучению Канта в высшей школе*

и модальности. Синтетическими Кант называл суждения, предикат которых не мыслится в субъекте, а прибавляется к нему извне («тела имеют тяжесть»). Синтетическим суждениям противоположны аналитические, предикат которых заранее смутно мыслится в субъекте и извлекается из него по закону тождества («всем телам



свойственна протяженность»). Аналитические суждения всегда априорны, эмпирические — всегда синтетичны<sup>239</sup>. Синтетические суждения расширяют знание, аналитические — разъясняют уже имеющиеся понятия.

Непосредственное оформление мира явлений по категориальным законам осуществляется бессознательной способностью «трансцендентально-воображения». Из-за того, что оно действует за границами сознания, нам кажется, что предметы независимы от человеческого восприятия — поэтому Кант и сравнивает свою теорию с «коперниканским переворотом», отмечая, что ему, как и Копернику, пришлось идти против чувственной видимости. Воображение выступает посредником между рассудком и его основой — апперцепцией, и чувственностью, переводя категории на язык временных отношений и превращая их в «схемы» (например, схемой категории причины является представление о постоянной последовательности двух восприятий, первое из которых мы называем причиной, второе — действием)<sup>240</sup>.

Думается, что «Критика чистого разума» чрезвычайно впечатлила архимандрита Евфимия прежде всего потому, что его собственная систе-

<sup>239</sup> При этом Кант не исключает возможность априорных синтетических суждений, например, в «чистой математике».

<sup>240</sup> Сжатое изложение теории Канта выполнено нами по источнику: [Васильев В. В. Кант].

ма «архитектоник» также опиралась на категории (Букварь) и схемы (Атласы), которые он связывал в единое целое посредством самобытной «вообразительной» техники.

В своем исследовании Кант показал, что разум, пытающийся получить однозначные и доказательные ответы на собственно философские вопросы, неизбежно ввергает себя в противоречия. «Это означает, что разум не может иметь трансцендентного применения, которое позволило бы ему достигать теоретического знания о вещах в себе: стремясь выйти за пределы опыта, он запутывается в паралогизмах и антиномиях<sup>241</sup>» [Нарский 1976: 115-116].

Антиномии Канта состоят из тезиса и антитезиса. Например, «мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» (тезис) — «мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве» (антитезис). Комментируя взгляд Канта на эту антиномию, И. С. Нарский пишет: «К миру вещей в себе вне времени

<sup>241</sup> Антиномия — противоречие, каждое из утверждений которого одинаково обосновано. Простейшая семантическая антиномия «Лжец» была сформулирована в IV веке до н. э. Евбулидом: «Я лгу» (парадокс здесь в том, что, если говорящий лжет, то он говорит правду, и наоборот). Кант объясняет антиномию как противоречие, в которое теоретический разум (Vernunft) впадает сам с собою, пытаясь соотнести идею абсолютного с миром, как с совокупностью всех явлений.

и пространства свойства "начала", "границы", "простоты" и "сложности" не применимы, <...> эмпирия же фрагментов феноменального мира вложению в эти характеристики не поддается» [ibid: 108].

Труднообъяснимое кантианство архимандрита Евфимия можно понять лишь в допущении того, что он, переступив через все барьеры, презрев несовместимость тезаурусов, приписывал немецкому философу богословскую правоту (нечто сродни Откровению, хотя и не в полной мере<sup>242</sup>), на которую тот если и претендовал, то, по всей очевидности, вовсе не в контексте православия. И все же «прозрение в Канта», которое испытал архимандрит Евфимий, нельзя назвать бесосновным. Так, к примеру, процитированный выше комментарий Нарского к одной из антиномий Канта вполне соотносим с обобщенным представлением об апофатической диалектике. Божество постижимо только в его проявлениях в мире (некоторые богословы, например, св. Григорий Палама, называют эти проявления «энер-

<sup>242</sup> Взять хотя бы следующее утверждение о Евфимии: «Строгая система Канта есть только овнешненная сторона строжайшей системы Откровения» [Начертание: 53-54]. Четырьмя страницами ниже он уточняет: «Так как Кант <...> не отправлялся от Откровения "В Начале Бог сотворил небо и землю», <...> то в последовании чтения его книги особенно трепетный момент — когда он выводит понятие ноумена, будь то ноумен небес или душевный» [Начертание: 58].

гиями»), и в то же время ни одно из Божественных качеств не описуемо и не изъяснимо, и не выводимо из человеческих понятий<sup>243</sup>. Дионисий Ареопагит в трактате «О Божественных именах» пишет о недостаточности имени «Единый» применительно к Богу, ибо Он не единство и не множество, так как превосходит эту антиномию, будучи непознаваем в том, что Он есть. Картину дополняет Климент Александрийский, указывая в «Строматах», что Бог непостижим не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть<sup>244</sup>.

На стр. 59 отец Евфимий пишет: «Ряды Канта, ведущие к антиномиям, у нас уперты в лицо человека, в лицо его Ангела-Хранителя. Из потенциальной бесконечности (все люди смертны, все бессмертные нечеловечны<sup>245</sup>) — в актуальную (все люди бессмертны, все бессмертные человечны), как показывает последовательность умыслообразов, имеем уравниность судьбы неба и земли в их свободе»<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> Может быть, отец Евфимий упускает из виду этот постулат, когда говорит: «Так как Премирное Триипостасное Божество в Сущности Своей планово, то и в творении координаты схватывают планы» [Начертание: 59].

<sup>244</sup> См.: [Лосский 1991: 27-29, 188 — прим. 26, 27, 33].

<sup>245</sup> Собственно, разъяснению этих тезисов и посвящены нижеследующие страницы, и мы лишь можем посоветовать читателю запастись терпением.

<sup>246</sup> [Начертание: 59].

Используя «Критику чистого разума» как стартовую площадку для восхождения к Премудрости Божией, архимандрит Евфимий строит собственную богословскую антиномию. В качестве отправных пунктов своей системы он запасается следующими тезисами немецкого философа:

1) «Трансцендентальный идеал составляет высшее и полное условие возможности всего существующего»<sup>247</sup>.

2) «Предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также первоначальным существом (*ens originarium*) или, поскольку он стоит выше всего, высочайшим существом (*ens summum*), а также существом всех существ (*ens entium*), поскольку все подчинено ему как обусловленное»<sup>248</sup>.

Эти определения, как утверждает о. Евфимий, «устремляются к Софийным финалам». «Тогда как само *ens*<sup>249</sup>, — продолжает он, — нашедшее свое определение в финалах, начально, двуна-

<sup>247</sup> [Кант 1915: ч. 2, отд. 2, кн. 2, гл. 3, разд. 2].

<sup>248</sup> [ibid]. В варианте, исправленном Ц. Арзаканяном и М. Иткиным, этот фрагмент звучит так: «Предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также первоначальностью (*ens originarium*) или, поскольку он стоит выше всего, высшей сущностью (*ens summum*), а поскольку все подчинено ему как обусловленное — также сущность всех сущностей (*ens entium*)» — см.: [Кант 1994: ч. 2, отд. 2, кн. 2, гл. 3, разд. 2].

<sup>249</sup> То есть, существо, или же (в другом переводе) сущность.

чально<sup>250</sup>. Оба<sup>251</sup> стоят уже не на оси субстанции и пространства, а на оси субъекта и времени. Тут уж я не один из тех, что смертны, тут я сам включаю в себя и смерть, и жизнь, и бессмертие, отвечаю за себя<sup>252</sup>» [Начертание: 61].

К сожалению, смысл этого высказывания приходится восполнять на уровне смутных интуиций. Кант наметил путь к синтезированному знанию через синтез ощущений и их априорных форм — пространства и времени — с априорными категориями рассудка. Однако путь «к Софийным финалам» выходит за рамки философской компетенции.

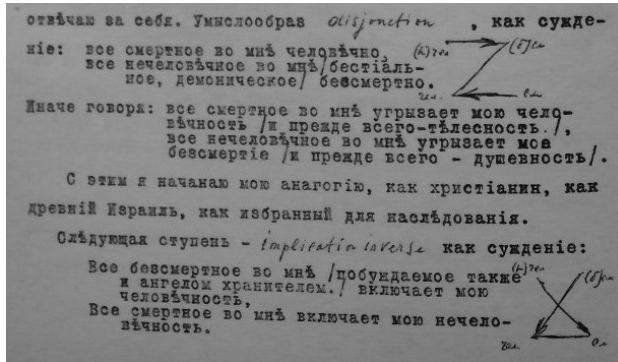
Применительно к богословской традиции Восточной Церкви и субъект, и субстанция, и весь категориальный аппарат принимают какой-то атавистический оттенок<sup>253</sup>. Приступая вслед за

<sup>250</sup> То есть, антиномично?

<sup>251</sup> Здесь не вполне ясно, о чем идет речь — о двух тезисах, или же о двух началах.

<sup>252</sup> Подчеркнем весомость этих слов: «отвечаю за себя».

<sup>253</sup> Понятия «субъекта» и «субстанции» эволюционировали в западной схоластике, а затем и в философии. Бозэций рассматривал их как синонимы и ввел в обращение новый термин «субъект-субстанция» [Бозэций 1990: 26]. Действительно, *substantia*, латинский перевод греческого *υπόστασις* (ипостась), означает нечто под-лежащее, лежащее в основе, а субъект — тот, кто совершает действие — соответствует подлежащему в предложении. Философы Нового времени стали разграничивать понятия субстанции (к которому тяготел Лейбниц)



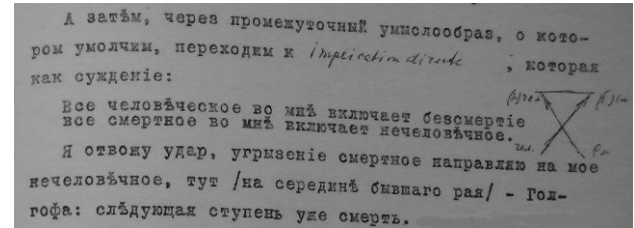
[Начертание: 61, нижний абзац]

отцом Евфимием к восхождению, исследователь попадает в умопомрачительную ситуацию. Но, возможно, это и есть тот самый мрак, которым окружил Себя Господь, чтобы сущность Его оставалась недостижимой<sup>254</sup>?

Если обратиться к азам философской логики, намерения отца Евфимия предстанут в более

и субъекта (Кант и Фихте), а Гегель в «Феноменологии духа» постарался преодолеть этот разрыв и восстановить знак равенства между субъектом и субстанцией, сохраняя раздельную нюансировку обоих понятий. Субъект у него выступает как реализация абсолютного духа, а субстанции приписывается способность саморазвертывания и саморефлексии; в такой ретроспективе средневековая «субъект-субстанция», интриговавшая Бозция и Абеляра, принимает значение саморефлексирующего инобытия.

<sup>254</sup> «Соделал мрак покровом Своим» (Пс. 17 : 12).



[Начертание: 62, верхний абзац]

связном виде. Перед нами три сужденія (стр. 61–62 трактата), формализованные логически и дополненные графическими выкладками. Поскольку восхождение к «Софійным финалам» осуществлено с использованием формальных методов, то и объяснять начертанные архимандритом Евфимием векторы следует с учетом так называемого «логического квадрата», при помощи которого обычно преподносятся отношенія между сужденіями<sup>255</sup>.

Первую ступень организует «умыслообраз дизъюнкции» (напомним, дизъюнкция /*disjunction*/ двух высказываній основана на том, что по крайней мере одно из них истинно: первое, второе, или оба). На данной ступени восхождения представлена падшая, навеки уязвленная смертным грехом, человеческая природа (смертное —

<sup>255</sup> Логический квадрат был изобретен в XI в. византийским монахом Михаилом Пселлом, который, помимо богословія и исторіи, занимался формальной логикой и мнемотехникой.



- А** - общеутвердительные  
**Е** - общеотрицательные  
**I** - частноутвердительные  
**О** - частноотрицательные

*Логический квадрат, описывающий отношения между категорическими суждениями*

человечно). Ей аккомпанирует бессмертие самого греха (нечеловеческое<sup>256</sup> — бессмертно). Вторая и третья ступени построены в соответствии с обратной и прямой импликацией (implication inverse и implication directe). Эта мысленная операция, в общих чертах, состоит в том, что содержательный регистр «нечеловечности» в два приема переключается со сферы «бестиального» на Силы Небесные. Отец Евфимий описывает суть процедуры на стр. 260, правда, в очень сложной, метафорической форме.

<sup>256</sup> Здесь под «нечеловеческим» подразумевается демоническое начало.

Это соотношение обоих умнообразов в прямом друг другу противоречии является, тем не менее, необходимым соответствием, по переключки их обменной в <sup>первом</sup> Небѣ, при котором тратится непрерывно, всегда потенциальный и напряженный поток лучей, являющий "дурную" бесконечность, определен актуальной бесконечностью, не тратится державностью.

[Начертание: 260, фрагмент]

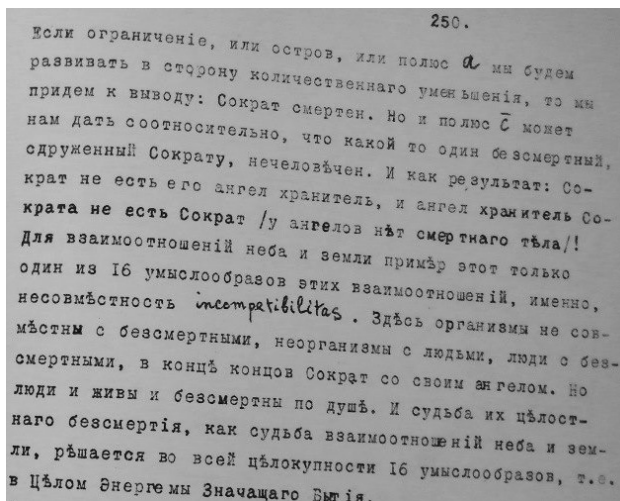
Двойственность обособления *centroposita* крайних фаз одной и той же величины производит и двойственность во взаимоотношении двух величин. Если взять неотвязно называющийся знаменитый примѣр:

все люди смертны,  
 то в обращении получим:  
 все бессмертные нечеловѣчны.

На чертежѣ показаны как вывод из силлогизма, средним термином которого вѣдет  $\bar{b}$  -  $[(a \supset b) \cdot (b \supset c)] \supset (a \supset c)$  организм,  $\bar{b}$  - неорганизм.  $[(\bar{c} \supset \bar{b}) \cdot (b \supset \bar{a})] \supset (\bar{c} \supset \bar{a})$

[Начертание: 249, нижний абзац]

Итак, начиная со второй ступени восхождения, под «нечеловечными бессмертными» о. Евфимий понимает уже Ангелов-Хранителей, что и разъясняет в другом месте трактата, на стр. 249-250, весьма оригинально используя логические приемы.



[Начертание: 250, верх страницы]

Обобщенный портрет Канта, который мы получаем из рук архимандрита Евфимия, никак не соответствует ни тому Канту, которым занимался А. И. Введенский, ни Канту, которого переводил Н. О. Лосский. Перед нами возникает некое загадочное интуитивное существо, движущееся по направлению к православным догматам и словно бы не подозревающее об этом<sup>257</sup>.

<sup>257</sup> Мы уже отмечали, что два фундаментальных раздела теории архимандрита Евфимия, Атласы и Букварь соответствуют, по замыслу автора, схемам и категориям Канта. Но сам-то Кант, скорее всего, ужаснулся бы, если бы ему дове-

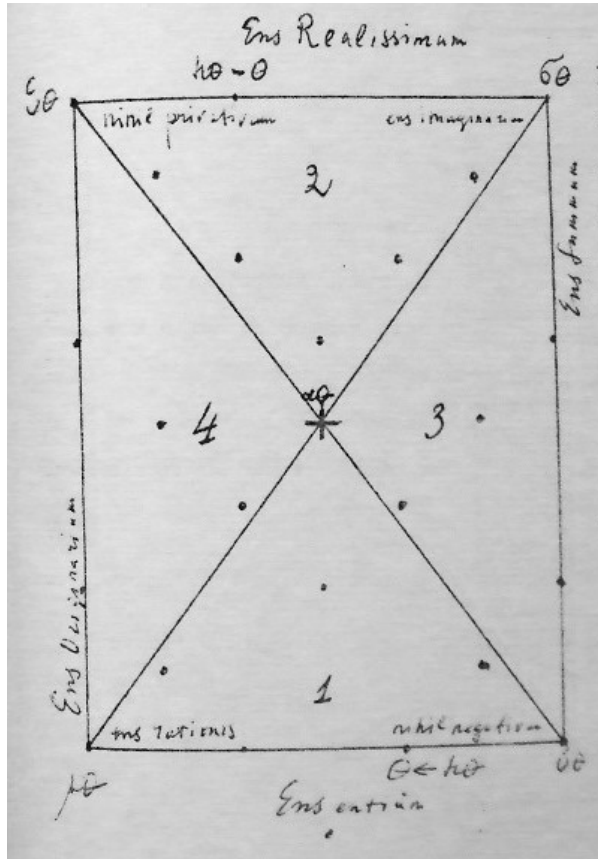
«Будучи стеснен полом, потолком и стенами Тетрады, — афористически сообщает архимандрит Евфимий. И уточняет: рациональная теология Канта в терминах *ens originarium* (первосущность), *ens summum*, (высшая сущность) и *ens entium* (сущность всех сущностей) — «это удивительный максимум того, что можно мыслить, не имея представления о дедукии из Триады»<sup>258</sup>.

В противовес Канту, А. Ф. Лосев, как утверждает о. Евфимий, «дал Дедукию, табличную показанность Действования Трех в Софийном Четвертом, при меональном начале и в одежке Языка»<sup>259</sup>.

лось столкнуться с подобной трактовкой! Представим себе, что Леонардо да Винчи воскрес, перенесся в XXI век и увидел копию Моны Лизы, выполненную при помощи двадцати крупных цветных точек (такие минималистические работы существуют сегодня). У Канта воображению отводится роль трансцендентного посредника между рассудком и чувственностью, переводящего категории на язык временных отношений и превращающего их в схемы. Соответственно, воображение почти не связывается с субъективным произволением. Отца же Евфимия тридцатикратное прочтение «Критики чистого разума» вдохновило на то, чтобы связать в единое целое категории (Букварь) и схемы (Атласы), причем сделано это посредством самобытной «вообразительной» техники, суть которой от нас ускользает.

<sup>258</sup> [Начертание: сопроводительный текст к Атласу №16].

<sup>259</sup> [Евфимий ВРСХД 1971: 38].



Атлас №16 (вот она, «камера тетрады», которую сотрясает Кант)

245. Афи 47

твёрдо и властно стоять в плоскости Языка, ибо на почве Языка дано Божественное Откровение.

Разсуждения о модальных словах, о категориях состоянія, о предложениях, о частях рачи и частях рчаются в общей схемѣ, в Кантовских модальных и реляциях, куда приходят и всѣ опредѣленія Лосева, ибо есть соответствие, есть одно и тоже в их образословіях. Меон! Гдѣ Небо у Лосева?!

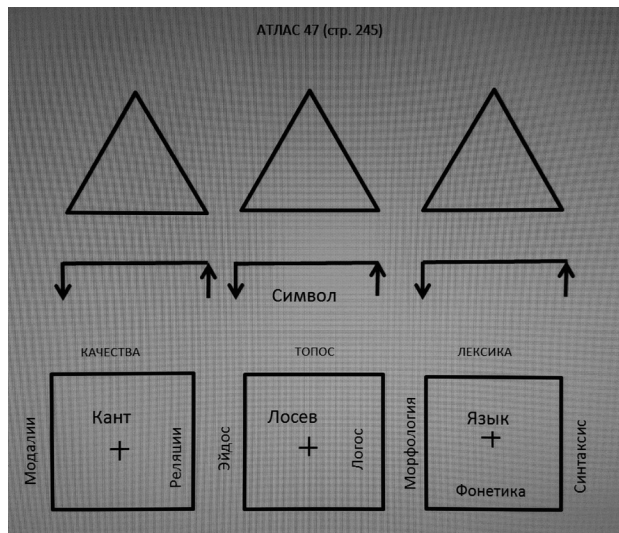
Для нас с самого начала - небо есть не бо, не Бог и не объект.

Сужденіе-предложеніе - то-оно ми-оно. Происходит, как бы, захват из ук-она. В оба направленія, вниз и вверх. Мион находится в строаіше уравненном положеніи с тооном; по тѣлу - душа. Состоятся тождественно умислобразы Верха и Низа, в Логосѣ и Эйдосѣ.

Наибольшее наше отличие: - мы ставим на энергеіи буквы, онѣ становятся энергематичны, мы приписываем им категоріальныя значенія.

Абука для нас есть одновременно и таблица категоріи. Начертанія становятся у нас нареченіями.

Атлас №47 [Начертание: 245]



Атлас №47 во фрагментарной подаче (копия вычерчена автором этой книги)

Попытка архимандрита Евфимия транслитерировать святоотеческое богословие, переложить его на язык категорий Канта, сочетает в себе черты апофатической экстаичности, мультидисциплинарного новаторства и потока сознания. Обозревая мистические концепции Божественного мрака в Восточной Церкви, В. Н. Лосский писал:

*«Негативное богословие — не только теория экстаза в собственном смысле слова; оно — выражение совершенно определенной умонастроенно-*

*сти, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения. <...> Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовые реальности. <...> Непознаваемость не означает агностицизма или отказа от Бого-познания. Тем не менее это познание всегда идет путем, цель которого — не знание, но единение, обожение. <...> Догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они представляют»<sup>260</sup>.*

В известной мере эти слова относятся и к софиологическому неокантианству архимандрита Евфимия. Впрочем, собственную апофатику он прокомментировал сам с присущей ему неизъяснимой иронией:

*«Отрицание принадлежит образу бытия, оно входит в конструкцию объекта. <...> Так как онтологическое доказательство Бытия Божия составляется на основе объекта, то простое выражение: "невозможность онтологического..." есть простая констатация присутствия отрицания в составе объекта. Бытие Отчее чрез-положно и сверх-положно полагает <бытийную множественность><sup>261</sup>,*

<sup>260</sup> [Лосский В. Н. 1991: 35].

<sup>261</sup> В оригинале: «полагает бытия (мн. ч. — М. Б.)», замена произведена нами из соображений удобства чтения.



*имея в конструкции объекта Свою апофатическую Самозащиту. <...> Те, кто не согласен в этом со стариком Кантом, <...> похожи на изобретателей perpetuum mobile»<sup>262</sup>.*

## 7. А. Ф. Лосев в понимании архимандрита Евфимия

«Отец Евфимий набирал в свои интеллектуальные паруса только попутный ветер. Так, например, совсем пренебрегши немецким идеализмом (Фихте, Шеллинг, Гегель) о. Евфимий радостно ухватился за «Критику чистого разума» Канта, которую, по собственному признанию, он проштудировал тридцать раз! Не меньше времени посвятил он изучению весьма трудной книги А. Ф. Лосева «Философия имени»<sup>263</sup>.

Лосев упомянут в трактате «Начертание» множество раз. Кроме того, на страницах 222–225 отец Евфимий буквально слово в слово переписал тезисы Лосева, изложенные в III главе «Философии имени» (Предметная и до-предметная структура имени)<sup>264</sup>. Момент трогательный, в особенности с учетом того обстоятельства, что о. Евфимий полагал, что попавший к нему экзем-

<sup>262</sup> [Начертание. Статьи: 45].

<sup>263</sup> [Эйкалович 1973: 96].

<sup>264</sup> См.: [Лосев 1999: 147—149].

пляр Лосевской книги — единственный на весь Париж (возможно, так оно и было!).



А. Ф. Лосев

Сколия: На переходѣ к Лосеву.

Нам еще многое нужно сказать об Бергемѣ, — особенно о формальной, математической ея сторонѣ. Но, к нам вернулась книга Лосева. — Экземпляр, может быть, единственный в Парижѣ или во всей Франціи. Нужно говорить о ней, во первых, потому, что Лосев преподает еще и теперь в том же званіи, что и акад. В. В. Виноградов; а уже пятьдесят лѣтъ тому назад он давал отвѣтъ на нужды знанія об Языкѣ. И его отвѣтъ не словозвучный, а языкословный, философскій, болѣе того, богословскій. Лосев не рѣшает конкретных задач логоморфій, словообразованій, чѣм, все же, на этих страницах мы занимались. Наше Начертаніе и Наречаніе технично и в низовом изслѣдовательскомъ планѣ. И оно же восходит къ Рѣшеніям Отрѣшеннаго, исходит из Священных Архитектоникъ. Лосев профессорскій наслѣдник Неокантіанства и Русской софіологіи. — Держим на уровнѣ, — знаменитый профессор. Языкословъ он не повинен в словобожествѣ. Небольшая книжка, четвертое мѣсто в Русской софіологіи, — и, ни один раз не сказано слово Бог. — Каково это для словобожников. Но это значит, что Лосев, вслѣд за Кантом и Вронским, принадлежит к так называемому автономному знанію. Но это значит также, что всѣ три они ограничительны в области философскаго знанія.

[Начертание: 221]

они на дистанціи от Откровенія и на дистанціи от непосредственной науки об Языкѣ и формальном знаніи. Оставаясь по методу автономной, наша работа, именно, как Начертаніе и Наречаніе, оказалась на укороченной, на исчезнувшей дистанціи от Откровенія, Языка и Формы. Черта и Буква Откровенія выявлены. Земля и Небо Богом сотворены. Нужно, пожалуй, признать, что конструктивная удача Вронскаго превосходит всю русскую Софіологію, но он нам не извѣстен в оригиналѣ. Сравненіе с Лосевым, поскольку мы уже достаточно выявили особенность своих построеній, позволит нам строже отнестис къ себѣ в заключительных моментах наших постановок точек и букв. Вронскій выгодно родился в небольшой націи, которая не может не помнить своих великих людей, и все же, несмотря на Вронскіану, его вліяніе не имѣет прямого усилія, ибо и эта нація, как и всякая другая, состоит по преимуществу из словобожников и словозвучников. Итак, — перед нами Лосев.

А. Ф. Лосев. ФИЛОСОФІЯ ИМЕНИ.  
" §. 21. Сводка всего предыдущаго анализа.

а/. Сведем теперь всѣ полученныя нами в результатѣ анализа моменты слова, или имени, в одну таблицу, в порядкѣ, восходящем от абсолютной темѣ "ничто" къ свѣту смысла.

I. Абсолютный меон, "ниче" /15/.

II. Меон в модусѣ осмысленія /16/, под осмысляющим

[Начертание: 222]

Структуру имени А. Ф. Лосев расположил на четырех ступенях:

I. Абсолютный меон.

II. Меон в модусе осмысления (*фонема, семема, чистая поэма, идея*).

III. Сущность или смысл:

A) в меональном или инобытийном выражении: *энергема, энергия*;

B) формально-логический логос, состоящий из:

1) *понятий*, включающих в себя как *числа*, так и *термины*, и *собственные имена*;

2) *суждений*;

3) *определений*;

4) *умозаключений* и т. д., вплоть до *стиля*;

C) эйдетически-сущностный логос<sup>265</sup>;

D) смысл в модусе самостоятельно явленного лика, или эйдос — в двух аспектах: созерцательном и диалектико-динамическом.

IV. Апофатический момент.

Но что же это за список? В нем перечислены аспекты имени, выявляющиеся по мере восхождения от ничто к смыслу. Очевидно, имя не есть константа, оно осмысляется Лосевым в текучести и предстает как многоуровневая стереоскопическая переменная, исходящая из предвечной заданности.

<sup>265</sup> Впрочем, отметим, что тут же и утверждается, что логос это метод эйдоса, а эйдос — это единичность подвижного покоя самотождественного различия.

Архимандрит Евфимий призывает «вглядеться в эту итожную таблицу без объяснений»<sup>266</sup>. Удобный повод, чтобы задуматься об несовершенстве любого интерпретационного аппарата. Взять хотя бы «стилистический» пересказ «Философии имени», предпринятый В. В. Библихиным в очерке «Абсолютный миф Лосева». Дополнительная образность, приносимая Библихиным в уклад лосевской мысли, эффективна ровно до той черты, за которой читатель начинает испытывать раздражение, связанное с опрошенческой манерой изложения. И все же из его комментария можно извлечь ценные крупицы.

Библихин говорит<sup>267</sup>:

*«Когда на 14 или 15 ступеньке этажерки слова А. Ф. Лосев <...> прорывается к идее, нам кажется, что мы попали в платонический музей».*

*«На 18 ступеньке <...> объявляется энергема, <...> явленность сущности со стороны сущности. Сущность не захотела ждать, когда ее постепенно воспримут в рыхлом болоте меона. Она оказалась живой».*

*«Весь воздух вокруг нас <...> наполнен этими могучими вестницами <энергемами>; они делают что предназначали, даже если никого из нас нет, чтобы знать о том их делании. Они внушили себя в виде атомных структур, кристаллических*

<sup>266</sup> [Начертание: 225].

<sup>267</sup> См.: [Библихин 1994].

*решеток, клеточных сращений материи, и материя теперь словно необратимо беременна смыслом. <...> Те же энергии впустили себя людям, человечеству в звуках речи».*

То есть язык как продукт филоногенеза мало интересует Лосева, он представляет слово в совершенно ином ракурсе. И Биbihин очень верно подметил это, говоря: «даже если никого из нас нет». Если, предположим, человечество будет стерто физически с лица земли, если не останется ни одного носителя языка, язык все равно пребудет, только в иной форме. В какой? Здесь напрашивается аналогия с трансцендентными априорностями Канта.

Мы уже неоднократно отмечали, что софиология архимандрита Евфимия не имела отчетливых контуров; намек на систематизм можно усмотреть только в схемах, а обрамляющий эти схемы текст воспринимается как непостижимый поток, в котором кружатся незавершенные обрывки разнообразных напластований. И лишь фигуры Канта и А. Ф. Лосева проступают в этом интеллектуальном тумане как два столпа. От Канта — через различные опосредования (например, через воспринятые понаслышке из вторых или даже третьих уст идеи Гоэнэ-Вронского) — тянется нить по направлению к методу и структуре<sup>268</sup>.

<sup>268</sup> Архимандрит Евфимий называл свои начертательные структуры «Священными Архитектониками».

Лосев подарил архимандриту Евфимию импульс к выражению сущности: на основе синтезированных в трактате «Начертание» *конкретных (sic!) словесных энергем*<sup>269</sup> отец Евфимий предпринял попытку реконструкции довавилонского языка. Можно сказать и так: продвигаясь в указанном Лосевым направлении, архимандрит Евфимий дерзнул помыслить Бога в Нем Самом и оказался в итоге на крайне обособленном рубеже.

«Философия имени» была написана А. Ф. Лосевым в 1923 году и опубликована в 1927 году<sup>270</sup>. В этом произведении выразился его интерес к имяславию, феноменологии и платонизму. Лосев принимает платоновское противопоставление материи и идеи (эйдоса) в вещи. Идею он отождествляет со смыслом и сущностью («сущность есть эйдос»), а также называет ее «ноэмой» (мыслью). Материю как «принцип неустойчивости и иррациональной текучести» он именует «меоном» (ничто, не-сущим). Соответственно, вещь оказывается тождественной факту («меонизированному смыслу») и символу как неким

<sup>269</sup> Конкретная энергема — такого понятия доселе не существовало, и сам о. Евфимий его не употреблял. Но по аналогии с конкретной поэзией, конкретным синтезом и конкретной музыкой мы вполне можем обозначить онтологическое словотворчество о. Евфимия.

<sup>270</sup> Работу с аналогичным названием в то же время написал С. Булгаков, но опубликовал ее позже.

«выражениям» или «энергиям». Состояние потери смысла Лосев именует «меонизацией». Обратный процесс представляет собой творчество (эйдети́зация, осмысление) разных видов: искусство, музыка, научное и «жизненное творчество» (в религии, политике и образовании).

Архимандрит Евфимий пишет:

*«У <Лосева> есть любопытный прием, так сказать, диалектико-диапазонный: если он говорит слово сущность, то, через запятую, он поставит слово смысл; если он говорит слово Слово, то и слово Имя; он ставит также: — гилетический, софийный. Когда нужно, он говорит о том или другом в отдельности в этих парах»<sup>271</sup>.*

В приведенных отрывках (221-222 стр. трактата) необходимо прояснить следующее.

1) «К нам вернулась книга Лосева». Речь идет об экземпляре «Философии имени», отданном в прочтение Г. Эйкаловичу, тогда еще студенту Свято-Сергиевского института, в котором он обучался между 1948 и 1951 гг. (и еще на протяжении двух лет, до 1953 г., готовился в магистратуре к защите диссертации).

2) «Многое нужно сказать об энергеме». Лосев называет энергему «явленной, или выраженной, сущностью». Например: «Сущность явлена

<sup>271</sup> [Начертание: 225].

в имени как энергема имени, как смысловая изваянность выражения»<sup>272</sup>. «Сущий смысл и несущее бессмыслие взаимоопределяют друг друга и дают определенный образ. <...> Представим себе сущее как свет. Тогда меон будет тьмой. Это — основная интуиция, лежащая в глубине всех разумных определений»<sup>273</sup>.

«Освещенность» энергем разумом выступает как частный случай их осуществления; градация энергем у Лосева распространяется и до, и вне человеческого разумения и над ним. Он различает физическую<sup>274</sup> и органическую<sup>275</sup> энерге́мы, вслед за тем — сенсуальную<sup>276</sup>; еще выше

<sup>272</sup> [Лосев 1999: 68].

<sup>273</sup> [ibid: 66].

<sup>274</sup> «Физическая энергема имени есть попросту предметный смысл имени, поскольку он действует в звуках имени» [Лосев 1999: 72].

<sup>275</sup> «Органическое семя есть слово на степени знания внешнего предмета без знания себя самого. Органическое семя есть знание, мысль, интеллигенция, идея, слово, имя — на степени знания текучего меона, осмысливающего это знание, но знания, лишённого мысли о факте этого знания, равно как и мысли о себе самом. Это — максимум выхождения за себя и самозабвения, минимум самосознания, хотя уже и какое-то начало его. Слово как результат органической энерге́мы есть семя, и оно живет для "иного", есть мысль об "ином" и — самозабвение» [ibid: 77].

<sup>276</sup> Из сенсуальной энерге́мы Лосев выводит феноменологию ощущений. На данном этапе возникает «не только знание

в иерархии располагаются ноэтическая<sup>277</sup>, когитативная энергема и др.

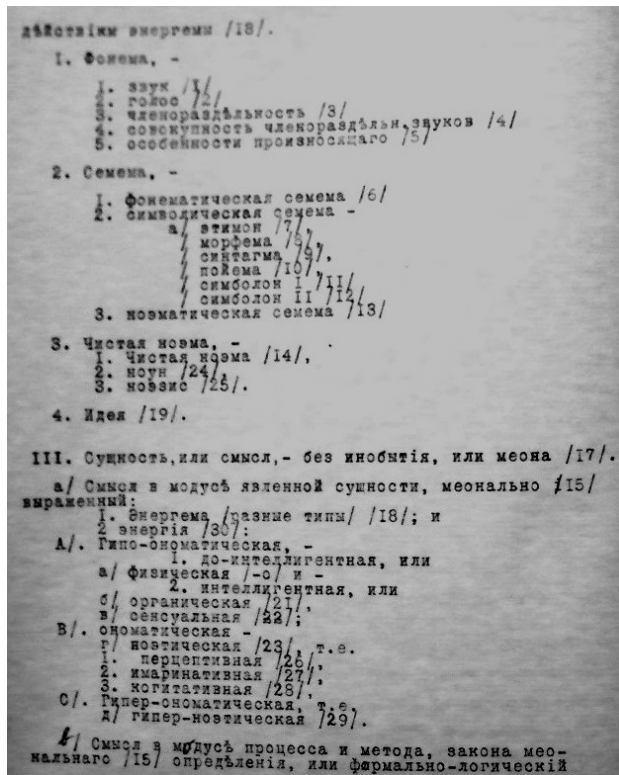
Слово видится ему как «легкий и невидимый, воздушный организм, наделенный магической силой что-то особенное значить, в какие-то особые глубины проникать и невидимо творить великие события. Эти невесомые и невидимые для непосредственного ощущения организмы летают почти мгновенно; для них (с точки зрения непосредственного восприятия) как бы совсем не существует пространства. Они пробиваются в глубины нашего мозга, производят там небывалые реакции»<sup>278</sup>. Но есть и энергемы иного рода, например, органические. Если физическая энергема — это «чистое "вне себя"», то органическая энергема — «такое "вне себя", которое знает иное как некое чистое "вне"»<sup>279</sup>.

"иного" (без знания факта этого знания), но и <...> знание себя самого (правда, все еще без знания факта этого знания)».

<sup>277</sup> К ноэтической энергеме привязана феноменология мышления.

<sup>278</sup> [ibid: 72].

<sup>279</sup> [ibid: 75].



[Начертание: 223]

логос /53/, потенція сущности:

1. Понятіе /59/ -
  - а/ число /64/ -
  - б/ свойство, "предикат", "акциденція" /55/
  - в/ категория, "субъект", "субстанція", смысл /56/
  - г/ термин /57/
  - д/ собственное имя /58/;
2. сужденіе /60/
3. опредѣленіе /61/
4. умозаключеніе /62/
5. педагогическій момент /закон природы/63/
6. грамматическій /логос символа/64/
7. риторическій /логос интеллигенціи/65/
8. стилистическій /логос инобытія символа/66/.

с/ Смысл в модуль метода меоанально-сущностнаго опредѣленія или эйдетиически-сущностный логос /67/ т.е. потенція внутрисущностных фигурностей, по категориям -

1. сущего /36/,
2. покоя /37/,
3. движения /38/,
4. тождества /39/,
5. различія /40/.

/Эйдос - единичность подвижнаго покоя самотождественнаго различія; логос - метод эйдоса/.

/ Смысл в модуль самотождественно явленнаго лика, или эйдос -

1. в созерцательно /Феноменологическо-статистическом аспекта:
  - а/ Схема /48/,
  - б/ топос, или морфе /49/,
  - в/ эйдос в узком смысле /50/,
  - г/ символ /51/,
  - д/ миф /52/.
2. в диалектическо-динамическом аспекта:
  - а/ диалектика внешней явленности, -
    1. генологическій момент /31/,
    2. эйдетиическій в узком смысле /32/,
    3. генетическій /алогически становящійся /33/,
    4. меоанально-сущностный, или гилетическій /34/,
    5. символическій /35/;

[ibid: 224]

/диалектика интеллигенции /дья-себя бытія/, -

1. рожденіе в истоку сверхинтеллигентный, агенно-сыйный момент /41/;
2. чистая интеллигенция /42/;
3. эйдетиическій момент /43/,
4. талесно-софійный /44/,
5. демургійный /45/.
6. мифическій /46/.

IV. Апофатическій момент /47/ .

-----

Состоятся - меон в модуль осмысленія и сущность или смысл - меоанальновыраженный.

Формально-логическій логос и эйдетиическо-сущностный логос.

статика феноменологическая и динамика диалектики внешней явленности и динамика диалектики интеллигенции.

Мы сразу дем эту истоковую таблицу Лосева. В нее нужно взглядыться без объясненій. - Она есть мэра его начертанія и его Нареченія. А объяснять ее мы будем нашим Начертаніем и нашим Нареченіем.

В отличіе от Вронсваго Лосев не дает никаких интеллектуальных опредѣленій. У него есть любопытный приѣм, так сказать, диалектико-диапазонный: если он говорит слово сущность, то, через запятую, он поставит слово смысл; если он говорит слово Слово, то и слово Имя; он ставит также: - гилетическій, софійный. Когда нужно он говорит и в отдѣльности о том или другом в этих парах.

Конечно: сущность осмысленна и смысл сущностен, слово всегда есть во-Имя: есть только один Слов во Имя Трех - Отца и Сына и Святаго Духа.

[ibid: 225]<sup>280</sup>

<sup>280</sup> Переписано из «Философии имени», см.: [Лосев 1999: 147-149].

Лосев пишет: «Слово на стéпени осмысления через органическую энергему есть организм, — точнее, органическое семя»<sup>281</sup>. Если развивать этот тезис, или, пользуясь терминологией архимандрита Евфимия, «умыслообраз», то можно сказать, что семени свойственно не только животворить, но и сохраняться, причем не всегда в удобоваримой форме. Так, гранатовый сок мы пьем с удовольствием, но семена граната для нас несъедобны. При таком понимании свойства «сохранения» побуквенные категории отца Евфимия воспринимаются не как усеченные и сведенные тем самым к невнятице слова, но как некие «звуковые семена». Для сравнения процитируем В. Н. Лосского: «В <...> бессеменном зачатии Само Слово есть Семя»<sup>282</sup>.

«Вот, родился ты в месте <...>, которое избрал преподобный Сергей, — пишет отец Евфимий. — Тебе подсказывают: обитель стоит на ручейном

<sup>281</sup> И далее, там же: «Органическое семя есть слово на степени знания внешнего предмета без знания себя самого. Органическое семя есть знание, мысль, интеллигенция, идея, слово, имя — на степени знания текучего меона, осмысливающего это знание, но знания, лишённого мысли о факте этого знания, равно как и мысли о себе самом. Это — максимум выхождения за себя и самозабвения, минимум самосознания, хотя уже и какое-то начало его. Слово как результат органической энергемы есть семя, и оно живет для "иного", есть мысль об "ином" и — самозабвение» [Лосев 1999: 77].

<sup>282</sup> [Лосский Вл. Н. Гл. 14. Воплощение].

потоке Торгоша, он у́стит /впадает/ в речку Вору. Воря у́стит /впадает/ в речку Клязьму. Клязьма у́стит /впадает/ в реку Оку. Ока у́стит /впадает/ в речку Волгу. Тут есть иерархия водообразований и у́стий: ступéни-стéпени. Волга у́стит /впадает/ в Каспий. Ты — волжанин, Москва — волжанка.

Устье Оки есть уста Волги, устье Волги — уста всегда жаждущего Каспия. Где подставлен водообразующий процесс? В браке Неба и Земли! Солнечный лучик в союзе с воздухом со смоченных поверхностей <...> образует капельки, они суть ипостаси водного цикла. <...> Капли в состоянии несовместности, воздушная бездна, их окружающая — для них в состоянии разделительном. Бассейн же собирает <...> слитности, для которых он и есть уже открытый рот. Сущность водного процесса все смачивает, питает корни и уста. Ипостаси, осуществляющие напоение воды, подставлены в воздухе, в браке с небом.

Лосев уже употреблял термин знание для растительной<sup>283</sup> энергемы — энергемы раздражения. <Так вот>, этот брачующий лучик пронзает (и прознаёт!) поверхности <зелени> и гипостазирует процессы органические, которые затем у́стят в уста зайца, козочки, человека»<sup>284</sup>.

<sup>283</sup> Вероятно, имеется в виду органическая энергема.

<sup>284</sup> [Начертание: 105], с сохр. пунктуации автора.



В приведенном отрывке отец Евфимий стремится поэтически выразить образ энергемы, связанный с «представлением о том, как виртуальны действия Божества вне божественного Его Плана»<sup>285</sup>.

3) На стр. 222 упоминается математик и философ Гознэ-Вронский, которому мы посвятили отдельный очерк (см. далее).

Общее впечатление от «Философии имени» отец Евфимий резюмирует кратко: «Сущность осмысленна, и смысл сущностен; слово всегда есть во-Имя»<sup>286</sup>. Но что же так привлекало архимандрита Евфимия в классификации Лосева? Ответ очевиден: ее принадлежность к совершенно особому типу богословствования.

Так, черты кенозиса<sup>287</sup> в диалектике Лосева транспонированно обнаруживаются в иерархическом строении материально-психического мира: «Чем больше погружается сущность, или смысл, в "иное", тем все более и более теряет он свои смысловые свойства. Не сила и акциденции бы-

<sup>285</sup> [Начертание: 106].

<sup>286</sup> [Начертание: 225].

<sup>287</sup> Кенозис (греч. κένωσις — опустошение, истощение; κενός — пустота) — христианский богословский термин, означающий Божественное самоуничтожение Христа через волепечение вплоть до вольного принятия Им крестного страдания и смерти: «Уничжил Себя Самого, приняв образ раба...» (Фил. 2 : 7).

тия уменьшаются, а само бытие остается чем-то незыблемым и постоянным, но именно само бытие все меньше и меньше бытийствует, все меньше и меньше становится бытием и смыслом; само имя все меньше и меньше именуется. Ощущение — менее бытие и имя, чем мышление; раздражение — менее смысл, чем ощущение. Животное в меньшей мере есть, чем человек; растение в меньшей мере смысл, чем животное. Мир — разная степень бытия и разная степень смысла, имени. Мир — разная степень слова»<sup>288</sup>. При этом иерархия предметного и материального мира значительно сближена с иерархией актов самосознания.

Догматическое положение о «неслиянности и нераздельности» Лиц Святой Троицы А. Ф. Лосев также стремится соотнести с диалектическим диапазоном<sup>289</sup>, поставив с одной стороны вне-и над-качественный Абсолют, а с другой — градации качественного эмпирея. Во втором случае он использует понятия «энергии» и «энергемы»:

*«Энергия сущности неотделима от сущности, хотя и отличима от нее; потому она и есть сама сущность»<sup>290</sup>.*

<sup>288</sup> [Лосев 1999: 146].

<sup>289</sup> Насколько это правомочно? Оставим вопрос открытым.

<sup>290</sup> [ibid: 146].

Досев предупреждает: "в настоящем - чисто-философском - трудѣ не умѣстен анализ ходячих теорій языка в лингвистикѣ и психологіи /который и прозвучу в другой своей работѣ/. А подводя итоги этой своей работѣ, он говорит: "Феноменологическо-диалектическое исследование, отказавшись от изучения всей эмпирической пестроты фактов слова, как и от фантасма слова вообще, сосредоточивает свое внимание на анализѣ сущности, эйдетической сущности слова". Цѣль рѣшенія в отрѣженіях философских, им, как кажется, умѣем их соотносить состояніям и подсказам Энергеми. Но, Энергема же в своих элементах и их категоріях дает нам себя прочитывать и болѣе непосредственно. Сравним, наприимѣр:

Досев: "Конечно, слово ключ для отсталого гимназиста есть нѣкій якорь спасенія для списыванія с него латинскаго перевода на экзаменѣ, а для путника есть средство уверить науду во время длиннаго путешествія; и тут возможны безконечныя символическія семемы, связанныя со звуками этого слова "ключ". Но, тѣм не менѣе, исключивши всякіе субъективные моменты, мы все же сталкиваемся с тѣм несомнѣнным и - уже не субъективным фактом, что слово "ключ" имѣет нѣсколько разных значеній, --- Показѣет не исключены и всѣ эти моменты из носеми, не может быть и рѣчи о яснѣм и полном пониманіи предмета через это слово".

[ibid: 239]

И есть только одно Имя - Иегова Иисус для всѣх имен наших. А Оно значит - Сущій, - не значит ли также с Досевским дополненіем Смысловой-Разумный.. - Так Оно и есть: Снй-Снн-Слово.

Слово и Имя не имѣют ни одной буквы общей; они на связности и смысловой. В нашей манерѣ слѣдует:

Имя-	иміа	мі	иа				
Слово-	слов	сл	ов				
Имя-	иміа	мі	иа				
Слово-	слов	сл	ов				
Смысл-	смыль	ш	сл	о			
Сущность-	сущгнь	ь	о				

Смысл Сущности  
Слово Имен

Один и Единый Слов многих словес, многих имен во Имя Трїех Отца и Сына и Святаго Духа. Им-Я, и Им-мя Он словил! И меня!

Слово и Имя соприкасаются только посредством Сущности и Смысла в этой четверицѣ терминов. Эти Досевскія двѣ пары мы принимаем. И тут мы на почвѣ русскаго языка. Гораздо труднѣе согласіе внѣ этой почвы:

Слѣдует троица терминов: Эйдос, Логос, Месон.

Да! Великій народ в Великом языкѣ не боится и радуется как обогащенію звуковому и смысловому присутствію терминов на греческом или латинском языках.

Итак, - Эйдос Логос Месон, - так это у Досева. Образ Слово Ничто, - так это у нас.

Соблюден ли перевод?! Нѣтъ ли разности смысла?!

[ibid: 226]

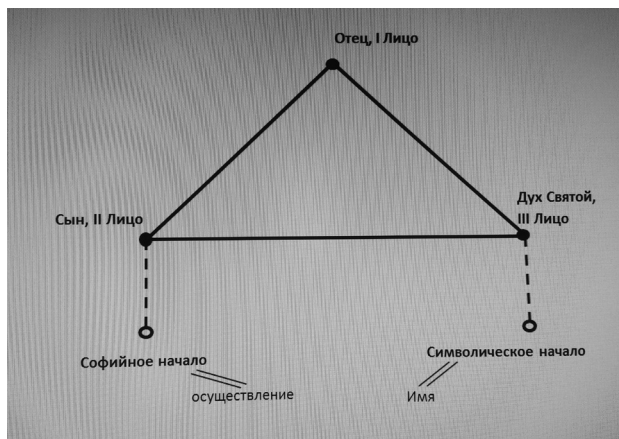
«Если энергему сущности как таковую, меоном<sup>291</sup> ознаменованную, но взятую без меона, назвать умным именем, предполагая не какое-нибудь раздробленное и ослабленное явление сущности в меоне, вроде, напр., семени, животного или растительного, но сущность, явившуюся в полноте своих диалектических моментов, включая самоотнесенность и самосознание, то возможно уже совсем точно сказать, что умное имя предмета и есть сам предмет в аспекте понятости и явления, — независимо от того, где, когда и как он фактически понимается и является»<sup>292</sup>. «Христианство, мысля мир и людей как воплощенности энергии сущности, а не ее самой, <делает> из этого правила только одно-единственное во всей истории Исключение. Итак, вещь — воплощенность энергем»<sup>293</sup>.

В. Н. Лосский указывал, что догмат о Святой Троице — самый антиномичный из всех догматов: Бог Един, Прост и Неделим и в то же время Троичен. Лосев представляет Св. Троицу как Триаду второго порядка, то есть по сути, Пентаду. Триада укреплена двумя дополнительными элементами, которые, никоим образом *не являясь добавочными ипостасями* (это следует подчеркнуть особо), выступают как своего рода

<sup>291</sup> Меон, по Лосеву, это «ничто», «не-сущее».

<sup>292</sup> [ibid: 146].

<sup>293</sup> [ibid: 147].



Св. Троица как Пентада, по Лосеву  
(схема сделана автором этой книги)

репрезентации Второго и Третьего Лиц Св. Троицы. Четвертое начало — София (она же Христос, как на иконах киевского письма). Этот элемент связан с осуществлением, субстанцией, телом, с Воплощением. Пятый элемент — символический, он же Имя, соотнесен с Духом святым. Мир по Лосеву насквозь пронизан Словом<sup>294</sup>, «именем первой Пентады держится мир». Упрощенческая

<sup>294</sup> Диалектика Слова включает в себя и молчание; бессловесие — это отсылка к хаотической текучести. У Лосева: «Без онтологического понимания имени мир — глух и нем, он полон тьмы и чудовищ». Страх перед меоном запечатлен и в народном сознании, в поговорках («Чтоб тебе пусто было» и др.).

интерпретация этого тонкого тезиса вылилась в обвинение А. Ф. Лосева в «словобожничестве». В ответ на это обвинение архимандрит Евфимий приводит хитроумный контраргумент:

«<Лосев> не повинен в словобожестве. Небольшая книжка<sup>295</sup>, четвертое место в русской софиологии, и ни разу не сказано слово Бог. Каково это для словобожников?»<sup>296</sup>

В современных исследованиях, написанных как бы в предстоянии перед необъятным энциклопедическим наследием А. Ф. Лосева (назовем лишь несколько имен: Гоготишвили с концепцией опосредованных коннотаций, Кашкин, Куссе, Вардзелашвили с наносмыслами), преобладает лингвистический ракурс, с уклоном в коммуникативную семантику и лингвофилософию. Предпосылкой такого подхода можно счесть утверждение Лосева о том, что «целью самоименования сущности является стремление не только к экстенсивному воплощению в инобытии, к самопониманию, но к интенсивному общению с самой собой»<sup>297</sup>. В образе Господа, беседующего с Самим Собой и занимающегося Самопознанием, богослов усмотрит приписывание качеств Абсолюту. Насколько вообще корректно

<sup>295</sup> «Философия имени».

<sup>296</sup> [Начертание: 221].

<sup>297</sup> [Лосев 1993: 835, 840].

у нас: - Слово ключ имеет свои буквенные отбьтки в Энергемъ и прочитываемо в категориях их.  
Ключ - к л и о у ч ъ.  
Оно значит: качествует ложеніе инципаціями о условіи чувствено-чиннаго бытія.

В каждой из этих строк - динемное прохожденіе от предиката к объекту. Собранный объект дает лозъ, т.е. ложеніе Отчаго, или от-Отчаго бытія. Это значеніе дѣйствительно отвѣчает безконечному количеству вещей по их положенію в объектѣ, также и омонимным трем:

ключу-источнику,  
ключу-отмѣчнику,  
ключу-подстроичнику.

Их трех и еще многое множество вещей отмѣчает и предикат:  
к л у ч - т.е. качествуют исходностью условно чувственомой.

Язык в этом словѣ в совокупности семи букв говорит только то, что он говорит значеніями этих букв. Прибавляются, затѣм, значенія производных форм склоненія и спряженія. Фиксація наших Начертанія и Нареченія заставляют нас это утверждать.

[*ibid*: 240]

применение лингвистического ракурса теории познания и теории коммуникации к осмыслению апофатического момента? Оставим «небесную сторону» этого вопроса открытой. Что же касается «земной стороны», то в описаниях когнитивного полюса софийности, выражающего божественное участие в мироздании, наиболее адекватными и терминологически гибкими нам представляются формулировки Л. Гогтишвили и ее комментарии к учению Лосева<sup>298</sup>.

Прочитав предостережение Лосева (см. стр. 239 трактата): «Феноменолого-диалектическое исследование, отказавшись от изучения всей эмпирической пестроты фактов слова, сосредотачивает свое внимание на анализе сущности»<sup>299</sup>, архимандрит Евфимий начинает вить

<sup>298</sup> Например: «Если предвечность энергии <...> не мешает ей некоторым образом проникать в тварный мир, то <...> в тварном мире могут проявляться и символически-коммуникативные аспекты первосущности» [Гогтишвили: Лосев]. Это утверждение выглядит корректно и с богословской точки зрения.

<sup>299</sup> Кстати, далее Лосев пишет с немалым суггестивным нажимом: «Мы не путались в сотнях и тысячах лингвистических и психологических фактов и не делали из них смутных, ненадежных (ибо всякие вообще факты ненадежны) обобщений. Мы вывели наши принципы слова из анализа самого разума. Слово не может не быть таким, каким мы его обрисовали, пока разум есть разум (sic! — М.Б.). И только если разум сдвинется или погаснет — изменится и погаснет слово в обрисованном нами виде. Всякая реальная жизнь слова осно-

гнездо своего дискурса на второй, фонематической, ступени меона, да еще и спрашивает читателя: «Соблюден ли перевод?! Нет ли разности смысла?!».

На стр. 240 архимандрит Евфимий транспонирует некоторые мысли А. Ф. Лосева в собственную языковую систему, стремясь представить их «квинтэссенцию» при помощи так называемых побуквенных категорий. Слово «ключ» в системе отца Евфимия становится анаграмматическим шифром, но при этом, увы, происходит решительная экстрадиция и логики, и связности мышления.

«<Изучив философию имени>, о. Евфимий ознакомился с философией И. М. Гоэнэ-Вронского, но сразу же сосредоточился на том, что ему было нужнее всего: на схематических "таблицах творения", которые и проинтерпретировал по-своему на стр. 329–356 своего труда»<sup>300</sup>.

ывается на этих принципах и не может их не содержать в себе. — Такими строжайше очерченными категориями в первую голову являются — 1) предмет, или предметная сущность, вместе с самой сущностью, 2) энергия сущности, или выражение, 3) физико-физиолого-психологический факт слова (с указанными выше более мелкими моментами), являющийся для сущности и ее энергии приемником и осмысливаемым через них инобытием» [Лосев 1999: 157].

<sup>300</sup> [Эйкалович 1973: 96].

## 8. Игумен Геннадий и Юзеф Гоэнэ-Вронский

**ИГУМЕН ГЕННАДИЙ (н.ф.Эйкалович) Евгений Александрович.**

Закон творения. Очерк философской системы И. М. Гоэнэ - Вронского. Диссертация на степень Магистра Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже.

Буэнос - Айрес. 1956. Издание автора.

Стр. 318.

Формат 23x16 см.

Тираж 200 экземпляров.

Издательская шрифтовая обложка. Отличная сохранность.

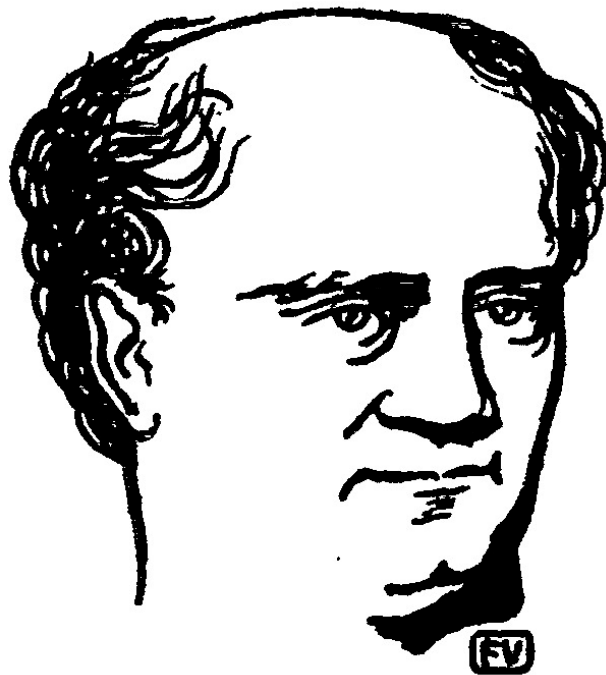
Первое издание. С портретом польского мыслителя, философа И. М. Гоэнэ - Вронского (1776 - 1853 гг.). С ценнейшей обширной библиографией и словарём греческих и латинских терминов. Задачей предлагаемого труда было ознакомить русское культурное общество с философией польского мыслителя и богослова, ученого прошлого столетия И. М. Гоэнэ - Вронского. "Его философская система не только не потеряла в течении последних ста лет своей актуальности, но, можно смело сказать, она ещё до сих пор не стала актуальной, так как современная философская мысль, с малыми исключениями, еще не в состоянии ее усвоить." (От автора). Ценнейшие материалы по истории философии. Русская печать в Южной Америке. Забытые имена, неизученные материалы. Для славистов, историков русской культуры, библиографов. Большая редкость.

1250 фв. фв.

*Библиографическая карточка из собрания редких книг факультета славистики Калифорнийского университета*

У архимандрита Евфимия (в отличие от Вл. Соловьева или, скажем, Сергея Булгакова) София предстает не персонифицировано, а в виде всеобщего плана бытия, пребывающего в состоянии непрерывного самостановления и реализации. «Работа наша — утверждает о. Евфимий — есть работа Конструкции и о Конструкции. В ней на помощь нам приходили три конструктора: Кант, Лосев и Вронский»<sup>301</sup>.

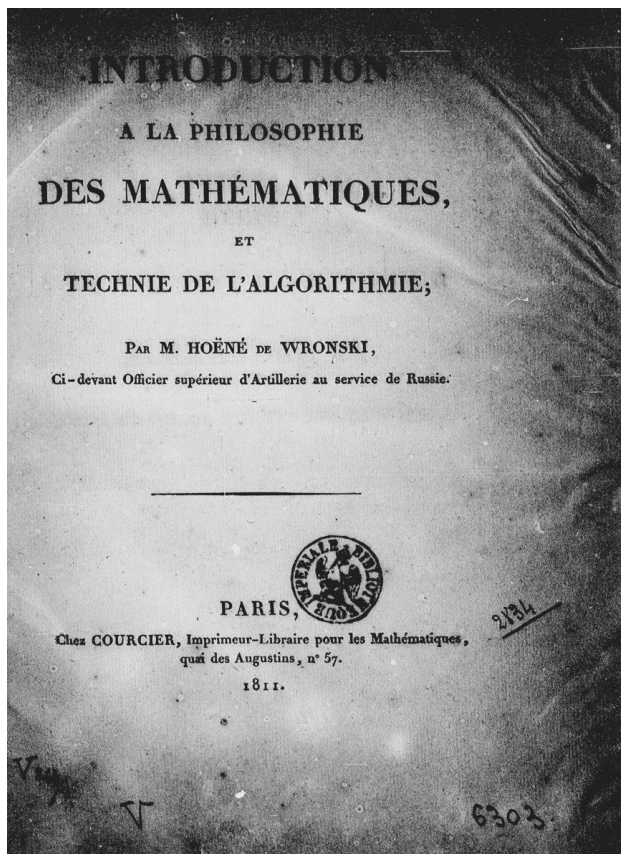
<sup>301</sup> [Начертание: 380].



*Портрет Вронского (рис. Ф. Валотон)*

Гоэнэ-Вронского называли «польским Нострадамусом». В 2000-е годы вышло два небольших очерка<sup>302</sup>, авторы которых рассматривают

<sup>302</sup> [Гаврюшин 2005]; [Грузман 2007].



Ю. Гоэнэ-Вронский. Введение  
в философию математики (1811)

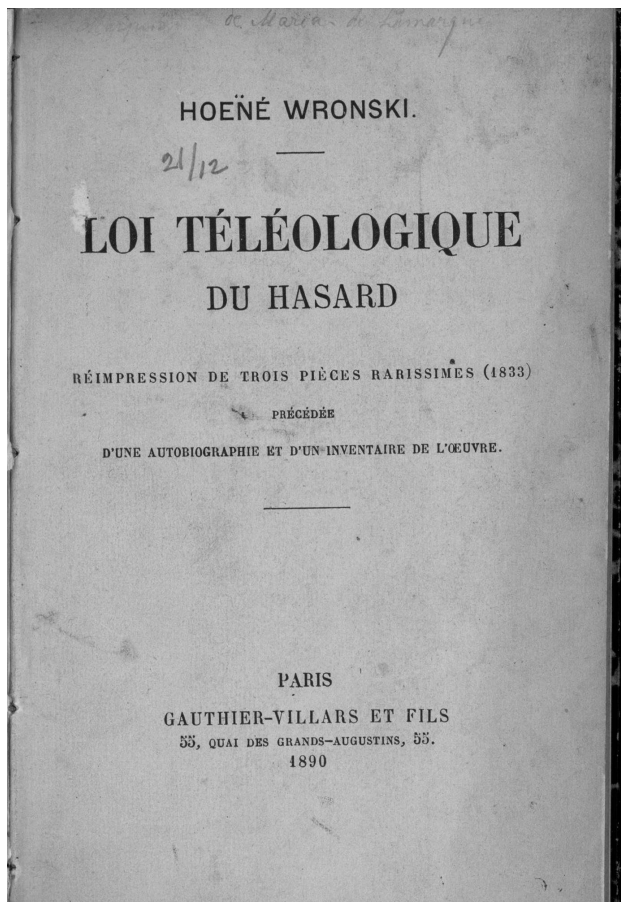
систему Вронского сквозь призму магистерской диссертации отца Геннадия (Эйкаловича)<sup>303</sup>. В 2008 г. появилась статья С. Зенкина (на французском) «Герменевтика сакрального или случай Вронского»<sup>304</sup>.

Вронский занимался алгебраическими полиномами, бесконечными рядами и функциями, т. е. чистой математикой, разделяя убежденность Лапласа в том, что все мироздание можно описать при помощи формул. После некоего озарения, пережитого в Марселе в 1803 году, размах и спектр его изысканий чрезвычайно расширился, в них зазвучал демиургический пафос и появилась нацеленность на точное выражение Абсолюта. В том же году Вронский написал работу, которая называлась «Критическая философия, открытая Кантом и окончательно утвержденная на абсолютном принципе познания». В 1811 году он создал математическое описание всеобщих алгоритмов<sup>305</sup>.

<sup>303</sup> Диссертация на звание магистра церковных наук на тему «Абсолютная философия Гоэнэ-Вронского» (1953).

<sup>304</sup> [Zenkine 2008].

<sup>305</sup> [Hoëné-Wronski 1811]. Н. Гаврюшин пишет: «Изданное им "Введение в философию математики" (1811) встретилось с жесткой критикой и создало автору репутацию амбициозного дилетанта» [Гаврюшин 2005].



Ю. Гоэнэ-Вронский. Телеологический закон случайности

Затем была написана книга «Телеологический закон случайности»<sup>306</sup>.

Вронский считается основоположником мессианизма и даже своего рода «апостолом» новой синтетической религии<sup>307</sup>. В его работах («Prolégomènes du Messianisme» и др.) сформулирован божественный Закон Творения (Вронский представил его в виде «регулярных таблиц»).

Архимандрит Евфимий пишет: «Нужно, пожалуй, признать, что конструктивная удача Вронского превосходит, пожалуй, всю русскую софиологию»<sup>308</sup>, но он нам неизвестен

<sup>306</sup> [Hoëné-Wronski 1890].

<sup>307</sup> Впервые термин «мессианизм» был употреблен именно Гоэнэ-Вронским в 1827 г. в письме к папе Льву XI (см.: [Гаврюшин 2005]).

<sup>308</sup> Мысль почерпнута, по всей вероятности, из магистерской диссертации Геннадия Эйкаловича. Вот фрагмент этой диссертации в пересказе Н. Гаврюшина: «Русская философия, согласно игумену Геннадию, в середине XX века все еще ожидала "своего гения, который собрал бы воедино разбросанные жемчужины русского любомудрия, связал их гносеологическими скрепами, вывел их всех из единого метафизического начала, дал им законы и методы развития и указал бы их предельную цель!». Однако ожидание это на самом деле лишено большого смысла, ибо "такой гений уже явился", он, можно сказать, раскрыл суть философии Всеединства и идеи "софийного преобразования мира" намного совершеннее, чем это удалось сделать Вл. С. Соловьеву, отцу Сергию Булгакову и др. Но он к тому же нашел и метод, каким преобразование мира может и должно быть осуществлено во исполнение божественного замысла о человеке» [Гаврюшин 2005].



в оригинале»<sup>309</sup>. Это признание ошеломляет. Неужели отец Евфимий и впрямь не был знаком с трудами столь превозносимого им же самим Вронского (книги которого, кстати, на русский язык так до сих пор и не переведены)? Так откуда же проникли в трактат «Начертание» многочисленные «вронскианские» коннотации?

Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, что жизненная ситуация архимандрита Евфимия была отнюдь не академической. Крайне стесненный в средствах и возможностях, не имея ни доступа к нужным книгам, ни свободного времени на посещение библиотек, отец Евфимий, очевидно, иногда все-таки выезжал из скита, чтобы заглянуть в Свято-Сергиевский институт. В дорогу он брал томик «Философии имени» да стопку собственных рукописей, рассчитывая обсудить их со сведущими людьми или с какой-нибудь живой душой, не чурающейся антиномий познания. Со временем в институте он обзавелся приятелем и собеседником. Это был Геннадий Эйкалович, человек увлеченный, пишущий магистерскую диссертацию по Гоэнэ-Вронскому. Так они и сошлись в разговорах, словно две стороны одной медали, и выслушивали друг друга, как никто другой не смог и не стал бы слушать. Немногочисленность материалов, находившихся в распоряжении Эйкаловича, с лихвой

<sup>309</sup> [Начертание: 222].

искупалась их ценностью. Невероятно, но факт: без малого за сто лет, прошедших после смерти великого математика и мистика, по его наследию во Франции была защищена только одна (sic!) философская диссертация, автор которой, математик и скульптор Френсис Варрен, выглядит вполне достойным того, чтобы считаться едва ли не инкарнацией самого Вронского!

При всей интенсивности интеллектуального излучения Френсиса Варрена, оно весьма удалено от богословских рубежей. Варрен был сторонник «конкретного синтеза», спайки тотальной культурологии с точными науками и принадлежал к крылу «научного оккультизма», самым ярким представителем которого был Рене Генон.

О глубине и проникновенности своих бесед с Эйкаловичем архимандрит Евфимий пишет довольно скупно (ох уж этот всепобеждающий критический настрой!): «У французского вронскаста Франсиса Варрена есть заглавие (книги): *Метафизическая Арматура*<sup>310</sup> <...> Воспользуемся этим названием распространено. Энергема Священных Архитектоник, нами вводимая, есть арматура. И для нее мы использовали арматуру Критики Чистого Разума Канта и арматуру Философии Имени Лосева»<sup>311</sup>.

<sup>310</sup> [Warrain 1925].

<sup>311</sup> [Начертание: 329], с сохр. пунктуации автора.

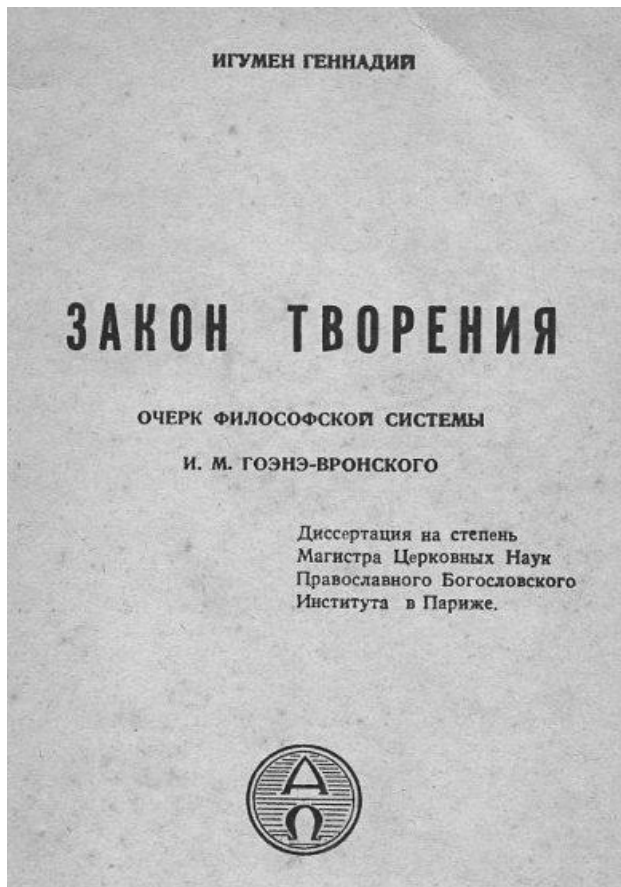


Френсис Варрен

«Вот этими арматурами <Критика чистого разума и Философия Имени, — М. Б.> мы владели, когда встретились с вронскистом, студентом духовной академии <речь идет о Г. Эйкаловиче, — М. Б.>. Когда он увидел чертежные элементы в моих построениях, он дал для ознакомления второй том Франсиса Варрена, откуда десяток дней я переписывал с крайним увлечением пять порядковых таблиц системы Вронского. А студенту дал я Философию Имени Лосева, которую он тоже вернул мне через десять дней. Не стал он ее изучать, не стал софиологом, — им владел Вронский. А я не стал вронскистом, ибо любованье мое арматурой Вронского потому и происходило, что, владея точной и содержательной картинностью Священных Архитектоник, у Вронского я видел только степень к им приближения»<sup>312</sup>.

На смысловых пульсациях, связующих числа с понятиями, зиждется все мировоззрение о. Евфимия, он даже вводит новый термин — «матемология», чтобы обозначить особую сферу своих математизированных философских построений. Безусловно, здесь не обошлось без влияния Вронского. Однако трактат о. Евфимия, написанный по наитию и как результат озарения, являет собой удивительный пример бегства от всякой системы, от любого намека на интеллектуальный порядок.

<sup>312</sup> [ibid: 329], с сохр. пунктуации автора.



Магистерская диссертация Г. Эйкаловича

«В тон своему постоянному триадическому умонастроению <называя Канта, Лосева и Вронского, отец Евфимий> усматривал <в них> триадический философский аккорд: немецкий критицизм — польский мессианизм — русский софианизм»<sup>313</sup>.

«Основы своего понимания мессианизма Вронский начал излагать в 1818 г. в журнале «Сфинкс», — продолжает Гаврюшин. — Именно с этой даты начинается история польского мессианизма один из наиболее авторитетных курсов истории философии. Более развернуто Вронский раскрыл свои идеи в работах «Перспектив мессианизма» и «Предвестник мессианизма» (1931), а затем в книге «Судьба Франции, Германии и России как пролегомены к Мессианизму» (1842-1843). Она вышла как раз в то самое время, когда Адам Мицкевич начал читать в Сорбонне свой мессианистический курс лекций под общим названием «Славяне». Эта книга Хёне-Вронского, а также еще шесть других его трактатов находилась в библиотеке кн. В. Ф. Одоевского. Уже в силу этих обстоятельств интерес православного богослова к метафизическим идеям польского мыслителя представляется вполне мотивированным. А развернувшаяся на магистерском диспуте полемика между диссертантом и его оппонентами Л. А. Зандером и о. Василием Зеньковским

<sup>313</sup> [Эйкалович 1973: 97].

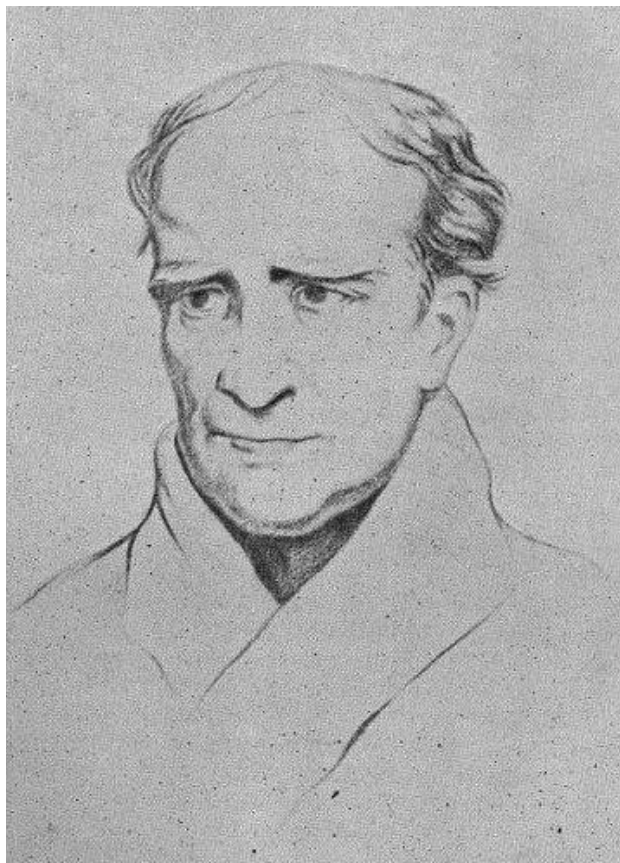
внесла в эту тему дополнительные нюансы. <...> Используя индийское понятие Атман, Вронский развивает мысль о нетварном начале в человеческом существе, которую позднее отстаивает и Б. П. Вышеславцев, вводящий для этой цели термин самость (у В. Штерна — *Selbst*)»<sup>314</sup>.

Отец Евфимий говорил о Вронском: «Элемент Веды, (Элемент) Нейтральный, элемент Быту вырастает потом в такое богатство Содержания, поданное при этом интеллектуально, схематически и рисуночно, что вызывает восхищение! Тут, кажется, по моменту изобразительности, ценность, превосходящая всю Русскую Софиологию, даже и Лосева, поскольку он не рисует»<sup>315</sup>.

«Существенной частью мессианизма Вронского является практическая философия, цель которой — "завершение божественного акта сотворения мира", а именно — достижение бессмертия человечества, — пишет Н. Гаврюшин, — Таким образом, и ставший столь популярным в XX веке "синэргизм", и "философия общего дела" Н. Ф. Федорова фактически предвосхищены в учении Вронского. Поэтому у нас есть все основания для вывода, что в связи с учением польского мессианиста Геннадий Эйкалович справедливо привлек внимание к генезису и историческому

<sup>314</sup> [Гаврюшин 2005].

<sup>315</sup> [Начертание: 191].



Юзеф Гознэ-Вронский

контексту некоторых принципиальных тем русской религиозной философии, корни которых уходят в эпоху романтизма. <...> Именно названная центральная идея философии Вронского не вызвала большого энтузиазма у о. В. В. Зеньковского. "Что же есть такое Закон Творения у Вронского? — задает он риторический вопрос. — Это есть попытка вывести реальность так, как если бы мы глядели на нее глазами самого Творца, как если бы мы присутствовали в том Предвечном Совете, в котором с какой-то непостижимой для нас диалектикой вытекают одни за другими категории из основных начал". Хотя игумен Геннадий особо подчеркивает апофатический аспект рассуждений Вронского, главным остается именно самообнаружение Абсолюта в Акте Творения, так сказать, схватываемое "богословием творчества". В нем первенство отдается интуиции, началу сверхрациональному. Правильно было бы сказать, что это творческое постижение, и Абсолют в каком-то отношении "творится" самим человеком. Во всяком случае формы его самообнаружения суть одновременно формы человеческого творчества. И учение Людвиг Фейербаха, увлекавшее русских бурсаков, и "Имагинативный Абсолют" Я. Э. Голосовкера известным образом уже включены в эту концепцию»<sup>316</sup>.

<sup>316</sup> [Гаврюшин 2005].

Интерес архимандрита Евфимия к Вронскому становится понятен, если учесть, что архимандрит замахнулся на то, чтобы сконструировать, ни много ни мало, семь столпов Премудрости Божией. Для описания своего замысла он изобретает новое понятие — «Священные Архитектоники», в чем-то синонимичное «метафизической арматуре» из лексикона последователей Вронского.

В биографии Вронского читаем: «Юзеф Гоэнэ-Вронский родился в 1776 году в городе Вольштине в Великопольше. Его отец Гоэнэ, чех по происхождению, был образованным и богатым человеком. Юзеф окончил в Варшаве Кадетский корпус и получил звание поручика национальной артиллерии. Он отличился в боях против прусских войск, осаждавших Варшаву. Принимал участие в битве под Мацевичами, во время которой попал в плен. В 1795 году поступил в царскую армию, служил в ней два года в звании майора, затем подполковника. Что склонило молодого Вронского решиться на такой шаг — неизвестно. Известно, однако, что, услышав об организации польских легионов, он вышел из русской армии и уехал в Германию. Находясь в Германии в течение двух лет, он близко познакомился с бурно развивавшейся в то время немецкой философией. И снова в 1800 году патриотический долг вынудил его уехать во Францию. После краткого пребывания в Париже, Вронский отправился в Марсель

и там поступил в польский легион. Период жизни Вронского в Марселе оказал на его судьбу большое влияние. Гоэнэ-Вронский окончательно оставил мысль о военной или дипломатической карьере и решил целиком посвятить себя научной работе»<sup>317</sup>.

«Вронский занимался различными отраслями науки. В Марселе он написал свои первые научные труды, здесь же возникли первые наброски его будущих, написанных исключительно по-французски, работ, направленных на реформу человеческих знаний. В математике Вронский стремился связать воедино все ее отрасли, причем, в его математических трудах можно усмотреть кое-какие начала функционального анализа. Почести, с которыми встретился Вронский со стороны марсельской общественности (он был избран членом-корреспондентом Научного общества в Марселе и генеральным секретарем Общества врачей) не удовлетворили честолюбия Вронского, он решил расширить поле своей деятельности. С этой целью во второй половине 1810 года он вернулся в Париж, где и поселился до конца жизни. Он полностью посвятил себя научной работе»<sup>318</sup>.

«Его железный организм, — пишет Дикштейн в биографии Вронского, насчитывающей 300 стра-

<sup>317</sup> [Великие математики онлайн].

<sup>318</sup> [Великие математики онлайн].

Вот эти́ми арматурами́ ми вла́дѣли́ когда́ встрѣ́тились о вронски́том, студентомъ духовно́й акаде́ми. Когда́ он уви́дѣл чертѣ́льные эле́менты́ в мо́ихъ постро́еніяхъ, он далъ для́ ознако́мленія́ второ́й томъ Франсо́иса Варена́, отку́да деся́токъ дне́й я пере́писывалъ с кра́йнимъ увлече́ніемъ пять порядко́выхъ табли́цъ систе́мы Вронско́го. А студенту́ далъ я филосо́фію́ Имени́ Лосева́, котору́ю он вернулъ́ мнѣ́ тоже́ черезъ́ деся́ть дне́й. Не оста́л он ее́ изуча́ть, не ста́л со-фиоло́гомъ, — имъ вла́дѣл Вронско́й. А я не ста́л вронски́-томъ, ибо́ любова́ніе мое́ армату́рой Вронско́го пото́му и про́ходило, что́, вла́дѣя́ точно́й и содержа́тельной кар-тинно́стью Священны́хъ Архите́ктони́к, у Вронско́го я ви́дѣл то́лько сте́пень к нимъ прибли́женія́, сте́пень отга́да, от-га́да, какъ́ бы, в слѣ́дствіе́ по сравненію́ с данно́стями́ Божь-яго́ Открове́нія.

[Начертание: 329]

ниц, — требовал мало сна и питания; работу он начинал ранним утром и только после нескольких часов занятий принимался за скромный завтрак, говоря: "Свой день я уже заработал". Вронский оставил после себя большое количество работ по математике, философии, физике и техническим наукам. Группа его друзей пыталась после смерти Вронского издать полное собрание его сочинений (многие из них остались в рукописях), но оказалось, что такое издание состояло бы из десяти томов по восемьсот страниц каждый. Через тринадцать лет после смерти Вронского Польское общество точных наук в Париже, целью которого было объединение польских ученых-эмигрантов,

Конечно, переписка пяти порядковых таблиц не была никаким изучением Вронского. Через несколько лет студент, тогда уже иеромонах, окончил академию и сдал магистерский экзамен по Вронскому.<sup>319</sup> Еще через несколько лет он издал в Америке свою диссертацию, и вместе с другой им изданной книгой «Из арифметик / О Божественных Именах, прислал их мне». Прочитывая с изучением об эти книги, с которых должно сказать, что они являют верш всякой всякой схематизации, я обязал себя /как бы, обязал себя/ постановкой Вронского в Священныя Архитектоники.

III. [ibid: 330]

объявило конкурс на оценку работ Вронского. На конкурс поступила только одна работа, по-видимому потому, что кроме скромного числа поклонников Вронского, его труды не находили последователей, вероятно из-за отсутствия ссылок на современных ему математиков и весьма трудного языка. (Вронский применял огромное количество обобщений и объединял в одно целое понятия философского и математического порядка). Кроме того, изложение Вронского отличалось неприятным безусловным культом собственных тезисов, исключавшим всякую критику. Необходимо отметить, что за свою жизнь Вронский не встретился с критиком, который, наряду с указанием на неясности и неточности в его трудах, упомянул бы о его действительно гениальных идеях. Гоэнэ-Вронский прочно вошел в историю разработки теории дифференциальных уравнений. Он

первым обратил внимание на функциональный определитель, имеющий большое значение в теории обыкновенных линейных дифференциальных уравнений. Этот функциональный определитель, введенный им впервые в 1812 году, так и называется определителем Вронского, или «вронским»<sup>319</sup>.

«Вронский прожил долгую (умер он 9 августа 1853 года в Париже) и трудную жизнь. Было такое время, когда ему для спасения больной жены пришлось продать свои ботинки. Незадолго до смерти он носился с планами дальнейших работ, но за несколько дней до конца, в предчувствии его приближения, сказал: «Боже... мне еще столько нужно сказать!»<sup>320</sup>.

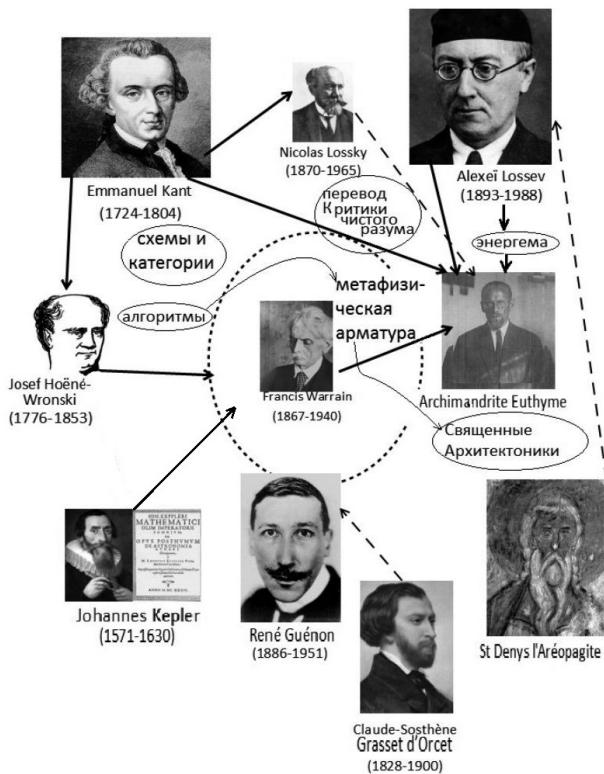
## 9. Схема влияний. Прямые и опосредованные коннотации

На этой схеме представлены только «стены» интеллектуальной постройки отца Евфимия; сюда не включен фундамент, а именно: Библия, патристика, святоотеческие труды и две фигуры: о. Сергей Булгаков и игумен Геннадий (Эйкалович) — два доверительных источника, от которых поступал (и воспринимался) большой объем информации синтетического характера.

<sup>319</sup> [ibid].

<sup>320</sup> [ibid].

Также стались за кадром футуризм, гностические учения и всевозможная «алхимия слова» (исключение сделано для оккультной конспирологии, Генон и Д'Орсе введены в круг трансляций



Френсиса Варрена, из книги которого архимандрит Евфимий перечерчивал «таблицы творения» Вронского). Релевантность источников в правой части схемы сопоставима с областью мнимых чисел: о них о. Евфимий узнавал урывками, понаслышке, из вторых или третьих уст, или же они намечались исключительно как тенденции.

«Критика чистого разума» была прочитана «от корки до корки» не менее 30 раз, но (!) в переводе Н. О. Лосского<sup>321</sup>, по петроградскому изданию 1915 года. Второе опосредование теории Канта, словно бы «поверх барьеров» — куда более радикальное, но менее очевидное, соединенное с открытием возможности транспонировать (и транслировать) кантовскую метафизику в другие тезаурусы — произошло благодаря знакомству с интеллектуальным контуром математика и философа Юзефа Гоэнэ-Вронского.

В самом обобщенном приближении левая часть схемы, с Кантом во главе, соотносится с формой, а правая (Лосев и Дионисий Ареопagit) — с содержанием софиологической концепции отца Евфимия. Вся левая часть зиждется на опосредованном усвоении, тогда как «Философия имени» была воспринята напрямую.

<sup>321</sup> О неоднозначности этого перевода писал Ц. Арзаканян [Кант 1994], и мы этой темы здесь касаться не будем.



## Глава XI. История изучения трактата



Обложка второго очерка об архимандрите Евфимии

Автор этой книги на протяжении многих лет изучал биографию и творчество православного затворника и мистика архимандрита Евфимия (1894-1973), написавшего большой и не рассчитанный на сколько-нибудь адекватное читательское восприятие трактат «Начертание». Игумен Геннадий (Эйкалович) был, пожалуй, единственным прижизненным читателем этого труда, сумевшим понять его загадочный культурный потенциал и в сжатой форме (см. [Эйкалович 1973]) доказательно сформулировать критическую оценку. В 2010-е годы творчеством архимандрита Евфимия интересовались (с разной степенью интеллектуального погружения): иконописец О. Платонова, богослов И. Ситников, философ С. Хоружий, культуролог В. Байдин. Свои исследования трактата автор условно разделяет на три этапа: визуально-эстетический, эзотерический и философский.

### 1. Преамбула

В 2008 году в библиотеке Покровского женского монастыря (Бюсси-ан-От) я сфотографировал большую часть трактата Начертание (за исключением нескольких страниц и приложений), после чего приступил к изучению этой сложной рукописи. Основываясь на личном откровении<sup>322</sup>,

<sup>322</sup> Конфидент архимандрита Евфимия Г. Эйкалович пишет: «Что положено в основу этого труда? Мистическое озарение,

затворник и мечтатель отец Евфимий стремился воссоздать до-вавилонский язык, наделяя смыслом фонемы и оперируя так называемыми «побуквенными категориями». К расшифровке трактата был применен весь арсенал формальных приемов, накопленных в разных школах авангардной словесности XX века, но этого оказалось недостаточно. Ольга<sup>323</sup> к тому времени закончила Свято-Сергиевский богословский институт и смогла оказать содействие в уяснении экзегетических интерпретаций. К исследованиям подключился еще один выпускник Свято-Сергиевского института, проживающий в Мюнхене Игорь Ситников, чья широчайшая эрудиция пришлась весьма кстати. В 2010, 2011 и 2014 гг. я изготавливал (самиздатом) книжечки об архимандрите Евфимии. Перекочевывая из одной книжки в другую, материал дополнялся и видоизменялся, эмоциональные оценки все больше уступали место аналитическому подходу. В 2016 году текст был рассредоточен и помещен в виде отдельных

содержанием которого было религиозно-интеллектуальное интуитивное постижение этого основного догмата. Озарение это имело место однажды, когда о. Евфимий читал "Книгу Слов" св. Исаака Сирина. Оно наступило мгновенно, имело гносеологический характер, хотя и выразилось "в чувствах дальнего осязания: ощущении зрительном и слуховом" [Эйкалович 1973: 94].

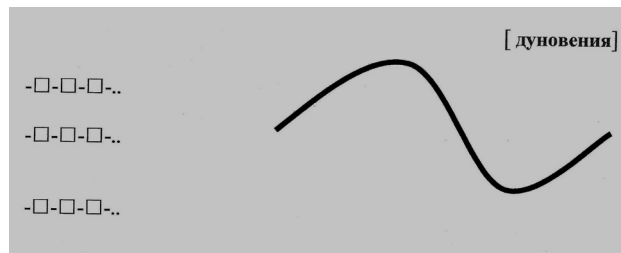
<sup>323</sup> Платонова Ольга, иконописец, преподаватель иконописи. С 1993 года живет во Франции.

очерков как бы «на сохранение» в сборник эссеистики «Consonantia poenitentiae, vol. 1». Нынче он оттуда изъят, еще раз отредактирован, дополнен и собран в единое целое.

## 2. Визуально-эстетический период (2009—2014)

Занимаясь на протяжении двадцати лет разнообразными полифоническими формами повествования и, в частности, визуальной поэзией (см. ниже), поначалу я и к трактату о. Евфимия отнесся именно с этих позиций.

Поэтический ребус, не имеющий разгадки, был моей стихией, поэтому меня не пугал и не отталкивал предельно усложненный, уходящий в заумную кабалистику, уклад изъяснения отца Евфимия. Взять хотя бы следующий пассаж из «Начертания», цитируемый Г. Эйкаловичем



М. Богатырев. Дуновения (2008)

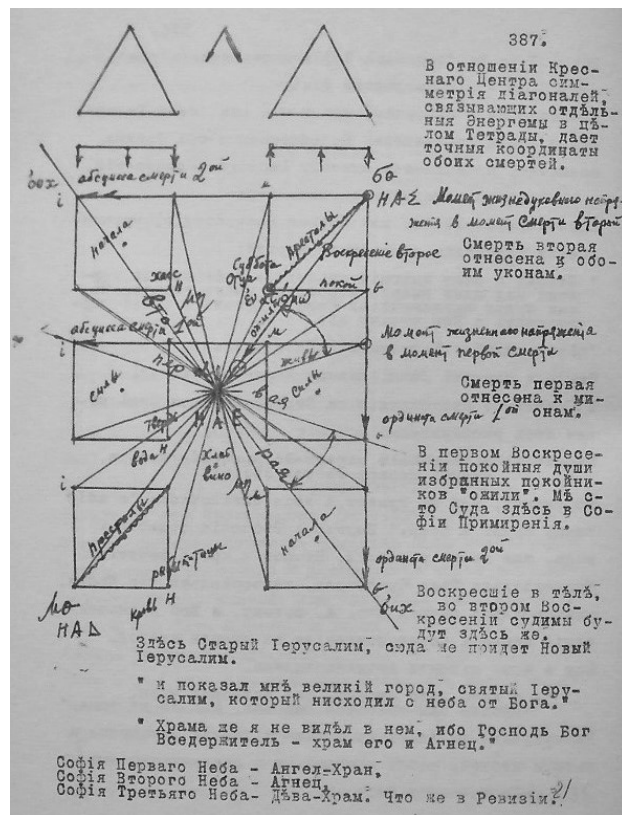
в очерке «Развернутый иероглиф» как образчик интуитивного нагромождения понятий<sup>324</sup>: «Типология Триема Триех (Троица Святая), в двух (неба и земли), в двух (спуска и подъема), каждое из них — при двух (гетерономии и автономии) трижды тройственна на спуске (в трех Царствах Природы, в трех иерархиях духов), трижды тройственна на подъеме (в трех небесах, в трех иерархиях душевных)»<sup>325</sup>.

### 3. Копирование Атласов (2009)

Не слишком вдаваясь на первых порах в философско-богословскую подоплеку подобных изречений, я, подчиняясь художественному навыку, мыслил не столько умом, сколько глазами, и в первую очередь стремился уловить и как-то зафиксировать стереометрическую картину высказываний архимандрита. Оптимальный, как тогда казалось, подход к столь замысловатой задаче был найден в копировальной деятельности. Воспроизводя Атласы отца Евфимия в графическом редакторе Word, начинаешь испытывать особый духовный подъем, в чем-то схожий с тем вдохновением, которое посещает иконописцев. Однако смутные проблески понимания, возникавшие во

<sup>324</sup> В оценке Эйкаловича нет и тени осуждения, он вовсе не стремится обидеть или укорить автора.

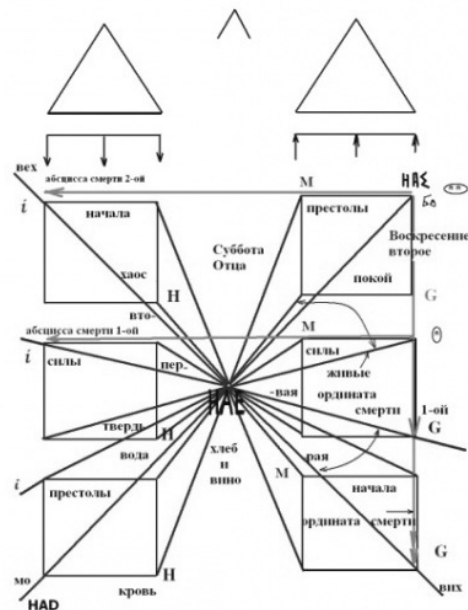
<sup>325</sup> [Эйкалович 1973: 112].



время изготовления этих копий, не вполне соответствовали затраченным усилиям, поэтому затем пришлось отложить, ограничившись списками с восьми избранных Атласов<sup>326</sup>.

<sup>326</sup> Должен отметить, что при разгадывании головоломок Начертания, при вчитывании в почерк архимандрита Евфимия меня посещало временами удивительное состояние, которого я не в силах описать словами, могу лишь отдаленно обозначить его как «блаженство всех интуиций». О подобном переживании великолепно рассказал историк старообрядчества И. В. Саганк в письме, адресованном автору этих строк (04.01.2017): «Чтение рукописи-автографа, в особенности, если она написана "сложным" индивидуальным почерком — это всегда исключительно творческий, во многом мистически (иначе не скажешь!) организованный процесс, основанный в высочайшей степени на глубокой "эмпатии" соучастников этого загадочнейшего и прекраснейшего действия. <...> Многолетние опыт и практика чтения именно таких, — сложных, выглядящих порою просто как некая "кардиограмма", но принадлежащих людям недюжинным, — почерков одаряют... забываемыми и ни с чем не сравнимыми переживаниями редчайшего сродства — и душевного, и умственного — с людьми, водившими когда-то пером по бумаге, предлежащей — вот теперь — моему взору, моей, напряженно взыскующей смысла их речи, душе. В такие моменты происходит нечто подобное "метемпсихозе" <...> Именно этот опыт — опыт "глубинного общения" <...> — и ставит меня в "экзистенциальные" <...> взаимоотношения с авторами-писцами таких рукописей. Они, эти мои "единосодыхатели", и облекают меня правом и долгом позаботиться о том, чтобы их голоса, их мысли, их души в неискаженности и в неповрежденности могли жить дальше — в "эксплицитности" печатного текста».

перепечатано со стр. 387



\* момент жизненного напряжения в момент первой смерти

\*\* момент жизнедуховного напряжения в момент смерти второй

**В отношении Крестного Центра симметрия диагоналей, связывающих отдельные Энергемы в целом Тетрады, дает точные координаты обеих смертей.**

**Смерть вторая отнесена к обоим уткам.**

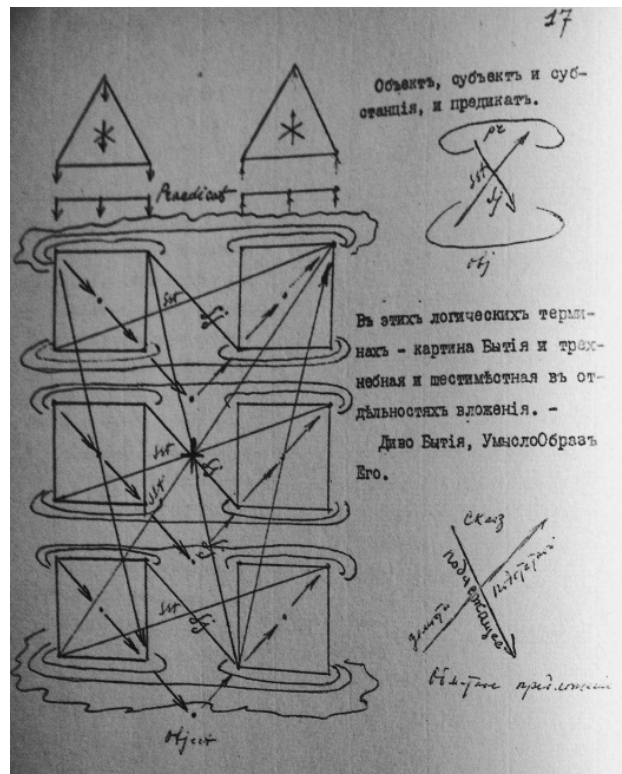
**Смерть первая отнесена к мионам.**

**В первом Воскресении покойные души избранных покойников «ожили». Место Суда здесь в Софии Премудрости. Воскресшие в тьме во втором Воскресении судимы будут здесь же. Здесь Старый Иерусалим, сюда же придет и Новый Иерусалим.**

Список с Атласа

Игумен Геннадий Эйкалович, чрезвычайно эрудированный богослов, занимавшийся также и философией математики, был, пожалуй, единственным, кто при жизни о. Евфимия отнесся к «Начертанию» и сочувственно, и проникновенно-критически. Переписываясь с архимандритом Евфимием, он всерьез пытался доискаться до сути его концепции. «Я просматривал Вашу книгу, скользя взором по тексту, как человек смотрит на проходящие над ним облака. В такой перспективе Ваши высказывания показались мне интеллектуально-художественной глоссолалией, требующей особого толкователя, который обладал бы Вашими способностями и интуициями, и отличался бы даром вразумительного изложения. <...> Вы смотрите на мир через двойные очки: на интеллектуальную пару стекол у Вас наложена пара стекол художественных, и поэтому то, что Вы через них прозреваете... <...> для Вас понятно, волнующе, радостно, <...> а для других это выглядит диковинно и непостижимо. Беда в том, что Вы не в состоянии передать в категориях нормальной лексики, семантики и синтаксиса звучание "неизреченных глаголов", которые Вы слышите в Вашем "внебозвятии". А то, как Вы излагаете свои прозрения, есть не что иное как филолого-теолого-философское юродство».

Отец Евфимий нисколько не обиделся, наоборот, ответил: «С восторгом принимаю Ваш

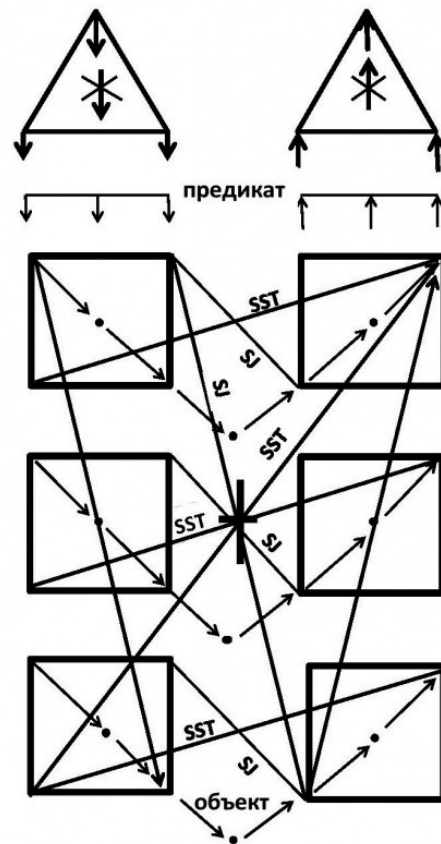


Атлас [Начертание: 17]

термин (хотя и в кавычках) — "внебозвятие". Ближится мой час! <...> А мне хочется, чтобы Вы не погнушались, в чертежи всмотрелись. В них моя претензия, без претензии. Пред смертью говорю, — у меня есть учительная роль. Юродствую же, действительно, перед Лицом Встречи... <...> от динамики математологического символа <...> к Лицу Встречи: престал рисунок, ослепился зрак! Да! Ваша характеристика имеет масштаб. Еще раз за нее благодарю». (Это письмо датировано 30 дек. 1972 г., приблизительно за четыре месяца до смерти о. Евфимия)<sup>327</sup>.

Много раз за прошедшие годы я исполнял эту — даже не ко мне напрямую обращенную — просьбу отца Евфимия и всматривался в его чертежи. Всматриваюсь в них и сейчас, но словно бы другими глазами (изменился познавательный код). Нужно признать, что при первоначальном знакомстве с рукописью архимандрита Евфимия я руководствовался преимущественно мерками современного искусства. «Взаимоотношения» с трактатом складывались не столько сущностные, сколько сущностно-декоративные (если можно так выразиться). Слишком велик был соблазн выхолостить содержание или представить его эксплицитно как заумь и связать всю эту непостижимую графику, в обход понимания, с визуально-поэтическим авангардом. В качестве

<sup>327</sup> [Эйкалович 1973: 104].



Список с Атласа №17;  
усл. обозначения: SST — субстанция, SI — субъект

основной предпосылки такого видения выступал тот факт, что «отец Евфимий не только знал "философию зауми" Хлебникова, но и разделял ее»<sup>328</sup>. Вероятно, я слишком неосторожно, утрированно воспринимал проскользнувшие в одном из писем отца Евфимия слова о его «страстном походе» на категории «нормальной лексики, и синтаксиса и семантики»<sup>329</sup>.

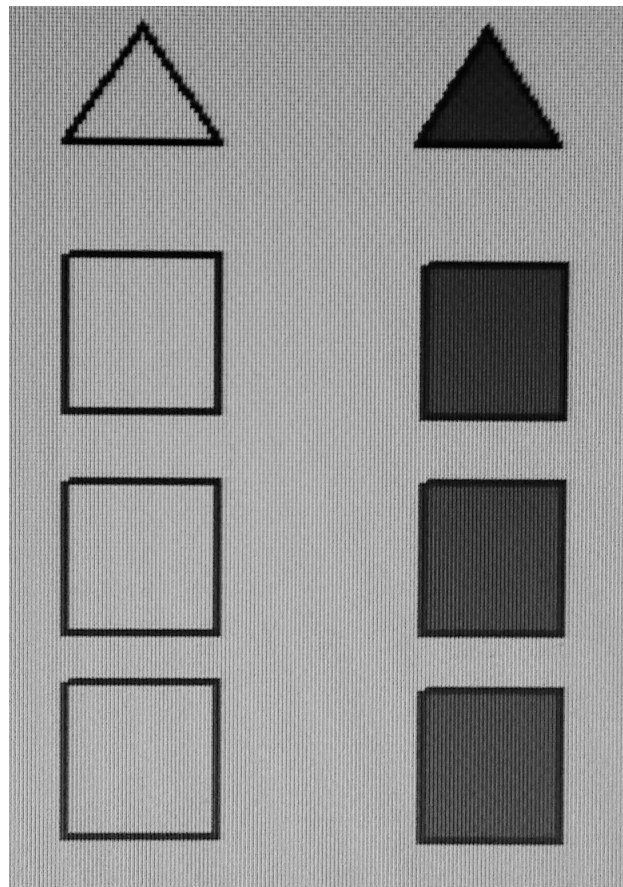
#### 4. Аналитическая живопись по мотивам Атласов

Выступив на заре XX века разрушителем академической традиции, авангард создал прецедент, основываясь на котором эстетика поставангарда смогла впоследствии представить все революционные достижения предшествующих десятилетий в искривленном зеркале цитаты. Принцип цитирования стремительно эволюционировал, он обнажал безжалостный автоматизм культуры, и в этом контексте эстетика с легкостью трансформировалась в сквозную цитату.

После того как карнавальным импульс, связанный с профанацией собственных истоков,

<sup>328</sup> [Эйкалович 1973: 100].

<sup>329</sup> «Я — инженер, изобретший Перворисунок Неба и Неба Небес Троицы, <...> этот рисунок, дав мне Норму Норм, взорвал нормы языково-языческой грамматики языка» (Из письма о. Евфимия). См.: [Эйкалович 1973: 94].

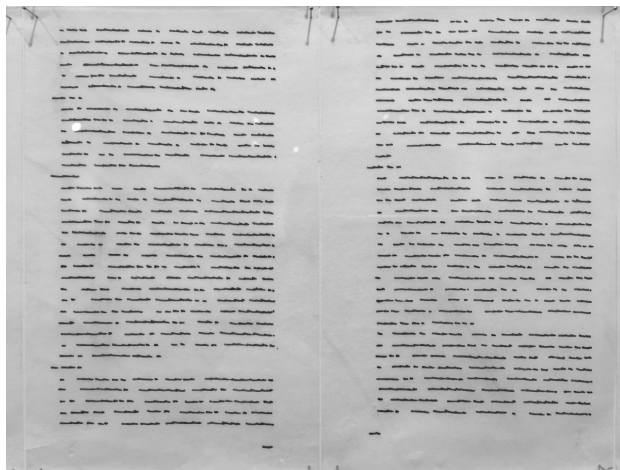


Графический архетип Атласов о. Евфимия

исчерпал свой новаторский ресурс, живопись стала превращаться в своеобразный междисциплинарный дискурс, насыщенный формальными заимствованиями из самых разнообразных сфер: науки, словесности, кинематографа, архивной документалистики. Если в классической живописи формирование авторского лица чаще всего связано с совершенствованием техники письма, то современная живопись, для которой не обязательны ни холст, ни краски, решает вопрос творческой аутентичности предельно экономно<sup>330</sup>. Из картины в картину, из коллекции в коллекцию переносится какой-нибудь характерный знак или прием.

У французского уличного художника Жерома Меснажера (*Jérôme Mesnager, street-art*) такая ауторепродуктивность доведена до абсурда: все его произведения представляют собой белые трафаретные оттиски человеческой фигуры, нанесенные на стены, заборы, витрины. В последние годы в современном искусстве все чаще фигурирует освободившаяся от содержания рефлексия, указывающая на наличие моноидеи, но никак не связывающая ее со смыслом. В качестве примера можно привести выставленную в 2016 году

<sup>330</sup> Напомним, что принцип «экономии формы» был провозглашен еще в 1920-е годы супрематистами. С легкой руки К. Малевича понятие «экономия» прочно вошло в искусствоведческий лексикон; ныне оно относится не только к форме, но и к содержанию, смыслу, партитуре etc.

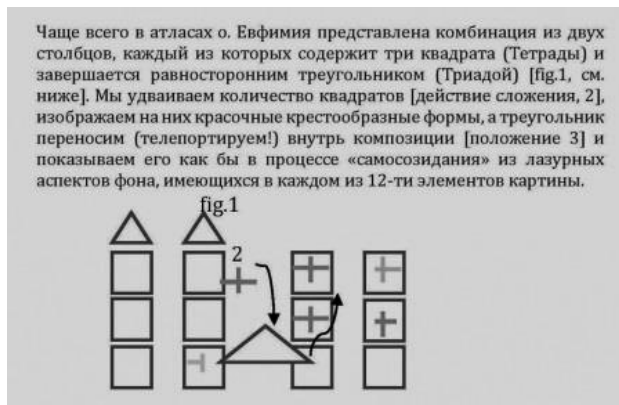


*Ирма Бланк. Книга, 2016, FIAC*

на престижной художественной ярмарке FIAC работу Ирмы Бланк «Книга», состоящую из 312 нечитабельных страниц, аккуратно заполненных каллиграфической вязью.

И все же идея «сэкономить» искусствоведческим образом содержание трактата Начертание сегодня мне представляется тупиковой. Определить графический архетип, составляющий изобразительную основу подавляющего большинства Атласов, несложно: в проекции на плоскость это две (иногда одна) вертикальные конструкции (напоминающие «башенки» или столбцы), каждая из которых включает в себя три квадрата и один





Авторское пояснение к картине  
«Симптомы крестообразности»

равнобедренный треугольник. Гораздо сложнее понять, что стоит за этими формами. Здесь определенность заканчивается, и начинаются гипотезы.

Квадраты соответствуют уровням иерархии Небесных Сил по классификации Дионисия Ареопагита. В левом столбце они расположены в нисходящем, от Неба к земле, порядке (Престолы-Силы-Начала), а в правом — в восходящем (Начала-Силы-Престолы). Треугольники обозначают Святую Троицу. Как вариацию такого подхода я написал картину «Симптомы крестообразности» (см. илл. 49).

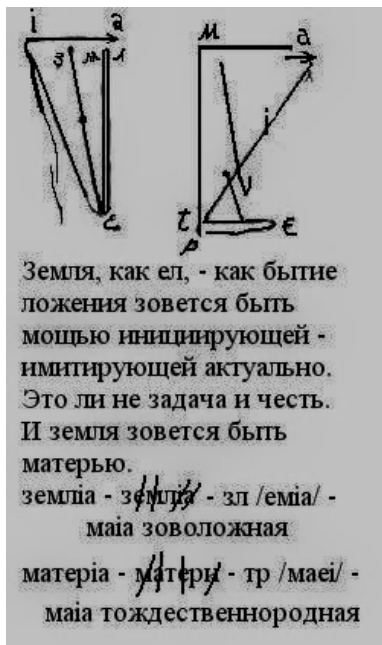
## 5. Стихи по мотивам фоносемантики отца Евфимия (2010–2015)

В процессе работы над расшифровкой трактата отца Евфимия автор этих строк иногда записывал свои впечатления в поэтической форме. Ниже помещены несколько набросков, сделанных по мотивам отдельных словоупотреблений и неологизмов архимандрита Евфимия.

### Словесный дым

Когда зеркало зычности небесной  
Расправит складки зычности земной,  
И свет, и звук проникнут в кожух тесный,  
И Имя, наконец-то, станет мной, —  
Тогда предметы вверх начнут струиться,  
В них дым материи невольно отразится.  
И «дым отечества» нам будет тем приятен,  
Что образ дыма в нашей памяти опрятен.

Слова: «земліа = зл/еміа/= маіа зоволожная» — это мистическая глоссология. Отец Евфимий перемещает букву «л» в слове «земля», полученный результат разрезает на две части, из первой части, «зл», возвращает прилагательное «зоволожная» (предлежащая зову, называемая), а из второй части «еміа» добывает емкое слово «маіа», смысл которого я бы представил как «бренность» или «обладание бренностью». Сначала я составил своего рода «вокабулярное мини-либретто»:

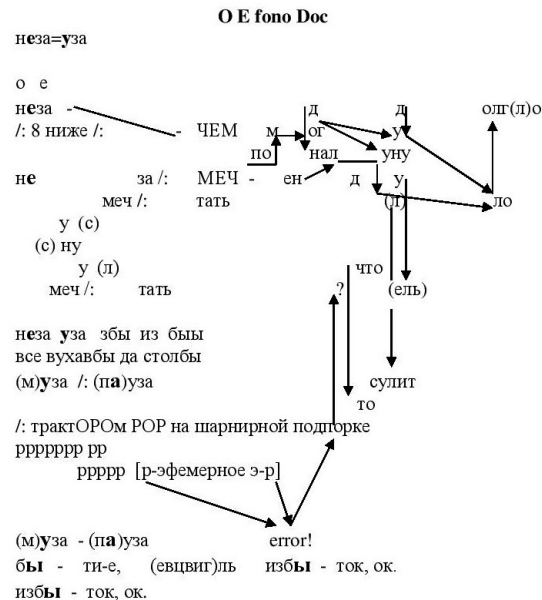


[Начертание]: фрагмент одной из схолий

Земля, з'емля //Зе (в емле) млеет  
 егда емляз // ей внемлет.

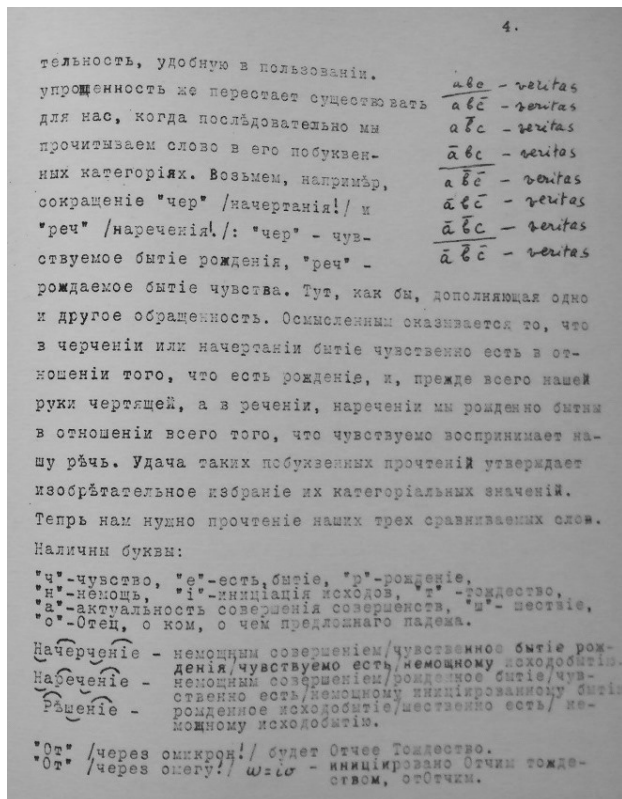
Впоследствии это футуристическое высказы-  
 вание было развернуто в более доступную для  
 понимания форму. Так возникло восьмистишие  
 «Словесный дым».

Потом были исследованы возможности на-  
 чертательного схематизма при соединении мор-  
 фемной волны с потоком сознания («О Е fono  
 doc»), морфемный сдвиг и т. п. Ниже помещены  
 наброски («О Е fono doc» и др.), сделанные по  
 мотивам текста с 271 страницы трактата.



05/10/2014

М. Богатырев. Объединение морфемной волны с потоком сознания



[Начертание III: 4]

### 3. бытие=из-бытие

3.1 «Бытие предметно, объёмно, но оно и метно, и ёмно» (о. Евфимий)

#### 3.2 вокабулярное либретто

предБы-ть - и-з-бу-дем

об-ы\_мем, ПоименЕем, по-дЫ\_мем:

БЫТЬ

\*\*\*

бытие из-бы-

тие из бы-

тие избытие

из быть-

ие из быти-

е из бытие

изб ыти

е из бы-

тие и збытие

и

збы тииз

бы

*М. Богатырев. Пошаговое применение морфемного сдвига к словесной паре «бытие-избытие»*

Затем был период (2012-2014 — условно назовем его эзотерическим), связанный с исследованием аналогий между «побуквенными категориями» архимандрита Евфимия и европейской традицией оккультной конспирологии, в первую очередь, с методом фонетической кабалы Грассе Д'Орсе (1828-1900). Поводом к столь экзотическому сопоставлению послужили фоносемантические медитации отца Евфимия, и в частности, его склонность к смысловому отождествлению

бЫтиЕ - (подъём) - избытие  
 / смертию смерть победив /  
 бЫтие => предмет - помЕстно  
 ЫI - предмет => помЕст - поЛОЖно  
 ● \ лОжь лОга и лОг лЖИ:  
 ● ● \ \_\_\_ \_ пред-ло-жение подле/жит  
 ● \ ска'зы'ва'ни'ю в при\над/ЛЕЖ~ность

## 3.3

в условном наклонении из-бы  
 где воздух тих и вещи бесполезны  
 Премудрость утверди свои столпы  
 И защиты избранников от бездны  
 в её распоряжении чертог  
 купель остановившихся событий  
 не то, что я избыть ещё не смог,  
 но то, что мною не было избыто

\*\*\*

«Внутреннее тела не есть внутреннее души» (о. Евфимий)

а что же до телесной кожуры//она не терпит влаги и жары  
 определяет наших дум теченье//есть мясо в человеческом растении  
 но есть и кость и нервно волокно//в телесном смысле действует оно  
 вперёд вперёд телесная машина//вези меня в неведомую даль  
 хочу узнать я в чем моя причина//и для чего устроен календарь

*М. Богатырев. Переход от словесной эксцентрики  
 к традиционному стихосложению*

инверсивных морфем (характерный пример: наЧЕРтание=наРЕЧение, см. стр. 4 третьего тома трактата). И, наконец, философско-богословский аспект изучения, затрагивающий период с 2014 по 2017 гг., подробно освещен в X главе нашей книги.

## Дополнения

### Антропоморфизм — ангеломорфизм

Вдохновившись очерком о. Георгия Серикова «Как Бог писал Библию»<sup>331</sup>, архимандрит Евфимий отправил ему по почте свой трактат. Ответное письмо не сохранилось. Вряд ли отец Георгий разбирался в громоздких выкладках, связанных с «побуквенными категориями»: он ограничился предостережением о неуместности буквального прочтения Священного Писания. Написав ответ, архимандрит Евфимий, по-видимому, не стал отсылать его адресату в виде письма, но отредактировал, облек в «схолийную» форму и включил в свою книгу в качестве приложения.

«Батюшка, Вы были очень неосторожны в выражениях, что делало их очень живыми и непосредственными, а я, исправляя их и имея вычерченное посредство, тоже не стеснялся в выражениях, обостряя противление — не Вам, в конце концов, а застарелым речениям школьной комильфотности»<sup>332</sup>.

<sup>331</sup> Г. Сериков. Как Бог писал Библию, когда Он ее писал, окончил ли Он ее писать? — Вестник РСХД №93 (III) за 1969 год.

<sup>332</sup> [ibid: 32]. «Комильфотность» — неологизм о. Евфимия, от французского «comme il faut» (как следует). Имеются в виду общепринятые дискурсивные нормы.

«Вы, батюшка, говорите, <что> в наше время буквальное понимание свидетельствовало бы уже не о наивности, а о слабоумии. Когда мне тридцать лет тому назад сестра Иоанна "сделала" Архистратига Михаила с большими ногами, в ответ на мое вопрошание она объяснила: ангелу в его посланничестве нужны большие ноги, так же, как и апостолам. И я до сих пор восхищен силою и разумом этого антропоморфизма. <...> Партнерство моего ангела мне, человеку, делает мои ноги его ногами по свойству его хранения всего состава моего, а умным мыслительным полетом и я обладаю; а Иоанну Крестителю недаром приписываются и ангельство, и крылья. Здесь обмен любезностями, можно сказать, любезный Богу Любви: ангеломорфизм — антропоморфизм; вторых ног и второго желудка не нужно»<sup>333</sup>.

Речь идет о непостижимом парадоксе телесности, которая мыслится во взаимоналожении двух проекций: антропо- и ангеломорфической. В качестве иллюстрации к этим словам архимандрита Евфимия мы помещаем здесь репродукцию той самой иконы Архистратига Михаила, о которой идет речь (см. илл. 50), а также другую работу сестры Иоанны, изображающую священство Иисуса по чину Мелхиседека<sup>334</sup>. На ней не

<sup>333</sup> [Начертание. Статьи: 27—28].

<sup>334</sup> Ханаанейское имя Мелхиседек (Малки-Цедек) означает Царь Правды. Он упоминается в Книге Бытия (Быт. 14) как

только прописаны большие ноги у шестикрылых Серафимов и Христа, но и ступни ног схематизированы в виде треугольников (см. илл. 51).

О силе собственной приверженности к сакральной геометрии отец Евфимий говорит как будто бы с опаской, но сразу же переключается на оценку исключительного значения начертательной науки в универсуме единого синтетического знания: «Не могу дальше развивать черчение; оно привлекает, оно облекается в математику, логику и грамматику, делая их науками богословскими, <...> устанавливая Единый Принцип Знания»<sup>335</sup>.

«Первообразным было хождение Бога — Ягве — в раю, воспринимавшего Первовсприятно прохладу дня, временившего Первовремением в ожидании встречи с Адамом-другом. <...> Тело Адама не имело еще досотворением в регресс — вспять к неандерталам и обезьянам — шершаво-

---

священник Бога Всевышнего, который благословил Авраама, подав ему хлеб и вино. Это ветхозаветное благословение в христианской традиции выступает прообразом таинства святого причастия. Блаженный Августин считал, что «безродный», словно бы возникший «ниоткуда», Мелхиседек — это указание на будущее священство Христово, которое отличается от священства левитского, всецело основывающегося на наследственном праве. Левитское священство — временно, а Мелхиседеково — вечно. «Царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7).

<sup>335</sup> [ibid: 37].

шерстяной <как у Исава> кожи. Но, возможно, ноги его уже имели ссадины, а руки мозоли. И вот, ссадины и мозоли не припишу Богу, но Тело как таковое в Первообразе, в отличие от тела звезды и тела зверя, и в той же эволюции, но особым актом сотворенного, тела Адама, не откажусь приписать. <...> Страшно впасть в Руки Бога Живого! При полной-то отзывчивости, пожалуй, на моем неандертальском теле бугорочки-пупырышки мурашек <побегут> от страха! За руками-то и ногами Божьими — не совсем дух. А еще и Божье Пищеварение. <...> Ваше, батюшка, напоминание о слабоумии на этот раз я стараюсь принять, оно здесь на своем месте и положительно: что, в сущности, я знаю о ногах и желудке Бога!»<sup>336</sup>.

«В нашем храме надпрестольный образ — Троица Рублевская — есть изображение <...> угощения Трех Мужей, Трех Ангелов. <...> Средний Ангел — Муж — Иегова из Трех, принимающих пищу, Сам становится Пищей и Питием Евхаристии»<sup>337</sup>.

<sup>336</sup> [ibid: 30-31].

<sup>337</sup> [ibid: 32].

## Послесловие автора

Пора заканчивать, но перо повисло в воздухе, рука все медлит с постановкой точки, а перед глазами мелькают груды черновиков — своих и отца Евфимия. И вот, глядя на все эти обрывочные записки и находя в них доказательства как проблесков понимания, так и тупиков, из которых мысль не нашла выход, с гордостью за сложившиеся главы и с горечью из-за того, что не все удалось прояснить, я вновь и вновь задаюсь одним и тем же вопросом: возможен ли в принципе *иной*, более точный и целостный подход к изучению замкнутого мистического сознания?

Эта книга создавалась на нейтральной земле: богословие и поэзия, философия, лингвистика и искусства причудливо переплелись в ней краями, а терминология вместо того, чтобы превратиться в отчетливый лексикон разработчика, спрятала свой хвост где-то на Аляске, в ворохе заявок от частных золотоискателей. Может быть, трактат отца Евфимия — сказочный Сим-Сим, который «впустил» меня только потому, что я не связан прочно ни с какой научной конвенцией? И потом, впустить-то выпустил, да вот выпустит ли наружу?

Как бы то ни было, но данный этап работы я должен завершить теплыми словами, адресованными любознательному читателю. Честь и хвала тому, у кого хватило мужества и терпения пройти

до конца по этим дикорастущим зарослям слов на краю Божественного мрака!

Проделав столь сложный путь, вы, конечно же, согласитесь со мною в том, что архимандрит Евфимий — самая загадочная, самая неземная фигура на небосклоне русского православия во Франции. Попытка расшифровать наследие отца Евфимия, предпринятая в этой книге, лишь слегка приподнимает завесу непонимания, окутывающую его трактат. «Начертание и наречение решений Отрешенного» ожидает своих исследователей!

## Фотоархив Казанского храма



*О. Амвросий (Никовиотис)*



*Сестра Доротея*

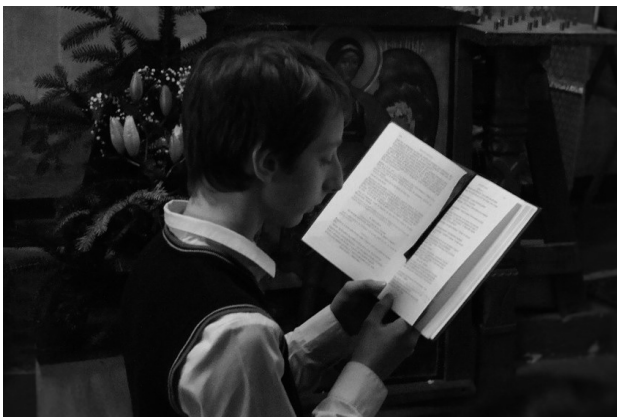


*Владимир и Людмила Ленци*



*Чествование 50-летия священнического служения  
о. Поля Пуарье*





*Даниил Платонов читает Деяния Апостолов*

## Библиография

### [Аверинцев 2016]

Аверинцев С. Писать стихи после Освенцима.  
О Нелли Закс.

<http://noblit.ru/node/3239>

(дата обращения: 11.02.2017)

### [Асмус 2005]

Асмус В. Ф. Иммануил Кант.  
М., Высшая школа, 2005.

### [Арапов 2006]

Арапов А.В. Тайная история Европы в теории  
Грассе Д'Орсе.

<http://parzival-1.livejournal.com/7343.html>

(дата обращения: 13.12.2016)

### [Арх. Л. А. Успенского. Оп. 5. Д. 1–28]

Архив Л. А. Успенского.

### [Асланова 1999]

Асланова Е. В. Инок-иконописец Григорий (Круг).  
ЖМП, 1970, №3, с. 15-19.

### [Байдин 2012]

Байдин В. Русский храм во французском Муазне.  
Интернет-публикация на блоге Казанского скита.

[http://ruskite-notredame-de-kazan.blogspot.fr/2012/02/blog-post\\_28.html](http://ruskite-notredame-de-kazan.blogspot.fr/2012/02/blog-post_28.html)

(дата обращения: 13.12.2016)

### [Бердяев 1994]

Бердяев Н. А. Философия свободного духа.  
М., 1994, гл. VIII.

**[Бибихин 1994]**

Бибихин В. Абсолютный миф А. Ф. Лосева.  
В журн. Начала № 2-4. — М., 1994.  
[http://bibikhin.ru/absolutny\\_mif](http://bibikhin.ru/absolutny_mif)  
(дата обращения: 15.08.2017)

**[Бозций 1990]**

Бозций. Комментарий к Порфирию.  
В кн.: Он же. «Утешение философией» — М., 1990.

**[Братство Святой Софии 2000]**

Братство Святой Софии (1923-1939).  
Сост. Н. А. Струве. — М.-Париж. Русский путь,  
УМСА-PRESS, 2000.

**[Булгаков 1953]**

Булгаков С. Философия имени.  
Париж, УМСА-Press, 1953.

**[Булгаков 1994]**

Булгаков С., протоиерей. Центральная проблема  
софиологии (1936).  
В кн.: Он же. «Тихие думы». — М., 1996.

**[Булгаков 2009]**

Булгаков С. Н. Философия хозяйства.  
М.: Институт русской цивилизации, 2009, 464 с.

**[Булгаков 2014]**

Булгаков С. Автобиографические заметки. Сетевая  
публикация, 2014.  
<http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%91/bulgakov-sergij/avtobiograficheskie-zametki/9>  
(дата обращения: 13.12.2016)

**[Ваганова 2011]**

Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия  
Булгакова. — М., Изд-во ПСТГУ, 2011.

**[Варсонофий 1999]**

Варсонофий, игумен.  
Иконы и фрески отца Григория.  
Марсена: Знаменский монастырь, 1999, с. 140.

**[Васильев 1999]**

Васильев В. В. Кант: «Пробуждение от догматиче-  
ского сна».  
<http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/z0000521/>  
(дата обращения: 17.02.2017)

**[Васильев 2005]**

Васильев В. В. 100 этюдов о Канте.  
М., Кн. дом Университет, 2005.

**[Великие математики онлайн]**

<http://1matematiki.ru/yuzef-gyone-vronskij/#more-304>

**[Вздорнов, Залесская, Лелекова 2002]**

Вздорнов Г. И., Залесская З. Е., Лелекова О. В.  
Общество «Икона» в Париже. В 2 тт.  
М.-Париж, Прогресс-Традиция, 2002,  
т. 1, с. 232-249.

**[Виноградов]**

Виноградов В. А. Глоссематика.  
<http://knowledge.su/g/glossematika->  
(дата обращения: 13.12.2016)

**[Гаврюшин 2005]**

Гаврюшин Н. К. Игумен из Пинска о польском мессианизме: Геннадий Эйкалович и Хене-Вронский. — В кн.: Он же. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород. Глагол, 2005.  
[http://krotov.info/spravki/1\\_history\\_bio/19\\_bio/1853heve.htm](http://krotov.info/spravki/1_history_bio/19_bio/1853heve.htm)

(дата обращения: 15.12.2016)

**[Гоготишвили: Лосев]**

Гоготишвили Л. Лосев Алексей Федорович  
<http://www.losev-library.ru/materials/russian-philosophy?id=46>

(дата обращения: 15.12.2016)

**[ГРМ.СР.Ф.133.Д.457]**

Архив Государственного Русского музея, каталог.

**[Грузман 2007]**

Грузман Г. Игумен Геннадий и Гоэнэ-Вронский.  
[http://lit.lib.ru/g/gruzman\\_g/igumen.shtml](http://lit.lib.ru/g/gruzman_g/igumen.shtml)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Дионисий Ареопагит 1993]**

Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. — М., Тетра, 1993.

**[Дионисий Ареопагит]**

(Псевдо-) Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — RoyalLib.com.

**[Дионисий Ареопагит 8.1]**

(Псевдо-) Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — RoyalLib.com, глава 8. О Господствах, Силах и Властях, и о средней их Иерархии, §1

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Д'Орсе 2006]**

Д'Орсе Г. Язык птиц. Тайная история Европы. — Издательство СПб. ун-та, 2006.

**[Евлогий 1947]**

Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. — Париж, 1947, глава 21, часть 5.

**[Евфимий 1969]**

Архимандрит Евфимий. Только свидетельство. Памяти о Григория Круга. — В журн. Вестник РСХД, №93. — Париж, 1969, с. 55-59.

**[Евфимий ВРСХД 1971]**

Архимандрит Евфимий. Relatio religiae. — В журн. Вестник РСХД, №101-102, Париж, 1971.

**[Ермичев 2013]**

Ермичев А. А. Отзыв А. И. Введенского на магистерскую диссертацию Н. О. Лосского. — Вестник Русской христианской гуманитарной академии, №4, т. 14, 2013.

[cyberleninka.ru/article/n/otzyv-a-i-vvedenskogo-na-magisterskuyu-dissertatsiyu-n-o-losskogo#ixzz4OWaffMLj](http://cyberleninka.ru/article/n/otzyv-a-i-vvedenskogo-na-magisterskuyu-dissertatsiyu-n-o-losskogo#ixzz4OWaffMLj)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Ерохина 2002]**

Ерохина О. О сестре Иоанне. В книге Умное небо. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной. — М., 2002.

**[Зарубежье]**

Религиозные деятели русского зарубежья. Сетевой биографический справочник.

[http://zarubezhje.narod.ru/gi/g\\_005.htm](http://zarubezhje.narod.ru/gi/g_005.htm)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Зеньковский 1948: III]**

Зеньковский В. В. История русской философии. — УМСА-PRESS. Париж, 1948. Часть III. Период систем.

[//azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/3](http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/3)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Златоуст. Беседа 38]**

Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Матфея. Беседа 38.

[https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolk\\_51/38](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/38)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Кант 1915]**

Кант И. Критика чистого разума. — Пг., 1915.

**[Кант 1994]**

Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского, ред. Ц. Арзаканян и М. Иткин. — М., Мысль, 1994.

**[Кант 2007]**

Кант И. Критика чистого разума, пер. Н. Лосского, под ред. Ц. Арзаканяна и М. Иткина. — М., Эксмо, 2007.

**[Квиливидзе 1995]**

Квиливидзе Н. В. Новгородская икона Софии Премудрости Божией. — В сб. «Макарьевские чтения», вып. 3, ч. 2. — Можайск, 1995.

**[Клюев 2001]**

Клюев Е. Риторика. Инвенция. Диспозиция. Элокуция. — М., 2001.

**[Комаровский 1993]**

Комаровский В. Письмо об иконописи. В журн. «Златоуст» №2, М., 1993, с. 252-263.

**[Копейкин 2010]**

Копейкин К., прот. Беседа 29.04.2010

<http://www.pravoslavie.ru/guest/35020.htm>

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Копировский 2008]**

Копировский. А. Сестра Иоанна Рейтлингер — «иконный живописец». — Газета КИФА №4 (78), март 2008.

**[Корпус Ареопагитикум]**

Корпус Ареопагитикум//Восточные отцы и учителя Церкви V в., сб. — М., 2000 (полн. собр.).

**[Корпус Ареопагитикум, гл. 10]**

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. — В книге Корпус Ареопагитикум, глава 10.

Онлайн-библ. Я. Кротова.

<http://krotov.info/acts/05/antolog/page19.htm>

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Кротов]**

Онлайн-библиотека Якова Кротова.

**[Круг 1978]**

Круг Григорий. Мысли об иконе. — Париж, УМСА-Press, 1978.

**[Круг 1978]**

Круг Г., Богенгарт А. Перечень икон и фресок, написанных о. Григорием. В кн.: Григорий Круг. Мысли об иконе. — Париж, УМСА, 1978, с. 151-167.

**[Лебедев 2012]**

Лебедев А. Скит в Муазне — Духовный заповедник. Интернет-публикация на блоге Казанского скита.

<http://ruskite-notredame-de-kazan.blogspot.fr/2012/07/blog-post.html#more>

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Лосев 1993]**

Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993.

**[Лосев 1994]**

Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. — М., 1994.

**[Лосев 1999]**

Лосев А. Ф. Философия имени / Самое само: Сочинения. — М., ЭКСМО, 1999.

**[Лосский В. Н. 1991]**

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М., 1991.

**[Лосский Вл. Н.]**

Лосский Вл. Н. Догматическое богословие.

<https://religion.wikireading.ru/160247>

(дата обращения: 15.11.2017)

**[Лосский б/г]**

Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. 2 изд., 1906.

[modernlib.ru/books/losskiy\\_n/obosnovanie\\_intuitivizma/read](http://modernlib.ru/books/losskiy_n/obosnovanie_intuitivizma/read)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Лосский 1930]**

Н. Лосский. Воскрешение во плоти. — В журн. «Путь» №26, Париж, 1930.

**[Лосский 1939]**

Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля. — В журн. «Путь» №60, Париж, 1939.

**[Лосский 1992]**

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М., Прогресс, 1992.

**[Майринк 1992]**

Майринк Г. Майстер Леонгард. — М., Иностранная литература, 1992, №3.

**[Майринк 1994]**

Майринк Г. Белый Доминиканец. — М., 1994.

**[Мочульский 1936]**

Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. — Париж, УМСА, 1936.

**[Нарский 1976]**

Нарский И. С. Иммануил Кант. — М., Мысль, 1976.

**[Начертание]**

Евфимий (Вендт), архимандрит. Начертание и начертание решений Отрешенного. Графика и грамматика Догмата. В 3 тт., 25 (?) машинописных копий. — Муазне, 1968-1973.

**[Нижников 2010]**

Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. — М., 2010.

**[Ордине 2008]**

Ордине Н. Граница тени. Литература, философия и живопись у Джордано Бруно. — М., 2008.

**[Панова 2006]**

Панова Л. Г. «Ка» Велимира Хлебникова: сюжет как жизнетворчество. — В сб.: Художественный текст как динамическая система. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию В. П. Григорьева 19-22 мая 2005. — М.: Азбуковник, 2006 (b), с. 535-551.

**[Панова 2008]**

Панова Л. Всматриваясь в числа: Хлебников и нумерология Серебряного века. — В сб.: Велимир Хлебников и «Доски судьбы»: текст и контексты: статьи и материалы. — М., Три квадрата, 2008, с. 393-455. — Сетевая версия:  
[http://ka2.ru/nauka/panova\\_2.html](http://ka2.ru/nauka/panova_2.html)

**[Попова 2008]**

Попова Б. Юлия Николаевна Рейтлингер. — Наше Наследие, №87, 2008.  
<http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8719.php>  
(дата обращения: 10.11.2016)

**[Православная Энциклопедия, т. 12, 2009]**

<http://www.pravenc.ru/text/166545.html>  
(дата обращения: 11.10.2016)

**[Рейтлингер, каталог 2008]**

Рейтлингер Ю. Н. Воспоминания. Частный архив. — Цит. по: [Рейтлингер, каталог 2000] — Выставка работ Ю. Рейтлингер (Буклет Библиофонда «Русское Зарубежье»). — М., 2000.

**[Резниченко 2013]**

Резниченко А. И. Онтология языка у А. Ф. Лосева, П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова (доклад в Доме-музее С. Н. Дурдылина; интернет-публикация 2013.04.17).

**[Робсон 2016]**

Робсон Элизабет. Митрополит Антоний и Би-Би-Си, 07.06.2016.  
[www.vestnik-evropy.ru/issues/metropolitan-antony-and-bi-bi-si.html](http://www.vestnik-evropy.ru/issues/metropolitan-antony-and-bi-bi-si.html)  
(дата обращения: 10.11.2016)

**[Российское зарубежье. 2010]**

Российское зарубежье во Франции. 1919-2000. Биографический справочник в III т. — М., Наука, 2008-2010.

**[Сапронов 2000]**

Сапронов П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. Глава I. Русская софиология. — СПб., 2000.  
[texts.news/istoriya-filosofii/russkaya-sofiologiya-predvaritel'naya-20177.html](http://texts.news/istoriya-filosofii/russkaya-sofiologiya-predvaritel'naya-20177.html)  
(дата обращения: 13.12.2016)

**[Сепир 1934]**

Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. — М.-Л., 1934.

**[Сергеев 2006]**

Сергеев В. Н. Григорий Круг. Статья из т. 12 «Православной энциклопедии». — М., 2006.

**[Сергеев 2000]**

Сергеев В. Н. Иконопись Русского Зарубежья («парижская школа», 1920–1980 гг.). — Вестн. РГНФ, 2000. Стр. 237–243, 246, 248.

**[Сергеенко 1999]**

Сергеенко А., прот. Инок-иконописец Григорий Круг. — ЖМП, 1970, №3, с. 13–15.

**[Сигеберт 2015]**

Сигеберт из Жамблу. Хроника. Ч. I (*Chronica Sigeberti Gemblacensis*. MGH, SS. Bd. VI. Hannover. 1844), пер.: Дьяконов И. В. — Сетевая версия — Thietmar, 2008–2015.  
[http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Sigibert\\_Gemblasensis/frameset1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Sigibert_Gemblasensis/frameset1.htm)  
(дата обращения: 10.06.2017)

**[Скабалланович]**

Толковый типикон. Сост. М. Скабаллановича, 3-е изд. — М., 2011.

**[Соловьев С. М. 1977]**

Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. — Брюссель, 1977.

**[Сомов 1979]**

Сомов. К. А. Письма. Дневники. Суждения современников. — М., 1979, с.: 26, 420, 590, 603, 611.

**[Толкования Быт 2017]**

Толкования на Книгу Бытия.  
<http://bible.optina.ru/old:gen:28:12>  
(дата обращения: 13.12.2016)

**[Туркул 2013]**

Туркул А. Дроздовцы в огне. — М., Вече, 2013.

**[Умное небо 2002]**

Умное небо. Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной. — М., 2002.

**[Успенский 1999]**

Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — Коломна, 1999.

**[Ухтомский 2008]**

Ухтомский А. А. Лицо другого человека (из дневников и переписки). — Лимбах-пресс, СПб., 2008.

**[Флоровский 1983]**

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. с пред. прот. И. Мейендорфа. — Париж, YMCA-PRESS, 1983.

**[Фрагменты 1989]**

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. — М., 1989.

**[Хоружий 2003]**

Хоружий. С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя. Докл. на симп. «Религиозный

опыт: внутренняя жизнь и внешние формы» (Иерусалим, 2001). — Моск. психотерапевт. журн., 2003, №3, с. 5-25.

**[Хрестоматия по философии УГАТУ]**

Лосев А. Ф. Русская философия.

<http://www.studfiles.ru/preview/1002980/>

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Шмеман 2005]**

Шмеман А. Дневники (1973-1983). — М., 2005.

**[Шпенглер 2]**

Шпенглер О. Закат Европы, т. 2.

[http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_philosophy/shpengler/1/j10.html](http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/shpengler/1/j10.html)

(дата обращения: 13.12.2016)

**[Эйкалович 1956]**

Эйкалович Г. (игумен Геннадий). Закон Творения. Очерк философской системы И. М. Гоэнэ-Вронского. Диссертация. — Буэнос-Айрес, 31.12.1956.

**[Эйкалович 1973]**

Эйкалович Г. Развернутый иероглиф. Памяти архимандрита Евфимия Вендта. — Вестник РСХД, №107 (1), 1973.

**[Эрн 2000]**

Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. — Мн., Харвест, М., АСТ, 2000.

**[Ямвлих 2002]**

Ямвлих. О Пифагоровой жизни. Пер. и прим. И. Ю. Мельниковой. — М., Алетея, 2002.

**[Barsanuphe 1999]**

Higoumène Barsanuphe. Le père Grégoire, moine iconographe du skit du Saint-Esprit (1908–1969). — Doumérac, monastère de Korsoun, 1999.

**[D'Orcet: Rabelais 2015]**

Claude-Sosthène Grasset d'Orcet. Le Double Langage de Rabelais. — Ed. OdS, 2015.

**[<http://www.cirota.ru/forum>]**

(page consultée le 26 août 2017)

**[Jabès 1963]**

Jabès Edmond. La livre des questions. — Gallimard, 1963.

**[Hoëné-Wroński 1890]**

Hoëné-Wroński. Loi téléologique du hasard. — Paris, 1890.

<http://docnum.unistra.fr/cdm/compoundobject/collection/coll7/id/21124/rec/2>

(page consultée le 30 août 2017)

**[Hoëné-Wroński 1811]**

Hoëné-Wroński, Jozef Maria. Introduction à la philosophie des mathématiques, et technie de l'algorithmie. — Éditeur Courcier, Paris, 1811. / Relation BNP (2012):

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31670016c>

(page consultée le 26 août 2017)

**[Inventaire du patrimoine, fiche 9 b]**

Inventaire du patrimoine de Vallées-et-Châteaux, Fiche 9 b, page 56–59.



**[Kant 1912]**

Kant Imm. Briefwechsel, т. 2. — München, Bei Georg Müller, 1912.

**[Larchet 2001]**

Jean-Claude Larchet. La dimension créatrice de l'œuvre iconographique du père Grégoire Krug. — Cahiers de l'émigration russe N°6. Un peintre d'icônes le père Grégoire Krug (sous réd. Marcadé). — Paris, Institut d'études slaves, 2001.

**[L'Église orthodoxe à Vanves]**

<http://eglise-orthodoxe-vanves.org/personnalites/moine-gregoire/kroug-photos/>  
(page consultée le 1 août 2017)

**[Marcadé 2001]**

Jean-Claude Marcadé. L'œuvre picturale profane du père Grégoire Krug. — Cahiers de l'émigration russe N°6. Un peintre d'icônes le père Grégoire Krug (sous réd. Marcadé). — Paris, Institut d'études slaves, 2001.

**[Père Grégoire 1999]**

Le Père Grégoire : Moine iconographe du Skit du Saint Esprit. — Editions du Monastère de Korsoun (Doumerac, 16380 Grassac), 1999, 95 p.

**[Père Joseph-Marie 2014]**

Père Joseph-Marie. La Parole pour Vivre de novembre sur le cite «La famille de St. Josef».  
<http://fsj.fr/2014/11/delivre-du-mal-mt-613/>  
(page consultée le 26 août 2017)

**[Tregubov 1990]**

Tregubov Andrew. The Light of Christ, Iconography of Gregory Krug, — St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, NY, 1990.  
(page consultée le 26 août 2017)

**[Un peintre 2001]**

Un peintre d'icônes — le Père Grégoire Krug. — Inst. d'études slaves, Paris, 2001 (Сб. cr.).

**[Warrain 1925]**

Warrain F. L'Armature métaphysique établie d'après la loi de création de Hoené Wronski. — Paris, F. Alcan, 1925, 355 p.

**[Warrain 1942]**

Warrain F. Essai sur l'"Harmonices mundi" ou Musique du Monde de Johann Kepler. En 2 vol. (141, 144 p.) — Paris, Ed. Hermann, 1942 / Relation (2011):  
<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb316234463>  
(page consultée le 26 août 2017)

**[Zenkine 2008]**

Zenkine Serge. Une herméneutique du sacré: le cas Wronski. — Fabula / Les colloques, Séminaire "Signe, déchiffrement, et interprétation"  
<http://www.fabula.org/colloques/document946.php>  
(page consultée le 26 août 2017)

Фотографии — М. Богатырев, Н. Зеленина © 2017

Также в тексте использованы фотографии из библиотеки wikilivres по соглашению с Creative Commons о свободном некоммерческом их использовании: Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0). This work belongs to its legal owner

Copyright © Mikhail Bogatyrev 2017

Droit d'auteur déposé © 2017

При воспроизведении фрагмента этой книги или при цитировании необходимо ссылаться на автора в соответствии с Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0).

УДК 271.2

© Editions Stéthoscope / Казанский скит (Муазне) Экзархат западноевропейских русских православных церквей

На обложке — фотомонтаж М. Богатырева

(FR) Mikhail Bogatyrev — écrivain, poète, essayiste, né à Uzhgorod (1963). Il est diplômé de la faculté de psychologie à l'Université de Leningrad (1985). En 1993—2010 il a édité et publié à Paris la revue «Stéthoscope», consacrée à l'avant-garde et à

la poésie visuelle. Il a été admis à l'Association des artistes et des écrivains russes à Paris (1994) et à l'Académie littéraire internationale ZAOUM (2008). Depuis 2010 il a étudié le patrimoine philosophique et théologique de l'émigration russe en France. Il est lauréat du Prix d'Or dans le festival «La Lyre Emigrée» 2016 (Liège, Belgique).

Archimandrite Euthyme et l'Église Notre Dame de Kazan (2017)

Ce livre est consacré à l'une des figures les plus mystérieuses de l'Église orthodoxe russe en France, l'archimandrite Euthyme (Grégoire Wendt, 1894—1973). Philosophe, sophiologue, représentant de théologie mystique, issue de la linguistique, de la géométrie sacrée et de la poésie phonétique, l'archimandrite Euthyme a été pendant plus de trente ans, de 1938 jusqu'à sa mort, le confesseur des moniales du monastère de Notre Dame de Kazan à Moisenay, petit village près de la ville de Melun situé à une cinquantaine de kilomètres de Paris. Parallèlement et tout au long de sa vie, il a écrit un traité énigmatique, «Inscription et Nommage des solutions Détachées. Le graphique et la grammaire du Dogme». Ce manuscrit n'a jamais été publié. Ingénieur de formation et ancien élève de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (son maître spirituel était le père Serge Boulgakov), pendant son séjour au monastère de Kazan il a conçu et construit

une petite église. Elle a été décorée par les fresques par Grégoire Krug, un célèbre peintre d'icônes russes, lors d'un de ses passages.

Le livre comprend la biographie de père Euthyme, une analyse de son concept philosophique et théologique et un catalogue illustré de peintures murales du temple Notre Dame de Kazan.

Mots clés: le dogme Orthodoxe, tradition russe religieuse et philosophique, sophiologie. UDC: 271.2

D'autres essais de Mikhaïl Bogatyrev (sélectivement)

Le problème de la réincarnation et sa place dans la philosophie de N. O. Lossky (2016)

L'essai de M. Bogatyrev soulève la question de la possibilité à étudier l'héritage philosophique de N. O. Lossky (1870–1963) du point de vue des études culturelles et de la critique littéraire. Intuitionnisme de Lossky c'est la tentative de connexion de la description biblique de la création du monde (Six Jours de l'Ancien Testament) avec la version améliorée de la monadologie de Leibniz. En utilisant essentiellement des termes futuristes («agent substantif», «personnalité symphonique»), Lossky a cherché à concilier le dogme orthodoxe avec la théorie de la transmigration des âmes. En conséquence, il a créé un concept, qui, en ne restant pas dans le

champ d'application ni de la philosophie, ni de la théologie, pourrait bien être attribué à la sphère du mythe religieux-philosophique – comme une utopie cosmogonique ou une fiction métaphysique. Mots clés: Utopie, le discours interdisciplinaire, la théorie de la transmigration des âmes, tradition russe religieuse et philosophique, le dogme Orthodoxe, N. O. Lossky, la monadologie de Leibniz, intuitionnisme, la métaphysique. UDC: 1(091) + 111 + 141.144 + 82-96 + 140.8 + 215

Le monde comme un système (2016)

Le but de cet article est de décrire le phénomène de système du point de vue de l'interférence de l'art, science et spiritualité. Le système est vu comme un concept et comme un principe philosophique, et comme une condition préalable à la construction de la perspective artistique. UDC: 21+215+7.01+7.013







## Оглавление

Глава I. КАНУНЫ 6		
Предисловие автора	6	
1	16	
2	23	
Глава II. СОФИОЛОГИЯ 30		
1. Библиографическая карточка	30	
2. Сопроводительные записки	33	
3. Софиология	39	
Глава III.		БИОГРАФИЯ
АРХИМАНДРИТА ЕВФИМИЯ	56	
1. Детство. Юность. Эмиграция	57	
2. Начало священнического пути	62	
3. Пастырское служение	66	
4. Строительство храма	70	
5. Последние дни	74	
6. Казанский скит сегодня	76	
Глава IV. ХРАМ 78		
1. Немного о себе	78	
2. Строительство	80	
3. Роспись. Ключевые моменты	86	
4. Встреча	91	
5. Творческие		проблемы
(состояние фресок)	92	
Глава V.		
ФРЕСКИ ИНОКА ГРИГОРИЯ	97	
1. Краткая		биография
о. Григория (Круга)	98	

2. Фрески о. Григория (Круга) в Казанском храме	105	
3. Схема храма	105	
4. Плоскость		«А»:
Вход в храм и хоры	106	
5. Плоскости «В» и «С»:		
южная и северная стена	110	
6. Свитки с письменами	112	
7. Многофигурные композиции	116	
8. Южная стена (плоскость В)	116	
9. Северная стена (плоскость С)	119	
10. Плафонная роспись (плоскость D).		
София Крестная (D1)	123	
11. АЛТАРЬ	133	
Иконы сестры Иоанны	135	
Глава		VI.
<b>ИКОНЫ СЕСТРЫ ИОАННЫ</b>	<b>135</b>	
1. Биография сестры Иоанны	136	
2. Эскизы и наброски	143	
3. Жатва Ангелов	144	
4. Голова Иоанна Крестителя	146	
5. Два эскиза	151	
Глава		VII.
<b>СВЯТЫЕ ПРЕСТОЛЫ</b>	<b>152</b>	
1. Небесный чин и сердце всякого храма	152	
2. Образ России и вселенская историческая перспектива	155	

3. Крестный путь России	160	
Глава VIII. АТЛАСЫ	165	
1. Название трактата	166	
2. Организация материала	171	
3. Атлас		№1.
Видение праотца Иакова	179	
4. Атлас №2. Видение Декарта или Координаты	180	
5. Атлас №3	185	
6. Атлас №17	186	
7. Атлас №25	190	
8. Атлас №61	194	
Глава IX. БУКВАРЬ	196	
1. Богословие и фоносемантика	196	
2. Поэтика		Встречи
(формально-поэтическое освещение Встречи с Творцом)	201	
3. Морфемная и фонетическая редукция		
203		
4. Морфемные инверсии	208	
5. Фонетика Тела	215	
6. Азбука побуквенных категорий	219	
7. Схолия Конца	228	
Глава X. Философские источники и параллели трактата	237	
1. Предисловие	237	
2. Вступление	245	
3. Грасе д'Орсе	248	
4. (Псевдо-) Дионисий Ареопагит	263	



5. Н. О. Лосский 271
6. Иммануил Кант в прочтении архимандрита Евфимия 280
7. А. Ф. Лосев в понимании архимандрита Евфимия 304
8. Игумен Геннадий и Юзеф Гоэнэ-Вронский 330
9. Схема влияний. Прямые и опосредованные коннотации 349
- Глава XI.
- История изучения трактата 352
1. Преамбула 353
2. Визуально-эстетический период (2009-2014) 355
3. Копирование Атласов (2009) 356
4. Аналитическая живопись по мотивам Атласов 364
5. Стихи по мотивам фоносемантики отца Евфимия (2010-2015) 369
- Дополнения 375
- Антропоморфизм — ангеломорфизм 375
- Дополнения 375
- Послесловие автора 379
- Фотоархив Казанского храма 381
- Библиография 385