

ОЛЕГ ИГОРЕВИЧ ГЕНИСАРЕТСКИЙ



Руководитель Центра синергийной антропологии ГУ-ВШЭ.
Доктор искусствоведения.
Профессор ГУ-ВШЭ.
Постоянный автор альманаха.
E-mail: procept@gmail.ru

ХРАМОВОЕ ВЕДЕНИЕ

Познать Путь легко, но трудно удержаться от рассуждений о нем.

Чжуан-цзы

Дискурс – это не жизнь, у него другое время, нежели у нас, в нем вы не примиритесь со смертью. Возможно, что вы похороните Бога под тяжесть всего, что говорите, но не думайте, что из сказанного вы сумеете создать человека, которому удалось бы просуществовать дольше, нежели Ему.

М. Фуко

Предуведомление

Данная работа не представляет собою исторического, теоретического или эмпирического исследования какой-либо научной проблемы, объектом изучения которой является храм и храмовая литургия.

Это весьма скромная попытка усмотрения связей между *храмовым ведением*, свойственным традиционному гнозису (т.е. способу знать, принятому в так называемых «традиционных культурах») и тем *знанием-о-храме*, которое считается уместным в академической традиции, лежащей в основе нынешней гуманитарной учености. Попытка, оправданная, пожалуй, лишь моим не-до-умением о том, почему, с одной стороны, храмы продолжают обильно строиться и... пустеют, а, с другой, знания о них преумножаются? И в правду ли очевидно, что это строящееся храмовое пустотствование является недомоганием нашей современности, а «многия знания» – ее несомненным здравствованием?

Тот способ знать, что назван здесь «традиционным», принадлежит ритуально-мифологической традиции, уходящей корнями не только в дописьменный, но и в доархитектурный период человеческой истории. В форме рефлексированного

традиционализма¹ традиция эта продолжает свое самодействие по сей день, и не видно никаких оснований тому, чтобы это её самодействие (и самоподобие) пресекалось в обозримом будущем. Несмотря ни на какие попытки расколдовывания мира и потуги рефлексивной демифологизации.

В отечественной семиотике ритуально-мифологическая традиция с завидным изяществом и полнотой истолкована и описана в терминах «мифопоэтической модели мира»². Не касаясь в этой статье вопроса об *онтологическом статусе ритуально-мифологической традиции* (и связанными с ним чертами мифопоэтического дискурса)³, мы постараемся показать, что нынешняя и дальнейшая судьба традиционного храмового ведения тесно связана с наметившимися уже формами актуализации «мифопоэтического» в современной культуре (и образе жизни). В этом нас убеждают не только осязаемые плоды «мифопоэтического возрождения», но и обнаружившиеся уже продвижения в гуманитарной методологии (в разных областях науки), да и гуманитарной культуры в целом.

Соображения гуманитарной корректности не позволяют нам ни испрашивать о наличии живого храмово-литургического опыта у пишущих о нем, ни выставлять свой (весьма ничтожный) опыт такого рода в качестве довода в защиту того или иного суждения о сути храмового ведения. И то, и другое, по умолчанию, принято оставлять за порогом самозаконной мысли. Нам при этом остается лишь принять эти правила игры не как вынужденное неудобство, а как испытание, что, между прочим, вполне в духе свойственного храмовому ведению *пространствования*⁴.

Храмовое испрошение, или первичность пространствования в храмово ведомом и заведомом

Знакомое многим из опыта повседневной жизни ощущение: попадая по тому или иному поводу в храм, ощущаешь себя попавшим в заведомо *иное*, несвойственное обычно-наличному бытию пространство, оказываешься среди присутствия *иных* сутей и сил, веществ и существ. В неопределенном прошлом или будущем, в столь же неопределенной местности, стране, где все сразу и «здесь», и «сейчас», «тут» и «вдруг». И себя находишь при этом *иным*, теряющим свою привычно явленную себе и другим суть (идентичность).

¹ О концепции рефлексивного традиционализма см.: *Аверинцев С.С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы. М., 1985; *Генисаретский О.И.* Свобода сознания и мифопоэтическая традиция // Упражнения в сути дела. М., 1993.

² *Топоров В.Н.* Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира. 2-е изд. М., 1995. Т.2.

³ Этим вопросам посвящена наша статья: *Внемля себе: человек в зеркале мифопоэтической традиции* // Ориентиры. Вып. 4. М.: Изд-во ИФ РАН, 2006.

⁴ В рамках этого текста мы не придаем словосочетанию «храмовое ведение» концептуального значения, возводя его к когнитивно-семантическому типониму «ведомого упования», возникшему в проблемно-тематическом поле гуманитарной исихастики по ходу изучения практик умного делания. «Упование – обратная перспектива воли. Это желание, удовлетворение которого обеспечивается силой самой веры. Без усилия веры упование не может быть удовлетворено никогда... Точно так же ведение – обратная перспектива сознания... это созерцание, реальность которого заведомо полагается самой верой. Без веры нет никакой возможности убедиться в реальности созерцаемого... Вообще же ум и сердце (как символы умного делания) – это более высокий духовный уровень, чем сознание и воля» (*Генисаретский О.И.* Поводы и намёки. М.: Путь, 1993. С.111–112). Для этого круга мысли мне представляется важным, что новоевропейский концепт сознания вряд ли не может считаться когнитивно-адекватным инструментом для понимания сути ума, ведомого упования и... храмового ведения. Чтобы оценить степень убедительности этого суждения, см. раздел «Что такое храмовое сознание?» проникновенной книги о храме Ш.М.Шукурова «Образ храма. *Imago temple*». М.: Прогресс-Традиция, 2002.

Оказываясь в храме, мы редко отдаем себе отчет в том, *каким*, собственно, *путем*, каким способом мы попали сюда: что мы здесь потому только, что сюда собрались, *пришли* и остановились, *встали* здесь, осуществив перед тем телесно-пространственное поведение, в просторечии именуемое *посещением*, «приходом».

Пришли в пространство собрания (в собор), в пространство присутствия и предстояния присутствующим тут сутям и ликам, которые являют здесь себя, также как и мы, приходя сюда.

Пришли в место бытия-как-памяти, в место явленности сутей и ликов, здесь и только здесь, присутствующих в качестве явей. Пришли, словно выплыв из водоворота моря житейского, из тьмы его бессознательностей и повязанностей в произвольном, – к тому, что навсегда стало светом очевидности и свободой самопроизволения. Пришли в место надежды на спасение. Пришли в теле – в отстроенную телесность света.

Пространственность и архитектоника священного

Но почему именно храм, – по свидетельству мысли М.Хайдеггера, – «впервые связывает и одновременно собирает вокруг себя цельное единство тех путей и отношений, следуя которым рождение и смерть, беда и благодать, победа и позор достигают сплочения в творческий образ и создают движение человеческого существа в его судьбе»⁵.

Но приняв это свидетельство на веру, при-поминаясь-мнясь к восстановлению – поначалу в себе – храмового ведения, надеясь вступить в цельность храмового смотрения, не попадаем ли мы под гнет не весть откуда взявшихся и как всегда навязчивых очевидностей?

Да, храмовое пространство это – священное пространство-место. Храм – архитектурное сооружение (или пространственно ограниченный комплекс сооружений), замкнутая на себя, то есть имеющая центр, архитектуроническая структура.

Да, смотрение и речение о храме отсылает нас к архитектуронике священного, к изначальному строю священного, к строю изначальности, как таковой.

Но тут замечаешь две угнетающие ясность очевидности, при первой же попытке пристального всматривания в суть дела оборачивающиеся сугубой неясностью: во-первых, это не оговоренное место архитектуронического в пространстве священного, а во-вторых, принимаемое – в качестве заведомого – противопоставление священного и мирского (сакрального и профанного).

В трудах по истории архитектуры не редко упоминание о том, что архитектор – это главный строитель (иногда, как носитель замысла о будущем сооружении, чаще, как прораб, руководитель строительных работ). Однако, вступив на путь архитектурной герменевтики, мы с не меньшим основанием можем сказать, что архитектор – это *тектор архэ*, устроитель изначального, а архитектура – *тектоника архэ*, устройство, выявление и упорядочение начал, *археология* и *археопозис*⁶.

Тут стоит еще раз вспомнить о телесности-пространственности-зримости как основе антропологического воображения.

⁵ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt. M., 1963 (Пер. В.Бибихина).

⁶ А с точки зрения архетипической психологии и психотерапевтической концепции психо-авто-позиса еще и производство/воспроизводство архетипического, как коллективного бессознательного.

Пространство, по В.Н.Топорову, с одной стороны, образует рамку, внутри которой мифологическое, символическое и архетипическое обнаруживают себя, как «универсальные модусы бытия в знаке», а с другой – оно «старше этих модусов». Но оторвавшись от пространства и став по видимости самостоятельными, эти модусы продолжают находиться «в пространственном пленении: вне сферы пространственности они не мыслимы, и, более того, пространство задает условие (их) реализации и актуализации».

И далее: «само пространство и его заполнение... образуют род некой «первоматрицы»... в соответствии с которой... состоялся прорыв из еще в основном «природно-материального» в сферу культуры и ее высшей формы – духа»⁷.

Что означает здесь мысль о пространственной плененности мифологического, символического и архетипического? И что это за прорыв из царства необходимости в царство свободы?

С одной стороны, ею подчеркивается неустранимая насыщенность всего, что переживается и мыслится опространствованно, мифологическими, символическими и архетипическими содержаниями. И в этом можно видеть исток софийной мудрости пространства, как такового⁸.

А живые, самодвижущиеся тела столь же пространственны, как тела, принадлежащие мертвой природе, как воспринимаемые и мыслимые образы (тех и других), то есть софийность обнаруживает себя столь же пространственной, сколь и зримостно-телесной-двигательной. Причем «обнаруживает» в буквальном смысле слова, проявляясь во внешних, по отношению к человеку, явлениях природы или культуры, и в пространственности его, человека, телесного устройства и двигательного поведения.

Но с другой стороны, не потому ли, что пространству вменена способность пленять (связывать и, в конце концов, мертвить), переход из области «материально-природного» в область культуры (и далее – духа) мыслится прежде всего, если не исключительно, как животворящее *событие-прорыв*, причем опосредованный все тем же орудием пленения, то бишь пространством, но не как *деятельность в пространстве и с пространством*, не как *пространственно-устроительное и архитектурное высвобождающее человека* из пут пространственного пленения *творчество*?

В этой поворотной, поистине критической точке хотелось бы быть правильно понятым. Различая *«мифологизацию»* как создание семантически наиболее богатых, энергичных и имеющих силу примера образов действительности и *«демифологизацию»* как разрушение стереотипов мифопоэтического мышления, утративших свою «подъемную» силу», уважаемый автор и среди постулированного им пространственного пленения оставляет место свободному выбору и деятельности, впрочем, в *этом* цитированном тексте никак не разъясняя его⁹.

Благодаря розыску взаимоотношений «структуры пространства» (вкуче со временем) и «структуры текста», семиотика сближается с горизонтом храмового ведения в экологии культуры (а затем и человека)¹⁰.

В интересующем нас храмовом (и, не в последнюю очередь, архитектурно-храмовом) контексте взаимоотношения пространства и текста оборачиваются

⁷ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1988. С.6.

⁸ Генсаретский О.И. Окрест вершин: антропологическое воображение и перфективный праксис // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1998. С.261–290.

⁹ Там же. С.7.

¹⁰ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семиотика и структура. М.: Наука, 1983.

взаимоотношениями архитектоники (а в более общем виде – экотектоники) с текстурами культуры (и далее с соответствующими им текстурами сознания¹¹).

При этом архитектоники опознаются как пространственно-вещественные текстуры (эко-текстуры), а текстуры – как архитектоники культуры (родовой души, родового сознания/бессознательного).

Души – как формы, эйдоса тела. Которое, помимо того, что оно опознается как «вещество», материя души, в силовом поле пространственно-текстовых взаимоотношений, несомненно обнаруживает себя как архитектурное (имеющее сущностный строй) и текстурное (насквозь *про*значенное, пронизанное знаково-стью) целое. (Притом, что сознание и воля, как интенции и функции, центрированные вокруг «я», ещё не выделены, не «героизированы»).

Но и напротив, не только человек оснащен (отягощен, но и облегчен, высветлен) телесностью. Телесны – а потому архитектурны и текстурны – и космос в целом, и все *про-из-ведения* изводимой *из него* культуры, которыми окружает себя человек. И, конечно, храм, телесно построенный и наполненный всяческой «полнотой» (утварью, образами, человеческими существами и сверхчеловеческими «персонажами»... светом, наконец).

Но если мир, храм и человек стянуты в единство священного пространства, как получилось, что оно (и они) оказались противопоставленными «мирскому», профанному пространству?

Впрочем, лучше спросить не «как», а «где» и «когда». Утром, в полдень или вечером? Если «Осень Средневековья» – это вечер, а Возрождение – утро, то, что есть полдень? Не Просвещение же? Не Великая Французская Революция? Не Европейский же Союз?

И где мог бы лежать удовлетворяющий нас ответ? В естественной истории? В культурно-антропологической? В литургически-храмовой?

Или вопросы такого рода все еще преждевременны и прав С.О.Магомедов, говоривший, – применительно к возникавшему на переломе XIX–XX вв. современному искусству, – о начале новой, тысячелетней, как водится, стилистической, а потому и антропологической эпохи?

Одно хоть ясно: за утром следует день, а не ночь!

Традиционно-софийный и философски-знательный гнозис: предрешенность исхода из Храма

Философской гносеологии и эпистемологии, под рефлексивный аккомпанемент которой пытливые любознательные (страсть к познанию) постепенно превращались в научное исследование, предшествовал куда более длительный период традиционного гнозиса.

¹¹ С моего вопрошания о текстурах сознания начался наш заочный диалог о возможности философии с Д.Б.Зильберманом. Тогда я писал «Под текстурой понимается любой устойчиво расчлененный предмет, хотя бы некоторые члены которого значимы хотя бы для некоторого сознания... В частном и немаловажном случае предмет может оказаться структурой, и тогда значимыми будут его элементы, связи и целостность... Итак, перед сознанием – сложно расчлененное образование, различные члены которого различно значимы, связаны между собой по значению и также связаны со средой предмета. Тем самым мы достигли того, что можем говорить о текстуре в родительном падеже, тогда как текст – именителен: ведь можно сказать «текстура чего-то», хотя нельзя «текст чего-то» (недаром обычно текст «чей-то» и «кому-то», т.е. сообщение, чего не скажешь о текстуре) – *Генисаретский О.И., Зильберман Д.Б. О возможности философии. М.: Путь, 2001. С.15.*

В нем не было еще характерного для философской гносеологии различения двух способов актуализации познавательных способностей, а именно *знания-состояния*, для которого «знать» означает пребывать в состоянии знания (быть знающим, обладать знанием) и *знания-действия*, для которого «знать» значит действовать и вести себя соответствующим образом в целях обретения знания.

Что это за образ действия?

Если, отвечая на этот вопрос, удастся выйти за пределы простой очевидности того, что знание-действие – это столь же знающее действие, сколь и действующее знание, то мы окажемся в состоянии неопределенного вопрошания, побуждающем к столь же непредрежденным действиям ответственности.

Знания-действия – это не только так называемые познавательные действия, ведущие к знанию-состоянию; и не только действия, исходящее из знания-состояния. Это также действия, для которых знание не является ни начальной (действующей), ни конечной (целевой) причиной.

Оставаясь пока в привычных пределах аристотелевской типологии причин, можно говорить также о знаниях-действиях в смысле формальной и материальной причинности. И тогда можно помыслить себе действия знания, являющегося формальной причиной (эйдосом), и действия знания, являющегося материальной причиной (веществом, телесностью знания).

Как известно, *точкой схода* (и снятия) для типологии причин Аристотеля была энтелехия, завершенная действительность свершаемого в деятельности. Специфическое *действие* энтелехии *состоит*, среди прочего, в снятии различия между состоянием и действием: энергичность, актуальность действия, погашалась в покое завершенной действительности: действие всегда исходит из действительности и всегда возвращается в нее. Энтелехия – онтологическое «здесь-и-сейчас», безразмерное в отношении пространства и времени, состояния и событий единоразовое того и другого.

Так вот: в модусе энтелехийной действительности знание-состояние проступает и присутствует в залоге *пространственности*. Что же касается знания-действия, то оно лишь появляется в ней и притом в залоге *событийности*, в качестве знаний-событий¹².

Знание-состояние – это тот модус гнозиса, которым в историческом будущем мысли и будет конституировано (установлено) сознание, как таковое. Сознание, которое знает и в смысле знания-состояния (состояния сознания как знание-состояние), и в смысле знания-действия, которое есть ни что иное как собственное действие сознания, а не чего-то иного.

Поскольку мы ведем свое рассуждение из состояния, в котором сознание уже признано как знающее, мы относимся к дофилософскому традиционному гнозису *в обратной исторической перспективе*, идя против течения знакомого нам исторического времени, преодолевая его сопротивление.

Можно также сказать, знание-состояние известно нам из опыта *знать-и-быть*, тогда как знание-действие – из опыта *знать-и-уметь*¹³.

В пространственном залоге «быть» – значит где-то присутствовать, обитать и что-то делать, быть чем-то занятым. *Времениться*, быть обремененным, нести бремя, быть чем-то беременным.

¹² Углубляясь в этимологические глыбы, можно было бы говорить не о «знании-событии», а «знании-бытии», понимая при этом «быть» как существительное (женского рода). Принимая хайдеггеровское различие бытия и сущего, тогда можно было бы сказать, что бытие – это быть под видом сущего.

¹³ Связка – из связанной/свободной энергии (в ряду поиск, выбор, строй и обитание).

И вместе с тем «быть» – значит владеть, распоряжаться, иметь в собственности, или принадлежать, быть чьей-то собственностью, быть частью какого-то целого.

Отсюда: знать-владеть – значит *представлять* себе, перед собой, а знать-принадлежать – значит *предстоять* перед тем, что владеет тобой.

Приходить в состояние *предстояния*, быть в нем – генетически предшествует обладанию *представлением*, посредством которого знают некую предметность и, тем самым, познавательны владеют ею.

Совсем другое дело – история расщепления экзистенциально-этологической связки «знать и быть», праксеологической связки «знать и мочь», и технологической связки «знать и уметь». За этим расщеплением этих модусов исторически следует внехрамовое институциональное закрепление опыта *знать-и-уметь* в профессиональных сообществах (цехах), а опыта *знать-и-быть* – в философских академиях, где философствуют и учат/учатся.

Здесь нужно принять во внимание, что школа-досуг и культивировавшиеся в ней свободные искусства были центрированы именно вокруг философии, а она складывалась вокруг патриархатного персонажа «философа-мужа-героя...»¹⁴.

А это персонаж, для которого знание-состояние и знание-действие экзистенциально-онтологически сходились на знании-состоянии, т.е. в конечном счете на знании-бытии, не на знании-действии.

В замысле о философии «быть философом» – значило быть героем-воином-царем..., обладать героическим, царским знанием, а вовсе не быть мастером-техником знания, «интеллектуалом»¹⁵.

Иное дело, что фактически Конфуций и Платон для того, чтобы осуществить этот замысел, вынуждены были искать союза с правителями, хотя и оба не преуспели в том, в чем оба они могли бы позавидовать библейскому Соломону, бывшему одновременно и царем, и мудрецом.¹⁶ Но и то сказать, действительность такова, что в ней постижимое в состоянии-знании само собой не совпадает с достижимым в знании-действии. Не совпадает само собой, т.е. по одному только присвоенному себе праву знать-быть, при данной действительности-действенности знания, хотя по ее изменению все может повернуться и иначе.

Многие знания – многие печали. И есть о чем. Пребывая в состоянии-знания, самобытийствуя в нем в качестве только-знающего, *странствуя* в его странах, философ запечатлен печатью *трансцендентальной иллюзии*: прозрачность знаниевой среды создает видимость близости того, что в действительности лежит ой как далеко, будучи скрытым как раз этой прозрачностью.

В героической торопливости философов, которой не избегали самые крепкие умы, сказывается их залученная из ремесла жизни досужая свобода. И ослабленность (вплоть до полного отсутствия) той длинной воли, что присуща строителям, земледельцам, ремесленникам и прочим делателям действительного мира, сохраняющим причастность веществу жизни, ее самосущей телесности. Лишь принимая на себя бремя корпоративного (родового) служения, облачаясь достоинством хранителя, стража бытия, философ обретает свое законное место и (юридическое) тело,

¹⁴ Этой героической интонацией – на излёте Нового времени – еще была пронизана мысль Ф.Ницше: «Философ, как понимаем его мы, свободные умы, – человек, несущий наибольшую ответственность, ощущающий себя ответственным за тотальную эволюцию человека». По ту сторону добра и зла // Ф.Ницше. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.2.

¹⁵ Об этом говорит сохранение преимущественности софии перед технэ в борьбе Платона с софистами, как трикстерами-симулякрами.

¹⁶ А может и впрямь – бодливой корове Бог рогов не дает!

возвращается в бытийный строй жизни и *учреждает*, а вовсе не творит его (на романтический или авангардистский манер). Скорее уж *про-из-водит* его в исходе из «тьмы египетской» к нетварному свету Преображения. Таков Платон «Государства» и «Законов», учредивший платонизм как традицию, с очевидной легкостью пережившую Античность, Средние века, Новое и Новейшее время, язычество, христианство, атеизм... ибо таким и был извлечен в событии своего учреждения из череды предшествующих ему и окружавших его знаний-действований в качестве бытия-как-памяти, вечностующего в действиях припоминания-анамнезиса¹⁷.

Про-ис-хождение, вывод и выход философии на свет божий социологически трактуемо как история институционализации одной из известных нам форм интеллекта. Очевидно, что для того, чтобы произошла институционализация чего-то (в нашем случае: знания-состояния, знания-бытия), оно должно быть в наличии. Им и был мир традиционно-софийного гнозиса. Если же смотреть на этот процесс не со стороны социально-институциональной формы учреждаемой философии, а со стороны свершенности учреждаемого (из глубин знаемого, из учрежденного состояния-знания), то перед нашим взором предстанет интеллектуальная (знательная) содержательность институционализированного, телесная предметность корпоративного мира¹⁸.

Бытие-знание-состояние учреждается вместе с институтами (учреждениями) и традициями (преданиями). *Возно*составляется в актах, знаниях-действиях институционализации и интрадирования. В качестве знания-состояния, памяти-состояния институты и традиции вечностны по способу бытия – в рефлексивно-энтелехийно закрытом целом действительности, – хотя и не вечны в ее инфлексивно-событийной исторической, космической или антропологической открытости.

Потому-то институты, традиции, а также структурируемые ими практики, изначально относятся к измерению воспроизводственности, сохранения, а говоря языком традиционно-софийного ведения, к *вседержанию*, отличаемому, с одной стороны, от творения и рождения, а с другой, от разрушения (ветшания, порчи) и смерти (убийства)¹⁹. Или, в целом говоря, – к бытию-как-памяти.

Символическим индикатором (знанием-действием) перехода к метапатриархальной, героической эпохе является как раз дифференциация пантеона по функциям вседержания, с одной стороны, и творения/разрушения – с другой.

Мы говорим «метапатриархальной», имея в виду, что концепты матриархата и патриархата, введенные в знательный оборот во времена позитивистского эмпиризма, по методологической сути своей являются куда более идеальными типами, в смысле М.Вебера, чем эмпирическими понятиями исторической науки. И вспоминаем о них прежде всего потому, что появление героя, того, «кто сам», в качестве традиционно-институционально признанного «культурного героя», в хронологии традиционно-софийного гнозиса приурочено как раз к идеально-типическому событию перехода от эпохи матриархата к эпохе патриархата.

Существенным для нашей темы храмового ведения является и то последствие этого события, которое выражается в расщеплении связок творения/разрушения,

¹⁷ И тем заслужил себе место в иконостасе православного храма, где взирает на прихожан из чина Праотцев.

¹⁸ Э.Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» скажет об этом: «общество... обладает реальностью лишь в той мере, в которой оно сохраняется в человеческом сознании».

¹⁹ В нынешнем системном подходе – это дополнительность организационного и объектного планов деятельности объективности, дополнительность *org*'ов и *ob*'ов.

усвоенной в героическо-мужской, патриархальной фазе знания-состояния, с одной стороны, и рожания/убиения, известной на материнско-женской его фазе, – с другой.

Трудности ведения, вытекавшие из расхождения соответствующих этим знаниям-состояниям знаний-действий нигде не выразились с такой фактурной четкостью, как в переусловении имени Отца Богу-Творцу и Вседержителю.

Как показывает возвратное историческое смотрение, выделение функции вседержания (воспроизводительности), со- и противопоставленной функции творения есть первая практическая форма знательной *предобъективности*. То, что держится в руке Бога-Вседержителя, то и есть, то бытийствует-знается, присутствует в представлениях и является в предстояниях. Онтология изначально ведома в знаниях-состояниях (символических образах) удерживаемого Богом-Вседержителем бытия-памяти, в учрежденных, переданных и непрестанно передаваемых, доставляемых состояниях-знаниях (о порядке вещей знаемых и незнаемых, видимых и невидимых). И в организуемых ими знающих, «умудренных» ведением порядков жизни действиях (заведований).

Если это, говоря слогом Хайдеггера, и *тео-онтология*, то никак не философская метафизика, появляющаяся много позже, после выхода на первичную сцену прилюдной жизни философа, играющего на ней – с переменным успехом – роль культурного героя и силящегося отщепить (приватизировать в свою пользу) часть бытия под видом сущего.

Но для этого перво-наперво надо было перестать быть сыном, мужем и отцом, стать сиротой, субъектом (буквально: подкидышем), бессемейным и безродным, беспочвенным «изгнанником Неба» и Храма, как Неба на Земле. На худой конец «блудным сыном» или сыном блуда, перверсирующим симулякром.

То, что терминологически «субъект» – это подброшенный, подкидыш, выражает – по меркам родового ведения – не только его безродность, но и неустрашимые неуместность и несвоевременность. Будучи таковым, он обречен производить у(а)топии и ахронии, обращенные в будущее или прошлое. То умное samozнаемое место, каковым он обладает в знании-действовании, еще только должно быть найдено как необходимо знаемое состояние в действительности. Это место долго грезилось нерушимой крепостью, башней или замком, крепкой настолько, что ее нельзя ни взять приступом, ни обойти стороной. Это сильное место, предстояло или вновь-учредить в традиционном строе действительности (как кафедру Церкви), или получить, пойдя на сговор с действующими силами в самой действительности (как должность-служение при каком-нибудь Дворе), или же создать силою знания (как атомное или информационное оружие).

В любом случае оно, это сильное место, должно было стать нужным, приемлемым и оправданным, своевременным и уместным, стать «чином». А тому, кто его занимает, красящим это место, конперфектным ему по долгу со-знания-места, со-знания-стояния, а не захватническому праву самозванства.

Показательно, как эта чинознательная коллизия отразилась на выборе термина «ипостась» для обозначения *лица*, противопоставленного в христианском богomyслии *роду-природе*. По своей внутренней форме этот термин также означает «нижестоящего» и «подчиненного», – хотя и по небесной, а не по земной иерархии, – а вовсе не «познавшего Путь, Истину и Жизнь» и потому свободного и в свободе совершенного человека. Отсюда кенотическое именование верного свидетеля «рабом Божиим».

Нелепо, впрочем, слышать в этом именовании нечто уничижительное, к чему не раз склонялось философствующее ухо. Ведь то, что раб назывался домашней, говорящей вещью (в античные времена), было не столько фиксацией социально-экономического, сколько традиционно-корпорального факта, смысл которого уясняется через символическую со-образность (иконическую котерминальность) Храма, как большого и общего дома, а Дома, как малого частного храма²⁰.

Но не будем забывать и того, что обо всем этом мы знаем теперь задним умом, в обратной исторической перспективе.

Не мудрено, что прямое погружение в пучину *возвратного знания* заставляет кричать о том, что человек должен быть преодолен, и взвихряет ум держащихся за подол философии до высшей степени безумия.

Архитектонически-пространственный строй сущего

Подводя итог своих историко-архитектурных изысканий, В.Л.Глазычев определяет архитектуру как *эмпатию* устойчивости²¹. Ну а если свести это определение с высказанным выше взглядом на архитектуру, как тектонику архе, и начать относиться к архитектурному, как к результату архитектурной процепции/инкультурации совокупного человеческого опыта знания/действия, то – в своем предельном выражении – архитектура предстанет перед нами как жизнепрактическая эмпатия нерушимости, вечности возводимых человеком сооружений²².

Предметом этой эмпатии являются силы природы, вовлеченные в состав сооружения и использованные для уравнивания, усмирения давящих, угнетающих человека сил всемирного тяготения, едва-едва, по природным меркам, вставшего на ноги.

Это также эмпатия человеческой со-во-*оруж-енности*, и тем самым борьбе человека с тяжестью бытия в мире, со-*оруд-ийности*, облегчающей тяжесть труда, ремесла жизни, со-*оруд-ийности*, отсылающей к извлеченной из недр земных руде и тем самым возвращающей трудящегося и борющегося человека к Матери-Земле.

И к природе, часть сил которой в архитектургии встала на сторону человека в его борьбе-соперничестве (агоне), труде-сотрудничестве (синергии) со смертью, этой всепоглощающей, темной стороной материи, природы-рода. И, может быть именно благодаря архитектуре и архитектурности, эти вставшие на сторону человека (в его борьбе с силами тяжести и тьмы), одомашненные родом человеческим силы опознаются как легкие и светлые, возносящие и просветляющие, как силы защищающие и спасающие.

Хтоническая архитектура, архитектургия недр достраивается тем самым до светостроительства, до *плазматической архитектуры*, сооружения которой изваяны из света, а обитателями которой становятся астральные, световидные существа²³.

²⁰ Эта сообразность, в частности, выражается в схожей экстерриториальности храма и дома.

²¹ Глазычев В.Л. Архитектура. Энциклопедия. М.: АСТ, 2002.

²² А также и подобных им явлениям природы – деревьям, горам, пещерам, например.

²³ В этом смысле мы, – со ссылками на интуицию об «истории света» С.С.Хоружего, – вправе говорить о фотосинтезе культуры. «Здесь бытие имеет всецело быть проработано и претворено в иное бытие, имеет стать светом. Появление сознания – лишь первое событие в исполнении... бытийной задачи, старт световой развертки». А в ее завершительной фазе «история света должна стать эсхатологической». См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетей, 1994. С.430–433.

Картина творения в «Бытии», в которой последовательность деяний начинается с отделения света от тьмы, внутри которого далее совершаются следующие деяния, в каком-то, не очень ясном пока смысле, совместима со свето-храмовым ведением.

Мир извояется/зрится из Света, мир начинается/повествуется с МыслеСлова. Первый Адам сотворен, второй рожден. Дух же Святой Усовершенитель-Утешитель – исходит, *движется*, веет, «где хочет».

То, что рамка творения представлена как покрывающая рамку рождения, как раз и свидетельствует о патримониально-родовом характере этого знания. Действие рождения в этой системе родства атрибутируется персонажам мужского рода (Исаак родил Иакова...), а народ-страна Израиль объявляется в мир в женском виде. Это способ знать-мыслить в женском роде. Стадиально это – доцарственный способ.

Хотя, поскольку творение еще не отделено от вседержания, вряд ли уместно сильное противопоставление действий «творить» и «рождать». Что и свидетельствуется ап. Иоанном в замене этих глаголов на «быть»: «В начале *было* Слово, и Слово *было* у Бога, и Слово *было* Бог».

Чем тогда властное слово отличается от властного взгляда?

Чтобы увидеть, нужно прийти. Стать тем, что увидишь, можно только там, куда придешь, чтобы увидеть.

Смотрение – это знание-состояние. Видение – это знание-действие, знание-движение. Видимое раскрывается в движении. Мыслить – значит продвигаться, доходить «до» и занимать мыслимое, умное место²⁴.

Время тео-космо-антропогении рекуррентное, возвратно-поступательное, так же как и присущие ей, этой тео-космо-антропогении, знания-состояния и знания-действия.

«Блаженный Аристотель утверждает, что одни и те же представления часто возникают у людей через некие определенные промежутки в круговом движении мира, поэтому науки впервые были созданы не нами и не теми, кого мы знаем, но уже появлялись во времена прежних круговоротов (нельзя сказать, скольких по числу) и опять будут появляться в будущем. Но поскольку приходится рассматривать начала искусств и наук применительно к данному периоду, мы говорим, что, согласно свидетельству наибольшего числа исследователей, геометрия впервые появилась у египтян и возникла она от измерений земельных участков: египтянам она была необходима, потому что разливы Нила всякий раз уничтожали установленные границы. Нет ничего удивительного, что изобретение и этой, и всех прочих наук берет начало от практической необходимости, потому что все относящееся к миру становления переходит к совершенству от несовершенного. Поэтому естественен переход от чувственного ощущения к рассудку, а от него к уму»²⁵.

Но таково же и ее пространство, в котором все продвижения и все возвращения сходятся в одном и том же центральном месте – у оси сотворенного мира, у «пупа земли» (в храме).

Благодаря архитектурной эмпатии, культово-артикулируемая жизнеспособная *конечность* человеческого бытия принимает – в архитектурном измерении культуры – вид символического противоборства тяготеющей в темную глыбь Земли тяжести со взмывающей к солнечному свету легкостью Небес. Противоборства, являющего символическим жестом-двигом вставшего с четверенек на ноги человека-животного, возмозшего тем самым вертикальное измерение мира и не намеренного более

²⁴ Что подчеркивает сохраняющуюся автономность кинестетического кода.

²⁵ *Прокл.* Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994. С.161.

ютиться жизнью и смертью в норах-пещерах, аки лисы, но начавшего строить себе, – чтобы было где преклонить главу, города, дома и Храмы.

Если взглянуть на положенную мыслью конечность человека с плазматической (фантазматической) точки зрения, то станет ясно, что конечность – это отрицательное определение человека, прорицаемое относительно не-о-конечных образов воображения (фантазмов бесконечного бытия). Воистину, всякое определение есть ограничение, разграниченность и предел. Конечность наличного бытия отпределена бесконечности возможного, возпоставленного воображением бытия. Наличность – конечна, но конечно ли обналиченное в ней бытие?

Причем никак не скажешь, что это возможное и возпоставленное воображением бытие бестелесно. Напротив, оно многообразно опосредованно телесностью и потому архитектурно, что с особой отчетливостью проявляется в образах человека, объединяемых под рубрикой «символической анатомии»²⁶.

А поскольку возпоставление делает ставки на воображаемую человечность, оно осуществляется в броске-порыве, которые не надо путать ни с решительностью к действию, ни с находчивостью в отношении его направленности.

Поверх храмового ведения, семиотически структурированного ритуально-мифологической традицией (и в значительной своей части сохраняемого церковным преданием), в Церкви действует церковно-храмовое ведение, закрепленное мыслью и выраженное в особом жанра текстах, связанных с учительным служением (оглашением и просвещением обращенных).

Они-то, эти тексты, и составляют для исследователей – чуть ли не исключительно – основной источник храмового знания. Однако всегда ли мы отдаем себе отчет в том, что педагогическое представление знания ни в коем случае не есть само знание? Что школьное, учительное богословие – не есть сама богословская мысль, в ее полноте и цельности?

Пространство храмового ведения ближайшим образом структурировано двумя образами конечности:

Первое. Одной из скрытых проявленностей конечности, скрывающаяся как раз за соматическо-архитектонической идентичностью человека, является сама множественность экзистенциалов, расщепленность синархических аспектов человекобытия. О конечности свидетельствует сам факт наличия телесного строения, устроенности (органики/архитектоники).

Последнее, если не сказать предельное различие сущего и бытия у Хайдеггера как раз таково, что сущее – отпределено, а бытие за(бес)пределено. Поэтому посыл судьбы бытия в просвете-зазоре настоятельно подвигающ. И движение поиска-выбора-устроения-обитания неустранимо, неизбежно. Причем это движение против направленности бытия-к-смерти. Такова, кстати сказать, и храмовая проектность у Н.Ф.Федорова.

Второе. В самом сильном виде признание конечности человека – это признание единоразности рождения и умирания. Оно не означает полного отрицания жизнесмертных отношений, но означает признание места и времени единичной человеческой жизни как положенного в этом месте и этом времени поля (предмета) его

²⁶ Символические анатомемы принадлежат к числу рефлексированных схематизмов телесности, схем тела. Как известно, Кант считал схематизмы промежуточными формациями сознания, опосредующими чувственность и рассудок, корни которых помещались им как раз в воображении.

творчества и принятие человеком на себя ответственности за то, что он делает со своей жизнью. Иначе говоря, с признанием единократности как раз и конституируется этико-экзистенциальный модус человеческого бытия (*да-бытию, провозглашаемое человеком*)²⁷.

Так что архитектура – это не только стационарная тектоника изначальности и первоначал (архэ), этих застывших в вечности движений, но и актуальная архитектургия, *строющая и упорядочивающая деятельность*, имеющая собственный динамический хронотоп, в котором неповторимым образом смыкаются эксцентрирующие, центробежные *выразительные* интенции/функции, с одной стороны, и инцентрирующие, центростремительные *воспринимающие* интенции/функции – с другой.

Этот хронотоп поставлен как особая, не сводимая ни на какие другие разновидности опосредования культурно-антропологическая позиция, наделенная своим антропным схематизмом (сознания/действия), неповторимой образностью человека. И судьба этой позиции, равно как и ее история, должна проследиваться как автономная, независимая от языка, письменности, от социальных институтов и других «структур» линия культурной трансляции.

Именно в этом смысле мы не только имеем право, но и должны говорить о храмовом, а шире глядя на вещи, о священно-пространственном ведении, как об особом горизонте и перспективе культурной и человеческой истории²⁸.

В профессионально-архитектурном, *строительном знании* при анализе архитектурных сооружений (объектов) принят принцип единства функции-конструкции-формы (или как у Витрувия: пользы, прочности и красоты).

Этот принцип во многом схож с театральнo-сценическим принципом единства места-времени-и-действия, с одной стороны, и с ситуационистским принципом «здесь-и-теперь», имеющим сегодня столь широкое хождение – с другой.

Однако если говорить не об отдельных сооружениях (и иных архитектурных объектах), а об архитектурной составляющей культуры как таковой, функциональные, конструкционные и иконические составляющие, синтагматически объединяемые в отдельном сооружении, в парадигматике/архитектонике культуры оказываются разнесенными по разным расслоенным друг относительно друга мирам.

Так интенции/функции, архитектурные конструкции (структуры) и иконические сверхобразы могут размещаться в разных пространствах/мирах культуры. И, тем не менее, единство того или иного *архитектона* (например храма, дома или крепости или дворца) сохраняется. При этом они квалифицируются в качестве архетипов.

²⁷ Вопрос: не есть ли признание единократности выражение расщепления метаисторических функций вседержания-спасения, с одной стороны, и творения-всдержания, с другой? Не о том ли говорит и сходство на фигуре священного царя родотворной и космогонической функций? Впрочем, зная о типологическом различии функций (как внешних интенций) и интенций (как внутренних функций), вряд ли корректно говорить о творении, вседержании и спасении только как о функциях в плане знания-действия, упуская из вида интенции из плана знания-состояния.

²⁸ Три основные первосхемы пространственно-двигательной (кинестетически-архитектурной) организации, по Глазычеву: *Египет* – поземное движение вперед (путь); *Вавилон* – восходящее лестничное движение вверх-и-вбок (лестница); *Стоунхейдж* – развертывание вокруг центра (ось). К этим первосхемам можно было бы добавить еще и *лабиринт* (*Крит*).

Любопытно, что если функция соотносима с пользой и благом (добром), а форма – с образом и красотой, то – в рамках этой тройки самоценностей – конструкция соотносима с истиной.

Впрочем, в этом соотношении нет ничего странного: еще платоники знали, что рациональные построения разума (математические конструкты) к тому и предназначены, чтобы искать и находить правильные, *приоткрывающие* математические истины, решения проблем.

В целях типологической полноты стоит, однако, пополнить синархические конструкты, синергетические интенции/функции и синиконические формы – синипостасными *персонатурами*, которые, очевидно, могут быть не только индивидуальными или коллективными, но и любыми из тех, что при ее нынешней развитости допускает наше социологическое воображение.

Возвращаясь к исходной точке рассмотрения архитектурного строя сущего, снова обратимся к мысли В.Н.Топорова о пространственной плененности мифологического, символического и архетипического. Если плененность понимать как связанность, т.е. состояние, противопоставленное свободе, можно задаться вопросом: к чему ведет высвобождение из пространственного плена? Прямым ответом на него был бы утверждение: к свободе сознания²⁹.

Полагая сознание ретроактивным залогом мышления, а мышление, напротив, проактивным залогом сознания, мы вправе считать, что пространственная плененность – ни что иное как неотъемлемая пространственность сознания, и тогда высвобожденным из пространственного плена окажется ни что иное как проективное мышление Я вовсе не склонен считать прибавок понимания, достигнутый этими сознаниями, значительным. Как не склонен упрекать мышление в плененности временем. И уж тем более, признавать расхожее послекантовское сознание пространственности с «внешним», а времённости с «внутренним» за отправную точку философской антропологии. Для целей данной статьи достаточно признать, что вместе с пространственностью сознание, взятое в ретроактивном залоге, обладает специфической текстурностью и архитектурикой.

Храм – fuga сведующей памяти

Был храм всегда местом памяти или стал им, после того как попал в поле исторического сознания?

Да, был местом бытия-как-памяти, ответственно ответствующей. Местом справляемого знания-состояния и умного делания (молитвенного созерцания) включенного в них сообщества верных.

Но стал местом исторической вопрошающей памяти, местом истолкований, интерпретаций. Причем ответственность за подлинность (истинность) ответов лежит теперь столь же на вопрошающих из-за храмовой ограды, сколь и на отвечающих из внутреннего пространства храма.

А кроме того, стал храм и местом такого рода посещений, которые, казалось бы, вовсе не отвечают его природе места-бытия-памяти – для экскурсий, экспедиций, наблюдений и... досужего любопытства.

Этот перевод храма в регистр культурного наследия, изучаемого и охраняемого памятника культуры, а уж тем более – туристского объекта, поспешно воспри-

²⁹ Разысканиям о свободе сознания – в её со- и противопоставленности свободе воли – была посвящена наша статья «Свобода сознания и мифопоэтическая традиция, опубликованная в книге: *Генисаретский О.И. Упражнения в сути дела*. М.: Русский мир, 1993.

нимается как доказательство прогрессирующего «расколдовывания мира», торжества секулярной культуры, как свидетельство духовного оскудения современности.

«Поспешно» – в виду того, что при этом упускается из вида присущее самому храму различие антропологических состояний «оглашаемого», стоящего у порога храма человека, и «верного свидетеля», вошедшего и принятого в полноту предстояния.

Из глубины храмового ведения состояние верного свидетельствования опознается вовсе не как обыденное участие в последованиях храмовой литургии, даже не как храмовое благочестие, а как равноапостольская святость, о которой иногда с дерзновением выражались как о способе «быть-богом-по-благодати».

Это – предельно доступное человеку состояние чрезвычайно и задает место «внутренней вневходимости» храмовому ведению. А поскольку оно выводит человека из обстоятельств мира сего, из плененности пространством, то, строго говоря, это уже внехрамовое состояние. Но именно на нем, согласно свидетельствам традиции, обосновывается храмовое ведение, именно им полагается священность внехрамового пространства и обеспечивается его «неотмирность», настоятельность «миру сему».

С присущей философскому дискурсу долей условности можно сказать, что состояние верного свидетельствования трансцендирует (остраивает и устраняет) храмовость как таковую. И высвобождает инкорпорированное в храме умное делание из пространственно-символических условностей храмовой литургии, полагая при этом, с одной стороны, возможность умного делания, как личного, одинокого, то есть монашески осуществляемого (в келье, на столпе или на камне, в пустыне, в лесу, а предельно – где и когда угодно), а с другой, то литургическое, то есть «общее дело», в миру осуществляемое, которое Н.Ф.Федоров называл «внехрамовой литургией»³⁰.

Из тех же недр внутренней вневходимости храмового ведения – в измерении служения святительства (просвещения) произрастает храмовая педагогика – сначала умудренная ведением практика, а затем и дискурсивно выраженные учения о «введении во храм», обращенные миру, мирскому люду, тем, кто их глубины храмового ведения воспринимается как «оглашаемые» и «просвящаемые», кто еще только приглашен в храм, не обратился безвозвратно, не возведен в достоинство «верного», не вступил в права наследования даров веры и благодати.

Сколь ни настоятельна аутентичная храмовая память, сколь ни полно и завершено в себе храмовое ведение, обещающая ответы, оно не только не исключало, но, напротив, предполагало вопросительность оглашаемого. Работа обращения мира, настойчивая и всесторонняя, готовность отвечать и убеждать была откристаллизована катехизическим дискурсом в практику истолкования значений всех (вплоть до мельчайших) элементов литургического процесса и храмового устройства. Говоря о храмовом ведении, мы не вправе считать его наивным, бессознательным, дорефлективным. Напротив, о каком бы регионе храмовости, священо-пространственности ни заходила речь, мы везде находим, что традиция храмового ведения самодействует под знаком рефлексированного традиционализма (ведомой заведомости).

Так что храм не стал, в силу обмирщения, местом вопрошания и получения ответов, местом истолкования, предшествующего пониманию (ведению), а всегда

³⁰ Заметим, что особым случаем реализации перспективы внехрамовой литургии, существенным в контексте противопоставления культа и культуры, является литургическая критика культуры. Хотя она и не сложилась в устойчивый жанр мысли и слова, но время от времени всплывает на горизонте современности.

был им. Если что и изменилось радикально, так это состояние равновесия между началами поиска и выбора, достоверности и сомнительности, предлагаемым и принимаемым, т.е. условия, на которых символические и ритуальные условности принимаются (или не принимаются) как средства (или препятствия) в деле спасения.

Обмирвление, сколь ни отвратительно оно для охраняющего свою исключительность обрядового благочестия, – это не мутация в природе человека, не богоотступничество, а расширение пространства свободы совести, мысли и чувства, в котором заповеданная, но так и не ставшая личным ведением свобода-ко-спасению восстанавливается в своем достоинстве спасительной и спасающей свободы.

Оставаясь местом бытия-как-памяти и поместившись в пространство исторической памяти, храм вовсе не переместился в место забвения. Но и не стал всего лишь полигоном истолкований и реинтерпретаций для научно-культурологической и гуманитарной герменевтики (или, упаси Боже, для новомодных гуманитарных технологий культурного туризма). В этом ли состоит наблюдаемое невооруженным глазом умножение научных знаний о храме?

Не уходя в забвение, храмовое ведение, в присущем ему изначально модусе знания-действия, ищет не столько новые области практической актуализации, осуществления-в-действии, отвечающие на вопрос «*что* делать?», сколько новые способы такой актуализации, подчеркивая антропологическую значимость вопроса «*как* делать?», стараясь наново овладеть экзистенциально-опытным регистром делания (переустановить, реинституционализировать его в структурированных современностью полях деятельности).

Смысл этого продвижения храмового ведения в поле современности станет более внятными, если мы вспомним, что в бытии-памяти воспроизводится-помнится-ождается не только сухой остаток «реального», осуществленного (мыслью и деятельностью) бытия, но также и замысел о бытии взыскомом, желаемом и представленном в качестве возможно-возмогаемого. И то, что при повороте ума к возвратному знанию-состоянию может казаться потерей памяти, впадением в беспомыслие, то для знания-действия представляется возможностью новой деятельности, творческой и спасительной.

То есть перед нами не утрата памяти, а развязывание энергий связи, упакованных ранее в знание-состоянии, высвобождение их для деятельности, акт-процесс присущего ей смысло- и целеполагания. Это – характерный для деятельностной точки зрения запрос на «*что*» в форме «*как*»³¹.

То, что на языке бытия-памяти именуется забвением, опознается также как разрушение образа жизни, как утрата ею смысла и цели (экзистенциальная депривация). Но что это, как не еще одно обнаружение конечности человеческого способа быть?

Ибо присущие всякому наличному образу и строю жизни смысл и цель наличествуют в ней только потому, что были записаны-упомнены в пространственном пленении, в корпорально-архитектоническом пленуме жизни родовой, храмово отсорбированной и культурно унаследованной. А не сами по себе, в их лично проживаемой-сознаваемой-упомненной усвоенности, оспособленности. Рушатся

³¹ В теологическом залоге расщеп модусов «*что*» и «*как*» связан с тем, что деятельность, энергичность, как форма(т) присутствия, мыслится как предмет ведения *акто*-, а не *онтотеологии*. Что между прочим означает внутреннюю двойственность понятия присутствия: *есть* присутствие-при-сутях, выявляющееся в знании-состоянии, и деятельно *сбывается* (искусствуя), сутится, не осуществляясь, присутствие сутей дела, а вещей-сущностей.

записи, опосредующие связи, и вот уже двуногим бескрылым, обрушившим на себя Небеса, невозможно «мысль разрешить», выпутаться из плотского плена, из-под обломков Небес.

Это плен двойной, равно предзаданный космологической и антропологической редукцией, сведения синергийной, деятельностной свершительной спонтанности (столь же начинательной, как и завершающей – онтическим вечносущим началам/концам).

Не следует ли и в размышлениях о судьбе храмовости с большей открытостью ума отнестись к мерцающему суждению о том, что ни онтогенез, ни атропогенез, ни теогенез в размерностях исторического времени не только не окончены, но и не имеют конца. Или, выражаясь на авангардистский манер, не только не завершены, но еще и не начаты (по большому счету)? Питая неприязнь к любым формам интеллектуального эпатажа, мы не склонны принимать подобные мерцающие мысли за откровения нетварного света. Но и согласны считать их мерцание суетным свербением. Однако, в обратной психологической перспективе очевидно, что именно незавершенные и неначатые гештальты проявляются в неврозах беспамятства и навязчивых повторениях памяти, в сопровождающем современность интонации «невротического нигилизма». Так что дело опять, как настаивал ап. Павел, за искусством «различения души и духа» и опытности в «различении духов». А вовсе не в утрате мест бытия-памяти, памятующего-знания-действия.

Про(после)слобие

Итак, мы возвращаемся в среду нашей современности, в поток доступной нам уместности.

Мы уже видели, что та историческая фаза, в которой архитектоника была *транстерминальной* доминантой иеро-антропо-генеза, уже достаточно давно идет на спад. Но даже если согласиться с тем, что точка *храмового акмэ* пройдена, но вопрос об исторической судьбе храмового ведения (и храмовости, как таковой) этим отнюдь не снимается. Напротив, в качестве *сознаваемого* и *соизволимого* испрошания он проявляется именно на этой нисходящей, склоняющейся к закату (Западу) фазе.

Опираясь на известную уже нам аналитику центральности, можно предполагать, что если храм утрачивает свою транстерминальную эксцентральность, то это вовсе не будет означать антропологической деактуализации храма, погашения храмовости, как таковой. Ибо может вновь начаться процесс его *инцентрации*, по ходу которого внутривхрамовая *котерминальность* начнет проступать даже с большей антропологической интенсивностью, чем то имело место на предыдущих фазах.

В знаниевом отношении это предположение более чем очевидно: подтверждением тому является привлекательность литургического богословия в качестве особой дисциплины богословского цикла (на основе, но как бы поверх традиционной практической литургики), а также расширение поля собственно научных исследований пространственно-храмовых реалий в различных областях гуманитарной науки (включая искусствоведение, культурологию и т.д.).

Для целей же нашего рассмотрения большой интерес представляют, конечно, внутренние подвижки в самом храмовом ведении, в частности, те, что проявляются в его символических фактурах³².

³² Отсюда начинается ветвление темы о нарочито церковном служении лаиков как «воинов Христовых» и «служек Божьей Матери» у Е.Л.Шифферса.

Процесс диссимилиации архетипов, составляющих архитектурно-доминантную модель храмовости, столь же исторически длителен, как и предшествовавший ему процесс их ассимиляции. Кроме того, – в силу их автономности – он плохо поддается означению и периодизации в терминах других, не архитектурных моделей.

Ассимиляция архетипа – это одновременно и символическая реализация, перевод архетипов этой модели в поле сознания, в поле создаваемых и логически отстроенных сущностей.

При диссимилиации должна происходить символическая дереализация этих реальностей, потеря их прямой создаваемости и решительности что-либо в них мыслить реалистически. А в контексте проблемы антропологического синтеза это означает, что *в храме вновь поселяется антропологическое воображение*: здесь ищут и, что куда важнее, находят вряд ли исчерпаемое в обозримом будущем множество образов человека и качеств человечности.

В гологенетическом состоянии знания-действия нет исторических, космо-экологических или культурно-антропологических пределов, нет абсолютных, то есть неразрешимых концов или начал. Есть текущие и взвихряемые *самосообщаемостью* мысли ограничения, способные оборачиваться средствами (инструментами) и способностями (технологиями). Поэтому, мы не ищем выходов из сложившихся обстоятельств или входов в умопредставляемые.

Нас интересует те *inter-esse* (по-русски: *меж-сутья*), что встраиваются в строй нашей наличной транс-субъектности, воз-под-брошенности, ввинчиваются, буквально вламываются в него, пременяя напряженность наличного нашего-со-стояния-в-сознании – в заряженность самоаффектации нашего-знающего-себя-со-действия.

В продолжающемся деле жизни. Вечной – для верных. Вечностной – для оглашенных. Эфемерной, внутренне пустой, бессмысленной и бесцельной – для тех, кто, удивившись (или ужаснувшись) однажды тому, что Храм опустел, или разрушен, сам поставил себя за его оградой. Но жизни, великодушно прощающей рано или поздно (но без оправдания) даже самоубийц, не то, что Геростратов (всех времен и народов).

Иное дело – гордыня поспевающих и посрамляющих себя совопросников века сего, софистов и трикстеров, руко-водящих простецами «вокруг света», словно вокруг среднего пальца. Футурологические клипы, коими наводняют они интеллектуальные рынки, обезжизневаются, что опавшие листья, не успев долететь до Земли.

В том замечены были вовсе не последние умы:

«Наши соборы еще не возведены. Те, что существуют, принадлежат другим – мертвым, они черны от копоты и изъедены веками... Однако же всё только еще рождается в мир. Стоит отвести глаза от мертвых вещей, и взгляд устремляется в будущее... Пусть эти зрячие глаза, эти знающие люди строят новый мир» (Ле Корбюзье).

«Настанет день, когда... возникнут новые идеи, появятся новые формулы... Нет евангелий, которые были бы бессмертны, и нет оснований считать, что человечество впредь будет неспособным придумать новых»³³.

Иное – смирение под покровом внехрамовой повседневности, что под стать дерзновению возможной, но ничем не гарантированной встречи. «В молодые годы, – признается М. Бубер, – исключением в обычной жизни было для меня только “религиозное”. Наступали часы, которые изымались из хода вещей, что-то проламывало твердую скорлупу повседневности. И тогда нарушалось привычное постоянство явлений... С тех пор я отказался от такой “религиозности”, которая есть лишь

³³ Цит. по: *Московичи С. Машина, творящая богов. М., 1998. С.108.*

исключение, изымание, выход из повседневности... Теперь у меня есть только повседневность, из которой я никуда не выхожу. Тайна... поселилась здесь, где все происходит так, как происходит»³⁴.

Не впадая в притворное целомудрие, воздержимся от дальнейших разъяснений и уж тем более от возражений, доверившись слову Поэта, разными устами не устающего возглашать:

Я – угрюмый и упрямый зодчий
Храма, восстающего во мгле,
Я возревновал о славе Отчей,
Как на небесах, и на Земле.

Сердце будет пламенем палимо
Вплоть до дня, когда взойдут, ясны,
Стены Нового Иерусалима
На полях моей родной страны.

И тогда...³⁵

Весна 2000

³⁴ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С.104.

³⁵ Николай Гумилев. Память // Собр. соч. М.: Терра, 1991. Т.2. С.36.