

Петер  
Слотердаик

Сферы II  
ГЛОБУСЫ



Петер  
Слотердаjk

Сферы II  
ГЛОБУСА

Peter  
Sloterdijk

SPHÄREN  
MAKROSPHÄROLOGIE

Band II

**globen**

Suhrkamp

Петер  
Слотердайк

СФЕРЫ  
МАКРОСФЕРОЛОГИЯ

Том II

глобусы

Перевод с немецкого  
К.В. Лощевского



Санкт-Петербург

«Наука»

2007

УДК 1/14

ББК 86.3 + 88.6

С48

ISBN 5-02-026882-8 («Наука»)  
ISBN 978-5-02-026921-7 (Т. II)  
ISBN 351841054-7 (Suhrkamp)

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am  
Main, 1999

© Издание на русском языке.  
Распространение на террито-  
рии Российской Федерации.  
Издательство «Наука», 2007

© К. В. Лощевский, перевод, 2007

© П. Палей, оформление, 2007

*Генриху Клотцу,  
учителю, основоположнику, вдохновителю,  
в знак дружбы и благодарности*

...Была цель у Заратустры, он бросил свой мяч; теперь будьте вы, друзья, наследниками моей цели, для вас закидываю я золотой мяч.

Больше всего люблю я смотреть на вас, друзья мои, когда вы бросаете золотой мяч!..

*Фридрих Ницше.* Так говорил Заратустра\*

---

\* Перевод Ю. М. Антоновского.



Мозаика с изображением философов из Торре Аннунциата, предположительно I в. до н. э.

## Пролог

# НАПРЯЖЕННАЯ ИДИЛЛИЯ

На вопрос, для чего он родился на свет, он ответил: «Для наблюдения солнца, луны и неба».\*

*Диоген Лаэртский. Об Анаксагоре*<sup>1</sup>

Но душа — это и тоска, а вечная тоска души всегда направлена на пространство.

*Макс Бензе. Пространство и Я*<sup>2</sup>

**С**емь пожилых мужчин на идеализированном ландшафте недалеко от какого-то греческого города — возможно Акрокоринфа, быть может Афин, но явно не Спарты.

Все без исключения бородатые, они беседуют, собравшись под деревом около украшенного колоннами входа в священную рощу; на поперечной балке располагаются пузатые сосуды с жертвенными дарами.

Все в этой сцене свидетельствует об исключительной ситуации: место — это не просто какое-то место; слова, высказываемые философами, — это не просто слова. Очевидно, что собравшиеся воодушевлены каким-то животрепещущим аргументом. Стоящий слева только что закончил свою речь, председательствующий лаконично от-

---

<sup>1</sup> Diogenes Laertius. II, 10.

<sup>2</sup> Ausgewählte Schriften. Bd 1. Stuttgart, 1997. S. 61.

\* Здесь и далее цитаты из Диогена Лаэртского даны в переводе М. Л. Гаспарова.



вечает ему, указывая жезлом на находящийся перед ним шар, и по собравшимся словно прокатывается волна изумления. Кажется, будто идея по кругу переходит от одного участника беседы к другому и поочередно приводит их в трепет. В воздухе явственно ощущается какая-то взволнованность; более того, трудно избежать чувства, что в этот момент очарование дискуссии уступает место общему замешательству. По всей вероятности, собравшихся посетила какая-то пугающе смелая мысль, обрушивающаяся на них с силой впервые происходящего. Ничто не мешает нам предположить, что здесь мы имеем дело с мгновением, в которое дискутирующими почти патологическим образом овладевает нечто такое, чего еще никто никогда не мыслил, на что еще никто никогда не отваживался, что еще никто никогда не считал возможным. Наступил заключающийся в этом *dotta conversazione*\* плодотворный момент. Пустословие преобразовалось в мышление; возникнув из бесполезной болтовни, начинают свой полет охватывающие весь мир идеи. Некая очевидность, как никакая прежде, подчиняет своей власти разум присутствующих.

Почему мы прочитываем эту картину таким образом? О том, что мы наблюдаем разговор ученых, свидетельствуют типичные для философов бороды его участников и книжные свитки в руках некоторых дискутирующих. А на исключительность ситуации мышления указывает присутствие одного объекта, дающего нам повод с уверенностью предположить, что именно он является причиной данного собрания и мотивом общего энтузиазма.

Один из мужчин — тот, что сидит прислонившись к дереву (возможно, старейшина группы), — жезлом, радиусом, подобающим учителю, указывает на установленное в небольшом ящике и на три четверти показывающееся из него сооружение, которое стоит на земле перед распо-

---

\* Диалогическое знание (*итал.*).

ложившейся полукругом группой ученых: на голубой шар, покрытый сетью перекрещивающихся красноватых линий. Одного взгляда на этот предмет достаточно, чтобы найти объяснение тому растерянному воодушевлению, которым, если мы правильно понимаем, охвачены семеро ученых. То, что словно икона из оклада выглядывает из ящичка, есть не что иное, как *sphaira*, земной и небесный шар, тот символ тотальности, который со времен Эмпедокла и Парменида в равной мере почитался и исследовался как геометрами, так и метафизиками.

Почитающее исследование... Противоречие в этом выражении тотчас разъяснится, как только мы представим себе, что для древних, особенно после платоновского преобразования апофтегматической мудрости в аргументирующую философию, шар выступал в качестве эмблемы всего божественного сущего в целом — символом того объемлющего, или того вокруг-бытия (*periéchon*), которое охватывает все физические и духовные роды сущего и поэтому наряду со всем прочим пронизывает и умы тех, кто склонился в данный момент над всемогущим шаром. То, что подобно дрожи пробегает по кругу бородатых собеседников, это только что вновь актуализированная, возвращенная в свободном размышлении и одновременно будто бы впервые появившаяся на свет возбуждающе-успокаивающая уверенность — они, эти задумчивые смертные, никогда не смогут покинуть это пространство шара, даже если в этот момент они стоят перед картиной целого, словно перед неким неодушевленным объектом или каким-то условным знаком.

Собрание вокруг *sphaira* демонстрирует нам одно из редких мгновений в истории мышления, когда культ и дискурс без каких-либо взаимных препятствий переходят друг в друга. Как служители религиозных культов сооружали статуи в честь своих божеств, так ученые устанавливали перед собой образ бытийного и космического шара, чтобы почитать его в ходе надлежащим обра-

зом проводящихся дискуссий. Шар — это идол мыслящих, ящик или подиум — его переносной алтарь, роца перед городскими воротами — храмовая область, а мужчины в пестрых одеждах, очевидно, и священники и паства одновременно.

Но *sphaira*, единое как осязаемая форма, это Бог, который заставляет задуматься. Это Единое может быть достигнуто не посредством молитв и заклинаний, а с помощью анализа, измерений и доказательств. Его культ состоит в точной оценке его свойств; в этом случае благочестие мышления заключается в способности видеть, на чем основывается конструкция этого формообразования. Шар должен в равной мере как рассматриваться и почитаться, так и рассчитывать и осуществляться. Его внутреннее пространство нуждается в конгениальном духе, который должен его оживить, а оживление подразумевает в данном случае создание и измерение. Разум — это сила сферического натяжения; из понимания возникает панорамная перспектива в колоссальном. Если мышление действительно имеет место, то во вспыхивающих в ноэтической душе переживаниях очевидности единый и монотонный Бог позволяет увидеть себя мысляще-созерцающим смертным. С помощью логического энтузиазма Бог доказывает своим почитателям, что он присутствует в них: его присутствие — это единство панорамной перспективы и бытия внутри объемлющего. Мы все еще живем в сценические времена, в эпоху, когда зачарованность очевидностью может рассматриваться в качестве точки пересечения теоретических положений и экстазов; даже при понятийной работе благословение нисходит свыше. Смертные люди прикасаются к единому с помощью понятий, которые могут страдать самыми разнообразными дефектами, и лишь божественное может гарантировать интеллектуальной попытке удачу в актуальной очевидности и наполнить понятия ясным содержанием. Но там, где шар мыслится правильным образом, он всегда находится среди своих аналитиков. В верифицируемом понятии и жизнеспособном об-

разе божественный дух (существование которого здесь с очаровательной наивностью, по всей видимости, еще допускается) приближается к человеческому.

Когда, глядя на шар, семеро афинян или акрокоринфян трепещут, пронизываемые общим для них дуновением духа, то в это мгновение они участвуют в своего рода Пятидесятнице истории мысли: то, чем они захвачены, это сошествие очевидности в виде логических огненных языков. Эта очевидность является одновременно и интимно зачаровывающей, и публичной; она способствует как безмолвной медитации, так и горячим дебатам. Поэтому заметно, что общий опыт мысли не отдает группу во власть каких-либо гипнотических или религиозных чар; каждый из мудрецов на свой собственный лад, свободно размышляя и самостоятельно себя стимулируя, устанавливает отношения с объемлющим. Каждый своим собственным способом узнает то, над чем предлагает задуматься дух шара. Более того, можно даже сказать: лишь логически зрелая мысль об этом едином шаре открыла возможность для того, что впоследствии будет названо «индивидуальностью», ибо индивидом в самом взыскательном смысле этого слова может быть лишь тот, кто связан с единым в качестве сингулярной, знающей жизни (подобно тому как капля свидетельствует об облаке, из которого она падает) и кто позволяет сквозь себя, скромный сосуд громадного, говорить объемлющему.

Поскольку здесь впервые отдельные люди предстают в свете нового мотива индивидуализации, в этом мгновении в поле зрения попадает также и некое новое измерение обобществления: благодаря разделяемому опыту идеи единства и целостности возникла новая общность, образца для которой нет ни в общенародных, ни в семейных отношениях. Начиная с этого мгновения школа ученых основывается на коммунитаристском энтузиазме; отныне она — скажем, не боясь анахронизмов, — связана «проблемным сознанием», которое отделяет ее от всех прочих человеческих групп. Кажется, что здесь на свет

появляется ни с чем не сравнимое в своей новизне основание для того, чтобы быть вместе с разумными существами; в этом пятидесятилетнем дискурсе по поводу сферы возникает нечто такое, о чем еще и сегодня, после двух с половиной тысячелетий мощнейших воздействий, мы не до конца знаем, что оно значит и докуда может пойти. Ибо ясно, что здесь мотивом объединения является не политическое самосохранение и не продолжение рода и воспитание потомства, а аскетическое и солидарное исследование истины круглого целого, совершенного, монотонного, единого. Очевидно, что тот, кто принимает участие в этом исследовании, уже не является только лишь членом своего племени или представителем своего народа; скорее, если он всерьез одолевает стремлением к знанию (но что значит серьезность в таких вещах?), он вступил в некое логическое контробщество, которое хотя и примыкает к природной коммуне, однако не позволяет ей полностью себя определять. Эту же самую бесконечно противоположную идею коммуну, предвосхищающую идею религиозного ордена, отстаивал в своем школьном проекте основатель *mundus academicus*\* Платон, и дыхание ретроспективно спроецированного академизма касается и собеседников из Торре Аннунциата: уже эти семеро старцев учатся не для жизни, а для школы. Первые приверженцы *bios theoretikys*\*\* знают, что свобода для теории возможна лишь в разрыве с городом и, с названной так позднее, «народной общностью».

Благодаря изобретению теоретической игры под названием «философия» последующие общества, устроены ли они как города, королевства или империи, становятся эндогенно расщепленными. В мир ворвалось мышление, само себя объявляющее причиной того, что есть и что имеет значение, и на которое тем не менее большинство людей, в том числе могущественных в политическом,

---

\* Академический мир (лат.).

\*\* Созерцательная жизнь (греч.).

экономическом и журналистском отношении, смотрят со стороны. С этой болезнью вынуждено на свой манер уживаться всякое реальное общество, решившее не препятствовать мышлению как таковому; при этом оно может предаваться восторгу, как это предпочитал делать античный мир, или находить убежище в скепсисе по отношению к более высокому знанию и его воплощениям, помогающему виталистичным людям современности жить, ни о чем не подозревая и не чувствуя при этом никакой неуверенности в себе.

Уже мозаика из Торре Аннунциата однозначно указывает на разрыв между знанием и обществом: сцена, наполненная постсократовским духом свободной школы и сецессиона, разыгрывается не в городе, а перед его воротами — не настолько далеко, чтобы участники беседы о сфере могли быть приняты за отшельников, но и не настолько близко, чтобы в рошу онтологии мог проникнуть чад и шум рынков. С лиц исчезают гримасы партийной принадлежности, на них остается лишь прекрасная напряженность понятия. Благоухание и тишина, дружеская точность. Воздух насыщен аргументами, лишь цикады добавляют к ним свое стрекотанье.

Ни один интеллеktуал не забудет эту сцену: семеро ученых перед опоясанным линиями шаром, бородатые мужчины в веселом настроении, причину которого не угадает ни один посторонний; они удалились из города, предаются изящному инакомыслию, обращаются с помощью совместных логических интуиций к бесконечному вопросу — вот протосцена академического пацифизма. На небольшой картине счастье и нечто ужасающе огромное незаметно переходят друг в друга. В будущем без стремления к этой идиллии не появится ни одна теория, без досуга нет школы, без ухода от вульгарности не останется ничего от того, что по-староевропейски звалось свободой исследования. Такая теория требует для привилегий высшей жизни. Аттракцион с божественным шаром оставляет далеко позади даже участие в постановках дио-

нисийского театра, ибо для зарождающейся философии громадное в пространственном порядке затмевает ужасное в трагедии.

Как же нам реконструировать дословный текст и ход аргументации? Сможем ли мы наглядную внешнюю картину Пятидесятницы философов перевести во взгляд изнутри и в слушание того, что происходит в непосредственной близости от нас? До нас не дошли легенды, относящиеся к этой мозаике, и нам ничего не сообщается о ее имманентном тексте, так что интерпретаторам картины позднейших времен выпадает задача толковать эту сцену исходя лишь из ее иконических элементов. Датировка философской мозаики из Торре Аннунциата, которую сегодня можно увидеть в Museo Nazionale\* Неаполя (а она датируется I веком до н. э.), не слишком много дает для ее понимания; впрочем, на основании существования схожей мозаики из Вилла Альбани в Риме<sup>3</sup> следует считать несомненным, что обе эти мозаики ориентируются на некий неизвестный живописный образец, о происхождении, возрасте, контексте и программе которого нам тем более ничего не ведомо. То, что, судя по формальному языку и образной риторике, мы находимся в эпохе эллинизма, в эпохе академической идиллики и в рамках сценария *otium*,\*\* можно предположить без всякой дедукции. Но благодаря этому указанию мозаика не обрела языка, ибо значительная картина говорит не об инертной эпохе, а о нуждающемся в изображении событии.

Один из первых подходов к внутреннему языковому пространству сцены дает количество изображенных мудрецов: семь — число, во многих отношениях объясняющее само себя. Уже древнейшая греческая культура и тем более культура эллинистической эры описывали

---

<sup>3</sup> См.: Сферы. Т. I. С. 64.

\* Национальный музей (итал.).

\*\* Досуг, праздность (лат.).

свою вымышленную раннюю эпоху в героико-демиургических и нумерологических мифах — в частности, в сказании о семи мудрецах, благодаря которым во времена великих мужей древности среди греков распространились мудрость и знание.<sup>4</sup> Одновременное присутствие на сцене всех семерых в некую вымышленную эпоху представляется автору картины законным художественным приемом. Кроме того, для образованных людей само собой разумеющимся являлся коннотативный горизонт платоновского «Пира», в котором дискутирует то же самое количество участников — семеро. Но уникальность мозаики из Торре Аннунциата заключается в том, что изображенное на ней собрание вовсе не выступает в качестве аллегорического философского факультета, каждая из фигур которого репрезентирует какой-либо схоластический тип или интеллектуальный темперамент. Это отнюдь не эллинистический эскиз к «Афинской школе». Напротив, сцена с философами является единственной в своем роде в силу того, что в ней мы можем наблюдать несколько гигантов раннего мышления в момент общей увлеченности одной-единственной темой, словно становясь свидетелями конститутивных для философии дебатов. Можно было бы сказать, что здесь изображено «схождение» первого, и основополагающего, вопроса. В один момент то, что называется мышлением, в качестве зримого образа оказывается у ног собравшихся. Перед глазами наблюдателя находится шар, обращающийся к нему с двумя категорическими императивами: «Приди, продумай меня!» и «Растворись во мне!».

---

<sup>4</sup> Фактически в различных перечнях встречается более двадцати имен, из которых каноническими стали четыре: Фалес-первофилософ, Биант из Приены, Солон-законодатель и Питтак из Митилены. Наряду с ними часто упоминаются также Хилон из Спарты, Периандр из Коринфа и Клеобул из Линда. Каждому из этих мудрецов, словно своего рода опознавательные мелодии, приписывались типичные гномы, или памятные изречения: «Блюда меру» (Фалес); «Большинство людей дурны» (Биант); «Ничего слишком!» (Солон); «Корыстолюбие ненасытно» (Питтак); «Познай самого себя» (Хилон); «Мера лучше всего» (Клеобул).



Потомки должны понять, что некогда в форме дискуссии свершилась своего рода Пятидесятница. В силу самой своей темы эта дискуссия не могла иметь конца, и потому пятидесятническая ясность, очевидность философов, распространялась в течение целой мировой эпохи — времени зачарованности мыслящих интеллектуальным светом, исходящим от высшей идеи пространства. В предмете изображенной беседы можно сомневаться лишь постольку, поскольку у нас есть основания задуматься: размышляют ли ученые, мономаны и монотематики прошлого, исключительно о Едином, находящемся перед ними в виде идеально круглой сферы, или же они держат в мыслях также и возвышающиеся над сценой солнечные часы, установленные на колонне позади собеседников? Действительно, часы и шар располагаются относительно друг друга таким образом, словно подчеркивается их взаимоотношенность и их конфликт, — почти на одной вертикальной линии, проходящей через картину чуть правее середины. Солнечные часы с их часовыми линиями указывают (при ретроспективном взгляде это кажется почти банальным) на отмеряемое с этого момента, протекающее время, тогда как покрытая математическими линиями сфера представляет постигнутое с помощью измерений и понятий мировое целое в состоянии покоя, лишенного каких бы то ни было событий. Оба этих инструмента переносят нас в начало эпохи измеряющего, фиксирующего, опредмечивающего разума.

Ответ на вопрос о теме беседы дает расположение собеседников: их внимание безраздельно приковал к себе объект, находящийся перед ними и предоставляющий им, причем именно самим фактом своего присутствия, основную мысль их прений. Автор мозаики, запечатлевший философов в момент испытываемого ими благодаря единому шару озарения, охватывает сцену оптической идеей, которая может претендовать на статус теоремы. Картина, изображающая дискутирующие фигуры, с красноречием очевидности воплощает собой тезис о том, что

философ — это тот, у кого за спиной часы, а перед глазами шар. Эллинистические мыслители и их наследники подвластны закону времени, но они живут, осмысляя нечто-иное-нежели-временное. С помощью обоих символизирующих ученых эмблем (часов и сферы) философская мозаика дает нам понять, что в третьем, втором и первом столетии до нашей эры ни у кого не возникало колебаний, если надо было сказать, в чем состоит сущность Первой философии и какова ее тема. Постичь бытие и время и прояснить их соотношение друг с другом — в этом и не в чем ином заключается смысл этого темного многословного занятия.

Каким образом в данном случае понимается констелляция бытия и времени, мозаика из Неаполя не оставляет никаких сомнений: сами позы семерых присутствующих выдают в них решительных сторонников партии бытия, а тем самым — чистого пространства. Они повернулись спиной к солнечным часам и царству рождающихся и гибнущих во времени вещей. Это расположение несет в себе благую весть летнего семинара. Отвернувшись от часов и обратившись к шару, мудрецы заявляют о возможности, пребывая во времени, отделиться от него и войти в абсолютное пространство, божественную имманентность, сферическую полноту. В этом — магия этой образной программы, и в этом — ее тонкий смысл: необходимо смотреть на шар, если хочешь вступить в его светлое царство. Под знаком шара, и только под ним, открывает свои врата рай онтологов. Самый мощный эйдос заслуживает самого длительного рассмотрения и самой изощренной аскезы. Поэтому тот, кто желает оказаться внутри шара, должен терпеливо его рассматривать; тот, кто хочет его рассмотреть, должен установить его перед собой. А тот, кто установил его перед собой, рано или поздно постигнет то, что доступно решившемуся на исследование разуму. Мир стал здесь понятием; отныне его *бытие* есть простираание пространства, образование образа, измерение меры. Образ шара ассистирует этому превращению в понятие



*Sphaira* в сети уранометрических линий.

«бытие». В образе (в *этом* образе), в шаре (в *этом* шаре), содержится все то, что и по сей день составляет, а быть может будет составлять всегда, предмет понятийного и образного мышления. Даже Гегель, несомненно не догадываясь об этом, был лишь комментатором мозаики из Торре Аннунциата. Хайдеггер, раскаиваясь, что слишком много говорил о времени, в своих поздних выступлениях возвращается к этому возвышенному шару. С еще большим основанием мы могли бы сказать, что пост- и антигегельянцы борются за наследие шара, о котором известно, что он взорвался, и существование выброшенных из него людей сродни свободному падению.

Мы должны признать по крайней мере одно: никогда более перед нами столь же открыто и столь безоговорочно не предстанет то, что кроется за подлинно метафизической деятельностью западных философов и ученых: то, чем они занимаются, есть *представление* в любом воз-

можном смысле этого слова. Они представляют себе шар, предлагая его в качестве реально присутствующей модели; пытаясь же увидеть в представляемом шаре сущее в целом (а в конечном счете даже явление Бога, сверхблагое основание, саму сверхъестественную сущность), они предоставляют мышлению, схватывающему единое, целое и монотонное, сколь мощный, столь и тонкий инструмент для объективации тотальности сущего.

После введения в дискуссию об основании мира сферического мотива Бог философов является уже не только магически одушевленным «вокруг», не только каким-то близко-далеким потусторонним Другим, к которому обращают грезяще-предчувствующий взор и у которого ищут спасения в тяжелом горе. Бог, скорее, становится неким точным абсолютом, тем объемлющим, которое пробуждает в людях математиков и провоцирует картографов. Ведь благодаря представлению шара и основывающейся на панорамной перспективе навигации в обширном пространстве, привлекающем как острый ум, так и нежную душу, сам интеллект становится философским; он причастен некоей точной жовиальности, как правило, подобающей лишь паноптическому Богу в его полагающей мир соотнесенности с самим собой.

С этого триумфа представления начинается эпохальная карьера философской, рациональной, коллегияльной теологии. Она говорит о шарах, чтобы благодаря некоей интеринтеллигентной связи со своим предметом, самым большим и самым реальным шаром, вступить в симпатическое отношение с Единым, актуально охватывающим и данную конкретную жизнь, и все прочее. Мыслить шар — значит отчуждать себя в колоссальное, становясь его локальной функцией.

Тот, кто примет это во внимание, потратит меньше усилий, когда будет реконструировать те слова, которые звучат в идиллическом пространстве картины. Что еще могут обсуждать ораторы, как не то, что чувственно-символически конкретно и поэтически актуально находится

перед ними? И что иное при вышеназванных обстоятельствах они видят, как не серьезнейшее основание быть оптимистами? Собравшиеся философы должны были обратиться в радикальный оптимизм, ибо они установили перед собой образ наилучшего и шаг за шагом убеждаются в том, что они не смогут отстраниться от этого образа и его оригинала, если сфера действительно представляет собой чистейшее и совершенное воплощение целого. Всеобъемлющий шар охватывает и несет в себе также и своих интерпретаторов. В каждом истинном высказывании о нем участвует и он сам. Тот, кто поймет это, осознает себя как локальную функцию глобального оптимума.

«Вы — в некотором смысле боги и сыновья наилучшего» — вот что, как представляется, провозглашает оратор с радиусом (с учительским жезлом, в котором конденсируются права направляющего беседу ментора) в ответ на аргумент оратора слева. Поймите же, друзья, преображенные, сотоварищи по сфере, что означает для каждого из нас эта форма! Мы — обитатели шара, мы находимся в кольце бытия, мы не лишены целого, даже если первоначально нам кажется, что мы противостояим *sphaira* как нечто отделенное от нее. Однако всякая видимость дистанции в данном случае обманчива: мы самым глубинным образом причастны к наилучшему, хотя нас и рвут земные несчастья; мы — соучастники круглого, единого, даже если нам представляется, что, находясь под властью времени, мы бежим по печальным прямым и запутанным кривым. Мы объемлемы и спасаемы, хотя в силу актуальной и хронической нищеты и ощущаем себя отдаленными на произвол нужде.

В этот момент вспыхивает тетическая искра: все есть милость, все пребывает в круге. *Eiso pánta*.<sup>5</sup> Присутствующие отныне и впредь проникаются преображающей и просветляющей их очевидностью. Существовали ли ученые, которые, начиная свою беседу, были готовы к такой

---

<sup>5</sup> Плотин. Эннеады. VI 8, 18, I. «Всё — внутри».

иллюминации? Естественно, как граждане своих городов и как ученики мудрых мужчин и женщин своего времени они подозревали, что кровное родство и городская болтовня это отнюдь не все, что составляет горизонт человеческой жизни. Но были ли они уже только поэтому готовы к этой лишающей корней, трансформирующей и отчуждающей очевидности? Могли ли они предвидеть, что будут вырваны из своих племенных и политических связей и перемещены в родственную систему смертельного совершенства? Что они встретят шар, который сделал для них больше, чем отец и мать? Что они будут приняты внутрь пространственной фигуры, которая при всех обстоятельствах, в любой агонии и при любом перенапряжении продолжит окружать их подобно своего рода геометрическому ангелу-хранителю, всегда верному союзнику? Столь многого и столь великого не мог бы предвидеть никакой обычный человеческий рассудок, даже если бы он был широко раскрыт благодаря научным упражнениям. Отныне интеллект, затронутый идеей сферы, неизлечимо болен страстью, о которой невозможно сказать, светла она или темна; эта страсть — изумление.

Под воздействием возбуждающего шока между занимающимися шаром мыслителями завязывается разговор, в котором анализ соперничает с восхвалением. Анализирующее прославление... Оно задает тональность берущей здесь свое европейское начало рациональной теологии, или космологии, — тональность обязательную, ибо перед лицом сферической Пятидесятницы всякий не исполненный ликования теоретический язык был бы лишь признаком того, что молния очевидности не поразила кандидата. Невоодушевленный — это тот, кто просто не понял, как ему нужно относиться к себе самому и к универсуму. Тот, кто не осознает себя оптимистом, тупо стоит перед круглым символом, словно перед какой-то непроницаемой поверхностью, перед математической игрушкой, которая еще не осознана в качестве

генеративной клетки мышления и бытия. Не-оптимисту не удался прыжок в единообразии; он еще не захвачен новой радостной истиной шара. Ибо быть оптимистом — это уже не вопрос характера или настроения; теперь это означает не что иное, как мысленно предоставить себя наилучшим основаниям, чтобы быть ими отчужденным, обрадованным, возвышенным. Перед лицом шара мыслящий обречен на оптимизм. Отныне привычный критицизм является признаком поврежденного разума, который не стал господином своих второразрядных порывов.

Однако как надлежит говорить о шаре, после того как мыслящим овладела критическая эйфория? Стиль метафизического оптимизма в своей первой фазе может быть только хвалебным, ибо в соответствии с самой природой шара те, кто о нем рассуждает, должны превозносить его, приписывая ему наивысшие предикаты и словно награждая его онтологическими орденами. В самом деле, понять шар — значит говорить о нем в превосходной степени. Можно было бы прямо утверждать, что рациональная теология, которая вплоть до обращения Эпикура к заботе об обособленной душе остается связанной с космологией, возникла благодаря изобретению свойственной лишь ей одной речевой формы — строгого суперлатива, обретающего смысл и необходимость вместе со строгим оптимизмом.

Строгий оптимизм — это субстанция позднейшей онтологии, известной нам также и под более скромным именем онтологии. Объяснить ее основания не так уж сложно, но весьма непросто усвоить их крайние следствия: Единое бытие — это богатство как таковое. Но богатство — это всегда богатство различий; разум, осознающий свою принадлежность Единому, относится к себе как к изобилию императивных предложений мыслить, то есть ориентироваться в сбивающем с толку многообразии различного, противоположного, противоречивого. Поэтому учение о сущем в целом может быть лишь герменевти-

кой полноты. Ее язык разворачивается, как каскад различений, обрушивающийся в бесконечность. Чтобы правильно ориентироваться в мышлении, необходимо начинать с ни в чем не испытывающего недостатка Единого, хотя фактически мы всегда начинаем мыслить лишь благодаря лишениям и кастрациям. Эти предпосылки создают теоретический климат, ставший глубоко чуждым чем-то вечно недовольному современному человеку, который все, что есть, мотивирует исключительно недостатками, — настолько чуждым, что при малейшем соприкосновении с мышлением, исходящим из богатства, он бьет тревогу: разоблачайте того, кто непочтителен к недостатку! То, что обычно называют концом метафизики, как правило, является в то же время и началом процесса выдачи теоретической лицензии *ressentiment*'а; наиболее открыто это проявляется в тех претендующих на философскую значимость версиях психоанализа, которые видят истину субъекта в кастрации и признании своей недостаточности.

И наоборот, когда началом признается полнота, все, что происходит, озаряется своего рода аристократическим светом. Реальное бесконечно превосходит все, что можно мотивировать потребностью и компенсацией. Сущее в целом объясняется не дефицитом, а избытком. Бытие и полнота — это два различных слова, означающих одно и то же: действительное в горизонте классической онтологии всегда есть нечто невредимое, полное, объемлющее, избыточное. Оно не подвергалось никаким разрывам и кастрациям. Оно предстает в виде изливающегося словно из рога изобилия богатства, божественного содержания, небесной долготы, широты, глубины — и в виде множества других измерений, для которых у нас, до сих пор остающихся погруженными в физику повседневности, пока что нет ни имен, ни понятий.

Этот принцип полноты отражается и в философской речи о целом: когда в ней говорится об оптимуме, язык может лишь праздновать — или, скорее, соучаствовать в



праздновании, — ибо празднество и слова разворачиваются синхронно. Поэтому Платон заставляет Тимея завершить свою речь о космосе как о чувственно воспринимаемом Боге (*theós aisthetós*) в самом возвышенном тоне, признавая устами своего персонажа, что этот мир, охватывающий все зримое, — «величайший, наилучший, прекраснейший и совершеннейший». В таких вещах то-нальность представляет собой послание; суперлатив есть сама суть дела. То, что позднее за такими восхвалениями нехотя последуют безжалостно-фельетонные критические замечания, не так уж и важно; более того, подобные замечания являются составной частью веселой картины целого, поскольку на удавшихся празднествах смеются также и над мрачными гостями, пытающимися испортить праздник, когда они отказываются принимать участие во всеобщем веселье. Но следует знать, что и оптимизм также подвержен энтропии и что положения энтузиастической онтологии с течением времени стираются в порошок неизбежным деконструктивным декадансом. Однако, прежде чем энтропический дискурс стал академическим, и до того, как начался процесс глобализации ученого уныния, в платоновской школе слово принадлежало друзьям пространства. В течение целой мировой эпохи они обладали убеждениями и аргументами, чтобы авторитетно и логически результативно учить тому, что, оглядываясь назад и словно в последний раз, затем повторит запоздалый топофил Гастон Башляр: «Пространство, большое пространство, это друг бытия... в своем зародыше всякая жизнь есть благополучие».<sup>6</sup>

Каким же образом можно аналитически прославлять божественный шар? Что следует говорить о нем, чтобы одновременно и восхвалять, и постигать его? В своей изобретательной интерпретации мозаики из Торре Аннунциата Отто Брендель предположил, что сцена на ней изображает беседу ученых, собравшихся вокруг Фалеса,

---

<sup>6</sup> *Gaston Bachelard. Poetik des Raumes. München, 1960. S. 132, 238.*

чтобы обсудить его учение, — разумеется, Фалеса, преображенного позднейшей традицией и окрашенного в платонические тона, уже в этой беседе мудрецов излагающего то, что могло стать известным лишь в последующие столетия.<sup>7</sup> Фалес — тот, кто держит радиус, — в позднейшей традиции описывался *par excellence* как космолог, у которого философия первоначала (всё из воды) и философия формы (универсум представляет собой совершенный шар) приходят к примечательному, кажущемуся вполне платоническим, синтезу.<sup>8</sup> Брендель, как нам представляется, весьма убедительно (если формально-философские анахронизмы можно счесть интерполяциями из более поздней перспективы) реконструируя возмож-

---

<sup>7</sup> Cp.: Otto Brendel. *Symbolik der Kugel. Archaeologischer Beitrag zur Geschichte der älteren griechischen Philosophie // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. 1936. S. 95.* Ниже мы даем вольное изложение размышлений Бренделя.

Самое обстоятельное новейшее исследование философской мозаики из Неаполя, принадлежащее Конраду Гайзеру (Heidelber, 1981), увидевшему на ней изображение членов Платоновской академии в момент дискуссии по поводу тезиса Гераклида Понтийского о неподвижности неба, несмотря на свое содержательное и информативное богатство, не может считаться убедительным, поскольку совершенно неправдоподобно, чтобы художник эллинистической эры превратил в предмет изобразительного искусства космологическую гипотезу, которая в свое время не нашла серьезных последователей; кроме того, Гераклид не разделял представлений о сферическом космосе и считал мир бесконечным, так что было бы странно, если бы именно его идеи определили тему дебатов по поводу реально наличествующей небесной сферы. В целом ошибочная аргументация Гайзера верна лишь в том смысле, что мозаика из Торре Аннунциата действительно передает дух академических дискуссий платонического типа, однако, как мы полагаем, она относится к более ранней и намного более принципиальной сцене.

<sup>8</sup> Очевидно, что этот тезис отступает от доксографических данных, ибо если, согласно традиции, Фалес считается бесспорным творцом стихийно-философской гипотезы протоматерии, то источники первоначально приписывают ему лишь создание картины мира, в соответствии с которой Земля, подобно кораблю, плавает по первичным водам. У Плутарха сферокосмологический тезис сплетается с теоретическими положениями Фалеса в результате ретроспективной проекции более поздних моделей. Что же касается образной идеи философской мозаики, то в ней легко увидеть синкретическое соединение древней легенды (протофилософия, традиция семи мудрецов) и классических представлений (картина круглого мира и философская космология).

ный ход беседы философов,<sup>9</sup> компилирует выдержки из «Пира семи мудрецов» Плутарха и анекдоты о Фалесе из первой книги Диогена Лаэртского. В результате на свет появляется своеобразная теолого-космологическая литания, в которой возвышенные сферические предикаты применяются *ad maiorem gloriam globi*.\*

Если верно, что об этом предмете можно говорить лишь тоном восславляющего анализа, то ссылки Плутарха и Лаэртца на изречения Фалеса дают нам блестящую модель для иллюстрации, каким образом мыслитель ранней эпохи мог решить задачу восхваляющего постижения бытийного шара, — пусть даже историческому Фалесу эта задача была еще не по плечу. Философия становится исполненной точности похвалой и превращается в искусный трюк, используемый для того, чтобы равнодушно говорить о потрясающих вещах.

Сверхобъекту «шар сущего в целом» приписываются семь свойств, семь предикатов, семь ответов на загадочный онтологический вопрос, задаваемый в самом возвышенном тоне, — тоне, который, однако, сохраняет свою аргументативную ткань, ибо с каждым высказыванием меняется логический аспект, словно литания следует некоей таблице категорий. Использование в изречениях во славу шара исключительно суперлативных оборотов подтверждает принадлежность слов Фалеса к типу точных гипербол, на функцию которых в формировании теологии еще никто никогда не обращал достаточного внимания, ибо теология, в том числе философская, всегда есть

---

<sup>9</sup> У Диогена Лаэртского (I, 35) говорится: «А изречения его известны такие. Древнее всего сущего — Бог, ибо он не рожден. Прекраснее всего — мир, ибо он творение Бога. Больше всего — пространство, ибо оно объемлет всё. Быстрее всего — ум, ибо он обегает всё. Сильнее всего — неизбежность, ибо она властвует всем. Мудрее всего — время, ибо оно раскрывает всё». «Что божественно? — То, что не имеет ни начала, ни конца».

\* К вящей славе шара (*лат.*).



Отмеренное время.

лишь состязание в славословии по адресу связанных со своими хвалителями богов.<sup>10</sup>

Первым в ряду восхвалений стоит тезис, гласящий, что шар есть не что иное, как Бог, и в качестве такового он является древнейшим (*presbytaton*). Сколь логически бессмысленно и морально неоправданно спрашивать о том, что было до Бога, столь неразумно стремиться дойти до причин, которые были бы старше и глубже шара. Бог и шар в равной мере изначальны. Как древнейшее шар есть нечто не рожденное, не имеющее родителей, никем не созданное, получающее свое бытие и постоянство исключительно от самого себя. Как исток и праформа всех вещей, которые он в себе содержит, шар есть необходимое, достаточное и избыточное основание для себя самого и своего содержания. В нем еще нет современной бездны

---

<sup>10</sup> См. ниже Главу 3. С. 275 и сл.

бесконечного регресса, ибо потенциально бесконечная рефлексия также должна перейти на круговую орбиту, несущую утешение.

С этим непосредственно связано второе свойство шара: он должен быть также и прекраснейшим (*kálliston*), ибо все, что принадлежит ему, в равной мере как для чувственного, так и для духовного взора отмечено сиянием первого основания. Как совершенная красота древнейший шар называется *kósmos*, или «всеобъемлющее небо»; он демонстрирует блеск явления, прекраснее которого нет ничего, что можно было бы видеть или мыслить. Согласно античным воззрениям, прекрасно прежде всего то, что совершенным образом относится к самому себе и самому себе тождественно, а ни один предмет не соответствует этому условию лучше, чем шар, который повсюду равномерно оживляем центром и, будучи пронизанным магической симметрией, способен самостоятельно в самом себе вращаться.

В качестве третьего свойства шара к древности и красоте добавляется величина. Поэтому логично, что следующий голос в хоре мыслителей, рассуждающих о шаре, возвещает, что он есть величайшее (*mégiston*), ибо он образует предельное когерентное пространство (*tópos*), которое включает в себя всё; вне его не может находиться ни одна пылинка. Он — максимум, для которого немислимо ничто противоположное, ничто чуждое и иное. Шар — это всё вмещающий в себя резервуар, *continens*,\* единственный континент единого сущего, о котором с полным правом можно сказать, что он всё содержит, но ни в чем не содержится. И если он может быть таковым, то лишь по одной причине: устанавливая свой рекорд, максимум интегрирует этой вечной победой всё, что есть. Величайшее включает в свое грандиозное круговое движение всё сущее в целом. Если первоначально и в течение долгого времени речь шла исключительно о трехмерном шаре, то

---

\* Непрерывный, окружающий (лат.).



Шаровидные часы на здании немецкого посольства в Афинах.

не стоит все-таки забывать о том, что в XX столетии пространство стало пониматься как матрица, в которой возможны любая геометрия и любое многообразие.

Эти достоинства не могли бы развиваться, если бы не существовало возможности и необходимости их одухотворения. Это одухотворение происходит вследствие высказывания о том, что шар бытия есть ко всему прочему и самое мудрое (*sophótaton*). Действительно, лишь направленное вовнутрь одушевление, мудрость, знание (говоря современным языком, форма рефлексии) могут помочь древнейшему-прекраснейшему-величайшему достичь еще более высокого уровня почитания. Очевидно, что знание круглого по форме оптимума само стремится двигаться по кругу: оно способно к этому, поскольку, согласно истолкованию, время (*chrónos*) также имеет форму шара. Разве время не обладает формой того, что, бесконечно двигаясь вперед, возвращается к самому себе? И разве всякое будущее посредством своего рода гигантской петли не связано с происхождением? Следовательно, о времени можно сказать, что аналогично пространству оно содержит в себе всё, а идеальный резервуар можно представить себе только круглым. В качестве мудрейшего шар есть одновременно воспоминание, предвидение и духовная актуальность — похвала, в которой дает о себе знать предчувствие идеи мирового духа. В качестве округлого времени сфера изобретает и проектирует вещи, удерживает их в личном бытии и сохраняет в воспоминании.

Этот тезис развивается в пятой адресованной шару похвале, гласящей, что он наполнен тем, что быстрее всего, — *táchiston*, умом (*noús*), в мгновение ока преодолевающим любое расстояние и моментально соединяющим друг с другом все точки внутри купола бытия. Если ум на это способен, то прежде всего потому, что он, равномерно распределяясь по сфере, эндогенно ее одухотворяет и сообщает ей божественное свойство «вездесущности центра». Всеведущая и быстрая мыслью вечная сфера является домом мирового духа.

Раз уж шару в превосходной степени приписывается древность, красота, величина, мудрость и быстрота, то в качестве венчающего свойства ему должен быть присущ величественный предикат силы; поэтому он зовется сильнейшим (*ischyrótaton*), ведь над ним властвует мировая сила неизбежности (*anánke*). Важнейшее дело этой силы — интеграция всего в пределы сферического купола, в котором воплощаются не только красота и блеск, но и серьезность и решительность закона. Шар представляет собой удерживаемо-удерживающее тело порядка, купол силы, который его исследователи, математики и философы, покрыли сеткой линий — тем, что называлось *aráchne* (греч. и «паук», и «сеть»), символом божественного кругозора и властвующей неизбежности, сплетающей воедино даже, казалось бы, самое далекое и чуждое в соответствии со строгими, хотя и трудно постижимыми, законами. Таким образом, чтобы силой границы удерживать в целостности величайшее, сильнейшее должно быть достаточно сильным, отчего шар следует рассматривать не столько как геометрическую фигуру мысли, сколько как энергетическое, если не имперское, проявление власти.

Итак, нам недостает лишь седьмого аналитического восхваления; следует полагать, что оно также может быть высказано лишь в модусе строгого суперлатива. Однако с последним предикатом дело обстоит особым образом. Если мы полагаем, что предыдущие шесть изречений поочередно были произнесены участвующими в сцене анонимными мудрецами, то следует ожидать, что завершающее слово, подводящее итог обсуждению, может быть произнесено только сидящим в центре учителем — идеализированным Фалесом, мужем с менторской указкой в руке. С помощью своего жезла (полученного им от музы астрономии Урании) он — возможно, сверх всякой меры уподобленный основателю школы Платону, — может завершить оптимистическую литанию, самым непосредственным образом указав этим высшим хвалебным орудием учителя, которое древние именовали радиусом,





Урания жезлом указывает на небесную сферу. Помпеи, дом Веттиев.

на упругое тело бытия. Но седьмое восхваление осуществляется в более скромной языковой форме, поскольку на грамматическом уровне оно отказывается от формы суперлатива и просто называет свой предмет божественным (*theion*), добавляя к этому: «не имеющий ни начала, ни конца». Если мы внимательнее присмотримся к этим оборотам, то обнаружим, что они не только скрывают в себе своего рода семантический суперлатив (ибо риторически абсурдно образовывать его для божественного, которое по своему смыслу *per se*\* является наивысшим и превосходящим все прочее), но что с его помощью осуществляется переход от восхваляющей, утвердительной и экстравертной теологии к негативному, отказывающемуся от утвердительных суждений, определенным образом возвращающемуся к молчанию речению о Боге. Оба отрицания — «не имеющий ни начала, ни конца» — вместе с такими родственными по смыслу понятиями, как «не-созданное» или «не-рожденное», формируют плацдарм для второй формы теологии — апофатической, отрицательной, негативной, окружающей мистический объект (Бога) венцом снятых определений, пока он, опоясанный отрицательными предикатами, не выскользнет из сети представляющего мышления и не вознесется к сверхпонятийному великолепию. Именно это вознесение берет начало благодаря последнему слову литании в честь шара, и отныне мы покидаем пространство позитивных утверждений полноты и утвердительного восхваления. Но не свидетельствует ли все это о том, что восхваление, оставшееся произнесенным, и есть самое пылкое?

Если семеро мудрецов, собравшихся в теоретическом саду под Акрокоринфом или Афинами, являются принципиальными оптимистами, то, вне всякого сомнения, причиной этого служит в том числе и мотив их появления на рассматриваемой нами картине. Они, вместе со

---

\* Благодаря себе, самостоятельно (*лат.*).

своим портретистом, питают уверенность, что позднейшие эпохи сохранят воспоминание об их беседе и не дадут затухнуть импульсу, исходящему от дискуссионной Пятидесятницы. Это предположение могло считаться вполне обоснованным, по крайней мере на том этапе истории идей, на котором тождество онтологии и оптимизма защищало свое право на существование. Где еще фундаментальное философское учение о совершенстве и полноте бытия было изложено столь же обстоятельно и столь же просто? Где еще онтология завершеного мира была представлена столь же весело и обаятельно? Где еще смертным столь же убедительным образом было продемонстрировано, что их жизнь в строгом смысле слова излишня, поскольку добавление человеческого к совершенному не способно обогатить это совершенное, пусть эта демонстрация и представляет собой лишь иной способ сказать, что пространство глубже времени, а старое глубже нового? И где еще в поле староевропейского мышления столь же подкупающим образом была выражена мысль о том, что высшее достижение человеческой мудрости может состоять в созерцательно-благодарном воссоединении с изначальной полнотой?

Онтология шара предоставляет смертным место в совершенном мире, в котором новое может существовать лишь под знаком деградации. Здесь нам, детям хронологической, подчиненной становлению культуры инновации и события, указывается граница мышления и бытия в старом по своей сущности шаре. Там, где бытие хочет быть всем, любопытство, как и всякий когнитивный пафос, в конце концов успокаивается в первом, древнейшем, наилучшем; тогда как мы, люди современной эпохи, приспособлены к бегущему прочь от своих истоков, движущемуся все дальше и дальше вперед проецирующему мышлению, — мышлению, которое, в отличие от ностальгии по неизменному и укрывающему, подчинено тяге к ничем-не-связанному, еще-никогда-не-бывавшему, изда-лека-обещанному. Взаимоотношение мышления и бытия,



Византийская статуя императора. Бронза,  
IV—VII вв.

несомненно, не могло замкнуться для нас в границах, установленных мозаикой из Торре Аннунциата. Время самим временем втискивается в шар, будь то в гегелевской форме (время есть налично существующее понятие) или в хайдеггеровской (бытие есть время). Это тезисы, на которые мы наталкиваемся, словно на гигантские игрушки, и которые иронически кричат нам, нашедшим их карликам: игра продолжается.<sup>11</sup>

История идей и символов старой Европы стала убедительным подтверждением космологических притязаний античного культа шара. Целая мировая эпоха пребывает в тени удивительной беседы, запечатленной на философской мозаике. 11 мая 330 года на торжествах по случаю перенесения столицы империи в Византий, который отныне должен был называться Константинополем,

---

<sup>11</sup> Среди тех, для кого размеры этих игрушек, казалось, были подходящими, выделяется молодой Макс Бензе, заметивший в 1937 году: «Пространство есть нечто изначальное. Чем человек ближе к началу, тем глубже его чувство пространства. Хайдеггер должен был бы истолковать бытие как пространство, если бы он был близок к началу в своем „внутреннем“, своей „внутренней реальности“, своей „элементарной экзистенции“» (Aufstand des Geistes. Eine Verteidigung der Erkenntnis // Max Bense. Ausgewählte Schriften. Bd 1. Stuttgart, 1997. S. 107).



«Алтарь доброго счастья» Иоганна Вольфганга Гёте.  
Веймар, 1777 г.

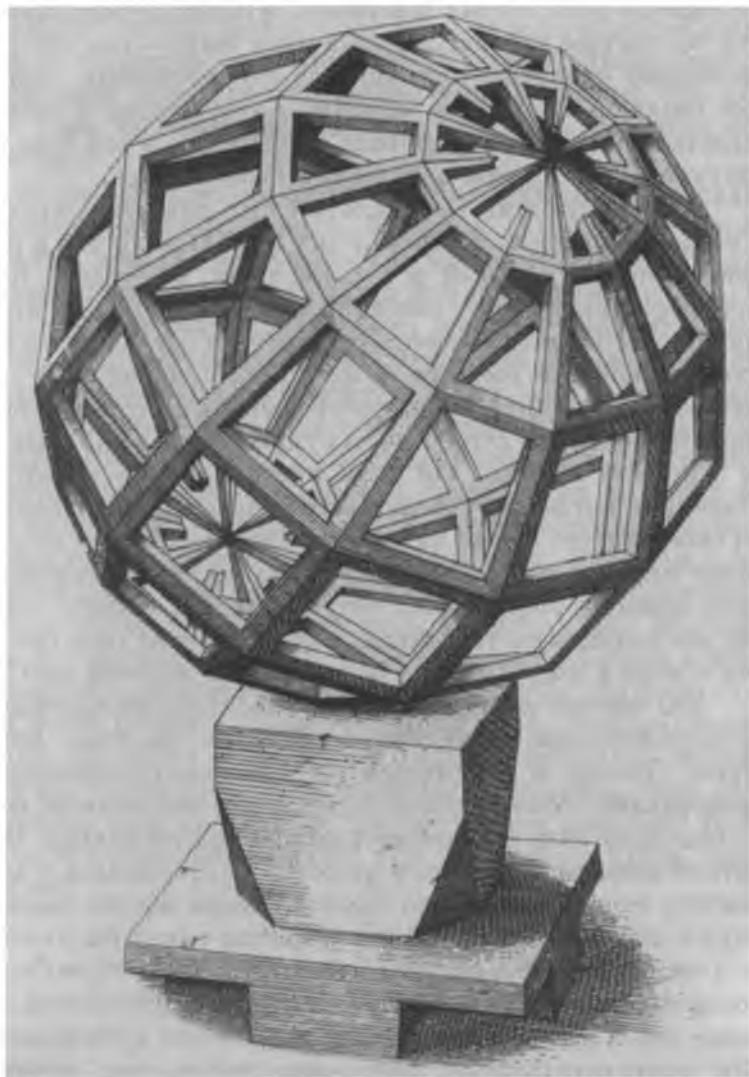


Иллюстрация из книги «*Perspectiva corporum regularium*» («Перспектива правильных тел»). Нюрнберг, 1568 г.

император Константин шествовал в праздничной процессии по улицам города, держа в руке шар — символ, уже несколько столетий являвшийся стереотипным атрибутом цезарей. Статуя на колонне Константина в течение тысячелетия демонстрировала императора в той позе, которую он принял при освящении своего града.

В последующие тысячелетия шар снабдили крестом и на коронационных церемониях вкладывали его в руки христианских королей и императоров. Благодаря передаче державы из рук священника в руки монарха игра в шар продолжалась в течение столетий и оставалась в центре европейской всемирной истории. Человек, и это понимают по крайней мере некоторые мыслители христианской эпохи, это существо, в руку которого вкладывается мировое яблоко. Он есть экстатическое животное, обязанное когда-нибудь дать ответ на вопрос: принял ли ты свое царство? Стал ли ты тем, кем становится тот, кто ловит мировое яблоко? Был ли ты на месте, когда тебе желали передать шар? И если нет, то почему? Назови причины, показавшиеся тебе более важными, чем твое призвание к игре в шар! Почему ты не поймал золотой мяч?

Мы ничуть не лукавим: вся новейшая философия — за исключением несравненных Ницше, Кожева, Бензе, Фуко, Делёза и некоторых их единомышленников — представляет собой список оправданий теоретиков: почему они полагают, что поймать яблоко бытия нельзя. Мыслители современной эпохи никогда не стеснялись в аргументах, если нужно было сказать, сколь жалок человек. Каким образом это ущербное существо могло бы оказаться в состоянии встретиться с бытием? Как отчужденные могли бы оказаться состоятельными перед полнотой, тем более что в фальшивой жизни нет ничего правильного? Как эксплуатируемые, лишенные наследства, утратившие целостность могли бы вступить в прямой диалог с универсумом? Как люди, ищущие одну лишь выгоду, могли бы отдаться бессмысленному великолепию экзистирования? Почему они мыслят о бытии, после того как

надежно установлено первенство демократии по отношению к онтологии? Чем вообще должен быть упругий шар, если присутствие невозможно? И почему люди бьются над целым, если аналитические умы доказали, что оно есть либо формальное понятие, либо нарциссическая фантазия?

В сумерках эпохи шара один немецкий поэт в саду, окружавшем его загородный дом в Ильме, пригороде Веймара, воздвиг на кубическом постаменте большой каменный шар, словно ему было приятно этим почтительным, отчасти пантеистическим, жестом, направленным против господствующих умонастроений страдающей отсутствием полноты современной эпохи, еще раз выразить свое уважение насыщенному символу мира греков. В формах куба и шара художник изобразил два геометрических символа тотальности, каждый из которых на свой манер осуществляет посредническую миссию между покоем и движением. Воздвигнувший шар будто бы в последний раз присягнул светлой демонию цельной жизни в совершенном мире. Обращаясь к потомкам, молодой Гёте, воздвигший в апреле 1777 года свой «Алтарь доброго счастья», загадал им загадку, решение которой должны были найти жители грядущих эпох. В свете сферической традиции веймарский вопрос к потомкам можно было бы сформулировать следующим образом: чем должен стать шар во времена, когда уже нет королей? Или: во что должны превратиться короли в эпоху, когда шара уже нет?



## ВВЕДЕНИЕ

# ГЕОМЕТРИЯ В ГРОМАДНОМ

### *Проект метафизической глобализации*

Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины.\*

*Мартин Хайдеггер. Время картины мира*<sup>12</sup>

## I. АТЛАНТ

**Е**сли мы попытаемся описать господствующий мотив европейского мышления в его метафизическую эпоху с помощью одного слова, то это будет слово «глобализация». Под знаком геометрически совершенной круглой формы, которую мы до сих пор вслед за греками называем сферой, но еще чаще вслед за римлянами — глобусом, разворачивается и завершается роман западного разума с мировым целым. Ранние европейские метафизики, математики, космологи навязали смертным их судьбоносную дефиницию: быть создающими шар и обитающими на шаре животными. Глобализация начинается как геометризация необъятного.

В результате этого процесса, составляющего сердцевину греческой *theoria*,\*\* вопрос о положении человека в природе приобретает радикально техническое значение. Ведь люди, и только они, начертав шарообразную форму, вступают в некое интеллигибельное, формальное и конструктивное отношение с мировым целым. Теперь, после

---

<sup>12</sup> Holzwege. 6. Aufl. 1980. S. 92.

\* Здесь и далее перевод В. В. Бибихина.

\*\* Наука (*греч.*).

встречи бытия и циркуля, обладать местом в природе означает занимать определенное положение в большом шаре — центральное либо периферийное. Одновременно с представлением шара начинается его производство; благодаря последнему завязывается графическая и техническая игра с тотальностью и ее образом, ведущаяся просвещенными европейцами со времен глубокой древности. «В самом деле, ни одно животное, — скажет Николай Кузанский в своем блестящем трактате по метафизике круглого «*De ludo globi*»,\* — не сделает шара», — и уж тем более ни одно животное не способно играть шарами и заставлять их двигаться к определенной цели.<sup>13</sup> Глобализация, или сферопойесис в гигантских масштабах, есть основное событие европейского мышления, в течение двух с половиной тысяч лет не прекращающего провоцировать революции в условиях жизни и интеллектуальной деятельности людей. То, что сегодня в качестве сугубо геополитического факта вступает в фазу более высокой плотности (и более нервной интерпретации), первоначально было фигурой мысли, обязательной лишь для философов и космологов. Математическая глобализация более чем на две тысячи лет предшествует наземной.

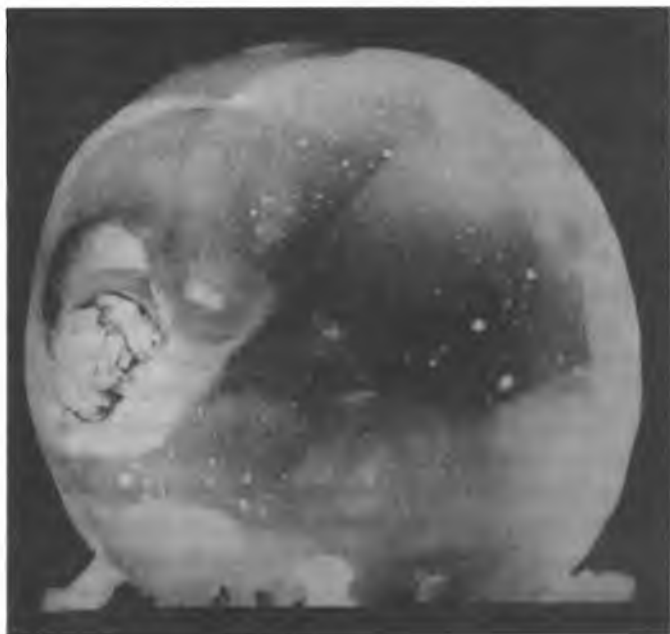
«Мы познаем... мы действительно познаем! Это следует еще раз осознать и почувствовать. И дух, несущий и развивающий это познание, должен быть защищен от того, что враждебно духу и жизни».

Это восклицание молодого Макса Бензе из написанной им в 1935 году работы под двусмысленным в идейно-политическом смысле заглавием «Восстание духа. Защита познания»<sup>14</sup> сегодня может быть понято как стрем-

<sup>13</sup> «Nulla enim bestia globum et eius motus ad terminum producit» («В самом деле, ни одно животное не делает шара и не заставит его двигаться определенным движением к цели») (*De ludo globi liber primus // Nikolaus von Kues. Die philosophisch-theologischen Schriften. Bd 3. Wien, 1989. S. 222*).

<sup>14</sup> *Max Bense. Aufstand des Geistes. Stuttgart, 1997. S. 122.*

\* «Игра в шар» (лат.).



Испытание водородной бомбы в Неваде. Начало 50-х годов; снято с расстояния 32 км.

ление сформулировать аксиому интеллектуальной этики глобализации. Глобализацию поймет лишь тот, кто осознаёт, что к фигуре мысли «шар» следует относиться онтологически, а следовательно, технически и политически серьезно. Мыслить — значит играть определенную роль в истории этой серьезности. Эта серьезная история есть история бытия. Поэтому бытие — это не просто какое угодно время, и тем более не экзистенциальное время к смерти, а время, длящееся для того, чтобы понять, что такое пространство: самый что ни на есть действительный шар.

С прорывом к понятию реально существующего шара запутанная человеческая история (как эпоха, в которую затерявшееся в мутных волокнах времени дейст-

вительное еще должно было воспроизводиться в рассказах) заканчивается и переходит в постисторию: в состояние, в котором пространство поглотило время. После всех историй возникает симультантный мир. Для познающего шар одержал победу над линией, покоящаяся сущность — над неугомонным становлением. Поэтому постистория столь же стара, как и философская теория шара; то, что сегодня понимается под этим выражением, есть не что иное, как попытка воспроизвести на земном шаре то, что некогда проделал Платон применительно к шару космоса: успокоение в апокалипсисе пространства.

Итак, мы можем с достаточной точностью определить дату, по крайней мере эпоху, начала первоначальной глобализации: это космологическое Просвещение, инициированное греческими мыслителями, которые, связав онтологию с геометрией, дали толчок формированию гигантского шара. Возможно, Хайдеггер прав, утверждая, что Новое время представляет собой кульминацию превращения мира и сущего в картину, но начало этого процесса относится уже к расцвету греческого мышления. Репрезентация универсума посредством шара — решающий акт раннеевропейского Просвещения. Мы можем со всей уверенностью утверждать, что первоначальная философия представляла собой поворотный пункт на пути к моноферическому мышлению, ибо она содержала в себе требование истолковывать сущее в целом с помощью идеи шарообразной формы. В результате этого мощного формализующего удара мыслящие индивиды установили прочное отношение с центром бытия и присягнули единству, целостности и округлости сущего. Поэтому геометрия предшествует здесь этике и эстетике; сначала появляется сфера, потом — мораль. Установив правила конструирования шара и начертав идеальную периферию, все точки которой в равной степени удалены от центра, ранние математики предоставили энергиям западного человека, благодаря которым он создает картину

мира, инструмент неслыханной рациональности. Отныне люди могут и обязаны локализоваться в том объемлющем (*periéchon*), которое уже не только лоно или вегетативный грот, домашний очаг и движущаяся в хороводе сплоченная общим культом коммуна, но логическая и космологическая конструктивная форма сверхвременной значимости. Теперь всякий разум вынужден постоянно перепроверять свое положение относительно центральной точки: близки ли мы к центру и пользуемся ли даруемой им жовиальной панорамной перспективой? Или, наоборот, позволяет ли нам наше расстояние от центра уяснить, где мы и кто мы? Где мы находимся — внутри круга или выброшены из него? Родственны мы центру или отчуждены от него? Как только безусловный шар стал репрезентировать всю совокупность сущего, философы смогли прямо заявить обыкновенным смертным, что они — слепцы, не видящие шара из-за окружающей их массы вещей. И поскольку они не умеют считать до одного, то не способны к истинному мышлению.

Отнюдь не злобный педантизм вечного школьного учителя подвиг первого европейского мыслителя всеединства, Парменида, отделить путь истины от пути мнения; глубокое проникновение в монотонную «структуру» универсально круглого заставило его признать различие между теми, кто поднял взгляд и рассматривает прекрасно-округлое и единообразное, и теми, кто беспрестанно теряется в многообразии окружающего. Простейшая геометрическая форма возводится в ранг обладающего абсолютной значимостью идеала, с которым в течение целой мировой эпохи будут соизмеряться неровная жизнь и рассеченный трещинами мир. Рожденная в мышлении-как-панорамном-зрении-в-единообразном, чистая сфера превращается в критика несовершенной, некруглой эмпирической реальности. Там, где было одно лишь окружающее, должен появиться шар; с этим императивом геометрия перемещается в этическое поле. Он вдохновляет душу на прыжок в целое. Благодаря ему эта

трансформация становится онтологически серьезной. Теперь целое сущего истолковывается под знаком пространственности, смысла и души: проект мировой души вступает в стадию точности. Смертным предлагается покинуть их не слишком перспективный временной поток, в котором они прядут нить своей полной забот жизни; они получают шанс оторвать взор от чаши забот и выйти в большое, дружественное пространство, в котором все одновременно, освещено и открыто. После того как первоначальное философско-космологическое мышление избрало чувственно-сверхчувственную фигуру шара прообразом совершенной красоты, оно придало *conditio humana*\* форму игры, поддерживающей, уполномочивающей и подчиняющей тех, кто в нее играет. Тот, кто играет с шарами, если серьезность мысли берет верх над игрой, сталкивается с гигантским, невероятно прекрасным, абсолютно круглым шаром, который всей своей массой прокатывается по игрокам. Так не геометрия ли была истоком всего ужасного?

В образной традиции, берущей начало в повседневной культуре античности, этот великий поворот к вневременному круглому сначала не слишком заметен. Из эпохи сферического расцвета Греции наряду с дискурсивными рассуждениями, представленными в текстах от Анаксимандра до Платона, до нас дошли лишь двумерные изобразительные свидетельства о *sphaira*, плоские и совершенно обыкновенные. Кроме произведений того же типа, что и философская мозаика из Торре Аннунциата, это прежде всего изображения на монетах, в образных программах которых *sphaira* играет ведущую роль вместе с портретами властителей и властными инсигниями. Так, на монетах древней чеканки мы обнаруживаем изображение богини Ники, которая, поставив ногу на лежащий на земле шар, пишет послание, возвещающее о победе, на

---

\* Удел человека (лат.).



*Sphaira* под ногами императора.

парящем перед ней круглом щите. Этот габитус перенимается и позднейшими цезарями; *sphaira* под подошвой сандалии властителя становится постоянным оборотом образного языка власти. На одной монете раннего периода изображены сидящий на шаре философ Анаксагор и образ Италии; на одной небольшой эллинистической гемме мы можем увидеть даже восседающего на троне Эрота. У римлян свою легкую ногу ставит на шар богиня Фортуна. Образ шара редуцируется к чистой шаблонности, когда он лаконично преподносится вместе с каким-нибудь рулевым колесом, и этого достаточно, чтобы показать образованным людям связь между государственной кибернетикой и космическим благочестием. На монетах Цезаря сфера, жезл Меркурия и связка розог уже объединены в единый комплекс инсигний, словно постулируя в одной стенограмме единство всевластия и несения миру счастья. В эпоху эллинизма *sphaira*, как метко заметил один исследователь, превратилась в распространенный «иерог-

лиф всего универсума и прежде всего неба»;<sup>15</sup> при римских императорах получило развитие слияние сферы и портрета властителя в один навязчивый мотив, который должен был использовать всякий, кто желал завоевать или провозгласить власть. Когда у позднеантичных и средневековых христианизированных владык *sphaira* превращается в увенчанную крестом державу, то старое сравнение шарообразного символа и царской власти сохраняет свою силу и даже проводится с сакраментальной чрезмерностью. А когда в XIX столетии образ космического шара уступает первенство образу шара земного, полагаемая сама по себе, эмансипировавшаяся от неба Земля лишь перенимает значение тотальности, присущее классической сфере.

Современным медиа-теоретикам могло бы броситься в глаза, что изображение сферы на древних монетах свидетельствует о своего рода двойном круговращении: на них запечатлены объекты, которые, со своей стороны, уже были агентами и медиумами относительной глобализации в экономическом смысле, ибо римские монеты в свою эпоху имели хождение во всем *обитаемом мире*. Образ космоса на монете является частью некоей образной истории, имеющей отношение не к искусству, а к политической и технической борьбе за власть. Ведь, несмотря на то что денежные знаки эллинистической античности циркулировали лишь в римской ойкумене, в их обращении присутствовала та же самая динамика, которая с начала Нового времени распространяется на весь земной шар. Деньги и глобус взаимосвязаны, ибо типичное движение денег — *return of investments*\* — осуществляется по тому же самому принципу, что и кругосветное путешествие.<sup>16</sup> Если мыслить исходя из результата, то образы сфер на монетах, этих не привлекающих всеобщего внимания реликтах античной культуры, демонстрируют нам про-

---

<sup>15</sup> См.: *Otto Brendel. Symbolik der Kugel. S. 85.*

<sup>16</sup> См. ниже Главу 8. С. 889 и сл.

\* Возврат инвестиций (*англ.*).





*Sphaera* под ногами Фортуны. Альбрехт Дюрер. *Великое счастье, или Немезида*. Фрагмент. 1501—1502 гг.



Земной шар под ногой святого Франциска Ассизского. Мурильо. *Христос сходит с креста, чтобы обнять святого Франциска*. Фрагмент. Севилья.

грамму европейской всемирной и медиа-истории. В современную эпоху деньги как реальный и спекулятивный капитал отдают людей во власть полагаемой абсолютной коммуникации. То, что господствует над круговоротом, порождает целое само по себе. В конце этого рассуждения мы покажем, почему главной идеей Нового времени оказалась идея Магеллана, а не Коперника. Ведь главный факт Нового времени состоит не в том, что Земля вращается вокруг Солнца, а в том, что деньги огибают Землю. Теория шара одновременно представляет собой и первый анализ власти.

Поэтому уже в античности, как только форма шара была сконструирована в геометрической абстракции и рассмотрена в космологическом созерцании, неумолимо встал вопрос: кто должен быть господином представляемого и изготавливаемого шара? На старых изображениях свою ногу на сферу ставили богиня победы, Фортуна, императоры, а позднее миссионеры Христовы; ученые распо-



Римские монеты эпохи Цезаря.

лагали вокруг нее свои инструменты, наносили на нее экватор, тропики и меридианы; католическая церковь почти сразу же водрузила на шар крест и провозгласила Христа космократором и господином всех сфер; наконец, в XX веке земной шар был интегрирован в логос и рекламу бесчисленного количества действующих по всему миру предприятий. В глобусе власть и дух обладают общим для них символом, пусть даже в мировую эпоху высокоразвитых региональных культур, подозрительно относящихся друг к другу и вынужденных вступать лишь в антагонистическую кооперацию, они и противопоставлялись друг другу как непримиримые противоположности.

Когда римляне при штурме Сиракуз захватили в доме Архимеда его роскошный глобус, полководец Марцелл приказал переправить его в Рим и установить в храме *Virtus* (что лучше всего перевести так: храм богини способности к успешной деятельности). Слова Архимеда, обращенные к убившему его римскому солдату, — «Не порть мой круг» — вскоре были на свой лад поняты и полководцами республики, а позднее цезарями. Ибо как должны были римские властители оценивать свой вклад в образование империи, если не как задачу прочерчивать циркулем легионов все более широкие и все лучше защищенные круги вокруг избранной богами столицы и стоять на страже ее нерушимости?

Таким образом, изображение величайшего шара вызывает вопрос о расположении центра и, следовательно, об идентичности и местопребывании владыки всего универсу-



Шар как основание бюста. Дж. Б. Пиранези. Римский цирк. Деталь. 1756 г.

ма; одновременно этот шар заставляет наглядно-представляющее мышление искать решение следующей проблемы: а может ли всеобъемлющий шар быть *установленным* на какую-либо опору или какое-либо основание? На каком фундаменте могло бы покоиться всё — в образе, в понятии, в реальности? В какую оболочку или в какое окружение (в представлении и в действительности) можно было бы поместить шар всех шаров? Кто (или что) должен нести то, что несет всё? Или мы должны допустить смелую мысль, что объемлющее содержит само себя исключительно своим собственным полномочием и, не опираясь ни на что внешнее, *парит* в пустоте?<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Этот вопрос (мы называем его вопросом об абсолютной локализации) впервые сформулировал, по всей видимости, Аристотель, который, перечислив в своей «Физике» восемь вариантов значения предлога «в» (*en*), сформулировал проблему: должно ли всё находиться либо в другом, либо нигде, или же возможно, чтобы нечто пребывало в себе самом (см.: Сферы. Т. I. Экскурс 4. С. 347. Прим. 144). Задав этот вопрос о возможности-бытия-в-самом-себе, Аристотель коснулся проблематики ненаписанной сверхкниги западной философии, которая должна была бы называться «Бытие и пространство».



Держава Гогенштауфенов.

Для снятия затруднения, которое вызывают эти вопросы, на помощь античным мыслителям и художникам пришла мифологическая традиция, предложившая на роль носильщика космоса титанического кандидата. Именно под влиянием этого мифа появляется самое колоссальное в искусстве Древнего мира скульптурное изображение глобуса, ибо с его помощью в один из самых плодотворных моментов античного художественного творчества



Рука Елизаветы I Английской на глобусе Земли.

мог быть найден сколь четкий, столь и рождающий новые загадки ответ на вопрос о каркасе и несущей опоре универсума.

В 1575 году — в понтификат Григория XIII — римские могильщики наткнулись на фрагменты монументальной статуи, которую было несложно идентифицировать как изображение несущего небесную сферу Атланта. После масштабной реставрации сенсационная находка была включена в собрание древностей дома Фарнезе; в XVIII столетии вместе с остальными художественными ценностями этой династии она оказалась во владении Карла IV Неаполитанского, сына Филиппа V Испанского и Елизаветы Фарнезе. Поэтому сегодня эта фигура находится в коллекции Museo Nazionale в Неаполе, хотя по своему духу и своей манере исполнения она может быть дома только в Риме цезарей и косвенным образом — в Риме пап.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> В литературе мы встречаем разные сведения о ее датировке: Алоиз Фаузер называет Атланта Фарнезе работой I века до н. э. (см.: *Alois Fauser. Die Welt in Händen. Kurze Kulturgeschichte des Globus* von H. F. Stuttgart, 1967. S. 39); согласно Перси Эрнсту Шрамму (*Percy Ernst Schramm. Sphaira. Globus. Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II.* Stuttgart, 1958. S. 8), мы имеем дело с

Из-за своего нарочитого пафоса и имманентной монументальности (высота статуи почти два метра) Атлант Фарнезе мог бы показаться несведущему наблюдателю посланием из священной эпохи детства мышления и искусства. Впрочем, если мы вспомним, что перед нами древнейший глобус мира, к тому же почти единственный сохранившийся со времен античности (литературно засвидетельствованный небесный глобус Архимеда, относящийся к III веку до н. э., утрачен, как и созданный во II столетии до н. э. большой земной глобус Кратета из Маллы<sup>19</sup>), то этот уникальный художественный объект может пробудить в нас почти нуминозные ощущения. При первом взгляде на этого бородатого Атланта, с его склоненной от напряжения головой страдальца и титана, несущего на себе тяжесть мира, атлета и мыслителя в одном лице, в нем можно было бы увидеть какое-то запечатленное в камне досократическое изречение: напоминание о времени, когда люди и титаны могли обмениваться ощущениями и эмоциями. Своим кротким мучением и образцовым терпением это полное человеческой силы изображение Атланта, кажется, внушает зрителям тезис, что бытие есть не что иное, как несение тяжести мира. При повторном взгляде архаическая аура скульптуры полностью растворяется; и, чем тщательнее исследование, тем яснее обнаруживается, что она представляет собой сооружение, на которое уже наложили свой отпечаток гораздо более поздние технологические имперские идеи и научные концепции. В действительности этот несущий сферу Атлант ни в коей мере не является документом

---

произведением I века нашей эры; иногда говорят даже о времени Антония Пия, то есть о середине II века; авторы, которые, по нашему мнению, наиболее убедительны, относят искомую дату к эпохе августовского принципата. Франц Болль полагает, что присутствие созвездия Трон указывает на то, что глобус появился после достижения Августом единоличной власти. См.: *Franz Boll. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. München, 1899. S. 121 f.*; цит. по: *Pauly-Wissowa. Realencyclopädie der Altertumwissenschaften. Stuttgart, 1981. Artikel loben. Sp. 1429.*

<sup>19</sup> См.: *Percy Ernst Schramm. Sphaira. Globus. Reichsapfel. S. 11.*



Небесная сфера на плечах Атланта из собрания Фарнезе.  
I в. н. э. Национальный музей Неаполя.

древней мифической эпохи, и этому есть два доказательства.

Во-первых, шар на его плечах и в его руках — это уже не древнее небо Гомера и Гесиода, нести которое титаны, согласно мифу, должны были в наказание, установленное Зевсом, за участие в восстании древних теллурических богов против олимпийцев. Древнее гомеровское *ιγανός* могло быть изображено не как *sphaira*, а только как возвышающееся над земным диском полушарие — представление, в наибольшей степени соответствовавшее



интуитивному, дотеоретическому мировоззрению. Вне всякого сомнения, для древнего представления было вполне естественным, что падению на землю небесного полушария, мыслимого как телесное, должно было бы препятствовать какое-либо реальное противодействие; поэтому, согласно некоторым античным источникам, небесный свод поддерживался на должной высоте колоннами, по аналогии с опиравшимися на колоннады храмовыми перекрытиями. В древних пелопоннесских преданиях небо, словно на колоннах, покоится на вершинах гор, так что здесь находит свое выражение мифологическое объяснение причины существования расстояния между землей и небом.

Но тот факт, что скульптура, изображающая архаического титана, держит новомодный цельный математический шар, напротив, свидетельствует о триумфе греческого Просвещения. Ведь то, что несет на плечах Атлант, это небо философов, которое начиная с Платона и Аристотеля является синонимом мира вообще, или космоса. Тем не менее геометрическая новизна идеальной сферической формы, подчеркиваемая линиями экватора, тропиков и полярных кругов, соединяется здесь с донаучной поэзией древности, поместившей на свод ночной мировой вазы полный каталог созвездий. Эти изображения созвездий выполнены в технике горельефа, как если бы ночное расположение звезд наблюдалось не с земли, а с некоего места по ту сторону земных ночей. Из сорока восьми канонических созвездий древности на шаре Фарнезе можно различить сорок два.

Итак, титан несет на своих плечах небо, явившееся гибридом поэзии и науки, продуктом в равной мере как геометрии, так и мифологии, небо для читателей истории и прогнозистов природных событий, сформировавшееся в эпоху, когда начало устанавливаться сердечное согласие между наукой и имперским представлением о мире. Это небо обращено к математически или философски грамотной публике, которая, однако, была еще в достаточной

степени мифологически и литературно образованна, чтобы читать символы созвездий, словно те были популярными эпизодами из Овидиевых «Метаморфоз».

В этом смысле можно сказать, что одновременно с философским небом Атлант Фарнезе несет и небо литературное, которое вместе с новыми, загадочно ясными математическими линиями демонстрирует зрителю хорошо знакомую библиотеку звездных сказаний. В центре нашего скульптурного изображения легко узнаваем «Арго» — греческий архетипический корабль, символ эллинистического духа предпринимательства и талассофилической культуры, пронизанной сознанием, что люди в той мере, в какой они способны ощущать себя греками, являются существами, которые всегда должны что-то искать на других берегах. Здесь изображена только половина корабля, ибо на зимнем южном небе он лишь наполовину всплывает над горизонтом, чтобы вновь утонуть весной. Справа от корабля располагается Кентавр, над ним — Гидра и Кратер, слева — фигура Большого Пса. С каждым из изображений связан микроуниверсум историй, благодаря которым характер мировых событий формируется сценически подвижными образами. Если *sphaira* как цельная фигура уже форсирует философскую фиксацию сущего в одном-единственном рельефном контуре, то покрывающие ее созвездия, напротив, напоминают нам о протодрамах жизни, разворачивающихся в прототипических цепях событий. Аби Варбург взволнованно провозгласил покрытый созвездиями небесный глобус истинным манифестом греческого гения — гуманистическим синтезом математики и поэзии.<sup>20</sup>

Но при более спокойном рассмотрении эту скульптуру следует признать поздним и в некотором роде современным произведением и по другой причине. Ведь этот титан перенесен из времени титанов в эпоху атлетов; его

---

<sup>20</sup> См.: Über astronomische Druckwerke aus alter und neuer Zeit. Manuskript eines Vortrages vor der Gesellschaft der Bücherfreunde. Hamburg, 1911; цит. по: Ernst H. Gombrich, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*. Hamburg, 1992. S. 272—273.

внутренняя датировка отнюдь не относится к эпохе титаномахии, когда древнейшие боги сил и стихий сражались с младшими богами форм и добродетелей за власть над универсумом; кроме того, он уже не стоит на краю ойкумены, у тех Геркулесовых столбов, за которыми для древнейших греков заканчивался средиземноморский мир. Его место — посреди какого-нибудь стадиона или, скорее, римской арены, где профессиональные борцы и соревнующиеся в силе спортсмены, словно варвары второго порядка, демонстрировали свои роскошные тела, выполняя привлекавшие всеобщий интерес кровавые упражнения. Это подтверждают и приведенные нами предполагаемые датировки историков искусства и мысли, считающих это произведение римской работой эпохи Августа. Если указанием на время изготовления статуи можно считать расположение на глобусе точки весеннего равноденствия, то следует предположить существование не дошедшей до нас оригинальной скульптуры, созданной около 300 года до н. э. В таком случае римская находка является копией, на которой воспроизведена прежняя, взятая с греческого образца, конstellляция светил; а это, в свою очередь, указывает на то обстоятельство, что глобус у его римских пользователей утратил свое возможное научное значение и рассматривался ими лишь в качестве художественного трофея и предмета имперской гордости.

Действительно, все детали в Атланте Фарнезе говорят о том, что римские владельцы не использовали его в качестве инструмента астрономического просвещения. Напротив, его фигура и поза свидетельствуют, что он воспринимался как символ экзистенциализма власти нового типа. Мускулистый титан склоняется под своей ношей, словно он должен не только нести небесный свод, но и преклонить главу перед высшим миром новых господ.<sup>21</sup> Ведь

---

<sup>21</sup> См. интересные примечания по этому поводу: *Rolf Michael Schneider*. Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst. Worms, 1986. S. 47 f. Я благодарен Гансу Бельтингу за указание на эту книгу.

с точки зрения истории картины мира Атланта, обреченного нести небо математиков, можно сравнить с императором, вынужденным сделать весь мир предметом своей личной заботы. Не случайно подобные фигуры именно в то же время появляются в Риме, где его жители разучивали свою новую имперскую роль. С моральной точки зрения физически нести небо означает не что иное, как управлять мирозданием, — мысль, которую даже Августин нашел бы вполне правдоподобной. Остается вспомнить, что начиная с эллинистической эпохи словом «космос» именуется уже не только небесный универсум как прекрасно устроенная целостность; отныне под этим выражением понимают также и человеческий универсум, или ойкумену, — космополис, очутившийся в поле зрения имперских интересов и антропологического любопытства. Тем самым изменяется значение роли Атланта: от мифической подневольной службы он переходит к благотворному политическому служению. Возможно, уже Гораций, прославляя императора в одном из своих стихотворных посланий, сравнивает функцию Атланта с ролью Августа: «Множество... трудов тяжелых выносишь один ты».<sup>22\*</sup>

Что касается архаического Атланта, то на него словно было наложено проклятье; его судьба была сходна с судьбой его титанического собрата Прометея, который, будучи прикован к скале и терзаем хищным коршуном, с полным основанием мог именоваться «богоненавистным». Он принадлежит к группе вечных страдальцев греческой мифологии: Танталу, Сизифу, Филоктету, обреченным вечно совершать свои мучительные сверхусилия. В римской скульптуре едва ли можно обнаружить что-либо от этого древнего трагического представления об Атланте. Атлант Фарнезе подобен государственному атлету, марширующему в цирк под ликующие крики галерки, едва ли чем-то отличаясь от какого-нибудь глади-

---

<sup>22</sup> «Cum tot sustineas et tanta negotia solus» (Epistulae. II, I, I).

\* Перевод Н. С. Гинцбурга.

атора или блестящего от масла Геркулеса, силой своих мускулов разрывающего тяжелые железные цепи, обвиняющие его грудь. Удерживая над собой небесный глобус, он делает это с опытностью старого циркового борца, талант которого заключается в умении терпеть. Этот силач выполняет свою задачу точно так же, как он выполнял бы ее, если бы находился в свите какого-нибудь могущественного патрона, содержащего труппу гладиаторов; он почувствовал воздух империи и кое-что знает о вызывающем восторг страдании героев на аренах. Слепнув от напряжения, он прислушивается к овациям, словно его посетило какое-то становящееся все более захватывающим видение. Аплодируйте, граждане Рима, глядя, как титан, сын Япета, борется со стихией!

Кряхтящий от напряжения держатель неба, по всей видимости, осознает свою роль в политико-космическом театре силы. Его тело, специализирующееся исключительно на совершении усилия, свидетельствует о принадлежности к культуре, которая в конечном счете дискутирует не о чем ином, как об обязанности быть сильным в мире, где не существует послаблений для могущественных и нет снисхождения слабым. Мы должны представить себе устремленный на это изваяние взгляд молодого Октавиана, впоследствии Августа, чтобы догадаться, в результате каких внутренних монологов эта статуя смогла обрести свое место. Ничто не мешает нам предположить, что позднее императоры-философы сотрясаемого войнами II столетия, Антоний Пий и его приемный сын Марк Аврелий, подолгу стояли перед этой скульптурой и размышляли о запечатленном в ней *conditio humana*. Кроме того, можно считать несомненным, что Адриан, построивший купол Пантеона, хотел воспроизвести покоящийся на плечах Атланта шар в большем масштабе, только на этот раз без мифического носителя, прямо на всё несущей на себе земле Рима. Наготу держащего шар борца вскоре сменит нагота обожествленного императора; культовый атлетизм фигуры артикулирует философию су-

ществования и служения, поселившуюся при дворе цезарей. Ее патетическое коленопреклонение и стоическое терпение под тяжестью вечной ноши являются реакцией на запрет усталости, характеризующей жизнь императора. Словно осколок императорского зеркала, держатель неба свидетельствует о бремени, отягчающем исключительную жизнь, помещенную богами в сердцевину империи.

Однако нам следует сказать еще об одной, третьей относительно современности, фигуры Атланта Фарнезе, и эти слова будут иметь решающее значение для понимания ее смысла. Эту скульптуру по праву называют демифологизированным и очеловеченным гигантом;<sup>23</sup> с тем же основанием его можно было бы назвать интеллектуализированным мировым атлетом, ибо он не только походит на обнаженного борца, но и несет в себе черты философа. Если мы согласны с датировками скульптуры, относящими ее к позднеэллинистической эпохе или времени Августа, то шевелюра и борода Атланта становятся значимым признаком для его включения в типологический спектр римских мужчин. Что бы ни добавляли и ни додумывали реставраторы, благодаря своей, по всей вероятности аутентичной, бороде этот держатель мира претендует на принадлежность к интеллектуальному полю своей эпохи. После того как начиная с III века до н. э. вследствие македонской гегемонии обычай бриться распространился на всю Грецию, а позднее и на Рим, борода, первоначально свидетельствующая лишь о консервативных, возможно даже антимакедонских, взглядах, стала отличительным признаком сословия философов. Обязательность бороды для философов была столь строгой, что в Афинах во времена Марка Аврелия одного перипатетика с наилучшими академическими рекомендациями не решались принять на учрежденную императором кафедру, поскольку кандидат смог предъявить лишь жид-

---

<sup>23</sup> См.: *Alois Fauser. Die Welt in Händen. S. 36—39.*

кую бородку; это обстоятельство было сочтено настолько веским, что для разрешения ситуации потребовалось личное вмешательство римского императора.<sup>24</sup> Что же касается Атланта Фарнезе, то он полностью соответствовал бы условию приема на преподавательскую должность, ибо его густая борода служила бы неоспоримым свидетельством его философского статуса. Кроме того, свисающая с его плеча хламида, наличие которой оставалось бы непонятным как у древнего титана, так и у обнаженного в соответствии со своей профессией атлета, также свидетельствует о принадлежности этого персонажа к слою интеллектуалов.

Если мы примем во внимание те едва ли могущие быть превратно истолковываемыми атрибуты философа, коими являются борода и хламида, то ноша на плечах Атланта предстанет в несколько ином свете. Ведь в действительности этот держатель мира, понятый как философствующий атлет, имеет дело не с материальным грузом, а с какой-то идеей не физической тяжести. Неся математическую сферу, Атлант словно склоняется под весом некоей загадочной теоремы. То, что видит смотрящий на статую зритель, есть не что иное, как своего рода логическая шарада, текст которой после расшифровки составляющих ее знаков может быть прочитан буквально следующим образом: тяжелейший вес способна нести лишь величайшая мысль. Благодаря усилию этого несения массивная телесность Атланта *per analogiam*\* дает нам определенное наглядное понятие; ведь в образном представлении о космическом целом уже давно нет массивного тела по имени небо, которое нужно было бы поднимать, используя исключительно физическую силу. Истинное небо удерживается в объемлющих его рассуждениях. Его держателем, или «каркасом», является само мышление.

---

<sup>24</sup> См.: Paul Zanker. Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst. München, 1995. S. 109 f.

\* По аналогии (лат.).

Логос стал сообщником, даже подлинным *fundamentum*\* объемлющего, с тех пор как он понял, что нас охватывает. *Periéchon* — это ум, легкость которого заставляет парить в воздухе тяжелый универсум.

Поэтому Атлант-философ знает о тех усилиях, о которых не подозревают искатели телесных рекордов на аренах. И атлеты и философы обладают пониманием позитивного характера напряжения сил, которым в высоко-развитой культуре определяется мужчина, и вместе прославляют *rónos*,\*\* жизненно важную тяжесть и формирующее человека усилие. Но там, где атлет остается верным любви к мускульному усилию, или понофилии, философ идет дальше — к интеллектуальной любви к самому тяжелому, которым является универсум. Поэтому Атлант Фарнезе с его силовым актом по отношению к шару воплощает основной тезис античной философской аскезы: философ — это тот, кто, как атлет тотальности, взваливает на свои плечи тяжесть мира. Сущность философии как формы жизни составляет филопония, дружба с совокупностью тяжелых и возвышенных вещей. Любовь к мудрости и любовь к тяжести единого, целого сходятся воедино.<sup>25</sup>

Чтобы нести большую тяжесть, необходимо отбросить тяжесть малую. Целое по плечу лишь тому, кто сформируется в атлета беспристрастности. Ведь у того,

---

<sup>25</sup> Глагол *philoponein* и существительное *philoponia* встречаются уже в классическом греческом; философская похвала аскетической жизни, прежде всего в Стое, никак не могла обойтись без этих выражений. Платон также уже знает «любящего усилия», которого он ставит в один ряд с гимнастами и врачевателями тела (Федр, 248 d). Об александрийской монофизитской секте филопонов, существовавшей в VI веке н. э., см.: *Michael Wolff*. *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*. Frankfurt, 1978. S. 107—113. О том, что о любви к усилию высказывались и сами сильные мира сего, свидетельствует формула владельца Александра Великого: *rónos kai philanthropia* (напряжение и любовь к человеку). Философский гений Ницше не в последнюю очередь выражался в том обстоятельстве, что в § 341 («Величайшая тяжесть») «Веселой науки» ему удалось сформулировать радикально новое отношение между *lógos* и *rónos*: согласие мыслящего с идеей вечного возвращения.

\* Основание (лат.).

\*\* Труд, тягость, напряжение (греч.).





Анри Тестелен. *Людовик XIV вместе с Кольбером и членами Королевской академии наук в картографическом зале Версаля. 1667 г.* Гобелен, Королевская мануфактура. Версаль.

кто занимается малыми и средними делами, заняты руки для дел больших. Симптоматично, что император Марк Аврелий, сам истинный философ, в одной из первых фраз своих «Размышлений» (I, 5) счел уместным заметить, что от своего воспитателя он научился тому, «что не стал ни зеленым, ни синим, ни пармуларием, ни skutарием; еще выносливость и неприхотливость, и чтобы самому делать свое, и не вдаваться в чужое; и невосприимчивость к наговорам».\*

---

\* Перевод А. К. Гаврилова.



Наградой за такую воздержанность является возрастающая в философе способность исследовать всеобъемлющую сферу, не доступную вульгарному, затерявшемуся в окружающих вещах восприятию. Лишь бесстрастное и направленное во все стороны панорамное зрение позволяет стать видимым наиреальнейшему Единому шару, внутри которого находится хладнокровный свидетель. Самым адекватным выражением этого шара является образ круглого математического неба — той целостной сферы, которая недоступна никакому эмпирическому глазу.

Но если небо, которое несет Атлант, действительно представляет собой сферу философов, то с чувственной наглядностью этого тонкого шара дело обстоит весьма не просто. Хотя скульптура демонстрирует нам шар в его не вызывающей сомнений зримости, поразмыслив, мы должны прийти к выводу, что данность шара в его наглядной видимости может быть не более чем иллюзорной. То, что несет на своих плечах Атлант, есть некий знак неба, реальный референт которого (если бы он действительно физически существовал) со своей человеческой позиции никогда не сможет увидеть ни один смертный. Ибо кем ты должен быть, чтобы рассматривать небесную чашу, словно какой-то расположенный напротив тебя предмет? Но самый главный вопрос таков: *где* ты должен находиться, чтобы извне смотреть на все сущее в целом как на некую выпуклость?

## II. ПАРМЕНИДОВСКОЕ МГНОВЕНИЕ

Мир закруглен вокруг круглого бытия.

*Гастон Башляр. Поэтика пространства*

Примечательность проблемы, порождаемой изображением небесного глобуса Фарнеше и его позднейшими вариантами, в наше время столь трудно понимаема, что представляется оправданным взглянуть на эту проблематику с другой стороны. Прежде всего нам следует подумать вот о чем: наше современное понимание того, что представляют собой и что подразумевают глобусы, сформировалось исключительно под влиянием модели глобуса Земли. Наш взгляд на объект «глобус» всегда определяется актуальными географическими, геополитическими, геоэкономическими и климатологическими интересами. Для больших шаров, которые не являются Землей или не изображают ее, уже невозможно найти релевантной роли в современном идейном и знаковом хозяйстве.

То, что сосредоточение на глобусе Земли представля-ет собой весьма недавний феномен (ему едва ли более ста пятидесяти лет), вытекает из следующего обстоятельст-ва: после своего массового появления около 1500 года и вплоть до 30-х годов XIX столетия глобусы почти всегда изготавливались и устанавливались попарно. Они начали свое победное шествие в качестве неразлучной пары гло-буса Земли и глобуса неба. Лишь вместе два этих шара выполняли свою космографическую миссию, и лишь вме-сте они, установленные на крышах монарших дворцов, в холлах и читальных залах крупнейших европейских биб-лиотек от Мадрида до Москвы, символизировали универ-сум знания и знание универсума. Где бы ни находились шары-близнецы, они везде совместно указывали предста-вителям образованных сословий на привилегированную обязанность сильных мира сего смотреть во все стороны. Лишь вместе глобус Земли и глобус неба могли представ-лять целое мира земного и мира сверхъестественного. В качестве сфер-двойников они репрезентировали косми-ческую тотальность и теллурическую субтотальность. В эпоху новейшей метафизики — или, говоря языком Хайдеггера, во время картины мира — они образовали двойной знак истолкования мира, причем в формальном равноправии обоих шаров уже со всей ясностью дает о себе знать революционное повышение значимости Земли.

Тем самым мы вступаем в противоречие с мифом, пу-щенным в ход Фрейдом, о так называемой космологиче-ской травме, нанесенной человеческому «нарциссизму»: на самом деле — как мы покажем ниже<sup>26</sup> — коперникан-ский поворот в космологии воздействовал на самосозна-ние европейцев воодушевляющим образом, и о сколь бы то ни было глубокой травме, якобы нанесенной астро-номической децентрализацией, не может быть и речи. Ко-перниканство эмансипировало Землю, превратив ее в звезду среди других звезд; более того, как показал Блю-

---

<sup>26</sup> См. Главы 4 и 5.



Библиотека Эскориала. Армилярная сфера.



Глобусы неба и Земли на крыше бывшей Императорской придворной библиотеки в Вене (диаметр шаров 400 см). Около 1726 г.

менберг, оно превратило ее в единственную звезду, заслуживающую этого имени, ибо отныне она выступает в качестве трансцендентального небесного тела, которое, являясь условием возможности наблюдения всех прочих небесных тел, затмевает все остальные звезды. Закономерное сосуществование и соседство равновеликих глобусов становится символичным для этой посткоперниканской ситуации: одна Земля стоит всего остального неба.

Однако после 1830 года изготовление парных глобусов почти полностью прекращается; земной глобус начинает свое победное шествие как единственный репрезентант принципа изображения больших шаров. Небесные глобусы превращаются в курьез и постепенно предаются забвению. При взгляде на этот перелом историк идей не может отделаться от мысли о конце классической метафизики, ибо если небесный глобус можно описать как квазимасс-медиа метафизики, то отмирание этого кос-



Фабрика по изготовлению глобусов Земли в Париже.  
1954 г.

мографического средства находится в весьма показательной связи с завершением староевропейской метафизики в гегелевской системе. Поскольку универсум растворяется в трезвом знании, небо — как последний бастион объективного космоса — в конечном счете лишается и своих все еще сохранявшихся наивных репрезентантов — уранических глобусов.

В такой ситуации одинокий земной глобус становится эффективным опознавательным знаком для младогегельянского и прагматического способов мышления.

В изображении Земли он представляет необходимый базис всех человеческих вопросов. Отныне тот, кто говорит о Земле, может полагать, что он обращается к почве всех почв. И действительно, не считало ли XIX столетие своей эпохальной задачей спуск понятия с фиктивного идеального неба на вновь обретенную реальную землю? Не стала ли имманентность лейтмотивом передового философского мышления? Не превратился ли прорыв к самим вещам в спуск с ложных высот к истинным основаниям, стержневой логической и кинетической фигурой всякой «критики»? Древнее обращение взгляда вверх — к метафорическим и метафизическим небесам — утратило свою обоснованность, когда возникла необходимость вновь завоевывать почву человеческих фактов.

Начинающаяся эпоха кумулятивной техники и самоуверенной антропологии более ничего не хотела знать ни о трансцендентном, ни о небесном глобусе. С астрономической, оптической и философской деструкцией неба на беспредметность были обречены и его изображения. В будущем слово «небо» станет означать не что иное, как оптический эффект, возникающий при восприятии космического пространства человеческим глазом в среде планетарной атмосферы. Это небо оказалось метафизически пустым и антропологически индифферентным. Человек разом превратился в существо, которому нечего искать наверху; однако он может многое потерять, и прежде всего — себя самого. Следовательно, небо не представляло собой ни метафизической, ни глобографической задачи; эта задача стала разве что аэронавтической.

Поэтому богатства человеческой сущности более не расточались на воображаемые высоты. С установлением всеобщей грамотности созвездия были преданы забвению; начертанные на небе иероглифы уже не находили читателей, и Рак, Дева, Стрелец продолжали влачить жалкое существование лишь в субкультурах, одержимых страстью к астрологии. Оставшийся в одиночестве зем-



ной глобус, устанавливавшийся на искусно выполненные деревянные или металлические штативы, стал сигнификантом постметафизической ситуации, когда человек как существо, обитающее на поверхности Земли, обнаруживает, что он находится на шаре, несущем его в космической безбрежности, и обречен на самосохранение в пространстве, которое лишено какой бы то ни было оболочки.

Это указание на кризис неба, которым отмечена новейшая история идей, еще более решительно подчеркивает, насколько необычным и трудным для современного понимания является древнейший глобус. Ведь то, что несет на своих плечах Атлант Фарнезе, это *другой* глобус, смысл которого мы, наследники и обитатели современного мира, уже не в силах понять без дополнительных разъяснений: это небесный глобус, который давал представление о всем универсуме в целом и который должен был продемонстрировать зрителям *imago mundi*\* в его возвышенно-притягательной округлости. Несмотря на свою на первый взгляд простую и очевидную данность, это мраморное тело, украшенное изображениями созвездий, оставалось одновременно и реальным, и виртуальным формообразованием, полным неизмеримого количества предпосылок. Оно представляло собой образ в философски значимом смысле слова: наглядную данность не-данного. Если можно вслед за Карлом Марксом сказать, что наряду с деньгами произведенной человеком средой являются «метафизические капризы», то таковым может быть только староевропейский небесный глобус. Он демонстрирует, что нет такой значимой онто-логии, которая не нуждалась бы в дополняющей ее онто-графии.<sup>27</sup>

Итак, греческая *sphaira*, как мы уже говорили, есть не что иное, как образ или сигнификант космической тотальности. Тот, кто видит образ шара, видит и сам шар.

---

<sup>27</sup> Различие «онто-логическое/онто-графическое» восходит к Александру Кожеву; см. ниже прим. 36.

\* Образ мира (лат.).

Однако здесь тотчас встает вопрос: кто же рассматривается в качестве созерцателя реальной небесной целостности? Ее запечатление в образе апеллирует к зрению, которым не может обладать естественный человеческий глаз, ибо человеческие глаза, даже если бы они выпрыгнули из своих орбит, никогда не смогли бы очутиться напротив представшего в качестве чего-то внешнего и предметного неба. Человеческое восприятие предрасположено лишь к накапливанию впечатлений от ситуаций, имеющих место под небесным сводом, но не к видению неба извне. Таким образом, небесный глобус оказывается гиперболической фигурой, получающей кредит у некоего сверхчеловеческого зрения.

Нам следует выразиться настолько эксцентрично, насколько того требует предмет: то, что нам демонстрирует небо глобуса Фарнезе, это мировоззрение Бога. Ибо способность видеть небо извне — так, как воспроизводит его глобус Атланта, — является божественной привилегией, ведь метафизическое представление по праву рассматривает Бога как эксцентричный, всевидящий разум, парящий над всеми конечными формами. Такой разум действительно мог бы, глядя на телесно-конечное сверху вниз, увидеть под собой или перед собой восходящее космическое целое. Направленное на мир гиперураническое божественное зрение видело бы непрерывный восход космоса и могло бы наслаждаться созерцанием единственного достойного себя облика, не обращая внимания на возможные отдельные шероховатости, — но откуда таковым взяться, ведь уран — это небо, на котором не может быть ни облачка.

Трансцендентный наблюдатель, глядя на расположенную перед ним реально существующую *sphaira*, стоял бы перед своим истинным собором. Вид тонкого купола мог бы изрядно потешить нарциссизм Бога, ибо в самом духовном из всех образов, блистательно воплощенном *hén kai pán*,\* абсолютно поэтический зритель с глубоким удовлетворением узнал бы свое собственное существо.

---

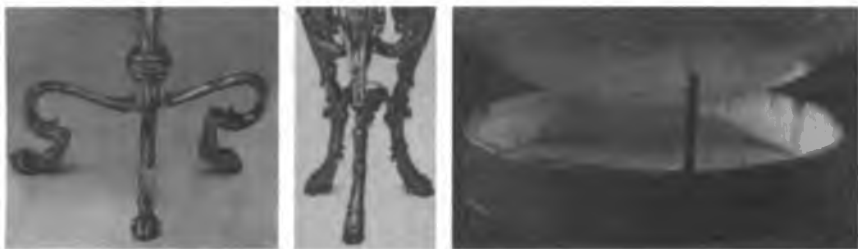
\* Одно и всё (греч.).



Нести, охватывать, держать, лежать в основании. О целом и подставке, на которой оно покоится.

Следовательно, античные конструкторы шара и ваятели глобусов произвели на свет некое эффективное средство для подражания Богу с помощью геометрии и графических искусств. При этом египетское искусство землемерия превращается в греческое искусство небо- и даже богоемерия. В будущем, когда речь пойдет о геометрии, на самом деле будет подразумеваться уранометрия и даже теометрия. Поскольку Бог философов наслаждается мировоззрением, достойным этого имени, полной или всеохватывающей репрезентацией сущего, человек, изготавливая математически исчисленный образ космоса, способен, пусть и всегда весьма ненадежным образом, приобщиться к божественному зрению. Поэтому высший образ, *sphaira*, есть нечто большее, чем произвольный знак для обозначения мира. Этот образ, помимо того что он является в высшем смысле подобающим оригиналу, еще вводит внутрь изображаемого самого наблюдателя. Шар оказывается истинной динамичной иконой сущего: информируя и охватывая наблюдателя, он начинает *жить* в нем как деятельная идея. Он помещает человеческий глаз в эксцентрическое положение, которое, казалось бы, доступно лишь трансцендентному Богу;<sup>28</sup> а следовательно, он обожествляет че-

<sup>28</sup> См.: Гераклит, фр. 43 (Мансфельд): «Чьи только речи я ни слышал, никто не доходит до понимания того, что мудрое (*sophón*) (т. е. Бог) ото всех обособлено (*kechorisménon*)» [фр. 108 — по Дильсу-Кранцу, 83 — по Марковичу. — Прим. перев.]. См. также: *Simone Pétrement. Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris, 1984.*



ловеческий интеллект, постигший правила изготовления шара. Таким образом, *sphaira* можно назвать метафизическим мыслеобразом *par excellence*, поскольку в соответствии со своей внутренней динамикой он начинает и завершает переход от чувственного созерцания к интеллектуальному представлению.

Громадность шара на плечах Атланта Фарнезе... В этом небесном глобусе перед нами воочию предстает тайна западной метафизики. Даже если бы он не был древнейшим и практически единственным экземпляром такого рода,<sup>29</sup> в любом случае он представлял бы собой достойнейший и плодотворнейший объект философского размышления, поскольку в качестве изображения неизобразяемого он предоставляет мышлению, стремящемуся подняться от чувственно данного к созерцанию всеобъемлющего, свою в высшей степени значимую форму. Он есть само возвышенное, представленное в качестве зримого образа и понятое как объемлющее.

И все же в этом глобусе таится какая-то монументальная двусмысленность. Ведь как только форма шара превратилась в ментальный концепт, возникла необходимость ответа на вопрос: где расположен человеческий дух —

---

<sup>29</sup> Кроме глобуса Фарнезе, в качестве второго кандидата на роль аутентичного античного документа может рассматриваться разве что мраморный небесный глобус Арольсена.

внутри шара или где-то снаружи? Вместе с соблазнительным воплощением целого в Едином шаре внезапно обнаруживаются границы и опасности метафизического представления. Созерцание *sphaira* как образа тотальности приводит к тому, что видящий на какое-то время или навсегда желает отказаться от своего действительного места в бытии и перейти к некоей фиктивной жизни зрителя по ту сторону мира. Поэтому философствованию с самого начала присущ своего рода должностной подлог, связанный с присвоением божественного статуса. То, что Хайдеггер назовет «забвением бытия», начинается уже с античного обращения к блаженному созерцанию шара извне. *Sphaira* как высший образ представляющего мышления вовлекает смертных в игру сначала доброжелательного, а затем властного наблюдения извне, которое однажды выльется в политехнические грезы о распоряжении сущим и в насильственное господство знания над всей вещественно истолкованной жизнью в целом. Властное представление означает понимание универсума как чего-то наличного и помещение себя самого в гарантированную позицию напротив него. Так не была ли метафизическая глобализация сущего приглашением к забвению бытия и первой изменой экзистенциальному месту человека?

Что касается скульптуры Фарнезе, то дело еще не зашло настолько далеко, чтобы на ее примере было уместно говорить о предостережениях современных критических теорий по поводу логики господ и статичности опредмечивания. У самого Атланта (грубо исключенного из несомого им целого) в его вызванной тяжелым усилием слепоте как будто вообще нет никакой картины мира. Он, насколько мы можем судить по его склоненной фигуре, еще не имеет доступа к легкости теории и истинному понятию о давящем на него предмете. Связанный со своим шаром лишь ощущением его чудовищного веса, он знает о нем именно столько, сколько могут постичь его согбен-



Атлант из собрания Фарнезе. Фрагмент.

ные плечи. То предварительное представление о мире, которое ему доступно, он получает от его тяжести. Его отношение к целому сущего формируется благодаря некоему дорассудочному заключению о характере взваленной на него ноши; он словно философствует напряженными мускулами, согнутой шеей и сжавшейся душой. Ему, в высшей степени необычному философу, дарует озарение вес мира; тяжесть открывает ему доступ к темной истине целого. Поэтому этот Атлант еще не может рассматриваться как свободный человек, и тем более как техник или экспериментатор в новоевропейском смысле, ибо для него, навеки склонившегося под никем не разделяемой с ним тяжестью, освободиться от ноши в принципе невозможно.

В этом отношении фигуру Атланта (даже если на нее смотрят как на относительно современный портрет) настигает дыхание дотеоретических глубин. К тому же по своей природе этот Атлант совершенно не прагматичен, ибо его дело — несение неба — противоположно техническому действию в отношении подлежащих изменению или изготовлению вещей. Как зачарованный, он застыл в

своего рода вечной мускульной медитации. Подобно какому-то догомеровскому герою, он сносит удары судьбы, а не преодолевает обстоятельства; развязывание проблемных узлов — не его дело. Конечно, когда он прикасается к поверхности шара, мир оказывается в его ладонях, но эта подручность не поддерживается практическим или, тем более, теоретическим взглядом, а следовательно, не ведет к возникновению техники. Ведь для возникновения техники необходимо с помощью какого-либо представления или искушения освободиться от ноши, а именно это для Атланта недостижимо.

Разумеется, если бы однажды Атлант смог (а такая потребность совершенно естественна) передать шар какому-либо другому носителю<sup>30</sup> или положить его на какую-нибудь подставку, то те же самые руки титана, освободившись, оказались бы пригодными для обработки или изменения ставшего наличным целого. Понятно, что здесь в игру вступает хайдеггеровское понятие техники как титаноидной практики представления, производства и изменения. Ведь техника начнет господствовать именно тогда, когда держатель мира поставит куда-либо свою ношу (которая есть не что иное, как картина) и, перерабатывая, покорит установленный напротив него и ставший представлением мир (как сформулировал бы Хайдеггер: когда лежащее-в-основании будет истолковываться как субъект, а субъект — как над-ним-господствующее).

---

<sup>30</sup> Мифологии известен такой эпизод передачи неба: Геракл заменяет Атланта, когда тот отправляется добывать для своего гостя яблоки Гесперид. Здесь *in nise* появляется первая теория освобождения от ноши: Атлант, обрадованный новой для него свободой движения, отказывается вновь взвалить на себя небесную ношу и сообщает Гераклу, что отныне тот должен держать небо вместо него. Геракл для вида соглашается с этой новой ситуацией, однако просит Атланта лишь на одно мгновение взять ношу обратно, пока он свернет из тряпок подушку для шеи. Атлант, не замечающий подвоха, не возражает, взваливает на себя небо — и видит весело удаляющегося Геракла. Мы могли бы сказать: с этого момента высокоразвитые культуры — скорее латентным образом, нежели в открытую — обсуждают вопрос о том, как заставить других взвалить на себя более тяжелую задачу.

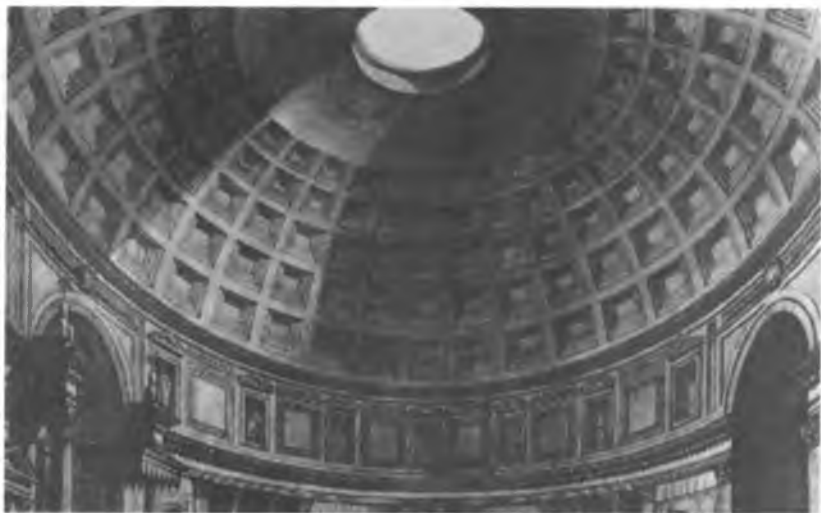


Группа космологов. Рафаэль. *Афинская школа*. 1510 г.

Существует по крайней мере один великий документ раннего греческого мышления, доказывающий, что в вопросе о взаимоотношении бытия и мышления выбор между не допускающим возможности теоретизирования рабским страданием и не знающим страдания теоретизированием господина отнюдь не представляет собой строгой альтернативы. В дошедших до нас фрагментах поэмы Парменида слышен голос такой теоретической культуры, для которой сущность шара обнаруживается совсем не в легкомысленном внешнем созерцании и тем более не в рабской позиции титана.

Для Парменида теория шара есть не что иное, как свободное панорамное зрение внутри открытого, самостоятельно разъясняющего само себя сущего. Поэтому мысль о какой-то позиции снаружи вообще не попадает в

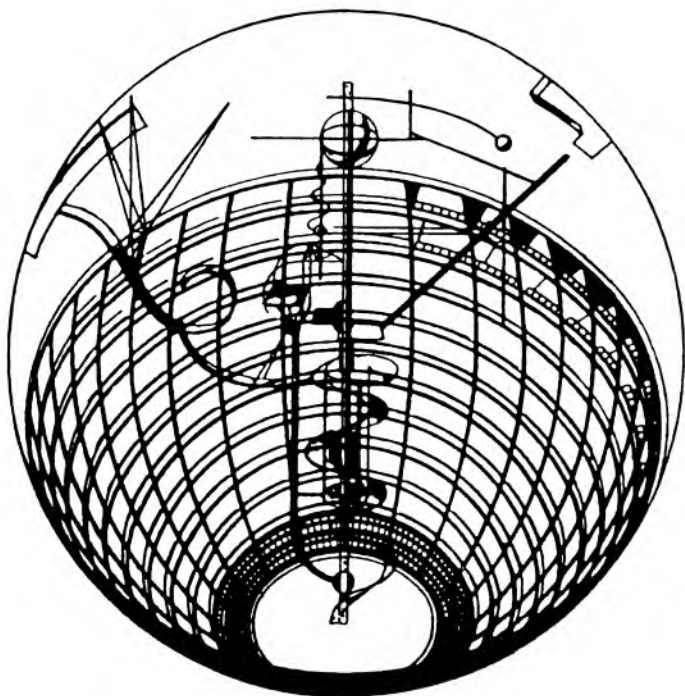




Джованни Баттиста Пиранези. *Купол Пантеона.*

поле его зрения. Когда в решающем месте своей ученой поэмы, в которой излагается доктрина сколь знаменитая, столь и загадочная, он говорит, что мышление и бытие (*noein* и *einai*) суть одно и то же, то этим изречением мысль совершает тигриный прыжок в открытый центр мира. Ниоткуда, а только изнутри, имманентно, может быть постигнут шар в мысленном созерцании — и это постижение осуществляется не в постепенном круговом движении, не в пережевывании распространенных мнений об окружающих вещах и не в прочесывании встречающихся вокруг изменчивых частных, но лишь благодаря внезапному взгляду на неразделенное, «однородное», единообразное, круглое, единое. Так Парменид открывает пространство философов как пустой колоссальный простор.

Поле окружающего может быть прояснено лишь мгновенно и сразу все целиком, постепенность нефилософична. Целое освещается потоком света симультанного панорамного видения, в одно мгновение открывающего



Андреас Вайнингер. *Проект шарообразного театра.*  
1925—1926 гг.

все вокруг. Именно поэтому абсолютный шар дан обладающему панорамным зрением разуму неизбежно и навсегда изнутри. Это всестороннее синхронное видение целого, вибрирующего в самом себе, подобно пустой круглой вазе, объявляется богиней единственно истинным взглядом. Он не может быть дистанцированно-внешним взглядом на наличное целое, а представляет собой экстатическую предельную степень естественного мировоззрения, исходящего из основного модуса бытий-внутри-мира.

Величественное зрелище единообразного, открытого, кругом-целого почти никогда не предстает перед взглядом простых смертных, ибо они всегда привязаны к актуальной ситуации и, находясь внутри шара, слепы в

отношении самого этого шара. Запутавшись в заботах, историях и мнениях, они не замечают исключительной ситуации интегрального панорамного взгляда на открытое бытие, открывающей путь к теории. Поэтому они не «используют» свое положение в неизменном единообразном «том же самом» и теряются в распыляющих силы мнениях о том и сем. Не способные к концентрации присутствующего в них духа для мгновенного панорамного зрения в неподвижном целом, они — смертные — не могут очутиться в том месте, которое богиня истолковывает своим любимцам — философам — как истинное и спасительное.

В оптической школе философского панорамного взгляда на целое или собирающего всё воедино видения мыслитель ощущает и понимает, что́ это значит: всё «знать», видеть всё зримое, познавать всё окружающее включенным в кольцо бытия. И всё это навсегда, и всегда в одном и том же свете обнаружения — если обнаружение, или видение, означает здесь следующее: всё, что есть, действительно всегда может быть сведено к общему единому знаменателю «что это есть».<sup>31</sup> Ничего другого и не подразумевает измерение бытийного шара, одним ударом осуществляющееся в изначальном размышлении, которое у всего, что есть, позволяет установить общий признак — «сущее», *eón*. Сущее в целом суверенно определяется «открытостью для духовного панорамного взгляда в самом этом сущем». Поэтому бытие означает здесь не что иное, как взаимосвязанность в гомогенном свободном пространстве шара, открытого изнутри благодаря замечающему всё вокруг панорамному взгляду. «Ибо видеть — то же самое, что быть».<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> О формуле «что это есть» (*hos éstin*) см. содержащий превосходные разъяснения комментарий Томаса Буххайма в его книге «Досократики. Философский портрет» (*Thomas Buchheim. Vorsokratiker. Ein philosophischer Portrait. München, 1994*, прежде всего S. 117 ff.); там же содержится и указание на смысл, как *noein* «использовать».

<sup>32</sup> *...tò gár autò noein estín te kai einai*. «Ибо то, что это познается, есть то же самое, что и то, что оно есть» (Мансфельд, фр. 7) [во «Фраг-

«Также и неделимо оно (сущее), поскольку как целостность оно одинаково. Ведь его не бывает больше в этом месте или меньше в том, что могло бы воспрепятствовать ему быть замкнуто-взаимосвязанным, а оно как целостность заполнено сущим. Благодаря этому оно как целое есть замкнуто-взаимосвязанное; ибо сущее примыкает к сущему...»<sup>33\*</sup>

«...Поскольку же, с другой стороны, есть крайний предел, оно со всех сторон завершено, подобно глыбе совершенно круглого шара (*eukýkrou sphaires*), и равномерно простирается от центра во всех направлениях».<sup>34\*\*</sup>

Этот онтологический квазишар, начертанный не циркулем математиков, но исходя из панорамного видения общего «это-есть»-знаменателя всего сущего (поэтому его протяженности всегда присущ некий не прямой смысл, хотя и неясно, какой) также порождает вопрос о том, кто мог бы его воспринимать и где должен был бы находиться видящий, чтобы его «использовать». Если небесный глобус как предмет представления мог бы видеть лишь некий метафизический наблюдатель или какой-то эксцентричный узурпатор, имитирующий мировоззрение Бога, то онтологический глобус Парменида мог бы

---

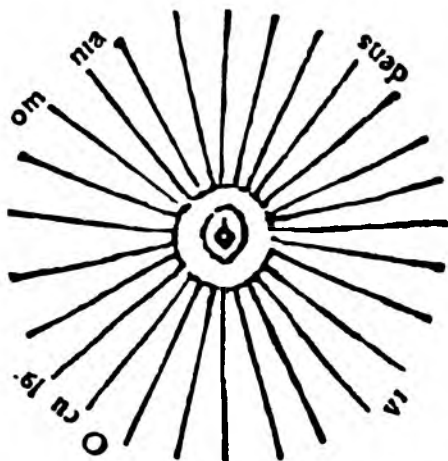
ментах ранних греческих философов» (М., 1989) это место находится во фрагменте В 3; перевод А. В. Лебедева: «...мыслить и быть одно и то же»; в качестве грамматически допустимого варианта приводится: «...ибо одно и то же может быть мыслимо и быть». — *Прим. перев.*].

<sup>33</sup> Парменид, фр. 11, ст. 20—25; цит. по: *Die Vorsokratiker / Hrsg. von Jaap Mansfeld. Stuttgart, 1987. S. 321.*

<sup>34</sup> См. ст. 42—44; *Ibid. S. 323.*

\* Перевод А. В. Лебедева (фр. В 8, ст. 22—25): «И оно неделимо, ибо оно все одинаково, и вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше, что исключило бы его непрерывность, но всенаполнено сущим. Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему».

\*\* Перевод А. В. Лебедева (фр. В 8, ст. 42—44): «Но поскольку есть крайняя граница, оно закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара, везде [= «в каждой точке»] равносильное от центра».



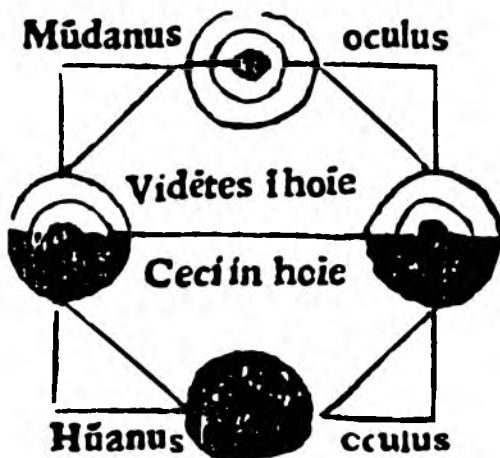
*Oculus omnia videns* (всевидящее око). Иллюстрация к книге: Carolus Bovillus. «Liber de sapiente» («Книга о мудреце»), 1510 г.

открыться только какому-нибудь экстатику, который в качестве абсолютно созерцательного, лишённого какой бы то ни было самости и обладающего панорамным зрением разума очутился бы в «бездрожном сердце истины».

Тот, кто присваивает себе внешний взгляд на небесное целое, имеет перед глазами воплощение предметности — универсум как суперобъект, не включающий в себя супернаблюдателя. Парменидовский же шар представляет собой воплощение имманентной, всё включающей в себя фигуры; и поскольку она образуется благодаря одному-единственному предикату — а именно: «что есть то, что попадает в поле панорамного видения», — то обладает структурой не вещи, а духовной ситуации, словно одушевленной изнутри, равномерно освещенной сводчатой панорамы.<sup>35</sup> Если бы наблюдатель неба должен был

---

<sup>35</sup> Парменидовское панорамное зрение технически частично осуществляется с помощью римской арены или современной панорамы, кругового кинематографа и развивающих его современных технологий



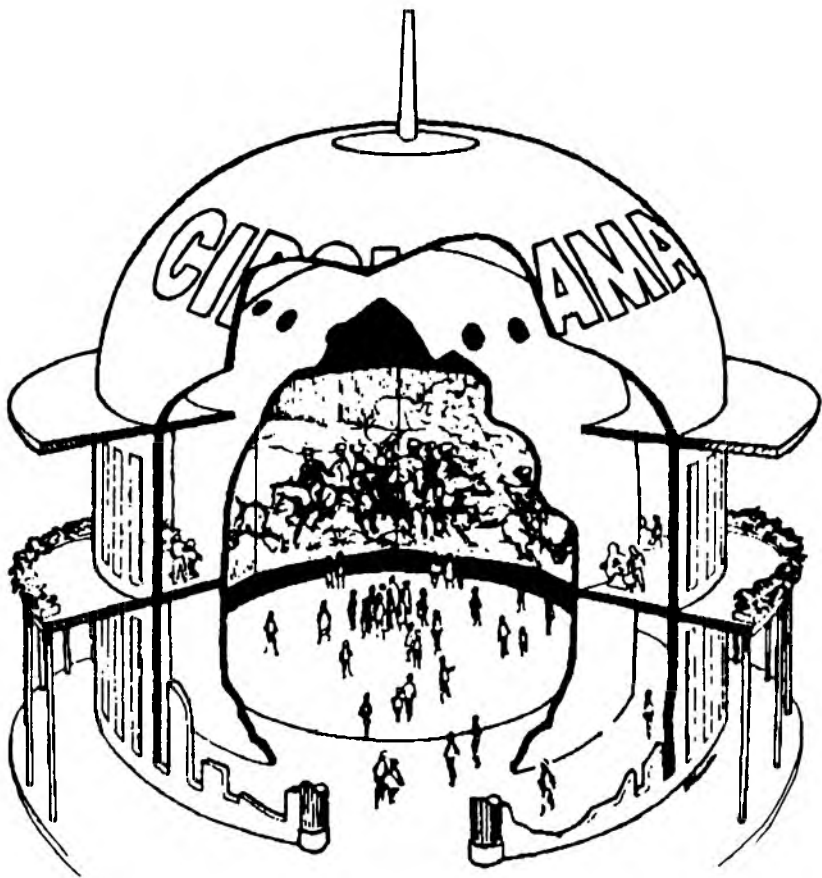
*Humanus oculus* (человеческий глаз). Просветление, полузрение и слепота.

занимать абсолютно эксцентричную позицию, то созерцателю парменидовского шара нужно было бы превращать в абсолютный центр самого себя — причем таким образом, что ему следовало бы радикально дистанцироваться от своих связей с чувственными ощущениями и со всем тем, что он слышит в человеческом сообществе: речь идет о своего рода одержимости центром.

Если воззрение на мир извне уже ввело в игру определенную эксцентрику или некую космологическую одержимость, то концентризм элеатского мышления связан со своего рода противоположно направленной одержимостью — со способностью помещать себя в абсолютный центр и видеть себя там, в экстатическом созерцании, окруженным неподвижной, «однородной» полнотой. Парменидовское пространственное зрение своим молние-

---

виртуальной реальности. См.: *Uwe Pirr. Zur technischen Geschichte des Rundumblicks. Vom Panoramagemälde zur interaktiven Virtuellen Realität // HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien / Hrsg. von Martin Warnke, Wolfgang Coy, Georg Christoph Tholen. Basel; Frankfurt, 1997. S. 291—330.*



Проект круглого кинотеатра. Рисунок, 20-е годы XX в. Россия.

носным панорамным взглядом охватывает единый и единственный континент бытийной открытости, щедро разъясняющей самое себя. В своей поэме философ не говорит прямо, что шар бытия есть истинный Бог и его светлый лик, но вся тенденция его онтологии свидетельствует о том, что в ней философ понимается как тот, кто причастен к божественному панорамному взгляду на неподвижное Единое и Истинное. Только ему, сверходер-



Масаки Фуджихата. *Impalpability (Неосязаемость)*.  
1998 г.

жимому, может быть предоставлена привилегия: приобрести к взгляду круглого Бога, взирающего на мир с самой что ни на есть внутренней точки зрения. Ибо кто, если не Бог, изнутри всматривающийся-выглядывающий в свой мир, мог бы как целое охватить покоящийся шар сущего в целостной амфископии?<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> По поводу этого Всеединого, предстающего перед взором в образе шара, Александр Кожев заметил: «Для парменидовского образа бытия важнейшее значение имеет, с одной стороны, то, что сфера абсолютно *гомогенна*, так что никоим образом невозможно говорить о каких бы то ни было ее *частях*, а с другой — то, что у самой сферы нет никаких (могущих быть пересеченными) *границ с чем-либо внешним*, и потому она *ограничена самой собой*... Таким образом, ничто не может выйти за пределы шара бытия: в этой сфере можно как угодно перемещаться, но при этом *повсюду* впереди будет *ровно столько же бытия*, сколько и позади, и *всюду* это будет одно и то же бытие» (*Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*. Paris, 1990. P. 289) (я благодарен Борису Гройсу за указание на размышления Кожева о возможности «последней сферологии»). То есть: требование гомогенности предполагает, что в сфере нет действительного множества реальных или пространственно различных точек, а есть лишь одна пространственно-сверхпространственная центральная точка, которая к тому же всегда является точкой божественной сфе-





Рука плода. Фотография Леннарта Нильсона.

Напрашивается вопрос: не являются ли два этих способа созерцания шара — метафизически-глобализирующая эксцентрика и экстатически-панорамный концентризм — всего лишь двумя различными и конкурирующими друг с другом стилями философской теологии, так сказать, стилем экзотеологическим и стилем эндотеологическим? В одном варианте Бог и божественный разум противопоставляется целокупности предметного сущего, а во втором — мыслящий Бог вводится в центр бытия и изнутри взирает на всё вбирающий в себя шар. Само собой разумеется, второй путь, поскольку он может проходить через внутреннюю область отношения человека к самому себе, гораздо более плодотворен и таинствен; возможно, лишь он способен избавить нас от присущего

---

роскопии. Рассуждения Кожева о «парменидовском тезисе» см. также: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne I. Les présocratiques*. Paris, 1968; новое издание: 1997. P. 206—236, особенно 211 (критика пространства Единого или единого пространства).



Гало над Южным полюсом, 2 января 1990 г. Фотография Уолтера Тейпа.

современности предубеждения в отношении «архаического» мышления всеединства. Его ответвления простираются вплоть до позднесредневековой мистики и немецкого идеализма, даже до тонких хайдеггеровских истолкований бытия-в-мире, притязающих на то, что они преодолели всякую инерцию традиционной метафизики, и тем не менее обнаруживающих свою криптопарменидовскую структуру. Даже онтология Жюль Делёза с ее обостренным спинозистским пафосом имманентности очевидным образом все еще находится в парменидовском континууме.

Элеатский импульс, пусть даже и ослабленный вмешательством Платона, поставил перед позднейшим мышлением задачу созерцания панорамного сущего, организованного как близко-далекий окружающий мир, с позиции экстатического концентризма: высшая философия есть амфи-теория амфи-космоса. А как еще она могла бы возникнуть, если не как результат одержимости второго типа?

Возможно, самый точный комментарий к Пармениду принадлежит Ницше:

«Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога все становится драмой сатиров, а вокруг Бога все становится — как? Быть может, „миром“?» (По ту сторону добра и зла. § 150).

### III. НЕСТИ БОГА

В нижеследующих размышлениях мы рассмотрим, каким образом основной феномен микросферического мира — воздействие друг на друга объединенных прочным отношением двоих — воспроизводится также и в макросфере, в шарообразном универсуме. Пара должна заполучить для себя и абсолютный шар. Косвенным образом мы уже показали, что там, где мыслится один-единственный господствующий центр, неизбежно встает вопрос о роли и значении эпицентров. Кроме того, если величайший конечный шар должен содержать в себе всё сущее в целом, то как обстоит дело с тем, что является внешним по отношению к нему и находится напротив него? Как мы должны расценивать не охваченный им остаток и (если он есть) какое место мы можем для него найти?

А этот остаток действительно существует. Атлант Фарнезе явственно продемонстрировал нам парадокс всё включающей в себя сферы. Если небесный глобус и в самом деле представляет собой самоосуществляющийся символ абсолютной инклюзивности, то что нам делать с несчастным Атлантом, который столь очевидным образом не находится внутри того, что он держит в руках? Что кроется за тотальностью всё включающей в себя фигуры целого, за пределами которой находится изгнанное, потерянное, исключенное? В своем статуарном несчастье Атлант служит зримым воплощением вопроса, с

самого начала вносившего беспокойство во всякую гармонизирующую метафизику шара: каково значение эксцентричных точек в круглом инклюзивном мире, в котором вся власть исходит из центра? Что должны представлять собой места, кажущиеся выпавшими из объема целого и находящиеся в жутком и неудобном внешнем?

Одного взгляда на положение несчастного Атланта, вынужденного служить подставкой для универсума, достаточно, чтобы понять, что всякий центрическим образом сконструированный конечный мир неминуемо заражается эксцентрикой; ибо если целое образует пусть и гигантский, но все-таки конечный шар, то он неизбежно ставится под сомнение тем, что осталось вне его. Тяжесть положения космофора уже намекает на то, что прекрасному круглому целому может грозить восстание рабов — внешних и низших сил и что в любом случае целое пребывает в своей геометрической эйфории лишь до тех пор, пока ему удастся держать эксцентрическое под постоянной угрозой. Именно эту ситуацию описывали греки, говоря о диктатуре олимпийцев над изгнанными вовне и вниз древними титаническими богами; она репрезентирует укрощение хаоса формой, созидающей космос.

Нам могут возразить, что в своей неизбежной пластической наивности наша фигура Атланта не может быть ничем иным, как выплатой двойной дани: мифической наглядности и представляющему мышлению. Но разве Парменид не указал нам путь, следуя которому мы сможем избежать сбивающего с толку соблазна внешнего созерцания и прийти к исходящему исключительно изнутри, имманентному взгляду на шар, полностью лишенный внешнего? Разве не устанавливается на этом пути безоговорочное, не замутненное никакими эксцентрическими остатками, господство центра?

Именно теперь мы можем сказать, что и парменидовский взгляд на шар также заражается неустрашимой,



Небесный шар в руках космографа Геммы Фризия (1508—1555). Деталь посмертного портрета. 1557 г.

хотя и совершенно иного рода, эксцентричностью. Она дает о себе знать иначе, нежели у занимающего позицию вне целого Атланта, — в непреодолимом для обыкновенных смертных затруднении, связанном с невозможностью встать на точку зрения абсолютного центра. Тот факт, что учение Парменида сообщается самозабвенно внимающему философу устами богини (вдали от мест повседневного обитания, после бешеной скачки к некоему сверхчеловечески возвышенному месту), ни в коей мере нельзя рассматривать как какое-то произвольное маргинальное обстоятельство. Ибо то, чему учит богиня, — экстатическая амфископия вечно неподвижного шара «того, что есть», — задает такую норму философского видения, которой глаза смертного просто не в состоянии соответствовать. Ибо они, преданные видимости подвижной, изменчивой жизни, никогда не достигнут экстатически-панорамного центрального положения, лишь заняв которое, можно было бы обрести онтологическое круго-



Исследование плаценты. Фотография  
Леннарта Нильсона.

вое зрение — онтоскопию как амфископию. Следовательно, обыкновенная человеческая жизнь и обычное зрение оказываются эксцентрическими по отношению к тому центру, из которого должен быть брошен панорамный-взгляд-Бога-и-философов на единообразное.

Итак, мы рассмотрели своего рода вторую эксцентрику, ведущую к гораздо более интимным и затяжным последствиям, нежели первая; чтобы отличать ее от внешней позиции наблюдателя, назовем ее эпицентрикой. Философия требует, чтобы обычный человеческий интеллект понял следующее: из центра я вижу мир *не* так, как видел бы его Бог, если бы я смог позволить ему смотреть на его мир моими глазами; более того, я сам, каков я есмь, представляю собой всего лишь замутнение перед абсолютным взглядом; я смотрю на мир из некоей эпицентрической точки и поэтому вижу не неподвижное целое, а только цветной отблеск незримой тотальности. Глядя сквозь пелену мнений, образов и ситуаций, я вы-

хватываю лишь фрагменты и отдельные ракурсы загадочной машины становления.

Таким образом, если при взгляде на фигуру Атланта мы обнаружили конфликт между мировым шаром и невозможностью взгляда на него извне, то исследование зрелища шара, предлагаемого нам Парменидом, открывает неразрешимый конфликт между абсолютным, исходящим из истинного центра, взглядом на онтологическую сферу и эпицентрическим восприятием мира с экзистенциальной точки зрения. Следовательно, видеть мир чувственным зрением означает: смотреть на него не из истинного центра. Из этого вытекает чреватый серьезнейшими последствиями приговор когнитивному *conditio humana*: люди, поскольку они не могут оказаться в экстатической исключительной ситуации философско-богоподобной амфископии, навсегда и без всякого снисхождения осуждены на пребывание в эпицентрических точках зрения, оставаясь тем самым полуслепыми. Отныне они, выражаясь языком, отсылающим нас к греческой антропологии, уже не просто *brotoi* (смертные), но и отодвинутые-из-центра, погруженные в обстоятельства, ослепленные конкретной ситуацией периферийные существа. Люди суть маргиналы Бога, и в качестве таковых они непоправимо эпицентричны, полузрячи, наполовину разумны. Этот древнейший вывод греческой философии представляет собой величайшее событие в истории прояснения отношения людей к самим себе, ибо впоследствии люди высокоразвитой культуры, несмотря на свой исконный этно- и эгоцентризм, во все эпохи должны были рассматривать себя в качестве не-находящихся-в-центре существ.

Классическая философия представляет собой требование: нам следует понять, что центр находится не здесь. Люди, если они в себе, обладают чем-то от центра, но они не являются им самим. То, что в XX столетии, чаще всего в дискурсах католического антимодернизма, было названо потерей центра, с точки зрения просвещенных смертных представляет собой событие оставшейся далеко в

прошлом эпохи, обусловленное кардинально новым метафизическим истолкованием пространства. Его наиболее примечательный аспект состоит в том, что теперь люди отодвигаются от центра, поскольку их мышление неотступно преследует некая точка вне их самих, представляющая собой абсолютный центр, расположенный «напротив». Отныне человеческое бытие означает существование в некоем эпицентре абсолютного. Эпицентрическое же существование, в свою очередь, означает осознание своей уязвимости и зависимости от директив высшего центра при отсутствии возможности отождествления себя с ним. И именно поэтому в пространстве развитой жизни сознания в силу вступает отношение, способствующее точному воспроизведению микросферических интимных отношений на макросферическом уровне. Ведь напряженное отношение между человеческим эпицентром и божественным центром повторяет изначальное воздействие друг на друга объединенных прочным отношением двоих, но теперь — на уровне логически и практически зрелого миропонимания. Таким образом, мыслить метафизически — значит размышлять о чарах, которыми центр опутывает эпицентрические точки, расположенные вокруг него.

Эта тонкая метафизическая эпицентрика еще совершенно незаметна в отношениях между Атлантом и его небесным шаром. Внешняя позиция Атланта по отношению к величайшей сфере и ее центру эксцентрична, но никак не эпицентрична. По тому, как он несет целое, невозможно определить, что бы он мог внести в состояние шара на своих плечах: у шара могла бы быть какая-нибудь другая подставка и он не претерпел бы никаких достойных упоминания изменений. Таким образом, мы можем заключить, что у Атланта нет никакого существенного или подразумевающего интимности отношения к своей небесной ноше, а в небесном универсуме, со своей стороны, нет ничего, что приводило бы к необходимости для него иметь опору на какого-либо внешнего держате-





Польский мастер миниатюрной скульптуры. *Мария с младенцем*. 1420—1430 гг. Краков.

ля (здесь мы на мгновение отвлекаемся от высказанного предположения, что способность неба быть целым могла бы быть обусловлена в том числе и любовью к усилию выносливого мыслителя).

Совершенно иначе обстоит дело тогда, когда роль носителей выпадает людям, которые в качестве эпицентров подчинены некоему центру, им притягиваются и используются. Самые очевидные прототипы такого рода использования людей в качестве носителей абсолюта обнаруживаются в христианской священной истории — а именно там, где человеческие индивиды поставлены в прочное отношение с божественным центром и привлекаются им

в качестве сотрудников при осуществлении спасения. Поэтому вся христианская практика — в той мере, в какой она должна была способствовать распространению спасения, — теофорична, то есть основывается на несении абсолюта конечной рабочей силой. Это отношение особо явно воплощается в образах беременной Богом Девы Марии и легендарного силача Христофора. Известность обоих этих персонажей целиком и полностью связана с их теофорией, или богонесением. В обоих случаях становится очевидным, чем в новом метафизическом порядке пространств и ролей является использование эпицентрического человеческого субъекта для акций центрального божественного субъекта.

Случай Марии особенно красноречив, ибо в нем первоначально заметно наличие фундаментальной ситуации формирования *микросферической* интимности: как и во всякой нормально развивающейся диаде, интимный резонанс между матерью и ребенком превращает обоих партнеров в полюса поля их близости. При этом первенство неизбежно принадлежит матери, поскольку она является хозяйкой новой жизни и превращается в своего рода арену, на которой осуществляется движение обоих полюсов навстречу друг другу. Таким образом, для естественной сцены «мать—ребенок» было бы разумным предположить, что одушевление направлено от матери к ребенку; именно так в своих лекциях по психологии понимает процесс первоначального одушевления Гегель: «Мать есть гений своего ребенка».<sup>37</sup>

Однако метафизический порядок отношения переворачивает психологический матриархат. В случае Марии этот переворот идет настолько далеко, что мать уже не понимается как производительница ребенка; более того, даже ее беременность не является следствием естественного зачатия. Таким образом, Мария как носительница

---

<sup>37</sup> По поводу этого комплекса см.: Сферы. Т. I. Гл. 3. С. 243 и сл.



Парадная дароносица *Maria gravida* (беременная Мария) с зеркалом: самопознание перед материнским лоном. Церковная сокровищница, Вена.

ребенка становится своего рода интимным Атлантом, поскольку ее дитя, сверхъестественным образом очутившийся внутри ее и нуждающийся в вынашивании Богочеловек, настолько решительно перемещается в центр, что мать — за пределами естественного пространства ее обязанностей беременной женщины — становится сугубо маргинальным обстоятельством божественного самоосуществления. Она носит в своем чреве если не сам абсолют, то по крайней мере его посредника. Следовательно, биологическая дефиниция матери, принадлежащая Ричарду Давкинсу, может быть применена и к Марии: «Я рассматриваю мать в качестве машины, запрограммированной таким образом, чтобы делать все, что в ее силах, для распространения копий заключенных в ней генов»<sup>38</sup> — с тем ограничением, что Мария предоставляет себя в распоряжение божественного гена, который должен быть скопирован в одном-единственном экземпляре. В сферологическом же контексте «мать», напомним, есть не что иное, как мощнейший синоним не-технического иммунитета, причем необходимо обратить внимание, что механизация материнства представляет собой очевидную программу посттеологической цивилизации.

Характер роли Марии, парадигматичный для положения человеческой субъективности в христианско-метафизической схеме, объясняется тем, что в ней нагляднее, чем где-либо еще, обнаруживается, как эпицентрический человек должен отвечать на требовательный зов центра. «*Ecce ancilla domini; fiat mihi secundum verbum tuum*»\* (Лука, 1;38). Как раба Господня, беременеющая женщина отказывается от любой мысли о собственной воле или сопротивлении и полностью подчиняется приказу из центра: будет сделано, как Ты сказал. Таким образом, интимность между матерью и ребенком выходит на арену свя-

---

<sup>38</sup> Richard Dawkins. Das egoistische Gen. Reinbeck bei Hamburg, 1996. S. 206.

\* «...Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (лат.).

щенной истории, а беременность Марии становится действием абсолюта, осуществляющимся посредством женской матки. Макросфера полностью обратила в свою пользу микросферу — высочайший трансфер, кажется, удался. При этом беременная превращается в противоположность Великой Матери, и о примате рождающей над рожденным, по всей видимости, более не может быть и речи. Слоган «Мой живот принадлежит мне» применительно к Марии выглядел бы радикальным сатанизмом. Ибо с самого начала и навсегда пребывающий в ней Христос в большей мере является Божиим сыном, чем материнским ребенком. Таким образом, мать сразу же начинает в большей степени зависеть от этого ребенка, чем этот ребенок — от своей матери. Иными словами, носительница Бога стала всего лишь неким рамочным условием бытия Бога. В своей глубинной структуре это означает: он несет ее, чтобы она несла его. Следовательно, Мария также не является всего лишь другим, естественно-человеческим, полюсом одушевления и интимно-адекватным визави своего собственного ребенка. Скорее, она сама словно оказывается на периферии появления этого ребенка, ибо он есть Богочеловек, обретающий в ней свою реальность. Интимно причастная к событию, Мария остается на его пороге. Она находится на низшем полюсе отношения с величественным и в этой ситуации может привнести в него нечто свое лишь в модусе преданности. Поэтому Марии, как и Христу, присущ двойной природный статус, ибо, будучи естественной матерью, она в то же время является суррогатной матерью Бога; этот момент настойчиво подчеркивался в католической мариологии. Таким образом, Мария могла — в силу полномочий воспитателя — наказывать или баловать младенца Иисуса лишь в той мере, в какой ее удары и ее ласки соответствовали антропологическому сценарию земной жизни Богочеловека.

Если же мы отвлечемся от случая Девы Марии и посмотрим на проблему в целом, то должны будем при-



*Terra nutrix* (земля-кормилица). Иллюстрация из книги Михаэля Майера «*Atalanta fugiens*» («Убегающая Аталанта»). Оппенгейм, 1618 г.

знать: полностью включаясь в деятельность центра, эпицентр всегда должен жертвовать всем лучшим, что у него есть. Идея о том, что при отдаче себя в распоряжение центра эпицентр (человек) обретает достоинство, представляет собой вытекающую из метафизической парадигмы утопию прочного отношения между точкой и центром. Таким образом, мы могли бы говорить о крупном сферообразовании посредством антиципирующего включения человеческой эписубъективности в абсолютную субъективность Бога. Но то, чего она действительно хо-



Хусепе де Рибера. *Святой Христофор*. Фрагмент. 1637 г.

чет, обнаруживается лишь благодаря ее полномочным представителям.<sup>39</sup>

В результате возникает важнейшая модель кооперации больших миров: метафизика сотрудничества—служение центру. Благоразумный эпицентр повсюду может стать работником в винограднике центра. И это призвание не может осуществляться в модусе рабского повиновения, ибо там, где субъект сотрудничает сугубо пассивно, сам Бог будет вынужден компенсировать все сдвиги, произведенные служебной частью; поэтому инструмент, со своей стороны, должен действовать активно, даже опережающим образом, и поэтому спонтанные силы человеческих эпицентров приглашаются (словно они каким-либо образом причастны центральной силе) к движению ради достижения целей центра. В этой схеме повиновение человеческих эписубъектов ни в коей мере не может

---

<sup>39</sup> О проблеме представительства абсолютного см. ниже Главу 7. С. 691 и сл.

рассматриваться лишь как получение импульсов из центра; в качестве своего рода параллельной разумной спонтанности оно должно включаться в центральный проект. Пример Марии говорит христианско-метафизической эпохе буквально следующее: побочные центры стремятся к центру посредством активной преданности. Действительно, в христианской мистике беременность Марии неоднократно рассматривалась в качестве модели такой преданности, и для всякой души считалось благотворным, если она становилась чреватой центром. Через сотрудничество с Богом путь новоевропейской субъективности ведет к мистической равноценности с ним, а от нее, после смерти Бога, — к триумфальному одиночеству единственной работницы, занимающейся всем и вся.

Хотя беременность Марии представляет собой самую радикальную и глубоко интимную модель прочного отношения между эпицентром и центром в метафизически геометризованном большом мире (и тем самым дает представление о матрице всякой мистики служения), она тем не менее была отнюдь не единственной, а в определенные периоды даже не самой популярной. «*Legenda aurea*»\* Иакова Ворагинского, в которой излагается история святого Христофора, предлагает вторую убедительную модель несения человеком Бога. Христофор, богатый из земли хананеян, двенадцати локтей ростом и внушающий ужас своим диким обликом, обратился в христианство, движимый желанием служить только наивысшему властителю. Но кто из властителей наивысший? Христофор заметил, что его первый хозяин — царь — боялся дьявола как того, кто его сильнее. Поэтому он утратил веру в его суверенитет и перешел на сторону импозантного Сатаны. Но и его второй господин — дьявол — избегал икон с изображением Христа, из чего для героя легенды с необходимостью следовало, что никто, кроме изображенного на иконе, не может быть высшим из всех

---

\* «Золотая легенда» (лат.).



сувереном, даже если в этом мире он остается незримым и дает знать о своем присутствии лишь с помощью знамений и чудес. Один благочестивый отшельник открывает Христофору, каким образом он может поступить на службу к новому господину: он должен переносить людей через глубокую и бурную реку. Однажды он слышит голос какого-то ребенка, трижды просящего о переправе.

«Христофор усадил ребенка на плечи, взял свой шест и вошел в воду. Но посмотрите, вода прибывала и прибывала, а дитя становилось тяжелым, словно оно было отлито из свинца. Чем дальше он шел, тем выше поднималась вода, тем тяжелее становилось дитя у него на плечах; он пришел в ужас, испугавшись, что утонет. С большим трудом он перешел реку, усадил ребенка на землю и сказал: „Дитя, ты повергло меня в глубокую тревогу; сидя на моих плечах, ты было таким тяжелым, что, если бы я взвалил на себя весь мир, мне не было бы тяжелее“. Дитя отвечало: „Ты не должен этому удивляться, Христофор; ведь ты нес на своих плечах не только весь мир, но и того, кто его создал. Знай же, я — Христос, твой царь, которому ты служишь этим делом“».<sup>40</sup>

В идущем через реку великане-христианине мы без труда узнаем нашего Атланта. Однако он уже не несет небо в наказание за свое участие в восстании древних сил против Олимпа. Титан в изгнании превратился в слугу Божьего, приходящего на помощь путешественникам и паломникам. В сцене на реке модификация схемы Атланта становится очевидной: вместо роли тяжелоатлета-отшельника появляется прочное отношение с господином. Ибо христианский Атлант не несет на своих плечах непосредственно сам универсум; между тяжелым целым и его носителем легенда в качестве посредника помещает

---

<sup>40</sup> Von Sanct Christophorus // Die legenda aurea / Übers. von Richard Benz. Heidelberg, 1984. S. 500.



Мастер из Мескирха. *Христофор*. Фрагмент. XVII в.  
Художественный музей, Базель.

богочеловеческую единицу, самого Христа в лице ребенка. Поэтому Христофор несет на плечах дитя, ставшее подлинным космофором. Но, неся носителя космоса, христианский Атлант взваливает на свою спину всю тяжесть мира, к которой добавляется небольшой вес Господа, принявшего облик ребенка.

В этой картине мы можем увидеть, как в христианском рассказе оживает античная фигура и как из статуарной неподвижности она перемещается в земной и одновременно сверхъестественный поток. Решающая метаморфоза Атланта осуществляется благодаря его превращению из упрямо философствующего раба-атлета в интимного



Политический Атлант: О, как тяжела ноша! Иллюстрация из книги В. Й. фон Валльрабе «Новое историческое описание жизни Карла V». 1683 г.

вассала Бога; в результате этого превращения из архаического силового действия возникает страстное отношение к своему делу, то есть, говоря языком наших предыдущих размышлений, складываются служебные отношения между побочными центрами и центром бытия.

Чрезвычайная популярность легенды о Христофоре, в течение столетий разрабатывавшейся в бесчисленных изобразительных версиях, зиждется не только на том обстоятельстве, что в ней звучит целый ряд мифологических обертонов; ее очарование объясняется в первую очередь тем, что она простым и глубокомысленным образом включает связь христианского человека с универсумом в

прочное отношение с неким персональным визави. Таким образом снимается дочеловеческое проклятие Атланта. Дело Христофора преодолевает поверхностность и порабощенность чуждыми обстоятельствами. Отныне и игра с мячом бытия всегда будет представлять своего рода интимный роман. Носитель вступает в непосредственное личное отношение с центром шара и только в косвенное — с его объемом и весом. Тяжесть мира более не лежит мертвым грузом на плечах одинокого титана, а становится частью любовной истории, разворачивающейся между человеческим эпицентром и божественным центром. Поскольку шар мира несет божественное дитя, усилия Христофора приобретают черты сотрудничества — и именно потому, что непосредственно он связан только с ребенком на своих плечах, а опосредованно — с тяжестью мира; он становится участником божественной пантофории. Он, образцовый слуга, несет носителя, несущего всё: таким образом он узнает, что значит быть Божьим средством.

Итак, мы видим, как своего рода интеринтеллектуальная оттепель охватывает мыслеобразы мифологии и древней физики. Сфера, представляющая собой мир, более не находится перед наблюдателем только как геометрическая фигура; она также не является и универсализированным окружающим миром: она превратилась в символ прочного отношения между человеком и центральной точкой. Отныне даже силы мужественного титана, свободные от фаллического своеволия и мятежного упрямства, могут использоваться во благо монархии центра; то, что было необузданной мощью, превращается в функциональную силу. Тем самым христианство кроме фундаментального учения Евангелий произвело на свет укорененный в дуальном пространстве принцип солидарности: ибо оно, наивное и одновременно рефлексивное, мыслит солидарное действие как сотрудничество эпицентра в работе над проектом центра. Быть может, кое-что из того, что в наши дни ощущается как кризис общественной со-



Больше, чем Атлант. Мировой шар на плечах Амура. Эмблема, XVII в.

лидарности и как ослабление социальной связи, в конечном счете объясняется закатом этой метафизики сотрудничества. В том, что современные командные философии никоим образом неспособны закрыть эту брешь, нетрудно убедиться любому внимательному современнику.<sup>41</sup>

Насколько мощно модель Христофорова сотрудничества повлияла на судьбы современного человечества, мог бы проиллюстрировать пример величайшего Христофора начала Нового времени — Колумба, мореплавателя, образцового представителя новоевропейской культуры, одержимой манией риска, — после своего первого путе-

---

<sup>41</sup> Исключение, возможно, составляет лишь книга Гертруды Хёлер и Михаэля Коха «Растраченное грехопадение. Разделение или новый союз?» (*Gertrud Höhler, Michael Koch. Der veruntreute Sündenfall. Entzweiung oder neues Bündnis?* Stuttgart, 1998), в которой пара, образованная мужчиной и женщиной, выделяется в качестве «дуоцентрической протокоманды».



Атлант на крыше Рокфеллеровского центра, Нью-Йорк.  
Скульптура Ли Лоури. 1937 г.

.5.  
.S. A. S.  
X M Y  
Xp̄oferens

Собственноручная подпись Колумба.

шествия к островам Вест-Индии начавшего все более явно ощущать себя спасителем и мореходом-апостолом. В последние годы жизни он подписывал свои письма квазиапостольским именем *Xr ferens*, словно превратив собственное имя в духовную программу и истолковывая пересечение Атлантики как продолжение Христофорова служения на океанских маршрутах.

В магии имени Колумба дают о себе знать некоторые психополитические тайны истории европейских успехов после 1492 года: эта магия отсылает нас к оперативному единству служения и господства, без которого невозможно понять динамику властолюбия и силу предприимчивости новоевропейской формы субъективности. Не пройдет и пятидесяти лет после открытия Америки, как новая психополитика обретет свой осязаемый облик в официально признанном в 1540 году ордене иезуитов. *Compañia di Gesù*\* представляет собой в высшей степени христофорический орден, состоящий из религиозных предпринимателей, не желающих ждать, что к успеху их приведет Бог, а целиком и полностью полагающихся на свою собственную упреждающую деятельность. Они — акти-

---

\* Общество Иисуса (итал.).

висты глобализации в католическом стиле. С иронией фанатиков они сгибаются под гигантской тяжестью, окрыленные уверенностью, что лишь взвалив ее на себя можно обрести реальную власть.

#### IV. МОРФОЛОГИЧЕСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ И ЕГО СУДЬБА

Для современных людей, мышление которых начиная со времен диссидентов гегелевской школы формировалось под влиянием различного рода децентрализаций и экзистенциальной эксцентрики, едва ли еще открыт доступ к забытым мирам метафизического величия шара. Они уже не в силах по-настоящему понять (разве что возьмут на себя труд воспоминания и двинутся в направлении, противоположном направленности децентрализирующих цивилизационных тенденций), в какой мере духовная история последних двух тысяч лет представляла собой триумфальное шествие одного морфологического мотива, затмевавшего собой все прочие. Даже если учебники философии и архивариусы *philosophia perennis*\* в лучшем случае намеками говорят<sup>42</sup> о древней онтологии шара, а посредственные деятели этого цеха, включая молодых волков, уже давно живут словно за стеной забвения, сквозь которую не проникает ни один луч воспоминания, — все это ничего не меняет в том, что староевропейская метафизика, когда она в наибольшей степени была «у себя», представляла собой одно-единственное бесконечное размышление об одушевленном шаре и причастном к нему человеческом бытии. Поэтому классические мыслители никогда не занимались тем, что сегодня, ссылаясь на псевдо(анти)картезианские идеи, называют

---

<sup>42</sup> См.: *Wilhelm Schmidt-Biggemann. Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike. Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt, 1998. S. 439—453.*

\* Вечная философия (лат.).



последним обоснованием, а имели дело лишь с последним охватом, или, как мы будем говорить в дальнейшем, с последним иммунитетом. Мы можем почти категорически утверждать: классическая метафизика, понятая как онтология и философская космология, представляла собой не что иное, как невероятно тщательный и сложно обставленный теоретический ритуал в честь во всем имеющей место Ее Величества круглой формы. Лишь тот, кто достаточно глубоко спустился в архивы Единого (а, как мы показали в первом томе «Сфер», дискурсивным архивам предшествуют древнейшие протосценические архивы), сможет составить понятие о масштабе культа моносферы. Задача этого культа состояла в том, чтобы умиротворить беспокойство, охватывавшее человека в опасно открытом, бесконечно просторном мире, включив его в приносящую утешение, всеохватывающую, представляющую ему иммунитет форму; буквально: в то, что одним-единственным движением объемлет всё. Весть Евангелия от бытия в круглом гласила: каждая, даже самая удаленная от центра точка в мировом пространстве, включая мое собственное трепещущее от страха потерять существование, потенциально и актуально достигает-ся и конституируется исходящим из центра лучом. И именно потому, что всё, что есть, исходит из на всё воздействующего благого центра (*omne ens est bonum*;\* все благое обладает иммунитетом), колеблющийся свет моей жизни также может найти спасение в пропитанном духом, одушевленном, дарующем максимальный иммунитет целом.

Предпосылкой этого может быть только одно: я должен был бы признать и твердо усвоить, что все сущее, включая меня самого с моими безднами и отрицаниями, есть нечто такое, что в самом прямом смысле пребывает *внутри*, в области некоей организующей его формы, — из чего необходимо следует, что всё, что есть, охватыва-

---

\* Всё сущее — благое (лат.).

ется, включается в себя, локализуется некоей величайшей периферией. В образе шара распространяется евангелие тотальной инклюзии: ничто действительное не может быть снаружи, ни одна вещь не существует в отрыве от корпуса и континуума Единого. Философское размышление об объемлющем приводит к неопровержимому выводу, что даже считающийся таким громадным универсум при любых обстоятельствах может быть представлен как внутреннее пространство, а тем самым и как заполненная энергетическая и чувственная сфера. То, что выглядит как эзотерика, на самом деле является лишь эзосферикой.<sup>43</sup>

Там, где сила исходит из центра, нет никакого абсолютного внешнего, ни одной потерянной точки, никакого сущего, которое могло бы полностью находиться снаружи, — разве что оно само вырвалось бы наружу с мятежным умыслом (и даже тогда реальная экстериорность была бы проблематичной). Поскольку центрированное целое все втягивает вовнутрь, ибо оно любое место в окружающем пространстве соотносит с собой как с центром, тотальность шара никогда не представляет собой всего лишь неподвижную глыбу; она наполнена живым взаимоотношением центра и корреспондирующих с ним многочисленных эпицентрических точек. Это с воодушевлением признают приверженцы принципа полноты: интеллигибельный шар живет. И если он живет, то это происходит благодаря силе излучения центра и его стремления к установлению отношений. Непрерывно разрываясь, центр излучает свои радиусы и постоянно воспроизводит свою целостность, притягивая к себе эпицентрические точки. Центральная точка, занимающая в

---

<sup>43</sup> Последним крупным мыслителем, в котором следует видеть осознающего свои мотивы теолога шара, был Карл Ясперс, настаивавший на том, что онтология (теория бытия) может осуществляться лишь как перизхонтология (теория объемлющего и объемлемого бытия). См.: *Karl Jaspers. Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Bd 1. München, 1991. S. 47—222.*

абсолютном круге место Бога, постоянно убеждается в наличии всех точек в пространстве вокруг себя, порождая и познавая их; она формирует вокруг себя целое, непрерывно дополняя себя всеми, даже самыми удаленными, точками. Целое — это то, что обладает способностью тратить и накапливать. Поэтому живой центр не отпускает точки радиусов; он удерживает их, организовав вокруг себя своего рода мерцающее собрание; и, как Бог из детской песенки пересчитывает звезды, так центр пересчитывает точки, чтобы ни одна из всего их необъятного множества не пропала.

Онтология шара (основное учение западной метафизики, действовавшее тем более скрытным образом, чем более открыто оно высказывалось, и тем более мощно, чем более латентным оно оставалось), в сущности, есть не что иное, как размышление о невозможности того, чтобы в бытии что-либо могло пропасть. Бытие как дом не теряет ничего. Там, где целое рассматривается как шар, всякое единичное может (а в сомнительных случаях даже должно) быть причислено к его совокупности, что стирает всякое различие между утешением и принуждением. Там, где единичное может обрести свое счастье в причастности к целому, само воспоминание о центре шара становится терапевтическим и даже спасительным упражнением. Ибо демонстрация шара означает в такой ситуации не что иное, как распространение благой вести о принадлежности рассеянных точек организующему центру. Когда Августин писал: «Наше сердце не успокоится, пока не обретет покой в Тебе», то эти слова составляли часть диалога между эпицентром и центром, мотивированного стремлением заброшенной в мир точки отдаться под покровительство спасительного центра.

При этом метафизика позаимствовала у одной в высшей степени содержательной мысли и ввела в игру чрезвычайно смелую концепцию исходящей из центра одушевленности. Не являлся ли платоновский миф о демиурге свидетельством того, насколько бесцеремонно может

действовать мышление, когда речь идет об осуществлении его иммунологической цели, а именно о представлении тотальности сущего под знаком психизма? Ибо кто не заметит, как сходятся здесь сферическое и психическое? Понятие мировой души, развитие которого от Платона продолжил Шеллинг, демонстрирует, сколь многое некогда ожидалось от переноса психического на космическое. В нем в облике рационализма продолжает жить анимизм.<sup>44</sup> Ницше не без оснований ощущал в метафизике, превращенной Платоном в школу, тенденцию к набожности, назиданию, внушению слепого упоения; и едва ли можно отрицать, что благодаря платонизму рефлексия встала на путь, ведущий к мысленному округлению неправильных по своей форме вещей, к интерпретации мертвого как живого и эксцентричного как концентричного. Сама школа школ, Академия, — чем была она, как не семинаром, на котором молодежь встречалась с проповедниками крупных сфер, чтящими круг и шар?

Когда в позднеантичную эпоху протекал процесс философского образования христианства, теологи не могли не обнаружить, что их дискурс о взаимоотношении человека и Бога вливается в литейную форму академической метафизики центра и шара. При этом, сколько бы ее ни замалчивали, открылась истина: задолго до личной благодатью вести разум людей Древнего мира был очарован своего рода морфологическим евангелием. Пусть Христос, подобно римским императорам, и именовался христианскими теологами *Sotér* (Избавитель и Спаситель) — спасающим, по столь же глубоким, но более древним причинам, был возникший в мышлении шар. Бог морфологов, соотносящий с собой все точки пространства, по сути дела, древнее и глубже Бога базилик, вновь подбирающего потерянные души.

---

<sup>44</sup> См.: *Heinz Robert Schlette. Weltseele. Geschichte und Hermeneutik. Frankfurt, 1993.*

Разработка скрытого тождества христологии и метафизики шара определяла глубинную структуру программы христианской духовной истории. Разумеется, теологи едва ли когда-либо понимали, что они могут успешно достичь своих целей лишь в качестве исполнителей некоего эпохального иммунизационного проекта. В нем спасение исходило из формы, в которую превратился мир. Христос спасает так же, как уже спасал шар, но если шар мог спасти, то лишь потому, что его центр представляет собой анонимный источник всякого спасения и всякого возвращения в целое. Такая ситуация будет сохраняться вплоть до середины XV столетия, пока это отношение не будет описано мыслителем холодного, бесстрастного тона — Николаем Кузанским, у которого философское учение об иммунизирующем шаре обретает свою четкую цель:

«Когда он [Иисус Христос] был подобен нам, он послал шар своей личности так, что тот успокоился в центре жизни... И наш шар следует за его шаром...»<sup>45\*</sup>

То, что здесь остается неясным, мы попытаемся прояснить в пятой главе этого тома, в которой речь пойдет о развернутых теологиях шара. Латентный тезис размышлений Кузанца становится очевидным уже здесь: все тайны так называемого христианского спасения (говоря философским языком, избавления от потерянности во внешнем, некруглом, бессвязном) сводятся к вопросу: могут ли эпицентры, человеческие души, преодолеть расстояние, отделяющее их от абсолютного центра жизни, — того центра, который для христианского метафизика не может быть ничем иным, как Богом, простейшим образом в себе свернутым (*simplicissimus*) и одновременно развернутым таким образом, чтобы включать в себя всё.

---

<sup>45</sup> *Nikolaus von Kues. De ludo globi liber primus. S. 271—273.*

\* Здесь и далее перевод В. В. Библихина.



Игровой шар Николая Кузанского.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что роман между Богом и душой зиждется на смелой сферологической предпосылке. Они находятся в прочном отношении друг с другом лишь тогда, когда оба принадлежат некоему общему внутреннему пространству: Бог — как центр, а душа — как точка вне центра, которая обязательно находится на радиусе, представляющем собой исходящий из центра луч. Если бы душа не располагалась на испушенном (или, как скажет Кеплер, эякулированном) из центра луче, то между ней и исходной точкой не существовало бы никакого отношения; она была бы в буквальном смысле эксцентричной — ни с чем не связанной, оторванной от ядра, дрейфующей в абсолютном внешнем, не способной к спасению, не нуждающейся в нем и пребывающей «дома» лишь в отношениях с самой собой и в их дополнениях, исходящих из окружающего мира.

В метафизическом миропонимании единственными кандидатами на роль такого рода эксцентриков являются Сатана и охваченные гордыней смертные грешники из его свиты — а следовательно, те «экзистенции», которые сознательно избрали анархический, богобежный, пренебрегающий спасением способ бытия. В философском поле ближе всего к этой позиции находятся те античные атомисты и материалисты, которые первыми приняли в рас-

чет возможность существования бесконечной пустоты, лишенной какого бы то ни было центра. В рамках классической метафизики эта позиция неприемлема,<sup>46</sup> и тот факт, что она считается порочной, выражается в иммунной реакции спасающего самого себя шарообразного мира на атеистический тезис о наличии внешнего. Ибо признание эксцентрической экзистенции в качестве легитимного модуса бытия-в-мире означало бы отрицание необходимости отношения между центром и эпицентром. Тем самым священный шар лишился бы своей всеобъемлющей силы; различие между существованием в нем и вне его утратило бы какую бы то ни было значимость. Это означало бы допустимость религиозной свободы по отношению к Единому шару, а следовательно, лицензию на морфологическую индифферентность. Таким образом, бытие-в-шаре более не было бы для всякого существа условием его спасения; более того, отныне вообще не было бы никакого спасения, никакого избавления, никакого укрытия от внешнего, и даже отсутствие всеобщего спасителя не имело бы всеобщего измерения. Можно было бы лишь различать успехи и неудачи в автономных играх между эксцентрическими точками по ту сторону спасения и катастрофы, а следовательно, имела бы место современная ситуация. Ее критерии — отказ от сосуществования в общем внутреннем пространстве и утверждение общения между внешними по отношению друг к другу субъектами в качестве универсальной «коммуникации».

Множеству миров современной эпохи присуща объединительная тенденция не потому, что в доме одного отца много комнат, а потому, что на глобальном рынке имеется множество мест, границ и адресов. Как дом является символом хорошего внутреннего, так рынок представляет собой главный образ не-такого-плохого внешне-

---

<sup>46</sup> О борьбе Платона против этих тезисов и их защитников см. ниже Главу 4. С. 368 и сл.

го. Пока шар бытия полностью сохранял свою инклюзивную силу, основная черта современности, концерт бесчисленных автономных эксцентриков, рассматривалась как поистине адский признак. Смысл бытия-в-шаре состоял именно в необходимости освободить точечные индивиды от их эгоистической замкнутости на самих себя и в условии значительной моральной и онтологической экстравертности соотнести их со всеобщим центром: так, чтобы в результате каждое Я стало бы вассалом центра и нашло бы свое счастье в освобождении от слишком человеческого и одновременно сатанинского заблуждения, состоящего в выборе самого себя в качестве привилегированной исходной точки.

Поэтому шар есть нечто большее, чем геометрический символ и космологический мыслеобраз; ко всему прочему, он открывает путь к альтруистической этике и эротике. Там, где центр держит эпицентры в напряжении, точки *a priori* смотрят на центр, ибо центр настаивает на своей привилегии быть иным по отношению ко всем точкам. Поэтому структурно теоцентризм и альтруизм суть одно и то же. Но в величайшем шаре индивидуальные точки связаны отнюдь не с одним лишь центром; энергия теоцентрического пакта возвращается к отдельной точке и наделяет ее способностью солидаризоваться с другими точками, находящимися на самых протяженных радиусах. Поэтому воспоминание о сосуществовании в шаре пробуждает ту силу, которую ницшевский Заратустра назовет любовью к дальнему. Как то, что обязывает любить дальнего, сфера теологов является мощнейшей фигурой онтологического альянса. Благодаря общему для всего расположенного вне центра сущего колебанию между центробежными (эгоистическими) и центростремительными (альтруистическими) порывами, все конечные интеллигенции находятся в экзистенциальном резонансе друг с другом — каждая из них знает или могла бы знать, что значит *не* быть центром всего и, однако, принимать себя за таковой. То, что при любой конкуренции





Творец сферы. XIII в. Фрайбургский кафедральный собор.



Лукас Кранах. *Меланхолия*. Фрагмент. 1532 г. Государственный художественный музей, Копенгаген.

связывает их, это их общая попытка быть, то есть убеждаться в своей способности к бытию. В этом смысле общее бытие в шаре представляет собой последнее обоснование солидарности точек.

В этом свете становится совершенно понятным, почему европейцы в течение двух тысячелетий были одержимы космологическими представлениями, в центре которых находилась идея небесной тверди. Две тысячи лет метафизики шара равны по своей протяженности эпохе учений о небесной сфере: космологические модели, помещавшие Землю в центр массивных круглых небес, могли сформироваться лишь под патронатом философии. Над всеми этими располагающимися друг над другом планетными оболочками высился последний небосвод, неподвижное небо, выше которого было лишь местожительство блаженных избранников Божиих. Несмотря на все формальные обоснования в астрономических дискурсах начиная с Аристотеля, такая структура неба имеет правдоподобный с точки зрения истории картины мира смысл лишь в том случае, если она ко всему прочему понимается и как проекция некоей непреодолимой в течение дол-

гого времени морфологической потребности. Планетные оболочки служат герметизации мира в универсально-иммунологическом смысле. Космология сферических оболочек с помощью физических средств скрепляет пакт между центром и универсумом точек: она почти с брутальной наглядностью демонстрирует, что значит при любых обстоятельствах стремиться к продолжению существования во внутреннем мире. Тональность задал Парменид:

«Ибо неодолимая Ананкэ держит [его]\* в оковах предела [~ границы], который его запирая-объемлет, потому что существу нельзя быть незаконченным». <sup>47\*\*</sup>

Платон и Аристотель продолжили разработку мотива позитивной формальной границы; они придают идее о том, что целостность сохраняется лишь в строгой сферической форме, завершенность, которая позволяет ей сформировать традицию. Средневековье доводит одержимость небесными оболочками до кульминации и окружает Землю и обитающие на ней человеческие души многочисленными слоями более или менее массивных небесных сводов, словно это затерянное в космосе и в то же время избранное место, в котором Богу было угодно стать человеком, следовало защитить даже от малейшего дуновения внешнего. Окруженное восемью, десятью, двенадцатью, четырнадцатью космическими валами и насыпями, обосновавшееся на Земле человечество пользовалось милостивой привилегией пребывать внутри крепости бытия. <sup>48</sup>

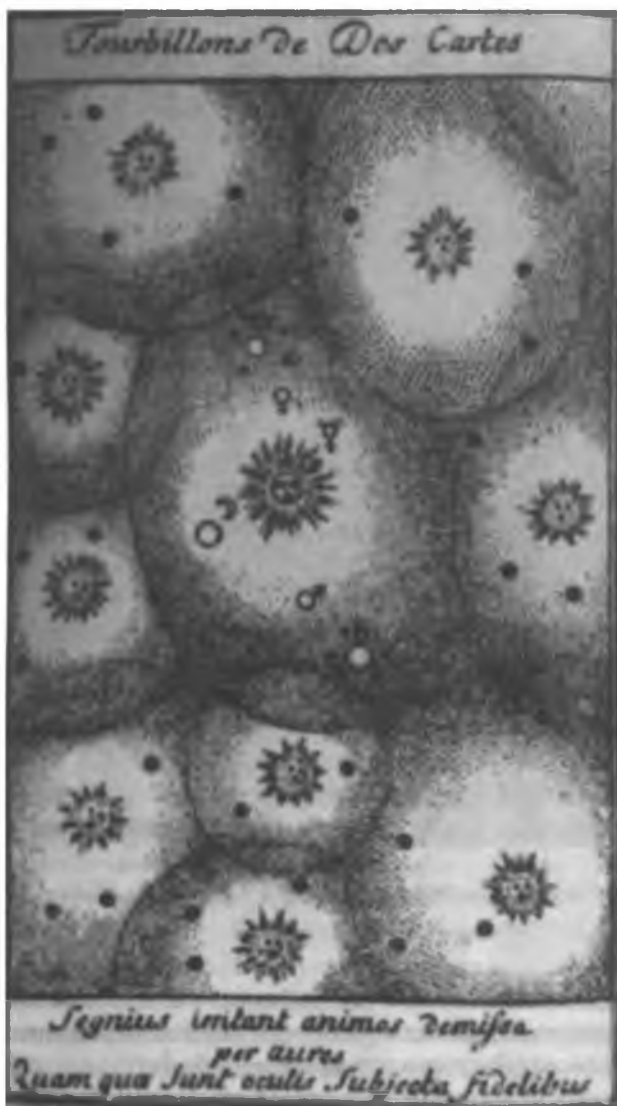
---

<sup>47</sup> Das Lehrgedicht. Verse 30—31.

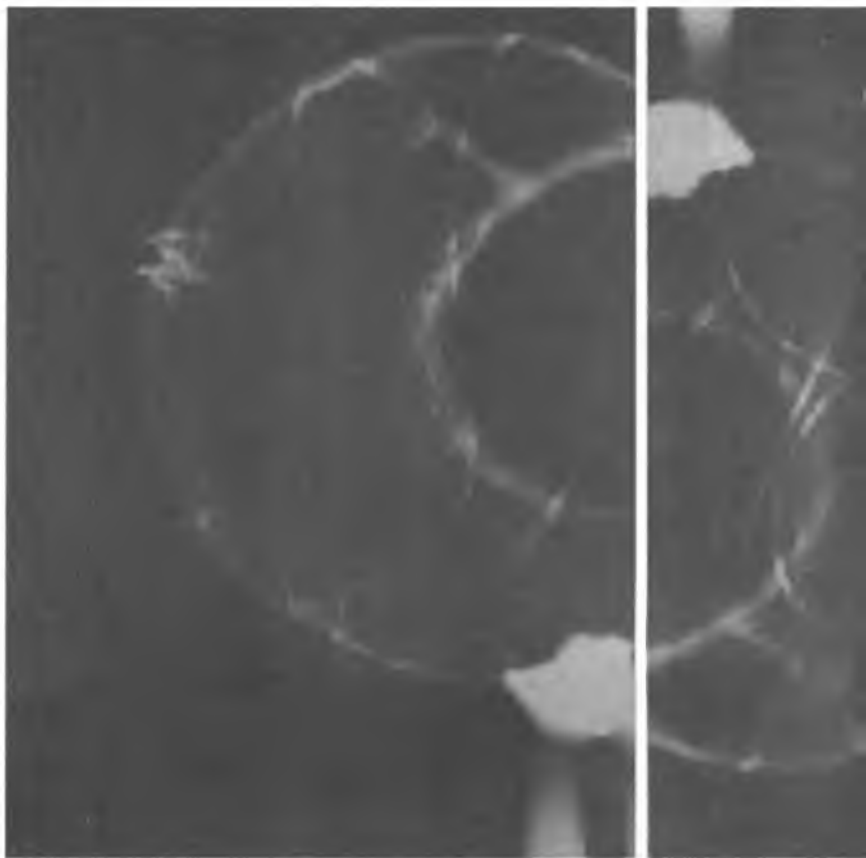
<sup>48</sup> Двухтысячелетняя история представлений о космической сфере скрупулезно изложена в недавно увидевшей свет книге Жана-Пьера Лернера «Мир сфер» (*Jean-Pierre Lerner. Le monde des sphères. Vol. 1: Genèse et triomphe d'une représentation cosmique. Paris, 1996; Vol. 2: La fin du cosmos classique. Paris, 1997*).

\* Сущее.

\*\* Перевод А. В. Лебедева (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Фр. В 7, ст. 30—31).

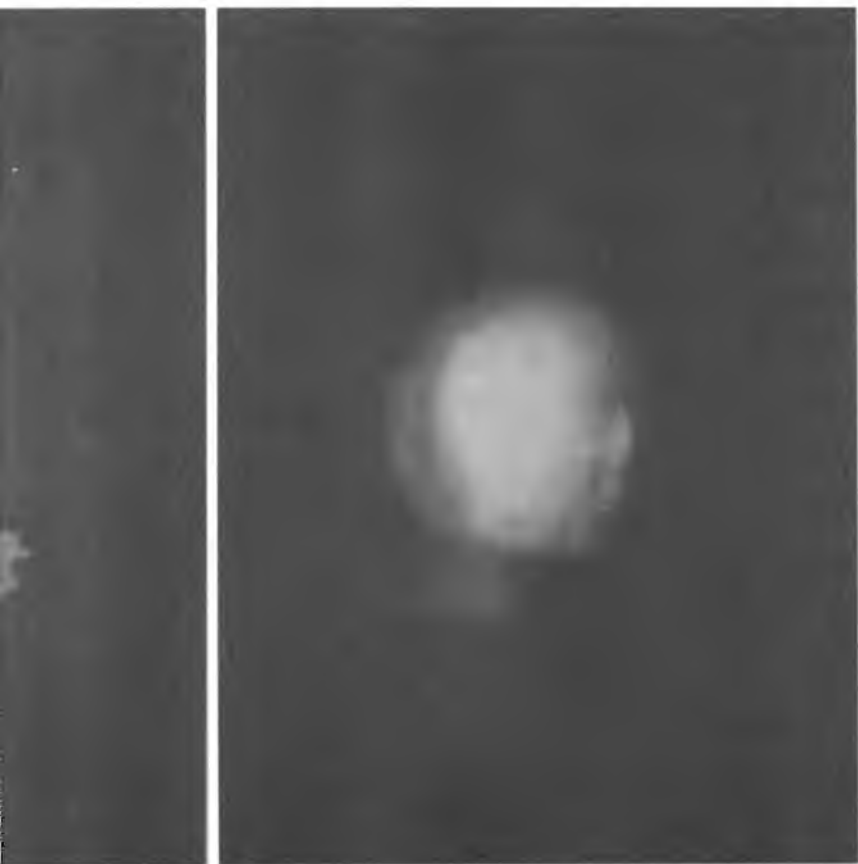


Множество Солнечных систем. Иллюстрация к картезианской космологии XVIII в.



Юрген Клауке. *Большая картина мира II*. Триптих. 1991 г. Кёльн.

Но, поскольку в метафизической парадигме сам человек представляет собой своего рода микромир, это многократное окружение внутренней области защитными сооружениями воспроизводится в нем самом; сам человек предстает в виде своего рода системы оболочек и стен, окружающих нуминозную глубинную точку, образующую центр человеческой самости. Таким образом, неуди-



вительно, что *homo metaphysicus*\* едва ли когда-нибудь сможет проникнуть в свой собственный последний центр, ведь даже он обитает лишь в периферийных областях своего глубоко эшелонированного душевного пространства и вместе с Августином знает, что пребывающий в нем

---

\* Человек метафизический (лат.).

Великий Другой ближе к нему, чем он сам: *interior intimo teo.*\* В неустанных усилиях воображения, с помощью всепроникающей одержимости сводами, оболочками и полым шаром человек обеспечивает сохранность всех без исключения эпицентральных точек как внутри себя, так и вовне.

С морфологической и иммунологической точки зрения можно утверждать, что в метафизическую эпоху важнейшей акцией Бога была оборона границы от Ничто, внешнего и бесконечного. Эту чувствительнейшую из всех линий можно было защитить только путем строительства оболочек. Из этого следовало (даже если это звучит невыносимо с имманентно-теологической точки зрения), что Бог был способен оставаться «в силе» до тех пор, пока защитникам его интересов удавалось истолковывать его как гигантский, хотя и конечный, сохраняющий свою собственную форму шар. Как только теология начала всерьез работать с опустошающим атрибутом *бесконечности* (а с точки зрения истории метафизики это процесс, эндогенно инициирующий наступление Нового времени), она отняла у Бога его сферопойетическую функцию, ибо в бесконечном шаре исчезает метафизически бризантное и иммунологически решающее различие между внутренним и внешним. В шаре с бесконечным радиусом и бесконечным объемом все было бы рассеяно в некоем «где-то» и потому — где бы оно ни было; оно сразу становилось бы внешним. Именно к этому в конечном счете и приводит новоевропейская инфинитизация Бога и универсума.

Умнейшие теологи убили Бога, не сумев запретить себе мыслить его в качестве актуально и экстенсивно бесконечного. Тезис «Бог мертв» свидетельствует прежде всего о своего рода морфологической трагедии; безжалостная инфинитизация уничтожает воображаемо-наглядный шар, обеспечивающий иммунитет. Отныне Бог полностью лишается наглядности, становится ни на что не

---

\* Глубже глубин моих (лат.).



Антонен Арто. 1926 г.



похожим, бесформенным — чем-то чудовищным для человеческой способности зрительного восприятия, тем, что ничего не может вместить, некоей абсолютной дырой и бездной. Теперь, поскольку исчезла граница между внутренним и внешним, сразу и не поймешь, в чем состояло преимущество пребывания в этом бесконечном Боге.

С ликвидации божественного иммунитета начинается непрерывный атеистический кризис Нового времени. В просвещенных кругах Позднего Средневековья мистическим шепотом распространяется морфологическое «дизангелие», причем большинство его вдохновенных пропагандистов не понимает, что оно означает и к чему ведет. Ибо, намереваясь возвестить нечто таинственно воодушевляющее и восхитительно парадоксальное, они словно по секрету сообщают: «Бог есть шар, центр которого везде, а окружность нигде».<sup>49</sup> С этого «везде» начинается агония централизованной формы, а это «нигде» возвещает о кризисе метафизического проекта, смысл которого заключался в окутывании всего сущего покровом душевного. Как только шару приписывается предикат бесконечности, он, простираясь в недоступное наглядному представлению, умирает. Дальнейшее — постистория шара. Смерть доброй, спасительной, величественно-конечной божественной сферы еще должна быть осознана теми, кого она затрагивает; это процесс, который уже более полутысячи лет продолжается в европейском мышлении и

---

<sup>49</sup> Этот популярный тезис восходит, скорее всего, к герметической «Liber XXIV philosophorum» («Книге двадцати четырех философов»), в которой, по-видимому впервые, появляется формула: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam* (Бог есть бесконечная сфера, центр которой везде, а окружность нигде). Бонавентура, воспроизводящий этот тезис в «Itinerarium mentis in Deum» V, 8 («Путешествие ума в Боге»), к существительному «сфера» добавляет прилагательное «интеллигибельная». Майстер Экхарт и его последователи вплоть до Кузанца также многим обязаны этой теореме. Недавно появилось превосходное издание «Книги двадцати четырех философов», представляющее собой том 153 А «Corpus Christianorum» (Tournhout, 1997). Обсуждение трех из двадцати четырех главных теософских тезисов см. ниже в Главе 5. С. 539 и сл.

до сих пор не может считаться завершенным. В самом деле, полагать, что шар бесконечен, означало лишить его собирающей силы, оторвать от интересов живого и тем самым превратить величайшее в ужасное.

Смерть Бога впервые возвещается в своего рода морфологическом некрологе: шар мертв. Из факта его смерти следует все прочее, что касается кончины Бога и работы с его наследием, — потеря периферии, инфляция центра, блуждание точек. Таким образом, когда в результате отождествления с бесконечным шар погибает, прежде эпицентрические точки вынуждены либо избрать в качестве центра всех отношений самих себя, либо, не поддавшись широко распространенной мании центральной точки, отдаться неуправляемой игре децентрализованных событийных потоков. Выбор первого варианта ведет к возникновению современных теорий систем; от выбора второго варианта до сих пор зависят шансы новейшей, постмодернистской философии. Мишель Фуко с полным правом мог заметить: «Мир как сфера, Я как циркуль, Бог как центр — это тройная блокада событийного мышления».<sup>50</sup> Однако о том, каким могло бы быть мышление в событийных понятиях по ту сторону макросферологического эксцесса, каковым является оставленная нами за спиной классическая метафизика, еще не имеют понятия ни постмодернистская общественность, ни большинство профессиональных философов. Лишь в виде догадок, тут и там витающих в воздухе, у нас возникает понимание, что только вне Единого шара, в котором все находит свое основание и одушевление (а следовательно, в некоем радикализованном внешнем), может состояться мышление событийности как таковой.

Но, ограничиваясь лишь до сих пор опубликованными аргументами, мы никогда не сможем понять, почему

---

<sup>50</sup> *Theatrum philosophicum // Gilles Deleuze, Michel Foucault. Der Faden ist gerissen, aus Französischen von Walter Seitter und Ulrich Rauff. Berlin, 1977. S. 33.*



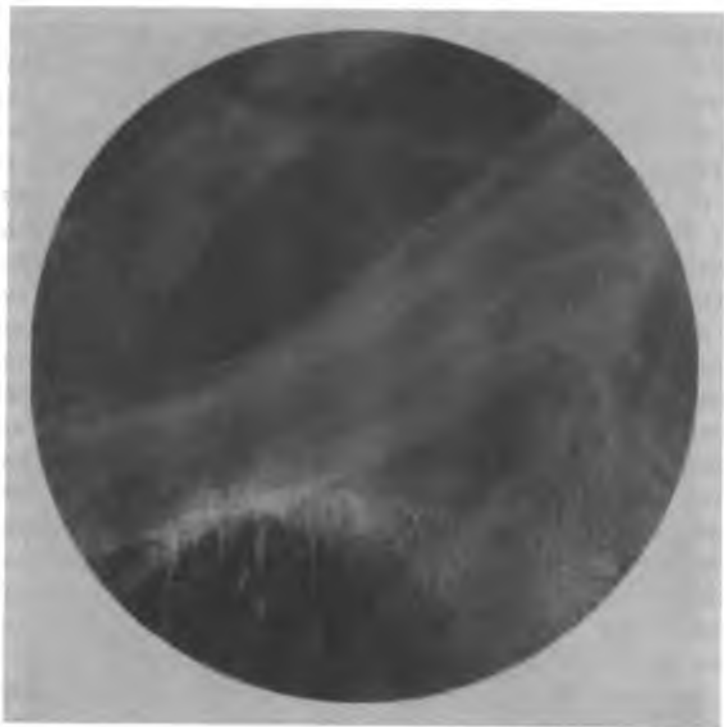
Даниель Либескинд. *Never is the Center* (Центр — никогда). Мемориал Миес ван дер Роэ. Проект 1987 г.

теперь есть *событие* и уже нет *сущности*, мыслившейся вокруг всего, что есть в мире. Ведь даже постструктуралистское событийное мышление все еще остается в плену у новоевропейской метафизики, ибо оно под различными рубриками, будь то либидо, комментарий, отсрочка, диалог или креативность, сохраняет ее инфинитистический пыл. Все это — наивности, которые пользуются популярностью, поскольку их наивность есть наивность самой философии. Устав от постструктуралистских инфинитизмов, мы должны заняться разработкой онтологии конечного, незавершенного, громадного мира; в ней в своем радикализме должны быть уравновешены консервативные и революционные моменты, можно было бы даже сказать, физические и технические интересы. «Где же мы находимся, пребывая внутри колоссального?»<sup>51</sup> Мышление будущего (быть может, некая трансгенная философия) должно исходить из признания факта, что метафизический проект всеобщей одушевленности (моносферизм) потерпел крах, однако душевное отнюдь не уменьшилось в своем объеме. Что и требуется доказать.

Вплоть до настоящего момента современная философская ситуация определяется смертью совершенного шара, причем приведший к ней кризис, как мы показали, начался намного раньше, чем была готова это признать прежняя духовная историография. В самом деле, уже в бесконечном шаре, центр которого в соответствии с позднесредневековым тезисом был бы повсюду, невозможно обнаружить эффективный центр; из этого шара тут и там исходили бы мистические акты отказа от самости, которые были бы неотличимы от самых крайних проявлений эгоцентризма. Следовательно, на мышление должна была обрушиться главная тема современности: замкнутость на самого себя как, возможно, запоздалое и подавленное, но тем не менее неизбежное следствие из мистического тезиса *centrum-ubique*. Ведь последним

---

<sup>51</sup> См.: Сферы. Т. I. С. 650.



Арнульф Райне. *Космос*. Панель 20: Луч и поток света.  
1994 г.

шансом на центрирование в ставшем бесконечным мире является эгоизм точек. Для него все, что не есть сама монада, то есть центральный пункт управления автономной системой, находится в «окружающем мире». «Высшее, что мы получили от Бога и природы, это жизнь, вращательное движение монады, не знающее ни покоя, ни передышки...»<sup>52</sup> В соответствии с этим все, что является самостью или системой, должно заботиться о самом себе; индивиды и государства, семьи и экономические предпри-

---

<sup>52</sup> *Johann Wolfgang Goethe. Zur Morphologie. Die Schriften zur Naturwissenschaft. Abt. I. Bd 9. Weimar, 1954. S. 233.*



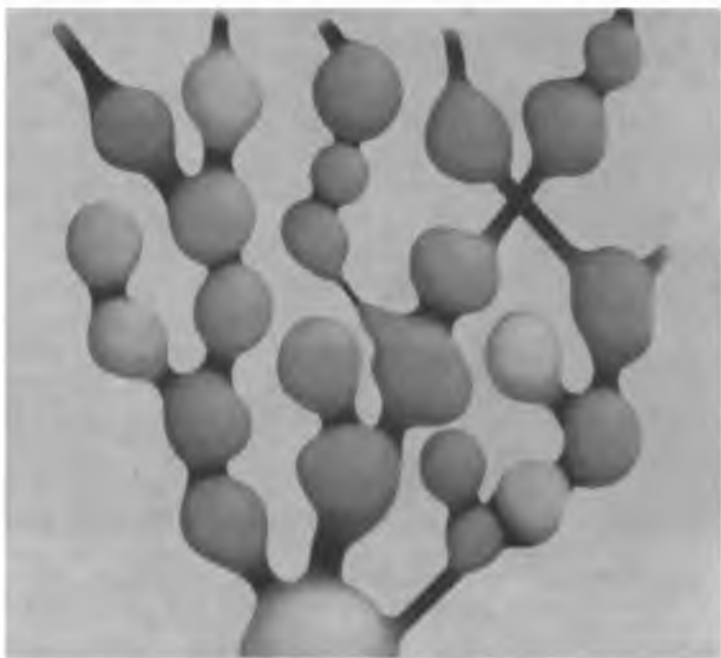
Ханс Хааке. *Местоположение merry-go-round (карусели)*. Мюнстер, 1997 г. Вращающаяся карусель рядом с ротондой памятника Бисмарку в Мюнстере.

ятия — все они являются священными эгоистами; их аскеза — внимание к самим себе.

Таким образом, на пороге Нового времени эпос о божественном шаре завершается всеобщей эксцентризацией и самоцентрализацией — формированием индифферентного пространства. Континенты и океаны Земли открыты благодаря современным транспортным и коммуникационным навыкам; любая точка в ставшем нейтральным пространстве потенциально представляет собой местоположение, то есть своего рода реле для денежного тока, перемещающегося по изъезженной вдоль и поперек земной поверхности.<sup>53</sup> Во всеобщем внешнем ни одна точка не может сделаться недостижимой для других точек.

---

<sup>53</sup> О том, каким образом выражение «местоположение» выводится из интеллектуальной и коммуникационной ситуации, возникшей после осуществления кругосветных путешествий, говорится в заключительной главе этого тома. См. с. 806 и сл.



Модель самовоспроизводящегося космоса как разветвления переплетающихся надутых пузырей. Каждый пузырь соответствует предполагаемой системе Большого взрыва.

Сущность современности можно было бы определить как несатанинский эксцентризизм, в то время как схема центра и побочных центров, которую метафизика сотрудничества включала в проект Бога, сохраняется лишь в религиозных субкультурах. Скопления автономных эксцентрических точек, которые вместе со своими окружающими мирами образуют лишенные центральной точки структуры, мы назовем *пеной*. Об этих структурах пойдет речь в третьем томе наших сферологических исследований.

Предлагаемая книга, своего рода мавзолей идеи всеединства, посвящена двухтысячелетнему рейху моносфе-



Футуроскоп в Пуатье.

ры и интегрального глобуса. Можем ли мы в вопросе о строительстве мавзолея научиться чему-нибудь у Сталина? Разумеется, можем. Ведь если мы намереваемся представить метафизику лежащей в стеклянном саркофаге, то покойницу подобает показать таким образом, словно она всего лишь уснула.<sup>54</sup>

Поскольку время, проведенное в очереди к памятнику, никогда не пропадает понапрасну, мы можем подольше задержаться перед витриной. Там мы рассмотрим всеединое на его эмбриональной стадии, его рост (Глава 1) и космическую комплектацию (Глава 4), понаблюдаем за его защитой от внешнего и его *border politics\** (Главы 2 и 3), восхитимся его теологическим триумфом и мистиче-

<sup>54</sup> См.: *Boris Groys. Lenin und Lincoln. Zwei Gestalten des modernen Todes // Die Erfindung Rußlands. München; Wien, 1995. S. 108 f.*

\* Пограничная политика (англ.).



ским своеволием (Глава 5), исследуем его знаковую политику (Глава 7) и негативный эксцесс (Глава 6) и наконец станем свидетелями его катастрофы, которая повлечет за собой его превращение во всего лишь простой земной шар (Глава 8).

В конце наших долгих небесных странствий мы должны понять, почему отход современного мышления от идеи Единого-и-Всего, находящейся в центре монотеистически-метафизического проекта мира, может произвести на свет некую новую нетеологическую или посттеологическую, постметафизическую или инометафизическую конфигурацию человеческих иммунитетов во Второй Ойкумене, пока что представляющей собой всего лишь интеграл всех изолированных единиц.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> См. ниже Главу 8. С. 993 и сл.

## Подступ

# АНТРОПИЧЕСКИЙ КЛИМАТ

Мировой пузырь должен вздуться, прежде чем он лопнет.

*Александр Койре.* От замкнутого мира к бесконечному универсуму

**Н**аш зондаж микросферического поля показал, что люди суть живые существа, которые пока что не способны пребывать нигде, кроме как в лишенных стен теплицах своих близких отношений. Поэтому микросферология есть не что иное, как своего рода проксемическая антропология. Ядром персональной проксемики является то, что мы назвали «прочным отношением». Из него формируются аутогенные сосуды первичной солидарности, которые мы с иронической серьезностью безо всякой иронии рассмотрели в парадигме тринитарной унии Отца, Сына и Святого Духа.<sup>56</sup> Для этих сюрреальных отношений характерно, что они являются «своим собственным местом». Тот, кто принимает в них участие, в топологически примечательном смысле живет *внутри*.

Как творения, чье первоначальное существование всегда представляет собой жизнь друг в друге, вмещение и исторжение друг друга в надежде, что когда-нибудь, намного позднее, они смогут зажечь самодополняющей отдельной жизнью в качестве так называемых индивидов, устанавливающих внешние контакты (адреса, сети), —

---

<sup>56</sup> См.: Сферы. Т. I. Гл. 8. С. 554.

эти люди безо всяких «если» и «но» нуждаются в определенном микроклимате, благоприятном для их ранних внутренних миров. Лишь в нем, как его типичные порождения, они становятся тем, чем могут быть на свою удачу или беду. В нем они накапливают запас творческих, амбивалентных или деструктивных настроений или эмоциональных предрассудков по поводу сущего в целом, сохраняющих свою значимость при переходе на более крупные арены. С этой площадки берут старт все возможные будущие перенесения.

О первом климате не сообщает ни одна метеорологическая сводка; о том, откуда дует бриз внутреннего мира и какие циклоны проносятся над межчеловеческими напряжениями, нас ставит в известность присущая нашему атмосферному чувству способность суждения, и пока что только она; это чувство более первично и одновременно более публично, чем интимное оральное чувство, вкус. Шестое чувство всегда является первым, ибо благодаря ему люди непосредственно, без каких бы то ни было индукций и косвенных исследований знают, как им быть — с самими собой, с другими и со всем. В атмосферы они погружены, из атмосфер к ним обращается очевидное. Благодаря иммерсии в стихию-проводник они изначально находятся *здесь* и открыты для окружения. Пространство атмосферы представляет собой не что иное, как вибрацию, или *чистую проводимость*.<sup>57</sup> В этом смысле оно, согласно прекрасному и загадочному платоновскому учению о *chóra*,\* действительно является «кормилицей становления». Как же мы сможем приложить нашу неуклюжую теорию коммуникации к такой ситуации абсолютной целостности? Отправитель, получатель, канал, среда, код, послание — эти дистинкции появляются слишком поздно и поэтому не могут быть при-

---

<sup>57</sup> См.: *Alexander Gosztanyi. Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften. Bd 2. Freiburg; München, 1976. S. 1255.*

\* Земля, страна (*греч.*); в диалоге Платона «Тимей» это слово используется для обозначения первичной материи, иногда отождествляемой с пространством как таковым.

менены к первичной открытости. Они имеют значение, когда речь идет о том, что нечто получает опыт о нечто. Но уже задолго до этого имеет «место» то *бытие-в*, или *бытие-в-нечто*, которое фундаментальная онтология истолковывает как *бытие-в-мире*, *со-бытие* и *бытие-настроение*. Климат, настроение, атмосфера составляют ту тройственность объемлющего, в длящейся открытости которого всегда и всюду живут люди. Причем нельзя сказать, что к этим эпифаниям причастно какое-нибудь послание или какой-нибудь вестник, даже если современный человек и саму погоду превратил в предмет дискурса; сначала — метеосводка, затем — взгляд на небо. Этой слепоте мы противопоставляем воспоминание о климатической племре: о «в» как цветной ванне, в которую погружены все отдельные акты представления, воли, суждения.

Поскольку атмосферы по своей природе непредметны и неинформативны (и поскольку они, как казалось, никому не подвластны), старо- и новоевропейская культура разума на своем долгом пути к опредмечиванию и информатизации всех вещей и ситуаций просто не принимала их во внимание. По мере того как дискурсы разворачивали свой собственный смысл, становилось все более ясно, что ни одно слово не может быть потрачено на разговор об атмосферной оставленности, растворимости, открытости существования. О том, что кроме *слов* и *вещей* могло бы существовать и еще нечто, не являющееся ни теми, ни другими и представляющее собой что-то более обширное, древнее и летучее, чем они, не допускали мысли ни предметные науки, ни теории дискурса. Конечно, в XIX столетии производились попытки ухватить это тонкое третье — прежде всего когда речь заходила о *milieu\** или *ambiente;\*\** позднее, в XX веке, это третье представало в виде *окружающего мира* и *environment;\*\*\** однако

---

\* Среда (фр.).

\*\* Окружение (фр.).

\*\*\* Окружающая обстановка, среда (фр.).

все эти понятия оказались непригодными для разговора об атмосферном, а весь прогресс состоял в движении от смутного к еще более смутному. Лишь в мирах великих романистов, прежде всего у Бальзака, Пруста и Броча, мы обнаруживаем превосходные атмосферологии, еще ждущие фундаментального философского анализа. Тем не менее в новейшую эпоху, в первую очередь под воздействием Хайдеггера, атмосферными «феноменами» как таковыми заинтересовались эстетическая теория, неофеноменология и теология, причем иногда даже с претензией на создание понятийного аппарата — что, пожалуй, можно считать признаком их постепенного раскрытия.<sup>58</sup>

Современная философия (и прежде всего фундаментальная онтология), вновь обратившаяся к бытию-в-мире после своего двухтысячелетнего изгнания в сверхчувственное, с полным правом увидела в *настройке* первичную открытость человеческого существования для как-бытия и в-чем-бытия мира. Ранние работы Хайдеггера, пожалуй, можно рассматривать как *magna charta\** некоей

---

<sup>58</sup> Герман Шмитц в § 149 своей «Системы философии» (*Hermann Schmitz. System der Philosophie. Bd 3. Teil 2. Der Gefühlsraum. 2. Aufl. Bonn, 1981. S. 98 f.*) предложил впечатляющую интерпретацию «чувств как атмосфер». Под его влиянием Гернот Бёме в книге «Атмосфера. Эссе о новой эстетике» (*Gernot Böhme. Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt, 1995*) разрабатывает концепцию эстетической деятельности как производства атмосферы; ее варианты см.: *Anmutungen. Über das Atmosphärische. Ostfildern vor Stuttgart, 1998*. Кроме того, см. также: *Michael Hauskeller. Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung. Berlin, 1995*; *Reinhard Knodt. Atmosphären. Über einen vergessenen Gegenstand des guten Geschmacks // Ästhetische Korrespondenzen. Denken im technischen Raum. Stuttgart, 1994*. В качестве *link* (связующего звена) между теориями пространства и атмосферы Хайдеггера и Шмитца по-прежнему может рассматриваться работа Отто Фридриха Больнова «Человек и пространство» (*Otto Friedrich Bollnow. Mensch und Raum. Stuttgart, 1963. 7. Aufl. 1994*), в особенности главы «Настроенное пространство», «Присутствующее пространство», «Пространство совместной человеческой жизни» (S. 229—270). Образцовой попыткой создания теологической атмосферологии является книга Германа Тимма «Мировой квадрат. Религиозная космология» (*Hermann Timm. Das Weltquadrat. Eine religiöse Kosmologie. Gütersloh, 1985*).

\* Великое произведение (*лат.*).



Серебряный комбинированный амулет с ключом. Корфу, XX в.

прежде еще не слыханной онто-климатологии.<sup>59</sup> Можно достаточно убедительно объяснить, почему развитие хайдеггеровских импульсов привело к наиболее плодотворным результатам именно в феноменологии настроений и в экзистенциальной психиатрии. Натянутая в индивидуе струна экзистенции колеблется в тембре настроения или климата, влияющего на звучание. Однако настроения (возможно, Хайдеггер не придал этому достаточного значения) первично никогда не бывают делом индивидов в кажущейся приватности их экзистенции и одиночестве их экзистенциальных экстазов; они формируются как атмосферы (эмоционально окрашенные целостности обстоятельств), общие для нескольких индивидов, которые

---

<sup>59</sup> А работу Германа Шмитца — как частично удавшуюся попытку ликвидировать фору, данную Хайдеггером (и Больновом).

предоставляют друг другу пространство близости и наполняют его определенной тональностью.

Как выяснилось в результате наших микросферологических исследований, первоначально сферы представляют собой внутренние миры прочных отношений, в которых связанные друг с другом индивиды «живут, движутся и существуют» в некоем аутогенном общем пространстве, наполненном взаимными вибрациями. Поэтому то, что мы называем климатом, представляет собой в первую очередь некую коммунитарную величину и лишь во вторую очередь — метеорологическую ситуацию. Это относится ко всем человеческим жизненным формам, даже к таким, которые ориентированы на наличие дистанции, свободы движения и отсутствие партнеров. Именно живущие в одиночку часто особенно чувствительны к социальному климату, и многие стремятся к одинокому бытию, чтобы избавиться от слишком сильной духоты. словно туристы, путешествующие в течение определенного сезона, они избегают интимных взаимоотношений, действующих на них подобно плохой погоде. Но люди не только чувствительны к погоде, формируемой в общем поле теми или иными группами; они и сами, действуя и бездействуя, являются климатически активными живыми существами, делящими область близости. Мир близости возникает из суммы наших взаимодействий и их восприятий нами же. То, что в различных философских контекстах — от Августина до Хайдеггера и далее до Вилема Флюссера — обозначалось пафосным словом «близость», представляет собой живую избыточность, полноту очевидного, в которой синхронно вибрируют ее полюса. Как мы гармонизируем друг с другом, так нам и живется; и то, как мы живем друг с другом, определяет совместимость и несовместимость наших жизней. В своих полях близости все люди, без исключения, являются творцами погоды и в каждое мгновение чудесным образом вызывают солнце или дождь. Их лица сигнализируют об их состоянии; их жесты и настроения излучают в общее пространство и ненастье, и вёдро.

Во времена расцвета искусств самыми главными творцами климата в своих культурах становились художники, ибо они собирали вокруг своих произведений определенным образом настроенные сообщества, из-за чего постоянно делается ошибочный вывод, что авторы художественных творений выражают в них свой внутренний мир. То, что в данном случае называют «выражением», есть не что иное, как формула конденсации актуальных климатогенных возможностей той или иной группы. Поэтому впечатляющий лингвоонтологический тезис Хайдеггера о том, что художественное творение «восстанавливает мир» (впрочем, никогда нельзя быть уверенным: не значит ли это «выставлять мир»?), имеет смысл прежде всего со сферологической точки зрения и вне этого поля значений быстро теряет свою убедительность: была одна эпоха, когда в первую очередь религиозные скульптуры воплощали собой способность погружать многочисленные группы людей в общий для них символический эфир. Поэтому такого рода художественным творениям приписывался характер истины и откровения, ведь они указывали на центр открытого пространства, локальную молнию мира. Ирония хайдеггеровского учения об истоке художественного творения заключается в том, что оно, по сути дела, истинно для произведений, созданных до эпохи искусства. А следовательно, в подразумеваемых Хайдеггером творениях решающее значение имеет не то, что они являются художественными произведениями, а то, что они формируют культовые места, в которых люди сталкиваются с «выставлением» бытия.

То, что никогда не сможет исчезнуть, поскольку — до всякого изображения и «выставления» — позволяет ощутить очевидное общее, это атмосфера, объемлющая тональность пространства и пропитывающая его обитателей. Поэтому для большинства людей погода их отношений важнее и намного реальнее, чем любая большая политика и «высокая» культура. Маленькие люди определяются тем, что для них политика и метеорологические феномены (с точки зрения объективной невозможности



какого бы то ни было распоряжения ими) оказываются явлениями одного и того же ранга; в отношении плохой погоды и высокопоставленных властителей можно предпринять лишь одно: говорить о них как о высших силах. Но эти речи (и это выясняется лишь в достаточно поздних размышлениях) составляют эфир обществ; поэтому все группы — от не знающих письменности племен до высокоразвитых культур с их письменными, печатными и электронными медиа — вибрируют исключительно в коммуникациях, предметом которых являются актуальные основания их совместной жизни: их погода, их локальные боги, их групповой дьявол. Но то, что эта вибрация, осуществляющаяся в болтовне о своем, является базовой климатогенной функцией общества, попадает в поле зрения теоретического рассмотрения лишь тогда, когда группы уже настолько подвержены дифференциации и распаду, что о каком бы то ни было их единстве уже не может быть и речи.

Социологам модерна и постмодерна, недавно «переключившимся» с продуктивизма на коммуникативизм (переключение означает смену основополагающего заблуждения), ныне стоило бы понять, что при сферологическом анализе обществ обнаруживается некий «уровень», предшествующий различию производства и сообщения: первым продуктом сообществ совместно живущих людей является определенным образом окрашенная эндосфера, а порождаемое ею настроение есть их первое, обращенное к самим себе, сообщение. Его создание, доработка, воспроизводство и разъяснение составляют первый реализуемый людьми проект. В обычных словах, служащих для обозначения места и внутреннего пространства (таких как гнездо, комната, пещера, хижина, дом, очаг, зал, деревня, семья, пара, племя, город), навсегда остался скрыт некий остаток того непродуманного, что преобразуется в сновидения, но не может быть полностью и окончательно истолковано и зафиксировано в представлениях. Этот пышный остаток свидетельствует о том, что процесс создания внутренних



Эскимос, возводящий йглу. Северо-Западные террито-  
рии, Канада.

миров никогда не прекращается и что он должен постоянно развиваться от одного «как» к следующему. В словах, обозначающих аутогенные сосуды, подобно молнии сверкает тайна производства пространства. *Mundus in gutta\** — в капле пространства мира.

Люди издавна стремятся уходить вовнутрь от того, что им встречается вовне, и держать внешнее как можно дальше от очага своей спокойной жизни. Поэтому они издавна упорно устанавливают вблизи себя *изображения* персон, без которых не могли бы жить сообща; они наполняют свои физические и воображаемые обиталища реальными знаками отсутствующих партнеров, которые остаются для них жизненно важными даже после своего исчезновения. Повсеместное присутствие в древних культурах изображений предков и богов, амулетов, фетишей и несущих глубокую смысловую нагрузку символов свидетельствует, что настала необходимость придать завершенность непосредственно наличествующему миру, ука-

---

\* Мир в капле (лат.).

зав на нечто отсутствующее и при этом существенное, дополняющее, объемлющее. Мотивом необходимости наличия изображений является подверженность разума смерти и отсутствию; возможность их существования коренится в исконной дополняющей функции онто-графии. Если письмо идеально-типически подразумевает осуществление в несходном, то наглядное изображение — в сходном.

Инстинктивное стремление к завершенности, способствующей созданию изображений, выдает в человеке животное, у которого что-то может отсутствовать. Не является ли вся культура в целом своего рода гиперреакцией на отсутствие?<sup>60</sup> Когда недостаток чего-либо начинает бросаться в глаза, возникает некое морфологическое давление: пустые места стремятся вновь оказаться занятыми, словно план заполненного пространства не терпит длительных вакансий. Необходимость дополнения подталкивает внутренние миры к самозакруглению: сначала — в смысле своего рода витья лишенного стен гнезда, применительно к которому предикат «круглый» выражает некое прагеометрическое, пространственно-психологическое, смутное иммунологическое качество; однако, перейдя определенный порог дискурсивного и политического развития, он получает также архитектурное и геометрическое значение. В качестве подходящего им «дома» в мире вместе живущих эти внутренние миры может удовлетворить что-то меньшее, чем шар, завершенный в себе и образующий внутреннее пространство. Как нам демонстрируют примеры биологической кооперации и социальной морфологии, такие евклидовы сферы группового душевного возникают в результате деления внутреннего пространства с близкими существами первого порядка и их заместителями. В то же время людям (поскольку они являются существами внутреннего мира, у которых эндоклиматическое витье гнезда предшествует всем

---

<sup>60</sup> См.: *Elisabeth von Samsonow*. (Präliminarien zu einer) Phänomenologie des halluzinierenden Geistes. Forschungsprojekt der Akademie der bildenden Künste Wien, Wintersemester 1998—1999 ff.



Томас Штрут. *Musée du Louvre (Лувр)*. Фрагмент. 1989 г.

прочим видам конструирования) как никакому другому виду грозит опасность, что их лишенные стен внутренние миры будут разрушены в результате внешних или эндогенных конфликтов, ибо ничто не является столь же хрупким, как существование в сотканых из воздуха и густо заселенных оболочках специфически человеческой внутренней области.

Выражение «климатическая катастрофа» — подлинный пароль нашей эпохи — указывает на риск, изначально сопутствующий человечеству. Люди — способом, пол-



Оскар Шлеммер. *Юноши, стоящие группами*. 1928 г.

ное понимание которого можно рекомендовать лишь с оговорками, ибо в данном случае мы действительно можем столкнуться с ситуацией «сознания как рока»<sup>61</sup> — вплоть до малейших деталей своего биологического осна-

---

<sup>61</sup> См.: *Alfred Seidel. Bewußtsein als Verhängnis* / Hrsg. von Hans Prinzhorn. Bonn, 1927.

щения и своих культурных ритуалов зависят от милости внутриклиматических обстоятельств. То, что они, по крайней мере в своих не затронутых дегенерацией генеалогических линиях, смогли стать такими, какими являются сегодня, оказалось результатом незримой и неслышной истории создания благоприятствования самим себе посредством творения собственного климата. Как обитатели созданных ими теплиц близости они пребывают в континууме собственной изнеженности — что, впрочем, ничего не решает заранее относительно доли жестокости, тягот и неудач в каждой отдельной жизни. Люди обитают — если нам будет позволена игра слов\* — в своей изнеженности, причем это выражение следует рассматривать как предварительное указание на динамику повышения утонченности локальных культур и способов индивидуации. В своем эволюционном балансе существование *homo sapiens* может быть понято только как успешная история нарастания нервности и развития символически опосредованных самовозбуждений. Успешные линии этой истории резко выделяются на фоне безжалостной селекционной фатальности, для которой правилом являются брак и неудачи.

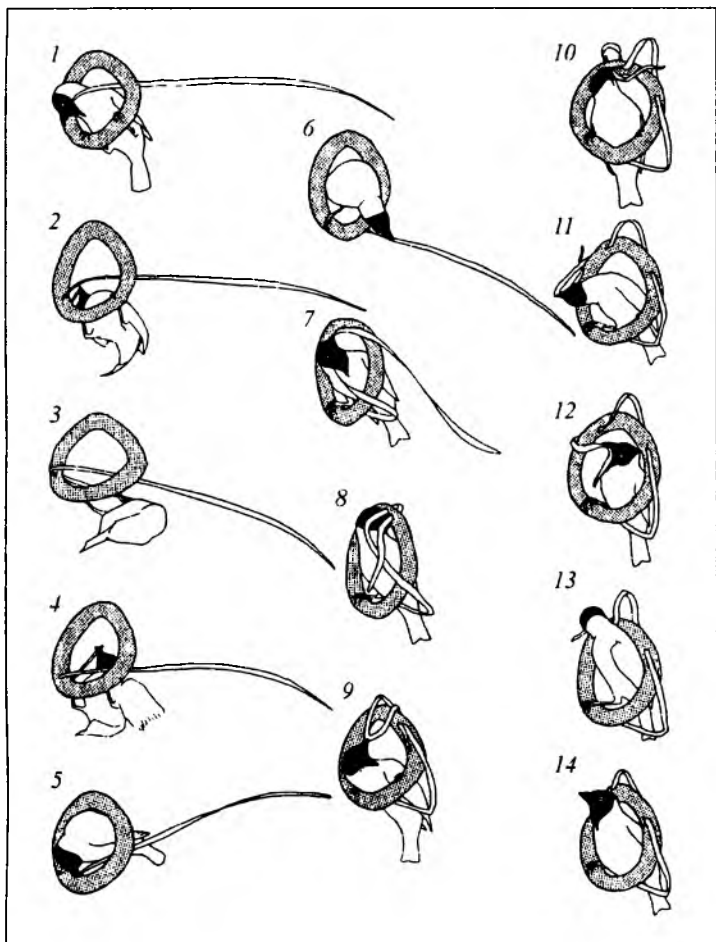
Если в качестве основного мотива всякой топологии культуры рассматривается напряжение между внутренним и внешним, то тем более удивительным кажется упорное возвращение внутреннего. Не должно ли бесчисленное количество людей воспринимать внешний мир как совокупность разрушающих сферу инцидентов? Не является ли внешнее, которое прорывается во внутреннее, вторгается в него и оголяет его, чем-то бесконечно более спокойным и сильным, чем любое здание внутреннего мира? Образ пузыря, который мы предпослали нашим исследованиям интимных сфер, символизирует

---

\* *Wohnen* — жить, обитать; *Verwöhnung* — изнеженность, избалованность.

хрупкость населенных людьми пространств. В какой же мере сами смертные способны защитить свои теплицы отношений? Поразительным образом связанные друг с другом индивиды обладают достаточной способностью оставаться в первостепенно важных для них взаимоотношениях, хотя кажется, что как в эндогенном, так и в экзогенном аспекте все ведет к тому, что сферы, обеспечивающие существование людей, должны лопнуть. И тем не менее: это самосохранение в произведенном людьми пространстве (способность укрыть самих себя и своих близких и вновь спрятаться в невидимом стеклянном доме ощущаемой принадлежности друг другу) есть не что иное, как изначальный и нескончаемый сферообразующий порыв, прошедший проверку поистине бесчисленное количество раз, и прежде всего в ситуациях, возникающих после групповых кризисов. Из этого порыва возникают формообразования, которые позднее (в гражданские, городские, теоретические эпохи) станут называться «обществами» или «культурами». Способность связанных друг с другом людей противостоять своей потерянности во внешнем поистине неимоверна. Можно ли было идти на риск принадлежности к роду существ, обладающих даром речи и охваченных страхом смертных, и сколь невыносимой было бы ощущение угрозы со стороны внешнего, если бы у людей не было некоей способной к регенерации внешней оболочки вновь и вновь одушевляющей солидарности, оказывающей творческое сопротивление разрушительным атакам, сколь бы длительными они ни были?

Как процесс развития комплексов солидарности история *homo sapiens* в эпоху высокоразвитых культур представляет собой прежде всего борьбу за совместную и порождающую общность теплицу. Эта история представляет собой эксперимент по приданию более обширному внутреннему, более смиренному собственному, более объемлющему общему неуязвимой или, по крайней мере, жизнеспособной формы, как можно более успешно про-



Движения птицы, вьющей гнездо.

тивостоящей атакам внешнего. Тот факт, что этот эксперимент все еще продолжается и что, вопреки бесконечным неудачам, не стихает борьба за допуск все больших фракций людей во все более общие защищенные дома, или эндосферы, свидетельствует как о неискоренимости мотивов этой борьбы, так и об упорстве сопротивления,



оказываемого историческому движению ко все более широкой внутренней безопасности. Борьба за сохранение и расширение сфер составляет одновременно и драматическое ядро истории рода человеческого, и принцип ее непрерывности.

Глядя на то, как бесчисленные небольшие культуры переходят из первобытного мира в исторические эпохи и как клокочут и лопаются эти проносящиеся пестрым роем, наполненные языками, ритуалами, проектами переливающиеся пузыри, мы тем не менее иногда можем увидеть, что в нескольких избранных случаях они выживают, растут и приходят к господству. И тогда у нас неизбежно должен возникнуть вопрос: почему же не всё и не везде исчезло, кануло, развеялось? Почти бесследно, словно в некоем Ничто, растворилось подавляющее большинство древних родов, племен и народов, оставив после себя в лучшем случае свое название или какие-нибудь таинственные культовые объекты; и из миллионов крохотных этносфер, дрейфовавших над Землей, лишь ничтожная часть смогла сохраниться, пройдя через метаморфозы роста, обретения уверенности в себе и присвоения властных символов. Именно о них и пойдет речь в этой посвященной макросферам книге. Они провоцируют вопрос: почему же большие сферы все-таки продолжают существовать?

## ГЛАВА 1

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДАЛЬНО-БЛИЗОСТИ

#### *Танатологическое пространство, паранойя, имперский мир*

**В**сякая история есть история отношений одушевления — такую формулировку мы дали во введении к первому тому данного труда.<sup>62</sup> Микросферологические исследования показывают, на какой объем претендует этот тезис. Он охватывает полноту биполярных и многополюсных отношений во внутренней области интимных резонансных пространств, в которых люди провоцируют и творят друг друга. Используя в своих обстоятельных, необычных, рискованных описаниях образ пузыря — надуваемого мягким внутренним давлением тонкостенного маленького мира, — мы эксплицировали микросферические формы, насколько это позволяет делать непредметная или полупредметная природа этих образований. Таким образом, нам удалось мысленно проникнуть в симбиотические, коэкзистенциальные, биполярно и мультиполярно организованные микрокосмы, оставив пока что без внимания их включение в более крупные структуры и присущий им потенциал роста. О динамике экстраполяции первичных ситуаций мы говорили только намеками. Итогом первого тома стало признание того факта, что слово «микрокосм» может использоваться лишь в отношении пары, а не индивида, и это означает резкий разрыв с метафизической традицией. Всякая история есть история одушевлений, возникающих в результате пребывания двоих в одном общем пространстве.

---

<sup>62</sup> См.: Сферы. Т. I. С. 13—81.

Настало время для дальнейшего развития этого чересчур компактного тезиса: в действительности всякая история есть история борьбы за расширение сфер.<sup>63</sup> То, что традиционно называлось душевным, представляет собой измерение, в котором дает о себе знать напряжение между интимным и не-интимным. Тенденция метафизического психизма могла бы быть выражена следующей парафрейдистской формулой: там, где была душа пары, должна появиться душа мира. В этом императиве заключен пафос классической философии. Понятие мировой души содержит в себе категорическое требование такого понимания всех внешних событий и вещей, при котором они могут рассматриваться в качестве элементов некоего увеличенного внутреннего. Теперь мы уже можем предположить, что эта программа тождественна директиве геометрическими средствами растягивать симбиоз матери и ребенка вплоть до края света. Способность к такого рода растяжениям составляет сердцевину того, что традиционно именовалось «верой».

Расширения осуществляются лишь в том случае, если предварительно может быть зафиксировано внешнее какой-либо меньшей сферы, которое в дальнейшем начинает истолковываться как фактор силы ее натяжения и ее максимальной кривизны. Чтобы это представление могло выглядеть правдоподобным, необходимо принять идею, что сферы суть способные к обучению формообразования, своего рода совершенствующиеся иммунные системы и сосуды с растягивающимися стенками. Лишь в том случае, если совместный разум участников не парализован сферическими катастрофами, а подвергается широкомасштабному ремонту, — то, что в обычной ситуации должно было бы привести к смерти сферы, может стать стимулом к ее росту. Мы увидим, что даже простое воспроизведение живых сфер не может быть успешным

---

<sup>63</sup> В отношении устоявшихся империй или крупномасштабных политических миров это дополнительное развитие данного тезиса подразумевает также и следующее: всякая история есть история самовозвышений, программ избранничества и систем маний величия.



Серебряные ключи-амулеты. XVIII в.

без наличия некоего первичного «ремонтно-восстановительного» разума: жизнь людей всегда связана с риском, что какая-то внешняя сила или смерть разлучит их с теми, кто им наиболее близок, а остающиеся в первоначальных маленьких человеческих мирах испокон веку обнаруживают, что отныне они должны решать проблему необходимости продолжения своей жизни без важнейших для них дополняющих фигур. Человеческое пространство возникает благодаря инъекции вакцины смерти.

Если бы люди не обладали устрашающей и поразительной способностью преодолевать смерть ближних и не могли бы заполнять или закрывать теми или иными замещающими формообразованиями пустые места, то ни один индивид никогда не смог бы стать тем, кто умирает в одиночку; отдельные люди не вступали бы в царство смерти без сопровождения, ибо смерть незаменимого Одного всегда была бы и смертью связанного с ним Другого. При таких отношениях со смертью никогда не смогла бы возникнуть выступающая в качестве творческой компенсации культурная традиция, а трансцендирование Другого никогда не стало бы внутренним опытом, поскольку при таких обстоятельствах незаменимое не подлежало бы никакому замещению.

Индивидуумом становится тот, кто отмечен исчезновением незаменимого Другого. Нередуцируемое ядро того, что мы называем индивидуальностью, свидетельствует: даже те, кто связан самыми тесными узами, как правило, умирают в разное время. Следовательно, стать индивидом в обществе индивидов означает не что иное, как готовиться к тому, что ты будешь оставлен умершим раньше тебя, незаменимым Другим. Таким образом, возникает то, что можно назвать фундаментальной закаленностью взрослых людей. Она предстает в форме изоляции от искушений симбиотической близостью. Человеческие общества осуждают смерть, вызванную утратой любимого, причем именно по основательным причинам общего порядка (если причины общего порядка могут быть основательными), ибо для них очевидно предательство, совершаемое умирающими союзниками по отношению к всеобщей человеческой судьбе: если все обыкновенные люди уже сегодня должны вести жизнь людей, которые завтра могут оказаться оставленными, то соучаствующие в синхронной смерти влюбленные лишают силы закон, согласно которому даже те, кто тесно связан друг с другом, покидают этот мир не одновременно. (Благодаря визуализации этого закона, в остальных случаях остающегося латентным, Джеймс Кэмерон со своим фильмом «Титаник» достиг потрясающего сентиментального эффекта, поскольку в истории Джека и Роуз — «ничто на свете не могло их разлучить» — ему удалось одновременно и изобразить совместную смерть влюбленных, и избежать ее синхронии; Изольда переживает Тристана на восемьдесят лет — это исполнение американской и вообще любой современной любовной мечты: мы хотим и *amour fou*,\* и тотального выживания в одном!) *Realiter*\*\* одновременно умирающие заявляют о своем отказе принимать участие в фундаментальном усилии, обязатель-

---

\* Безумная любовь (фр.).

\*\* В действительности (лат.).



Джеймс Кэмерон. *Титаник (смерть влюбленных)*. 1997 г.



Погребальный медальон Тома де Маршана и д'Ансембурга (ум. 1728 г.) и его жены Анны Марии де Нёфонж (ум. 1734 г.). Тутанж, Люксембург.

ном для каждого живущего в общем мире индивида, пусть даже это обязательство и не выражается в форме непосредственного приказа: несении тяжести мира, на которое человек обречен даже тогда, когда самый важный помощник покинул его и он остался один на один со своей ношей.

В своем самом существенном аспекте индивидуализация зависит от обучения умению быть оставленным самыми близкими — так же как и культура может состояться лишь тогда, когда она функционирует как подготовительная ступень обучения жизни после смерти учителя. (Как правило, в таком случае мы говорим о «наследии», делая акцент на позитивном характере вручения; но тот же самый процесс можно было бы рассматривать и с точки



Кольца для предотвращения развода.

зрения оставленности, констатируя, что оставшиеся обречены на принятие.) Я возникает отнюдь не благодаря иллюзорному зеркальному отражению, как учит соблазнительная и ошибочная теория Лакана; впервые оно приобретает самостоятельную форму благодаря предвосхищению сиротства и вдовства; оно полагает самого себя в качестве покинутого и покидающего. Я есть орган предчувствия покинутости и расставания.<sup>64</sup> Поскольку ожидание покинутости, формирующее Я, по самой своей природе есть предвосхищение, оно защищает тех, кто приготовился к возможной разлуке, от непоправимых катастроф разрыва.<sup>65</sup> То, что называют индивидуацией, есть не что иное, как опережающая ориентация в ситуации, описание которой иногда встречается на французских надгробиях: *Un seul être vous manque, et tout le monde est dépeuplé.*\* Чтобы весь мир оказался безлюдным, достаточно лишиться одного-единственного человека. Новое заселение мира может произойти лишь в том случае, если покинутая жизнь не станет упорствовать в желании оставаться вместе с утраченной частью. А следовательно, необходима

---

<sup>64</sup> О том, что еще до того оно появляется благодаря порыву прислушивания к приветствиям в модусе предвкушения радости от самого себя, говорилось в первом томе «Сфер» (Глава 7).

<sup>65</sup> О нарушениях в процессе этого приготовления к расставанию см.: Сферы. Т. I. Экскурс 6.

\* Не стало только Вас, и весь мир обезлюдил (фр.).



своего рода тренировка в утрачивании, пока утрата не вышла из-под контроля того, кто потерял.

Важнейшую составляющую любой скорби необходимо осуществить еще до смерти существенного Другого; его утрата не должна вести к окаменению остающегося. Пред-скорбь проявляется как дистанция. В *amour fou* вызывается это предваряющее расставание, словно соединенные хотели бы заранее и навсегда отвергнуть любую возможность разлуки. Они становятся соучастниками в намерении не оставить Другому ни единого шанса пережить интимного партнера.

Но если те, кому грозит жизнь в обезлюдевшем мире, те, кто пережил дорогих для себя умерших, тем не менее оказываются в состоянии соблюсти традицию, то это происходит потому, что они адаптируются к необходимости замещения своих великих отсутствующих — тех, кто был им близок с самого начала, и тех, кого они знали в течение всей своей жизни. Тот, кто готов к такого рода замещению, принимает участие в несении тяжести мира. Если мир тяжел, то не только потому, что в историческую эпоху большинство людей изо всех сил старается оправдать свое существование; тяжесть становится наиболее ощутимой тогда, когда люди склоняются, чтобы взвалить на себя задачу замещения незаменимого Другого.

Итак, как же сферы могут расти? Каким образом интимные миры, пары, семьи, племена, народности научаются преодолевать катастрофы, расщепления, потрясения, грозящие им со стороны внешних и внутренних подрывных сил? Как возможно, что не все вступившие в борьбу и потерпевшие поражение группы безмолвно исчезают в неисторическом, что некоторые из них находят в себе силы интегрировать в себя то, что обычно ведет к разрушению? Какие изменения происходят в образе жизни небольших человеческих сообществ, когда они взваливают на себя то, что с обычной точки зрения кажется невыносимым? Что происходит с пребывающими в единстве,

когда им удастся пережить потери самого незаменимого? Как они научаются сосредоточиваться, расти, становиться тверже и даже обретать такое видение самих себя, благодаря которому они сами превращаются в роковую для других силу, вместо того чтобы покоряться судьбе, определяющейся внешними обстоятельствами?

Какими бы ни были ответы на эти вопросы, они неизбежно содержат в себе некую морфологическую импликацию и благодаря ей обладают определенным иммунологическим и сферологическим (а *eo ipso\** утеротехническим) смыслом. В любом случае задача такова: нужно объяснить, каким образом человеческие группы преодолевают свои формальные кризисы, источником которых являются внешние силы и внутренние напряжения.

Микросферы вырастают в макросферы по мере того, как им удается включать в свою собственную окружность давящие на них внешние силы. Поэтому рост сферы можно было бы рассматривать как своего рода антистрессовый курс, в ходе которого внешнее нейтрализуется посредством поглощения его внутренней областью сферы. Лишь после того как будут интегрированы такие протополитические стрессоры, как враги и чужеземцы, такие социально-психологические стрессоры, как коллективные депрессии, и такие ментальные стрессоры, как безобразное и идея бесконечного, — небольшое этносферическое единство сможет развернуться в форму мира более высокого типа.

Группа, вобравшая вовнутрь и преодолевшая или изолировавшая всех существенных для себя чудовищ, может вырасти в империю или высокоразвитую в культурном отношении макросферу. Следовательно, об аутентичной макросферической форме речь может идти только тогда, когда большое и величайшее также обнаруживают свою принадлежность к внутреннему миру. В образующем внутренний мир большом шаре воля к власти стано-

---

\* Тем самым (лат.).

вится равновеликой воле к одушевлению общего пространства. Насколько мы можем судить, такие внутри-мировые пространства были намечены и продуманы лишь в трех высокоразвитых культурах древности — в Китае, Греции и Индии, то есть в культурах, которые, согласно относительно широкому схоластическому консенсусу, считаются тремя местами рождения философии.<sup>66</sup> В космологиях этих культур морфологический императив «округляй и властвуй» приобретает неограниченную значимость.

Поэтому и в них в конце концов на первый план выходит *геометрия* и, как и следовало ожидать, сразу же становится на службу имперской политической космологии. Властители и их толкователи мыслят свой мир с помощью циркулей и легионов. Пытаясь приспособить свою душевную форму к макросферическим условиям, люди вынуждены превращаться либо в государственных мужей, либо в чиновников, либо в мудрецов, ибо там, где дает о себе знать высокоразвитое в культурном отношении государство, смысл мира смещается в направлении всеобъемлющей инклюзивности: универсум — это вольтер для содержания зверей.

Функция великих культур состояла в том, что включение вызывающего стресс внешнего поднималось на уровень долговременной исторической устойчивости. Мировым державам, превратившимся в нечто большее, чем милитаристские импровизации, удавалось укротить внешних чудовищ — смерть, зло, чуждое, безграничное — и передать свои успехи в деле их приручения последующим поколениям в качестве культурного габитуса. Даже если ни одна из этих сил никогда до конца не теряет своей разрушительной жути, в великих мировоззрениях все они диалектически перекавалифицируются во внутренние стрессоры и поступают на службу «великому целому». Высокоразвитые культуры умеют извлекать из грозящего им уничтожением внешнего полезные негативности. Они

---

<sup>66</sup> См.: *Ram Adhar Mall, Heinz Hülsmann. Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien. Europa. Bonn, 1989.*



Йозеф Бойс. *Общественные лопаты (пары)*. 1964 г.

словно используют чудовищ в качестве гормонов роста, превращаясь из микросферических форм в макросферы.

Повторим основную мысль наших рассуждений: человек — это животное, ожидающее и переживающее разрывы с теми, кто ему наиболее близок. Уже в древнейших человеческих жизненных формах, архаических ордах, смерть настойчиво приглашает людей смотреть вслед умершим близким. Где взгляд на мертвецов и фиксация внимания на образовавшихся лакунах приобретают ритуальные формы, там появляется благодарное воспоминание о них; так возникают культы предков и мертвых, индуцирующие первоначальный метафизический стресс, который оказывает давление на человеческие группы уже на

ранних стадиях гоминизации. Культы всегда обладают определенным сферологическим смыслом, и это станет очевидным, если мы начнем рассматривать общение живых с мертвыми по-иному, а не только так, как это обычно делается в культурологии, — в качестве формирующей традицию религиозной практики или организационно-культурной формы воспоминания. Память о мертвых неизбежно высвобождает сферообразующие процессы, поскольку разорванную исчезновением важного Другого психическую сферу — интимный пузырь сосуществования — можно восстановить лишь с помощью своего рода пространствообразующей иммунной реакции.

Восстановление самого тесного интимного пространства невозможно без его одновременного расширения, ибо если остающиеся в живых упорствуют в своем желании оставаться с умершими, то это может происходить лишь таким образом: мертвые должны «поселиться» в некоем втором кольце, окружающем сферу живущих. То, что в психоанализе стало обозначаться посредством сколь остроумного, столь и сомнительного понятия «работа скорби», с психоисторической и психотопологической точки зрения есть не что иное, как усилие остающихся в живых, направленное на перемещение мертвых из травмированной области максимальной близости в расположенное поблизости, но несколько более удаленное и более спокойное кольцо. Это кольцо возникает вследствие скорби, то есть психического усилия, направленного на достижение компромисса между горем по поводу окончательного удаления умерших и желанием удержать их в некоей близости от «здесь». Когда небольшие архаические группы связаны со своими мертвецами, сферическое пространство, являясь пространством актуальных взаимоотношений родственников и совместно живущих людей, расширяется до некоего большего по размеру пузыря, включающего в себя и присутствующих, и отсутствующих. Так формируется минимальный объем культуры, если под культурами мы с полным на то основанием по-

нимаем сферопойетические образования, сохраняющие воспоминания о принципиально важных мертвых и передающиеся от поколения к поколению.

Местом обитания важнейших мертвых первоначально может быть только «даль», неопределенное «по ту сторону» и неизмеримое «где-то еще»; однако перед скорбящими ставится задача: им нужно придать этой невнятной и потенциально безграничной удаленности некое полезное в человеческом отношении измерение. Скорбь порождает напряженную близость, превращающую бесконечное в поддающееся интерпретации «по ту сторону». Она есть первая проксемическая страсть — своего рода пространственная болезнь, порождающая для утраченных особую область далеко-близости. (Хороша ли идея Фрейда интерпретировать эту болезнь с помощью понятия «работа», это еще большой вопрос, ведь обрабатываться могут лишь предметы, тогда как скорбь подразумевает новое размещение чего-то исчезнувшего или поиск нового собственного места *vis-à-vis* с утраченным; а следовательно, скорбеть означает не работать над каким-либо объектом, а перемещаться в протяженном пространстве.)

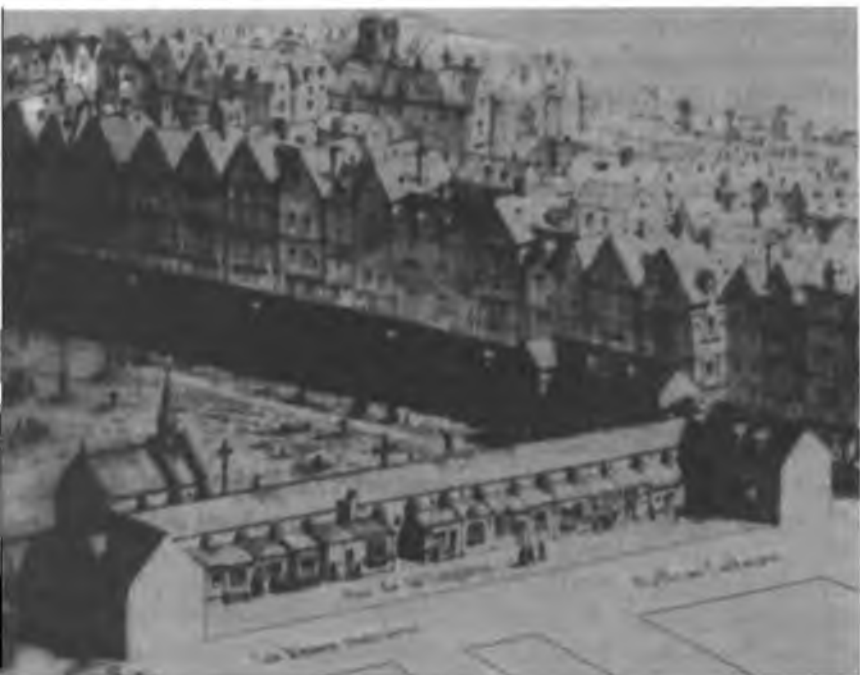
Таким образом, мы можем сказать, что отдаление представляет собой подлинно культуuroобразующий порыв. Оно не допускает изгнания важных мертвых в чересчур удаленную область, а переносит их в более широкую зону, окружающую пространство жизни и одушевленности определенной культурной сферы — или, по крайней мере, очерчивающую достаточно широкое кольцо в этом пространстве. Поэтому релевантные воспоминания всегда пребывают прежде всего в публично-групповом пространстве; их осязаемыми знаками являются могилы, четко размечающие для членов группы пространство далеко-близости.

В качестве чудовищного «работодателя» скорби смерть — первый сферический стрессор и творец культуры. Объединенные скорбью коммуны сохраняются благодаря тому, что они берутся решить поставленную перед



Cimetière des Innocents (Кладбище невинных). Париж, около 1550 г.

ними задачу — укротить фурию исчезновения посредством формирования более широкого пространства. Способность воображения, осуществляющая отдаление, окружает актуальное жизненное пространство пространствами мертвых и духов и тем самым впервые порождает культуры как самосохраняющиеся пространственные фантазии. Дально-близость важных мертвых включается в окружность первоначальных реально существующих автономных сфер (а тем самым в окружность орд, родов и небольших племенных сообществ) и порождает первую самостоятельную форму мира. Лишь система сосуществования мертвых и живых обладает онтологическим характером мира; она обладает также онтографической способ-



ностью провести вокруг себя границу собственной картины мира.<sup>67</sup>

Отнюдь не этнологическая сентиментальность была причиной того, что в XX столетии изучение ритуалов, мифов и мировых конструкций примитивных, насчитывающих всего несколько сотен членов, родов, живущих в девственных лесах Бразилии, в Африке или Полинезии, стало осуществляться с тем же вниманием, которое прежде уделялось лишь таким великим культурам, как греко-римская, египетская или китайская. Если духов-

---

<sup>67</sup> Тезис, гласящий, что картина мира разворачивается одновременно с образом края света, будет рассмотрен в Главе 2. С. 191 и сл.



ное достоинство жизненной формы может быть определено по ее сферообразующей силе (а следовательно, по способности посредством ритуальных союзов удерживать живых и мертвых внутри некоего конвенционального горизонта), то крошечные племена столь же удивительны, как и империи, удерживающие в круге своего господства миллионы людей. Ибо каким бы ни был масштаб и политический радиус той или иной культуры, каждая группа, сама контролирующая процесс воспроизводства поколений, с помощью своих собственных психических, имагинативных и символических сил окружает себя кольцом дальности-близости, или близко-дальности, в котором локализуется исконно человеческое, открытое миру и мертвым, одушевляющее пространство бытия. Во внутренней области этих колец находится то, что с полным на то основанием было названо «антропологическим местом».<sup>68</sup> Место, в строгом смысле слова, это территориальный ангажемент сферы. Такая привязка к местности была бы немислима, если бы духи мертвецов той или иной группы не населяли Землю и небо над ней, образуя свой особый «жизненный мир». Жизненное пространство человеческих групп наполнено знаками присутствия предков и богов. Эти знаки — края и вершины (по-древневерхненемецки: *orte\**), где боги и мертвые встречаются живых. С формирования жизненных миров, охватывающих и живых и мертвых, начинается эпоха территориальных этносфер.<sup>69</sup> С этой точки зрения культуры выполняют функцию крипт, над которыми селятся несущие вахту поколения. Традиции — это потоки знаков в тантологическом пространстве.

Следует остерегаться этнологических идиллий, рисующих современному восприятию обманчивые картины

---

<sup>68</sup> См.: *Marc Augé. Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit.* Frankfurt, 1994. S. 53 f.

<sup>69</sup> О закате территориализма и ослаблении связи между местом и самостью см. Главу 8. С. 956 и сл.

\* *Der Ort* по-немецки означает «место».

архаичных культур с их якобы более легкой смертью и более спокойным или менее мучительным ее переживанием. В таких случаях мы почти всегда имеем дело с оптическими обманами, обусловленными разрывами в традиции, ностальгией и неправильным углом зрения. Как только возникает письменная традиция, она начинает повествовать о борьбе со скорбью и о том, как остающиеся в живых сражаются с невыносимым — с разлучающей смертью.

Во второй части вавилонского эпоса о Гильгамеше — древнейшего документа имперского повествовательного искусства, передававшегося с XXI по VI век до н. э. на четырех различных языках, — говорится о борьбе Гильгамеша, героя-охотника, царя и на две трети бога, со смертью его друга Энкиду и о его сопротивлении мысли, что в обезображенном трупe друга он видел свою собственную судьбу. По своей форме мир Гильгамеша представляет собой большое пространство, в котором мертвые перемещаются в чрезвычайно удаленную потустороннюю область или в очень глубокое подземелье, и поэтому интегрирующая скорбь по ним достигает своей цели, только если герой доходит до края света, дабы найти там противоядие от разлуки или собственной гибели. В метафизическом отношении весьма информативно то обстоятельство, что осознание Гильгамешем собственной смертности пробуждается лишь благодаря смерти его *alter ego*. Ведь смерть — вопреки тому, что внушает позднейшая греческая и христианская философия, — становится проблемой для индивидов отнюдь не вследствие зрелища собственного конца, который, как любили говорить в XX столетии, «предвосхищают» смертные; жало смерти впервые ощущается в силу необходимости пережить интимного Другого, близнеца, необходимой дополняющей фигуры. На краю света, у цели скорбного путешествия Гильгамеша, между безутешным искателем и его муд-

рым помощником Утнапишти завязывается следующий разговор.

*«Утнапишти ему вещает, Гильгамешу:*

„Почему твои щеки впали, голова поникла,  
Печально сердце, лицо увяло,  
Тоска в утробе твоей обитает,  
Идущему дальним путем ты лицом подобен,  
Жар и стужа чело опалили  
И... бежишь по пустыне?“

*Гильгамеш ему вещает, дальнему Утнапишти:*

„Как не впасть моим щекам, голове не поникнуть, не  
быть сердцу печальным, лицу не увянуть,  
Тоске в утробу мою не проникнуть,  
Идущему дальним путем мне не быть подобным,  
Жаре и стуже не спалить чело мне...  
Мне... не бежать по пустыне?“

Младший мой брат, гонитель онагров в степи, пантер  
на просторах,  
Энкиду, младший мой брат, гонитель онагров в степи,  
пантер на просторах,

С кем мы, встретившись вместе, поднимались в горы,  
Вместе схвативши, Быка убили,  
В кедровом лесу погубили Хумбабу,  
На перевалах горных львов убивали,  
Друг мой, которого так любил я,  
С которым мы все труды делили,  
Энкиду, друг мой, которого так любил я,  
С которым мы все труды делили, —  
Его постигла судьба человека!  
Дни и ночи над ним я плакал,  
Не предавая его могиле,  
Пока в его нос не проникли черви.  
Устрашился я смерти и бегу в пустыне, —  
Слово героя не дает мне покоя,  
Дальней дорогой брожу в пустыне“»\*

(Десятая таблица. IV, 42—50; V, 1—19)<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Das Gilgamesch-Epos, neu übersetzt und mit Anmerkungen von Albert Schott, durchgesehen und ergänzt von Wolfram von Soden. Stuttgart, 1958. S. 83—84.

\* Перевод И. М. Дьяконова.

В этих размышлениях о смерти нет и следа холистической идиллии. Большой радиус скорбного путешествия Гильгамеша задает масштаб его травмы; фиаско его предприятия по доставке домой цветка жизни навсегда клеймило его как метафизического неудачника, который отныне, избалованный в собственной смертности, должен помнить о своем отличии от полноценных богов; и лишь тот факт, что в конце своего путешествия он возвращается в свою резиденцию, Урук огражденный, придает эпическому процессу закругленность, которая благодаря своей форме как таковой оказывается тождественна утешению. Путешествие Гильгамеша заключает скорбь в форму совершенного круга. Естественно, в Вавилонской империи двойник царя, мертвый интимный друг, уже не мог (подобно важным мертвым в деревнях архаичных племен) быть похоронен под центральной опорой общинного дома, дабы в качестве домашнего духа сопутствовать жизни своих живых. Примирение с его исчезновением происходит уже не посредством анимистического близкого общения с дружелюбным потусторонним. Чтобы последовать за Энкиду в его радикальную удаленность, Гильгамеш должен дойти до границ мира, докуда простираются вавилонские представления о просторе и величине. Расстояние между разлученными стало равным миру; дальню-близость не подлежащего утрате утраченного приобрела космические параметры. Сорок пять дней герой находится в пути, чтобы на краю света найти средство от смерти. Понимаем ли мы, по каким краям он движется? Какие пограничные воды пересекает скорбящий герой с помощью своих каменных весел? В какое гибридное море должен он погрузиться, чтобы отыскать чудо-цветок? Эпические образы позволяют переместить внешние крайности во внутренний мир.

О предвкушении радости от воссоединения любящих в потустороннем старейший эпос мира не говорит ни слова. Однако вся вавилонская культура становится резонансным пространством для повествования о героиче-

ской дружбе, катастрофической утрате и скорбном странствии. В течение более чем полутора тысячелетий в месопотамских царствах, всякий раз по-новому, излагалась драма разрыва неразлучных и история царских поисков цветка, способного противостоять смерти. Глядя на эти повествовательные потоки, можно отважиться на предположение, что империи — это не только правовые и административные пространства, но и арены столкновения амбиций и притязаний; но, если они хотят сохранить в качестве одушевленных сфер, им следует в определенной мере представлять собой акустические пространства для цивилизующих жалоб и резонансные контуры для сочувствия образцовым человеческим судьбам.

С совершенно иным отношением к скорби мы сталкиваемся в четвертой книге «Confessiones»\* Аврелия Августина, в которой автор рассказывает о потере своего самого близкого друга молодости, юноши-ровесника. В течение одного счастливого года Августин (а он родился в 354 году) наслаждался взаимной общностью вкусов и образа мыслей. Эта история произошла в 376 году в Тагасте, спустя несколько лет после того, как молодой Августин обратился в манихейство. Тот факт, что друг находился под его влиянием и ко всему прочему был ему близок как соучастник его метафизических экспериментов и заблуждений, отчасти объясняет охватившую Августина растерянность. Он еще более болезненно ощущает конец своего духовного лидерства, узнав, что его друг *in extremis*\*\* крестился, не имея возможности обсудить с ним изменение в своем образе мыслей.

Этот смертельный случай, катастрофический разрыв символического альянса, также разверзает перед оставшимся в живых бездну внутреннего мира, которая с точки зрения прежней жизни казалась непреодолимой; и

---

\* «Исповедь» (лат.).

\*\* На смертном одре (лат.).

здесь для интерпретации собственного выживания перед лицом смерти любимого также следовало привести высшие основания для утешения, какие только могла предложить эпоха. Но теперь эти основания осмысляются на высоком теоретическом уровне; они прорабатываются философски, продумываются психологически и опираются на метафизику, в распоряжении которой имеется зрелое монотеистическое понятие Бога и претенциозная идея Провидения, или предопределения.

В монархии Бога верующему подобает даже в невыносимом предполагать наличие важного смысла. Всю свою жизнь, включая катастрофические разрывы, ранения и поражения, Августин должен рассматривать как предназначенное ему Богом поприще; христианину приходится «кружиться в житейских испытаниях»: *in experimentis volvitur* (Confessiones. IV, 5, 10). Там, где появляется эта мысль об испытании и катарсисе, возникает ожидание, что даже самые страшные потери на более высоком уровне оборачиваются приобретениями. У нас нет причин подозревать, что рассказ о состоянии Августина после смерти друга неискренен или риторически приукрашен, — тем более что автор, которому во время написания «Исповеди» (397—401) было около сорока пяти лет, сообщает о событиях почти четвертьвековой давности.

«Какою печалью омрачилось сердце мое! Куда бы я ни посмотрел, всюду была смерть. Родной город стал для меня камерой пыток, отцовский дом — обителью беспросветного горя; все, чем мы жили с ним сообща, без него превратилось в лютую муку. Повсюду искали его глаза мои, и его не было. Я возненавидел все, потому что нигде его нет, и никто уже не мог мне сказать: „Вот он придет“, как говорили об отсутствующем, когда он был жив. Стал я сам для себя великой загадкой (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*) и спрашивал душу свою, почему она печальна и почему так смущает меня, и не знала она, что ответить мне... Только

плач был мне сладостен, и он наследовал другу моему (*successerat amico meo*) в усаде души моей...

...Я был несчастен (*miser*), и несчастна всякая душа, скованная любовью к тому, что смертно: она разрывается, теряя, и тогда понимает, в чем ее несчастье, которым несчастна была еще и до потери своей...

Я удивлялся, что остальные люди живут, потому что тот, которого я любил так, словно он не мог умереть, был мертв: и еще больше удивлялся, что я, его второе „Я“, живу, когда он умер. Хорошо сказал кто-то о своем друге: „половина души моей“. И я чувствовал, что моя душа и его душа были одной душой в двух телах, и жизнь внушала мне ужас: не хотел я ведь жить половинной жизнью (*nolebam dimidius vivere*)...» (*Confessiones. IV, 4, 9; 6, 11*).<sup>71</sup>

Если древнеавилонская скорбь гнала героя к границам мира ради поиска средства борьбы с неприемлемым, то платонически-христианская скорбь призывает адептов к прослушиванию решающего урока в школе разлук. Смерть самого близкого друга, являясь сугубо микросферической катастрофой, провоцирует своего рода сферический скачок и заставляет оставшихся в живых по-новому определить свое место в сущем. Действительно, автор «Исповеди» одновременно и платонизирует, и христианизует свою скорбь: истолковывая утрату как стимул к восхождению от бренного к непреходящему, он платонизирует свою скорбь, а перенося свою лояльность с умершего от лихорадки друга на Христа, который умер, чтобы «поразить смерть избытком жизни», он христианизует ее (*Confessiones. IV, 12, 19*).

И платоническое восхождение от чувственного бренного к сверхчувственному непреходящему, и христианское умерщвление смерти представляют собой типичные

---

<sup>71</sup> Цит. по: *Augustinus. Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch / Hrsg. von J. Bernhart. Frankfurt, 1987. S. 151—155* (перевод частично изменен).

операции по производству макросфер, то есть больших внутренних пространств одухотворенной жизни, успешно противостоящих атакам внешнего. Главная операция христианской «работы скорби» состоит в замене утраченного близкого партнера далеко-близким партнером, живым Богом. Тот, кто хочет продолжать жить в качестве покинутой половины, должен искать себе новую дополняющую фигуру, и если в этой затруднительной ситуации заявляет о себе метафизическая потребность, то дополнение по своей природе будет одухотворяющим, трансцендирующим и наивысшим. Внутренний близнец, как учит нас платоновская школа любви, сначала должен представляться в качестве отдельного красивого человека, затем — в качестве прекрасного вообще, и наконец — в качестве сверхпрекрасного, сверхблагого Бога.

Тот способ, каким Августин в зрелые годы создания «Исповеди» оглядывается и на себя самого, некогда покинутого и безутешного, и на своего друга, преждевременно и тем не менее вовремя ушедшего из жизни, — типичная иллюстрация усилий по ретроспективному осмыслению бессмысленного с возвышенной точки зрения. Отец церкви без колебаний истолковывает свое учение в школе отдаления как деяние милости Божией. А следовательно, Бог, учитель всех учителей, должен был столкнуться двух погрязших в заблуждении учеников, чтобы более одаренный из них встал на правильный путь; лишь удалив одного из этой жизни он мог привести другого к постепенному пониманию того, что нельзя боготворить смертное так, словно оно есть то, чего нельзя потерять. Задним числом отмежевываясь от собственной безутешности по поводу смерти любимого, Августин разрабатывает критическую теорию любви: необходимо сначала различать, а затем правильно выбирать объекты любви. «Только тот не теряет ничего дорогого, кому все дорого в Том, Кого нельзя потерять».<sup>72</sup> Если любовь к Богу берет

---

<sup>72</sup> Ibid. 9, 14.



верх над ограниченной эротикой, то она, по мнению отца церкви, становится универсальной по своим масштабам энергией сферического расширения.

Рассказ Августина о постигшей его скорби можно рассматривать как косвенную теорию церкви, то есть как обоснование радикально инклюзивного царствия сердца. В нем отдающая кому-либо предпочтение, по-человечески слишком разборчивая и ранимая любовь уступает место не связанной ни с какими предпочтениями симпатии ко всем (рассматривающимся как равные) творениям. Тем самым смерть перекалфицируется в полезный стрессор; действительно, народ христианской церкви истари мог тешить себя представлением, что на всеобщем соборе, созванном всем *communio sanctorum*,\* мертвые и живые солидарной массой воссядут на одни и те же скамьи, — мертвые, разумеется, в большем количестве и ступенью выше, поскольку своей смертью они возведены в ранг неофициальных учителей церкви.

Со сферотеоретической точки зрения в ретроспективном истолковании Августином своей юношеской скорби особенно заметен аутотерапевтический и психагогический аспект. Автор полностью сознает, что отверстие в сущем, проделываемое смертью любимейшего Другого, властно требует, чтобы его закрыли; поэтому он говорит о том, что плач по мертвому словно «наследовал (*successerat*) ему и занял его место в душе моей». Слезы — первая, еще чувственная, замена отношения к объекту любви, и не случайно Августин называет плач сладостным: *solus fletus dulcis erat mihi*.\*\* Объятия превращаются в оплакивание. Слезы, со своей стороны, должны быть побеждены и заменены с помощью установления созерцательного и коленопреклоненного отношения к более высокому визави. Несомненно, слезы Августина — это уже не слезы анимиста, который и после смерти и удаления Дру-

---

\* Сообщество святых (лат.).

\*\* «Только плач был мне сладостен» (лат.).

гого продолжает с ним общаться; это слезы метафизика, ищущего облегчения в стенаниях, абстракциях и развлечении. Мертвый друг, изумивший и ошеломивший Августина тем, что в свои последние часы перешел в другую веру, остается в земле Тагасты, а Августин переезжает в Карфаген, чтобы их прежнее совместное окружение постоянно не напоминало ему о потере. Но этот переезд представляет собой не эпическое скорбное путешествие, а бегство в мир развлечений, — движение, о котором Августин позднее скажет, что оно счастливо завершилось лишь десятью годами спустя: обращением и крещением в 386 году в Милане. Тем не менее это бегство — благодаря позднему принятию христианства — повлекло за собой благотворные последствия. Ибо что было смыслом беспокойной жизни Августина, если не ведение образцовых речей о мучительности ложной любви к бренному и сладостности истинной любви к непреходящему?

Таким образом, после плача — на кружном пути, ведущем через развлечения, — заменой незаменимого становится речь, укрепляющая дух. Тот, кому удастся пройти через свою скорбь, становится учителем; он получает мандат на то, чтобы говорить единоверцам о различии между временным и вечным. Вместе с тем речь становится для Августина совершенным образом жизненного процесса и шифром для нашей заменимости позднейшим по времени: ибо, чтобы возникла осмысленная фраза, слова должны в определенной последовательности появиться, очень быстро внести свой вклад в смысл целого и исчезнуть, освободив место для следующих слов. Если прежде слово было у умершего друга, то Августин знает, что теперь слово принадлежит ему, и уверен, что после него в ряд встанут другие.<sup>73</sup> Все следующие друг за другом жизни суть частицы в высказывании Бога; эта гипотеза все-

---

<sup>73</sup> «То же происходит и с нашей речью, состоящей из звуковых обозначений (*per signa sonantia*). Речь не будет целой, если каждое слово, отзвучав в своей роли, не исчезнет, чтобы уступить место другому» (*Confessiones*. IV, 10, 15).

ляет в метафизика уверенность, что мертвые, живые и еще не рожденные в соответствии с неким авторским планом расставлены по своим местам в божественной синтагме. Обретя такое умонастроение, Августин позднее относительно спокойно перенесет смерть своего сына Адеодата, скончавшегося приблизительно в том же самом возрасте, что и друг молодости Августина из Тагасты.

Лишь однажды христианско-философский проект душевного покоя терпит серьезную неудачу: во время смерти матери Августина в Остии. Августину, как подробно описывается в книге IX «Исповеди», удалось сдерживать слезы во время траурных ритуалов, и спутники поражались его самообладанию. Однако в своих покаях, не потревоженный взглядами других людей, Августин в последний раз дал волю слезам (*Et dimisi lacrimas*). В последующие времена Августин более никогда не позволял себе плакать по поводу человеческих, слишком человеческих, утрат, допуская лишь взволнованность, вызванную религиозными или моральными причинами. Отныне он жил — нестабильно, но решительно — в том абсолютном внутреннем пространстве религиозной способности воображения, из которого уже не могло быть исхода: говоря христианским языком — в Царствии Божиим. И действительно, разве может оставаться сиротой тот, кто укрепился в сфере *pater orfanorum* (отца сирых) как в последней системе родства?<sup>74</sup> Согласно евангелисту Иоанну, Иисус сказал ученикам, что он никогда не оставит их сиротами: его уход есть лишь внешнее условие его окончательного пребывания; Святой Дух своим перманентным присутствием заменит удалившегося до конца времен Сына (Иоанн, 14;16 и сл.). Продуманное по-христиански до самых глубин, максимально внутреннее образует пространство всех святых, в котором собираются те идеи абсолютного, каковыми являются подлежащие спасению лица. Так могут ли однажды принятые в этот конвент

---

<sup>74</sup> Confessiones. IX, 12, 32.

когда-нибудь выпасть из него? Если да, то это обнаружится не ранее, чем в момент заключительного кризиса, на Страшном суде, когда Бог, словно производя предновогодний переучет, сосчитает своих и вычеркнет не-своих. Тогда, даруя избранным чистое совместное будущее навеки выживших, Бог создаст для них окончательные и величайшие из всех возможных духовно-душевные сферы. Смерть для них будет уже не угрозой, а вполне преодолимым раздражением — прививкой для вечной жизни, которая возникает в ходе иммунной реакции на смерть. Об этом спасенном обществе, которое пребывает лишь в ближайших к Богу кругах, наиболее достоверно повествуется в песнях «Paradiso»\* дантовской «Божественной комедии». В них можно прочесть, что происходит, когда широчайшая инклюзивность соединяется со строжайшей эксклюзивностью: на небесах Данте спасение избранных душ в божественном шаре стало свершившимся фактом.

Если смерть является первичным сферическим расширителем, под стрессовым воздействием которого начинают формироваться культуры или «общества» (каждое из них пребывает в открытом кольце своих близко-дальних мертвых), то в качестве сферического стабилизатора первой инстанции выступает стресс, инициируемый в обществах завистью или злобой. Посредством своих чреватых насилием ритуалов, с помощью которых они защищаются от скверны и пытаются изгнать ее из своей внутренней области, архаичные группы консолидируются как некие заговорщики против зла и собираются, так сказать, в команду для его исключения и изгнания. Вследствие этого для древнейших обществ внешнее является не столько географическим или топографическим фактом, сколько неким демоническо-моральным измерением; оно представляет собой неконтролируемое пространство (в этнологической терминологии: экзосферу), в

---

\* «Рай» (итал.).

которое изгоняются зло и его человеческие воплощения и из которого они грозят вернуться. В морально-топологическом отношении все архаические человеческие сообщества окружены смутным кольцеобразным универсумом, преимущественно обладающим характером некоего амбивалентного внешнего. Ибо снаружи, в неконтролируемом пространстве, наряду с бесчисленными непредсказуемыми феноменами доброго, нейтрального и злого толка обязательно вращаются и духи некогда принадлежащих нам изгнанных и убитых. Из области зловещего, то есть из подвластного силам зла окружающего мира, потенциально могут вернуться исключенные из жизненного мира группы и опоясать его осадным кольцом экзосферических опасностей. Поэтому любая ксенофобия, как и всякая религия, начинается со страха перед возвращением изгнанных (это относится и к трепету христиан-традиционалистов перед Вторым пришествием их Господа, которого они ждут на небесах и в то же время страшатся, что в самый жуткий из всех дней Он вновь их покинет, чтобы рассчитаться со своими чадами: *unde venturus est indicare vivos et mortuos*).<sup>75</sup> Зловещий характер возвращающихся обусловлен ко всему прочему и тем обстоятельством, что им открыто все внешнее, вся неопределенная экзосфера, и из нее они, неведомо в каком направлении и в какой час, могут начать наступление на сосредоточенное в своем круглом лагере сообщество.

Наряду с размещением мертвых в защитно-окружающей далеко-близости фундаментальное усилие всех социальных единств направлено на то, чтобы изгнать зло из своей внутренней области во внешнюю и защищать границы между ними. Поэтому топологическому различию между внутренним и внешним присущ определенный моральный смысл, так же как мораль, в свою очередь, обладает иммунологическим смыслом. Оно порождает

---

<sup>75</sup> *Symbolum Nicaeum* (Никейский символ веры); судить живых и мертвых.

дает перепад между добрым и внутренним, с одной стороны, и злым и внешним — с другой; этот перепад часто истолковывается как различие между чистым и нечистым, справедливым и несправедливым. Ориентируясь в этой схеме переключения между эндо- и экзосферическими состояниями, социальные группы — как архаические, так и современные — всегда остаются сообществами усилия и упоения, время от времени вибрирующими в равномерно распределенных возбуждениях, направленных против мнимых и реальных источников зла. Жертвенные ритуалы, на которых тем или иным образом основывалась культурная или религиозная преемственность древних обществ, представляют собой рутинизацию этих солидаризирующих возбуждений (в современных, внешне обходящихся без жертвоприношений, обществах они разыгрываются в форме периодических скандалов и взрывов массового негодования). Таким образом, внутреннее пространства культур или первоначальных обществ представляют собой аффективные арены, привлекающие к себе своих игроков участием в самом возбуждающем, самом захватывающем и самом заразительном общественном предприятии: в насильственном удалении зла из собственных внутренних областей. Освящение внутреннего пространства и осквернение окружающего мира представляют собой непосредственно связанные друг с другом процессы; отделяя сферу от всего, что не является ею самой, они становятся первыми социальными и экологическими фактами.

Поэтому усилия, направленные на исключение зла из внутреннего пространства сообщества, ведут к непосредственному сферорасширяющему эффекту; в первую очередь они представляют собой попытку установить безопасное расстояние между иммунным пространством группы и ее изгнанными губителями. Здесь также расширение невозможно отделить от укрепления сферы, поскольку моральные валы и рвы, за которыми группа укрывается от своих действительных или мнимых вредителей, все-

гда располагаются на определенной тактической дистанции от сердцевины внутреннего пространства.

Эти размышления во многом совпадают с представлениями Рене Жирана о рождении культур из духа сакральной механики власти. В своих многочисленных работах Жиран разворачивает монументальный тезис о том, что первоначально все человеческие общества представляют собой не что иное, как пронизанные необходимостью подражания системы зависти и тщеславия. По внутренним причинам они находятся под высоким эндогенным, самострессирующим напряжением и словно в силу некоего группо-динамического или социально-морфологического закона вынуждены очищаться посредством совместного кровожадного убийства мнимых виновников направленного против них зла. Поэтому всякая локальная культура есть клика, формирующаяся в результате совместного убийства; ее центральной языковой игрой всегда являются коллективное, единодушное обвинение и осуждение жертвы, которая должна принять на себя ответственность за все зло, а также монотонное и последовательное отрицание собственной ответственности за безудержную эскалацию насилия. К «культуре» в этом смысле слова принадлежит тот, кто реально или символически участвует в жертвоприношении козла отпущения, с изгнанием которого из внутренней области сообщества в группе вновь воцаряются спокойное ощущение правоты и постстрессовый мир. Для Жирана культуры являются образованиями, которые сплачиваются благодаря слитым воедино энергиям максимального возбуждения, вызванного стрессом от линчевания, и которые после эксцесса возвращаются к генеральной линии освобожденного от напряжения порядка и очищенной солидарности.

Из общего чувства успокоенности и удовлетворенности, возникающего после оргий основополагающего убийства, выводятся народные ритуалы и мифы — причем ритуалы представляют собой символическое и ограниченное повторение вызванного убийством совместного безу-

держного возбуждения, а мифы — оправдывающие его повествования. Таким образом, если Жиран прав, все культуры или этносы основывались в первую очередь на объединяющем соучастии в преступлении, а во вторую — на строжайших договоренностях по поводу совместной лжи, то есть по поводу мифов, которые всю вину за насилие взваливают на его жертв. Из этих рассуждений следует подрывной в социологическом отношении тезис, гласящий, что так или иначе недобровольным интегратором своей группы может быть только козел отпущения, ибо в нем сходятся наивысшие возбуждения всех членов общества, а их рассказы вращаются вокруг его изгнания или исцеляющего принесения в жертву и последующего превознесения. Посредством возбуждений и рассказов происходит радикальная аффективная консолидация обществ, благодаря которой они обретают уникальное чувство своего единства и солидарности. Исключение зла впервые делает возможным самовключение не-злых в патетическое пространство «Мы».

В этом смысле все тесно интегрированные в культовом отношении группы, как архаичные, так и современные, основываются на механизмах дискриминации; они не способны существовать без врагов и жертв и поэтому, дабы в необходимых для внутренней стабилизации масштабах продуцировать аутогенный стресс, вынуждены постоянно повторять ложь о своих врагах. Одновременно это означает, что они не могут существовать без Бога и богов, поскольку в соответствии с этой дедукцией боги первоначально суть не что иное, как козлы отпущения, приобретшие нуминозные и зловещие черты. На первых порах в богов совершенно необязательно «верить»; достаточно помнить о конститутивном праздновании убийства, чтобы знать, что они имеют к нам отношение. То, что составляет глубокую религиозность ранних культур, есть не что иное, как подавленное воспоминание о скрытом преступлении; в религиозном настроении народы приближаются к таинственным основаниям собственной



лжи. Бог есть инстанция, напоминающая своим почитателям об их превращенной в тайну вине.

Это воспоминание, как бы оно ни было преобразовано в мифе и смягчено в ритуале, вновь и вновь упрочивает интимное отношение, связывающее сообщество. Ибо что может быть связано более близкими отношениями, чем коллектив убийц и их жертва, превратившаяся в Бога? Культуры, эти очарованные своим злодеянием группы преступников, в наибольшей степени являются самими собой именно в культе, то есть в качестве сообществ, объединенных вокруг своих рассказов, и коммун, связанных своими возбуждениями. Ибо там, где пересекаются рассказы и возбуждения, формируется священное (*sacré*), а оно есть то, что погружает группы в их собственный неповторимый климат благоговения, вины, страха и готовности к жертве. Таким образом, приносимый в жертву объект помещается в центр духовного пространства общества. Благодаря культовому воплощению принесенного в жертву Бога общество ощущает себя гомогенным телом, которое для сохранения своего внутреннего единства должно вновь и вновь вибрировать в состоянии совместного священного дискомфорта. Именно потому, что в своих присущих только им воспоминаниях о совершенном насилии ранние общества (как жертвенные и культовые сообщества) обладают единой для каждого из них средой, они обретают свою типичную непроницаемость. (Поэтому в примитивные религии невозможно обратиться, ведь в конститутивном преступлении чужой группы можно принять участие только в качестве зрителя; тогда как от любого культа можно перейти к высококультурным религиям, таким как христианство или буддизм, поскольку они обладают структурой движений эмансипации, освобождающих от архаичных комплексов культа и вины, даже если, как это имеет место в христианстве, освободительное движение само увязает в саботирующих его новых задолженностях приносимому в жертву Богу.)

Кроме того, если добавить сюда то, что, по мнению Жирана, присуще многочисленным формирующимся вокруг жертвы группам или культурам, а именно превознесение козла отпущения в сакральном царстве, то основывающийся на возбуждениях и рассказах, панике и лжи групповой синтез получает еще и политическое обоснование. Вызванный завистью и насилием внутренний стресс (который в случае эскалации возбуждает общества, приводя их на грань распада, а иногда и за эту грань) одновременно оказывается и важнейшим фактором стабилизации сферы, и именно в той мере, в какой удастся ритуальное послекризисное взятие под контроль напряжений, вызываемых тщеславием иницирующих насилие. В этом, в соответствии с моделью Жирана, и состоит задача организующихся вокруг кровавого жертвоприношения культов: их цивилизаторская функция заключается в осуществляемом посредством ритуального насилия подавлении реальных эпидемий насилия, грозящих выйти из берегов.<sup>76</sup> (*Post Christum crucifixum\** это, как не устают подчеркивать Жирар, выводит на *via antiqua\*\** извращенных людей, которые все еще предаются насилию над жертвами, хотя уже давно могли бы знать, что жертва виновна не более, чем они сами, и что мнимо очистительное насилие всегда воспроизводит одну и ту же скверную игру.<sup>77</sup>)

Превращение дочеловеческих орд в человеческие ритуальные и жертвенные сообщества можно было бы сравнить с иммунной реакцией социосферы на величайшую для нее имманентную угрозу; и действительно, здесь стрессор (миметическая чума, при которой каждый заражает каждого своим желанием) переквалифицируется в

---

<sup>76</sup> См.: René Girard. Quand ces choses commencèrent. Entretiens avec Michel Treguer. Paris, 1966. P. 57: «Используя формулировку Пьера Дюпюи: „Жертвенные системы удерживают (*contiennent*) насилие в двойном смысле слова“; поскольку оно присуще им самим и поскольку они препятствуют насилию в том, чтобы оно наводило собой все».

<sup>77</sup> См.: René Girard. La route antique des hommes pervers. Paris, 1985.

\* После распятия Христа (*лат.*).

\*\* Старая дорога (*лат.*).

религиозный стабилизатор: то, что было злом, должно стать священным. Это трудно определимое священное, как правило, проявляется в виде этнического божества, обладающего мандатом на то, чтобы в качестве сферического сторожа и покровителя группы гарантировать когерентность народа. Таким образом, группы, придерживающиеся архаических жертвенных религий, обладают формой связанных круговой порукой бандитских шаяк, участники которых если и не совершают в настоящее время совместных преступлений, то по крайней мере идентифицируют друг друга посредством знаков, указывающих на прошлые злодеяния. Там, где эта связь продуцирует более острые симптомы, пробуждается жгучее желание возврата к участию в прежних оргиях. А жаждущие насилия группы, как правило, очень легко определяют свою жертву и очень быстро находят предлоги для ее удаления и последующего празднования этого события.

Такие квазиестественные системы групповых связей вместе с сопутствующей им жадной эскалацией отнюдь не застрахованы от просветительских процессов. Во внутренней области умиротворенных ритуалом обществ, тем более если они доросли до консолидированных царств и оглядываются на опыт длительного мира, могут разворачиваться критические по отношению к насилию рефлексии, раскрывающие фатальный характер игры тщеславного возбуждения и способствующие ее прекращению. Несколько древнейших свидетельств разработки подчеркнута антимиметических этик, ослабляющих тщеславие, находится в древнеегипетских книгах мудрости, среди которых нашего особого внимания заслуживают изречения Аменемопе, писца и верховного надсмотрщика над зернохранилищами, жившего в эпоху Нового Царства. Данный текст, датируемый приблизительно 1300 годом до н. э., представляет собой сборник моральных поучений, влияние которых очевидным образом прослеживается в различных литературах Ближнего Востока и преж-

де всего в сочинениях Ветхого Завета, посвященных мудрости, — например в изречениях Соломона. Более того, этика Нового Завета также предвосхищена в этих, как и во многих других, древнеегипетских рассуждениях о мудрости. В «Поучении Аменемпе своему сыну Карнахту»<sup>78</sup> среди прочих содержатся следующие тезисы:

«...Не возбуждайся против своего обидчика, а дай ему ответ, который сам себя оправдывает...

...Не спорь с человеком, охваченным яростью, и не подстрекай его своими словами. Пусть пройдет ночь, прежде чем ты ему ответишь, дабы у него было время успокоиться. Во всех случаях держись подальше от страстно возбужденного и предоставь его самому себе, ибо Бог узнает, как ему следует возразить.

...Соблюдай границы возделываемых полей, ибо даже самый маленький участок земли не должен быть похищен у вдовы.

...Не возжелай имущества других и не мори голодом соседей. Ибо поистине непристойно брать за горло того, кто по праву владеет своим имуществом, и порочен тот, кто пытается его ободрать, чтобы присвоить себе это имущество.

...Не пой хвалу удачливому перед тем, кто не стяжал себе славы. Не мучь карлика, не передразнивай калеку.

Подай руку старику и окажи все знаки уважения, которые ему подобают...

Не будь ни к кому жесток, ибо все в руках Бога».

В этих максимах можно было бы увидеть своего рода революцию скромности. Почти за полтора тысячелетия до Нагорной проповеди в этих родившихся в долине

---

<sup>78</sup> Нижеследующие выдержки цитируются и переводятся (автором) по: *Elisabeth Laffont. Les livres de sagesse des pharaons. Paris, 1979. P. 111.*

Нила мыслях осуждается то бесстыдство, которому творящие насилие испокон веку дают волю, словно их не видит тот, кто мог бы отнестись к их действиям со всей серьезностью. Уже египетское мышление вплотную подошло к решающему вопросу всех высокоразвитых культур: что такое насилие и жестокость, как не признак бесцеремонного отношения действующих лиц к высшему свидетелю? Поучающие изречения надсмотрщика над зернохранилищами свидетельствуют о том, что в более мягком климате культуры средних слоев Древнего Египта сформировался взгляд на мудрость, который можно назвать Первым Просвещением. Оно уже не ищет оснований совместной жизни в ритуалах, цитирующих далекие кровавые акты насилия, а обнаруживает его в совместном бытии всех под контролем и наблюдением одного — всевидящего Бога. Новое учение о мудрости совершенно четко раскрывает механизм вызываемого завистью человеческого ожесточения и указывает путь к скромной и умеренной жизни. Новый египетский *way of life*\* подобен упражнению в деэскалации, основывающейся на подчинении божественному вниманию, которое пронизывает пространство и от которого не укроются и самые глубокие порывы действующих лиц.

Таким образом, вера в высшего наблюдателя, предписывающего скромность, находится в самом начале того пути развития, который был продолжен иудейскими пророками и этикой Иисуса и в конечном счете привел к современным формулировкам в области прав человека. В основании этого направления в эволюции морали лежит признание факта, что большие сферы типа царств или империй (и тем более мировых церквей) способны к длительному сохранению формы, если они перестают делать главную ставку на насилие над жертвой и страх перед богами. Как свидетельствуют поучения Аменемопе, крупные политические тела достигают привлекательной инк-

---

\* Образ жизни (англ.).

люзивности, придя к этике, решительно берущей под защиту актуальных и потенциальных жертв — слабых и чужаков; эта тенденция обнаруживается уже в вавилонском кодексе Хаммурапи, датируемом приблизительно 1700 годом до н. э. Смысл новейших учений о мудрости состоит в удержании от участия в безудержных эскалациях насилия. Это соответствует тому этическому климату, который сформирован не столько мобилизацией группы для борьбы против козлов отпущения и внешних врагов, сколько заботой о гражданском единстве в умиротворенном большом пространстве. Инклюзивный климат — начало мирового этоса. Климатическая политика стабильных империй включает в себя обещание заботы о нуждающихся и расположение к себе тех, кто подвергается опасности и обделен судьбой (поэтому генеалогия морали, как ее предложил Ницше, полагавший, что она ведет свое происхождение от *ressentiment*'а проигравших, представляет собой основательное, но одностороннее построение; она должна быть дополнена имперско-морфологической генеалогией). В этом этосе заключен следующий парадокс: он сам постоянно порождает эксклюзивные импульсы, ибо должен объявлять противниками интегрированные группы или самостоятельные народы, не желающие раствориться в цивилизованной плазме империи. Таким образом, этический универсализм на всех возможных направлениях непосредственно наталкивается на структурные границы умиротворяющей инклюзивности. Наиболее мягкие внутренние климаты развиваются, как правило, лишь за надежными стенами, а при попытках экспортировать мягкий климатический стандарт сквозь оболочку миролюбия грубо пробивается имперское насилие.

С той поры, как три тысячи лет назад великие инклюзивные религии и учения о мудрости вышли на арену всемирной истории в качестве симбиотических партнеров империй и в то же время их хронических диссидентов, они постоянно сталкиваются с этой дилеммой. В ча-

стности, таким диссидентствующим симбионтом империй было историческое еврейство, вынужденное искать свой шанс в меж- и внутриимперских лакунах. Кроме того, после появления картин мира и высокоразвитых этик осевого времени перед империями встала задача как-то справляться с семенем добрых людей, презирающих вооруженный мир, навязываемый государствами и их конечной правовой системой, и противопоставляющих ему мир совершенно иного царства и абсолютно иное бесконечное правосудие. С различия видов мира начинается подлинная мировая война: всемирно-историческое столкновение антитез власти (укоренение, утверждение, аппарат, культура) и духа (отрыв от корней, сопротивление, анархия, искусство). Если бы пришел «конец истории», то о нем возвестило бы прекращение этих противоречий.

## ГЛАВА 2

### ВОСПОМИНАНИЯ О СОСУДАХ

#### *Об основании солидарности в инклюзивной форме*

Поверь мне, счастливой была эпоха, когда еще не было архитекторов...

*Л. Анней Сенека. Epistolae morales\* 90*

То, что природа радуется прежде всего круглому, явствует уже из тех образований, которые она сама порождает, производит и создает. Земной шар, звезды, деревья, животные, их гнезда и что бы я еще ни упомянул, — все это она хотела бы видеть круглым.

*Леон Баттиста Альберти. Десять книг  
о зодчестве*

Откуда раздается голос, произносящий: «Живи!»?

Из другой жизни.

*Сэмюэл Беккет. Mirlitonettes*

**Т**езис Аристотеля, согласно которому человек есть *zoon politikón*,\*\* выделяет черту рода человеческого: люди, как совместно живущие животные, прежде всего предназначены другим. Разумеется, при более внимательном рассмотрении мы обнаружим, что предикат *politikós*, в данном случае имеющий биологический акцент, в любом отношении слишком слаб, чтобы обозначить то специфическое, что присуще человеческим ассоциациям. В аристотелевском дискурсе (особенно в «*Historia*

\* «Нравственные письма» (лат.).

\*\* Политическое животное (греч.).



animalium» \* I, 1) он примечательным образом характеризует способ бытия не только человека, но и образующих сообщества насекомых или живущих в стаях животных, таких как волки и журавли.<sup>79</sup> Греческая зоология говорит об общественных стадных животных как о политических живых существах, еще не слишком беспокоясь по поводу того, каким образом прочие дисциплины будут рассматривать человека в качестве рассказывающего, жертвующего, возводящего города и образующего понятия животного.

Таким образом, слово *politikós* должно выражать — пусть и не слишком точно — дополитические и неурбанические мотивы человеческой коммуникации. Оно фиксирует то обстоятельство, что люди с самого начала живут не в одиночку; они сходятся для спаривания и для городской торговли. Тот, кто говорит о людях как о политических животных, признает, что между этими существами действуют некие связующие силы, едва ли доступные пониманию с точки зрения индивидуалистических идеологий. Индивидуализм — это форма мысли, резервирующая предикат «действительный» за единичным и рассматривающая сообщества лишь в качестве вторичных, не в полной мере реальных и способных к дезинтеграции, соединений автономных частей, то есть в качестве обществ как они трактуются в теориях общественного договора. При таком подходе теряется понимание неснижаемой интенсивности человеческих интимных отношений, и поле прочного отношения<sup>80</sup> удаляется из области антропологического рассмотрения. Но что такое совместная деятельность, которая будто бы *a priori* сводит вместе общественные существа и соединяет их друг с другом?

---

<sup>79</sup> См.: *Dominic O'Meara. Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles // Der Mensch — ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie / Hrsg. von Otfried Höffe. Stuttgart, 1992. S. 14 f.*

<sup>80</sup> О понятии «прочное отношение» см.: Сферы. Т. I. Гл. 8. С. 554 и сл.

\* «История животных» (лат.).



Северные олени в снежной пустыне арктической Сибири.

Мы начнем с того, что последовательно дадим на этот вопрос (вопрос о микросферологических основаниях первой связи) ряд макросферологических ответов, которые основываются на одном элементарном наблюдении: если человеческие группы — начиная от представителей культур палеолитических охотников и кончая жителями современных обществ — обнаруживают чрезвычайно мощные внутренние связующие силы, то это потому, что

на всех уровнях шкалы социальной системы они подчинены некоему сверхмощному экзистенциальному формальному императиву. По специфическим для рода человеческого мотивам и задолго до того, как полисная форма жизни стала внушать людям их главные совместные идеи, члены одной группы уже были вовлечены в прочные отношения друг с другом — в большей мере, чем это могло быть описано в любой прежней теории коммуникации, но и иным образом, чем это было представлено в известных романтических, коммунитаристских и органицистских воззрениях. Чтобы убедиться в реальности существования герметичных коммун и изолированных культур, не нужно становиться приверженцем пресловутого учения о народном духе.

Подобно тому как, согласно христианским теологам, лица имманентной Троицы не должны разделяться никакими перегородками, ибо они целиком и полностью являются самими собой и тем не менее могут переходить друг в друга,<sup>81</sup> так члены первичного примитивного общества не нуждаются в какой-либо физической стене, которая окружала и соединяла бы их для реализации прочного отношения друг с другом. Чтобы продемонстрировать свою самую радикальную связь друг с другом, в течение долгого времени этим людям не нужны были какие-либо переговоры между их поселениями. Даже не окруженное стенами сообщество эндогенно репродуцируется посредством когезионных энергий, способствующих тому, что каждая группа создает свое собственное экзистенциальное пространство и свою типическую форму, в которой она может предстать перед самой собой и другими группами. И без каких бы то ни было массивных архитектурных усилителей каждая группа по имени «Мы» способна явиться в осязаемом облике и благодаря своего рода центростремительной тяге разместиться в интегри-

---

<sup>81</sup> Что артикулируется с помощью объясняемого понятия перихорезы, см.: Сферы. Т. I. Гл. 8. С. 622 и сл.

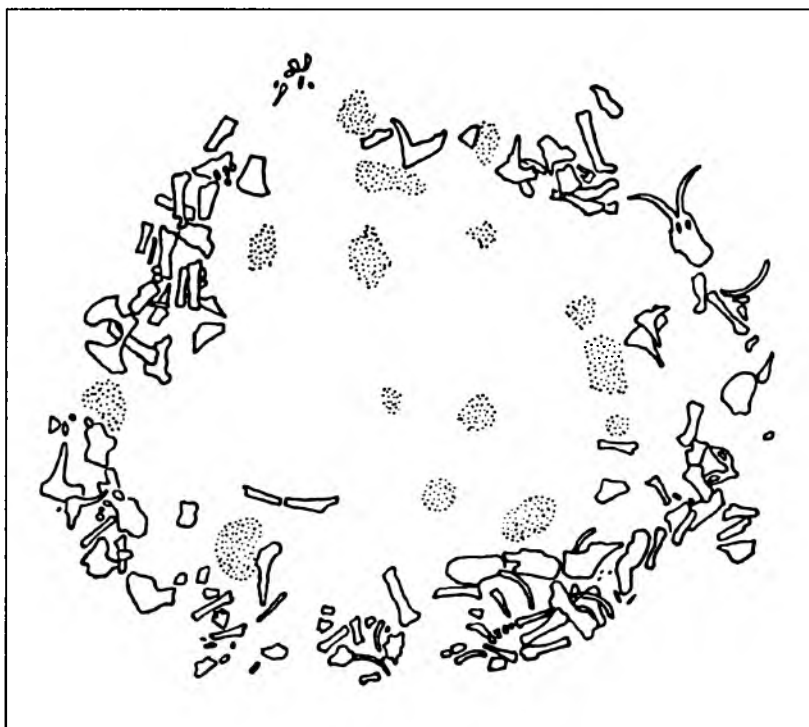
рующей целостной форме. Все первичные культурные единства могут быть поняты лишь в качестве самопроизвольных морфогенетических процессов.<sup>82</sup> Непосредственным проектом всякого сообщества является продолжительное самосохранение группы в ее морфологической оболочке: все конкретные общества, как примитивные, так и сложные, представляют собой сферопойетические проекты (причем на первых порах мы можем не принимать во внимание геометрические значения слова «сфера» и ограничиться пониманием его как неопределенной внутренней пространственности).

Мы не сделаем открытия, если скажем, что в истории рода человеческого подавляющее большинство сферических образований остались крохотными кланоподобными и культурно-племенными ансамблями и что лишь немногим из них удалось развиться в этнические строения среднего формата. В самом деле, отдельный *народ* представляет собой такой морфологический результат, который, если принимать во внимание первоначальные орды, кажется почти невозможным, ведь он предполагает культурный и, как правило, политический синтез тысяч орд (отныне: семей или родов). Редко когда эти образования выходят за пределы единств отдельных народов и вырастают в макросферы высшего порядка, то есть в города-государства и мультиэтнические империи, а по Шпенглеру и Тойнби — даже в культуры, способные политически и онтологически обрести форму *миров*. В данном случае выражение «мир» означает не «всё, что есть», а «всё, что может удерживаться единой *формой* или единой осознаваемой границей». Мы могли бы употребить здесь и весьма подходящий термин «аутогенный контекст».

Важнейший интеграционный символ такого понятия мира (применительно к западной античности) мы об-

---

<sup>82</sup> В третьем томе под воздействием Хайнера Мюльманна морфогенез социальных ансамблей будет интерпретирован при помощи модели растяжимости Букминстера Фуллера.



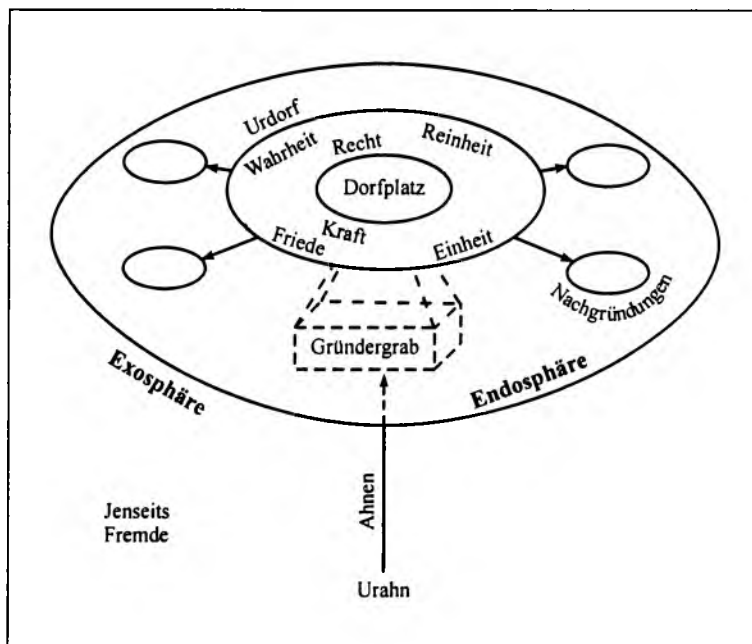
Стоянка группы палеолитических охотников. Около 30 000 лет до н. э.

наруживаем в гомеровско-гесиодовской картине омываемой океаническим потоком *oikuméne*, то есть зримого места обитания людей, заключенного в границы всеохватывающей божественной тайны. Еще задолго до этого понятия древнекитайский мир знал аналогичный символ *t'ien-hsia*, «все-что-под-небом», «поднебесная империя». В обоих этих концепциях ойкумены понятие мира связано с представлением, что все зримые вещи окружены внешним кольцом незримых упорядочивающих сил.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> См.: *Eric Voegelin. Order and History. Vol. 4: The Ecumenic Age. Baton Rouge; London, 1974. P. 272.*

Это кольцо становится предметом мышления, как только в результате критического роста численности первичные группы испытывают воздействие морфологического стресса, который должен быть преодолен с помощью строительства стен и обретения символических средств политического и философского самоутверждения. Однако уже задолго до того, как небольшие человеческие группы вели жизнь кочующих охотников и были чрезвычайно далеки от того, чтобы прятаться за городскими стенами и имперскими пограничными валами, они в любом случае существовали внутри неких самозакругляющихся и самозамыкающихся форм: мы называем их теплицами сферической солидарности, лишенными стен, при этом под солидарностью мы подразумеваем нечто совершенно иное, чем воображаемую и организованную солидарность объединенных общими интересами групп современных массовых обществ, будь то солидарность так называемого рабочего класса или солидарность пожилых и молодых, в обход социальных классов, связанных друг с другом мнимыми (очевидным образом несерьезными) договорами поколений.

Говорить о солидарности в теплицах формы — это прежде всего указывать на то, что для тех, кто действительно живет вместе, внутренние отношения имеют безусловный приоритет по сравнению с так называемыми отношениями с окружающим миром. Уже древнейшие орды обнаруживают эту тенденцию к примату внутренне-го; в качестве реально существующих теплиц отношений приводя членов группы к их относительному оптимуму, они ориентированы прежде всего на самосохранение за непостроенными стенами и невозведенными перегородками. Поэтому принцип стены действует уже у самых примитивных общественных образований, даже там, где не может быть и речи о какой бы то ни было архитектурной реализации делящих пространство инклюзивных фигур (вокруг стоянок в Мустерьене были найдены сложенные в кучи кости — первый намек на магические па-



Топологическая схема пространства примитивной деревни; по: К. Е. Müller. «Das magische Universum der Identität» («Магический универсум тождества»). Frankfurt, 1987.

*Jenseits, Fremde* — по ту сторону, чужие, *Urahn* — предок, *Ahnen* — предки, *Gründergrab* — могила основателя, *Nachgründungen* — позднейшие образования, *Friede* — мир, *Einheit* — единство, *Kraft* — сила, *Dorfplatz* — деревенская площадь, *Recht* — право, *Wahrheit* — истина, *Reinheit* — чистота, *Urdorf* — первичная деревня.

лисады).<sup>84</sup> Где стены — возведенные и не возведенные — делят протяженность, там мы всегда имеем дело с физическим или ментальным созданием внутреннего пространства, ибо первой перегородкой всегда является стена, видимая изнутри, — «стена для нас», конституирующая изгородь, автономная линия ограждения. Топологическое проторазли-

<sup>84</sup> См.: *André Leroi-Gourhan. Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt, 1988. S. 396.

чие между внутренним и внешним — у-нас и не-у-нас — первоначально проводится без каких-либо массивных материальных маркировок; на нем основывается магический универсум тождеств,<sup>85</sup> который в бесконечном изобилии своих отдельных воплощений вновь и вновь подтверждает закон исходящего из эндосферы продуцирования пространства. В качестве огораживающих себя групп вместе живущие вырезают из беспокойного пространства свой обитаемый сегмент, свою мирную зону.

Эффект самоограждения берет начало в той *изоляции*, в которой Хью Миллер<sup>86</sup> видел важнейший социально-топологический механизм: совместно живущие группы посредством поля своей близости образуют некий внутренний климат, оказывающийся для его обитателей своего рода привилегированной экологической нишей. Поэтому люди являются не столько искателями ниш, сколько их строителями. Для них характерно то, что они сами себе предоставляют место, в котором могут развиваться. Дитер Клэссенс настоятельно подчеркивает этот антропологический фактор:

«Если в процессе эволюционного развития, ведущего к млекопитающим, функция ниши передавалась сначала способствующей выживанию стихии, такой как вода, затем обладающему более определенными защитными свойствами яйцу и, наконец, самому материнскому существу (которое тем самым становится непосредственным меценатом потомства и само развивает в себе тот искусственный внутренний климат, который является предпосылкой для более высокого развития), то при эволюционном движении к человеку развитие некоторым образом поворачивается в обратную сторону: теперь маткой вновь стано-

---

<sup>85</sup> См.: Klaus E. Müller. Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt; New York, 1987.

<sup>86</sup> См.: Hugh Miller. Progress and Decline. The Group in Evolution. 1964.



вится социальное пространство, а это означает, что часть защитных функций, воспринятых внутренним материнским пространством, отныне вновь переносится вовне, и это было бы невозможно, если бы заранее не было создано такого рода внешнее пространство: „социальная матка“». <sup>87</sup>

Из этого следует: всякое общество представляет собой своего рода утеротехнический проект; оно должно из самого себя производить ту щадящую среду, благодаря которой его существование становится возможным. Тем не менее обитание означает не простое щадящее обхождение, как полагал Хайдеггер, а различие между превращенной в щадящую среду и не превращенной в таковую сферами. Более того, впервые выделяя эндосферу из экзосферы, это различие становится решением о том, что будет находится внутри, а что станет внешними обстоятельствами. Оно способствует тому, что из индифферентной или заколдованной протяженности неосвоенного внешнего пространства выделяется неиндифферентное, одновременно светлое и темное собственное место. Эта умиротворенная, огражденная, берегающая зона часто противопоставляется демоническому или разбойничьему окружению — например, в изречениях римских авгуров мы еще можем обнаружить следы первоначального «оправдания» (*effari*) подлежащих освящению некогда диких, неумиротворенных полей и лугов. В обретенном, освоенном и освобожденном месте мир проясняется, становясь нашим. Собственное место оказывается сердцем сущего или резиденцией мировой души — причем очевидно, что в таких контекстах, как этот, эпитет «собственный» приобретает особое значение. Благодаря тому что мы в нем обитаем, избранное, внутренне центрированное место становится значимым миром и выделяется как регион более

---

<sup>87</sup> Dieter Claessens. Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. Frankfurt, 1980. S. 61.

высокой плотности и большей ясности — но также и большей угрозы. Там, где человеческие группы создают пространство для своего обитания, в качестве формирующих место факторов выступают самосохранение, создание собственного климата, самостоятельное обретение округлой формы. Земля может быть усеяна миллионами чужих поселений, однако несравненной она является прежде всего и в настоящий момент именно здесь, ибо здесь она нас оберегает, помогает нам и открыта для нас. Здесь мы вырезаем из индифферентного гигантского пространства одушевленный шар, общность, которой мы являемся: в нем мы будем жить, словно в нашей космической квартире. Здесь мы знаем, что, обитая *в мире*, находимся у себя дома. Сегмент — это послание, сфера — смысл бытия.

Эти размышления возвращают нас к нашим микро-сферологическим исследованиям. Теперь перед нами может встать вопрос: где мы в действительности пребываем, когда полагаем, что находимся у себя дома в некоем регионе, некоей местности, некоем городе? Если этот вопрос о «где» претендует на нечто большее, чем злоупотребление вопросительными частицами, то он вынуждает нас предположить, что *бытие-в* в публичном, освоенном мире никогда не может быть тривиальным. Мы должны еще раз убедиться в том, что совместное обитание в мире-месте подразумевает нечто большее, чем эгоцентричную оккупацию пространства несколькими людьми. В первом томе мы уже ссылались на хайдеггеровские наброски аналитики *бытия-в*: «В присутствии лежит сущностная тенденция к близости». Благодаря обитанию или «пребыванию внутри» мир отдаляется и открывается в качестве пространства способности быть близким. Что касается сущности и динамики открывающего мир приближения, то они едва ли прояснены хайдеггеровскими, скорее формалистическими, высказываниями. Несомненно, ничто не выглядит более само собой разумеющимся, чем тот факт, что группа (говоря современным языком: простая социальная система) присутствует в пространстве именно

там, где она находится, и что в силу самого этого факта бытия-здесь она относится к пространству вокруг себя как к своему окружению (говоря современным языком: своему окружающему миру). И тем не менее с этим бытием-здесь всякой группы в своем месте связано одно обстоятельство, которое ускользает как от картографов и земельных чиновников, так и от полевых социологов: поскольку человеческие ансамбли представляют собой самосохраняющие или утеротехнические величины, они не просто оккупируют какой-либо сектор в данном физическом или юридическом пространстве, а впервые и специально продуцируют пространство, в котором они обитают, в качестве своей сферы отношений и одушевления. Куда бы они ни приходили и где бы ни поселялись, они всегда сохраняют способность самостоятельного создания своего особого внутреннего пространства и настроения. Сферопойесис, атмосферопойесис и топопойесис осуществляются в рамках одного и того же процесса. Они суть формальные аспекты локального сотворения мира, ибо с их помощью создается сегмент, представляющий собой мир. Исходя из него возможны продвижения в открытое: «В качестве отображения внутреннего завоевывается внешнее; в качестве отображения внешнего сакрализуется внутреннее».<sup>88</sup>

Обустриваясь, объединенные в общий мир люди укрываются в принадлежащем им круге словно в лишенной стен теплице, своего рода шатре из формы и эндогенного звука. Поэтому мы можем (в том числе и в отношении определенно устойчивых групп) повторить свой необычный вопрос: где же они, когда они там, где они суть? Этот вопрос повлечет плодотворные ответы в той мере, в какой нам удастся объяснить, почему бытие-внутри или у-себя-бытие человеческих ансамблей всегда пронизано

---

<sup>88</sup> *Thomas Macho. Drinnen und Draußen. Reflexionen zur Ordnung der Räume // Chaos Stadt. Möglichkeiten und Wirklichkeiten städtischer Kultur / Hrsg. von Bernhard Perchinnig, Winfried Steiner. Wien, 1991. S. 107—123.*

топологической многозначностью, ставящей всякое «здесь» в напряженное отношение к некоему «где-то еще». Что должен означать тот факт, что ко всякому на первый взгляд совершенно недвусмысленному, действительному здесь и теперь здесь-внутри-бытию примешивается отношение к некоему другому «внутри» — прошлому или будущему там-внутри, которое никогда не может быть мысленно полностью исключено из актуальной ситуации? Поскольку пребывание внутри всегда представляет собой многослойное, указывающее на некое «где-то еще», положение вещей, в речи о здесь-внутри-бытии содержится основополагающее топологическое различие, которое невозможно устранить, как бы мы ни цеплялись за непосредственное или примитивное настоящее. Где бы ни находились люди, их собственное место всегда указывает на какие-то другие места и ситуации. Сквозь всякое здесь-внутри просвечивает некое «внутри», означающее «где-то еще». Каждая стена репрезентирует какую-то иную стену, всякий интерьер подразумевает какой-то другой интерьер, всякий выход из внутреннего положения вызывает другие исходы.

И именно потому, что это так, осуществляемое изнутри примитивное различие между эндосферой и экзосферой может вводить в заблуждение. Все, что говорит о зловещем Зигмунд Фрейд, представляет собой всего лишь замутненное психологизированием указание на основополагающую обратимость первичного пространственного различия между внутренним-собственным и внешним-чужим: всякой психологии предшествует опыт того, что иногда внутреннее оказывается чужим, а внешнее — собственным. Человеческое продуцирование пространства с самого начала должно считаться с этим усложнением и обогащением. Второе, зловещее, внутреннее вызывает напряжение первого, родного, а второе, многообещающее внешнее, подрывает смысл первого, зловещего. Человеческие пространства сюрреальны, ибо в каждом месте действует аллотопическое различие:

мы пребываем там, где мы суть, лишь потому, что у нас, всегда приходящих «оттуда», в «здесь» присутствует «там».

Следовательно, человек есть животное, которое вместе со своими существенными другими почти в любой ситуации порождает эндосферы, ибо оно остается сформированным воспоминанием о некоем другом прежнем-внутри-бытии и предвосхищением какого-то последнего бытия-в-оболочке. Он есть рожденное и смертное живое существо, пребывающее в определенном интерьере в силу того, что он сменил один интерьер на другой. В любом месте обитания на человека воздействуют напряжения, вызванные его перемещением. По этой причине его история всегда представляет собой историю стен и их метаморфоз.

В первом томе, в феноменологии интимных сфер, мы выделили некоторые черты изначального человеческого укрытия в живом резервуаре — прежде всего то «затворничество внутри матери», благодаря которому в каждой появляющейся на свет жизни запечатлен прочный протосценический архетип пребывания в стимулирующей ее круглой полости. К этой матрице восходит большинство позднейших моделей отношения к резервуарам — в частности, те связанные с резервуарами сильнейшие фобии, без которых, например, новоевропейские индивиды не могут сказать, чего они хотят, заявляя, что просто жаждут свободы. Эпоху классической метафизики можно определить как время, когда мотив самосохранения в благоприятной тотальности решительным образом берет верх над мотивом самоосвобождения; если не говорить о современности, то она отличается приматом тенденции к свободе по сравнению с потребностью в пещере и стремлением шагнуть за горизонт. Античность и современность отличаются друг от друга радикально противоположными методами изоляции.

В начале линии эволюционного развития, вне всякого сомнения, находится формирование людей посредством опыта их имманентности в стимулирующей живой

оболочке. С психогенетической точки зрения стремление людей к укрытию в стимулирующих резервуарах, создающее пространство, развивается из этого первичного пространственного опыта: внутриматочная двойная жизнь и ее продолжение в послеродовом поле «мать—дитя» дают нам универсальную модель расширения интегративной ситуации. Она остается руководящей при позднейших новых инсценировках пространства, позволяющего своим обитателям быть у самих себя (поэтому такое присутствие у самих себя — это не опирающаяся на дискурс иллюзия непосредственного приватного обитания внутри, а примитивный экстаз здесь-бытия-в-разделяемом-с-другими-пространстве). Бытие внутри переживается здесь как жизнь внутри окружающего живого. То, что таким образом находится внутри, спонтанно убеждается в преимуществе быть там, где оно есть, поскольку об этом преимуществе свидетельствует собственная жизнь окружающего живого. Тем самым в контактах с со-живущим ранние очевидности действительной рожденности соединяются с опытом первой ситуации нахождения внутри резервуара.

Благоприятный характер бытия внутри (о пребывании внутри ада мы поговорим позднее) открывается в свете первоначальной двойной жизненной активности; ее структура дает нам ключ к пониманию первичной человеческой сцены с ее неисчерпаемыми переложениями во всех тональностях интерсубъективного резонанса. Первоначальное окружение — внутреннее море, в котором плавает плод, море, являющееся одновременно и удерживающим, и удерживаемым, — ставит перед любой позднейшей социальной геометрией или политической географией формальную задачу: воспроизвести фундаментальную структуру затворничества внутри матери средствами публичной жизни. Лишь в *continens*\* может существовать *contentum*\*\* в дающем почву объемлющем — удовлетво-

---

\* Удерживающее (лат.).

\*\* Ограниченное (лат.).

ренное объемлемое, в открытом резервуаре — благоприятно появившееся на свет.

Таким образом, то, чего требуют ставшие общественными люди от своих товарищей по жизненному миру, в первую очередь есть не что иное, как совместная деятельность, которая приводит к новому совместному осуществлению первой концепции жизненного пространства: к живому в кольце живого. Можно сказать, что социальные группы в своих простейших модулях представляют собой амниотические коммунуны — ансамбли, которые играют для своих членов роль экзистенциально необходимого живого обрамления. Как амнион, или оболочка плода, в качестве первой имманентной материнскому телу стенки позволяет плодному пузырю выполнять функцию сосуда для зародыша и его плацентарного близнеца, так и в примитивных человеческих группах совместно живущие другие в своей совокупности должны играть роль сосуда для индивидов и их ближайших партнеров. Однако на самых ранних стадиях эволюции этих резервуарных отношений еще нет никаких керамических, текстильных или архитектурных вспомогательных средств. Первоначально функцию такого средства выполняют исключительно сами члены группы, окружающие друг друга своим более или менее постоянным присутствием. Формируя вокруг каждого члена группы достаточно постоянное окружение, они исполняют элементарный резервуарный императив: образуй совместную сферу таким образом, чтобы максима совместного бытия в любой момент могла быть понята как требование окружить живое другим живым.

Психоанализ, наследуя магнетопатические искусства XVIII и XIX веков, реализовал по крайней мере один аспект данного императива: стремление поставить лечение изолированной психики в зависимость от искусственно инсценированных любовных романов. Такие романы в известном смысле представляют собой эксперименты по возвращению в лишенную стен целостность

первичной связи. При этом первоначально психоанализ упустил из виду то обстоятельство, что в так называемом перенесении реактивируется не столько модель отношений, сколько пространственные условия, не только индивидуальные искривления любовного желания, но еще и способы осуществляемого вместе с другим формирования совместного первичного пространства. Это увидели Бела Грунбергер с его теорией монады и Отто Ранк с его учением о терапевтической ситуации.

О неуничтожимой силе древнейшей модели сосуществования «жизнь-окруженная-жизнью» сегодня свидетельствуют (с гораздо большей очевидностью, чем индивидуально-терапевтическое *face-à-face*\*) почти все практики групповой терапии. Поскольку терапевтическая группа не полностью отстранена от управления, при каждом новом эксперименте обнаруживаются склонности и способности участников предаваться заговорщической эйфории; таким образом они получают опыт аутогенного резервуара и, участвуя в спонтанном сферопоесисе, замечают, как на участников группы воздействует тонизирующая функция инклюзивной формы.

Следовательно, в той мере, в какой человеческие группы представляют собой самосохраняющие величины, они на всех количественных уровнях образуют вокруг себя и из самих себя своего рода «круги». Такие образования неизбежно обладают утеромиметическими качествами, поскольку они должны инициировать проявление самосохраняющих и материнских черт примитивных групповых образований; в них мы можем наблюдать первоначальный социопоетический процесс. Но и более сложные, многослойные общества в своих иерархиях также инсценируют чаще всего тот порядок, при котором господствующие по крайней мере в социальном воображении репрезентируют себя в качестве неких окружающих народ оболочек; в своих исследованиях индийского

---

\* Лицом к лицу (фр.).





Групповая терапия в Пуне. 1977 г.

кастового общества Луи Дюмон классически определил сущность иерархии как способность одного полюса отношения охватывать противоположный полюс: *englobement du contraire*.<sup>89\*</sup> На связность классовых обществ влияет не только эффект прямого или структурного насилия, но и связующие воздействия морфологического бессознательного, воплощающегося в отношении объемлющего к объемлемому (*englobant—englobé*).

Таким образом, всякая органическая группа представляет собой живую метафору требующего формы желания существовать в общем внутреннем. Поскольку группы и народы — как традиционные, так и современные — всегда обладают конфигурацией своего рода социальной матки, жизнь каждого культурного единства основывается на определенной морфологической консти-

<sup>89</sup> *Louis Dumont. Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications. Paris, 1986. P. 397.*

\* Охват противоположного (*фр.*).

туции, закрепляющей фундаментальное право на обладающее формой укрытие, — право на обитание в форме, которая старше, чем любой кодифицированный устав богов или людей. Более того, по всей вероятности, и люди и боги возникают в результате опыта укрывающей формы. Боги суть близнецы всех, тогда как все суть плодная оболочка для каждого.<sup>90</sup>

Итак, бытие-в-форме группы и входящих в нее индивидов восходит к протосценическим моделям целостной внутренней ситуации. Используя многочисленные примеры, детские психологи обосновывают тезис, что в течение своего «первого внematочного года» новорожденные лишь в том случае встают на сулящий успех жизненный путь, если они и в своей новой внешней ситуации получают шанс по-новому разыгрывать со своими матерями знакомые сцены бытия-внутри. Альфред Томатис с присущей ему способностью к плодотворным в эвристическом отношении преувеличениям развивает этот мотив будто бы естественной склонности людей к самосохранению в метаморфозах утерального круга:

«Мать остается этой расширившейся маткой, этим лицом, которое позднее становится хижинкой, иголкой, домом, универсумом. Мы всегда окружены стенами. В действительности мы никогда не покидаем матку, которая, разумеется, в течение жизни расширяется, принимает иные формы и обретает другие пропорции».<sup>91</sup>

Если не принимать во внимание матриархальный идеализм Томатиса, то этот тезис способствует чреватому

---

<sup>90</sup> В этом контексте можно отметить, что девиз мушкетеров «Один за всех и все за одного» намекает на некий ранний и смутный солдатско-романтический социализм. Гёльдерлин предвосхитил эту фигуру мысли в паре Гипериона: «Все за каждого и каждый за всех», дав своего рода пророчество о «свободном государстве», то есть о буржуазной республике.

<sup>91</sup> *Alfred Tomatis. Klangwelt Mutterleib. Die Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind. München, 1994. S. 126.*

серьезными последствиями пониманию трансферной динамики формирования картины мира. Даже если бы он был ложен, нам следовало бы оценить его радикализм. И в самом деле, то, что мы называем картиной мира, невозможно представить без ярко выраженной функции стены и края и без постоянного приспособления края к расширяющемуся пространству опыта. Для каждого объема мира должно устанавливаться новое обрамление и определяться подходящая толщина стен. Тем самым каждая концепция тотальности явно или латентно дает ответ на вопрос о том, каким образом обитатели этого целого укрываются во внутренней области достаточно расширенного и укрепленного мирового сосуда. В той мере, в какой бытие истолковывается как внутри-здесь-бытие, существование всегда рассматривается как пребывание за стеной или за краем.

Поэтому первичная функция картины мира состоит в том, чтобы сделать в полной мере зримым и ощутимым край целого. Ибо что как не четкую охватывающую линию, отмечающую предельное, должен видеть наблюдатель, чтобы действительно иметь перед собой картину универсума? Но как только представляется явная крайняя линия, в игру вступает диалектика границы, при которой остановка на линии вступает в конкуренцию с порывом перейти ее. Всякая граница говорит одновременно и «Стойте», и «Идите дальше» — даже та, которая выдает себя за последнюю. Для людей как существ с врожденным опытом границы (в двойном смысле) на каждом краю, которого они достигают, начинается драма новой смены внутреннего пространства.

Там, где картины мира наивно выполняют первую из своих существенных функций, а именно дают представление о четко очерченном целом, чувственное восприятие не может не иметь внешнего контура. К картине мира неизбежно принадлежит картина края мира. Нагляднее, чем где-либо, это проявляется в самом древнем описании художественного творения, изображающего картину мира,

которое донесла до нас традиция европейской письменной культуры, — в знаменитом описании щита Ахиллеса из песни XVIII «Илиады» (ст. 474—608).<sup>92</sup> Гомеровское изображение этого творческого процесса, протекающего в мастерских бога-кузнеца Гефеста (первообраз и жемчужина античной описательной литературы), двойким образом отдает дань морфологическому императиву надлежащим образом закругленной и ограниченной картины. Во-первых, изображаемый на щите мир komponуется как коллекция протосцен, каждая из которых обладает своим собственным индексом закругленности (вспомним прежде всего о картине неба с полным месяцем, неистомимым в пути Солнцем и созвездием Большой Медведицы, которое, никогда не заходя, вращается на одном и том же месте); во-вторых, этот мир представлен в двух сценах, разворачивающихся в мирном городе, в одной из которых имманентную округлую по форме завершенность сцены обеспечивает хоровод пляшущих на свадьбе людей, а в другой — судебная тяжба, решающаяся на своего рода риторической арене:

...Старцы градские

Молча на тесаных камнях сидят средь священного круга;  
Скипетры в руки приемлют от вестников звонкоголосых;  
С ними встают и один за другим свой суд произносят.  
В круге пред ними лежат два таланта чистого злата.\*

(Илиада. Песнь XVIII, ст. 503—507)

В такого рода самозакругляющихся сценах рассказчик фиксирует целое охватываемого краем щита мира: воюющий город, вокруг которого сконцентрировалось осаждающее его войско; тучную пашню, по которой пьющие вино землепашцы гонят воловьи упряжки; сцены жатвы вокруг радостного в ожидании трапезы властели-

---

<sup>92</sup> См.: *Erika Simon. Der Schild des Achilleus // Beschreibungskunst — Kunstbeschreibung / Hrsg. von Gottfried Boehm, Helmut Pfotenhauer. München, 1995. S. 123 f.*

\* Здесь и далее «Илиада» цитируется в переводе Н. Гнедича.

на; тяжелые гроздья виноградника, вокруг которого проходит черный ров; окруженное девятью псами стадо золотых и оловянных волов; хоровод нарядно одетых дев и отроков в красивых ризах, окруженных восхищенной толпой, в центре которой находится божественный певец, формирующий этот круг силой своего голоса. В гомеровском тексте все эти сценические единства следуют непосредственно друг за другом, словно своей сменой они должны подтвердить тезис: картиной является то, что формирует сегмент в самом себе.

Всякий подлинный вид сам собой является округло-завершенным: это содержательное свойство придает греческой концепции эйдоса присущее ей напряжение. То, что в этом смысле является картиной, в любой момент может выступить в качестве мира. Вокруг этого собрания округлых сцен гомеровский Гефест располагает некое общее обрамление, которое не просто, как рамы новоевропейских полотен, представляет собой парергон или аксессуар, служащий дополнением к художественной сущности произведения, а соответствует притязанию картины на автономную содержательность — в точности, как того требовал Георг Зиммель в своем исследовании картинной рамы: функция рамы состоит в фиксации онтологического разрыва между творением и окружающим миром. Чтобы превратить произведение в самодостаточный остров, рама должна образовывать вокруг картины «замкнутое течение» и при помощи сильнейших, какие только возможны, «предельных средств» исключать картину из ее среды.<sup>93</sup> Разумеется, текучий край гомеровского щита не является какой-то добавочной рамкой, а представляет собой отображение или вид объективной границы мира внутри самой картины. Океан есть то, что обтекает, движимое своей собственной силой. Когда речь идет о карти-

---

<sup>93</sup> *Georg Simmel. Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch, 1902 // Georg Simmel. Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik / Hrsg. von Werner Jung. Hamburg, 1990. S. 254.*

не универсума, край и рама очень близки к самой сущности объекта. Как то, что дает форму в последней инстанции, рама картины мира на щите Ахиллеса неразрывно связана с самой сутью картины. Лишь она одна, поскольку она замыкает картину (а точнее, поскольку она позволяет картине завершить саму себя), может обеспечить действительное превращение конкретной картины в картину мира. В этом случае сегмент, представляющий собой послание, содержит в себе целое. Однако своей способностью-быть-целым эта присутствующая в картине тотальность обязана той резервуарной энергии, которая сама является функцией картины.

Вычлняя из избыточного пространства величайшее, картина мира распространяет важнейшую морфологическую информацию, значимый мир; наш мир, мир живых, есть нечто, что может предстать перед нами в форме предельного сосуда и самой крайней границы.

Там и ужасную силу представил реки Океана,  
Коим под верхним он ободом щит окружил велеlepный.

(Илиада. Песнь XVIII, ст. 607—608)

Тем самым щит Ахиллеса выступает в качестве первого художественного произведения, которое предъявляет нам единый мир, составляя большой мир из малых миров и соединяя их совокупность в некую общую форму. В этом смысле художественное творение представляет собой полную реализацию идеи ойкумены. Предъявление мира осуществляется благодаря исходящему из формы обещанию, что многообразное объединится в целое внутри одной прекрасной границы. Лишь надлежащая ограниченность общего вида полностью утверждает картину в ее правах: таков главный закон греческой эйдетики. Всё, что есть, может существовать лишь в отчетливых границах своих очертаний. Очертание говорит глазу о сущности самой вещи.

Поэтому сосудам, которые питают, щитам, которые защищают, и мировым оболочкам, которые объединяют,

лучше всего обладать круглой формой. Ибо тому, что сохраняет само себя как целое, принадлежит форма края, своей собственной лаконичностью завершающая содержание того, что заключено внутри. (Впрочем, и четырехугольные формы, в первую очередь квадраты, какие мы видим прежде всего в месопотамской архитектуре, а также в азиатских и латиноамериканских символах тотальности, способны принять на себя эту задачу: в буддийских мандалах, в которых одновременно используются круг и четырехугольник, квадрат часто репрезентирует пространство, тогда как круг изображает время. Они относятся к той стадии мышления, на которой господствующим пространством становится панорамный взгляд властителя на свое царство, вследствие чего в бесчисленных мандалах находят свое выражение дворцово-мировые фантазии и соответствующая внутрдворцовая жизнь.<sup>94</sup>) Поэтому край картины мира есть нечто большее, чем формальная скобка над разнородным, чем обертка, в которую равнодушно завернуто ее содержимое. Круг щита удваивает кругозор эпического взгляда на круглую тотальность. В этом образовании, словно в своего рода поэтологическом фокусе, отражаются все прочие предметы, попадающие в поле зрения Гомера в других местах его повествования. Таким образом, щит, лаконичный образ целого, позволяет еще раз увидеть весь универсум «Илиады», включая находящегося в центре певца. Щит — это совершенный круг кругов, возвращающееся к себе самому кольцо колец.

Эта охватывающая фигура дважды примечательна, на что указывает уже само ее имя — река Океан. Для современного человека примечательно прежде всего то, что Океаном здесь именуется не морская гладь, а река. В качестве имени реки Океан напоминает о первых столетиях

---

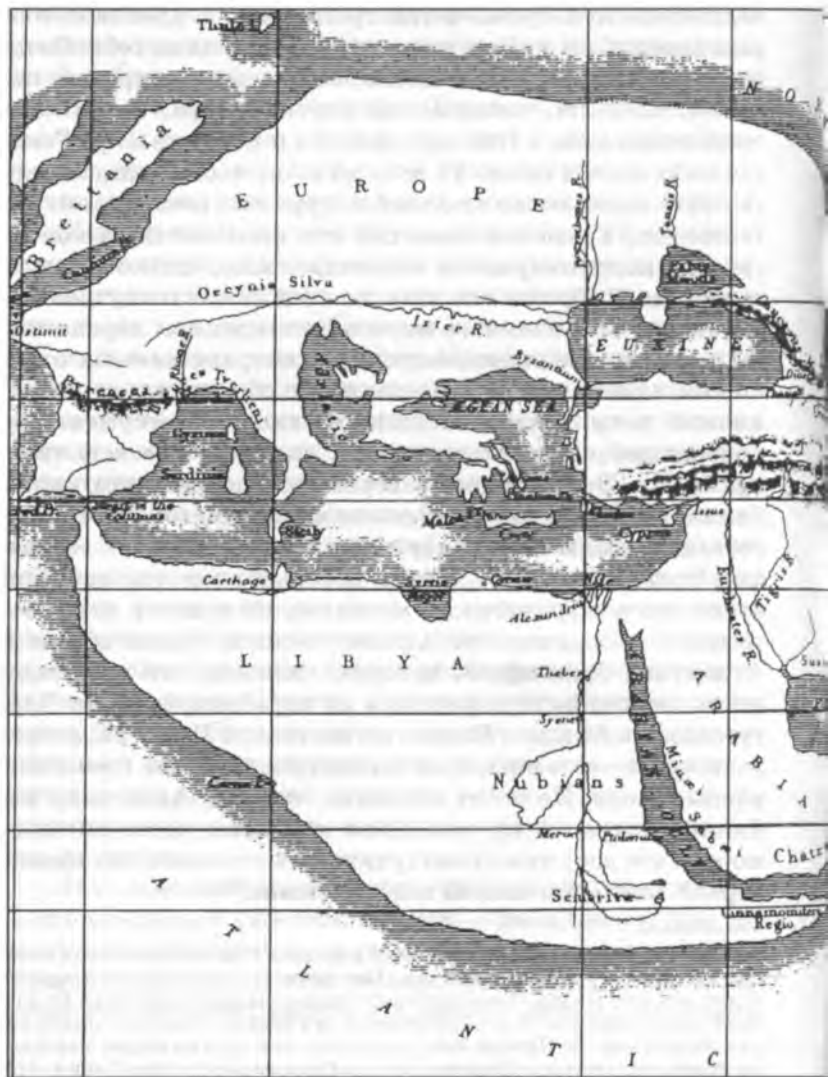
<sup>94</sup> То, как схема продуцирования пространства посредством дворцовых метафор реализовалась на западном направлении, будет рассмотрено в следующей главе на примере метафорических потенциалов персидской дворцовой архитектуры.

эллинской культуры, когда греки, как и древневосточные народы, по всей видимости, представляли себе обитаемую часть суши в виде диска, омываемого широким потоком. Согласно гомеровской картине мира, возникшей приблизительно в 700 году до н. э., и картине мира Гекатея, жившего в конце VI века до н. э., части суши земного круга плавают по текущей вокруг них реке Океан. Естественно, в течение столетий эту примитивную космограмму корректировали мореплаватели, полководцы и торговцы. С обретением четкого понимания о внутреннем характере Средиземного моря и расширением перспективы до экстрасредиземноморских пространственных отношений изменилось и представление об Океане: из пограничной реки вокруг заселенной людьми ойкумены он превращается во внешнее море, окружающее всю твердую сушу. Этот процесс завершается появлением карты Земли, составленной ученым-энциклопедистом, с 246 года возглавлявшим Александрийскую библиотеку, и географом Эратосфеном из Кирены, который поместил евроазиатско-североафриканский массив суши в центр открытого моря, названного им Атлантическим. Таким образом, Атлантика Эратосфена, которую, согласно его утверждениям, можно было переплыть на кораблях, огибала Португалию на западе и Индию на востоке, и Гангу была предоставлена честь впадать в это постулированное греческим ученым море. Не стоит забывать, что уже Александр Великий говорил о кругосветном плавании через внешнее море, и это дает нам право трактовать его слова как проект первой геополитической глобализации.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> «Нам осталось недалеко пройти до реки Ганга и Восточного моря. Оно же, утверждаю я, соединяется с Гирканским морем; Великое море обходит ведь всю землю. Я покажу македонцам и нашим союзникам Индийский залив, сливающийся с Персидским, и Гирканское море, сливающееся с Индийским. От Персидского залива мы совершим на наших кораблях круговое путешествие в Ливию вплоть до Геракловых Столбов. Таким образом, вся Ливия от самых Столбов и вся Азия станут нашими; границами нашего государства будут границы, которые бог назначил земле» (*Арриан. Поход Александра*. V, 26) [перевод М. Е. Сергеевко. — *Прим. перев.*].





3 000

8 000

13 500

Meridian of  
Alexandria

6 300

10 000

Реконструкция картины мира Эратосфена.





Мировой диск из «Книги о свойствах вещей» Варфоломея Англичанина. XV в.

Благодаря концепции периферийного моря античная космография создала тот семантический резерв, из которого могли черпаться новоевропейские представления об Океане, ведь лишь европейцы Нового времени открыли Океан в качестве реального мирового моря и глобальной мировой среды.<sup>96</sup> В истории этого слова отражается историческая смена акцентов, в ходе которой по-

<sup>96</sup> См. ниже Главу 8. С. 879 и сл.

тамические пространства и речные культуры были оттеснены понтически-океаническими центрами власти.

Еще более примечательными в гомеровском упоминании Океана являются заимствования из картин мира, возникших под знаком Великой Матери, ибо в качестве всеобъемлющей фигуры мировая пограничная река Океан обладает несомненными свойствами околплодной жидкости. А иначе каким образом окружающей воде могли бы быть приписаны качества сосуда? Несмотря на то что Океан изображен на предмете, принадлежащем мужчине и воину, энергия его формы отсылает нас к более древнему строению мира, определяемому мотивом первенства женщины; для него характерно, что не жидкое охватывается твердым, а, наоборот, твердое — жидким. Если в качестве носителя устойчивости выступает жидкое, то оно должно обладать некоей специфической энергией резервуара; при этом окружающие воды должны иметь форму, позволяющую выполнять амниотические функции. Таким образом, этой границе мира присущи характеристики той изначальной структуры «жизнь-в-жизни», о которой выше было сказано, что она — до всякой архитектуры или металлургии — должна была способствовать самосохранению группы «Мы» в эндогенной среде. Пока крайняя стена предстает в виде водной границы, она безо всяких ограничений обладает свойствами живого, которое содержит в себе живое (сосудистая инверсия: процесс наполнения жидкостью создает не стенка емкости; напротив, поскольку содержание удерживает само себя, вместе с ним и вокруг него появляется сосуд). Таким образом, здесь стена и край выступают под знаком женского; бытие все еще означает имманентность некоей Великой Матери, ибо, несмотря на перемену места, имманентность представляет собой пребывание внутри. Такие предпосылки обеспечивают возможность конвергенции космографии и утерографии.

Схема «имманентность несмотря на изменение» открывает возможность существования памяти и способно-

сти воображения; более того, в эпоху Первой Ойкумены она остается лейтмотивом всех значительных актов сотворения картины мира. Первоначально воспоминание всегда представляет собой лишь опыт, подтверждающий, что прежде нашей ситуации в этом пространстве существовали иные ситуации в других внутренних мирах. Поэтому всякая стена репрезентирует некую другую стену, всякое внутреннее пространство отсылает к какому-либо другому внутреннему пространству, всякое сотворение разделяющей стены развивает какую-то прежнюю идею укрытия, любое обитание в жилище восходит к более древней практике нахождения во внутреннем. Чем выше риск жизни вовне, тем более необходимо создание хранилищ, в которых складировались бы воспоминания — припасы, обретающие жизненную важность в годину испытаний. При переходе к высокоразвитым культурам люди четко и почти окончательно определили: чтобы пережить неурожай и непривычные жизненные ситуации, им необходимо иметь две вещи — зерно и воспоминания о целостности. Для аккумуляции этих благ необходимы сосудообразные постройки: зернохранилище в центре города и богохранилище в центре душевного пространства; и поскольку каждое из этих благ имеет отношение к жизненному принципу группы, стенки (построенных и артикулированных) сосудов со столь необходимым содержанием должны охраняться с сакральным вниманием.<sup>97</sup>

Зафиксируем: существует своего рода первичный анимизм стен и первоначальное разделение протяженности, служащее оживлению внутреннего пространства. Это значит, что стены сообщества, создающие внутреннее пространство, остаются живыми величинами, даже если они воплощаются в так называемом мертвом материале. Пока все существенные стены воспринимаются как соб-

---

<sup>97</sup> В городах Месопотамии этот идеально-типический бицентризм преобразуется в трицентризм (храм, дворец и зернохранилище).

ственные, строительство перегородок осуществляется под знаком первенства внутреннего; в этом случае их обитатели (*intramurani*) беспрепятственно курсируют между внутренним и внешним и вновь и вновь убеждаются в преимуществах жизни за собственными стенами. Но если стены становятся чужими, монументальными и непроницаемыми (а их подчинение собственному внутреннему пространству дается уже не всем, а лишь немногим привилегированным), возникает необходимость их различия. Различение своих и чужих стен становится элементарной функцией социального разума. Теперь чужие стены воспринимаются как отталкивающие и отвратительные; они провоцируют возникновение воинственности исторически нового типа: стремление доказать врагу, что он не может чувствовать себя в безопасности даже за своими собственными стенами. По всей вероятности, оно представляет собой первоначальную всемирно-историческую форму *ressentiment*'а. Желание получить для себя преимущества в безопасности отныне означает стремление лишиться надежности чужие стены. Классическим документом в этом отношении является библейский рассказ о разрушении стен Иерихона звуком израильских труб (Ис. Н., 6;1—21); он свидетельствует о присущей кочевым народам жажде отомстить за осуждаемую ими надменность оседлых хозяев территорий.

История народов, питающих ненависть к стенам, еще ждет своего исследования. Но в прогрессивных цивилизациях в качестве отталкивающих демонстраций чужой власти могут восприниматься не только вражеские стены. Там, где укрепились крупные иерархические общества, начинаются неизбежные процессы отчуждения и от стен собственной культуры. В густозаселенных римских кварталах отчуждение приобретает характер эпидемии; этот процесс фиксирует миллионер-моралист Сенека в своих критических замечаниях, касающихся роскоши вообще и архитектуры в частности: «Сегодня дома (из-за опасности их обрушения) стали главной причиной

нашего страха» (Письма к Луцилию. 90, письмо 43). Кроме того, высота собственного дома для многих является более чуждой, чем низость чужого строения; поэтому во многих районах маленькие люди легче понимают бедняков чужих народов, чем своих собственных (такова опытная схема, сохранившая свою актуальность вплоть до окопов Первой мировой войны и используемая в настоящее время в усилиях по мобилизации своего рода всемирного народного фронта тех, кто проигрывает от глобализации). Эти процессы отчуждения от стен властителей и собственников ведут к инверсии отношения между резервуаром и содержимым.

Все теории отчуждения представляют собой попытки понять заданность защитных стен и смысл разделяющих перегородок. Что кроется за стеной «хижины, которую не ты построил»? Какая теория стены лежит в основании лозунга об объявлении войны дворцам и мира хижинам? Такие вопросы являются реакцией на обострение архитектурного разрыва в сословном обществе. Лишь в чрезвычайно неэгалитарных условиях (определяемых марксистской традицией как классовые общества) происходит закономерное вытеснение жизни проигравших в подвластную *ressentiment*'у внутреннюю область. В результате большинство отчуждается от своего мира-резервуара. Индивиды перестают понимать собственные стены и сообщество, из которого они выпали, — кризис формы дома как формы мира отбрасывает свою тень. Когда наконец некогда собственные охватывающие стены полностью отмирают, окруженная ими жизнь испытывает глубокие сомнения по поводу своего нахождения у себя самой. Она больше не ощущает себя пребывающей в защищенном властью пространстве, а чувствует, что окружена всемирной бесперспективностью («Я в этой сансаре, как лягушка в запечатанном колодце»; Майтри упанишада). Теперь дает о себе знать метафизика панической имманентности, грезящая о взрыве. На арену истории духа выходит дуализм окруженной, нематериаль-

но-живой души и мертвой материальной темницы, а вместе с проявившимся у Платона острым противоречием разворачивается фундаментальная гностическая схема, свыше двух тысячелетий служившая европейцам при артикуляции их резервов в отношении бытия-в-мире. В Новое время эта оговорка, касающаяся мира, вырвалась из религиозных и философских пут и повсеместно распространилась в бесчисленных профанных метаморфозах. Одна из последних великих формулировок, направленных против чудовищного мунданизма современного экономического общества, примечательным образом появилась на почве социологии. Макс Вебер отважился говорить о том, что жизнь томится в «твердых как сталь футлярах» насквозь рационализированной общественной формации.<sup>98</sup>

Где уже не удастся матристическое одушевление предельных границ (например, в ставших необозримыми крупных политических структурах), там представляемый универсум потенциально и актуально превращается в чужой футляр или в темницу. Из-за чрезмерной протяженности пространства граница мира выносится в область неощутимого и непредставимого. А следовательно, целое лишается своей оболочной природы. Отныне способности одушевления пространства, которой обладают города, уже недостаточно для проникновения к самым дальним перифериям. Люди ощущают себя осажденными неодушевленным, холодным внешним, и лишь благодаря дополнительным усилиям воображения внешняя граница может быть представлена как осмысленная и выгодная.

Дополнительное усилие: лишь с этой точки зрения староевропейские оболочные космологии, о которых более подробно мы поговорим ниже, могут стать понятны в

---

<sup>98</sup> См. выдающееся исследование Норберта Больца «Уход из расколдованного мира. Философский экстремизм между мировыми войнами» (*Norbert Bolz. Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München, 1989*).



плане экономичности картины мира. Они представляют собой попытки вопреки чудовищно протяженной трансцендентности защитить неодушевленную форму целого как домашнюю структуру. Интерпретируя космические сферы как домашние стены бытия, мы покажем, на чем основывается невероятно влиятельная в истории духа мыслительная и архитектурная фигура дома.<sup>99</sup> В течение последних двух с половиной тысячелетий дом был важнейшей пространственной идеей человечества, ибо он представлял собой самую эффективную переходную форму от изначального способа бытия человека в лишенных стен системах самосохранения к современному пребыванию людей в бездушных коробках. Если история высокоразвитых культур неизбежно должна была быть и историей строительства домов, то это потому, что ни одна высокоразвитая культура не могла бы решить проблему своего самосохранения без своего рода полуанимизма по отношению к дому. Ибо что такое высокоразвитые культуры, как не стремления осуществить невозможное отождествление дома и космоса в условиях очевидности имперского отчуждения?

В собственном доме люди высококультурных эпох развивают свою способность одушевлять стены из мертвого материала. Без легко добываемого опыта одушевленной стены невозможно построить города и империи. Горожане и имперские граждане суть классические репрезентанты того человеческого типа, представители которого в силу определенных обстоятельств обретают психополитическую способность ощущать свое единство, находясь за живыми стенами, окружающими даже весьма значительное пространство. Такие представления о единении предполагают, что политический коллектив может исходить из того, что далекие пограничные валы, траншеи и фортификационные сооружения наполнены особой, специфической для данного народа, жизнью. Од-

---

<sup>99</sup> См. ниже Экскурс 4. С. 436 и сл.



**Аборигены: неофициальное собрание в термосфере.**

нако каким образом граждане укрепленных городов учатся защищать их стены, словно свою собственную кожу? Почему государство становится для своих граждан их собственным телом? Каким образом кожа государства становится политически чувствительной?

О том, что уже самые первые мыслители, предметом рассуждения которых было строительство, осознавали трудность постижения перехода от первых, не знавших дома и стен форм жизни к формам, развивающимся внутри домов и стен, свидетельствуют размышления Витрувия, открывающие его труд «Об архитектуре» и посвященные истокам домостроительства. Витрувий смело и убедительно утверждает, что начало человеческим собраниям положил дикий огонь и что именно забота об огне дала толчок архитектурной практике людей. В своих увлекательных рассуждениях о праистории человечества ментор старых европейских архитекторов выводит ряд следующих друг за другом действий: охрану мест поддержания огня, возникновение языка и возведение хижин.

«1. В первобытную эпоху люди, как и дикие звери, обычно появлялись на свет в лесах, пещерах (*speluncis*) и рощах... В те времена деревья, вследствие своей многочисленности стоявшие очень близко друг к другу, под воздействием бурь терлись друг о друга ветвями, зажигая тем самым огонь, и все, кто был вблизи этого места, бежали прочь, напуганные полыханием пламени. Позднее, когда всё успокаивалось, они возвращались, приближались к огню и, заметив, что его тепло было весьма приятным (*magna commoditas*) для их тел, бросали в него поленья и поддерживали его, приводя других людей и с помощью жестов показывая, какую пользу они могли бы от него получить. Во время такого схода (*congressu*) при дыхании (*spiritu*) люди издавали те или иные звуки (*voces*), которые благодаря ежедневному навыку составились в слова, соединившие звуки в соответствии с порядком их произношения; затем, благодаря все более частому обозначению используемых вещей, люди наконец нечаянно заговорили (*fari fortuito coeperunt*). 2. Таким образом, поскольку в результате открытия (*inventio*) огня возникли собрание, соединение и сожитительство (*conventus, concilium, convictus*) людей и в одном месте сошлось множество людей... в этом сообществе (*in eo coetu*) одни начали строить хижин (*tecta*) из листьев, а другие — рыть у подножия гор пещеры; кроме того, некоторые подражали строящим гнезда ласточкам и изготавливали из глины и хвороста жилища (*loca*), чтобы в них укрыться. Затем они смотрели на жилища других (*aliena tecta*), добавляли какие-то свои нововведения и таким образом день за днем создавали всё лучшие и лучшие виды хижин (*meliora genera casarum*)... 7. Но впоследствии они... глядя в будущее... начали вместо хижин строить дома на фундаментах (*domos fundatas*) с кирпичными стенами



Теодор де Бри. *Укрепленная индейская деревня Помейок*. По оригиналу 1585 г.

или воздвигнутые из камня и дерева и облицованные кирпичом».<sup>100</sup>

Логика рассуждений Витрувия очевидна: строительство следует за центристремительной силой, которая объединяет людей, и это тотчас влечет за собой необходи-

---

<sup>100</sup> Vitruvii de architectura libri decem; *Vitruv. Zehn Bücher über Architektur* / Übers. von Dr. Curt Fensterbusch. 5. Aufl. Darmstadt, 1991. S. 79—85.

мость каким-то образом укрыть собравшихся. В сердце человеческих собраний находится случайно открытое, а затем быстро ставшее необходимым приятное ощущение (*magna commoditas*), требующее дополнения в виде своего рода второго комфорта — дома. Огонь изнеживает людей и делает их зависимыми: поэтому зарождение цивилизации можно рассматривать как начало истории изнеживания — и борьбы за дефицитные средства изнеживания. Все остальные, домашние и городские, этапы истории изнеживания следуют за появлением огня в очаге, давшего первое приятное ощущение. Тепло укрощенного огня сводит людей в место собрания, располагая их словно вокруг некоего фокуса. Лаконичную мысль Витрувия без труда можно было бы развить в своего рода социологию очага: согласно ей первым мотивом формирования группы выступало бы дважды неодолимое влечение к уюту, заключенному как в самом благодатном тепловом излучении, так и в приятных речах людей об этом приятном ощущении. Витрувий четко выделяет самый важный момент: первые потребители тепла подзывают следующих и общаются с ними при помощи жестов и примитивных слов, сообщая о преимуществах, даруемых только что найденной чудесной центральной силой.

Таким образом, в начале был термический социализм — протособрание вокруг оберегаемого огня, кольцо людей вокруг того, что позднее (после того как добавятся котлы и горшки) станет называться очагом, — и параллельный ему парадигматический опыт, подтверждающий, что тепловое излучение равномерно распространяется от жаркого центра по всем направлениям, так что собравшиеся, образующие пока только одно кольцо вокруг огня, не должны становиться конкурентами, борющимися за прекрасное *commoditas*. Если излучение идет на пользу всем, то оно порождает непосредственную солидарность. Если некто присоединяется к ним, то ему предоставляют место в едином кольце. Если эгалитарное кольцо становится настолько большим, что уже никто не

получает никакой выгоды, то чары пропадают и неудовольствие от холода оказывается равным для всех. Но если претенденты на тепло вынуждены располагаться позади друг друга, возникает термическое классовое общество.

Описываемое Витрувием строительство хижин начинается как вторая спасительная акция, дополняющая первую, — получение опыта способности совместного сохранения в обширных тепловых сферах.<sup>101</sup> Само собой разумеется, что это формирующееся вокруг очага тепловое внутреннее пространство, со своей стороны, имплицитно обладает утеромиметическими качествами, поскольку собирающее тепло переносит тех, кто находится поблизости, в стимулирующую внутреннюю ситуацию. Следовательно, окружение этой внутренней области архитектурными сооружениями представляет собой не что иное, как материальное осуществление уже действующего социально-термического императива укрытия. Солидарность есть причастность к одному и тому же огню; позднее это участие в трапезе, пока еда еще теплая; и наконец, это обобществление сваренного или поджаренного мяса в крупных, религиозно мотивированных празднествах перераспределения. Это соответствует квазиуниверсальной этнологической очевидности, что в архаичных обществах распределение наличных благ представляло собой универсальную технику страхования от нужды и дефицита (десолидаризация начинается лишь вместе с появлением запасов). Согласно Витрувию, к обществу в целом отно-

---

<sup>101</sup> Возведение всех обществ к собранию вокруг огня справедливо оспаривалось уже в классической теории архитектуры, поскольку оно слишком явно отражает точку зрения, характерную лишь для северных жизненных миров. Леон Баттиста Альберти (ум. 1472) во введении к своим «Десяти книгам о зодчестве» (*Leo Battista Alberti. Zehn Bücher über Baukunst. Darmstadt, 1975. S. 10*) поставил в начало дом как таковой: «Были люди, говорившие, что начало положили вода или огонь, на основании коих образовалось человеческое общество. Но если я рассматриваю полезность и необходимость крыши или стены, то, естественно, буду убежден в том, что они гораздо больше способствовали объединению людей и сохранению этого объединения».



Монгольская войлочная юрта. По: Pallas. «Historische Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften» («Исторические сведения о монгольских народностях»). 1776 г.

сится то, что с греческой и римской точки зрения касается частного строения: очаг старше дома, а дом представляет собой прежде всего окруженное постройкой место огня. Возникновение очага является одним из важнейших актов очеловечивания, ибо во взаимодействии огня и сосуда добывается первоначальный опыт элементарной алхимии — варение. Располагающиеся вокруг очага сосуды для людей и пищи образуют своего рода материальную рифму. То, почему дом, ко всему прочему, является еще и резиденцией близких духов, мы показали в другом контексте.<sup>102</sup>

О том, в какой мере публичное пространство староевропейских городов проектировалось исходя из модели очага, свидетельствует греческий институт пританея,

---

<sup>102</sup> См.: Сферы. Т. I. Гл. 5. С. 435 и сл.

служившего одновременно местом хранения городского огня и сборным пунктом для политических трапез — в некотором смысле гражданских евхаристических торжеств. Еще Аристотель утверждал, что для хорошей жизни города необходимы совместные трапезы (Политика. 1329 b 39); в них в городских условиях продолжают жить архаичные празднества перераспределения (протеина). Лишь с помощью посвященного богине Гестии городского очага можно было в должной мере убедительным образом инсценировать порождающее солидарность первичное соединение домашнего и государственного.

Однако самой впечатляющей материализацией этих фундаментальных термopolитических отношений является римский государственный очаг на *Forum Romanum*:\* вне всякого сомнения, для римлян святилище богини очага Весты было центром их *res publica*. Посредством хранившегося в храме Весты священного огня обеспечивалось необходимое римлянам отождествление дома и империи. Тот, кто желал счастья кому-то одному, должен был иметь в виду и благополучие другого; забота о вечно горящем огне означала непосредственное охранение души государства. Без собирательной силы священного *commoditas* в сердце общественного пространства не могло бы осуществляться политическое *coetus*, собрание многих вокруг общего центра.

Не случайно римский государственный ритуал геометрически и символически ставил храм Весты в центр города, империи и универсума. Сохранение огня являлось важнейшей сакральной обязанностью в системе римского богослужения. Поэтому девственность весталок, которым был вверен надзор над государственным огнем, могла стать предметом государственного интереса; согласно общественному обычаю, служительницы священного огня, в роли которых выступали молодые аристократки (их было шесть, что, как полагают, напомина-

---

\* Римский форум (лат.).





Руины храма Весты на Forum Romanum.

ло о шести знатных родах первоначального города), жили в целомудренной строгости в особом помещении непосредственно рядом со святилищем на Forum Romanum, отгороженные от каких бы то ни было компрометирующих соблазнов. Непорочность весталок была гарантией ауры высшей чистоты, без которой невозможно было представить собрание граждан вокруг незапятнанного центрального очага. Жрицы божественной домашности

пользовались чрезвычайными священными привилегиями: если осужденный на смерть на пути к месту казни встречал весталку, он тотчас получал свободу.

Излучение первого огня, создающее целостность, демонстрирует чудесную иммунную способность. Поскольку империя морфологически зависит от дома и поскольку имперскость следует понимать как продолжение домашности иными средствами, необходимо, чтобы излучение, исходящее из источника домашнего тепла (очага), пронизывало весь общественный мир до самых его границ, как бы далеко они ни простирались. Из государственного очага исходит спасительное излучение, словно политический материнский огонь пронизывающее теплом весь окрашенный в римские тона универсум. Шпенглер с полным основанием отмечает: «Римская империя есть не что иное, как последний и величайший город-государство античности, существующий на основании некоего колоссального синойкизма».<sup>103</sup> Мотив синойкизма, постановления о совместной жизни, связан с ориентацией на общезначимый центральный огонь. В нем можно увидеть первое приближение римской рефлексии о власти к принципу радиократии.<sup>104</sup> Даже когда при Константине христианский культ стал пользоваться открытым покровительством императора, невозможно было представить, что вечный огонь в сердце форума, несмотря на то что он был языческим, может быть потушен и заменен христианскими поминальными свечами.

После всех разговоров о политической морфологии круга тот факт, что строение, давшее приют государственному очагу (*aedes Vestae\**), должно было представлять собой храм круглой формы, является само собой разуме-

---

<sup>103</sup> Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Umriss zur einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1923, 1979. S. 1035.

<sup>104</sup> Логика господства посредством излучения рассматривается ниже, в разделах, посвященных политическому эманационизму; см. Главу 7. С. 712 и сл., 729 и сл.

\* Дом Весты (лат.).

ющимся. Представление об империи требует центрирующей инклюзивности, простирающейся вплоть до самых крайних обитаемых границ, словно теплотехника — это сердцевина политики. В ней уже целиком содержится весь социальный синтез — фокальная политика, политика инклюзивности, политика лона, иммунная политика, политика формы. В пользу драматургического и космологического сознания римлян говорит тот факт, что раз в году государственный очаг гасился ровно на одну ночь, чтобы в первый день нового года произошло его новое торжественное зажжение. Эта политико-религиозная тепловая пауза позволяла почувствовать, как империя и универсум задерживают дыхание в подвластном культу регенеративном кризисе. До тех пор пока такие регенерации имели место, империя была бессмертной.

И тем более знаменателен тот момент, когда священный огонь римлян был окончательно потушен: это совершенно непредставимое для древних событие произошло как одно из последствий консервативного мятежа Флавия Евгения, который после превращения христианства в единственную имперскую религию и запрета в 391 году языческих культов восстал против византийского диктатора. Победив в 394 году Евгения, Феодосий I возомнил, что у него есть основания поступить с реликтом язычества с прежде считавшейся немислимой решительностью и отдал распоряжение погасить государственный огонь. Лишь теперь всем стало ясно, что означало в религиозно-политическом отношении перемещение главного центра римской власти на Восток. Но символическое разрушение старого Рима посредством тушения государственного очага стало возможным только потому, что империя, прежде всего в своем новом центре, Втором Риме, обрела в христианской религии иной принцип интеграции и альтернативный символ социального синтеза. И действительно, христианский *lux perpetua*\* оказался способен в тече-

---

\* Вечный свет (лат.).

ние более чем тысячелетия успешно заменять древнеримский священный огонь.

На этом фоне можно понять, почему затруднительный в теологическом отношении новый культ Цезаря, установленный после убийства диктатора частью сената и ведомым Октавианом «народным» движением, не мог быть провозглашен ни в каком другом месте, кроме как на главной площади *Forum Romanum*, и почему храм Цезаря — культовый центр имперской теологии эпохи цезарей — был возведен непосредственно напротив издревле почитаемого храма Весты. Без близости к *feu sacré\** дело Цезаря не обладало бы силой излучения. В силу выполняемой ею функции богиня очага Веста связывалась и с богами частных домов, пенатами, которые в качестве богов съестных припасов (*penus*) могли брать на себя функции защиты более узкой семейной области жизни; как правило, поклонение им происходило возле того места, где находился домашний огонь.<sup>105</sup> Религиозно-политическая гениальность культа Весты совершенно очевидна: благодаря тому что источник тепла, которого хватает всем, объединяется с духами припасов, которых хватает не на всех, неизбежное десолидаризирующее влияние ориентированного на запасы домашне-хозяйственного мышления по меньшей мере локализуется на воображаемом уровне. Остаток должен быть преодолен с помощью общественных пожертвований.

Но поскольку *res publica* в то же время считается и общим домом римского народа, у огня очага в храме Весты можно поклоняться и коллективным богам-пенатам

---

<sup>105</sup> Не случайно Гегель, очень близко подходивший к этим отношениям со своими понятийными средствами, в добавлении к § 257 своей «Философии права», с которого начинается изложение теории государства, говорит о различии между частными богами и публичным божественным: «Пенаты — это внутренние, низшие боги; народный дух (Афина) есть знающее и волящее себя божественное» (*G. W. F. Hegel. Werke. Bd 7. Frankfurt, 1970. S. 398*). Тем самым намечается четкая иерархия религиозных иммунных систем.

\* Священный огонь (фр.).



Круглая деревня индейцев краго. Центральная Бразилия.

(*di penates populi romani*\*) как духам-хранителям всех римских граждан. Таким образом излучающий тепло государственный очаг и оживляющие пространство духи отдельных домов объединяют свои сферообразующие потенциалы, чтобы как в большом, так и в малом повышать значимость господствующей центральной точки.

---

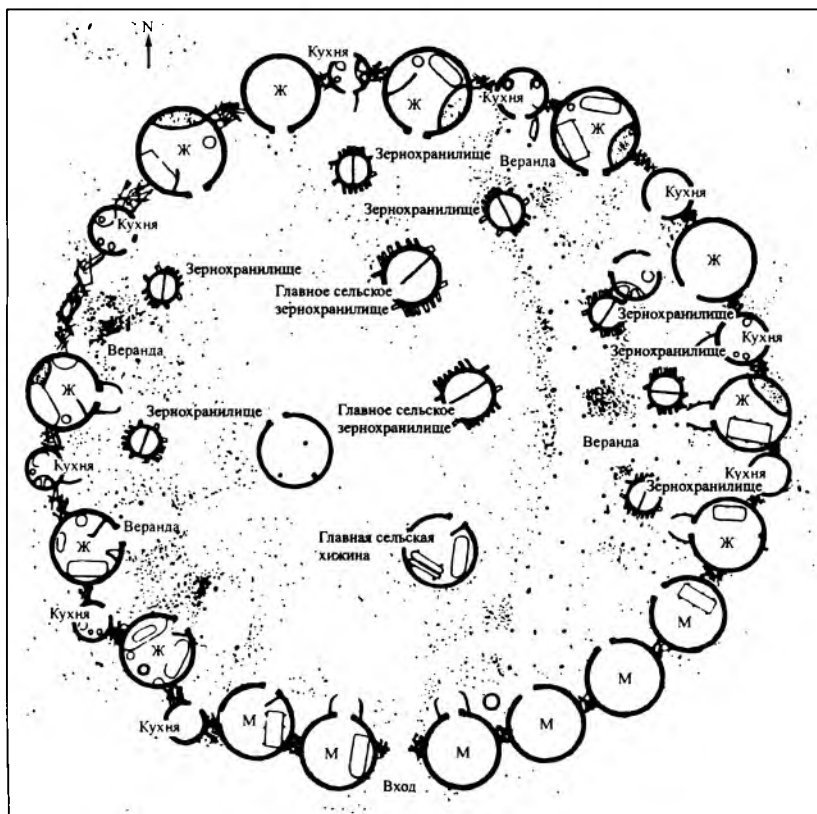
\* Богам-пенатам римского народа (*лат.*).



О том, что у римлян времен империи вся культовая политика действительно представляла собой возвышение домашнего анимизма общественными средствами, не в последнюю очередь свидетельствует тот факт, что начиная с эпохи Августа устанавливавшиеся на дорожных перекрестках (*compita*) алтари ларов, или духов-хранителей, использовались и для отправления культа императора-гения. В основании этой культовой идеи лежит

представление, что домашние духи, покинув родные стены, сопровождают своих подопечных на улицах и перекрестках — и далее по всему обитаемому кругу земли, который отныне одушевляется и защищается не кем иным, как самим императором. Таким образом императорская власть смогла связать себя с домашней фантазией каждого отдельного римлянина. Римский культ императора предвосхищал позднейшую христианскую психополитику; власть также стремилась к тому, чтобы Богу, сотворившему небо и землю, было легко следить за каждой отдельной душой — как в ее собственной тихой комнате, так и во время самого долгого путешествия. Именно здесь раскрывается тайна успеха монотеизма (и способствовавшего ему суммотеизма): тот, кто хочет господствовать, должен расширить дом до космоса и изобразить универсум как дом властителя. Это то общее, что со времен древней Стои характеризовало властителей и мудрецов: они научились преподносить себя как людей, способных всюду быть дома, — или, по крайней мере, приносить мир в дом, в вечный Рим.

Рассуждения Витрувия о рождении общества из собрания вокруг огня не следует понимать лишь как замечания об особом римском пути к крупному минимально-солидаристскому государству. В них присутствует ценная интуиция о сущности доархитектурных мотивов собрания людей и об их проекции на строительные формы. Но даже и там, где отсутствует четко выраженная связь с источником тепла, общества могут обрести свою формальную опору в культовой централизации. Клод Леви-Стросс на примере бразильских бороро указывал на идентифицирующую силу круглых форм планировки деревни. Бороро, матрилинейное индейское племя, обитавшее на болотистых и покрытых кустарником плоских равнинах Пантанала, жили в колесообразных поселениях, в центре которых находился большой мужской дом; в нем обитали взрослые члены племени мужского пола; там они проводили большую часть времени, курая, бесе-



Современная камерунская круглая деревня.

дуя, отдыхая, украшая себя перьями, распевая священные песни и изготавливая сакральные инструменты. Женщинам доступ в мужской дом был строго воспрещен, а девушки, которым вздумалось слишком близко подойти к нему, легко могли быть захвачены и изнасилованы всей группой.

О том, что в этих примитивных деревенских обществах скрывается какая-то морфологическая тайна, впервые догадались миссионеры, в течение долгого времени



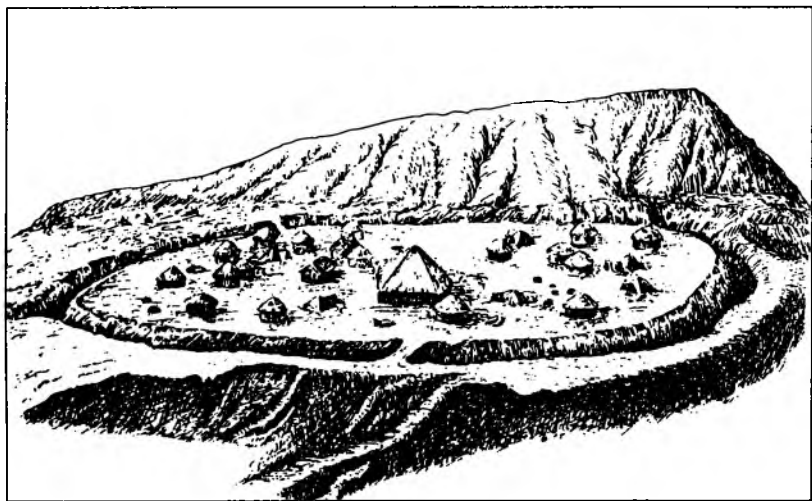
тщетно пытавшиеся обратиться бороро в христианскую веру. Со временем монахам-сезезианцам, которым была поручена миссионерская деятельность среди бразильских аборигенов, открылась связь между планировкой деревни и психологическим сопротивлением индейцев внешним влияниям. Круглая форма деревень представляла собой словно иммунную систему этой культуры, и пока бороро могли сохранять традиционные формы своих поселений, им удавалось противостоять внушениям европейских священников. Лишь после того как их вынудили поселиться в деревнях с параллельно расположенными домами, их иммунный щит разбился и они раскрылись для воздействия христианства.<sup>106</sup> Независимо от того, чем следует считать христианизацию индейцев — цивилизационной необходимостью или имперской несправедливостью, описанный процесс можно рассматривать как своего рода социологический эксперимент, в котором на испытательный стенд были вынесены иммунные свойства централизованной формы поселения и централистского истолкования мира. Результат этого опыта, по всей видимости, подтвердил предположение миссионеров, что круглая форма деревни содержит решающую для ее обитателей информацию об их идентичности. В нашей терминологии это означает: круглая форма деревни актуализирует процесс коллективного самосохранения за морфологической стеной. Разрушение этой базовой эндогенной интегрирующей структуры сделало индейцев восприимчивыми к предложению иной, провозглашаемой чужими священнослужителями, потенции спасения. Если круг уже не спасает — возможно, спасет проповедуемый Христос.<sup>107</sup>

Подобные круглые поселения (среди бесчисленного количества других форм) обнаружены у индейцев Флори-

---

<sup>106</sup> См.: *Cathérine Clément*. *La putain du diable*. Paris, 1996. P. 64.

<sup>107</sup> См. выше Введение. Раздел IV: «Морфологическое евангелие и его судьба».



Реконструкция китайской деревни Баньпо, относящейся к ранней культуре Яншао (4800—3600 гг. до н. э.).

ды; у них беспорядочно расположенные в круге круглые хижинки группируются вокруг центрального продолговатого дома; общая эндосфера деревни, со своей стороны, еще включена и в кольцо палисадов из древесных стволов, в котором лишь в одном месте обнаруживается напоминающий коридор проем. Жизнь в такой деревне можно сравнить с перманентным упражнением в центрировании и ориентировании.

О том, что возведение круглых деревень и круглых хижин определяется мотивом архитипического, всегда спонтанно появляющегося свойства, свидетельствуют аналогичные строительные формы в Америке, Африке, старой Европе и на Ближнем Востоке. В древнейших культурных слоях древнепалестинского города Иерихон также обнаружены остатки примитивных круглых домов. Беспорядочные деревенские агломерации из маленьких, близко расположенных друг к другу овальных хижин эпохи неолита найдены в Европе, например в Сан-Джове-



Жозеф-Франсуа Лафито. Траурная церемония североамериканских индейцев возле круглой могилы. 1753 г.

нале под Римом или на эолийском острове Филикуди.<sup>108</sup> В современном Камеруне известны деревни в форме круга, периферия которого образована круглыми мужскими и женскими хижинами меньшего размера. В этих постройках мы также можем наблюдать двойную реализацию сферического продуцирования пространства. Жителей таких поселений — вне зависимости от их специфи-

<sup>108</sup> См. также: W. Altmann. Die italienische Rundbauten. 1906.



Женский дом в Гане.

ческих религиозных представлений — хочется назвать геометрическими анимистами. Разумеется, анимистические свойства восходят не столько к геометрической структуре архитектурных форм, сколько к сферологическому императиву, которому подчиняются все без исключения первоначальные групповые структуры.

Жизненные искусства всех первичных единств определяются необходимостью формирования группы как аутогенного сосуда, содержимое удерживает само себя. Феномен солидарности как первоначальное собрание вокруг какого-либо микроклиматического преимущества, воспринимаемого исключительно изнутри, до сих пор хранит свою морфологическую тайну.



Джордж Роджер. *Первое собрание Национальной партии*. Магnum Opus. Неаполь, 1943 г.

Но Джакомо Леопарди в своем диалоге «Коперник» показал, что это относится не только к небольшим фокальным единствам, но и ко всему человечеству в целом, ибо оно объединено своего рода латентным солярным социализмом. Поэт возводит коперниканский переворот к решению Солнца остановиться и более не кружиться вокруг дерзкой песчинки по имени Земля. Эта остановка Солнца кардинальным образом изменяет отношения солидарности между смертными, ибо отныне они яснее, чем когда-либо, должны осознавать, что осуждены на смерть от холода, если и при новом режиме не получают доступ к тому, что еще может дать Солнце. Солнце, со своей стороны, не скрывает, что оно не отличается чрезмерным гуманизмом.

«Что мне до этого? Разве я нянька рода человеческого или его кухарка, готовящая и греющая для

него еду? И разве меня волнует, что без меня смешная кучка невидимых тварей за миллионы миль от меня не сможет ни увидеть свет, ни преодолеть холод? И наконец, раз уж я должно служить человеческой семье в качестве печки или очага, то было бы разумно, чтобы семья, коль она хочет греться, пришла к очагу, а не наоборот, чтобы очаг кружил вокруг дома. Итак, если Земля нуждается во мне, пусть она отправляется в путь и постарается поймать меня».<sup>109</sup>

Таким образом, люди должны сами заботиться о своем месте под солнцем. Трудно отрицать, что любая политика Нового времени оказывается в весьма затруднительном положении, если человечество, эту слишком многочисленную солярную семью, надо собирать вокруг этого эксцентричного очага.

---

<sup>109</sup> *Giacomo Leopardi. Gedichte und Prosa. Ausgewählte Werke / Übers. von Ludwig Wolde. Frankfurt, 1979. S. 143.*

## ГЛАВА 3

# КОВЧЕГИ, ГОРОДСКИЕ СТЕНЫ, МИРОВЫЕ ГРАНИЦЫ, ИММУННЫЕ СИСТЕМЫ

### *К онтологии имманентного пространства*

Город — это повторение пещеры другими средствами.

*Ханс Блюменберг. Выходы из пещеры*

**Ф**орма, позволяющая людям совместно быть у себя «внутри», предоставляет им иммунитет и спасение в некоем неопределенном метафорическом смысле, но она также может быть условием спасения и выживания и в некотором техническом отношении — именно этот факт составляет морфо-евангелический смысл библейских и небиблейских рассказов о всемирном потопе и связанных с ними фантазий на тему ковчега. Концепция ковчега (*Arche*) — от латинского *arca*, ящик, ср.: *arcanus*, закрытый, тайный — демонстрирует нам самую радикальную в сферологическом отношении идею, на которую были способны люди на пороге рождения высокоразвитой культуры: именно искусственный, выдуманный внутренний мир при определенных обстоятельствах может стать для своих обитателей единственно возможным окружающим пространством. Тем самым на свет появляется проект совершенно нового типа — представление о самосохранении и самоотгораживании группы от внешнего мира, ставшего невозможным.

Ковчег — это автономный, абсолютный, лишенный какого бы то ни было контекста дом, строение, не знающее соседства; в нем образцово воплощается отрицание окружающего мира посредством художественных форм.

Он представляет собой первую техническую реализацию сюрреальной пространственной схемы «аутогенный сосуд», пусть даже речь идет только о технике воображения. Ветхозаветный эпизод с Ноевым ковчегом демонстрирует, каким образом строительство дома может вести к избавлению от зла, приносимого водой. Поскольку абсолютный дом, если бы он был возможен, должен представлять собой свободно плавающее строение, он мог бы избавиться от связи с сушей и соседями, необходимой относительно домам. Строение может быть абсолютным домом лишь в том случае, если оно полностью лишено контекста и не связано ни с ландшафтами, ни с соседними строениями. Оно могло бы обладать таким пространством земли, которое принадлежит ему самому, — у него был бы не подвал, а киль, не фундамент, а навигационная система. (Примечательно, что у библейского ковчега, парадигматического корабля истории человечества и природных катастроф, кажется, не было руля, словно корабли, построенные по приказу Бога, не нуждаются в капитанском мостике; поэтому Ноев ковчег был не кораблем, а невероятных размеров плотом.)

Прочитанный под таким углом зрения, библейский рассказ о Ноевом ковчеге представляет собой описание первого эксперимента по дефундаментализации. Он остался бы в своем роде непревзойденным, если бы не тот факт, что многочисленным небиблейским, неевропейским, культурам также был известен мотив альянса всемирного потопа и успешно плавающих эндосфер. У всех представителей рода человеческого в разнообразных мифологических формах находило выражение понимание, что, лишившись внешней земли, ее можно заменить собственной почвой плавающего внутреннего мира. Очевидно, что идея утраты суши и ее воспроизведения в эндофундаменте столь же стара, как и представление о всемирном потоке, оставившем, пожалуй, важнейший след в памяти всех мировых культур. Строительство ковчега положило начало конструктивизму (Эдмунд Гуссерль прямо «заклю-



чил в скобки» возможность всемирных потопов, сформулировав свою позднюю теорему о привязанности к почве естественной установки в жизненном мире как «пра-arché»). Открытие возможности удаления в герметичную внутреннюю область отнюдь не является привилегией европейцев. В качестве одного из многочисленных примеров приведем миф о возникновении мира, распространенный у народов Тонкинского залива.

«Первые люди были весьма несовершенными существами. При беге они выворачивали пятки вперед и во всем прочем также были безобразны. Они не умели пользоваться огнем, жили в пещерах, питались растениями и мясом и без разбору совокуплялись друг с другом.

У Пан-ку вызывало жалость их ничтожное существование, и он попросил Небо их уничтожить. Бог послал ему с ласточкой зернышко, чтобы Пан-ку посадил его. Выросшее из него растение принесло плод тыквы — большой, как дом. Едва Пан-ку вместе со своей сестрой вошел в него, как разразился потоп, продолжавшийся три дня и три ночи и уничтоживший всех людей и животных и все растения. Когда вода, бывшая, кстати, теплой, отступила, тыква пристала к горе Куньлу. Поскольку на всей земле не было ни единой души, они перебороли сомнения и поженились. Три месяца спустя сестра родила кровавый кусок мяса, который Пан-ку хотел разрезать на 360 частей. Но он ошибся, и кусков получилось только 359. Поэтому последний из них был заменен листочком, который приклеился к куску мяса. Из всего этого возникли люди, пращурьы тех семей, что населяют землю».<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Цит. по: *Paul Hübner. Vom ersten Menschen wird erzählt in Mythen, Wissenschaft und Kunst. Düsseldorf; Wien, 1969. S. 187.*

В этом рассказе тыква выполняет функцию абсолютного дома — разумеется, с тем типичным для допатриархальных и дотехнических картин мира акцентом, что автономное внутреннее представляется еще скорее как растение, нежели как артефакт. Южно-китайский ковчег-тыква есть не что иное, как несомненная растительная метаморфоза материнского лона. Неисчерпаемая же провокативность библейского мифа о ковчеге состоит в том, что он впервые полностью изымает эндосферу из старой природы и представляет ее в качестве абсолютно искусственного конструкта. Ноев ковчег — это уже своего рода механическая матка, в которой жизнь одерживает верх над нематеринским окружающим миром. В этом можно увидеть признак того, что евреи, единственный из народов древности, сделали из истории о всемирном потопе (сведения о котором они получили самое позднее в VI веке до н. э. от своих вавилонских угнетателей) не только моральные, но и натурфилософские, теологические и этнотехнические выводы. Действительно, после потопа природа уже не может считаться безоговорочно доброй матерью всего и всех — ни как небо, ни как земля. Смысл, зашифрованный в истории о потопе, состоит в том, что природа не будет заботиться о человеке и в будущем люди обречены с Божьей помощью заботиться о себе самостоятельно. С этого начинается история как технологическая эпоха; истинное время человека следует отсчитывать не от творения, а от «схода воды».

Строительство ковчега нанесло серьезный удар по матристическому иллюзионизму. Благодаря ему человек, сделавший из этого мифа радикальные выводы, оказался в оппозиции природе как онтологически взрослый индивид. В плавающем доме природа — даже внешне — уже не укрывает человека. Наоборот, человек должен пригласить в свой спасительный корабль представителей животной природы, чтобы и они могли выжить. В способных к воспроизведению парах Ноев ковчег сохраняет полноту животного мира, который после уничтожения природы природой же положит начало второй цепи жизни.

«Выведи с собою всех животных, которые с тобою, от всякой плоти, из птиц, и скотов, и всех гадов пресмыкающихся по земле: пусть разойдутся они по земле, и пусть плодятся и размножаются на земле» (Бытие, 8;17).

Автономный ящик (*арса*) отражает такое отношение к природе, согласно которому она уже никогда не будет пониматься как непроблематичная матрица человеческой, животной и растительной жизни. После всемирного потопа природа дана человеку лишь в качестве второй природы во вторичной данности, и форма этой данности должна будет представлять собой нечто иное, нежели характерное для концепций материнской имманентности доверительное включение человека в природу и сохранение его в ней. После кризиса, уничтожившего всякую непрерывность, достоверность природы благодаря *соглашению* между Богом и всем живым ставится на новое, договорное, основание. Ядро естественного договора составляет клаузула о стихийном бедствии — конвенция об исключении наихудшего в будущем.

«Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли. И сказал Бог: вот знамение завета, который Я поставляю между Мною и между вами, и между всякою душою живою, которая с вами, в роды навсегда: Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением завета между Мною и между землею» (Бытие, 9;11—13).

Это место можно прочесть как своего рода извещение о выселении: вид на жительство человека в изначальных условиях природного сущего навсегда утратил силу и нуждается в некоем новом формальном основании; все то, что было природой, отныне интерпретируется в революционном этическом смысле. Религиозно-юридической формой этой ситуации является *союз* между Богом и постноев-



Ноев ковчег. Миниатюра XIV в., Фландрия.

ским родом человеческим. Эта идея союза может быть понята таким образом, что даже, казалось бы, данная в доязыковой очевидности природа дана лишь как обещание, а не как автономный предварительный мир или как автономная матрица жизненных процессов. Ноев союз представляет собой первую версию *contrat naturel*,<sup>111\*</sup> то есть

---

<sup>111</sup> О понятии естественного договора см.: *Michel Serres. Le contrat naturel. Paris, 1990* (нем. изд.: *Der Naturvertrag. Frankfurt, 1994*). Когда Гуннар Хайнзон в работе «Сотворение богов. Жертва как исток религии» (*Gunnar Heinsohn. Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion. Reinbeck bei Hamburg, 1997. S. 157*) полагает, что еврейскую контрактацию послепогодной природы посредством союза можно охарактеризовать как признак «космического оптимизма», то этот вывод относится к тем примечательным цветкам, которые могут расцвести под влиянием беспомощного филосемитизма.

\* Естественный договор (*фр.*).

включения природного в божественно-человеческую правовую сферу; без договора о запрещении всемирного потопа нет монотеизма.<sup>112</sup>

Союз делает явным тот формальный мотив, почему принцип ковчега должен сохранять свою силу и после того, как Ной со всей своей семьей и животным миром покинули корабль. Ковчег — это не столько материальная структура, сколько символическая форма укрытия для спасенной жизни, обитель надежды. Поэтому поиски останков реального Ноева ковчега на склонах Арарата или где-либо еще есть не что иное, как археологическая глупость, — как будто лопатой можно откопать формальный принцип. Тот, кто хочет найти ковчег, должен уметь читать; он должен проследживать, как народы перетолковывают свои катастрофы в испытания и как теологи закутывают свой предмет в ритуалы и истории. Ковчеги суть аутопойетические, то есть — в вольном переводе — сами себя делающие непроницаемыми, плавучие тела, внутри которых люди, сведенные вместе непригодностью для жизни внешних миров, ощущают свою иммунную привилегию.

Рассказ о слепопотопных судьбах Израиля выливается в роман о плаваниях монотеистического ковчега сквозь сменяющие друг друга эпохи. Он неколебимо останется повествованием о небесно-инфернальном треугольнике отношений между Яхве, Израилем и остальными. Он разворачивается как грандиозный нарратив об опасных приключениях избранного народа на его пути сквозь эпоху, в которую империи всегда были империями других. В эту эру быть евреями означало страдать от империй, лавировать между империями или искать у империй покровительства, не имея возможности и желания когда-либо самим построить собственное равноценное царство. Если деревянный Ноев ковчег, дополненный

---

<sup>112</sup> Rüdiger Safranski. *Das Böse oder Drama der menschlichen Freiheit*. München, 1997. S. 32—33.

первым союзом, заверенным радужным знаменем, когда-либо существовал, то после потопа он, по всей видимости, должен был бы куда-нибудь пристать и его пассажиры оставили бы его как уже ненужное средство; однако как этнопоэтическая идея формы, как союзно-теологический принцип иммунитета ковчег оставался жизненно необходимым евреям. Покинуть борт такого спасительного транспортного средства было бы равнозначно самоуничтожению.

Итак, Ноево судно должно продолжать свое спасительное плавание — сначала как ковчег Авраама, для которого был в силе союз избранных, заключенный между Богом и народами, включающими в свой ритуал обрезание. В послеегипетские времена он возобновляет свое плавание уже в качестве ковчега Моисея; отныне его экипаж составляет исключительно народ исхода — Израиль, вышедший из равноправного сообщества с прочими народами и дрейфовавший сквозь эпохи в мечтательной пелене сознания своей избранности. На борту этого ковчега главными знаменами заключенного союза, наряду с обрезанием, стали соблюдение субботы и почитание закона. После апокалиптического кризиса еврейства он был перестроен в ковчег Христа, под которым понималась старая католическая церковь, чьими отличиями были гостия и крест. В такой церковной оснастке восхитительный корабль Бога, казалось, отправился в триумфальное плавание, став словно второй формой мировой державы наряду со все еще не укрощенными имперскими чудовищами. Что касается еврейской общины, то она собрала свои осколки в своего рода талмудический ящик или ковчег Писания; представление о качестве этого ковчега мы получим, как только уясним себе: он проплавал в течение почти двух тысячелетий в уверенности, что нет ничего вне текста и уходящего в бесконечность комментария к нему.

Во всех этих версиях мотив абсолютного дома (можно даже сказать, текста, являющегося своим собственным контекстом и своей предысторией) успешно противостоит



Святой Петр управляет кораблем церкви. Ломбардская миниатюра, около 1480 г.

всякий раз иной и по-своему неблагоприятной среде. В той мере, в какой историю мира удается рассказывать как повествование о единичном, хаотичном и тем не менее непрерывном плавании ковчега, она предстает в качестве истории спасения и несчастья какого-то особенно народа. Поэтому теология истории такого типа выливается в теологию выживания, а если выразиться еще жестче — в теологию селекции. Со времен Первоисайи еврейское имя Бога является основанием того, что он обладает царственным правом без всяких мотивировок выступать в роли спасителя для своих народов и в роли терминатора — для других. Темой теологий союза, то есть основополагающих дискурсов на борту ковчега, если они последовательны, едва ли может быть что-то иное, кроме как выживание. Когда теологи говорят о «законе», то они подразумевают инструкции по выживанию перед лицом Бога — правила поведения в спасительном ящике Писания-и-Церкви. И действительно, в нестимулирующих окружающих мирах выживанию можно обучиться лишь находясь внутри ящиков, составляющих свой собственный контекст. Ковчеги появляются и успешно плывут лишь тогда, когда на борту присутствует высший принцип альянса, абсолютный полюс.

Но почему случилось так, что единственный Бог<sup>113</sup> именно сейчас взошел на борт, не смогут объяснить даже его приверженцы. *Arcana*\* Бога с самого начала непроницаемы и остаются таковыми до самого конца; несомненно лишь то, что намерения Бога проявляются в тех или иных чудесах, творимых им с помощью ковчегов, и в соответствующих союзах. Каждым из этих чудес, каждым союзом Бог вновь и вновь повторяет свои действия по спасению своих людей от потопа. Принципиально таинственным здесь является та божественная селективность,

---

<sup>113</sup> Об этом мотиве см.: *Oswald Loretz. Das Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum «Schma Jisrael».* Darmstadt, 1997.

\* Тайны (*лат.*).





*Boat people* (народ лодки); вьетнамские беженцы в Южно-Китайском море. 1975 г.

с которой, по неведомым правилам, избираются одни и обходятся другие. Эта *mysterium iniquitatis*\* разыгрывается при плаваниях всех ковчегов; ведь всякое самосохранение в некоей мощной форме, то есть всякое учреждение сообщества в замкнутой эндогенной оболочке (говоря библейским языком: «осмоленной смолою изнутри и снаружи»; Бытие, 6;14), не только абсолютизирует стенку корабельного корпуса и более не признает никакого реального внешнего, — оно также более не делает тайны и из того обстоятельства, что спасение обретет лишь тот, кто достал один из немногих билетов на это избранное транспортное средство. Во всех фантазиях на тему ковчега селекция немногих утверждается как некая священная необходимость; много званых, но мало тех, кто взойдет на корабль.

---

\* Мистерия неравенства (лат.).

Те, у кого есть моральная и логическая потребность в универсалистском понимании пути спасения, видят, что он становится невыносимо узок; эта узость должна быть устранена переписыванием Евангелия на инклюзивный манер. Церковное устройство обязывает; но, кажется, существует закон универсалистских языковых игр, гласящий, что во всеобще-инклюзивных системах эксклюзивность может быть преодолена лишь непосредственным отрицанием или, если оно не удастся, с помощью имитирующих бунт ритуалов. Поэтому вместе с универсализмом становятся все более необходимыми лицемерие и необязательные требования — правило, важнейший случай употребления которого представляет собой христианская религия вместе с тянущимся за ней шлейфом определяемых идеей прекрасного блаженства менталитетов-наследников. В лодке Единого Бога, даже если она не заполнена, имеется лишь ограниченное количество мест, и их намного меньше, чем тех, кто нуждается в спасении.

Тем не менее, выполняя свою инклюзивистскую миссию, христианский ковчег плыл сквозь эпохи, обращаясь сразу ко всем сторонам; он по-прежнему обращен к человечеству, будто бы желая принять на борт потерпевших кораблекрушение всех столетий и всех концов света. Но поскольку большинство людей не хотят или не могут принять приглашение спастись, то на судне, обещающем всестороннее спасение, всегда остается место для вновь прибывающих. Ведь если входят не все, то войдут все; а если входят все, то все не войдут (старинная шутка священников, первое приближение системной теории к теории множеств). В своей универсалистски окрашенной эксклюзивности ковчег спасенных — как корабль различных видов живых существ, как избранный народ и как церковь — одновременно репрезентирует первую модель того, что сегодня называют обособленной субкультурой. Ранняя христианская церковь представляла собой прототипический сверхэтничный ансамбль, чьи претензии на всеохватывающую инклюзивность реа-



Машина для фейерверков в виде Ноева ковчега на Арарате: декорация на римских празднествах, посвященных триумфу Иннокентия X. 1664 г.

лизывались как осуществление безжалостной эксклюзивности; церковная история с ее беспощадными боями по поводу формулирования догматов разворачивается как драма, полная системных парадоксов. Лишь современное общество обобщило и нормализовало эти парадоксы. Разнообразные субкультуры современных социальных систем, будь то организации или частные сферы, образуют пестрый флот ковчегов всевозможных размеров, находящихся в автономном плавании по неиссякаемому потоку совокупности окружающих миров. Однако сегодня голуби со свежим масличным листом в клюве уже не улетают с этой своеобразной сцены и не указывают, что снаружи все снова стало таким, как обычно. Постмодерн отказался от мечты о берегу, к которому можно пристать после потопа. Теперь сушей стал поток. Там, где есть лишь абсолютные дома, каждый из которых плывет своим собственным курсом, возвращение к тому, что некогда называлось сушей, уже не представляется возможным.<sup>114</sup>

Концепция ковчега остается самой убедительной моделью человеческого отказа от мнимого примата окружающего мира и самой точной метафорой самосохранения группы в своем радикально искусственном отдельном футляре; тем не менее не ковчег, а *город* стал воплощением совокупности конструктивистских жестов автономии. В некотором роде город есть приставший к берегу ковчег; он представляет собой корабль для выживания, который уже не ищет спасения в свободном плавании по катастрофическим водам, а самовольно бросает якорь на поверхности земли.<sup>115</sup> Город мож-

<sup>114</sup> См.: *Фридрих Ницше*. Веселая наука. § 124 «На горизонте бесконечного»: «Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собой мосты — больше, мы снесли и саму землю» [перевод К. А. Свасьяна. — *Прим. перев.*].

<sup>115</sup> Если же, наоборот, целый город оказывается на воде, возникает техническая фигура мысли «океанский гигант», классически воспроизведенная в романе Жюль Верна «Плавучий город», созданном под впечатлением от вида первого большого парохода «Great Eastern», в 1858 году пересекшего Атлантику по маршруту Бристоль—Нью-Йорк; см. ниже с. 853.

но было бы определить как компромиссное образование между сюрреализмом самодостаточного дрейфа и прагматизмом привязанности к земле. В результате слияния этих противоборствующих мотивов родился неправдоподобный триумф городов и государств; в результате успешного соединения в некую морфологическую силовую машину эти мотивы обрели свою мощь, творящую историю. Самосохранение в магических концентрациях воли позади собственных стен, словно на опьяненном своеволием корабле, и одновременно соответствие территориальному императиву и получение силы из храмов, стен и храмилиц: в этой пространственной формуле заключена сферологическая тайна успеха всемирно-исторической архитектурной фигуры города. Внутри древнейший город должен быть герметичен, подобно ковчегу Бога, отмечающего своих чад знаком особенного предпочтения; снаружи же он должен утверждаться с помощью триумфальных стен и господствующих башен, дабы уничтожить любое сомнение в своем праве находиться на этом видном месте и из него распространять свою укрывающую сень. Лишь там, где соблюдается эта сферическая формула, в полной мере верны тезисы Освальда Шпенглера о конвергенции городской и высокоразвитой культуры.

«Факт, что все великие культуры — культуры городские, является абсолютно определяющим и в полном своем значении так и не оценен. Высший человек второго периода (в серии высокоразвитых культур. — П. Сл.) — *градострояющее животное*. Вот подлинный критерий „всемирной истории“, четко выделяющий ее из истории человечества вообще: *всемирная история — это история городского человека*. Народы, государства, политика и религия, все искусства, все науки покоятся на *единственном* феномене человеческого существования, на городе. Поскольку все мыслители всех культур сами обита-

ют в городах (даже если пребывают телесно в сельской местности), они абсолютно себе не представляют, что за поразительная штука город. Чтобы это понять, нам следовало бы целиком погрузиться в изумление прачеловека, впервые видящего посреди ландшафта эту машину из камня и дерева с ее заключенными в камень улицами и вымощенными камнем площадями, со строениями самой диковинной формы... »<sup>116\*</sup>

Адресованный мыслителям призыв Шпенглера воспринимать диковинную конструкцию, словно они видят ее впервые, подразумевает требование к разуму, чтобы он выбирал местопребывание вне городской обустроенности, уюта и изнеженности. Именно это никогда не удавалось сделать прежним урбанистам и историкам городов, находившимся во власти городских нравов, а также идейного и цивилизационного комфорта своего объекта. Согласно Шпенглеру, понять, чем изначально являются и чем хотят стать города, можно лишь в том случае, если философы, горожане *par excellence*, окажутся за городскими стенами и поразмыслят над явлением города, как будто бы они еще не испытали на себе его спасительной силы и его соблазнов. Следовательно, мыслить город означает в первую очередь отказаться от изнеженности городом и избежать ослепления его самоистолкованиями. Именно потому, что мощный город всегда представляет собой также и организационную форму утраты реальности или способности свободного распоряжения материалами и знаками, горожане, не желающие быть никем иным, кроме как горожанами, никогда не смогут в достаточной мере постичь условия своей собственной возможности и действительности.

---

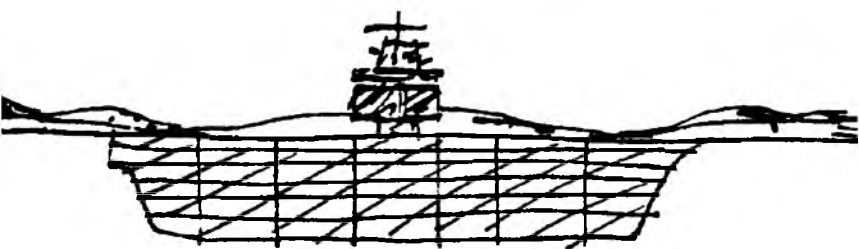
<sup>116</sup> Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd 2. München, 1923. S. 119; 2-е изд.: München, 1990. S. 661.

\* Перевод И. И. Маханькова.



Ханс Холлейн. *Авианосец в ландшафте*. 1964 г. Музей современного искусства, Нью-Йорк.

Гештальт-историк шпенглеровского типа, рассматривающий город как поразительное по своей сути явление, должен стать феноменологом, идущим навстречу плодотворному страху мышления с внешней точки зрения; в этом Шпенглер является непосредственным предшественником таких революционных структурных историков, как Фуко, Делёз и Гваттари. Предлагая перенестись в состояние изумления, в которое впадал архаичный человек при виде возвышающейся на горизонте необъятной громадины с ее стенами и башнями, Шпенглер следует той интуиции, что истинное знание обо всех явлениях внешнего пространства можно добыть лишь пройдя через инициацию неким страхом перед пространством. Этот страх наводит мосты между архаичным миром и современностью, ибо он свидетельствует о не поддающемся полной абсорбции избыточном экстазе по поводу собственной защищенности. Если этот избыток становится теоретически плодотворным, открывается поле по-настоящему современного мышления. В той мере, в какой Шпенглер мыслит исходя из этого избытка или из этого



экстаза (мы могли бы сказать даже проще: исходя из этой незащищенности), он, бесспорно, принимает участие в аванюре современного по своей сущности мышления. Зрение, используемое им в его феноменологии культур, рождено опытом существования в громадном мире, который перестал быть безопасным и который в своей целостности уже никогда не сможет стать нам родным. Шпенглеровская морфология всемирной истории черпает свою философскую энергию из теории творческого страха перед пространством, открывающего перед человеком высокоразвитой культуры третье измерение «глубины», то есть пространство происхождения необ-



ходимого.<sup>117</sup> Холодный морфолог и его тень, желающая уподобиться сбиту с толку прачеловеку, должны соединиться в изумлении, которое есть поистине ужас, неспособность-в-это-поверить. В самом деле, чем был бы увиденный глазами прачеловека город типа месопотамских метрополий царей-богов, как не комментарием к тому тезису, что в высокоразвитых культурах колоссальное оказывается делом рук человеческих? И что такое с внешней точки зрения эти диковинные строения, как не спасательные машины, с помощью которых люди перерабатывали свое специфическое открытие страха перед миром и возводили чудовищные памятники своей воле к не-бытию-вовне?

Таким образом, шпенглеровский шаг назад от города не имеет ничего общего ни с новоевропейской критикой цивилизации, ни с антивавилонским *ressentiment*'ом евреев, скопированным христианами, а после маргинализации христианства ставшим анонимным ферментом, подобно призрак бродящим по усталым современным культурам. Скорее, он является актом открывающего возможность теории *epoché*\* по отношению к еще почти не поддающейся отторжению среде и служит мыслящему человеку средством от ослепления его всегда по-городскому прожитой жизнью с ее нетематизированными притязаниями на самовозвеличивание, преодоление страха перед пространством, разрядку и снабжение раздражениями. Теория города может возникнуть лишь вместе с

---

<sup>117</sup> Прозрения Шпенглера были подготовлены типологией пространственного переживания Лео Фробениуса, различавшего культуры ощущения простора и культуры ощущения мировой пещеры. См.: *Leo Frobenius. Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München, 1921*; а также: *Hans-Jürgen Heinrichs. Die fremde Welt, das bin ich. Leo Frobenius: Ethnologe, Forschungsreisender, Abenteurer. Wuppertal, 1998*. Самую интересную рецепцию и радикализацию пространственно-философских интуиций Шпенглера мы обнаружим в раннем творчестве Макса Бензе: *Max Bense. Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum. Berlin, 1934*.

\* Воздержание от суждения или определения (*греч.*).

отвыканием от удобств, ставших возможными благодаря городу. А следовательно, мышление города означает такую рефлексию по поводу изнеживающего проживания в нем, будто можно быть дома не в нем, а где-то еще; более того, будто вообще можно заключить в скобки стремление пустить корни где бы то ни было. Обитать, не обитая. Жить, будто бы за спиной нет ни дома, ни города. Мыслить, словно находиться в свободном падении.

Что же прежде всего заставило бы задуматься феноменолога, освободившегося от своих зрительных привычек и пожелавшего вызвать в себе изумление прачеловека, впервые столкнувшегося с явлением города, если бы он кинул взгляд на такие величественные древние города, как Урук, Киш, Вавилон или Ниневия? Пожалуй, в первую очередь он изумился бы тому, что явление на горизонте выдерживает и второй взгляд, доказывая, что оно ни в коей мере не является обманом чувств. Неизбалованный взгляд на город пленен тем, что город настаивает на своем возвышении; глаза видят упорную волю к явлению. Здесь мир обрел некий новый уровень, достичь которого не были способны никакие дочеловеческие силы. В большом городе, как древнем, так и более позднем, всё есть дело рук человеческих и господский произвол. Начиная со второго взгляда данность города говорит о том, что он как таковой создан именно для таких взглядов. В нем всё — умысел и эффект; в нем всё — для аппетита вытарашенных глаз. Когда Достоевский в «Записках из подполья» называл Петербург «самым отвлеченным и самым умышленным городом на всем земном шаре», он забыл добавить, что каждый из древнейших больших городов был самым отвлеченным и самым умышленным. Даже когда в книгах Ветхого Завета город Вавилон неустанно клеймится как великая блудница, это выражение, если мы отвлечемся от возмущенного моралистического тона, точно отражает характер объекта. Общим для проституток и столичных городов является то, что они раскрыты настежь и предназначены для взгляда;

они выставлены на обозрение и живут тем, что поражают своим видом. Если некто желает узнать их поближе, он волей-неволей должен заплатить за это какую-то цену. И даже того, кто не проявляет рвения и замыкается на самом себе, практически не ступая по городским мостовым (как, например, Лютер в папском Риме), как правило, также забавляет все то, что предлагает городская жизнь.

Древнейшие города существуют для того, чтобы приковывать, радовать, оскорблять взгляды. Их беспрепятственная зримость объявляет войну невинному взору и требует от него подчинения этому сверкающему, упрямому и настойчивому виду. Феноменолог-прачеловек, пожелавший еще раз обратить и первый, и второй взгляд к башням и стенам Иерихона или Вавилона, должен был бы немедленно понять, что этот город своим нескрываемым здесь-стоянием лишил силы весь прежний способ видения в целом. Лишь тот, кто увидел город таким, мог бы сказать о себе: я знаю, что такое явление. Благодаря городу — и только благодаря ему — можно понять значение того факта, что строение представляет собой полную противоположность сокрытости и вырастает в среде зримости. С момента возникновения городов явление означает выдвижение, выставление напоказ, длящееся откровение; говоря языком Хайдеггера — способ обнаружения.

Несомненно, уже архаичный человек накапливал формирующий жизнь опыт, делая зримым то, что обычно невидимо; ему знакома ситуация, когда перед ошеломленным взором возникает хищник, дичь или чужой человек; он не забывает и о тех мгновениях, когда его пугали необычные небесные феномены: солнечные затмения, кометы, падающие звезды. Люди всегда пытались видеть в неожиданных и необъяснимых ужасных событиях — таких как рождение уродов у людей и животных, кровавые дожди, землетрясения, гигантские опустошительные пожары — некие знаки бытия. Но лишь здесь, в контрасте с упорно неподвижной, дерзкой и величествен-



Явление стены. Городская стена Ниневии, воссоздана иракской Службой древностей.

ной колоссальностью зримого города, человек осознаёт, что прежние взгляды на явления такого рода были лишь предварительной подготовкой к этому эпохальному, революционному, неисчерпаемому обучению у непреходящего явления городского величия.

Город стоит как воплощенная в постройках претензия на истину, значимость и прочность; он стремится стать выражением неколебимого бытия, в своей спокойной грандиозности остающегося зримым и для второго, и для третьего взгляда; он хочет сохранить свою реальность даже для самого последнего взгляда. Из Месопотамии это стремление передается староевропейским город-

ским фантазмам — и эсхатологическому городу Иерусалиму, и вечному городу Риму. Город не сверкает подобно метеору, который тщетно пытается зафиксировать глаз. Для способа, каким город существует сразу и целиком, характерна своего рода вспышка, величайшая внезапность, но из этой дольной молнии высекается постоянная картина, длящееся присутствие, и пока глаз задерживается на высокомерной громаде, в явленном строении не заметно ни малейшего мерцания, ни малейшей уступки брэнному. Ничто в этом грандиозном, преисполненном самим собой бытии каменных стен не позволяет судить о склонности к исчезновению. То, что здесь является и упорствует в своем явлении, есть не что иное, как отказ от самой брэнности как таковой. Это явление исполнено силы постоянства, и в этой воле к прочности феноменологически просвещенный архаичный человек впервые чувствует нечто, возвещающее ему о богах иного рода.

Городской Бог проявляет свою сущность в великолепно укрепленных стенах и башнях, ибо в них постоянное присутствие силы соединяется с продолжительным пребыванием в зримости. Сила стены и башни — это чистое постоянное Теперь. Тот, кто видел башни Урука и, еще ранее, стены Иерихона, стал очевидцем своего рода теологической революции. С возникновением месопотамских городов-царств начинается новая глава истории откровения. Ведь здесь Бог стал стеной, и он живет среди нас в той мере, в какой мы обитаем внутри ее. Тот, кто живет в таком городе, обживает гипотезу вечности.

Именно для внешнего наблюдателя явления города с самого начала совершенно ясно: тот, кто живет за такими стенами, укрыт и защищен ими; но вместе с тем он должен нести их бремя и быть ими одержим. Этим стенам он приносит в дар свою жизнь: во-первых — чтобы воздвигнуть их, во-вторых — чтобы поддерживать их дальнейшее существование, и наконец — чтобы удовлетворять их притязание на славу и первенство. Внимательно созерцая одни лишь стены, можно понять, что в шумерской рели-

гии люди действительно были крепостными городского Бога.<sup>118</sup> Ставший стеной Бог удерживает своих людей в своей округе и с их помощью ожидает далеких врагов, которых следует унижить, гостей, которых следует ослепить, и постоянно прибывающих рабов, которых следует использовать. Каждый громадный город архаичного типа ждет чего-то, что прибывает издалека и что ведет вдаль, и в способности города ожидать дальше и бросать вызов еще более дальнему заключен принцип его существования.

При взгляде на «строения самой диковинной формы» наблюдатель приходит к мысли, что эта гордая обитель силы обладает некоей внутренней жизнью, которая может быть понята, лишь если мы примем во внимание ее внешнюю оболочку. Если город хочет казаться столь величественным, то, не в последнюю очередь, потому, что в нем живет мысль о других городах, а также потому, что живущий в нем Бог с помощью своих деятельных посредников, царей и священников стремится возвыситься над прочими богами. Души городов, как и теологи, живут эскалациями. Поэтому каждый город оттесняет какой-нибудь другой город; всякое городское бытие-здесь движимо какой-либо потенциально мощной далью-там, которая также подразумевается, провоцируется и унижается собственными стенами здешнего города. Если бы этого отношения к соперничающей дали и шири не существовало, то эти стены не были бы столь высоки, а эти башни — столь грозны. Тот, кто действительно с изумлением архаичного человека обнаружил бы перед собой возвышающийся древний город царя-бога, косвенным образом увидел бы и конкуренцию городов; а кроме того, поскольку города представляют собой порождающие народы напряжения воли, он увидел бы и состязание, и конкуренцию этнических, городских, имперских богов. В героическом

---

<sup>118</sup> См.: *Mircea Eliade, Ioan P. Couliano. Handbuch der Religionen.* Zürich; München, 1991. S. 145.



Модель части города Вавилона по состоянию на конец VII в. до н. э. (масштаб 1 : 500). 1966 г. Музей библейских стран, Иерусалим.

возведении городов Междуречья людям открывался фитнес богов — ибо что такое откровения, как не фитнес-доказательства более высоких причин? Если Бог есть последнее основание земного фитнеса, то священники, цари и полководцы суть атлеты, участвующие в состязаниях трансцендентных сил.

Итак, город представляет собой строительный феномен, заставляющий наблюдателей доверять своим глазам, чтобы они могли поверить в то, чего они на самом деле не видят: в царско-теологическую молнию, ударив-

шую в ментальный центр города. Не следует забывать: высота самого видного здания дает почувствовать, что город намеревается предпринять в горизонтальной плоскости. Как только появляется воля к власти, ее характеристики определяются представлениями о формате. Вместе с возникновением древнейших городов начинается претенциозное переформатирование воображаемого — политическое, этическое, географическое, космологическое. Здесь начинается история подъема крупных душевных форм, которые однажды вырастают до высшей философии и каббализма, а в наши дни метастазируют в проблемы глобализации. Колоссальное в древнемесопотамском городе-царстве проявляется в уверенности, что всё окруженное стеной пространство можно выстроить как одно-единственное одушевленное внутреннее пространство и удерживать его в определенной форме. Технически здесь начинается эксперимент «мировая душа».

Итак, если город должен быть миром, то для предприятия такого масштаба требуется, чтобы Бог превратился в стену. Месопотамские боги являются провозвестниками нового онтологического суверенитета строителей, в котором божественная власть проявляется как способность возвести политическое здание, охватывающее целый город и включающее в себя всю империю как когерентную иммунную систему. С этого момента политика, архитектура и теология сливаются в общем макроиммунологическом проекте. Крупная политическая фигура выступает в качестве строителя внутреннего пространства мира. Еще в XVI веке Мартин Лютер, создавая свою боевую реформаторскую песнь «Твердая крепость — это наш Бог», целиком и полностью оставался в рамках традиции древневосточно-староевропейских фантазмов по поводу даруемого стеной иммунитета. В этом отношении месопотамские городские постройки — наряду с египетскими храмовыми сооружениями — могут рассматриваться в качестве важнейших лабораторий зарождающей-



ся имперской психологии и теологии. Как ни в каком другом регионе мира, здесь в течение тысячелетий во всё новых и новых условиях и в постоянно менявшихся центрах экспериментировали с созданием больших внутренних пространств вместе с соответствующими архитектурными формами, — формами картины мира, души — и иммунными структурами.

Все эти эксперименты были связаны с попытками разрешения психополитического парадокса города: именно в самой зримой, самой незащищенной, самой провоцирующей жизненной форме следует найти самый надежный способ самосохранения бытия. Как следует строить, если самое заметное и самое уязвимое здание должно стать *твердыней*? Благодаря какому габитусу обитания такие царские дома могут быть освоены их обитателями? Эти вопросы представляют собой реакцию на основное противоречие древнейших харизматических типов городского господства, ибо все они отказывались от прежде необходимой для защиты жизни незаметности, чтобы вновь попытаться обеспечить ее в условиях величайшей заметности. В грядущие исторические эпохи незаметность становится возможностью маленьких людей, выбором номадов, маргиналов, частных лиц, для которых нередко остается в силе та истина, что хорошая жизнь — это жизнь, не бросающаяся в глаза. Крупные же фигуры считают, что необходимо выделяться и привлекать к себе внимание.

Однажды поле этой опасной заметности станет называться историей: не случайно в ранних историографических памятниках речь всегда идет лишь о меняющемся положении заметных, слишком заметных, городов и прилегающих к ним районов, которые в качестве присоединенных к городам государственных территорий разделяют их судьбу. В политических колоссах разум народов видит самую убедительную рефлексивную фигуру зарождающейся практики размышления, которая первоначально выступает в качестве апофтегматической

культуры, а позднее — в качестве философии. Речь идет о строгой меланхолической схеме подъема и упадка сил, *rise and decline*,\* ведь только то, что поднимается вверх и становится заметным, может затем упасть вниз. Там, где сменяют друг друга различные доминирующие, высокомерные, выделяющиеся на общем фоне силы, существует богатая питательная среда для цинизма и *ressentiment*'а, а также их более мягкого дистиллята — мудрости. Из понимания, что прошлое полно крушений, казалось бы, нерушимого, возникает созерцательное мышление, которое эмансипируется от священнических обязанностей, ибо оно не ограничивается апологией актуальных сил; его ведущей интуицией является благоговение перед грандиозной мощью времени, уносящего все локальные манифестации божественной силы строителей. Из него развивается руинная романтика нормативно закрепленной власти, а также руинный сарказм скорбящих выживших. Отныне сказителям последующих культур открыт путь к мысли о том, что колодец прошлого чрезвычайно глубок, и эта глубина, в которой грядущее сливается с прошедшим, обязывает настоящее постоянно черпать из колодца нечто новое.

«Итак, в истории все мимолетно; надпись на ее храме гласит: ничтожность и тление... Подобно теньям пронесли мимо нас Египет, Персия, Греция, Рим...» (И. Г. Гердер).

Но сущность древнейших метрополий остается закрытой для мысленной ретроспекции, ибо чудо вздымания первых городов и первого окружения внутреннего пространства каменными стенами невозможно постичь при помощи взгляда, обращенного в прошлое, и не важно, каков этот взгляд — язвительный или меланхолический. Тот, кто хочет понять древний город *in actu*,\*\* дол-

---

\* Восход и закат (англ.).

\*\* В действительности (лат.).

жен не ковыряться в его руинах, а переместить себя в такую ситуацию, как будто бы речь постфактум идет еще об одном пророчестве, касающемся его будущего существования.

Следует мыслить не тот город, который утратил свою душу и превратился в руины, а тот, что должен быть построен, организован и укреплен, — город как невозможность, намеревающуюся стать действительностью. Лишь в нем обнаруживается макросферологический вызов, без которого никогда не было бы эффективного строительства городов. Поэтому тот, кто хотел бы осознать то первоначальное конструктивное мужество и тот утопический порыв, которые привели к месопотамским строительным эксцессам, должен прежде всего попытаться понять, каким образом первые городские власти пришли к своим строительным идеям и какое место в мире они предусматривали для самих себя, думая, что они занимают определенную позицию в вечности. Почему они вообразили, что обретут укрытие в самом радикальном разоблачении? Какими формальными императивами, какими направляющими фантазиями они руководствовались, пленясь величайшей иллюзией, что надежное пристанище можно найти в беспримерных по своей заметности и искусственности строениях? С помощью какого волшебного узла древнейшие городские власти привязали к себе своих помощников и вовлекли их в совместный проект бреда величия и бреда пространства?

Ответ на эти вопросы можно получить, поразмыслив над тремя вещами: первое размышление касается религиозно-феноменологических достижений города — его способности создавать внутреннее пространство и его роли в реорганизации отношений между имманентностью и трансцендентностью; второе посвящено его монументализму и иммунологическому дизайну как магического государства и утеротехнического расширения; в третьем исследуется вопрос о том, каким образом следует

мыслить интимное дополнение отдельных душ граждан общими городскими гениями.<sup>119</sup>

Первый ключ к пониманию феномена города мы обнаруживаем благодаря рефлексии по поводу нового по своему типу отношения между городской властью и характерной для города структурой религии. То, что в древнейших месопотамских городах выступает в качестве всемирно-исторического пролога к непрерывной драме воли к власти, основывается на революционном опыте способности с помощью особых краевых конструкций устанавливать такую форму мира, в которой внутреннее пространство растет буквально не по дням, а по часам. Когда строители Урука, Ниневии и Вавилона отдавали приказы по поводу постройки своих башен и крепостей, они руководствовались отнюдь не бесполезными мечтаниями. Они уже имели практический опыт радикальной трансформации зримого мира. Они с архитектурным упоением используют кирпичную технику для возведения имперского внутреннего мира, новой версии господствующей пещеры. Город возникает как проект сооружения резиденции оседлого Бога — не только его изолированного трона, но и добавляющегося к нему единственно подходящего окружающего мира: к дворцу — космоса, к царю-богу — царства. Благодаря сооружению храма, дворца и прилегающих к ним построек для ремесленников, работников и рабов создается не что иное, как внутримировое пространство для присутствующего Бога, макросфера, в ко-

---

<sup>119</sup> Здесь имеются в виду прежде всего результаты феноменологических исследований микросфер, развернутых в первом томе; в городах и империях также должна выполняться функция интимного двойника, дополняющего «индивиду», и, как правило, дело обстоит так, что группа в целом связана с какой-то одной дополняющей фигурой. Кроме того, см. ниже место, посвященное замечанию Леона Баттисты Альберти о городских гениях; см. также рассуждения о связи геометрии и модели душевного близнеца в христианской теологии, изложенные в Главе 5 настоящего издания. Первое размышление развивается на этой странице и сл.; второе — на с. 294 и сл.; третье — на с. 316 и сл.

торой может осуществиться его притязание на божественно-царственный статус — всегда-у-себя-внутри-бытие, даже если он отдает приказы, которым следует подчиняться на расстоянии не менее сорока пяти дней пути.<sup>120</sup> Чтобы городской Бог мог стать человеком, он должен определяться стеной и являться в ней — как вовнутрь, так и наружу. Его суверенное местопребывание в городе дополняется его способностью передвижения по окружающим территориям. Кроме месопотамских царей-богов, живыми стенами, окружающими своих подданных, объявляли себя и египетские монархи: в XIV веке до н. э. один из вассалов так обращался к фараону: «Ты — солнце, восходящее надо мной, и железная стена, воздвигнутая для меня». В то же время царь-еретик Эхнатон восславляет Атона, провозглашенного им единым Богом, как «стену в миллионы локтей».<sup>121</sup> Кажется, что в древнейших царствах пробил час муральных теологий.

Откровение царя-бога посредством стены вызывает к жизни новую рефлексию: оно позволяет наблюдателям понять, что появился такой разум, который мысленно пронизывает этот мир в его внешних контурах. Появление созидающего стену духа, по всей видимости, кладет начало идее *транспарентности* как таковой. Ибо нет никаких сомнений: тот, кто со стены или культовой башни окидывает взор раскинувшийся вокруг построенный мир, не только обретает свой собственный кругозор, но и возвещает окружающему миру и всем его обстоятельствам, что они прозрачны для взгляда. Всякая городская власть прежде всего должна дать понять, что она смотрит вокруг; она должна надежно обеспечить всеобщее знание

---

<sup>120</sup> 45 дней пути: в эпосе о Гильгамеше это код для обозначения расстояния от Урука до края света.

<sup>121</sup> Цит. по: *Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. München, 1998. S. 198 f.*; в этом контексте объясняется, каким образом евреи после исхода приспособили египетский мотив «железной стены» к языковым играм, используемым для собственного отделения от нечистых, нееврейских, народов.

о том, что она знает всё. Поэтому ошибочно видеть в месопотамских зиккуратах (и прежде всего в получившем особую известность вавилонском зиккурате) всего лишь наблюдательные башни: скорее, они представляют собой составляющую откровения власти перед самой собой. Откровение означает здесь демонстрацию пронизывающего внимания. Однажды это выльется в утверждение, что от всевидящего Бога ничто не скроешь. Но первоначально это означало: стена видит тебя, башня смотрит на тебя со своей высоты (еще Наполеон перед битвой у пирамид пытался внушить эту мысль своим армиям, правда, как известно, без особого успеха; по всей видимости, тысячелетия, взиравшие на наполеоновское войско с вершин пирамид, были на стороне противника). От обязанности делать зримой свою способность видеть не сможет более уклониться ни один носитель власти во все последующие тысячелетия. Вплоть до XX века возведение башен и высотных домов будет восприниматься как характерный сигнал, возвещающий о власти и дальновидности.

Но в той мере, в какой ясновидящий Бог проявляется в стенах, он оборачивается и в ту сторону, которая находится позади них. Одновременно с откровением стены возникает тайна власти, которая кажется глубокой, недоступной и труднопостижимой, как затонувшее в морской пучине сокровище. Расцветает отодвинутый куда-то вдаль стенами и воротами внутренний мир храмов и дворцов, о котором грезят остающиеся в вестибюлях верующие. Количество стен увеличивается, и поэтому тот, кто прошел сквозь ворота, еще отнюдь не достиг цели. Дополнительные стены, новые ворота, усиленная стража удаляют внутреннюю область и усложняют приближение к ней не только для врагов. Геродот в своей «Истории» сообщает о том, каким образом в VII веке до н. э. горная крепость Акбатаны (ныне Хамадан), служившая великим персидским царям из Суз летней резиденцией, была превращена в сверхмощную систему укреплений.

«Крепостные стены были построены так, что одно кольцо [стен] выдавалось над другим только на высоту бастиона. <...> Всех колец стен было семь; внутри последнего кольца находятся царский дворец и сокровищница. Длина наибольшего кольца стен почти такая же, что и у кольцевой стены Афин. Бастионы первого кольца стен белые, второго — черные, третьего — желто-красные, четвертого — темно-синие, пятого — сандаракowego цвета.\* Таким образом, бастионы всех этих пяти колец пестро окрашены. Что же до двух последних колец, то бастионы одного были посеребренные, а другого — позолоченные» (История. I, 98).\*\*

Этот на первый взгляд мотивированный военными соображениями каприз, грезящий о недоступной глубине царственного внутреннего пространства, в полной мере иллюстрирует тот эпохальный феноменологический парадокс, на котором, как мы показали, зиждется города: защищенность в условиях самой неприкрытой явленности. Очевидно, что строители этого сооружения обнаружили, что форма крепости представляет собой наступательную эстетическую силу, и превратили превосходство чистого явления над военной функцией в своего рода культивируемую привлекательность; дерзость архитектурного решения создает добавочную иммунную защиту для поднятого ввысь, погруженного вглубь, сдвинутого в сторону внутреннего.<sup>122</sup> Благодаря этому становится понятным, почему полководцы, подобно богоискателям, были одержимы навязчивой идеей найти свое счастье в проникно-

---

<sup>122</sup> С помощью разработанной Хайнером Мюльманном изобретательной концепции «инстинктивной архитектуры» (*Heiner Mühlmann. Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien; New York, 1996. S. 55 ff.*) это фортификационное сооружение можно интерпретировать как синтез архитектурной манеры, порожденной мощнейшим стрессом, и искусства постстрессорной релаксации.

\* Оранжево-красный (сандарак — сернистый мышьяк).

\*\* Перевод Г. А. Стратановского.

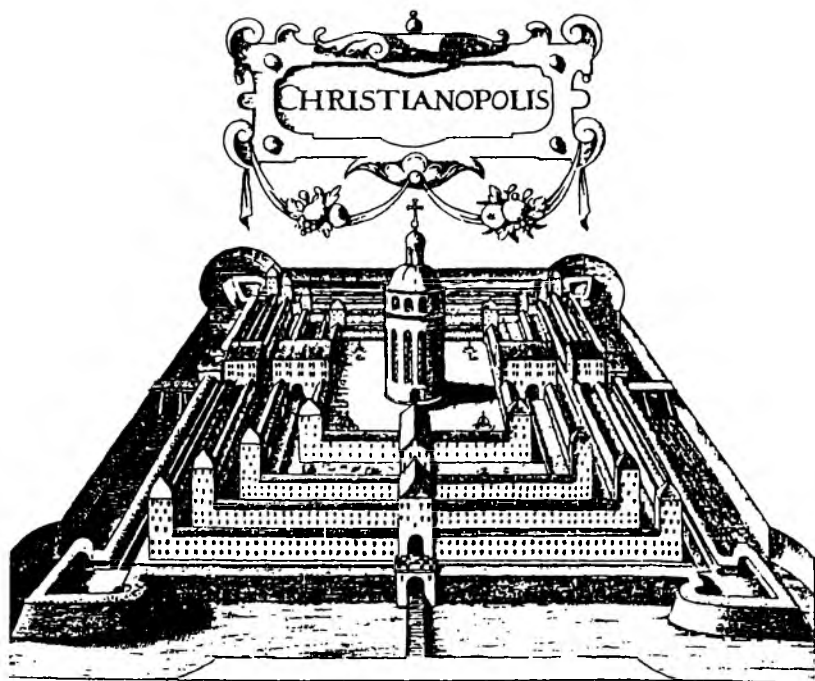
вении в почти неприступные цитадели, окруженные многими рядами стен. Мечты грабителей и мистиков нередко направлены в одну и ту же сторону: где золото, там и Бог. И даже если бы Бог (как в будущем будут неустанно утверждать те, кто связан с ним интимными узами) не был бы чем-то далеким и всё было бы полно им, то тем, кто его ищет, всегда оставалось бы до него еще немало трудных шагов. В те времена, когда появится монашество и начнут разрабатываться методы погружения в особого рода процедуры, мистики будут писать специальные путеводители, в которых всегда будет говориться о той или иной последовательности шагов сквозь, вверх и вовнутрь — через три, семь, девять, пятнадцать, двадцать пять и, неизвестно еще сколько, стадий, ступеней и преград. В XVI столетии святая Тереза Авильская будет отстаивать позднеперсидский тезис, что наивысшее из возможных в течение человеческой жизни единение с Богом может быть достигнуто в семнадцатой, и последней, комнате *Castillo interior*.\*

Ни один религиозный адепт первой ступени не в силах постичь, что составляет первичный факт всякой религии как криптоархитектуры и криптограмматики: лишь окружение Бога стеной порождает его специфическую тайну; лишь кодирование божественного удаляет его из пространства публичного знания; лишь благодаря конкурентной борьбе комнат за более глубокое внутреннее положение возникает то, что заявляет о своей большей близости к Богу. Таким образом, крипту следует искать как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении, ибо глубина — это не строго определенное онтологическое измерение, а особая область для шифрования и окружения стенами. Идти вовнутрь означает проникать в более глубокое внутреннее; психологи и теологи всех тысячелетий, предшествовавших современной эпохе, работали именно с этой сравнительной степенью. Для них

---

\* Внутренний замок (*исп.*).





И. Валентин Андреэ. «Res publicae Christianopolitanae descriptio» («Описание республики Христианополь»). Фронтиспис. Страсбург, 1619 г.

быть внутри *eo ipso* означает продвинуться вовнутрь гораздо дальше, чем до сих пор может представить себе мирской и поверхностный человек. Аудиенция в келье городского Бога назначается только тому, кто готов пройти через множество предшествующих комнат. Тот, кто хочет продвинуться еще дальше вовнутрь, должен начать движение снаружи. Тот, кто ищет истину, должен взломать коды и стены, ведь истина обитает во «внутреннем человеке», тогда как обыкновенный человек естественным образом пребывает во внешнем слое глубоко эшелонированной самости. Поэтому обычное дитя мира не в силах постичь собственную тайну, ибо его психика, как мы

теперь понимаем, сконструирована подобно внутренним Акбатанам — как серия рвов и стен вокруг почти недоступного *nunc stans*,\* являющегося неким неподвижным «Мы»: вокруг интериоризированной души и образовавшего с ней союз Бога.

Лишь взламывающая коды современность, всё вскрывающая, всё раскапывающая и всё расшифровывающая, разрушает метафизическое пространство глубины и разглаживает его скрытые смысловые изгибы; она кладет то, что прежде было внутренним и внешним, на одну плоскость, помещает их в одну и ту же публичную открытость; она постулирует для всего, что есть, одну и ту же ступень доступности. Тогда как Августин, которого еще не затронули современные процессы разглаживания пространства, описывая модель многоуровневого внутреннего, может сказать о своем Боге, что тот ближе ему, чем он сам: *interior intimo meo*. Сравнительную степень в слове *interior* в этом контексте просто невозможно не заметить. Ведь если субъективность — а говоря традиционным языком, человеческая душа — представляет собой сложное сооружение или своего рода дворец, в котором одна комната располагается внутри другой, а в самой внутренней из них находится уединившийся в своей возвышенно-глубинной резиденции Бог, то тогда понятно, почему индивид, как правило, обитает лишь в преддверии своих собственных глубин и лишь в чрезвычайных ситуациях своего существования получает аудиенцию у своей самости.

Мы могли бы даже пойти еще дальше и утверждать: то, что в монотеистической религиозной традиции стало называться верой, представляет собой описание побочного психологического эффекта месопотамского стеностроительства (и, пожалуй, египетского искусства возведения храмов). Типичная для высокоразвитых культур вера возникает одновременно с областью бессознательно-окультурного, а она естественным образом может быть лишь мес-

---

\* Стоящее, остановившееся, вечное теперь (лат.).

том, расположенным за светонепроницаемой оградой. После возникновения городов-империй между Тигром и Евфратом верить означает быть убежденным, что чудотворные стены, демонстрируя самих себя, одновременно скрывают и нечто более существенное; и если при первой проверке оно оказывается лишь следующей стеной, она, со своей стороны, открывает нам, что за ней таится нечто могущественное. Прежде чем вера начнет сдвигать горы, она мыслью просачивается сквозь стены и в модусе взволнованного предчувствия соединяется с лучащейся мудростью, сумевшей из своей невидимой глубинной кельи воздвигнуть эти свидетельства ее мощи. Поэтому уже сама стена представляет собой своего рода эпифанию; она есть построенное видение, зримая сторона эманлирующего внутреннего. Для того, кто восприимчив к явлению священного, его вид окажется спонтанно нуминозным, ввергающим в трепет, заставляющим преклонить колени. Если когда-либо можно было бы идти от следствия к причине, то по стоящей стене судили бы о силе, способной ее воздвигнуть. Тот, кто отвержен идее Бога как нечто того, что временами соизволяет проявиться как принцип некоего присутствия, с удовлетворением воспримет вид монументальных стен. Реально присутствуя, стена не оставляет сомнений в действительности силы, ее построившей. Впрочем, европейские археологи и историки искусства были заворожены этим открытием еще в XIX столетии, ведь и для них всякое авторство, и не в последнюю очередь авторство превратившихся в руины городов, также раскрывается вследствие встречи с чем-то архитектурно величественным.

Благодаря месопотамскому стеностроительству возникает религиозный и психологический режим, свидетельствующий о некоей новой причастности к божественному сокровенному и одновременно несокрытому — о муральном присутствии, трансмуральной трансцендентности. Бог присутствует в явлении стены и пребывает в потусторонности чудесным образом удаленного внутреннего пространства дворца. (Соответствующая форма



Генрих Шлиман с женой и сотрудниками у Львиных ворот в Микенах.

Просвещения состоит в следующем: показать, что за стеной ничего нет, сколь бы почтенной и массивной она ни была; в случае необходимости пробить в стене брешь, доказать, что перед ней и за ней находится одно и то же, и разоблачить все претензии на иерархическую значимость по ту сторону стены как необоснованные.)

Тем не менее там, где стоит стена, и пока она стоит, обычному наблюдателю предъявлено доказательство бы-

тия Божьего. Следствием этого является рост рациональных факторов в позднейших картинах мира, поскольку отныне Бог сам может быть представлен как строитель строителей и ремесленник ремесленников. Светлый Бог-созидатель предоставляет людям шанс понять самих себя в новом свете. Это должно внушить им мысль, что царственный инженер и божественный гончар изготовил и их самих. К такому созидателю они должны были относиться еще более интимно, чем к собственным матерям. Они свыкаются с представлением, что в конечном счете ведут происхождение не столько из материнского лона, сколько из своего рода мастерской.

Возможно, здесь мы приблизились к техногностическому истоку ближневосточных религий спасения: тот, кто способен изготавливать людей, несомненно, умеет и чинить их (тогда как матери могут разве что проглатывать своих детей, а такой ремонт не представляется надежным; когда же позднеантичный гнозис столь страстно отличает Бога-творца от Спасителя, то тем самым он лишь подчеркивает, что умный клиент-человек заказывает собственный ремонт не создавшему оригинал халтурщику, сотворившему мир в его физической части, а только тому, у кого совпадают способности и желание: потустороннему Богу, не скомпрометированному неудачным творением). В области опыта строительства и ваения из глины те, кто верует в Бога и строителя, ощущают непреодолимый когнитивный комфорт, что они понятны для их изготовителя, и лишь благодаря этому комфорту становится возможным отход от иррациональных, астральных богов, жаждущих кровавых жертв. Светлые боги-инженеры одолевают темных молохов, и в этом заключается всемирно-историческое значение достижений, принадлежащих месопотамским строительным империям. (Вслед за Адамом важнейшей мыслительной фигурой технической антропологии становится Голем, поскольку в нем сам человек в целом истолковывается как искусственное произведение; он представ-

ляет собой символ воли к умению, пронизывающей всю историю отношения человека к заранее заданным обстоятельствам.<sup>123</sup>)

Но еще до глиняного человека возникает воздвигнутая из кирпича городская стена, которая могла бы сказать своему автору: «Лишь Ты, Господи, полностью понимаешь меня, ибо Ты меня сделал; благодаря своему *saufaire*\* Ты понимаешь меня лучше, чем я сам». Заимствованная у городской стены идея творения и заложенное в этой идее подобающее твари богопочитание представляют собой тот урок, который во время своего пленения в 586—537 годах до н. э. не возводившие городов евреи, «плача при реках Вавилона», получили от своих ненавистных поработителей — строивших мощные города вавилонян, сделав затем из него универсальные выводы. Именно в это время был сделан «первый шаг от племенной к мировой религии»,<sup>124</sup> а точнее — к религии, претендующей на всемирный характер. Благодаря этому шагу становится все более вероятной конвергенция сотворения и понимания и в отношении целых миров. Лишь опыт возведения городов и стен освобождает путь к теологии единого Бога, который знает всё, ибо сотворил всё, и который сотворил всё, чтобы онтологически превзойти прочих претендентов-фабрикантов. Только таким образом в ближневосточной, а затем и в западной религии осуществляется поворот к благоговению перед всемогущим и всё сотворившим Богом. В вавилонскую эпоху или непосредственно сразу после нее этой идеей умения, основывающейся на конкуренции имперских богов, вдохновляется повествование отредактированной иудейской Книги Бы-

---

<sup>123</sup> Андре Нейер усложняет этот тезис; он замечает, что если Фауст воплощает собой миф человека модерна, то Голем — миф человека постмодерна. Цитируется по предисловию Анри Атлана к книге Моше Иделя «Голем» (*Moshe Idel. Le golem. Paris, 1992. P. 8*). К вопросу об адамической технике см.: Сферы. Т. I. С. 28—42.

<sup>124</sup> *Schalom Ben-Chorin, Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München, 1980. S. 171.*

\* Умение (фр.).

тия. Сущность месопотамского строительства городов составлял монотеизм умения; в конкуренции различных видов мастерства он обретает свое динамическое место, а затем обобщается и высвобождается в идущей еще дальше иудейской рефлексии.<sup>125</sup> Он представляет собой не что иное, как веру в знающего деятеля, зримым делом которого является этот город или, если у самих верующих нет никакого города, непосредственно весь мир.

Что касается возвышающейся стены, то она требует истины в форме убедительного доказательства. Тот, кто окружает свою столицу стенами двадцатисемиметровой толщины и двенадцатиметровой высоты, прав. Однако теология абсолютного превосходства Яхве на этом не останавливается: последнее слово должно остаться за тем Богом, по приказу которого появился мир как таковой. Неумолимо ставя на повышение, авторы Книги Бытия повествуют о том, как их Господь день за днем создавал свое творение; причем, как правило, он наводил порядок посредством отдачи приказаний и лишь изредка прикладывал к этому собственную руку. Тем самым проясняется соотношение сил между ним и вавилонскими строителями башен и городов. Несомненно, заниматься теологией означает принимать участие в эскалациях. Например, на Ближнем Востоке, где царства соприкасаются со своими богами, всякая речь о Боге всегда конкурирует с речью Бога.<sup>126</sup> Теология необходимым образом представляет собой конкурентную науку, ибо она стремится быть установлением высшего, роющего яму прочим высшим уста-

---

<sup>125</sup> Шалом Бен-Хорин заявляет без обиняков: «Иудейский монотеизм с его универсальным аспектом рождается из трагедии исхода и остается связанным с исходом» (Ibid.). В данном случае «исход» означает: обреченность на плач при реках Вавилона и на взгляд на высокие строения чужеземных властителей.

<sup>126</sup> И наоборот, антитеологические дискурсы также развиваются в форме конкуренции; так, мы упустили из виду специфическую динамику французского постструктурализма вместе с его немецкими продолжениями, если не увидим в нем аукцион отречений от субъекта — конкурентную борьбу за наиболее хорошо очищенный от теологических остатков дискурс.

новлениям, если доступное установлению вообще может быть высшим (ограничение, со своей стороны, относящееся к более поздней эскалации, ставшей известной как негативная теология). У читающего еврейскую Книгу Бытия неизбежно возникает ощущение, что этот Бог, несомненно, выиграл: тот, кто так поработал, должен вырваться вперед. Однако факт, что Бог евреев потратил на сотворение мира всего одну вавилонскую неделю, содержит в себе коварную импликацию, ведь он свидетельствует о том, что даже если Бог успешно потрудился над созданием своего собственного универсума со всеми его креатурами, при этом он тем не менее подчинялся рабочему ритму ненавистных ложных богов, — он творит свой мир в соответствии со всемогущей вавилонской календарной схемой. Неделя — это вавилонская монополия, о которую разбиваются претензии на первенство различных версий позднейшего монотеизма как религии абсолютного превосходства единого Бога. Используя неделю, иудеи и христиане в культовом отношении остаются восточными септемотеистами. Ведь в конечном счете они больше верят в семь, чем в одно, и четыре раза в месяц, страдая от скуки, но пребывая в твердой уверенности в необходимости своих действий, шествуют по аллее богов будничных дней, чтобы в конце концов снять шляпу перед своим воскресным Господом.

Таким образом, архитекторы и строители являются духовными творцами архаического города-государства, ибо они впервые в полной мере преобразуют магию в техническую компетентность. То же самое относится и к вавилонским полководцам, ожидающим воинской удачи уже не от совершенного выполнения ритуалов, а от профессионально применяемой военной техники. А следовательно, при ближайшем рассмотрении оказывается, что дерзновенное чудо возвышающихся перед нашим гипотетическим прачеловеком древнейших окруженных героическими стенами городов обязано своим возникновением чему-то прямо противоположному простой надменности.





Корнелис Антонис. Офорт, 1547 г.

Благодаря совершенствовавшейся в течение тысячелетий технике кирпичного строительства конструирование даже самых больших сооружений стало в древнем Междуречье делом вполне обыденным и выполнялось с хладнокровием и виртуозностью. Очевидно, что тот, кто способен так строить, может с успехом отказаться от колдовства и положиться на профессиональное мастерство.

Между тем такое профессиональное спокойствие высвобождает до тех пор не ведомый избыток воли; строители стремятся расширить область своей компетенции, что дает о себе знать в чрезвычайно высоких теологических напряжениях. Поэтому библейский рассказ о дерзости строителей Вавилонской башни — несмотря на его отчет-

ливую антивавилонскую тенденцию — следует рассматривать как весьма удачно отражающий существо дела, ибо он достаточно точно выражает теологический смысл воли к крупноформатному строительству, присущей ненавистным противникам иудеев. Действительно, в месопотамском строительстве башен и стен заявляет о себе чреватая серьезнейшими последствиями теотехника. Она манифестирует представление, что обладающие профессиональными навыками люди причастны к способностям и воле своего Бога — или, точнее говоря, что все умения и желания богов передаются ими через подчиненных им людей. Это «через» есть решающая идея всякой имперской теологии как аутогенной тренировки власти; строители, полководцы и монархи с помощью этой схемы объясняли свои успехи в течение всей метафизической эпохи: не я действую, но через меня действует Бог — что, однако, всегда означает: через меня он передает свои функции тому, кто его замещает.<sup>127</sup> (В Европе придется ждать XV столетия, прежде чем Николай Кузанский даст точнейшую формулировку идеи деятельности Бога, осуществляющейся посредством людей; при этом архаический медиумизм, в котором Бог в своих действиях использует всего человека целиком, будет подвергнут деликатному и облагораживающему субъект очищению: из одержимости одаряющим силой Богом должна возникнуть мотивированная свобода в абсолютном.<sup>128</sup>) Что касается месопотамских реалий, то достаточно лишь взглянуть на колоссальные городские сооружения, чтобы понять, что новые строители с полной серьезностью относились к своей технике и связанной с ней теологии. Тот, кто так строит, помогает явиться на свет богам.

Естественным образом комплекс архитектуры, чествования Бога и самовозвышения должен казаться всем

---

<sup>127</sup> Об истолковании заместительства как оригинальной деятельности см. ниже Главу 7. С. 683 и сл.

<sup>128</sup> См. ниже Главу 5, а также: Сферы. Т. I. Гл. 8.



Афанасий Кирхер: доказательство тезиса, что Вавилонская башня по причинам гравитационных отношений не может достичь (Луны) неба. Иллюстрация из книги «Turrus Babel sive Archontologia», 1679 г.

внешним наблюдателям прообразом надменности и даже чем-то невыносимым — подобно тому, как тем, кто не в состоянии конкурировать, выдающиеся способности компетентных людей представляются неприятной дерзостью. Вавилонский комплекс древних евреев был спровоцирован неизгладимым оскорблением: Бог Израиля, Авраама и Иакова не был в то время (как и никогда позднее) первоклассным строителем городов и башен. Если же тем не менее о нем следовало говорить как о единственном и всемогущем, то необходимо было отыскать метод, позволяющий превзойти вавилонские демонстрации иными, нежели строительство городов, средствами. Впоследствии еврейский Бог специализируется на предсказании и ожидании краха самовластных иноземных городов — будь то в результате внешнего завоевания, вследствие конструктивных недостатков или экологических катастроф. Яхве допускает появление стен иноверцев, возводящих их для поклонения ложным богам, но он недвусмысленно дает понять, что хрупкость этих стен обеспечивается именно им. Из этого может быть развит новый способ говорить истину — пророческое обнаружение трещин в стенах других. Таким образом, основная черта антивавилонской теологии иудаизма — *deconstructio perennis*.<sup>\*</sup> Она осуществляется как пророчество из трещины в стене — как предвидение неминуемого конца всякой тоталитарной и тем не менее уязвимой власти, основывающееся на понимании ее конструктивных дефектов и внутренних противоречий. Бог евреев, озабоченный своим трансцендентным суверенитетом в отношении эмпирических суверенов, ведет себя в отношении строительного предприятия других как наблюдатель, который ради соблюдения критической (или эсхатологической) дистанции отказывается от возведения собственных конструкций — с одним-единственным исключением: вторым Иерусалимским храмом, в котором на время воплотилось еврейское

---

<sup>\*</sup> Непрерывная деконструкция (лат.).

чувство также-умения (которому в современном государстве Израиль соответствует наполовину скрываемое обладание собственным ядерным оружием). Чтобы утвердиться в качестве владыки владык по ту сторону мирских властей, Богу не нужно участвовать в самовосхвалении городов посредством строительного неистовства и исторических описаний. Он всегда остается трансцендентным по отношению к сотворенному городу, к сотворенной империи, к сотворенному эпосу. В обмен на эту воздержанность он способен заставить работать на себя латентно присущие всем большим конструкциям риски разрушения. Пусть в честь ложных богов возводятся башни, истинный Бог явит себя в их трещинах; это еще раз окажет свое влияние при так называемой деконструкции центральных, симметрично центрированных построений абсолютного знания.

Попутное замечание: в истории монотеизма имеет место борьба за привилегированный доступ к истине между садистической (деятельной) и мазохистической (наблюдающей) позициями. Нет никаких сомнений, что христианство — в соответствии с иудейской моделью — по крайней мере в риторическом и педагогическом отношении предпочло мазохизм неумелых садизму искусных. Логично, что вследствие этого смирение, будучи бездеятельным, приобрело репутацию средства, ближе подводящего к Богу, нежели высокомерие, даже если последнее отличается богоугодными делами. В этом причина того, почему со стороны христианства и иудаизма нельзя ожидать никакого вклада в позитивную теорию города-государства, ведь рессентиментальные ситуации закрывают доступ к маниакальным подтверждениям умения возводить башни и стены. А следовательно, все разновидности христианизированного империализма старой Европы питаются из нехристианских, по сути римских, источников; христианские властители должны были искать у Вергилия то, чего нельзя было найти у Павла, и



Марк Тенси. *Doubting Thomas* (Фома неверующий).

извлекать из истории Александра то, чего не могли предложить Деяния апостолов. Августин в своей доктрине *civitas terrena*\* придал христианскому сомнению в нарциссическом городе определяющую, хотя и не окончательную, форму: земной град всегда имеет в виду исключительно самого себя; однако то, что предпочитает самого себя, не может любить Бога. Тот, кто ориентирован на самого себя, расходует свое либидо самым предосудительным образом. Одновременно епископ Гиппона еще раз, с философско-исторической точки зрения, обосновал различие между ковчегом и городом и показал, почему привержен-

---

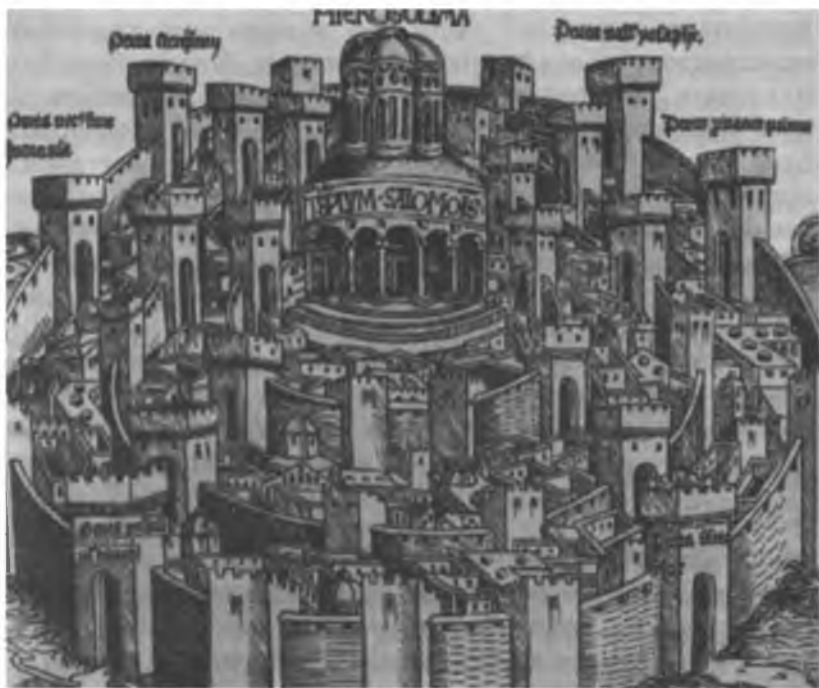
\* Град Земной (лат.).

цы истинной религии могут достичь спасения под защитой Бога лишь находясь в ковчегах, но ни в коем случае — не в городах, и это спасение, в свою очередь, обретается только благодаря божественной милости, а не с помощью своих собственных магических или технических умений. Тем не менее Августин вынужден признать, что ковчеги — столь же уязвимые сооружения, как и города. Поэтому хрупкость земного города внушает ему не столько ощущение триумфа, сколько сочувствие к твари; он сознает, что различие между откровенным злом секулярного города и благочестивой неопределенностью спасения на борту ковчега есть лишь различие в степени. Не превратился ли господин всех городов, Рим, после опустошения его в 410 году вестготами во всего лишь маленький плотик, на котором сгрудились жертвы кораблекрушения? И не стали ли заметны также и на борту ковчега-церкви подозрительные фигуры, в спасении которых позволительно усомниться? Более того, не ощущал ли сам Августин вплоть до своих последних смертных мгновений, что для людей может существовать лишь притязание на спасение, но никак не уверенность в нем?

Второй ключ к пониманию парадокса города — поиску самой надежной безопасности в наивысшей заметности — дает более подробное рассмотрение древнемесопотамских стен с точки зрения их охвата. Мы встречаемся здесь с тем властным монументализмом, казавшимся столь отталкивающим еврейским наблюдателям и столь достойным подражания месопотамским конкурентам, — с тягой к чрезмерному, без которой отныне будет уже сложно представить себе историю возводящих строения мировых держав (пока еще они выступают в качестве *hardware\**-держав). В своих истоках монументализм восходит к одному теотехническому жесту: строители полагают, что они обязаны ради самих себя и своего Бога соб-

---

\* Аппаратные средства, аппаратное обеспечение (англ.).



Из всемирной хроники Гартмана Шеделя, 1493 г. Вид Иерусалима.

стенноручно поднимать величественное на как можно бóльшую высоту — или, что означает то же самое, посвящать себя самоосуществлению божественного.

Первыми мастерами этого жеста, как уже говорилось, были строители чудовищных стен, призванных дать их обитателям безопасность в условиях максимальной доступности взору. Благодаря муральной теотехнике возникли первые политические большие внутренние пространства. Южноавилонский город Урук уже в 2700 году до н. э. был окружен двойным кольцом стен девять километров длиной, на которых возвышалось девятьсот оборонительных башен; по всей видимости, он был творением царя Гильгамеша, эпического героя. Этот «первый



мегаполис всемирной истории», кроме двух храмовых комплексов, посвященных божествам Инане (хозяйке плодовых запасов) и Ану, — сооружений монументальных размеров и представляющих собой ряд вложенных одно в другое герметичных пространств, — предоставлял жизненное пространство для населения численностью более 50 000, а возможно даже более 100 000, человек. Здесь теология монументализма впервые заявляет о своем альянсе с идеей абсолютного самосохранения людей внутри колоссальных неприступных конструкций. Именно потому, что царь этого города, Гильгамеш, стал героем эпоса о крушении человека, ищущего бессмертия, этот рассказ можно рассматривать как урукский вариант позднейшего европейского мотива «просвещения посредством мифа». Пожалуй, можно сказать, что комментарием к тщетным усилиям Гильгамеша является замечание философа Эпикура: люди могли бы добиться безопасности относительно большинства вещей, но перед лицом смерти все они жили бы в городе без стен.

Тем не менее формальный мотив жизни за неприступными священными стенами неуклонно утверждался на всем Ближнем Востоке, словно в то время и в том регионе окруженный стеной город воплощал собой самую прогрессивную идею того, что позднейшие философы назовут мировым духом и духом времени. Около 2500 года до н. э. ханаанский город Гацор (ныне Телль-Ваккас) был окружен возведенной на каменном фундаменте кирпичной стеной толщиной семь с половиной метров. Спустя более чем тысячелетие, когда передовой отряд Моисея отправился в землю Ханаанскую, чтобы разведать возможности поселения в ней кочующих израильтян, он обнаружил там города — «большие и с укреплениями до небес» (Втор., 1;28).

С начала третьего тысячелетия до нашей эры стены монументальной крепости вошли в элементарный вокабуляр жизненных форм месопотамского региона и граничащих с ним областей. Когда около 700 года до н. э. ас-

сирийцы возводили на Тигре роскошный город Ниневию, строительство стены толщиной десять и высотой тридцать метров казалось им обязательным. Мотив окружения города несколькими рядами стен распространился также по всему пространству древнейших культур крепостей и городов — от Тиринфа на Пелопоннесе до Трои и далее до Суз и Персеполя. Своей кульминации он достиг — наряду с уже упоминавшейся персидской крепостью Акбатаны — в возведенных около 600 года до н. э. крепостных сооружениях Вавилона. В это время Навуходоносор окружил гигантский квадратный город пятью поясами защитных укреплений. По свидетельству Геродота, их внешняя линия представляла собой колоссальную стену длиной четырежды по 22 километра. Нуминозное ядро города было образовано монументальным двойным кольцом стен (толщина внешней стены составляла семь, а внутренней — восемь метров), над которым возвышалось более шестисот башен. Если мы примем во внимание, что двенадцатиметровое пространство между стенами было, по всей видимости, заполнено утрамбованной землей, то окажется, что толщина стен сооружения размером 2.6 на 1.5 километра, окружавшего только внутренний город с храмовыми постройками, составляла не менее двадцати семи метров, что достаточно точно соответствует сообщениям Геродота, чьи данные о размерах Вавилона до того, как в начале XX столетия археологи раскопали его руины, считались баснословными.

Чрезвычайная толщина стен, присущая крепостям, дворцам и городам раннегородской эпохи, истолковывалась как выражение гипертрофированной потребности в безопасности, словно оргии окружения себя стенами имели прежде всего военный смысл, объяснимый типичными для той эпохи хроническими конфликтами между агрессивными номадами и оборонявшимися оседлыми народами, населявшими города и соседние области. Если бы мы приняли это положение, то нам потребовалось бы еще одно дополнительное объяснение, чтобы понять, по-

чему в столь многих случаях смысл оборонительных сооружений выходил далеко за рамки сугубо военной необходимости. Совершенно очевидно, что безопасность городских жителей не растет пропорционально толщине городских фортификационных сооружений; крепостные сооружения также подчинены принципу предельной полезности, и по ту сторону определенной, относительно скромной, толщины стен рост перестает быть продуктивным с точки зрения безопасности. В эпоху древнемесопотамского монументализма при возведении городских стен в их размеры закладывалось мощное экспрессивное превышение параметров, необходимых с собственно военной точки зрения. Несомненно, что древнейшие горожане занимались бурной строительной деятельностью, выходящей за рамки всякой прагматической полезности и осуществлявшейся почти без оглядки на человеческие и материальные издержки. Но даже и особенности кирпичной архитектуры, в которой из-за опасности проседания стропильных затяжек напрашивалась большая толщина стен, также не могут считаться в полной мере достаточными основаниями для древнецарского упоения крупноформатным строительством.<sup>129</sup>

Историографы, как правило, относят эти эксцессы на счет раннеимперской мании величия, а эту манию рассматривают как достаточно очевидное объяснение неадекватных действий. Если же сложить чрезмерную заботу о безопасности и гипертрофированное стремление к значимости, то сумма этих ценностей даст нам точную картину протополитической паранойи, представляющейся современным наблюдателям достаточным основанием для объяснения монументальных тенденций древнемесопотамской и древнеперсидской городских культур. От боль-

---

<sup>129</sup> См.: *Ernst Heinrich, Ursula Seidl*. Maß und Übermaß in der Dimensionierung von Bauwerken im alten Zweistromland; Vortrag vor der Jahrestagung der DOG am 9. Juni 1967 // *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 99. S. 5—8; я благодарю Гвендолин Лейк (Лондон) и Элизабет фон Самсонов (Вена) за указание на этот текст.

шинства историков, придерживающихся подобной аргументации, ускользает тот факт, что это объяснение слишком удобно, но не истинно. Оно вводит современные психиатрические понятия непосредственно в древнейшую историю и без сколько-нибудь подробного исследования отводит таким концептам, как мегаломания и паранойя, роль решающих причин, определяющих подобное поведение. Но может ли на ровном месте возникнуть параноидальная мания величия древних градостроителей? И откуда могли бы древнейшие одержимые стеной получить тот решающий излишек страха и тот возбуждающий избыток стремления к значимости, которые представляются необходимыми для мотивации их чудовищной строительной деятельности? Даже если мы принимаем паранойю древнемесопотамских городских властителей за данность, перед психоисторией встает задача специального осмысления генезиса этого умопомешательства. Как назвать то чувство, что направило первых властителей городов на их параноогенные пути? Что в дополнение к заблуждениям и необузданности затуманило их разум и толкнуло на наклонную плоскость неприемлемых чрезмерностей? Какие причины их поведения заключались в них самих и какие божественные императивы сообщили им уверенность, что в своей ситуации они действуют именно так, как нужно?

Выше мы уже предлагали объяснение феноменов древнейшего строительного монументализма, и оно лежало в русле макросферологических и политико-иммунологических размышлений. Древнемесопотамские гигантские стены свидетельствуют об изменении формата способности воображения, артикулирующемся как в теологии, так и в градостроительстве и демографической структуре древнейших государств царей-богов. Поэтому муральный гигантизм является симптомом онтологического кризиса, признаком своего рода морфологического пубертатного периода обществ на пороге между мало- и крупноформатными бытийными модусами. Он представ-

ляет собой иммунологически характерную первую реакцию пространственной способности воображения на прививку большого. Планам монументального строительства предшествует не выброс частных идей и инициированных маний величия. Переформатирование душ и мест их обитания в соответствии с новыми необычными размерами — с постоянно присутствующим риском неудач, вызванных впадением в мегаломанию,<sup>130</sup> — обуславливается опытом появления на горизонте реального большого и необходимостью ответа на него. Впервые реальное большое-внешнее инфицирует интимный пузырь, внутри которого людям до сих пор удавалось проводить всю свою жизнь, и вызывает в нем иммунную реакцию, в ходе которой прежнее внешнее пространство аннексируется внутренним.

Поэтому древнейшие города представляли собой формы протекания своего рода форматического психоза — окруженную стенами агонию магически изолированного внутреннего пространства племенного мира, в котором с незапамятных времен люди привыкли сохранять свое существование. Города стремительно окружают себя столь мощными стенами не потому, что их обитатели внезапно начинают ощущать огромный страх перед грозящими им издалека реальными и воображаемыми врагами, а потому, что внешнее как крупный формат, как страх перед богами проникает в них самих, диктуя соответствующий размер и облик возводимых ими сооружений. Стены суть не что иное, как психополитический ответ на димензиональную провокацию внезапно возникшего большого мира, к которому принадлежат также и увеличившиеся в объеме боги городских жителей. Эти стены — порожде-

---

<sup>130</sup> См.: *Peter Sloterdijk. Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik. Frankfurt, 1995. S. 29 ff.*, где с философско-историческими намерениями проводится различие между мегалопатией и мегаломанией. Мегалопатический разум представляет собой непсихотическую рабочую форму политического и онтологического мышления в эпоху империй и их метафизик.

ния и автопортреты по-новому отформатированной внутренней пространственности, а отнюдь не простые следствия диктата страха перед внешним врагом. Окруженный массивными и многослойными стенами, город помогает своим обитателям, царям-богам и их окружению, участвующему в проектировании, строительстве и возвышении государства царей-богов, легче переносить инфекцию внешнего. Гигантская стена поддерживает городских жителей в их попытке преодолеть собственное душевное воспаление с помощью большого внутреннего пространства. Истинный смысл стены заключается в том, что она постоянно показывает своим приученным к крупноформатному мышлению обитателям, каково положение вещей. Глядя сверху вниз на ее внутреннее пространство, монументальные сооружения информируют населяющих его людей о том, что отныне великие идеи и опасности являются непосредственной действительностью. Одновременно они служат и для необычного упражнения в воспоминании, поскольку облегчают жителям задачу и впредь жить внутри «у себя самих», хотя в будущем внутренняя область станет такой же, как и внешняя, — экзотичной, комплексной, необозримой, поливалентной. Стены продуцируют обозримость перед лицом того, что уже так просто не окинуть взглядом. В этом смысле они являются первыми агентами относительной глобализации. Их задача заключается в том, чтобы в условиях господства имперской формы мира защищать утопию герметичного сообщества, — и именно в то время, когда народы начинают получать тревожный опыт уязвимости своих периферийных конструкций.

Когда в VI веке до н. э. евреи оказались в вавилонском пленении, они обнаружили город, в котором культ чужих им богов отправлялся в более чем пятидесяти храмах и у тысячи трехсот алтарей. В Вавилоне говорили, по всей видимости, не менее чем на двадцати языках, что, однако, не вызывало длительных осложнений на огромных строительных площадках. Для гигантского древнего

города важнейшей темой была не столько защита от внешних врагов, сколько самоупорядочивание перед лицом волевающей в его внутреннее пространство сложности мира. Он должен был сам себе внушать, что представляет собой нечто, возведенное на века по воле богов, пусть даже с его *sustainability*\* дело обстоит явно не лучшим образом.

То, что для всякого наблюдателя, сформировавшегося в условиях небольших пространств и обусловленного ими мышления, выглядит как мания величия, по своей сущности есть не что иное, как столкновение горожан с некоей реальной великой задачей. Что делать, если по-настоящему масштабные пространственные измерения, реальное многообразие и провокативная сложность заставляют по-новому чертить географические карты внутренних пространств? Как следует вести себя, если именно в этом занимаемом нами месте поселилось прозорливое божество, которое удовлетворится лишь тогда, когда его резиденцией будет весь мир? Можно ли соответствовать этому всемирному притязанию Бога, его внутреннего близнеца — царя — и всех, кто за ним следует, чем-либо иным, кроме как организацией архитектурными средствами некоего протяженного ввысь и вширь внутреннего пространства мира? Поскольку разум выступает в качестве взгляда сверху вниз, он имплантирует в человеческую оптику сверхчеловеческое зрение: люди воспринимают мировоззрение своих богов и разделяют с ними тяжесть и эйфорию больших перспектив. Формат — это послание, размер — Бог. В рассматриваемое нами время строительство стен есть благочестие мышления. Без захвата власти большими богами люди культур Между-речья (и наследовавших им культур Израиля, Греции и северо-западной Европы) никогда не обрели бы своего исторического пути ни в логическом, ни в психологическом, ни в техническом отношении. Мысленное погружение в Бога, несущего в себе славу величия и испытываю-

---

\* Устойчивость (англ.).



Уриэль Бирнбаум. *Явление небесного града*. 1921—1922 гг.

щего воздействие космической страсти, превратило людей древнейших эпох в граждан большого мира, то есть в достойных ойкумены индивидов, которым удался переход из невзрачных пещер в макрокосмосы под высокими сводами. Людям не пришлось бы тратить так много сил для масштабных работ на периферии, если бы они не были столь захвачены причастностью к центру и участием в его проекте мира. Лишь потому, что Бог, сияющий близнец прикованного к нему индивида, вырастает до большого Бога, бере-



менного миром Бога города и царства, человеческие половинки этой близнецовой пары вынуждены поддерживать своего интимного Другого в его масштабных авантюрах.

Но и при явлении необычно большого морфологический императив первоначально может звучать для обитателей города и мира лишь так: «Помни!». Воспоминания новых обитателей городов-государств, как и все воспоминания, помогающие понять настоящее, черпаются из *хранилищ*, в которых складированы прежний иммунный опыт и давнишние формальные идеи. Поэтому монументальные стены оказываются своего рода стенками сосуда, который воспроизводит прообраз всякой целостности, но уже в гигантском масштабе. При этом конкретная форма возводимой стены, будь она овальной, круглой или квадратной, играет лишь подчиненную роль. Соответствия между геометрией и утеротехникой на этой стадии еще весьма многозначны и вариативны; форма круга, доминирующая в греческой геометризации сущего, еще не затмила собой все прочие архитектурные возможности. Решающим обстоятельством становится то, что строительства стен начинается мощнейшая интроверсия. Внешний мир во все большей степени перестает быть неуправляемым окружающим миром и все больше и больше раскрывается как собственный мир первых властителей, которые соприкасаются с ним, ездят по нему, постигают и описывают его.

В морфологической перспективе древнейшие мегаполисы представляют собой окруженные стенами мыльные пузыри — хрупкие окаменелости большой формы. Находящиеся в них люди должны обращать внимание на очень многое: они вынуждены обрабатывать все более мощный поток опыта настоящего посредством погружающихся все глубже вовнутрь и одновременно все более всеобщих категорий.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Онтологию конкретизации и учение о категориях роста попытался разработать в одной из своих поздних работ Эрнст Блох: *Ernst Bloch. Experimentum mundi, Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt, 1975.

На горизонте появляется большой объем опыта; он воспринимается и усваивается, и однажды, когда метафизическое мышление достигнет зрелости, этот процесс интериоризации в своей целостности может быть воспроизведен в качестве феноменологии духа и философии истории. В момент, когда метафизическая эпоха достигает повествовательной зрелости, а также при наличии достаточного ретроспективного потенциала возникает гегелевский эпос на тему, как духу удалось полностью поглотить внешнее. Процесс, начавшийся между 12 000 и 8000 годами до н. э. с возникновения в неолитических деревнях интеллектуальной и поведенческой формы «запаса», теперь стремится к своему завершению в последнем, саморефлексивном, сосуде-тексте. На древнейших шумерских расчетных таблицах понятие «зернохранилище» изображается с помощью четырехугольника с символом колоса; в метафизике Гегеля дух — как хранилище всех хранилищ — представлен в образе круга кругов. Эта созревшая во всех испытаниях иммунная и мнемоническая система вобрала в себя то, что вообще когда-либо могло быть заархивировано и перераспределено в качестве запаса или объективного духа, — зерно, право, религию, науку, технику, искусство.

Как мы видели, возникновение древнемесопотамских стен относится к первому акту этой истории; они демонстрируют, что их обитатели научились разрешать прежде неведомую проблему размежевания. Эти обитатели не только укрепляют место своего жительства, простую совокупность жилищ, ведь группы домов, располагаясь близко друг к другу, как показывают бесчисленные деревни и многие города, могут образовывать морфологическую и политическую целостность и без массивных стен. Как известно, спартанцы славились тем, что у них не было стен, и они целиком и полностью полагались на защиту своих законов. Рим, а с ним и итальянские города, в эпоху римского успеха также гордились своей безопасностью, которую они могли обеспечить и при отсутствии

стен. Бытийное основание возникновения древневосточных стен заключается скорее всего в том, что элита городского населения стремилась провести новую внешнюю границу вокруг протяженного внутреннего пространства мира. В определенном смысле, безудержно расходуя кирпич, она делает то же самое, что намного позднее у Гомера будет делать с краем щита Ахиллеса бог-кузнец Гефест и что еще позднее вслед за Аристотелем сделают философы, представив универсум в качестве системы массивных эфирных сфер: строители стен создают четкое обрамление города как образ замкнутой на себя тотальности и заключают героическое богатство в строго очерченные границы.<sup>132</sup> Таким образом, они строят своего рода идею целостности; они делают зримым масштабное включение людей в одушевленное мировое тело. Кажется, что все энергии этих культур инвестируются в обустройство периферии; более того, напрашивается мысль, что политической целью архаических государств, или протоимперий, было сооружение пограничных стен для провоцирования внешнего мира и противодействия контрпровокациям конкурирующих систем. Окруженное стеной внутреннее пространство монарха своим реальным существованием стремится утвердить первенство внутреннего: отныне снаружи бродят лишь химеры, истинная же субстанция обитает внутри, в особом огражденном пространстве. В нем люди вынашивают самих себя, словно в некоем искусственном материнском чреве власти, которая может то, что она хочет, и хочет то, что она может.

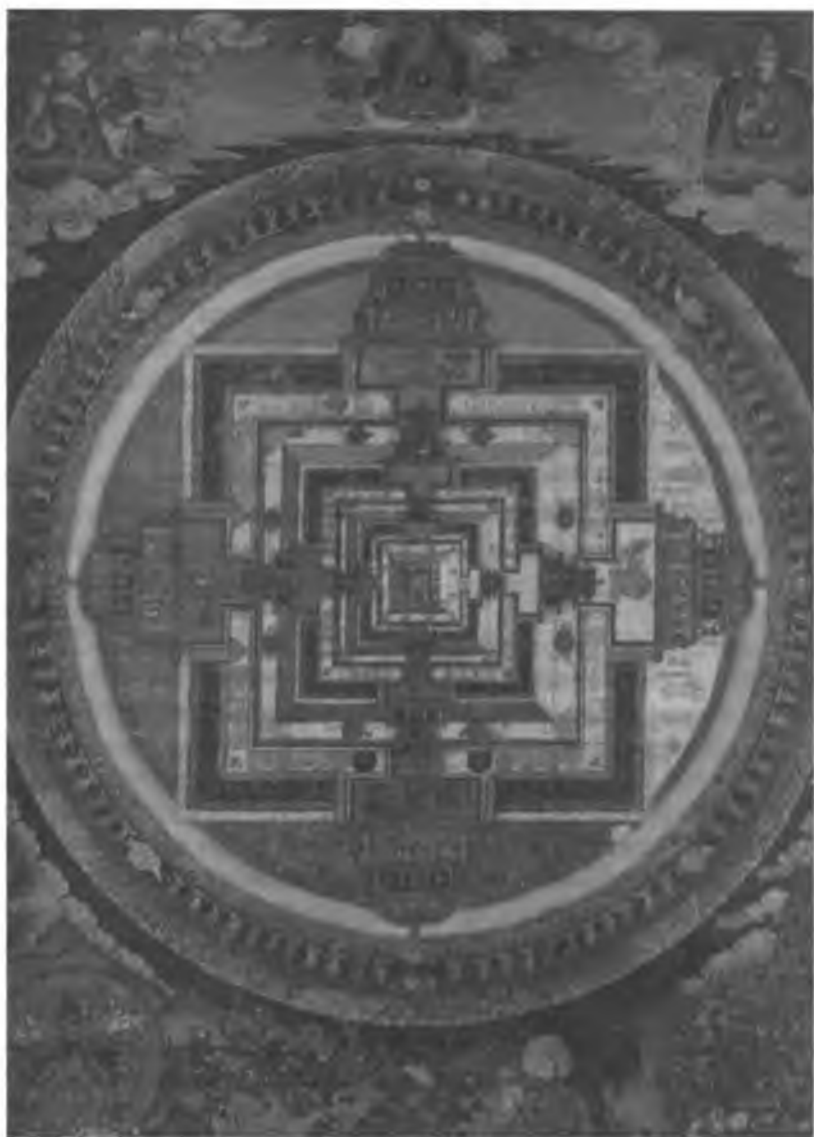
В историко-философской перспективе в этих творениях монументальной архитектуры можно увидеть первые признаки активности того, что однажды, спустя многие и многие годы, назовут трансцендентальным субъектом. Город выступает как автономное условие

---

<sup>132</sup> Описание щита Ахиллеса обсуждается выше в Главе 2, а греческая космоферология ниже, в Главах 4 и 5.

возможности предумышленного, самоуправляющегося, самого себя обеспечивающего и питающего мира. Чтобы понять конечную цель этого предприятия, нужно представить себе масштаб тех физических и ментальных усилий, которые были вложены в это восстание городских духов. Поколение за поколением в течение тысячелетий в этих усилиях принимали участие армии, состоявшие из сотен тысяч каменщиков, которые всякий раз по-новому использовались, по сути, для одного и того же — для работы на краю сосуда, образующего единую целостность. Их миссия состояла в следующем: они посвящали свои жизни на сооружение священного контура города, предназначенного засвидетельствовать, что всё существующее может содержаться в единой форме.

Месопотамские государства потому обладают столь далеко идущим историческим значением, что в них артикулируется политико-социальный закон формы, который вплоть до XX века повсюду сохранял свою силу: за гигантскими стенами на Евфрате и Тигре возникают массивные общества-контейнеры, выражающие свои главные идеи посредством оборудования вокруг себя укрепленных мощными стенами границ. Но как мы показали, эти контейнеры выполняют в первую очередь функции самостоятельных резервуаров, вытекающие из необходимости одушевлять большое количество людей, которые пребывают внутри какой-либо одной смысловой сферы с общими мотивами и солидарными пространственными представлениями. Это фундаментальное отношение в течение тысячелетий было настолько само собой разумеющимся, что вплоть до XX столетия под единицами исторического мира, народами, без какого-либо серьезного анализа понимаются занимающие свою территорию группы, представляющие собой толстостенные самостоятельные резервуары. И лишь с наступлением постнаполеоновской эпохи, начавшейся для наций Первого мира, пожалуй, лишь в 1945 году, обнаруживается всемирно-историческое новшество: *общество с тонкими*



Калачакра-мандала. Тибет, XVIII в.

*стенками.*<sup>133</sup> На эту новацию ориентируются актуальные глобализационные дискурсы тех социологов, которые полагают, что с помощью ни на чем не основывающихся вокабул «глобальное» и «локальное» и их наивных комбинаций они смогут теоретически овладеть новой ситуацией. В действительности же революцию политической морфологии XX века невозможно осмыслить, используя социологические средства, поскольку движущая сила этого процесса — переформатирование политической и экзистенциальной иммунной системы с толстостенности на тонкостенность — не может быть увидена с помощью социологической оптики.

Таким образом, согласно нашим рассуждениям, древнемесопотамские стены не являются ни необходимыми в военном отношении сооружениями, ни проявлением вызванной растерянностью мегаломании; они суть не что иное, как морфологические эксперименты создания такого большого мира, который представлял бы собой и внутренний мир, вынашивающий самого себя, и собственный мир его авторов. С этой точки зрения экстраординарную толщину стен можно рассматривать лишь как иммунологический феномен и политическую фантазию на тему телесных полостей; в своей исторической ситуации она была осмысленна и необходима, и, быть может, ее чрезмерность обладала пророческим смыслом. Она предвещает, что совместное существование людей приобретет невысказанные прежде масштабы. О том, что месопотамские стены с их избыточными размерами были скорее приобретенными зримый облик иммунными системами, чем постройками, вызванными военной необходимостью, не в последнюю очередь свидетельствует тот факт, что и в более поздних больших городах фортификационные сооружения могли практически полностью утрачивать свое значение, если только иммунологиче-

<sup>133</sup> Подробнее об этом см. заключительную главу этого тома. С. 1004 и сл.

ское определение города было достаточно четко дано иными средствами.

В этом отношении римский пример иллюстративнее всех прочих. Древние римляне пришли к необходимости строительства настоящей оборонительной стены лишь после тяжелого опустошения их города галлами в 386 году до н. э. Эта так называемая Сервианская стена (название которой представляет собой чистой воды анахронизм, поскольку царь Сервий Туллий, по имени которого она названа, правил в V веке до н. э.) в последующий успешный период истории Рима все меньше и меньше использовалась по назначению и не стала для города морфологическим авторитетом; после окончания Пунических войн застройка растущего мирового города в значительной степени вышла за его старые границы. Такая ситуация сохранялась в течение более чем 600 лет, пока по инициативе императора Аврелиана (ум. 275 н. э.) в 272—279 годах вокруг увеличившейся городской территории, вновь по настоятельным военным мотивам, не была построена новая стена — для защиты от того, что историки называют угрозой нашествия варваров.

Почему для города Рима в наиболее успешный период его истории вопрос о стене если и не был абсолютно несущественным, то во всяком случае имел подчиненное значение, невозможно объяснить простым отсутствием реальных военных угроз. Травма, нанесенная Ганнибалом, в течение нескольких столетий была достаточно болезненна, чтобы служить мотивом для усилий по сооружению дорогостоящих фортификационных укреплений. То, что подобных усилий не последовало, объясняется (наряду с реальным историческим предлогом, победой над Карфагеном и его разрушением в 146 году до н. э.: Сципионом Младшим Африканским) уникальной морфологической конституцией римского городского пространства. Собственная концепция Рима как неподвижного, излучающего власть города основывалась на представлении о священном городском выгоне, называвшемся рим-

лянами *poterium*\* и само собой обладавшем всеми свойствами наделенного нуминозными привилегиями, четко ограниченного иммунного поля. *Poterium* представлял собой магически заряженную территориальную иммунную систему, пространственную структуру, неприкосновенность которой была навсегда запечатлена в воображении каждого римлянина. В ней находит свое самое четкое выражение общеримский фетишизм границы и зачарованность периферией. Благодаря этой интериоризированной идее границ городского выгона вся территория города Рима была будто бы навечно зарегистрирована в кадастре небесных богов, но для гарантии этой регистрации физическая стена могла иметь лишь вспомогательное значение.

К примечательным особенностям римской городской культуры относится то обстоятельство, что пограничные линии померия были в высшей степени неприметными и едва ли бросались в глаза чужестранцу; образуя своего рода нейтральную зону, померий просторными незастроенными полосами окружал застроенный город, а на его границу указывали лишь старая плужная борозда и тонкий ряд булыжника. Тем не менее для жителей Рима эта линия обладала рангом *ens realissimum*\*\* она указывала могильщикам и военачальникам границу, за которой прекращаются их полномочия. Она внушала гражданам Рима сознание того, что они находятся на избранной земле, на священной материнской почве. Римский выгон был слишком сакрален, чтобы на нем можно было хоронить умерших, поэтому места для погребений следовало обустраивать за его пределами. Вместе с этим он был также слишком ярко выраженным пространством гражданского консенсуса, чтобы на него могли ступить главнокомандующие римскими армиями, поэтому офицеры, отправляющиеся в поход, на границе должны были испрашивать ауспиции, тогда как полководцы, возвра-

\* Померий, считавшееся священным свободное пространство по обе стороны городской стены (лат.).

\*\* Самое действительное сущее (лат.).



щающиеся домой, прежде чем они получают доступ в город, совершали в померии ритуал сложения полномочий и перед тем, как пересечь линию, отказывались от *imperium*, власти верховного командующего войсками. Само собой разумеется, внутри охраняемой городской территории не могли находиться никакие регулярные боевые единицы, Марсово поле считалось находящимся снаружи. Тщательно оберегаемое римлянами первенство гражданского по отношению к военному выражало религиозно мотивированную заботу об исключении из гражданской внутренней сферы любой силы, основывающейся на оружии.

Истоки этой иммунной концепции следует искать в мифах об основании Рима и в сохраняющих эти мифы сакральных ритуалах. В ранние периоды городской истории луперки, гонители волков или жрецы-«волки», проводили магическое освящение древнейшей городской территории, устраивая забег вокруг Палатинского холма; одетые в шкуры только что закланных козлов, они изгоняли злых духов и делали свое дело, чтобы предотвратить тот вред, который мог бы грозить людям и скоту внутри городской черты. Этот ритуал ежегодно повторялся 15 февраля на празднике луперкалий, просуществовавшем вплоть до поздней античности, то есть даже тогда, когда римская городская иммунная зона охватывала уже куда более обширный ареал. Это воспоминание об учредительной борозде вокруг Палатина (той *sulcus primigenius*,\* которая позднее торжественно проводилась при основании римлянами колониальных городов, как правило, по кругу и именно таким образом, чтобы первый пласт земли падал строго вовнутрь) соединяется с воспоминанием об учредительном убийстве, — убийстве Рема его братом-близнецом Ромулом. Ромул убил брата, после того как тот перепрыгнул через первую пахотную борозду (по другой версии — через рудиментарную городскую стену), тем самым высмеивая основателя города;

---

\* Первородная борозда (лат.).

сделав это, Ромул предсказал, что так произойдет с каждым, кто посмеет посягнуть на римскую землю. Таким образом, в концепцию померия входит также и вызванное учредительным преступлением табу. Перед лицом этих мифических оснований политического пространства прикасаться к помериуму, а это означало бы его расширение и укрепление, подобало лишь такой личности, которая могла бы продемонстрировать качества основателя, наследника Ромула, приобретаемые прежде всего в результате военного расширения границ империи. В истории роста Рима расширение померия предпринималось шесть раз; первым его осуществил Сулла, последним — Адриан, причем расширение, осуществленное Клавдием, приведшее к включению в пределы померия Авентинского холма, имело для истории «всего города» даже более важное значение, чем коррекция внешних линий при Цезаре, Августе и Веспасиане.

То, что иммунологический смысл установления городских границ часто гораздо более важен, чем смысл глубоко военный, можно доказать с помощью многочисленных примеров имперских конструкций неевропейских культур. Так, стены и валы обладали колоссальным психополитическим значением в истории Китая;<sup>134</sup> некоторые наиболее претенциозные городские сооружения империи, например в татарском Пекине или Линьяо (ныне Фаньян), выдвинувшемся на роль столицы в эпоху Мин, появились на свет в результате прямо-таки вакханалии окружения себя глубокоэшелонированной системой стен, словно сама сущность китайской жизни определялась тем, что ее целостность могла быть гарантирована лишь внутри вложенных друг в друга шкатулок и многократно запечатанных и изолированных внутренних дворов. Пример Линьяо особенно показателен, ибо он оставался городом-призраком, в котором были воздвигнуты

---

<sup>134</sup> Об основных чертах китайских и японских городов см.: *Leonardo Benevolo. Die Geschichte der Stadt. Frankfurt; New York, 1991. S. 59—90.*

внешние стены, но за этим не последовало строительство города как такового. В 1369 году основатель династии Мин издал распоряжение о превращении незначительного провинциального города в столицу империи и заполнении его роскошными, представительными архитектурными сооружениями. В течение всего лишь семи лет мобилизованная в кратчайшие сроки гигантская армия рабочих построила внешнюю городскую стену длиной 7.7 на 7.1 километров; она окружала запретный город со стеной длиной приблизительно 2 на 2 километра; в нем, в свою очередь, находился дворцовый город, длина стен которого равнялась 960 на 890 метров. Очевидно, что этот план воспроизводил модель воздвигнутого в XIII столетии ханом Хубилаем города Пекина, который, со своей стороны, выглядел как порожденный лихорадочной мегаломанией шкатулочный город, состоящий из трех находящихся один внутри другого городов — татарского, императорского и запретного: капитуляция изначально враждебного городу монарха-кочевника перед чудесной иммунной силой многократно вложенных друг в друга городов.

Эту вакханалию строительства реальных и виртуальных китайских шкатулочных столиц превосходит только вакханалия устройства императорских могил, например знаменитое своей армией терракотовых воинов погребение Цинь Шихуанди, Первого Императора, в 210 году до н. э. похороненного в монументальном подземном сооружении, над созданием которого в течение тридцати лет трудились не менее 700 000 рабочих (число 700 000 появляется и в сообщениях о строительстве мавзолея Мао Цзэдуна, в котором принимали участие представители всех китайских провинций, что должно было устранить опасность политического распада страны после смерти Великого Кормчего).<sup>135</sup> Тело монарха покоится у подно-

---

<sup>135</sup> См.: *Lothar Ledderose. Die Gedenkhalle für Mao Zedong. Ein Beispiel für Gedächtnisarchitektur // Kultur und Gedächtnis/ Hrsg. von Jan Assmann, Tonio Hölscher. Frankfurt, 1988. S. 311 f.* Впрочем, Мао открыто апеллировал к централистскому деспотизму Первого Императора: «Что

жия искусственного холма внутри более чем дюжины массивных четырехугольных шкатулок, периметр наибольшей из которых составляет 2500 на 1000 метров, причем каждая из этих шкатулок может рассматриваться как самостоятельное фортификационное сооружение. Китайские археологи до сих пор не вскрыли всю конструкцию этого герметичного внутреннего мира (используя эхолокацию и прочие методы мягкой археологии, а также точечные раскопки), словно все еще боясь прикоснуться, несмотря на поверхностную коммунистическую и посткоммунистическую модернизацию, к до сих пор сохраняющей силу системе имперско-космологической легитимации. Что касается города Линьяо, то он так и не был достроен и никогда не заселялся, так что от него ничего не осталось, кроме пустых линий имперского решения. Их грандиозная жестикуляция использует сферологически внятный язык и дает понять, что последующая внутренняя жизнь с самого начала была бы всего лишь функцией ее внешнего ограждения. Поскольку эта жизнь так и не состоялась, от императорского проекта осталась только обшивка — руины чудовищной иммунно-технической спекуляции.

О том, что классической китайской культуре также было присуще понимание рисков и слабостей идеологии окружения себя стеной, свидетельствует картина будущего, принадлежащая Конфуцию. Он говорил, что все китайцы должны быть избавлены от комплекса ксенофобии и клаустрофилии:

«Когда победит Великая Мудрость, земля станет всеобщей собственностью. Мудрейшие и способнейшие будут выбраны, дабы поддерживать мир и согласие. Тогда люди будут любить не только своих ближних и заботиться не только о своих собственных детях...

---

было столь необыкновенным в Цинь Шихуанди? Он казнил лишь 460 ученых. Мы казнили их 46 000... Вы называете нас Цинь Шихуанди, вы называете нас деспотами — мы охотно признаемся в этих качествах...»; цит. по: *Emile Guikovaty. Das neue China des Mao Tse-Tung. Frankfurt, 1977. S. 12.*

Отпадет надобность в заборах и замках, ведь не будет ни воров, ни грабителей. Внешние ворота останутся незапертыми: воцарится великая общность».<sup>136</sup>

Здесь, как и в этике любой высокоразвитой культуры, мы видим попытку обоснования возможности передачи потенциала солидарности и симпатии с небольших общественных единиц родоплеменной эпохи на высокоинклюзивные имперские структуры. Это стремление может быть выражено лишь в обращенных в будущее фантазиях о не знающей врагов и окружающего мира универсальной коммуне — в картинах всеобщего общества, членами которого являются абсолютно все.

Итак, ясно, что город античного типа представляет собой прежде всего воплощенную в пространстве иммунную систему, а следовательно, социально-утеротехническую конструкцию, а это, в свою очередь, позволяет нам задаться вопросом также и о процедурах «психического градостроительства». Тем самым мы переходим к третьей группе рассуждений о психополитической возможности возникновения гражданских коммун или солидарных популяций. Со времен архаичной Греции известен феномен отказа от деревенской жизни как более не подходящей человеку и повсеместного объединения соседних сельских общин в города посредством *synoikismos*, постановления о совместной жизни. Сколь мощной была эта морфологическая потребность в полисе, нам станет ясно, если мы, вслед за Якобом Буркхардтом, вспомним, что для большинства участников этого процесса полис означал смену места обитания, бывшую для людей с «мощнейшим чувством места» и «величайшим благоговением перед местом» горчайшей жертвой. Безопасность таких новых городов обеспечивалась присягой на общем символе по крайней мере в той же степени, что и фортификационными сооружениями; город

---

<sup>136</sup> Цит. по.: *Richard Wilhelm. Konfuzius und Konfuzianismus. Berlin, 1928. S. 102.*

Тегея считался неприступным благодаря обладанию несколькими волосами Медузы; в других городах производились ритуальное заклятие юных девушек и поиск своего магического иммунитета в тени жертвенного стресса.<sup>137</sup>

Древнеримские источники свидетельствуют, что основатели городов и строители стен со времен Ромула осознавали примат иммунизирующих и религиозных функций городских стен по отношению к их военно-практическому значению. Поэтому они смогли избежать тех связанных с возведением стен эксцессов, которые в древней Месопотамии или циклопических Микенах оказались неизбежными манифестациями конгломератов власти, привязанных к месту. Они понимали, что и негипертрофированная городская стена также в состоянии выполнять свою задачу, пока она сохраняется как священная политическая форма и пока каждый горожанин может почитать за дарованное богами счастье в качестве *intramuranus*,\* связанного со своими разделяющими те же чувства согражданами, свободно жить на такой нуминозно заряженной городской территории. Леон Баттиста Альберти в своем большом архитектурно-теоретическом труде «*De re aedificatoria*»,\*\* написанном приблизительно в 1450 году, старательно суммировал античные воззрения на этот вопрос.

«Из древних Варрон, Плутарх и другие сообщают, что предки, как правило, проводили границы городских стен в соответствии с определенным ритуалом и согласно религиозным обычаям. А именно: предварительно тщательно понаблюдав за полетом птиц, они вспахивали землю плугом, влекомым упряжкой, в которую были впряжены бык и корова.

---

<sup>137</sup> О рождении «цивилизованного» поведенческого кода из духа «постстрессорной релаксации» см.: *Heiner Mühlmann. Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien; New York, 1996. S. 50 f.*

\* Тот, кто находится внутри стен (*лат.*).

\*\* «О зодчестве» (*лат.*).

Так появлялась первая борозда, обозначавшая периметр городских стен. Корова шла внутри, а бык снаружи оставляемой плугом борозды. При этом поселенцы бросали поднятые и рассыпавшиеся пласты земли обратно во вспаханную борозду и нагромождали их таким образом, чтобы не оставалось разбросанной земли. Когда они подходили к месту главных ворот, то поднимали плуг руками, дабы не повредить порог. Поэтому вся охватываемая бороздой территория и вся стена, за исключением ворот, считались священными... Я читал, что в других местах контур возводимой стены обычно обозначали порошком из белой земли, именуемой чистой. Александр, основывая Фарос и не имея такой чистой земли, использовал вместо нее муку» (Четвертая книга, глава 3).<sup>138</sup>

Эти ритуалы основания города, формально-политический и иммунно-технический смысл которых очевиден, оставались бы незавершенными, если бы для обеспечения безопасности периферии не был активизирован принцип одушевления из общего центра. Лишь оба этих жеста, оборонительный и одушевляющий, составляют макросферологически завершенный акт основания города. Как в достаточной степени одушевленное пространство макросфера может сформироваться только в том случае, если первичные дуально-психологические данные переводятся из микросферического измерения в крупную форму. Это интуитивно ощущал и Альберти, в седьмой книге своего архитектурного труда напомнивший о необходимости нахождения городского населения под божественной опекой или под покровительством духов-хранителей.

«Древние воздвигали городские стены, сопровождая их сооружение торжественными религиозными церемониями, и посвящали их божеству, в защи-

---

<sup>138</sup> *Leo Battista Alberti. Zehn Bücher über Baukunst. Darmstadt, 1975. S. 191—192.*

те которого они нуждались. Они полагали, что человеческая власть не способна в достаточной мере защитить имущество смертных и что между людьми царят бесчестье и неверность; и город, либо по собственному небрежению, либо в силу недоброжелательства соседей, подобно кораблю в море всегда предоставлен воле случая и подвержен опасностям. Я полагаю, именно поэтому возникла легенда о том, что Сатурн для защиты людей поставил во главе городов героев и полубогов, мудрость которых должна их оберегать, ибо нам для нашей защиты очень нужны не только стены, но и помощь богов... Иные утверждают, что провидением (величайшего из могущественных) Бога как к человеческим душам, так и к народам приставлены определяющие их судьбу гении. Поэтому городские стены, сплывающие и защищающие горожан, считаются священными».<sup>139</sup>

Здесь сообщение Альберти, пусть и немного схематичное, затрагивает некую чувствительную точку, в которой решается вопрос о необходимом и достаточном одушевлении города. Если, как в древнемесопотамском городе, метафизический центр города воплощает собой присутствующий боготворимый царь, то характер отношений отдельных жителей города со своим одушевляющим фокусом вполне очевиден; в этом случае сам царь выступает в роли интимного Второго для всех, кто физически и пространственно находится поблизости (причем психополитическая уникальность этой структуры состоит в сплаве интимности и величественности, из которого только и формируется фигура Великого Другого).<sup>140</sup> Единство архаического города основывается прежде всего на конкуренции жителей в борьбе за эмпатический доступ к Богу, который живет в центре города и которого

---

<sup>139</sup> Ibid. S. 342.

<sup>140</sup> О синтезе интимности и величественности см. ниже Главу 5.



они вряд ли когда-нибудь смогут увидеть воочию. Пока осуществляется царская эманация, такие города обладают достаточными центроостремительными силами, ибо в них общее является одновременно и близким, и трудно-уловимым; они живут желанием функционеров зарядиться энергией более высокой инстанции. Как известно, именно архаичные классовые общества цементируются не столько репрессиями, сколько достаточно широким распределением шансов на причастность к привилегии величия. Все империи, как античные, так и современные, основываются на распространении шансов на утоление жажды власти.

Греческие полисы, как остроумно заметил Якоб Буркхардт, сами по себе уже обладали структурой локальных регионов, ибо у каждого города были свои собственные символы, в качестве каковых выступали боги с их культурами. Психическое градостроительство всегда имело успех лишь благодаря более или менее явной одержимости полисом, самым зримым выражением которой оставалась воинская повинность горожан мужского пола. Таким образом, Греция, пока македонское господство не нивелировало ее города, представляла собой лоскутное одеяло, сшитое из строгих локальных ортодоксий, воплотившихся в соответствующие ритуалы, чтобы магическим образом сохранять свою форму. Индивиды всюду осознавали, что они неразрывно связаны с судьбой своих городов. Поэтому неудивительно, что в эпоху упадка полисов и веры в старых богов возникает некое новое клише городского бога: *Tuche*\* (приблизительно соответствующая римской Фортуне), символом которой стал гребень стены; горожане, например в Александрии или Антиохии, поклонялись ей как принципу своего случайного благоденствия. В такие времена люди ощущают жажду власти и домогаются милости случая.

---

\* Случай, участь, доля, судьба, жребий, счастье, несчастье (*греч.*), а также богиня судьбы, случая, счастливого и злого рока.

Остатки этой психодинамики вопреки (а возможно, благодаря) утрате монархами политической власти вирулентным образом сохранились вплоть до наших дней; мы можем видеть их в магнетизирующем и истеризирующем воздействии системы звезд и класса знаменитостей на массовое общество. Действительно, Бог всегда близок к власти и трудноуловим; пусть его харизма зиждется на фантазиях, однако она способна обеспечить послушание. Но поскольку для греческих городов, как позднее и для Рима, было характерно — за исключением древнейших периодов их истории — не слишком большое желание терпеть господство монархов или тем более царей-богов (для греков *isonomia*, что приблизительно можно перевести как «равноправие», и *isokratia*, что примерно означает «равное распределение сил», были не просто ценностями, а идеями, структурирующими и регулируемыми полисную жизнь), то они должны были ориентироваться на какой-то иной объединительный принцип, обладающий одновременно и космическим основанием, и локальной эффективностью.<sup>141</sup> Как показывает Альберти, этого можно достичь с помощью синтеза гениев отдельных душ и некоего коллективного гения. Мы уже видели, что персональный гений был прототипом дополняющего духа, образующим вместе с индивидом целостную микросферу.<sup>142</sup> Если общий гений придан всей городской общине в целом, то живущие в городе многочисленные индивиды могут ощущать себя душевными собратьями духа своего города, а общего гения считать интимным Другим каждого горожанина. Такое наведение психополитических мостов между структурами микросферической и макросферической организации пространства способствовало возникновению того, что в дальнейшем стало называться *concordia*,\* или чувством коллективизма, которое в республи-

<sup>141</sup> См.: *Jacqueline de Romilly. La Grèce antique à la découverte de la liberté. 1989.*

<sup>142</sup> См.: Сферы. Т. I. Гл. 6. С. 425 и сл.

\* Единодушие, согласие (*лат.*).

канских сообществах и по сей день считается чем-то совершенно необходимым и всячески превозносится, — глубинной солидарностью граждан, обладающих, как представляется, одновременно и интимным, и публичным основанием для совместной жизни.

Но когда современные искатели утраченного чувства солидарности, стремясь излечить нынешние индивидуалистически центробежные общества, вновь начинают заклипать духом староевропейского политического холизма, это порождает злокачественную путаницу — ведь коллективные гении, в прежние эпохи составлявшие метафизическое основание взаимосвязи городских жителей, безвозвратно канули в лету вместе с древневосточной и староевропейской городской и имперской культурой, а как осуществить нефашистский ренессанс господства целостности, не знает никто.<sup>143</sup> В политических вопросах

---

<sup>143</sup> Позднее, под воздействием платонизированного христианства, языческие коллективные гении городов и народов трансформируются в ангелов общин (ср.: Иоанн, 2 : 1—29; 3 : 1—22) и народов; эта концепция демонстрирует, что религиозные общины и политические группы по аналогии с видами животных также могли рассматриваться в качестве образующих иерархию идей Бора (см.: *Arno Borst. Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über den Ursprung der Verschiedenheit der Völker. Bd 5. München, 1995*). Эти духи целостности начиная с XVIII века принимают участие в секуляризации и становятся у Гердера (локализуясь) духами народов, а у Гегеля и Арндта (темпорализуясь) духами времени. Наконец, в XIX столетии в соответствии с теорией среды и принципами социальной психологии, а в XX веке в соответствии с медиа-теорией и те и другие десубстанциализируются с тем эффектом, что отныне все попытки их ресубстанциализации ведут к регрессивным и (пра)тоталитарным последствиям. Юлиус Лангбен в своей книге «Рембрандт как воспитатель» (*Julius Langbehn. Rembrandt als Erzieher. 12. Aufl. Leipzig, 1890*) вновь предлагает для социального синтеза немецкого народа реальный, в данном случае врожденный, национальный гений (и, что довольно забавно, «индивидуалистический»: «Великое будущее немцев зиждется на их эксцентричном характере»; поэтому самым характерным немцем мог быть голландец, ведь у него нашла свое самое чистое выражение «в высшей степени шишковатая... немецкая форма черепа, искусства и духа»); тем самым Лангбен отвоевал себе место среди интеллектуальных предшественников фашизма. История (падения) политического платонизма еще ждет своего написания. К новой оценке *живых сообществ* призывает Генрих Ромбах в своей книге «Борьба с драконом. Философский фон кровопролитных гражданских войн и жгучие вопросы эпохи»

нет возврата к «эвклидовому чувству» — с помощью этого выражения Освальд Шпенглер чрезвычайно метко охарактеризовал абсолютную поглощенность античных людей своими родовыми и городскими духами. Там, где, как в современном обществе, политический холизм уже не является обоснованной надеждой, а индивидуализм отрекается от публичного и коммунитарного пространства, в вопросах социального синтеза открытым остается лишь сферологический путь.

---

(*Heinrich Rombach. Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und der brennenden Zeitfragen. Freiburg, 1996*).

## ЭКСКУРС 1

### УМЕРЕТЬ В АМФИТЕАТРЕ ПОЗДНЕЕ

#### *Об отсрочке по-римски*

sine missione pascimur

*Seneca. Epistulae morales, 37144*

Закрытое место; все, что нужно  
знать, чтобы говорить, известно.

*Сэмюэл Беккет. Se voir*

**Е**сли римская арена стала метафорой мира, то по той причине, что в ее создании конкретизировался главный тезис античного фатализма: из тисков этого мира живым не выйдет никто. В нем каждый должен до конца осуществить свою судьбу. Единственная уступка состоит в том, что при наличии кое-каких способностей и везения мы можем добиться отсрочки нашего крушения.

Театр жестокости в римском стиле функционировал как генератор судеб, благодаря которому массы в форме своего рода спортивного Божьего суда могли видеть последнее значимое различие между людьми, — различие между умирающими раньше и умирающими позже. Гладиаторские бои породили популярную форму философской теории, демонстрировавшую, каким образом на свет появляется это решающее различие. В спортивной драме можно было наблюдать отделение живых от мертвых, не испытывая личной заинтересованности.

---

<sup>144</sup> «Мы рождаемся на свет для борьбы не на жизнь, а на смерть» (*Сенека. Нравственные письма, 37*). *Missio* означало сохранение жизни гладиатору после проигранной борьбы; в боях *sine missione* борьба велась до смерти одного из контрагентов.

Зритель не осиротеет, если проигравшие останутся лежать на песке; он не обязан скорбеть, когда побежденных волокут с арены. В состоянии не затрагивающего лично его возбуждения он видит, как вступает в силу решающее различие: одни умирают теперь, другие — не теперь. Но скоро они все равно умрут — в следующем раунде боя, в новом сезоне, парой лет позже. Редко когда заслуженный гладиатор по случаю выхода на пенсию получает в подарок деревянный меч. Все есть только отсрочка. Смерть победоносных бойцов благодаря их собственным боевым способностям откладывается на неопределенное время. Конечно, она настигнет их в недалеком будущем, однако обстоятельства ее наступления до поры до времени окутаны тайной. И лишь эта продолжающаяся неизвестность может рассматриваться в качестве жизни победителя. Тот, кто вечером на арене еще жив, пользуется привилегией оставить дату собственной смерти в тумане неопределенности, тогда как для проигравших день и час уже установлены.

Таким образом, урок арены состоит в том, что человеческая жизнь не может быть чем-то большим, чем сбережением, отложенным до более поздней смерти. Таково положение вещей. Римлянин, смотри правде в глаза! Если ты находишься среди живых, то только потому, что ты до сих пор сумел остаться непобежденным; однако ты и дальше продолжаешь быть подвластным закону арены, ты до конца остаешься связанным клятвой гладиаторов. Когда до начала игр бойцы давали клятву не противиться судьбе, которую готовит им арена, — будут ли они разорваны на куски, или заживо сожжены, то эту присягу безысходности они завершали следующей формулой: «Какая разница, выиграем мы несколько дней или лет? Рождаясь, мы приходим в мир, в котором нет милости». <sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Цит. по: *Richard Sennett. Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Frankfurt, 1997. S. 115.*



Бесперывное обнаружение различия между лежанием и стоянием.

И тем не менее это различие, и оно одно, придает по-римски понимаемой жизни цвет и объем. Не случайно Сенека в своем знаменитом 37-м письме к Луцилию сказал, что даже мудрец может лишь повторить вынужденную постыдную клятву гладиаторов в форме добровольного и потому почтенного торжественного обета: ведь даже наилучшая жизнь не может быть чем-то бóльшим, нежели честным принятием судьбы, застигающей нас на арене мира. Пусть Август и запретил на время гладиаторские бои до смертельного исхода, но в длительной перспективе верх взял кровожадный габитус. Мудрость — это согласие на жизнь, длянущуюся *sine missione*: бессмысленно молить об освобождении, находясь в тисках существования.

То, что Жак Деррида назвал *différance* — различием, представляющим собой некую отсрочку, — можно было наблюдать уже на римской арене, где оно выступало в качестве простого результата отборочных турниров по нетеоретической теории. Римские игры упростили Первую философию и заменили ее грубой кулачной формулой. Тот, кто приходил в амфитеатр на гладиаторские



*Vic(tor): Imago et victoria convertuntur.* Напольная мозаика на вилле под Тускулом. III в. н. э.

игры, мог созерцать фундаментальные римские истины, словно присутствуя на своего рода финансируемом императором и магнатами философском вводном семинаре, и после него основные семинары уже были не нужны. Римское просвещение представляло собой обнаружение того факта, что жизнь победителей продолжается непосредственно за счет жизни проигравших. Привлекательность этого метода заключалась в рискованных в своем радикализме выводах из наблюдений над естественной биологической селекцией. В результате этих наблюдений становится ясно, что все смертные обладают смутным пониманием хрупкости *conditio humana*. Они, как правило, не стремясь получить более обстоятельные сведения, знают о различии между теми, кто умирает раньше, и теми, кто умирает позже. Они понимают и то, что их собственное место в жизненном процессе связано прежде всего с их возрастными ролями, дающими их отношению к концу некое всеобщее определение. Лишь благодаря римским играм между более ранней смертью одного и более поздней смертью другого методически устанавливается причинная



связь; отныне победитель в серьезной игре одерживает верх над проигравшим как над причиной своей смерти.

Тем самым имперская танатология вступает в свою критическую стадию. Игры, как и имперская политика вообще, организуются как дальнейшее развитие и акселерация естественной селекции посредством спортивных состязаний, проводимых в форме смертельной дуэли. Там, где устанавливается этот габитус, в публике просыпается страсть к драмам устранения и конца, ибо ставший зримым жизненный финал одних обостряет ощущение продолжающейся жизни у других. В этом и заключается причина привлекательности турниров: на них, аналогично тому, как обстоит дело в животноводстве, методическая элиминация превращается в формирующую человека селекцию. Он или я, мы или они — эти слова вновь и вновь повторяются на арене, словно на ней проводится какой-то масштабный эксперимент по искусственной селекции. Поэтому очевидно, что вместе с римскими гладиаторскими играми был открыт эффект фашизма, поскольку мы определяем его как политическую инсценировку селекции или как театрализацию *différance*.

На арене открывается истинная сущность римской биополитики: город Рим как космический гладиатор поверг всех своих врагов (чтобы в конечном счете заставить весь мир, расположившийся вокруг *mare nostrum*\* как некоей универсальной театральной кулисы, смотреть на победоносный Рим), и массы в амфитеатрах Рима и подвластных ему территорий смотрят на бойцов, которые в кровавом котле решений отвечают на вопрос: а кто же останется? Кто господствует на песчаной арене? Кто сохранит свою жизнь, чтобы отражать новые попытки ее укорочения? основополагающая интеллектуальная фигура амфитеатра представляет собой в чистом виде различие в сроках: не-теперь-смерть одних сама есть актуаль-

---

\* Наше море (лат.).



Джованни Баттиста Пиранези. *Колизей в XVIII столетии.*

но необходимое и достаточное основание для теперь-смерти других. Разумеется, это различие издавна известно как всеобщий закон более-ранней-или-более-поздней-смертности, ибо живущие всегда воспринимают себя как не-так-скоро-умрущих. На арене это различие становится более четким и форсированным образом направляется к своего рода искусственно вызываемому апокалипсису. В подражание Божьему суду оно инсценирует отделение тех, кто погибнет сегодня, от тех, кто уцелеет. Глядя на эту драму различия, живущие сами по себе люди получают возможность ощутить свою принадлежность к группе не-теперь-умирающих во всей ее актуальности. Когда стадионы ревут, это означает, что массы празднуют свой собственный успех в деле отсрочки смерти. Культ победителей среди прочего подразумевает, что толпа перебегает от героя, остающегося лежать на арене, к тем, кто после борьбы сохраняет вертикальное положение.



Плод на четвертом месяце. Фотография Леннарта Нильсона.

Тот, кто хочет понять смысл римских игр (и их современных дериватов), должен принимать во внимание то обстоятельство, что круглая форма амфитеатра представляет собой своего рода мировоззренческую лекцию. Округлость этого вокруг-театра не только является символом мира в его обычном понимании, не только воплощает собой римский ответ на сферофилию и филоциклику греков; в первую очередь она есть симптом невозможности ускользнуть от целого, свернув куда-нибудь в сторону. Тот, кто жаждет абсолютной имманентности, должен приветствовать и римский театр смерти. Его архитектурной формой был такой замкнутый круг или овал, «как если бы мы совместили два греческих театральные полу-круга».<sup>146</sup> На арене зритель не мог бы смотреть на сцену,

---

<sup>146</sup> *Richard Sennett. Op. cit. S. 127.*



Жан Леон Жером. *Pollice verso*. Около 1859 г. Художественный музей, Финикс.

которая располагалась бы *напротив* него; здесь невозможно себе представить появляющихся откуда-то с другой стороны богов. Все акции перенесены в центр, унифицированы и завершаются в имманентном пространстве стадиона. Трагическое действие сведено к резне; римский прагматизм всегда ориентирован на *the real thing\** и допускает инсценировку и метафорические украшения лишь в той степени, в какой они не мешают чистой воды бойне. Актеры могут действовать только находясь в окружении конвоя. Если бы какому-либо мученику, оказавшемуся на краю смерти, вдруг пришла в голову мысль

---

\* Настоящая вещь, реальный факт (англ.).

отказаться от своей роли, то вооруженные люди, стоящие у края арены, позаботились бы о том, чтобы вернуть беглеца на его позицию в смертельной игре. То, что в этом котле находится перед глазами зрителя, это не только цельный общий план сцены; одновременно он видит фатально ограниченные перспективы бойцов, прежде всего ставшую реальной настоящей бесперспективность проигравших. Наблюдатель пользуется привилегией видеть, что у смерти другого есть в высшей степени актуальная дата: теперь. Но, кроме того, он видит и то, что победители, со своей стороны, смотрят не дальше, чем до следующего боя, — и в этом они солидарны с ликующими зрителями. «Кольцо, составленное из рядов очарованных лиц, представляет собой нечто на удивление однородное. Оно охватывает и вбирает в себя все происходящее внизу. Никто его не покидает, никто не хочет уйти». <sup>147\*</sup>

Поэтому римская теория — это не философия, доброжелательно оглядывающая все вокруг себя. Эта теория не знает *epoché*, ей не знакомо расслабленное, свободное от практических мотивов созерцание; она представляет собой лишь медитацию на песке, мучительное осмысление ситуации в паузах между боями. Если греческий девиз гласил: «Познай самого себя», то римский девиз звучит иначе: «Познай ситуацию». Какова ситуация — это понимает гладиатор, глядящий с арены на ярусы амфитеатра. Он знает, что сидящая там чернь в соответствии со своим настроением с помощью больших пальцев рук творит Божий суд.

Римские амфитеатры вновь и вновь напоминают нам о той аксиоме, что для людей с чувством самосохранения любой ценой чрезвычайно важно быть причисленными к победителям. Как театры селекции римские игры мето-

---

<sup>147</sup> *Elias Canetti. Masse und Macht. 1960; 2-е изд.: Frankfurt, 1988. S. 29 («Masse als Ring»).*

\* Перевод М. Харитоновна.

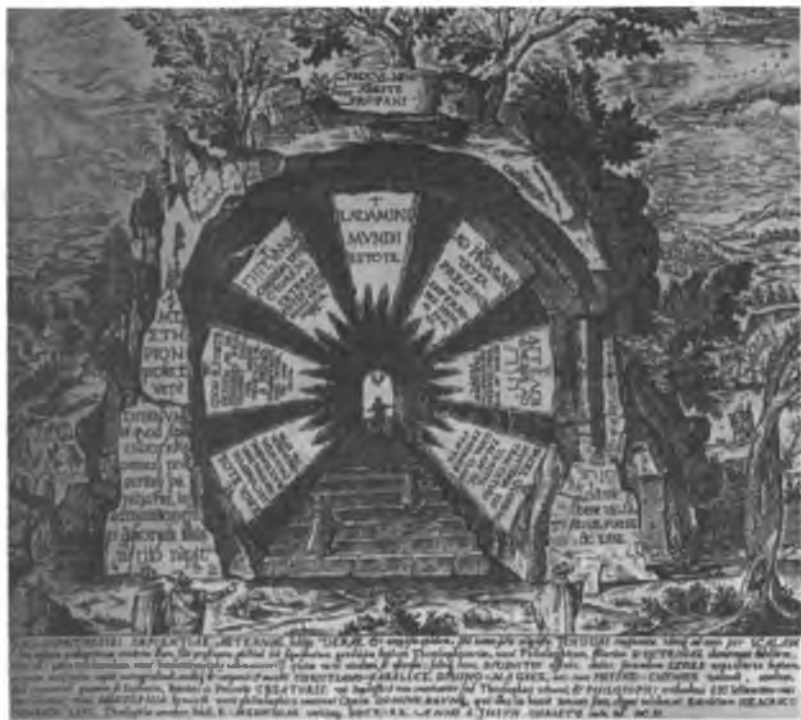


Иллюстрация из книги Генриха Кунрата «Amphitheatrum sapientiae aeternae» («Амфитеатр вечной мудрости»), 1602 г. В центре в виде пылающей точки изображены узкие Врата мудрости.

дически апеллируют к необходимости осознать, что жестокость всегда права. В них ориентация на результаты боев превратилась в парарелигиозное преклонение перед каменной маской насилия. Не являются ли поэтому победы и триумфы в римском стиле не более чем актами отчаяния в каком-то ином состоянии? Стоики с полным правом утверждали, что мудрость заключается в подражании камням. Боги сами обречены на оппортунизм; те, кто в них верит, должны научиться и в большом и в малом адаптироваться к результатам игр как к чему-то оче-

видному. Именно в этом состоит фатализм как религия: готовность в самых обыденных случаях видеть присутствие божественной воли.

Вне всякого сомнения, в развлекательных эксцессах римских театров мы обнаруживаем истоки массовой культуры; вместе с ними появляется древнейшая и совершенная форма индустрии очарования, обеспечивающая раздраженные или упаднические общества возбуждениями и объединяющая их с помощью своих чар. В античном развлекательном фашизме (последней прямой наследницей которого является испанская коррида) предвосхищаются многочисленные функциональные признаки современной массовой режиссуры, опирающейся на использование различных возбуждающих средств. В обоих случаях массовая культура заставляет человека стать зрителем: ее стихия — социальный синтез посредством насильственного очарования. В самом деле, кто в кульминационный момент игр смог бы показать захваченной зрелищем толпе какой-либо другой предмет, который обладал бы силой, достаточной, чтобы оторвать взгляды зрителей от созерцания драмы осуществления фундаментального различия? Гуманистически ориентированные интеллектуалы, а позднее и христианские авторы тщетно боролись с этими захватывающими, провоцирующими фаталистические умонастроения и ожесточающими играми. Решающим основанием христианской анафемы *curiositas*\* — поработавшей приятности глазу и центробежному, пожирающему душу любопытству — была борьба против страсти к смертельному зрелищу римских игр. Семьсот лет просуществовал этот зачаровывающий театр, адресовавший современникам римскую инструкцию «Убей сегодня, умри позднее» и заставлявший толпы становиться зрителями.

Теперь становится ясно, почему первые христиане задержали свой взгляд на этом римском комплексе; ведь

---

\* Пытливость, любознательность (лат.).



Бартоломеус Долендо. *Анатомический театр Лейденского университета*. 1610 г. Научное предвосхищение литературы в жанре хоррор.

именно римский культ борьбы не на жизнь, а на смерть позволяет понять, каким образом Рим должен был стать судьбой для своих христианских диссидентов. Если Рим стоил мессы, то потому, что христиане знали о римлянах лишь то, против чего восстает *vera religio*\* в последней инстанции. Историческое христианство возникло как инверсия римского фатализма выживания. Оно должно было выступить против доктрины амфитеатра и против религии свободы на их собственной территории, ибо только в самой столице политической биологии и селекционных игр мог быть выдвинут антитезис: простое выживание еще не истина; внешняя победа еще не свидетельствует об успехе у Бога. Благодаря христианской критике

---

\* Истинная религия (лат.).





*Римский цирк, балансирующий на мировом шаре; медаль Вильгельма V Баварского, 1715 г. Девиз гласит: Agnosce. Dole. Emenda (Познавай. Страдай. Улучшай).*

успех обретает второе, не связанное с человеческим суждением, лицо, и лишь благодаря этому открытию стала возможна эмансипация европейского духа от фатализма. Архитектурный символ этого поворота получил зримый облик между XV и XVIII столетиями, когда была спроектирована площадь Святого Петра — истинный антицирк, евангелическая контрарена.

То, что римляне всегда поклонялись успеху не только в театрах, но и в культовом центре политической власти, доказывает среди прочего и тот факт, что в течение всей императорской эпохи римский сенат регулярно открывал свои заседания жертвоприношением у алтаря богини Виктории; лишь Константин, наследник Константина, удалил установленный Августом алтарь победы из здания сената. У этого алтаря политический класс Рима в течение целой мировой эпохи поклонялся принципу свое-



Средневековый город Арль в контуре античного амфитеатра.

го стабильного существования (позднее церкви удалось взять верх над кровопролитием на аренах: в Колизее гладиаторские игры — несмотря на временные запреты — продолжались вплоть до 405 года, а травля зверей — вплоть до 526 года).

Следовательно, после своей имплантации в римский мировой круг христианская догма представляла собой не только учение о попрании смерти более высокой жизнью. С одним этим тезисом христианство, возможно, так и оставалось бы периферийной религией, каковой оно первоначально и являлось. Возвещаемое же из Рима театров евангелие свидетельствует: умирающие не всегда проигрывают, и поздняя смерть не может заменить спасение. Проводимой в театрах и утверждающей фатализм селекции более сильных христианская теология противопоставляет селекцию, осуществляемую Богом. Действительно, Бог также производит различие, посредством которо-

го он отделяет своих избранников от пропащей массы, но Божье различие не обладает структурой нигилистического *différance*. Оно вспыхивает как эсхатологический суд, фиксирующий единственно значимый результат человеческой жизни: принадлежность и не-принадлежность к сфере божественной любви. На этом различии основывается судьбоносное для Европы разделение империи и церкви. Если империя была властью приказа, основывающейся на вере в призвание к победе, то церковь, рассмотренная идеально-типически, была властью ключа, с помощью которого должны были охраняться входы, ведущие к сообществу любви.

Теперь можно более уверенно сказать, на чем (применительно к проблематике спасения) основывается Новое время: оно начинается с осознания, что индивиды не могут всегда с уверенностью решать, находятся ли они к сообществу возлюбленных Божьих ближе, чем другие. Ибо где это сообщество любви, которое могло бы заявить, что оно объективно отличается от нелюбимых, не знающих любви людей со странными пристрастиями? Различие между общинным и эгоистичным ныне оставлено на личное усмотрение, и самовосхваление избранных есть лишь одно мнение из многих. Более того, само понятие «сообщество любви» стало восприниматься с некоторой неловкостью — так, словно без какой-либо открытой дискуссии повсеместно распространилось убеждение, что до недостижимого отовсюду одинаково далеко.

## ЭКСКУРС 2

### МЕРДОКРАТИЯ

#### Об иммунном парадоксе оседлых культур

«И, зажав нос, шел я, недовольный, через все вчера и сегодня...»

Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра.  
II, О черни

Феномен римских игр проясняет те риски, которые связаны с регуляцией аффектов в больших имперских телах: привыкание к возбуждениям порождает зависимость масс от вызываемых насилием провокаций, для устранения которых необходимо не менее чем культурно-революционное разрушение всей существующей парадигмы. Вместе с римскими развлекательными бойнями устанавливается своего рода стандарт подстрекательства масс, который уже невозможно имманентным образом модифицировать или сублимировать, но который может быть ликвидирован лишь посредством радикального разрыва с существующей системой вентиляции аффектов. Действительно, с переходом к христианству для популяций Римской империи и наследовавших ей культур установился режим совершенно новой аффективной экологии, господствовавший до тех пор, пока наконец культурная индустрия XX столетия не начала вновь порождать феномены, которые можно интерпретировать как возвращение к античному уровню потребления зверства.

Римские *ludi*\* и *venationes*\*\* принадлежат к тому поведенческому комплексу, для характеристики которого

---

\* Игры (лат.).

\*\* Травля зверей (лат.).

мы используем выражение «активное самоклиматизирование». Этим же термином мы обозначаем культурные техники, с помощью которых данная популяция устанавливает атмосферные константы своего экзистенциального пространства в соответствии с собственными предпочтениями, — в римском случае речь шла о климатическом парадоксе, который может быть описан как «изнеженность посредством озверения». Очевидно, что тонизирование и климатизирование «жизненного мира» в больших политических телах, таких как крупный античный город, не может быть осуществлено без значительной доли самоинтоксикации. В этом отношении группы всегда были общностями совместного опьянения, изнеженности и отравления. Функциональные воздействия таких механизмов на снижение уровня столичной преступности вряд ли могут быть постфактум доказаны, однако, судя по тому, что нам известно об этих связях, они должны быть постулированы по систематическим основаниям. Кроме того, тот факт, что в аффективном хозяйстве римлян почти полностью отсутствует обязательная для современной культуры развлечений ассоциация между сексуальностью и насилием, вне всякого сомнения, объясняется интенсивным потреблением сцен чистого, ничем не смягченного насилия в театрах.

Но в еще большей мере, чем от таких активных техник самопровоцирования, социальный синтез архаичных оседлых групп зависит от пассивной и недраматической самоклиматизации. С того момента как перед людьми встает вопрос о закреплении на определенном месте, на становление культуры начинают оказывать сильное влияние их собственные выделения и испарения, выступая тем самым в качестве эндогенных факторов формирования климата. В культурно-климатологической перспективе оседлое этническое единство представляет собой прежде всего группу, которая пахнет и в своем собственном запахе обнаруживает сферически распространяемый критерий идентичности. Культурные историографы до

сих пор почти не обращали внимания на тот факт, что переход к оседлости принес людям не только достижения и тяготы аграрной эпохи: согласно формуле Гельнера — плуг, меч и книгу. Оседлый образ жизни еще и вызвал к жизни эндоклиматологическую проблему эпохальных масштабов, систематическое решение которой было, по всей видимости, найдено: в XIX—XX веках вследствие гигиенической политики индустриальных государств в тогдашних мировых столицах была сооружена канализация.<sup>148</sup>

Атмосферная дилемма оседлости проявляется в том, что человеческие группы, привязанные к домам и территориям, уже не могут избавляться от своих собственных фекалий и излучаемого ими в пространство запаха тем же самым способом, который казался естественным доисторическим кочевым племенам. Оседлая культура обременена тяжелой, ею же производимой, санитарной нагрузкой, ибо ее преимущество, состоящее в жизни вблизи полей и зернохранилищ, оборачивается недостатком, заключающимся в необходимости оставаться рядом со своими отхожими местами. В том, что касается практики выделений, для кочевников все еще открыт путь к диссеминативному, рассеивающему поведению (это выражение описывает суть дела несколько анахронично, поскольку эти беззаботные дессиминаторы-рассеиватели еще по-настоящему не открыли принципа посева), и они лишь случайным образом вступают в обязательную связь с территориями, недвижимостью и отхожими местами.

Таким образом, если кочевники сохраняют динамику движения, направленного на бегство от фекалий, то земледельцы и в еще большей степени горожане обречены на латриноцентричный стиль существования. Для них реальна конвергенция между духом места и законом отхожего места. Мы можем с высокой степенью вероят-

---

<sup>148</sup> См.: *Julia Csergo*. Liberté, égalité, propreté. La morale de l'higiène au XIXe siècle. Paris, 1988.

ности предполагать, что только оседлый человек оказался предрасположен к идее причинности воздаяния и возвращения деяния к тому, кто его совершил, возникшей после того, как благодаря квазиуниверсальной очевидности туалетных эманаций была доказана невозможность совершения тайных и остающихся без последствий поступков. Отвратительный запах делает их явными, а возвращение запахов к их авторам наводит людей, которые не могут от них уклониться, на мысль о миазмической карме или обонятельной Немезиде. То, что феноменологи вслед за поздним Гуссерлем обычно характеризуют с помощью выражения «жизненный мир», до дезодоризационной революции последних двух столетий следовало рассматривать в первую очередь в качестве одорат-феномена — и в том масштабе, для «осознания» которого у современных субъектов просто нет критериев. У-себя-бытие архаичных групп, связанных общим местом поселения, фактически невозможно описать не принимая во внимание постоянное присутствие их зловещих испарений. Жизненный мир есть мир дыхания. Сказано красиво, но в чем заключается смысл дыхания, когда общий для поселенцев воздух испытывает на себе воздействие клоаки?

Реально существующая деревня, реально существующий город... В историческую эпоху они, рассматриваемые в соответствии с досовременными стандартами, всегда представляют собой атмосферно обоснованные, определяемые запахами архитектурные сооружения, возведенные вокруг центров обонятельной эманации: во-первых — вокруг отхожих мест, клоак и мест содержания крупных домашних животных, и во-вторых — вокруг домашних очагов, живодерен и выгребных ям. Многочисленные литературные документы свидетельствуют, что средневековые европейские города по своим санитарным и обонятельным стандартам представляли собой не что иное, как заселенные клоаки, и вплоть до эпохи Гёте и Бетховена санитарно-полицейские меры территориальных государств

могли лишь смягчить, но никоим образом не нейтрализовать эту обонятельную ситуацию. В XVI столетии Мишель де Монтень замечает: «Два прекрасных города, Венеция и Париж, становятся мне менее симпатичны из-за своего резкого запаха, причиной которого в Венеции являются болота, а в Париже — кал» (Опыты. Книга I, глава 55). Над староевропейскими городами как своего рода отвратительное городское божество господствует дыхание отхожих мест. Источники запахов представляли собой реальные эманационные системы, ибо и в этом случае вся сила исходила из центральной субстанции, в модусе самораспространения сферически разливавшейся по своему окружению. Но если благородные эманации, представление о которых восходит к неоплатонизму, состоят в излиянии света в открытую область бытия, то подозрительные эманации отхожих мест порождают своего рода обонятельный эффект пещеры, исключая тех, кто удален от источника запаха, из привычной обонятельной тотальности. На этот факт, деликатно пытались обратить внимание некоторые этнографы, отмечавшие, что именно народы, производящие особенно интенсивные запахи, как правило, вообще не фиксируют свой собственный запах и запах места своего обитания. Пришлому человеку более, чем что-либо, бросается в глаза обстоятельство, что местные обитатели ничего не ощущают. Вне всякого сомнения, эманация клоаки представляет собой случай субстанциального господства, то есть самораспространения некоей реальной силы на определенную внутреннюю область. Но пока цели господствующего состоят лишь в величественных и насильственных проявлениях власти (а в такой не слишком чувствительной к атмосфере теоретической культуре, как европейская, дело, как правило, обстоит именно таким образом), то это господствующее, предстающее в виде гигантского заполненного запахом купола, а точнее, в виде обитаемого зловонного объема, едва ли сможет обрести адекватное и развернутое языковое выражение; исключение составляют не-



сколько остроумных речевых оборотов популярной скатологии\* («всё — дерьмо»).

В данных условиях умы отделяются от носов, и там, где науки о духе должны были бы превратиться в науки о газе, мы лишаемся всех надежных методов. Несомненно лишь то, что здесь любой возможный модернизм и космополитизм будет вводить нас в заблуждение. Ибо если современное понятие общества имплицитно подразумевает взаимодействие дезодорированных субъектов в обонятельно нейтральном пространстве (идея прав человека предшествует гипотеза нулевого уровня интенсивности запаха), то любое обращение к досовременным общественным формам должно принимать во внимание чрезвычайно навязчивые и агрессивные обонятельно-ауратические модулы «существования как совместного бытия».<sup>149</sup>

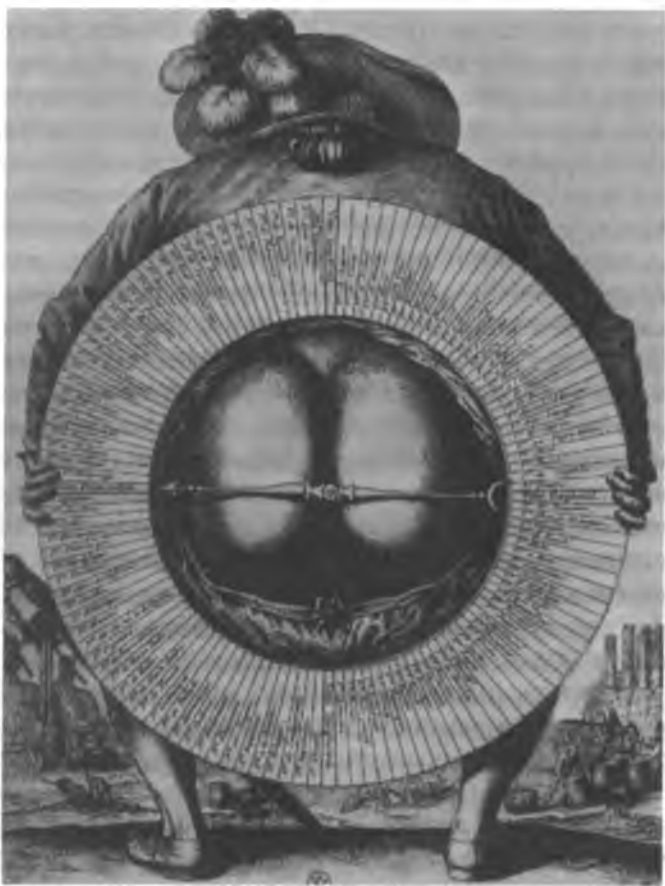
Ранее — вероятно, сделав при этом слишком большую уступку сентиментальным потребностям, — мы уже говорили об основных чертах термического социализма, а следовательно, и о причастности к получению выгод от использования теплового излучения, исходящего из одного-единственного источника.<sup>150</sup> Теперь нам открываются причины, по которым нам следует принимать во внимание почти столь же изначальный социализм отхожих мест. Если под непосредственно обобществляющей силой мы понимаем наличие актуально неизбежных сфериче-

---

<sup>149</sup> Связь понятия ауры и феномена обонятельной сферы, насколько нам известно, впервые прослеживается в работе Ивана Иллича «H<sub>2</sub>O и воды забвения» (*Ivan Illich. H<sub>2</sub>O und die Wasser des Vergessens. Reinbeck bei Hamburg, 1987*); за ней следуют исследования обонятельного пространства Михаэля Хаускеллера (*Michael Hauskeller. Atmosphären erleben. Berlin, 1995. S. 94 f.*). Пикантным образом это формообразование, как подчеркивает Хаускеллер, никак не связано с известной теоремой Вальтера Беньямина, однако тезис об «утрате ауры» обретает новое, чрезвычайно актуальное и, по всей вероятности, более устойчивое значение; оно касается не статуса художественного творения, а относится к дезодорированному обществу, и в этом случае — куда более красноречиво, чем в случае художественного произведения, — отсутствие ауры свидетельствует о действительно радикально изменившемся способе бытия самих вещей.

<sup>150</sup> См. выше Главу 2. С. 228.

\* От греческого *skor* (*skatos*) — кал.



Бомбардони. *Новый компас для чувствительных носов.* Париж, архив Roger Viollet.

ских структур — определенный микроклимат, особый дух местности, ту или иную домашнюю атмосферу, определенную дыхательную среду, — то становится очевидным, почему атмосфера определенной группы является первым принципом среди эффективных чувственно воспринимаемых принципов единства человеческого коллектива. Различные народы воспринимают себя прежде

всего в качестве различных одоратов. Само родство латинских слов *odor* (запах) и *odium* (ненависть) указывает на своего рода назальное *clash of civilisations*,\* что, разумеется, всегда предполагает лишь встречу издающих зловоние групп и их представителей, но ни в коем случае не конфликт между двумя миазмическими ландшафтами, ибо реально господствующие источники зловония естественным образом остаются привязанными к определенному месту и обладают почти такой же стабильностью, что и религиозные святыни. Как храмам, так и клоакам присуща специфическая способность освоения пространства; *stabilitas loci*\*\* и тех и других выражает абсолютную серьезность занятия определенной территории и брачный союз между народом и землей. В этом отношении до гигиенической революции конца XIX столетия во всех оседлых культурах господствовала бифокальная система святости места и территориальной определенности, осязаемая благодаря двойной ауре родины, в которой изначально слиты воедино благоухания и миазмы.

Всякое мердократическое пространство, всякое «здесь», всякое «наше» есть самодостаточное царство; оно образует ауратическую монаду, погружающую своих обитателей в специфическое фундаментальное для них настроение и пронизывает их дыханием по-особенному пахнущего ландшафта (*smellscape*\*\*\*). Таким образом, то, что начиная с XVIII века несколько провокационно, спекулятивно и тенденциозно называют народным духом, представляет собой прежде всего народный запах, или народный газ (который, очевидно, способен проникать даже в народное поэтическое творчество и фольклор — ментальная параллель к копченым пищевым продуктам). Лишь более поздние ксенофобские теоретические

---

\* Столкновение цивилизаций (англ.).

\*\* Постоянство места (лат.).

\*\*\* Слово, составленное из двух английских слов: *smell* (запах) и *landscape* (ландшафт).

построения отрывают эти запахи от их эндоклиматических пространств, чтобы при обнаружении в телесных выделениях индивидов дискредитировать их как омерзительные проявления чуждой ауры. В Японии было написано около 1900 книг об отвратительном запахе европейцев и европейек, испарения которых заставляют японцев в смущении отворачиваться, а в Германии появлялись строго научные диссертации о еврейских или негроидных запахах.

В этих обонятельно-ксенофобских упражнениях постоянно упускалось из виду, что все люди, откуда бы они ни прибывали, нигде не ощущают такую резкую вонь, как у себя дома. Как мы показали, обонятельная дилемма оседлого существования заметна благодаря не столько чуждому, сколько своему, к которому постоянно что-то добавляется и которое постоянно что-то теряет. То, что называют родиной, есть место, вонь которого расценивается как его достоинство. Патриот — это человек, прощающий «нашему» определенные запахи. Родными всегда являются лишь те миазмы, которые действуют на нас обезоруживающе. На них оседлые, совместно дышащие люди ориентируют свои атмосферные связи с миром. Когда Хайдеггер подчеркивает, что «в присутствии лежит сущностная тенденция к близости», то соглашающемуся с этим тезисом интерпретатору остается лишь добавить, что тем самым *volens nolens*\* должна подразумеваться также и близость к конститутивным отхожим местам. Соседство с собственными фекалиями и местами их сбора представляет собой первый закон проксемики. Если существует какое-либо привилегированное чувство близости, то это чувство, которое актуализируется восприятием запахов. Отнюдь не ночь, воспеваемая Хайдеггером в проблематичных с содержательной и языковой точки зрения дифирамбах, является близкой соседкой бытия; такова всеобщая клоака, которая как пронизанный собственной вонью «неделимый универсум» замыкает на

---

\* Волей-неволей (лат.).

себя и вбирает в себя деревни и городские кварталы. Именно от нее локальная жизнь получила некогда ощущение первичной достоверности мира.

Но понятно и то, почему в процессе современной дезодоризации знакомые ауратические признаки мира подвергались все более интенсивной приватизации, маргинализации и нейтрализации. Если мы уясним значение обонятельно-ауратических моментов как для первичного социального синтеза, так и для обживания мира индивидами (но что может значить такое уяснение, если утрачены сами запахи?), то поймем, почему некоторые народы на своем пути к современности (то есть в данном случае — к трансодоризации и дезодоризации жизненного мира) должны были пройти через особенно тяжелые кризисы. Не в последнюю очередь это относится и к немцам, которые свое стремление к чувственно воспринимаемой очевидности родины выражали более резко, чем другие нации, не задумываясь, что с помощью патриотических парадов и национальных эксцессов невозможно вернуться к изначальной, основывающейся на связи с отхожими местами надежности существования.

Если связь оседлой жизни с миром до наступления эпохи политики дезодоризации неизбежно определялась латриноцентризмом домашней, деревенской и городской атмосферы, то совершенно понятно, почему с наступлением современной эпохи оформилась некая новая экология обонятельной идентичности. Обонятельно-ауратические факторы жизненного мира претерпели серьезные изменения не только под воздействием индустриализации и моторизации, но и в результате перманентной революции в гигиене, начавшейся в конце XVIII века и почти полностью ликвидировавшей старую систему пахучих духов места, причем как в городах, так и в сельской местности. В настоящее время в Баварии министерствами юстиции и окружающей среды должна быть проведена экспертиза, цель которой состоит в выяснении, существуют ли достаточные правовые основания для хра-

нения навозных куч под открытым небом. Но поскольку даже в современном мире обонятельно-ауратическая фиксация и чувство родины все еще сохраняют для оседлых популяций остаточную значимость, перед теми, кто формирует климат национальных обществ, встает серьезная проблема: каким образом с помощью системы метафорических национальных одоратов можно погрузить большие массы населения в обобществляющие миазмы?

Это — системная задача современных масс-медиа, поскольку они функционируют как транспортеры символически закодированных вторичных запахов или метафорических испарений больших групп. Здесь возникает повод вспомнить не только об этимологическом родстве запахов и слухов.\* Слухи — это высказанный запах; не случайно слухи представляют в виде неких крылатых существ, с демонической быстротой пронизывающих социальный биотоп.<sup>151</sup> Молва столь же заразна и быстра, как и злая воля. Благодаря развитию системы распространения слухов посредством печати успешно развивающаяся с XIX века массовая пресса вносит поистине колоссальный и неопенимый вклад в актуальный социальный синтез; она делает это с помощью опосредованных знаками, высокоэффективных и стойких в макроклиматическом отношении общенациональных инфекций. Достигнутая в тех или иных местах в результате гигиенической политики городских предприятий и водопроводно-канализационных сетей масштабная нейтрализация фекальных эманаций (на их микробиологическую опасность также впервые обращается внимание в научных дискурсах XIX столетия) в функциональном отношении избыточно компенсируется

---

<sup>151</sup> См.: *Jean-Noel Kapferer. Gerüchte. Das Massenmedium der Welt. Leipzig, 1996; Hans-Joachim Neubauer. Fama. Eine Geschichte des Gerüchts. Berlin, 1998; Arlette Farge. Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1993.*

\* Автор обыгрывает обстоятельство, что немецкие слова *Geruch* (запах) и *Gerücht* (слух, молва) родственны и восходят к глаголу *riechen* (нюхать, обонять, чують).

осуществлением так называемой информационной миссии массовой прессы, которая, в свою очередь, действует на локальных основаниях, но с общенациональными последствиями. Поблекшее локальное обонятельно-ауратическое настроение заменяется сооружением национально-информационного климата, призванного заботиться об аффективной, тематической, токсической и в этом смысле внутривнутриполитической самовентиляции большого общества (впрочем, ясно, что министры внутренних дел занимаются официальной стороной мердократии, тогда как масс-медиа как косвенные мердократические силы вычерпывают ее внутреннее пространство).

Нетрудно показать, что опирающиеся на прессу, а позднее на радио и телевидение творцы национального климата во многих отношениях осуществляют не что иное, как транспозицию общинного латриноцентризма в общенациональный и региональный формат. Система национализирующих вторичных запахов формируется в первую очередь с помощью дискредитирующих и подстрекательских сообщений; ее привилегированными темами являются катастрофы, криминальные происшествия, политические интриги и частная жизнь знаменитостей, а ее механизмами — провоцирование волн возмущения и привлечение внимания посредством скандалов. Масс-медийный клозет организует, говоря языком Ницше, пахучую взаимосвязь всеобщего *ressentiment*'а. Проницательный и чуткий автор «Веселой науки» и «Генеалогии морали», как никто до него, отдавал себе отчет, в какой мере современные массовые общества организованы как коллективы, занятые самопровоцированием и самодискредитацией; поэтому Просвещение вплоть до самых тонких вопросов оставалось для него прежде всего предметом обоняния. То, что совершенно несправедливо было названо «герменевтикой подозрительности», в действительности представляло собой невероятно тонкую чувствительность Ницше к отвратительным эманациям, распространявшимся в современном обществе и перекры-

вавшимися запахами филантропии, эгалитаризма и долга памяти. В его начальной герменевтике речь никогда не идет о мотивационных иерархических отношениях, а всегда лишь о мотивационных атмосферных условиях. Ницше констатирует, что проект дезодоризации обречен на неудачу, до тех пор пока бесконтрольно протекает базисный макроклиматический процесс демократии и осуществляется масс-медийное (вербальное, пикторальное, народно-музыкальное) производство миазмов, порождаемых чувством «Мы» и вызывающих аутогенные стрессы.

Открытие того факта, что привязанные к земле сообщества в силу вынужденного соседства со своими фекалиями, своими отходами, трупами своих домашних животных и своими мертвецами испытывают атмосферный эндостресс, отнюдь не является привилегией современной общественной критики. Уже в XIII столетии в Европе можно обнаружить признаки зарождающегося юридического интереса к динамике аутогенных психических инфекций. Мы бы не отважились поставить в один ряд фекалии, отходы, трупы домашних животных и людей, если бы не один замечательный документ, появившийся на заре экологического сознания, в котором открыто приводится этот рискованный перечень. Речь идет о законе о поддержании чистоты воздуха из «Мельфийских конституций» Фридриха II Гогенштауфена. В 48-ю статью третьей части свода законов для своих сицилийских владений (изданного в 1231 году) император Священной Римской империи включил следующие определения:

«*De conversatione aeris\**

Мы ставим себе в обязанность с заботливым тщанием и всеми силами сохранять чистоту воздуха (*salubritas aeris*), предусмотренную божественным

---

\* «О сохранении воздуха» (лат.).



решением, и постановляем, что отныне никому не позволено использовать для посадки льна или конопля (*cannabem*) водоемы, расположенные на расстоянии менее одной мили от городов и крепостей, дабы от этого — а это нам доподлинно известно — не портилось состояние воздуха (*aeris dispositio corrumpatur*). У того, кто такое сделает, указанный лен или конопля должны быть изъяты в пользу двора.

Далее, мы предписываем, чтобы глубина мест погребений мертвецов, похороненных не в урнах, составляла полсажени (*mensura cannuae*). Если кто-либо будет действовать вопреки этому, он должен заплатить нашему двору один августаль. Кроме того, мы постановляем, что гниющие трупы животных, являющиеся причиной зловония, должны быть отнесены собственниками шкур на четверть мили от обитаемой земли или же брошены в море или реку. Если же кто-нибудь поступит вопреки этому предписанию, то за собак или других животных крупнее собаки он должен будет заплатить нашему двору по одному августалю, а за меньших — по пол-августалья». <sup>152</sup>

Констатируя, что микроклиматы и атмосферы жизненных миров способны превращаться в юридические и политические величины и что отнюдь не всякая эмиссия зловония может ссылаться на естественное право неизбежного образования миазмов по типу клозетных эманаций, закон Гогенштауфена о защите воздуха переступает через порог современной эпохи. Предписание Фридриха допускает, что хорошее состояние воздуха (*salus, salubritas aeris*) в конечном счете может обеспечиваться не только Богом; по этой энергичной рукописи — если мы на

---

<sup>152</sup> Die Konstitutionen Friedrichs II von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien, nach einer lateinischen Handschrift des 13. Jahrhunderts / Hrsg. von Hermann Conrad, Thea von der Lieck-Buyken, Wolfgang Wagner. Köln; Wien, 1993. S. 309.

мгновение отвлечемся от сомнительных параграфов, посвященных трупам животных, — можно понять, насколько ясно ее авторы осознавали, что в плотном, интенсивно хозяйствующем и производящем большой объем отходов обществе дальновидная администрация кроме всего прочего должна формулировать правила, регулирующие антропогенные атмосферные загрязнения. Фактически современная эпоха начинается именно в то время, когда иммунные отношения изымаются из религиозной компетенции и передаются техническим, юридическим и политическим структурам. Как атмополитик Фридрих II Гогенштауфен является нашим современником. Читая его постановления, мы должны прийти к выводу, что любая реальная забота о реальном обществе предполагает наличие своего рода миазмологии, представляющей собой критическую теорию воздуха и позитивную концепцию атмосферной *res publica*. Отныне не просто политика как таковая, а политика климатическая становится судьбой.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> В третьем томе нашего проекта «Сферы» (посвященном гибридной сферологии) будет изложена всеобщая теория *air conditioning* (кондиционирования воздуха), исходным пунктом которой является техническое преобразование отношения между воздухом и пространством.

## ГЛАВА 4

# ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ ШАРА

Найдется ли человек, который, согласившись с этим, стал бы отрицать, что «все полно богов»?

*Платон. Законы. 10-я книга, 899 b\**

Не говори: Господь не смотрит на меня; кто на небесах спрашивает обо мне? Среди такого множества людей Он не помнит обо мне; что я по сравнению с таким большим миром?

*Иисус Сирах, 16;15—16*

**С**удьба всех метафизических систем зависит от ответа на следующие вопросы: удастся ли открытым большому миру существам — людям эпохи городов и империй — скачок от коллективного самосохранения в укрепленных городских общинах к индивидуальному обеспечению собственной безопасности в универсуме как таковом — по ту сторону случайных отечеств? Способны ли они, даже оказавшись на самой дальней чужбине, к некоей целостной жизни? Смогут ли они, смертные, зависимые от своих родных и близких и приверженные определенному месту, освоиться во внешнем пространстве мира как таковом? В какой мере человек способен переносить изгнание? Насколько мыслящая душа нуждается в выселении из своих исконных мест, чтобы обрести самое себя? Насколько необходима утрата корней,

---

\* Здесь и далее перевод А. Н. Егунова.



Джозеф Корнелл. *Soap bubble set, lunar rainbow, space object* (Набор для мыльных пузырей, лунная радуга, космический объект). Около 1936 г.

чтобы стать мудрым, то есть стойким перед лицом судьбы?

Торгующие, воюющие, путешествующие, терпящие поражения и переносящие изгнание, грамотные и искушенные в аргументации городские субъекты — именно они направляют свой оценивающий взгляд за собственные стены. Они, первые «гражданские люди», лучше, чем кто-либо, знают, что и в других местах живут такие же люди, как они, и что достаточно нескольких тривиальных поворотов судьбы, чтобы оказаться занесенным на чужбину; бессилие следует за самоуверенной жизнью, как тень — за освещенным телом. Морской шторм, неудачное путешествие, проигранная война могут изменить всё. А следовательно, должно ли то, что называют чужбиной, действительно располагаться где-то снаружи? Не обосновались ли смерть и внешнее уже и в собственном, в нашем? Чем лучше мобильные индивиды узнают жизнь в

уязвимых городах, как чужих, так и знакомых, тем острее они осознают, что и родной город уже не может удовлетворить их стремление к счастливой жизни в каком-то определенном месте. Если ты несчастен в чужих городах, то это не должно удивлять тебя в силу самой логики вещей. Но если то же самое происходит в твоём собственном городе, то пришло время поразмыслить о жизни в городах и бытии-в-мире вообще.

Нигде в Древнем мире не размышляли об этом столь решительно и последовательно, как в постсократовских Афинах — городе, пришедшем в расстройство, вышедшем из испытаний тридцатилетней войны со Спартой униженным, сломленным, сбитым с толку и надолго отравленным. Городские стены утратили свои чары. Люди ощущали, что после эндогенного террора, бушевавшего в полисе в период диктатуры Тридцати тиранов, утратило свое значение даже кардинальное различие между внешним и внутренним. По сравнению с этим восстановление демократии значило не слишком много. Процесс против Сократа выявил царившие в городе нестабильность и интриганство. А случай Алкивиада, по причине разногласий с согражданами перешедшего на сторону спартанцев и братавшегося с персами, со всей очевидностью показал, что город не в силах удержать даже своих самых блестящих детей. Там, где царит чума, сначала бактериальная, а затем политическая (или последовательность была иной?), полис разрушается как иммунная система и ослабляется как форма мира. Как побежденные, растерзанные и отравленные должны теперь строить, жить, мыслить? В чем состоит, если оно вообще когда-нибудь будет, воздаяние городского рока?

Но оказывается, этот город беспримерным образом сумел спастись в совместном прорыве вперед, можно было бы даже сказать — в движении или своего рода прелюдии к тому, что в один прекрасный день назовут «диалектикой Просвещения». Отчаяние придает смелости, воспоминание о катастрофе освобождает конструкции от

их принципиальных моментов. А что если выяснится, что кроме города и государства сам универсум образует замкнутую сферу, которая неуязвима и способна противостоять любой атаке на свой иммунитет? И может быть, в высших инстанциях все находится на своем месте, «верное ему, как окружность верна центру» (Герман Мелвилл)? Могли ли в такой ситуации травмированные городом смертные не предаться мечтам, что и в безграничных космических измерениях, и именно в них, они неким новым фантастически безукоризненным образом окажутся у себя дома? Но кто же мог бы обитать в универсуме? Кто смог бы укорениться в самом бытии? Кто поселился бы на высоте, которой не достигали бы локальные испарения и где политические миазмы утратили бы свою заразную силу? Кто мог бы составить компанию планетам? Кто зашел бы настолько далеко, чтобы вдыхать запах чистого бытия? Кто осмелился бы расположиться на отдых в абсолютном, вдали от всякого соседства с опустошающей духотой? Кто откроет край, где души отдыхают от местной чумы, неисправимой злобности и эгоистичных клик?

С зарождения таких эксцентрических и катартических спекуляций, в которых желание и знание заключают друг с другом некий новый союз, скрепленный печатью звучащего одновременно и мусически и евангелически слова *philosophía*, начинается то, что было названо греческим чудом: превращение региональной традиции мудрости в универсально ориентированную культуру знания. В ней геометрия вступает в неслыханную связь с иммунологией. В платоновских Афинах философствовать означало прежде всего следующее: энергичнее, чем когда-либо, распространять иммунную идею побежденного города за пределы его территории. Без катастрофы Афин старая Европа, возможно, двигалась бы от донаучной мудрости к философскому понятию совершенно другими маршрутами. Только здесь и именно в то время, лишь в иммунной реакции самого умного города на свое тяжелейшее политико-атмосферное поражение смогло развиваться то,

что направило характерное для эллинской интеллигенции представление о мире по пути, ведущему к возникновению старой Европы.

В момент зарождения философия выступала в роли своего рода очистной установки для травмированной интеллигенции. С ее появлением перед воротами Афин возникает техника фильтрации испорченных атмосфер. Подобно врачу, назначающему диеты и процедуры, Платон прописал вероломному городу логические исследования и душевные порывы: воспоминание есть великое средство исцеления души — но воспоминание отнюдь не о том, что современные люди называют опытом, а об ураническом знании, предшествующем всякой истории и любому отечеству. Психагогический гений Платона состоял в умении весело приобщать рвавшиеся к беседам с ним юные души к выяснению беспримерно серьезных вопросов. Нет никаких сомнений в том, что Академия была одновременно и самым веселым, и самым серьезным местом в городе; в ней комедия и трагедия транспонировались в единую логическую тональность. Это прояснение городской атмосферы творило историю, или, скорее, контристорию, пока однажды не случилось так, что это утопическое учреждение само стало не менее удушливым, чем окружавший его отравленный еще ранее и иным способом мир. И тогда свободный дух вынужден был искать пригодные для дыхания места вне альтернативы школы и общества.

Но в первую очередь необходимо расставить правильные акценты в осмыслении первого результата работы Академии: следует уяснить значение того обстоятельства, что афинская привязанность к земле и соответствующая ей мудрость были подорваны в своем основании и что для удовлетворения жилищных потребностей интеллигенции, ощущавшей себя вырванной из почвы родного города, требовалось не что иное, как колонизация бытия вообще. Стала необходима выработка новой формулы проживания. После катастрофы полиса защитить города от

вторжения холода отчуждения могла лишь гиперболическая философская вера в тождество дома и космоса. Для новых основателей полиса — философов — прежде всего была важна защита от политической депрессии: необходимо было обезопасить коллектив от мучительного подозрения, что далекие боги совсем не интересуются людьми.

Явление Платона следует поместить в контекст политической и биологической катастрофы полиса, и тогда мы сможем понять, как изменился после него греческий мир в том, что касается стиля жизни образованного сословия. Суггестивная волна, от него исходившая, была столь мощна, что в течение целой мировой эпохи именно она определяла характер философской жизни: как маклер новой онтологии философ агитирует своих сограждан за участие в переходе от обитания в городе к обитанию в бытии. Никаких иных целей проект любви к мудрости не преследует; очевидно, пришло его время. Радикальное, возможно отчаянное, представление о мудрости предполагает, что адепт философии ставит перед собой задачу добыть самое благотворное знание о целом в условиях краткой человеческой жизни. Мудрость Платона — это *огонь*, в который бросается жизнь, дабы спасти саму себя и свою мечту об иммунитете. Однако даже тот, кто не жаждет сгореть, а хотел бы просто погреться или получить удовольствие как обычный средний клиент *paideia*\* эллинистической эпохи, вскоре не сможет не склониться перед авторитетом нового источника смысла и тепла.

Жизнь заражается безумием, называемым «бытие». В результате этого заражения философ получает право в будущем представляться врачом и специалистом по организации перемещения окруженной со всех сторон жизни на новое место. Надев маску эксперта по другим местам вообще и по другому способу обитания как таковому, философ рекомендуется страдающим от отчуждения обществам как врач, специализирующийся на лечении заболеваний

---

\* Воспитание, образование (*греч.*).



культуры, смысла и места. Сократ говорит в «Теэтете», что миссия философа заключается в освобождении хорошей мысли из дурных обстоятельств. Если евреи после вавилонского пленения усвоили, что в теологических вопросах нужно быть принципиально выше своих обстоятельств (вернувшись из изгнания и дрожа от ярости, слабости и изумления, они тем не менее возвысили своего Бога над государственным богами окружающих великих держав), то афинский гений стал в высшей степени вирулентным после того, как, оправившись от собственного крушения, колонизировал само бытие, словно некую тайную *Magna Graecia*.<sup>\*</sup> С этого момента философы пребывают в приютивших их городах так, будто бы в действительности они там уже и не живут. Академия, расположенная за воротами города, превращается в школу метафорического, метафизического изгнания; в ней учатся переносить и перелезть как первичным движениям сознательной жизни. На этих жестах, как и на возможности их копирования, основываются невероятные успехи экспорта афинской схоластики.

Теперь мыслить означает переезжать туда, где уже невозможна потеря корней.<sup>154</sup> Как любая жизнь переме-

---

<sup>154</sup> Дитер Клэссенс установил, что аналогичная динамика присуща и современным техникам обживания мира (*Dieter Claessens. Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. Frankfurt, 1980. S. 300*); как мы пытаемся показать, она имеет место уже при рождении философии из кризиса городского самоутверждения: «Посредством постоянно используемой в институциональном пространстве „универсальной симпатии“ домашность еще может вноситься в „слово-логос-разум“, и в *ratio*, даже в анализе (разложении), можно „быть дома“... Используемая техника перенесения одна и та же: абстрактное делается интимным, семейным, домашним. Это скрыто от нас современной стыдливостью называть источники по имени, в результате чего уже у Гегеля Бог(-Отец) превращается в „разум“ (или дух/мировой дух). Это „охлаждение“, или (псевдо-)де-эмоционализация, продолжается в традиционном или новом использовании понятий в „науке“, вплоть до понятия „системы“, которое может быть столь же абсолютным (т. е. концентрированно всевысказывающим и одновременно изолированным), как и Бог(-Отец)». Так не являлись ли систематические теории (латентными) техниками одомашнивания интеллектуальных субкультур? О скрытой синонимии между концепциями «яйца» и «системы» см.: Сферы. Т. I. Экскурс 3.

\* Великая Греция (*лат.*).

щается из своей первоначальной телесной полости в социальный резервуар, так и философия, желающая заниматься родовспоможением на более светлых прогалинах, переезжает из политического резервуара в пещеру из чистого света. Она предлагает, перефразируя выражение Гастона Башляра, уже не «большую надежность живота», а «рациональные красоты геометрического объема».<sup>155</sup> То, что наглядно демонстрировал Диоген посредством своей пресловутой *pithos* (жилой бочки), в ближайшее тысячелетие, да и позднее, относилось ко всем истинным представителям этого цеха: они жили уже не в эмпирическом городе, а в своего рода лучезарном бочонке — космосе. От трагика Еврипида до нас дошла фраза, целиком пронизанная духом академического полуизгнания: «Орел в воздухе всюду дома; отечество благородного человека на всей земле». Будучи политическими людьми, философы обладают гражданскими правами, но как духовные субъекты они живут в своих городах подобно гостям, метекам или *peregrini*;\* они — словно переселенцы и путешественники, оказавшиеся в случайно, наспех склеенной и интеллектуально бесперспективной коммуне. С этой точки зрения не отличаются друг от друга даже такие абсолютные антиподы античной философии, как платоники и киники. Если платоновская душа настаивает на своем праве блуждать повсюду, «спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил» (Теэтет. 173 е), то киники похвалялись тем, что они непобедимы как «граждане стран Бесчестие и Бедность».<sup>156</sup> И те и другие поставили между собой и городом иронию. В самом деле,

---

<sup>155</sup> См.: Сферы. Т. I. С. 98—99.

<sup>156</sup> Диоген Лаэртский, VI, 93. Именно такого рода тезисы, по всей видимости, имел в виду Освальд Шпенглер, заметив, что теория погубила Афины (*Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. S. 1072*); но Шпенглер, пожалуй, путает причину и следствие, ибо философия появилась на горизонте лишь тогда, когда старые Афины, вместе со своими богами, потерпели крушение и на повестку дня встала новая, сверхгородская и универсалистская, форма социального синтеза.

\* Иностранцы (*лат.*).

какая польза от героических стен, если они более не могут поддерживать убеждение, что за ними, дома, самая лучшая жизнь на земле. Сравнения и поражения разрушили локальную наивность. Зачем строить, если стены более не могут изгнать страх перед бездушной глубиной? Ощущение, что они очутились в оставленном всеми светлыми общинными духами пространстве (говоря современным языком, депрессия, десолидаризация, заброшенность), лишает граждан укрепленных городов способности обеспечивать свою безопасность. И тем более настоятельным оказывается вопрос, можно ли получить право гражданства в бытии?

При переходе к имперскому государству политическая забота людей о пространстве пронизана мотивом, который, вслед за Освальдом Шпенглером, можно было бы назвать архаичным космологическим страхом перед простором. Этот страх Шпенглер был склонен считать признаком всякой бодрствующей и свободной в своих движениях жизни и движущей силой всех высших культурных творений. «Страх перед миром есть, несомненно, наиболее творческое из всех прачувствований».<sup>157</sup> Он присутствует во всякой изначальной «символизации протяженности, пространства и вещей». Нам кажется весьма правдоподобным, что специфический страх перед нескончаемым простором земного и небесного пространства впервые возникает как побочное следствие сферических нарушений, сопровождающих насильственное включение групп и племен в крупные имперские структуры и утрату городами своей безопасности. Воспринимаемая как нечто совершенно естественное просторность небесного купола отнюдь не обязательно должна внушать людям ощущение потерянности в сверхпротяженном пространстве. Культурно-антропологические и характерологические исследования показывают, что некоторым культурам и индивидам незнаком страх перед пространством; Фробениус прославил мировосприятие культур,

---

<sup>157</sup> Ibid. S. 107—110.

тяготеющих к простору, а Балинт в своем портрете филобата дал изображение его индивидуально-психологического варианта. Космофобия как способ восприятия окружающего представляет собой, скорее, производный феномен, предпосылками которого являются неудачные попытки иммунизации и ослабший нарциссизм. Люди с незначительными травматическими возрастными нагрузками истари ассоциируют с веселым небом в первую очередь образы шатра и волшебного покрывала, а в архитектурную эпоху к ним прибавляются также образы соборов, куполов и дворцов; в просторе неба они видят союзника своего мужества, а в его высоте — предзнаменование возможностей своего разума. Ощущение, что пространство мира негерметично и приглашает выйти за его пределы (то чувство некоей серьезной и дурной *глубины*, которому Шпенглер посвятил незабвенные страницы своей теории пространства), или гневное осознание того, что при взгляде на небо виден край замурованной пустыни, являются психопатологическими завоеваниями тех эпох, в которые все большее количество индивидов ощущало себя брошенными и потерянными, отторгнутыми людьми и забытыми богами. Возможно, к переживаниям такого рода подмешиваются и остатки некоей архаичной панической религии, которая могла сформироваться под впечатлением от каких-то космических катастроф.

Характерное для атеизма Нового времени чувство, определение которому дал Паскаль («Вечное молчание бесконечных пространств повергает меня в ужас»), — чувство, с XVII столетия сопровождавшее прекрасные души, — имеет сложную предысторию, которую в общих чертах можно было бы реконструировать средствами теории сферических катастроф и приобретенного психокосмологического иммунодефицита. История эмпирически приобретаемых страхов перед миром отличалась бы от всеобщей истории травмированной жизни тем, что ее предметом были бы расстройства психокосмической иммунной системы: она описывает похищение, изгнание,

отчуждение и существование во внутренней крепости разрывов, обитатели которой, по всей видимости, обречены на своего рода псевдожизнь в смертоподобных темницах. Вместе с тем эта история отличалась бы и от истории неуютного существования в культуре, поскольку она тематизирует не столько отказ от инстинкта, сколько потерю формы, описывает не столько либидозные, сколько сферические лишения. В ней речь должна была бы идти не о судьбах инстинктов, а о судьбах чувства пространства, не о заболеваниях, связанных с взаимоотношениями с другими, а о пространственных болезнях души; ослабление отношения к объекту оказывается аспектом утраты формы мира.

Одновременно с такого рода расстройствами экзистенциально-политических систем в этой истории следовало бы выявить и методы их лечения, применяемые могущественными интерпретаторами форм мира — монархами, основателями религий и священниками, а также, неформально и неофициально, философами — для заделывания брешей в психических городских стенах и трещин в обшивках жизненного мира. Таким образом, эта история была бы историей макросферических концепций, теорий мудрости и, наконец, философских учений о бытии в их терапевтически-иммунологическом аспекте. В ней следовало бы показать, что понятие мира как такового обретает свои метафизические обертоны лишь благодаря всеисцеляющим искусствам интерпретации.

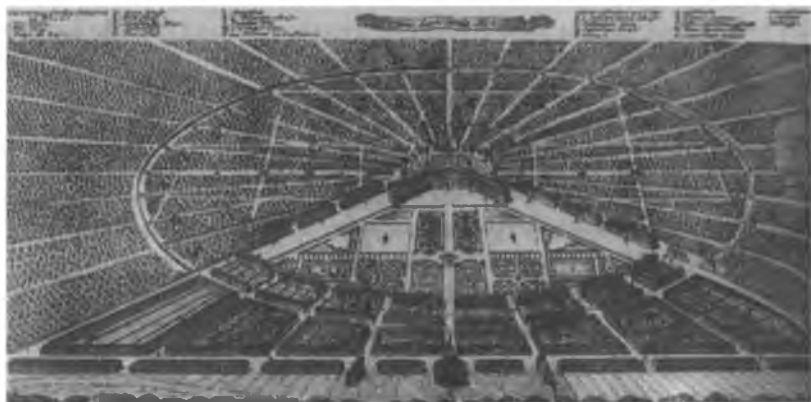
Активные ремонтные работы над более древними мифологически-анимистическими и религиозными концепциями целого способствовали возникновению так называемых картин мира высокоразвитых культур. По своим основополагающим духовным характеристикам все они представляют собой терапевтические онтологии, ибо в конечном счете заняты не чем иным, как ответом на вопрос: каким образом подвергающиеся опасности индивиды, пребывая в потенциально и актуально негерметичных сообществах сбивающего с толку большого мира, могут осознавать, что они тем не менее остаются в некоем

формообразующем резервуаре высшего порядка? Великие социально-космологические проекты древних культур, от китайской до греческой, были инициированы вопросом: каким образом лишившиеся покоя разобщенные люди, живущие в турбулентные эпохи городов и империй, могут осуществить переход от уязвимых человеческих коллективов к непреходящему сообществу граждан универсума?

Великие теории порядка, позиционирующие себя как философские школы жизни и политические онтологии, демонстрируют нам, о чем надлежит поразмыслить людям, если они хотят подняться над племенной, городской и национальной историей и ее ситуативными вариациями к упорядоченным процессам вечной природы. Но поскольку этим величественным закономерностям, с которыми должны соизмерять себя люди, самую убедительную парадигму задают постоянные небесные явления — круговорот Солнца, Луны и планет, то оказывается, что для классических онтологий, или онтоиммунологий, нет ничего более важного, чем прояснение отношений между самым беспокойным существом, лабильным человеком, и самой стабильной формой порядка, небесным строем. (Это предполагает, что у людей зарождающейся философской эпохи не должно остаться ни малейшего воспоминания о каком-либо нарушении астральных закономерностей, пусть таковое и имело место в историческое время. Чтобы движения планет могли рассматриваться в качестве архетипа вечно правильного круговращения, у людей не должно остаться никаких намеков на астрофобические психозы, наблюдать которые можно в некоторых ближневосточных, азиатских и латиноамериканских религиях. Лишь при таких условиях возможно обожествление союзного неба как гаранта поддержания универсального порядка<sup>158</sup>). Возбужденные,

---

<sup>158</sup> О гипотезе, объясняющей возникновение религии в результате астрофобий и *deep-impact*-воспоминаний, см.: *Alexander und Edith Tollmann. Und die Sintflut gab es doch. Vom Mythos zur historischen Wahrheit.* München, 1993; а также: *Fred Hoyle. Kosmische Katastrophen und der Urs-*



Heliopolis alias Karlsruhe. 1715 г.

освобожденные, готовые к страху люди эпохи борющихся городов и государств должны прийти к убеждению, что они никогда не могут находиться вне значимых порядков даже за пределами некоего герметичного и полного целого, ибо благодаря философскому мышлению они осознают свое космическое положение с невиданной прежде точностью.

Если бы смертные хотя бы раз осознали, что они находятся внутри всеобщего резервуара бытия, то отныне им всегда удавалось бы справляться как с персональными лишениями, так и с локально-политическими потерями формы. Когда персы уничтожают твоих родственников, когда македонские пираты продают тебя на невольничьем рынке, даже когда скифские всадники поджаривают тебя на медленном огне — всегда должна существовать точка зрения, при взгляде с которой всё это даже для тебя самого оказывается всего лишь зыбкой поверхностью некоей неколебимой глубины. Это — утешение философией, до конца осуществляющей свою гармонизирующую миссию. Она дает своим приверженцам ключ, с

---

prung der Religion. Mit einer Einleitung von Eberhard Sens und einem Nachwort von Alexander Tollmann. Frankfurt, 1997.

помощью которого они открывают для себя истину: всё, что нас касается, происходит так, как оно может и должно происходить. Такая философия — это искусство менять точку зрения по отношению к каждому инциденту таким образом, чтобы из отрицания могло получиться подтверждение, из чужого — свое собственное, из уничтожения — содействие эвтонии целого. Мудрец всегда воспринимает счастье и несчастье как уроки в учебном курсе приспособления к универсуму; он — человек, опровергший существование внешнего. Его метод — своего рода уранический структурализм. Перед лицом экзистенциально и космологически крайнего укрепляющие дух школы отстаивают тезис, гласящий, что для неба внешнее невозможно. Достаточно встать на точку зрения космоса, чтобы стать причастным к его неуязвимости.

То, что этот переход на точку зрения больше-чем-человеческого был бы невозможен без строгой аскезы, в античную эпоху понимали все заинтересованные лица. Поэтому там, где мыслители всерьез ищут убежище в философии, жизнь в постоянных упражнениях становится обязательной. Школы представляют собой рационалистические и аскетические ордена; они стремятся из простых людей сделать командные пункты космического логоса. Разумеется, ты, как хрупкий индивид, слишком слаб для постижения целого; но это не освобождает тебя от задачи ассимилироваться в величайшую из всех иммунных систем: в совершенно ровную, сияющую периферию неба, которая не ослабнет, даже если будут поколеблены все устои человеческого мира. Высшая сфера избежит каких бы то ни было нарушений: во-первых — потому, что край целого неизменно вращается в себе самом, а во-вторых — потому, что зерна зла, вопиющие неровности событий дольнего мира, никогда не достигнут высшего уровня. Эфир не затрагивают никакие подлунные миазмы; сфера идей вне всякого времени покоится в своем свете. Поэтому размышление о крайнем, неуязвимом круге сосуда сущего стало важнейшим ментальным



упражнением постплатоновской философии.<sup>159</sup> Всякое упражнение служит усилению этой ментальной иммунной системы. По своему практическому смыслу созерцание древними порядка всегда представляло собой не что иное, как осуществляющееся логическими средствами, индивидуальное строительство городской стены, ставшее бессмысленным.

«Циркуль выступает резцом этого второго пластического искусства».<sup>160</sup> Его цель — доказать, что душа в любой ситуации своей судьбы и в любой точке земной поверхности может сослаться на свою неотъемлемую привилегию быть гражданкой заботливого космоса. Права гражданина абсолютного города остаются достоянием мудреца, даже если все прочее готовит ему потрясения, чуму или изгнание. Это — космическое *cogito*, сопровождающее каждую человеческую ситуацию: универсум — это дом, а дом не теряет ничего, в том числе и меня самого, каким бы смущенным и потерянным я себя ни ощущал.

Само собой разумеется, именно Платон в своих поздних произведениях установил стандарты для прославления законченного мира. *Pater philosophorum*\* (так новый академик Марсилио Фичино обычно называл основателя древней Академии) самолично позаботился о том, каким образом следует осуществлять опровержение существования внешнего. Для этого в пресловутой 10-й книге «Законов» он, продолжая начатые в «Тимее» натурфилософские рассуждения, ввел новый жанр доказательства бытия Бога, по сути дела сводящийся к опровержению предположения, что существуют тела, не окутанные, не наполненные и не управляемые душой.

---

<sup>159</sup> О том, каким образом упражнения определяли характер античных школьных систем, см. классическое исследование Пьера Адо: *Pierre Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd. Paris, 1987.

<sup>160</sup> *Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes*. S. 115.

\* Отец философов (лат.).

Ясно, что новая философская теология, как и прежняя жреческая, с самого первого мгновения становится политической, ибо защита Бога всегда есть защита сообщества его приверженцев от внешних ниспровергателей. Понятно также, в чем состояла атеистическая атака, поскольку доктрина небытия богов с самого начала была связана с антисоциальной тенденцией и политическим материализмом, то есть с учением о кулачном праве сильного. Если бы действительно, как утверждают те, кто отрицает существование богов, имелись простые тела, которым были приданы охраняюще-направляющие божественные души, то можно было бы с полным правом говорить о том, что они в некоем абсолютном и относительном смысле существуют вовне. Но если бы тела были внешними и бездушными, то и люди были бы не чем иным, как теми же самыми телами среди тел. Кроме того, тела планет, если бы они были не богами, а лишь горячими горами щебня и камней, не могли бы с мудрой заботой печься о людях. Если бы громадные небесные тела представляли собой лишь раскаленные пустыни, расположенные во Вселенной где-то далеко снаружи, то космическое одиночество людей стало бы свершившимся фактом, а за ним должно было бы последовать и одиночество социальное. В таком случае атеисты имели бы полное право потешаться над благочестивыми фикциями верующих, вообразивших, что они окружены богами и что ход вещей предначертан мудрым провидением. Уничтожь богов и отвергни души; тогда камни станут нашими ближайшими соседями, и различие между живыми и мертвыми телами перестанет быть сколь-нибудь значимым.

Для людей, утративших иллюзии, небо стало бы школой равнодушия. Между гражданами городов воцарилась бы индифферентность всех по отношению ко всем, ибо в отсутствие некоего объединяющего принципа они могли бы с таким же успехом признавать друг друга, как один камень признает другой. Не испытывая страха перед потусторонними наказаниями, они поступали бы с

друг другом как им угодно. В пустоте нет никакой высшей инстанции, которая пришла бы на помощь жертвам и пожелала бы отплатить за несправедливость. Право более сильного тела оставалось бы *ultima ratio*\* при регулировании отношений между силами во внешнем пространстве. Более слабые тела, постепенно привыкая друг к другу, могли бы разве что держаться вместе, чтобы образовывать коалиции против более сильных тел и на некоторое иллюзорное время уходить от одиночества. Но субстанциальная, или одушевленная, общность между ними не могла бы возникнуть, ибо при таком подходе с самого начала отрицается существование каких бы то ни было душ, оживляющих общее пространство, или общественных духов. Веселье безнаказанного уголовника празднует свой триумф над философским размышлением — возможность, которой, согласно де Саду, в полной мере сумел воспользоваться человек современной эпохи с его культом художника-преступника. Характерная для Платона консервативная осмотрительность сказывается в том, что он не ожидает ничего хорошего от политического аппарата демократии с его надстройкой в виде теории договора, конвенционализма и антропологического оптимизма и стремится отыскать более солидные основания существования человеческого коллектива.

Таким образом, предпосылки платоновской интервенции очевидны: философ понимает, с каким противником он вынужден иметь дело. Без каких-либо иллюзий он смотрит спектакль о том, как политический атеизм атакует сердце коммуны. Когда Критий в своей (утраченной) комедии «Сизиф» объявляет богов изобретением некоего хитрого человека, когда Анаксагор говорит о Солнце как о раскаленной каменной массе, когда Аристофан в «Облаках» изображает небо как действующую без участия богов машину по производству погоды — то они, по всей видимости, ведут себя как словоохотливые и остро-

---

\* Последний довод (лат.).

умные афиняне, которые вместе со своими смешливыми друзьями на мгновение позволяют себе позабавиться этими либеральностями, представляющими собой не что иное, как часть *agorázein*, свободной жизни мужчин на рынке. Но философ, обдумывающий условия существования города, дабы не грешить против истины, должен констатировать, что вследствие таких речей коммуна будет и дальше умирать в своих гражданах. Более того, даже если бы дело обстояло именно таким образом, как утверждают те, кто отвергает существование души и тот тезис, что мир полон богов, то следовало бы с удвоенной силой остерегаться публичной пропаганды такого рода учений. Для духа коллектива будет иметь поистине роковые последствия распространение точки зрения, согласно которой люди не могут быть чем-то бóльшим, нежели манипулируемыми телами в бездушном пространстве. Подобные убеждения не только позволят сильным еще более беззастенчиво добиваться своих собственных целей в ущерб всем остальным, но лишат мужества союзы слабых и уничтожат религиозный страх, питающий гражданскую солидарность. Кроме того, философ, увидевший, как люди, считающие своих собратьев всего лишь телами в пустоте, всячески третируют друг друга, слишком хорошо знает, что, предоставленные самим себе, они не будут друг для друга утешением ни в мирное время, ни тем более на войне. Необходимо было пережить то «ужасное ожесточение, с которым эти крохотные города уничтожали друг друга»,<sup>161</sup> чтобы понять страшные последствия паники, вызванной отказом от идеи одушевленности космоса: то, что ожидает людей, желающих спастись за счет других.

Если мы хотим оградить граждан от того, чтобы они действовали как случайное множество неразумных, борющихся друг с другом за выживание тел, то, как подсказывает нам прошлый опыт, в полисе не следует давать

---

<sup>161</sup> Ibid. S. 113.

слово атеистам. Подавлять в зародыше — это верно в отношении не только эротической, но и атеистической инфекции. Здесь, полагает Платон как пионер авангард-консерватизма, берет начало любая десолидаризация. Разве тот, кто не признает априорной связи совместно живущих людей, не способствует их изоляции и политической заброшенности? А тот, кто не хочет верить в общественный дух, разве он не содействует опасному развитию процессов духовного упадка? У Платона, молодость которого пришлась на годы тридцатилетней войны между Афинами и Спартой, были серьезные причины, для того чтобы при виде физических и психологических руин своего родного города желать скорейшего становления новой науки об одушевлении полиса. В соответствии с самой природой вещей эта наука также должна была привести к появлению некоего нового проекта учения о богах и, более того, к возникновению первой развернутой теоретической теологии. Тот, кто стремился найти более обоснованный путь к спасению коллектива, чем тот, о котором могли мечтать демократические агитаторы и рыночные либералы, должен был каким-то новым способом неразрывно связать воедино город, богов и души граждан. Ведь, согласно Платону, только таким же образом, каким соединенная с телом божественная душа способна одушевлять его и управлять им, присутствие в городе некоего божественного разумного органа могло бы его оживлять и руководить им для его собственного блага.

По своей тенденции платоновская политическая теология ориентирована на космически обоснованный коммуитаризм; согласно ей городские общины успешны лишь в той мере, в какой они в качестве одушевленных тел могут быть движимы неким реально присутствующим разумным принципом. Правильно понятые, они представляли бы собой своего рода логические церкви или теономически организованные единства, лучшими руководителями которых были бы истинные и настоящие философы. Для простого народа эта целительная ноо-

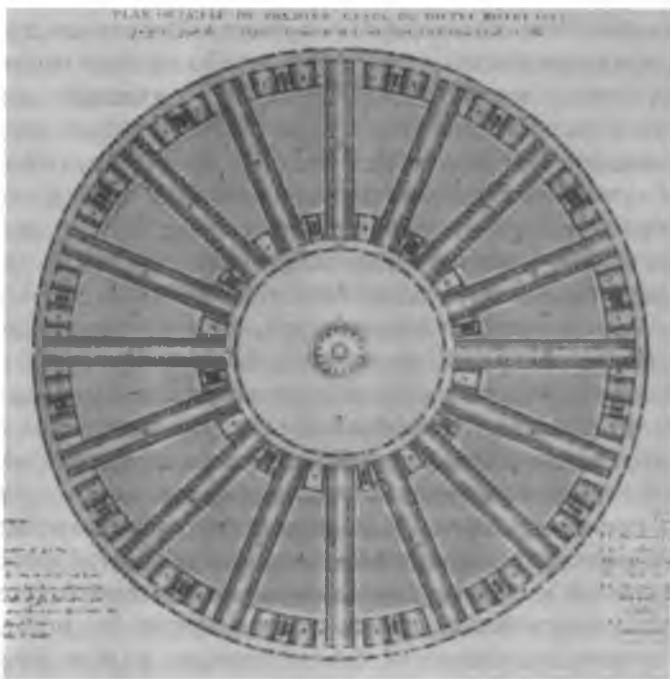
кратия пока что могла бы быть репрезентирована посредством традиционного культа богов, ибо он еще может управляться с крепкой верой и без слишком далеко идущих уступок древним мерзостям кровавых жертвоприношений. Благодаря как новой философии, так и старому благочестию социальный синтез был бы в достаточной мере фундирован одновременно и сверху, и изнутри; эмпирические коллективы сохраняли бы свою форму благодаря различно, в зависимости от региона, воображаемым, так или иначе индивидуально воплощаемым субстанциальным духам, городским богам, *numina*,\* *tyche*. (Это холистическое правило, несмотря на многочисленные отступления, будет оставаться в силе в течение тысячелетий; лишь «дифференцированное» современное общество, которое научилось создавать нетеологические системы самосохранения, прежде всего ориентированные на государство всеобщего благосостояния, отважится на эксперимент по осуществлению синтеза самого себя без объединяющих богов, полагая, что будто бы возможно политически упразднить божественное и при этом не спровоцировать немедленное наступление господства волков. Но поскольку для одушевления целого общества одних только социально-технических связующих систем явно недостаточно, в современную эпоху также начинают апеллировать к «ценностям». Но что такое эти «ценности», если не древние полисные боги в изгнании?)

Лишь если «все полно богов» (Платон отводит изречению Фалеса, *pánta plére theón*, одно из главных мест в своей аргументации), то тела, в том числе тела полисов, о которых в первую очередь и идет речь, постоянно связаны с разумными душами, и внешнее блуждание изолированных тел в пустом пространстве и душ в непригодном для обитания мире станет невозможным. В платоновском *demonstrandum*\*\* эта невозможность — альфа и омега его

---

\* Божества (лат.).

\*\* То, что должно доказываться (лат.).



План первого этажа клиники Бернара Пуайе. 1785 г.

усилий по основанию коллектива с помощью реально присутствующих и эффективно распространяющихся божественных по своей сущности сил. Там, где разумная душа создала бы для себя политическое тело — первый дедуктивный город, из руководства гражданами можно было бы (возможно, впервые за то время, что существует человечество) элиминировать силы алчности и злобной зависти и заменить их ноократическим режимом.

Если мы подвергнем аргументы Платона критическому исследованию с несколько большей дистанции, то нам бросится в глаза, сколь быстро, даже поспешно, он приближается к цели, от которой не был готов отказаться ни при каких обстоятельствах. Не стоило ли бы порекомендовать ему быть более сдержанным и несколько

медленнее двигаться вперед в своих демонстрациях? Нельзя ли посоветовать ему подольше колебаться в своих выводах и меньше доверять своим переживаниям очевидности? Разумеется, все эти вопросы риторические, ведь мы не можем задним числом давать советы великим прошлого. Наоборот, мы склонны признавать, что мыслители, с самого начала знающие результат своих размышлений, всегда и словно по необходимости должны подгонять свои мысли (хотя и соблюдая видимость замедления развертывания аргументации и подчеркнутое уважение к логической последовательности шагов), поскольку для них первичен не путь, ведущий к цели, а сама цель, известная с самого начала и лишь выдаваемая за обнаруживаемую на путях исследования и безусловно достигаемую любым желающим того разумным человеком. Мы, люди современной эпохи, одновременно и не доверяем, и завидуем всем тем, кто пользуется привилегией начинать с некоей цели (ведь тот, кто в определенный момент понимает, что он уже там, куда стремился, может считать, что на него снизошло озарение; тогда как для лишенных цели и нерешительных не существует озарения, а есть лишь экстаз екепсиса). Для современной логической ситуации характерно то, что она настоятельно советует совершить скачок туда, где движение отнюдь не обязательно ведет к цели. Возможно, мы должны были утратить классическую уверенность в цели, чтобы понять, что это была за привилегия — быть уверенным в цели и в счастливой спешке лететь навстречу своим результатам или же приближаться к ним с благодворной медлительностью. Тогда становится понятно, что мы слишком многого требовали от старых мастеров, желая сделать их соучастниками современных сомнений и депрессий. Ибо может ли быть неизвестен результат, если речь идет о действительно настоятельных вопросах? Не становится ли неведение относительно результатов возможным лишь тогда, когда речь, по сути дела, уже не идет о чем-либо вообще? Не превратилось ли знаменитое «мето-



дическое сомнение» в фарс и не служит ли оно лишь прикрытием для фундаментальных маниакально-результативных и депрессивно-нерешительных настроений современных авторов? (В современном мышлении с формами радикально открытого дискурса экспериментировал прежде всего Жак Деррида, — причем у него философская аргументация превращается в своего рода упражнение в не-прибытие к позитивному результату. Но это всегда-не-прибытие, в свою очередь, оказывается лишь зеркальным отражением бытия-всегда-уже-у-цели классической метафизики.)

Как бы то ни было, тот, кто после платоновского доказательства хочет и далее утверждать, что богов не существует, а человеческие тела свободно и произвольно со вмещены с прочими телами в безбожном пространстве (причем каждое в любой момент времени может отделиться от своих соседей), с самого начала и до скончания времен пребывает — как говорят и школа, и храм — в самом примитивном заблуждении. Ибо в истинном тезисе, о защите которого здесь и идет речь, раз и навсегда провозглашено, что «все полно богов».

Но поскольку безбожник (и прежде всего если он — испытывавший дурное влияние, заносчивый молодой человек) на первых порах мог просто заблуждаться, то он обладает правом на обучение. Ни один человек не заблуждается добровольно, и всякий заблуждающийся имеет право на исправление посредством лучшего знания: эти сократовские аксиомы соответствуют основному правилу греческого городского образа мыслей — даже высшие культурные блага должны не рассматриваться как эзотерика, а помещаться в центр коллектива, *en méso\** между свидетелями и ораторами. Это с успехом демонстрировали трагические представления афинян, и новая теология, намеревающаяся затмить дионисийский театр, в этом вопросе также не может занимать какую-либо иную позицию.

---

\* В середину (греч.).

Поэтому Платон придерживался мнения, что, прежде чем обращаться к вопросу о необходимости и способе наказания безбожников, следует попытаться найти социально-педагогическое применение его доказательству бытия Бога для реабилитации достойных наказания атеистов; именно здесь расходятся пути мыслителя, обязанного быть методически терпеливым, и священнослужителей, готовых сразу же проклясть всех тех, кто не разделяет их веры. Платон же в конечном счете полагает, что лишь при упрямом непризнании своей вины можно и должно, испытывая некоторое сожаление, дать правонарушителям почувствовать суровость закона. Однако как своим доказательством бытия Бога, так и его терапевтическим использованием Платон дает понять, что в вопросе о существовании Бога и богов (различие между единственным и множественным числом имеет здесь гораздо меньшее значение, чем обычно принято считать) речь идет не только о столкновении теоретических точек зрения, которое могло практиковаться в стенах Академии в форме своеобразного состязания в искусстве аргументации. Утверждение или отрицание существования богов — это не симметричные позиции, которые конкурируют друг с другом и за борьбой которых можно было бы наблюдать со спортивным интересом. В отношении тезиса о том, что боги существуют и что они, пусть и пребывая в величайшем (*mégiston*), заботятся о малом (*mikrón*) — о делах людей, не может (если только философия хоть чем-нибудь полезна коллективу) быть никакой свободы мнений, а следовательно, и никакого права на его отрицание. Если есть полис, должны быть и боги; поскольку боги есть, возможен и действителен полис. А если полисная жизнь тем не менее плоха, то прежде всего потому, что распространившееся среди граждан забвение богов уже достигло той стадии, на которой оно становится опасным.

В этой ситуации философ позиционирует себя как врач, излечивающий культуру от забвения. Если он обращается к доказательству существования божественного

посредством обнаружения утраченных очевидностей, то, разумеется, отнюдь не для того, чтобы поучаствовать в каком-либо дискурсивном очковтирательстве. Состарившемуся Платону чужд спортивный садизм, с которым одаренные студенты в академических дебатах душат мнения пращуров, подобно тому как змеи душили Ахилла. Его аргументация консервативна и меланхолична. Он знает, что в действительности ни одно общество не может отказаться от своих эффективных иммунных систем, от своих жизнетворных общих убеждений, не разрушив тем самым самого себя. Смысл его доказательства бытия Бога или богов отнюдь не в том, чтобы в каком-то нерешенном деле привести аргументы в пользу чего-то более вероятного. Дело уже решено в наивысшей инстанции, приговор оглашен вместе со всеми человеческими и божественными мотивировками. Боги существуют, и их действительность и присутствие не могут быть поколеблены никаким серьезным антитезисом. И если тем не менее Платон приводит свои аргументы — а в какой-то момент и он открыто задумывается о том, уместна ли здесь вообще какая-либо аргументация (Законы. 10-я книга, 887 а—с), — то это связано с возникающим перед лицом атеистической провокации желанием еще раз защитить не вызывающий ни малейших сомнений результат: утверждаемое мыслителями всех времен и интуитивно одобряемое здоровыми умами всех народов учение, согласно которому существуют интересующиеся людьми и мудрые боги.

Таким образом, мы имеем здесь дело, так сказать, с афинской прелюдией к разворачиванию средневекового *fides-quaerens-intellectum*\*-тезиса, но теперь — под водительством философии, претендующей на некую принципиально новую, по сравнению с народной и жреческой верой, теологическую компетентность. А следовательно, решению прибегнуть к аргументации свойственно некоторое идейно-политическое коварство. А именно, если

---

\* Вера, ищущая разума (лат.).

бытие богов зависит от доказательства, то тем самым основания легитимации власти и порядка в коллективе смещаются, по крайней мере гипотетически, в пользу тех, кто предлагает наилучшие аргументы для его теологического обоснования. Платоновское доказательство бытия Бога становится моделью консервативной революции в пользу объясняющего класса.

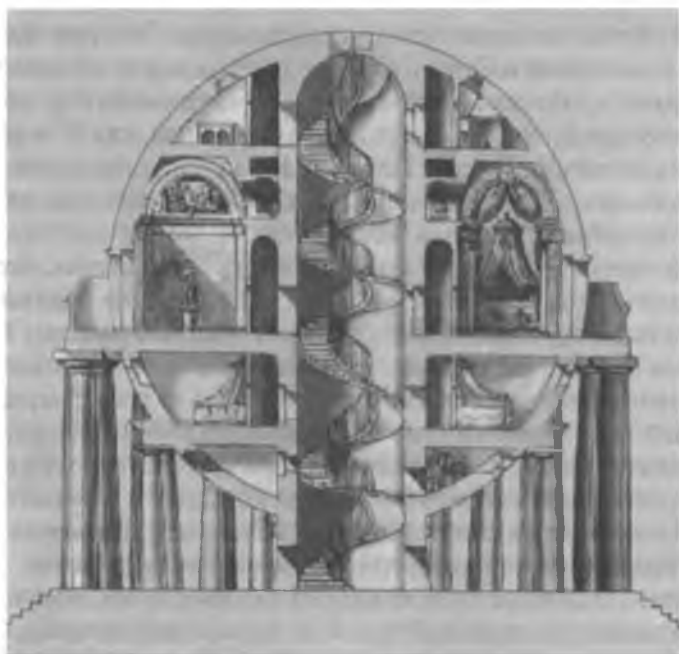
Естественно, полис исстари жил убеждением, что его существование гарантируют внимательные, хранящие верность месту, присутствующие в душах граждан боги. Однако отныне он еще и должен принимать во внимание то обстоятельство, что городской порядок в целом, понимаемый как гармоничное соединение частей, *per analogiam*\* причастен к божественно-геометрической структуре порядка иерархического и закругленного универсума.<sup>162</sup> В этом состоит то специфически новое, что принесла с собой философская космология. Город должен быть круглым, ибо круглым является космос, и он, как и космос, должен представлять собой иерархию, нисходящую от наилучшего к менее благому. Говорить об этой божественной геометрии должны не традиционные эксперты по культурным вопросам и уже не компетентные священнослужители, а математически образованные новые философы.

Итак, в попытке противодействовать преступным атеистическим мнениям Платон, главный иммунолог метафизического универсума, выкладывает на стол свои карты: в соответствии со всем вышесказанным истинное учение о Боге, а тем самым и учение о коллективе, во все времена может быть исключительно философским и сфе-

---

<sup>162</sup> То, что греки на пике своего интеллектуального творчества создавали развернутые модели политической космологии и проводили четкие аналогии между городскими кооперациями и космическими конфигурациями, показывает Жан-Пьер Вернан в своем исследовании «Происхождение греческого мышления» (*Jean-Pierre Vernant. Die Entstehung des griechischen Denkens. Frankfurt, 1982*).

\* По аналогии (*лат.*).



Дом для космополитов Карла Петера Йозефа Норманда  
(по: Водуайе, 1785 г.).

рологическим. Пусть рапсоды и дальше рассказывают свои мифы, а в компетенции жрецов останутся ритуалы — но отныне единственной группой, способной доказать бытие Бога и претендующей на адекватную духовную репрезентацию коллектива, будут философы.

Теперь становится ясно, каким образом новая философская теология включена в иммунологическую и институциональную реконструкцию лучшего города. Платоновское доказательство бытия Бога, по сути дела, представляет собой не что иное, как доказательство одушевленности универсума. Звучит достаточно неожиданно: бытие Бога могло бы считаться доказанным, если бы стало очевидным, что космос обладает формой шара и что всё включающий в себя шар однородно одушевлен во



Клод-Николя-Луи Леду. *Утопия города-фабрики*. 1775 г.

всей своей протяженности. Если бы этот тезис мог быть надлежащим образом аргументирован, то было бы опровергнуто существование всякого внешнего, и разум, которому угрожает космическое и социальное одиночество, раз и навсегда успокоился бы. Ведь это означало бы, что миром не правят произвол и случай, как полагают безнравственные теоретики естественного права с их доктриной примата силы, а сущее в целом, независимо от того, понимают это люди или нет, пребывает под властью всеохватного божественного закона, открывающегося одновременно и в геометрии, и в этике. Таким образом, философская математика разрушает мнимую привилегию сильного: она показала, что есть сила, которая представляет собой низость и слабость. Но если одушевленные целостности являются подлинной действительностью, то жизнь в городах должна — даже в Афинах после вполне заслуженного разрушения — вновь стать жизнью во благе.

Поэтому судьбоносным для политического сообщества становится вопрос о том, каким образом оно приходит к антиатеистическому строю и, во вторую очередь, к системе воспитания, способствующей укреплению солидарности. Философия выступает здесь как первая наука,



О. Э. Бибер. Конкурсный проект небоскреба в Кёльне. 1925 г.

поддерживающая политический строй. Платоновская речь в защиту Бога и богов направлена, с одной стороны, против опасного отрицания городских богов, которое издавна осуждалось в полисах как *asébeia*, преступное нечестие (случай Сократа невозможно забыть), а с другой стороны — против натурфилософского и космологического атеизма, утверждавшего существование лишнего богов мира, а тем самым и универсального внешнего (появление этого тезиса свидетельствует о том, насколько далеко могли уйти частнопрактикующие софисты от традиционной для священника и мудреца обязанности содействовать формированию родственных чувств по отношению к политическому и физическому коллективу). В той культурной ситуации, когда города зависят от постоянной регенерации чувства коллектива, атеизм обеих разновидностей, как региональный, так и универсальный, обладает в высшей степени разлагающим воздействием; его можно сравнить со своего рода коммунальным и онтологическим дезертирством. На первых порах атеизм в отношении городских богов более опасен, ибо он прямо вводит жителей полиса, как образованных, так и не образованных, в искушение действовать без оглядки на законы и обоснованные интересы сограждан, тогда



Поселок Лейпциг-Лёссниг. Около 1925 г.

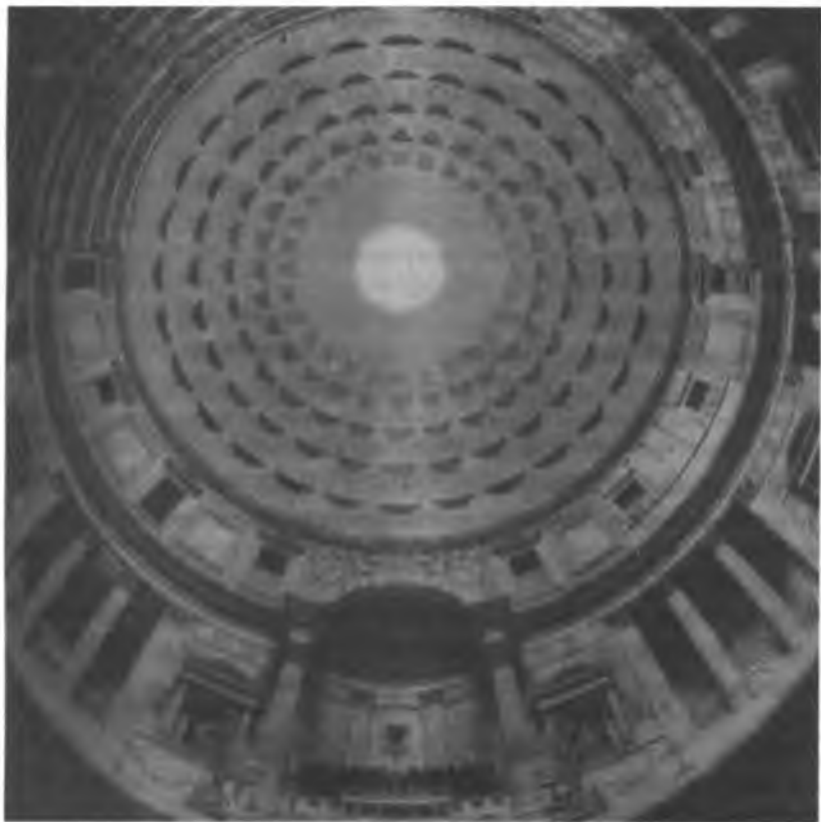
как абсолютный, или космологический, атеизм до поры до времени прельщает лишь нескольких чересчур умных софистов. Но обе эти разновидности очевидным образом атакуют ментальные иммунные системы и одушевляющие общественное тело фантазмы политических коллективов, пока эти последние все еще вынуждены артикулировать основание своей сплоченности в речах и ритуалах. Если боги представляют собой активные ипостаси чувства солидарности, а города живут потому, что их граждане считают жизненную силу коллектива более действенной, чем силу каждой отдельной жизни, то сомнения в существовании богов не могут высказываться вслух ни при каких обстоятельствах. И тем более, отрицающие богов речи, авторами которых являются, казалось бы, мудрые люди, ни в коем случае не могут распространяться в качестве подлежащих обсуждению мнений.

Платоновское негодование по адресу обманчивой видимости, а также ее производителей и распространителей, софистов, вызвано прежде всего этим раздражающим обстоятельством — тем, как легко атеистические и антисоциальные аргументы могут облачаться в одежды правдоподобия. Снятие этих одежд и составляет крити-



ческий смысл «истинной», то есть пока что платоновской, философии. В античной культурной ситуации атеисты могли восприниматься как своего рода семантические террористы, пытавшиеся с помощью своей аргументации разрушить социальный синтез. Таким образом, если философия хочет стать необходимой для закладывания основ коллектива, она должна начать доказывать то, что до сих пор казалось не нуждающимся в доказательстве: реальное существование богов; более того, она должна убедить в том, что все сущее наполнено постоянным божественным присутствием.

В этом новом по своему типу доказательстве, процедура которого оказывает поистине революционное воздействие на консервативное сознание, основное понятие наших исследований — концепт *сферы*, или реально сущего, наполненного смыслом, всё одушевляющего и сохраняющего шара, — впервые занимает свое эпохально значимое положение. Платоновское доказательство бытия Бога интронирует шар в качестве последнего фигуративного принципа сущего вообще. О сферической структуре универсума говорили Анаксимандр, Анаксагор, Парменид, Эмпедокл и прежде всего пифагорейцы, но лишь платоновская завершенная и суверенная аргументация превращает теологию шара в не подлежащую забвению парадигму. Аргументы, изложенные Платоном в «Тимее», «Федре» и «Законах», открыли путь геометризации сущего в целом со всеми вытекающими отсюда колоссальными последствиями. Это событие в истории мышления еще ждет своей исчерпывающей оценки. Дело не только в том, что доказательство бытия Бога в течение более чем двух тысячелетий будет оставаться главной дисциплиной укрепляющей дух философии. Все это время платоновские аргументы будут оставаться в силе как в космологических, так и ноологических дискурсах, и лишь после того как в новейшую эпоху европейцы научатся скреплять свои коллективы с помощью нерелиги-



Пантеон. Общий вид, снятый с помощью объектива «рыбий глаз».

озных связующих средств — рыночной экономики, парламентаризма, систем общественного вспомоществования, масс-медиа, права и художественного творчества, — то есть не ранее XVIII столетия, они моментально забудут свое платоническое наследие. *Voici le temps des esprits forts*:\* адский шум всех свободных умов. Но не подозревал ли уже Гегель, что насмешка над философами-царями —

---

\* Вот время вольнодумцев (фр.).

особенно та, что присуща новейшим философам, — может выродиться во всего лишь вульгарное зубоскальство, ибо современное государство само есть не что иное, как осуществленный платонизм, господство принципов?

У Платона теология целиком и полностью стала морфологией. Показав, что Бог есть наивысшая вещь, обладающая формой, она впервые сделала возможной саму себя как искусство разумной речи о Боге. Доказав, что Бог обладает наилучшей в осуществленном универсуме формой и дарует ее всему прочему, она вступила в рационалистический и конструктивистский период своего развития; отныне тот, кто не желает говорить о шаре, должен молчать о Боге и богах. В самом деле, дух старого Запада от Ионии до Йены характеризуется именно тем, что он *конструирует* Бога. То, что мы называем эпохой метафизики, по своей сути есть не что иное, как время конструктивизма, вынужденного отрицать самого себя. Его первичной мыслительной и архитектурной фигурой является сферический Бог, выступающий в качестве главного гаранта онтологического иммунитета. Но если религиозные теологи до сих пор восстают против этой фундаментальной идеи и видят в конструируемом Боге только фетиш или идола, то это лишь потому, что они невысокого мнения о конструкциях и их способности обеспечивать безопасность; они полагают, что более высокий иммунитет можно найти, но его нельзя создать искусственно. Это представление содержит в себе одну умную в практическом отношении мысль, ибо в нем делается ставка на такого Бога, который берется за дело именно тогда, когда люди оказываются совершенно бессильны. Но в теоретическом плане оно оказывается половинчатым, поскольку проходит мимо мощи сконструированных иммунитетов. Психологически эта половинчатость, наверное, понятна, ибо теологи в своих дискурсивных операциях также не желали лишиться уверенности, что в случае необходимости они могут укрыться в некоей объемлющей оболочке. Поэтому они

останавливаются на пороге, за которым теология переходит от логики вещей к морфологии и иммунологии.<sup>163</sup>

Новая наука о конструируемом Боге целиком и полностью основывается на эпохальном аргументе Платона,

---

<sup>163</sup> Формальный след этого отречения теологов от рациональной мощи их собственного дела виден в тех смиренных объяснениях, с помощью которых они пытаются подчинить сконструированного Бога философов так называемому библейскому Богу откровения. Таким образом, даже если бы Бога, по понятным причинам, можно было представить в качестве величайшей сферы, то, по мнению смиренных теологов, он должен был бы быть чем-то иным и намного большим, чем она. И это объясняется именно тем, что религиозные теологи не могут и не хотят верить в то, что созданная человеком иммунная форма также будет обладать достаточным иммунизирующим эффектом. Если умнейшие в техническом отношении теологи-философы начинают с размышлений о периферии величайшего круга как о наивысшей ступени иммунитета, то религиозные теологи указывают: Бог, которого мы могли бы мыслить, не был бы для нас в достаточной мере надежен. То, что мы способны измерить, не может нас поддерживать. *Deus semper maior* (Бог всегда больше). Мы всегда в меньшей степени хотим брать, чем быть взятыми; мы жаждем отдаться и не желаем иметь дело только с теми вещами, которые можем понять. Короче говоря, мы ищем обещание более высокого иммунитета в том, что недоступно пониманию. Но в иммунологическом отношении это в лучшем случае лишь полуистина. Желание и способность не верить в создаваемого Бога представляют собой первоначальную форму враждебности к технике. Церковные теологи отказываются признать, что они также занимаются своего рода теотехнической профессиональной деятельностью, — а следовательно, что они не только нечто *находят*, но и нечто *создают*; они не желают видеть, что в своих символических актах они сами продуцируют иммунитет, или субъективное спасение, а не только не мешают свершиться тому, над чем они не властны. Но тем самым они лишь расписываются в своем полном непонимании феномена иммунитета.

Превосходным выражением непонимания церковными теологами самой сущности теологии является, казалось бы, ясная и в то же время двусмысленная формула IV Латеранского собора: «Ибо нельзя говорить о такой схожести Творца и творения, которая не включала бы в себя еще большую несхожесть» (*Heinrich Denzinger. Enchiridion symbolicum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Übers. u. hrsg. von Peter Steuermann. Dokument 806. Freiburg, 1991. S. 386*). Формула ясная, поскольку она отдает первенство тому аспекту в Боге, который мы не понимаем и которому не равны, по сравнению с тем, которому мы равны и который понимаем. Но в то же время формула и двусмысленна, поскольку в ней Бог, которого мы не понимаем, именуется Творцом, но при этом не принимается во внимание тот факт, что этот титул содержит в себе определенное конструктивистское требование, а именно стремление

гласящем, что в силу двух причин божественная Вселенная должна представлять собой один-единственный одушевленный шар: во-первых, душа как нечто движущее всегда сохраняет приоритет по отношению к телу как движимому, и во-вторых, благодаря своему собственному совершенству и отсутствию у него какой бы то ни было зависти творящий божественный дух способен сообщить космосу (своему, так сказать, «вечному порождению») не что иное, как совершенное — круговое и непрерывное — движение. А поскольку к полноте блага принадлежит наличие всего комплекта первичных, а также и чувственно воспринимаемых трех измерений, то круг должен стать лишенной каких бы то ни было изъянов полнотой, а следовательно, приобрести шарообразную форму.

Этот аргумент, представляющий собой логическую клетку метафизической глобализации, не перестает удивлять нас; он не только демонстрирует, какие фантомы торжественно шествуют в блеклом свете очевидности, но и, как в чистом виде карикатура, показывает, к каким выводам может привести претензия на получение «истины из понятия». Если мы переформулируем платоновскую мысль, сделав акцент на ее логической форме, то ее необычность станет еще более заметной: космос должен быть шаром, поскольку Бог должен соответствовать своему по-

---

объяснить сущее действиями разума, который мы понимаем (ибо мы знаем, что значит делать). Таким образом, перед нами своего рода полурационализм, принимающий во внимание лишь сам факт творения, но не его характер. Такая теология (как и любая другая) представляет собой конечную форму почти-мышления. Со сферологической точки зрения загадка различия между Богом философов и Богом теологов решается относительно просто: если философы с эпохальным успехом занимаются обоснованием макросферических иммунных отношений — в результате чего возникают классическая онтология, или онтотеология, а также аристотелевская космология небесного свода, — то церковные умы решают задачу обратной трансформации Бога-сосуда бытия в Бога, непосредственно связанного с душой. Таким образом, речь идет о двух различных, возможно несовместимых, конфигурациях микро- и макросферологии. О том, как следует понимать осуществляемую философами реперсонализацию бытия в ее отдельных аспектах, см. ниже Главу 5.

нятию! Само понятие Бога с неумолимой силой требует от него, во-первых, не оставлять мир несотворенным — ибо этот отказ от творения представляет собой форму недостойной Бога экономии (Бог и Солнце — это *great providers*\* метафизической эпохи; они действуют как онтологизированные расточительные короли, щедрость которых обеспечивает послушание всего сущего, за исключением неблагодарных бунтовщиков), а во-вторых — создавать мир по образу и подобию Божию, поскольку творец может быть отображен лишь в форме и материале наивысшего качества (*modus operandi*\*\* Бога неизбежно является экспрессивно-перфекционистским). Круглая форма универсума — выражение необходимости конвергенции совершенства творца, совершенства процесса и совершенства результата. Округлость — форма проявления онтологической аристии мира. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тезису, который выдвинут в прологе, посвященном присущему онтологии строгому оптимизму: теория целого есть всегда теория наилучшего.<sup>164</sup>

Невозможно не заметить, что тем самым между Богом и миром устанавливается отношение, аналогичное тому, которое в библейской Книге Бытия именуется «образом и подобием». Причем в экстенсивном плане Бог Платона более щедр, чем Бог Книги Бытия, ибо он с самого начала «выделяет» из себя морфологический оптимум (ведь работа демиурга представляет собой не последовательное творение в иудео-христианском смысле, а своего рода протуберанец, ослабевающий по мере перехода от центра к периферии), тогда как щедрость Яхве обладает, скорее, интенсивным и концентрированным характером, ибо он начинает с грубых подразделений, чтобы в конце концов инвестировать наилучшее в Адама, в свое последнее творение, и в его потомков. Очевидно, что

---

<sup>164</sup> См. с. 19 и сл.

\* Великие поставщики услуг, провайдеры (*англ.*).

\*\* Образ действий (*лат.*).

в данном случае формируются радикально различные теологии, которые можно охарактеризовать с помощью рубрик «космотеизм» (греческая) и «этнотеизм» (еврейская), а возможно, даже «морфотеизм» и «номотеизм».

Таким образом, Платон с силой, характерной для всего того, что совершается впервые, делает богов (то есть движущие души, или принципы тел) и зримого Бога (самостоятельно движущееся универсальное тело, небо, то есть Вселенную или космос) зависимыми от их интеллигибельности и конструируемости (можно было бы также сказать: от их рациональной доказуемости или открытости), а тем самым зависимыми от их логических и геометрических — точнее, уранометрических — свойств. Отныне постижимость, округлость и совершенство конвергируют друг с другом; фокус этой конвергенции именуется философски: истина. Тем самым задается протоконструктивистская ситуация; становится возможной рациональная теология *alias*\* онтотеология.

Доказать бытие Бога; геометризировать (точнее, уранометризировать) Бога; приписать Богу вместе с его телесным аналогом, космосом, наилучшую форму и совершенный вид движения; допустить не имеющее ни начала, ни конца вращение Бога в себе самом — установление единства этих определений составляет первичный акт европейского философского рационализма. Благодаря ему геометрия, которая одна компетентна обращаться с кругами и шарами, становится основной теологической — а в силу этого также и политико-теоретической — наукой (альянс геометрии и политологии просуществовал вплоть до современной эпохи; о нем свидетельствуют прежде всего фантазии эпохи Французской революции о «геометрическом коллективе» и социально-архитектурный конструктивизм современного зодчества от Баухауза до Ле Корбюзье).<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> См.: *Jean Starobinski. 1789. Die Embleme der Vernunft*, München, o. J. S. 45—54; *Vision der Moderne // Das Prinzip Konstruktion* / Hrsg. von Heinrich Klotz. München, 1986.

\* Она же (*лат.*).

Отныне Бог философов ведает самосохранением жизни в мире и герметизацией внутреннего пространства уже не только в некоем смутном иммунологическом смысле; как истинный Бог он производит себя самого и свое пространство в строжайшем соответствии с моделью самого благородного движения и самой аристократической формы. Теперь сферы должны пониматься как шары в самом точном смысле слова, а не просто как некие прагеометрические, психокосмологические контуры мира близости вместе с его морфологически нечеткими архитектурными продолжениями. С помощью циркуля древнее деревенское и городское мировое пространство восстанавливается как совершенная космическая форма. Отныне знающие будут жить под неким *куполом*, который становится зримым только тогда, когда, освободившись от чар чувственного восприятия, приобретут силу новые чары формального созерцания.

Математическая модернизация космоса не достигла бы своей цели, если бы для адептов философии не было очевидным, что в этом круглом соборе бытия разумная душа повсюду находится у себя самой и не может пребывать где-то вне благого целого. Поэтому возникает вопрос: каким же образом индивиды осознают свое собственное положение внутри абсолютной оболочки? Могут ли они по своему месту в универсуме судить о своем долге, по своей судьбе — о своих заслугах и по тому, что они видят вокруг, — о своем иммунитете?

Для формирования больших политических сфер важнейшей составляющей платоновского доказательства бытия Бога является учение о неравнодушном отношении богов к людям. Какая польза была бы от понимания того, что Бог — это всё включающий в себя шар, если бы одновременно с этим нельзя было предположить, что этот шар не просто содержит в себе совокупность всех элементов, вещей и людей, но и заботится о них? Если бы Бог не был чем-то бóльшим, чем гигантский резервуар, то как



бы он мог заинтересоваться своим содержимым? Что составляет объем шара, который находится внутри его? Если бы *sphaira* была лишь внешним обрамлением, то каким образом она могла бы сообщаться с разрозненными точками внутри себя, с индивидами и всеми прочими одушевленными существами?

Ответы, данные Платоном на эти вопросы, более двух тысяч лет определяли интеллектуальную жизнь Европы, и если сегодня классические учения о связи наполненного смыслом универсума с его интеллектуальными компонентами кажутся более или менее исчерпавшими себя, то не столько потому, что они действительно были опровергнуты (ибо что означает опровержение в поле изобилия?), сколько потому, что они стали жертвой революционных тематических перемен в современной культуре. В логическом отношении современность есть не что иное, как самоосуществление аналитического мифа, утверждающего примат мельчайших частиц над их соединениями. В социологическом отношении также доминирующим является представление о примате индивидов над их ассоциациями, систем — над окружающими их мирами. А следовательно, рыночное общество уже не может использовать для своих рутинных акций иерархическую схему целого и его частей; она держится в резерве лишь на случай военного времени, когда современные социальные системы реконвертируются в военно-хоббсские стандарты (посредством тоталитарного распределения стресса или тотальной мобилизации).

Как это обычно и бывает, когда речь идет о проблемах, труднодоступных для высказывания и обоснования, Платон во многих критических местах прибегает к мифологическим иносказаниям, тем самым придавая суггестивный характер самой отвлеченной спекуляции. Когда нужно показать, что космос равнодушен к обитающим в нем людям, Платон обращается к своему развернутому уже в «Тимее» архитектурному мифу, с помощью которого несложно объяснить, почему в интеллектуальном пла-

не части имеют такое большое значение для целого. «...Ибо, как говорят каменщики, большие камни не ложатся хорошо без малых» (Законы. 902 d).

Кооперация между человеком и универсумом выстраивается по аналогии с некоей гигантской машиной или насквозь рационализированным городом, в котором все части взаимодействуют друг с другом в соответствии с виртуозно разработанным планом. Платон следующим образом описывает связь отдельного человека с мирозданием:

«Мы станем убеждать юношу (которому грозит судьба атеиста. — П. Сл.) следующими доводами: „Тот, кто заботится обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей, вплоть до наименьших, поставлен правитель (т. е. вышестоящая душа. — П. Сл.), ведающий мельчайшими проявлениями всех состояний и действий: все это направлено к определенной конечной цели. Один из таких правителей руководит даже, жалкий ты человек, крошечной частицей твоего существа, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего в целом, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты — ради него. Ведь любой врач, любой искусный ремесленник делает все ради целого, а не целое ради части и направляет все к общему благу. Ты же досадуешь, не зная, каким образом то, что для тебя в силу всеобщего возникновения оказывается наилучшим, согласуется с целым и с тобой самим...“ Обратив внимание на все это, он придумал... место для каждой из частей... во Вселенной... Для этого он придумал, какое место должно занимать все...» (Законы. 903 b—c, 904 b).

В течение двух тысячелетий позитивные умы, как только речь пойдет о подавлении претензий недовольных, возмущенных, говоря современным языком, диссидентствующих индивидов, будут ссылаться на подавляющее величие этого аргумента. Можно согласиться с мнением, что здесь Платон с помощью средств аргументации доводит до конца то, начало чему, используя архитектурные методы, положили древнемесопотамские строители городов, — заключение простирающейся власти в гомогенное внутримировое пространство и, более того, включение индивидов в некую тотальную структуру. Именно в качестве таковой этот лишенный чего-либо внешнего внутренний мир может превратиться в территорию божественной субъективности, которая всё определяет, ибо всё просчитывает.

То, что при конструировании абсолютного внутреннего величественное тесно соседствует с ужасающим, явствует из указаний Платона, согласно которым враждебно настроенные, упорствующие в своем инакомыслии индивиды не могут укрыться от всеохватного внимания богов. Никто не может похвалиться тем, что укрылся от божественного возмездия, ибо боги разыщут тебя повсюду, «так ли ты мал, что можешь погрузиться в глубины земли, или так высок, что в состоянии подняться до неба» (905 а). В платоновском пространстве нарушитель порядка всегда арестовывается — вечное правосудие работает со стопроцентным результатом (для сравнения: в 1997 году баварская полиция с гордостью отрапортовала о почти сенсационных показателях в деле раскрываемости преступлений — 65 % при средних общефедеральных показателях в 52 %), что кажется угрозой лишь злоумышленникам, тогда как благонамеренные души не изъявили желания оказаться именно в такой ситуации абсолютной прозрачности. (У еврейских пророков карающая деятельность всеведущего Бога выглядит столь же эффективной: «Хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы они взошли на небо,

и оттуда свергну их», Амос, 9;2. Аналогичным образом дело обстоит и в древнеиндийской «Атарваведе»: «И если бы кому-нибудь удалось, перейдя через небо, оказаться на другой стороне, то и он не укрылся бы от царя Варуны». <sup>166)</sup>

Чтобы приглушить то потенциально и актуально ужасное, что присуще этой гипертранспарентности, Платон вводит в игру свою вторую мифологическую конструкцию. Она помогает понять, почему люди, подобно маленьким камням в большом здании или фигурам на игровой доске, привязаны к определенным местам и почему свобода, в свою очередь, необязательно связана с преступлением. Гетерономный фактор в холистических рассуждениях такого рода свидетельствует о гипертрофированном чувстве порядка, которое не столько радует, сколько возмущает, ибо здесь индивидами распоряжаются, словно они не свободные люди, а орудия, не разумные существа, сами выбирающие для себя цели, а безликие исполнительные чиновники, находящиеся на тоталитарной службе у бытия и Бога (эта гетерономия вплоть до XIX и XX столетий сопровождает различные версии политического холизма с их попытками практического осуществления целостных идей политического платонизма *alias* немецкого идеализма и наследующих ему натуралистических систем). Если мы хотим, чтобы учение о власти богов предстало во всем своем очаровании, мы не должны портить его аргументами, идущими вразрез со смыслом свободы. А следовательно, напрашивается мысль о переформулировании идеи сугубо внешнего определения в направлении идеи самоопределения, а это может быть осуществлено лишь благодаря рассуждениям, превращающим благоразумного человека в автономного сотрудника богов.

Именно в этом опасном месте Платон и задействует свой второй мифологический резерв — легенду о родстве

---

<sup>166</sup> См.: *Raffaele Petazzoni. Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee.* Frankfurt, 1960. S. 28.

разумной человеческой души с богами. Ведь благодаря краже Прометея люди обрели «причастность к божественному жребию», как поясняет Сократ в раннем диалоге «Протагор». Таким образом, если божественные силы или принципы управляют универсумом с исключительной структурной мудростью, то и люди остаются не полностью лишенными этой способности. Используя украденный для них разум, они не только всеприемлущее смиренно открывают уже данный порядок, но и определенным образом принимают в нем, так сказать, конспонтанное интеллектуальное участие. Они не просто пленники космических оболочек, как позднее станут утверждать враждебные миру гностики, но сотрудники и компаньоны счастливой тотальности. Участвуя в создании того, что действительно и значимо, они доказывают свое родство с богами. Так, принадлежность к умопостигаемой аристократии позволяет людям чувствовать себя внутри гигантского шара *partout*\* как дома. Как у высокородного дворянина во всех уголках мира имеются родственники, у которых при необходимости он мог бы поселиться, так и интеллект в любой точке мира ощущает доброту готовой принять его имманентности.

О том, что эту тонкую инклюзивную систему, превратившуюся из окружающего город строительного сооружения в космический шар, невозможно защищать, избежав парадоксов и щекотливых рецидивов эксклюзивности, свидетельствует печальная судьба тех, кто до конца настаивает на своем городском или абсолютном атеизме и даже (как проклятый Алкивиад) осмеливается организовать приватные еретические или пародийные мистерии, чтобы с их помощью «в корне развращать целые семьи и государства».

«...Им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд назначит наказание в виде заклю-

---

\* Всюду (фр.).

чения в тюрьму, находящуюся посреди страны. Никто из свободных никогда не должен приходиться к подобному человеку... В случае смерти тело его выбрасывается непогребенным за пределы страны. Если же кто-нибудь из свободных людей погребет его, то любой желающий может привлечь его к суду за нечестие» (909 b—c).

Удивительным образом тонкий аргумент переходит в грубое практическое предложение, ибо изгнание безбожников из благого целого порождает парадоксы, которые, будь они выявлены сразу же, имели бы разрушительные последствия для рациональной добротности конструкции. Для их выявления достаточно спросить, где — в топике сущего в целом — оказываются тела богоотступников, когда они выбрасываются из страны, и какой топологический смысл заключен в их непогребении. Ибо либо шар инклюзивен, и тогда атеисты также не могут быть из него исключены, либо он неинклюзивен, и тогда правы именно те, кто утверждает, что существуют бездушные тела и не знающее богов внешнее. Ведь суть решительного отлучения состоит в выталкивании лжеучителей именно в то самое внешнее, которое, как убеждены их теистические противники и судьи, не существует. Согласно священному обычаю греков, атеисты, не желающие изменить свое мнение даже под воздействием доказательства бытия Бога, не должны быть похоронены в родной земле. Но не становятся ли они тем самым наглядным примером того, что некоторые тела действительно находят свой конец в бездушном пространстве? Их непогребенные тела продолжали бы отстаивать дерзкую доктрину существования внешнего, если бы только кто-либо мог приблизиться к ним, выслушал и передал другим эти несущиеся из холода проповеди.

Это и многие другие места платоновского корпуса свидетельствуют о том, что все высказывания философа весьма далеки от того, чтобы образовать какую-либо сис-

тему. У Платона не находит своего разрешения даже принципиальное противоречие между монистическими и дуалистическими тенденциями, и не может быть и речи о каком бы то ни было цельном и законченном словаре или своде основных понятий. Рассматриваемый нами пример во всех отношениях сам говорит за себя: тот, кто отрицает одушевленный универсум, изгоняется из него. Этот парадокс обладает достаточной разрушительной силой, чтобы опровергнуть (свидетельствующую в пользу монистического выбора) всеобщую инклюзивность божественного шара. Но мы сразу же понимаем, что в данном случае речь идет не только о теоретической истине, но и об иммунных функциях благородного мировоззрения. Как город не сможет жить, если он не будет в состоянии в качестве *ultima razione*\* прибегнуть к изгнанию неисправимых врагов полиса, так и всё содержащий в себе шар не сможет оставаться в форме, если он не будет способен *in extremis*\*\* исключить то, что ему не удастся интегрировать. Круглый Единый космос также немислим без дискриминации Другого.

В критический момент, когда мог бы обнаружиться тот или иной парадокс, теолог-законодатель налагает определенный мыслительный запрет: после смерти безбожника не следует становиться на его сторону. То, что мог бы возразить теологу изгнанный мертвец, не должен артикулировать никто ни при каких обстоятельствах, иначе утихнувший спор между теистами и атеистами вспыхнет с новой силой. В процедурном смысле запрет хоронить атеистов равнозначен предписанию, согласно которому следует целиком и полностью исключить из обсуждения атеистические тезисы. Ты не должен общаться со сторонниками учения о несуществовании души; и ты не должен задавать вопросы о том, что́ находится за пределами Единого, Благого, Целого, Внутреннего. Дабы не

---

\* Последний довод (лат.).

\*\* В крайнем случае (лат.).

приращивать аналитическому чудовищу новые головы, тем, кто достаивает умерших безбожников чести быть похороненными в родной земле, также должно быть предъявлено обвинение в нечестии (впрочем, можно вспомнить о том, что еще в середине XVII столетия в *Body of Liberties*\* массачусетской теократии за атеизм предусматривалась смертная казнь; в Европе неверие в Бога вплоть до конца XIX века, а в некоторых областях и позднее считалось законным предлогом для отлучения — не столько от церковной общины, сколько от приличного общества).

Если бы нам было необходимо свидетельство того, что универалистские дискурсы представляют собой творения, которые легко простужаются на сквозняке имманентных им парадоксов, то мы могли бы получить его благодаря наглядному обучению, которое осуществляется Платоном в практической части его доказательства бытия Бога. Такие свидетельства не нужны там, где, как в наших сферологических исследованиях, с самого начала подчеркиваются иммунологические свойства целостных образований и инклюзивных фигур — будь они ритуальными, как в традиционных культах, архитектурными, как в древнемесопотамском стеностроительстве, или аргументационными, как в новой афинской онтоотеологии.<sup>167</sup>

Как и Платон, его последователь Аристотель признавал первенство кругового движения по отношению ко всем прочим видам движения (линейному, криволинейному, составному). Однако в соответствии со стремитель-

---

<sup>167</sup> Оглядываясь на платоновские «Законы», Ален Бадью даже пытается идентифицировать эксклюзивность (гипотетически) реально существующих философских коммун как принцип террора: «Сущность террора в том, чтобы уничтожать то, чего нет» (*Conditions*. Paris, 1992. P. 229). Этот тезис был бы еще более приемлемым, если бы он точнее объяснял собственно террористическую деятельность: присваивание права на окончательное решение по поводу того, что определяется в качестве не-сущего, и переход от теоретического суждения к практическому уничтожению.

\* Хартия вольностей (*англ.*).



ным развитием постплатоновских дискурсивных игр (иногда даже говорят, несколько поспешно, вследствие научного прогресса) он должен был сорвать тот мифологический покров, которым основатель Академии окутывал свои космологические учения. Если в «Тимее» ответственность за шарообразную конституцию и круговой характер движения мирового тела была еще возложена на божественного демиурга, то Аристотель полагал для себя необходимым отказаться от мифа о создателе и раскрыть ту имманентную, структурную или материальную причину, благодаря которой тело мира обретало свою круглую форму и свое вращение. В силу самого положения вещей это была отнюдь не простая задача, ведь вращение не являлось кинетической характеристикой ни одной из установленных еще Эмпедоклом стихий, из которых, как считалось, состоят все природные тела, — ни земли, ни воды, ни воздуха, ни огня. Им всем были присущи лишь движения по прямым линиям: либо подъем из данной точки вверх, как легким стихиям — воздуху и огню, либо опускание из данной точки вниз, как тяжелым стихиям — земле и воде. Объяснить небесное вращение, доказательством наличия которого, как кажется, является простая эмпирическая очевидность, исходя из свойств канонических стихий невозможно. Аристотель вполне отдает себе отчет в том, что в космологии нельзя полагаться на тривиальные основные элементы природы. Все они, без исключения, способны лишь к конечному, линейному, постепенно угасающему движению. Небесное же движение, чтобы соответствовать тому, что от него ожидает интересующийся космологией разум, напротив, должно быть бесконечным, вращательным и неисчерпаемым. Путь к возвышенному созерцанию вращающегося по кругу совершенно круглого неба физически не может вести ни от земли, ни от огня, ни от воды, ни от воздуха.

Таким образом, чтобы объяснить форму и характер движения неба (при этом уважая и развивая достижения Платона), Аристотель прибегает к одной из самых мощных

и убедительных гипотез, которые когда-либо имели место в истории научного мышления. Он постулирует существование пятого элемента, или пятого тела, которому в силу самой его природы присуще круговое движение, неведомое всем прочим телам. Это кружащееся, способное к самостоятельному вращению и сферогенное тело Аристотель, следуя более древней традиции, называет эфиром (*aithér*).

О существовании эфира как тонкой, заполняющей небо субстанции знали уже древнейшие поэты. Наименование этой субстанции они выводили из того обстоятельства, что она «всегда бежит (*aei thei*) в продолжение вечного времени». <sup>168</sup> Сам Платон в позднем трактате «*Erinomis*»,\* своего рода послесловии к двенадцати книгам «Законов», предположил существование пятого элемента (*quinta essentia*), также названного им эфиром и представляющего собой некий чистый регион, расположенный поверх воздуха и населенный демонами и полубожественными существами. Однако у Аристотеля из эфира образуется первый элемент, *próton sóma*.\*\* Он — та материя, из которой создается совершенное, субстанция неба и звезд, *prima materia*\*\*\* всех непрекращающихся круговоротов. Смертные, естественно, не могут непосредственно наблюдать эфир, ибо в силу своей чувственной организации они способны к эмпирическому контакту лишь с четырьмя земными стихиями. Они образуют подземный мир, темное ядро подлунного космоса, тогда как эфирные слои, недоступные человеческому прикосновению и созерцанию, заполняют гигантскую высь поверх луны, поднимаясь до уровня планет и далее до самого последнего свода, неба неподвижных звезд.

Поэтому эфир по своему количеству и достоинству является самым что ни на есть первым веществом в космосе. С подлунной точки зрения получить представление

---

<sup>168</sup> *Aristoteles. Vom Himel / Hrsg. von Olof Gigon. München, 1987. S. 63.*

\* «Послезаконие» (*греч.*).

\*\* Первое тело (*греч.*).

\*\*\* Первая материя (*лат.*).

о его свойствах весьма непросто, ведь люди едва ли могут узнать о нем больше, чем им скажет об этом мерцание звезд. Эфир тоньше огня, легче воздуха, он блестящ, как освещенное солнцем золото, изящен, как утренний туман над Олимпом. Но главное, он обладает необходимым циклофорическим свойством: он — естественный носитель кругообразных движений, и в этом он сравним с возвращающейся к себе самой божественной мыслью. Таким образом, если уран может пониматься как универсальное тело, то в своих верхних слоях он должен состоять исключительно из первого элемента, этого живого, вращающегося в самом себе чудо-вещества.

Благодаря своей гигантской протяженности в надлунном пространстве аристотелевский эфирный мир охватывает почти все, что существует, в силу чего космосу почти повсюду, кроме приземного пространства, присущи соответствующие достойные качества. Вращающееся по кругу эфирное тело неба не может «испытывать ни роста, ни убыли»;<sup>169</sup> поэтому, согласно Аристотелю, оно также должно быть неизменным, невозникшим, вечным, нестареющим, простым, не затронутым противоречиями, не знающим усилий и постоянно состоящим из себя самого.

Будучи частью телесной природы, вновь идентифицированный первый, он же пятый, элемент тем не менее оставляет за собой сверкающий кометный хвост метафизических предикатов — словно божественному, если оно еще не может стать человеком, более всего подобает воплотиться в эфире. Если мы признаем существование баснословного элемента, то тем самым заявляем о том, что космос-уран обладает шарообразной формой, ибо именно благодаря присущему ему свойству совершать вращательные движения эфир автоматически берет на себя все функции сферогенеза. Если у нас есть эфир, то существует и круговое движение, а с ним, в свою очередь, и шар — аналогично тому, как капитал нужен лишь для

---

<sup>169</sup> Ibid. S. 62.

того, чтобы возникла циркуляция деньги—товар—деньги, а вместе с ней и наземная глобализация. Аристотелевская мифология эфира оказала глубокое влияние на последующее мышление своей парафизической добротностью, позволившей ей уже не теологически — как это сделал Платон в «Тимее», приписав сотворенному Богом миру богоподобную форму движения, — а натурфилософски мотивировать космические круговращения.

В своем замечательном трактате «О небе» Аристотель потратил массу остроумия для доказательства выдвинутого еще Платоном тезиса, согласно которому может существовать только одно-единственное небо, или космос. Предполагается, что сразу осознать это невозможно, ибо небо есть всеобщее понятие, которое могло бы включать в себя несколько одноименных объектов. Так, существуют железные и золотые шары или железные и деревянные круги; в логическом смысле отдельный круг и отдельный шар есть нечто совершенно иное, нежели круг и шар вообще. С логической точки зрения вот это видимое нами небо также нельзя *a priori* отождествить с небом как таковым — но тем не менее оно с ним едино, ибо мыслимое нами небо вообще и вот это небо, под которым мы живем, в силу логических и онтологических оснований должны быть тождественны. Но это требует доказательства. Исходя из аргумента, что вот это небо одновременно есть и небо как таковое (поскольку в принципе может существовать лишь одно-единственное действительное небо), Аристотель развивает свое специфическое доказательство замкнутости и единства Вселенной. Если это небо объемлет всё физически существующее, то следует отказаться от любых иллюзий по поводу места или тела, которое находилось бы *за пределами* универсума. Мыслить небо как одно-единственное означает требовать имманентности ему всего сущего.

«То, что небо принадлежит к разряду единичных и материальных вещей, — это верно. Однако

если оно состоит не из части, а из всей материи, то, хотя понятия „неба как такового“ и „этого неба“ различны, тем не менее другого неба нет, и сама возможность возникновения множества исключена, потому что это небо уже включает в себя всю материю сполна... Следовательно, ни одно простое тело не может находиться вне неба... Итак, из сказанного ясно, что вне [неба] нет и не может оказаться никакого объемного тела... А потому множества небосводов нет ныне, не было и не может возникнуть [в будущем], но это небо одно, единственно и в полноте своей совершенно. Одновременно ясно, что вне неба равным образом нет ни места, ни пустоты, ни времени».<sup>170</sup>

«Кроме того, поскольку, с одной стороны, непосредственно очевидно и принято за аксиому, что Вселенная круговращается, а с другой стороны, доказано, что вне крайней орбиты нет ни пустоты, ни места, то и на этом основании небо также должно быть шарообразным... Из сказанного ясно, что космос шарообразен и при этом выточен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться. Ибо ни один из элементов, входящих в его состав, не может воспринять такую гладкость и такую точную закругленность, как вещество окружного тела».<sup>171</sup>

Несложно понять, что с помощью этих аргументов Аристотель не только фиксирует то состояние, в котором в его эпоху находилось искусство построения космологических теорий, но и выполняет свой долг гражданина мира. Ему, не имевшему афинских корней метеку, по всей видимости, было чуждо чрезмерное внимание Пла-

---

<sup>170</sup> Ibid. S. 86.

<sup>171</sup> Ibid. S. 108—110.

тона к основаниям городской жизни, однако и Стагирит как апологет укрепленного универсума также должен был со всем мужеством отстаивать свою позицию. Он также ни под каким видом не мог уклониться от той задачи, которая с античных времен оставалась обязательной для всякого лояльного бытию мыслителя: его миссия — защищать стены полного космоса от пустоты, внешнего и ничто. Не случайно высшее небо, на котором закреплены неподвижные звезды (тот небосвод, который был жив еще в детской вере и лирике XIX столетия), обладает свойствами надежной внешней границы, и если Аристотель страстно отстаивает тезис, что гигантская оболочка неба представляет собой одно-единственное и конечное тело, то в этом аргументе наряду с физическими и геометрическими рассуждениями решающую роль играют также соображения по поводу иммунологической и утеротехнической миссии космологии. Разве люди могли бы жить в городе-космосе, если бы он был неким диффузным монстром, простирающимся в бесформенное и бесконечное? Бесконечно большой город представлял бы собой аморфную бессмыслицу и обладал бы столь же малым реальным смыслом, как какая-нибудь бесконечно большая нога (с помощью которой никто не мог бы ходить) или бесконечно большое материнское чрево (в котором не мог бы появиться никакой ребенок).

Лишь конечность величайшего шара гарантирует наличие у него охраняющей способности, и лишь его сверхчувственно совершенная сферичность обеспечивает его умопостигаемый характер. В бесконечном не могли бы строить даже боги; в бесформенном они не могли бы собираться за своими благословенными столами. Впрочем, согласно Аристотелю, конечность шара несколько не умаляет его божественности; ведь конечность протяженности с лихвой компенсируется бесконечностью вращательного движения, извечно и безостановочно осуществляющемуся возвращающимся к себе самому высшим телом. Поэтому окруженное надежной границей мировое

тело также не следует лишать божественного предиката бесконечности. Благая круговая бесконечность нуждается в четко определенных формообразующих границах, тогда как дурная линейная бесконечность теряется в безграничном, бесформенном, неопределенном — Гегель с помощью этого различения будет защищать свое обоснование кругового характера всепостигающего духа (и *eo ipso* рационализировать свою антипатию к точечному, открытому, фрагментарному). Таким образом, философы-уранометры Греции, используя средства аргументации, в некотором смысле продолжают проект вавилонской инклюзивной политики; но если древнемесопотамские цари-боги возводили гипертрофированные кирпичные стены вокруг внутреннего пространства города-мира, служившего источником власти, то философы конструируют из эфирных вращающихся тел край космоса как такового.

Впоследствии стоические философы понятийно оформят архитектурный или урбанистический смысл философской космологии, открыто провозгласив своей программой до тех пор лишь латентное метафизическое отождествление города и мира. С замечательным прямодушием они назовут город, означающий мир, Космополисом и превратят право гражданства в этом пристанище в неисчерпаемый этический идеал. Этот моральный город-мир приобрел зримые контуры в послеалександровскую эпоху, когда в околосредиземноморской ойкумене появились многочисленные мобильные группы, занявшиеся поиском приемлемой для себя логики и этики смещения. После своей победы над персами Александр начал проводить ярко выраженную политику *melting-pot*,\* осуществлять практику «взбалтывания народов»; он активно поддерживал смешанные браки, способствовал распространению нравов и знаний во всех направлениях, тем самым

---

\* Плавильный котел (англ.).

создав предпосылки для превращения зеноновского стоицизма во всемирный язык своего рода интернационала метисов и мигрантов.<sup>172</sup> Возникает спрос на модели суверенитета, помогающие индивидам держаться на плаву в условиях хронических переворотов. Даже первые философские государства возрастают на вспаханной войной почве; *warlords\** и утописты шествуют рука об руку. Около 300 года на полуострове Атос возникает идеальное государство Уранополис, в котором правит монарх, ведущий себя как бог Солнца, а его подданные называют друг друга небесными жителями. Мысль, что человечество, обитающее между Испанией и Евфратом, представляет собой одну-единственную семью, проживающую в одном-единственном городе, казалась все более и более справедливой даже при римских администраторах, так что около 150 года н. э. ритор Элий Аристид в своем большом «Похвальном слове Риму» мог провозгласить: «Весь универсум — один-единственный город». Философская радикализация такого рода суперурбанизма, ко всему прочему, вела и к храмоборческим следствиям, ибо обитавшие в свободном пространстве мудрецы отказывались понимать, почему боги должны быть заперты в домах, если их единственный пантеон — все небо.

Этот урбанистически-гуманитарный импульс, во многом изменив свое значение, обрел новую актуальность на рубеже XVI столетия, когда европейцы пустились в свою эпохальную авантюру — наземную глобализацию. Если в новоевропейских демократиях философия, вместе со своим гуманитарным пафосом, вновь обрела гражданские права (и в конечном счете добилась эмансипации от теологии и церкви), то в первую очередь потому, что, вопреки всем позитивным отечествам, она смог-

---

<sup>172</sup> См.: *Arnold Gehlen. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.* Frankfurt, 1973. S. 23—35; текст, не в последнюю очередь производящий сильное впечатление тем, что автор проецирует на античность свою ненависть к интеллектуальному гуманитаризму.

\* Верховные главы армии, военные диктаторы (англ.).



ла вспомнить о некоем космополитическом дополнении и о заключенном в нем эгалитарном и коммуникативном евангелии. Однако современные космополиты уже не понимают, что означала концепция Космополиса в античных условиях, и, навешивая на себя кокарды граждан мира, путают античный космос с новоевропейской землей, открытой вследствие колониальных международных контактов. В постоянных разговорах о всемирном гражданстве со спокойной идеологической совестью артикулируется неспособность видеть различия между метафизической и наземной глобализацией.

Тем не менее одна аутентичная искра, вспыхнувшая благодаря античному объяснению формы мира, все же достигает Нового времени: уже Древний мир кодифицирует определенные разновидности опыта свободы, ставшие незабываемыми и для европейцев. Поэтому для современного человека более нетерпимы жизненные формы, не признающие критичное по отношению к ним открытое, другое, сравнимое. Но то, что в античности воспринималось как дурная судьба, вынужденное изгнание из родного города, для современных людей стало позитивно оцениваемым правом человека на путешествия и эмиграцию (с правом распространения свободы торговли на все еще не рыночные общества). Если эллинистический космополитизм представлял собой попытку посредством превентивных упражнений в разлуке с привычным сделать душу неограниченно способной к изгнанию, то современный космополитизм есть не что иное, как требование повсеместно одинакового комфорта для тел туристов. Но тот, кто определяет человека лишь как эмигрирующе-иммигрирующее животное, рискует, по причине неполитического легкомыслия, стать на службу дурной открытости, пренебрегающей формальным императивом реальных коммун. Постмодернистский космополитизм в большинстве случаев представляет собой не более чем философскую надстройку, базисом которой является возможность дешевых авиаперелетов между европейскими

и американскими столицами. Тот, кто всерьез воспринимает мотив вторжения большого мира в локальные жизненные миры, должен согласиться с фактом пространственного кризиса «открытых обществ». При поиске формулы наилучшей космополитики в эпоху Второй Ойкумены целесообразно ориентироваться на максимум: необходимо найти правильную смесь из смеси и не-смеси.<sup>173</sup>

Эпохальный успех платоновско-аристотелевского сферокосмологического импульса свидетельствует о том, что великим мастерам греческой мысли удалось разработать новый высокоэффективный иммунный дизайн для людей эпохи рационализированной картины мира. Очевидно, что расширению горизонта, произошедшему вслед-

---

<sup>173</sup> Современная политика эмансипации характеризуется тем обстоятельством, что она вынуждена ставить на космополитизм после конца позитивной идеи космоса — иными словами, на политику бесконечного. Политический инфинитизм, являющийся философской дефиницией левых, до сих пор должен был резко отмежевываться от всякой риторики и практики конкретного сообщества, поскольку последние предлагают политику конечного. Недавно Ален Бадью дал еще одну утвердительную формулировку аксиомы постмарксистской политики эмансипации, исходящую из этой перспективы: «Ситуации политики бесконечны» (Conditions. S. 245). Этот тезис очевидным образом ложен, но он обладает тем преимуществом, что он четок. В нем становится ясным, что метафизическая левая фракция мобилизует бесконечное для критики конечного, и это обнажает религиозные корни всякой политики левее возможного и действительного. Таким образом, политический инфинитизм (к которому склоняются столь различные авторы, как Деррида, Лиотар, Левинас, Делёз и др.) представляет собой форму «убеждений» в худшем смысле слова. Тогда как суть новейшего коммуитаризма, напротив, состоит в выяснении предпосылок для левой политики конечного. Лишь в рамках политической сферологии можно должным образом определить характер напряжения между конечной и бесконечной политикой. Кроме того, она демонстрирует, почему неприемлем обязательный выбор между консерватизмом, понимающимся как то, что замедляет упаднические процессы, и прогрессизмом, подозреваемым в пособничестве упадку. Понятие «мировая культура» задает горизонт политического конструктивизма по ту сторону альтернативы консервативного и прогрессивного. Об этом понятии можно многое узнать из невероятно информативной, хотя и трудной для понимания, работы Рейнгольда Гретера: *Reinhold Grether. Sehnsucht nach Weltkultur. Über Grenzüberschreitung und Nichtung im Zeitalter der Zweiten Ökumene.* (Diss.). Konstanz, 1995.

ствии экуменической коммуникации и становлению первых естественных наук, идеальным образом соответствовало новое укрепление внешней границы, ставшее возможным благодаря учению о сферических оболочках. Когда позднейшие поколения используют греческое понятие для обозначения универсума — *космос*, оно уже заряжено чарами философского по своему происхождению почитания круга и шара. Тот факт, что начиная с Платона слова *kósmos* и *uránós*, обозначающие мир и небо, стали синонимами, озаряет все будущие речи о мире каким-то исходящим свыше светом. Само слово «космос» отныне звучит как своего рода геометрическое вероисповедание — как символ последних предположений о существующем порядке и как пароль, подтверждающий допуск смертных к самым высшим сферам. Оно свидетельствует о том подавляющем авторитете, которым в течение нескольких эпох пользовался платонический сферизм, и даже Коперник, выдвигая свои аргументы в защиту гелиоцентрического тезиса, не отваживался прикасаться к философскому учению о круговой форме планетных орбит. Кеплер устранил те нелепости, которые оставил после себя Коперник, решившись принять в качестве траектории движения «кружащихся» вокруг Солнца планет метафизически разочаровывающий, но математически и астрофизически убедительный эллипс.

Тот факт, что в учении об идеальном круге с самого начала речь шла не столько о научных преимуществах шарообразной модели, сколько об иммунно-морфологических добродетелях геометрического идеализма, выявился достаточно быстро. Это произошло тогда, когда астрономы-платоники, и прежде всего сотрудничавший с Платоном Евдокс Книдский, занимаясь рациональной реконструкцией очевидно не циклического движения планет, столкнулись с совершенно непреодолимыми затруднениями. Эти затруднения преодолевались не посредством пересмотра или отказа от механически неправдоподобной сферической модели, а с помощью невероятно

изящных вспомогательных конструкций, выстраиваемых на базисе платоновских концепций. Евдокс, пытаясь объяснить нерегулярность в движении семи главных сфер, был вынужден увеличить количество сферических оболочек до 26. К тем сферам, по которым, как считалось, постоянно двигались планеты, следовало добавить множество смещающихся относительно друг друга дополнительных вращающихся сфер — по четыре для Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия, по три для Солнца и Луны. Единственным оправданием существования таких сфер являлась необходимость объяснить, что отклонение светил от идеально простой круговой орбиты соответствует сферической догме. Аристотель пошел еще дальше и предложил систему, в которой, для того чтобы хоть как-нибудь объяснить эмпирические данные, использовалось 55 сложным образом переплетавшихся, вращающихся шарообразных оболочек.

Целью этой эпистемологической сатирической пьесы, написанной Платоном и получившей известность под названием «спасение феноменов», в действительности было спасение очень быстро ставшей необходимой психокосмологической иммунной системы, важнейшей составляющей которой была геометризация внешней границы сущего. Эту теорию-комедию, в условиях строгого запрета на смех в течение целой эпохи не сходящую с академических подмостков, затмила лишь христианская герменевтика, которую, поскольку она выполняла аналогичную задачу иммунизации, можно было воспринимать как «спасение смысла Писания». Благодаря успеху философского Просвещения круг и шар стали решающими онтоиммунологическими фигурами, без которых удовлетворительный ответ на вопрос о картине мира (и тем более о картине мировой периферии), сколь бы высокими ни были побочные эпистемологические издержки этой модели мира, был бы невозможен. Тот сарказм, с которым Аристотель рассматривает некоторые причудливые теории своих предшественников и коллег-физиков, он с пол-



Колесо мира. Храм Солнца в Конараке, Индия. XIII в.

ным правом мог бы адресовать и своим собственным представлениям: «Но то, что решения его [этого вопроса], которые они предлагали, не казались им еще более странными, чем сам парадокс, достойно удивления».<sup>174</sup> Таким образом, у короля Альфонса Кастильского (правившего в 1252—1282 годах), покровителя и знатока средневековой астрономии, были все основания для его знаменитой шутки: «Если бы при сотворении мира Бог попросил у меня совета, я предложил бы ему более простую систему».

---

<sup>174</sup> *Aristoteles. Vom Himmel. S. 127.*

Триумфальная история философско-космологической многослойной сферической модели неба наглядно демонстрирует, что вопрос о когнитивных издержках был не таким уж и значимым по сравнению с колоссальной морфологической потребительской ценностью этой величественной конструкции. Именно широкой общественности, которую нисколько не заботила проблема спасения феноменов, представление об универсуме, состоящем из идеально концентрических, располагающихся внутри друг друга шаров с Землей в центре, показалось в высшей степени правдоподобным и в определенных границах психологически привлекательным. В период между эпохой позднеклассической античности и началом Нового времени это представление позволило людям поддерживать необходимый уровень акклиматизации и чувствовать себя как дома в универсуме, достигшем, казалось бы, таких злоеще гигантских размеров, что его уже нельзя было считать родным и домашним. В течение двух тысячелетий это представление доказывало свою эффективность в качестве главной для европейской культуры техники обживания мира. В нем космос истолковывался как город, за нерушимыми стенами которого владели свое существование смертные.<sup>175</sup> Они рассматривали его как то предельное, что могло быть достигнуто при перенесении на универсум городской утеротехники.

Автономный гипершар давал в высшей степени удовлетворительное (после оценки всех преимуществ и недостатков) представление о форме космической тотальности, а сверх того, убедительный, хотя и чреватый новыми проблемами, ответ на вопрос о местоположении Земли. В самом деле, она не могла находиться нигде, кроме как в центре концентрически наслаивающихся

---

<sup>175</sup> Поэтому Артур Кёстлер прав, озаглавив свое рассмотрение утешительной рецепции античного сферизма в христианско-европейское Средневековье «Окруженный стеной универсум»; см.: *Arthur Koestler. Die Nachtwandler. Die Entstehungsgeschichte unserer Welterkenntnis*, dt. 1959. Frankfurt, 1980. S. 94 f.

друг на друга сферических оболочек. Несмотря на наличие нескольких негеоцентрических гипотез у пифагорейцев, учивших о центральном космическом огне, а также единичный прорыв к гелиоцентризму великого астронома III века до н. э. Аристарха Самосского, аристотелевский геоцентризм одержал безоговорочную победу. В облике птолемеевой картины мира он почти в течение двух тысячелетий определял основные направления европейской космографии — за вычетом робкого возвращения Средневековья к концепции дисковидной Земли. Даже в то тысячелетие, которое прошло от падения Западной Римской империи до исследований Коперника, воспоминание о *globositas*\* никогда полностью не исчезало. У нас нет необходимости в рамках данного исследования заниматься специальным рассмотрением средневековых судеб аристотелевской космологии и ее лабильных компромиссов с концепцией библейской Книги Бытия, а также Откровения Иоанна.<sup>176</sup> Заметим лишь: обстоятельство, что многочисленные данные якобы проведенных измерений, на которых, как считалось, основывалась система Клавдия Птолемея (100—178 н. э.) и которые представляли собой не что иное, как удобные фальсификации и заимствования из работ более ранних авторов, нисколько не препятствовало победной поступи аристотелевско-птолемеевской системы. Более того, история успеха птолемеоаристотелизма свидетельствует о том, что именно тогда, когда картины мира и космографии выступали в качестве научно консолидированных теоретических мнений, они представляли собой в первую очередь ауто-суггестивные системы убеждения, вызывавшие широкий резонанс лишь в том случае, если они находили себе при-

---

<sup>176</sup> Недавно они были рассмотрены в превосходной монографии Эдварда Гранта (*Edward Grant. Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200—1687. Cambridge, 1996*); в качестве обзора истории идей в области сферической космологии полезно также исследование Жана-Пьера Лернера (*Jean-Pierre Lerner. Le monde des sphères. 2 vols. Paris, 1996—1997*).

\* Шарообразность (*лат.*).

менение в имагинативных экосистемах своих обществ. С этой точки зрения староевропейское убеждение в существовании сферических оболочек оказывается не чем иным, как одним из самых успешных когнитивных ауто-гипнозов в истории культуры и теоретического знания. В течение целой эпохи онтологические иконы круга и шара удерживали эмпирическое исследование неба в благочестивом оцепенении, причем наиболее эффективным тормозом исследовательской деятельности являлась вера в результаты якобы проводившихся ранее исследований. Понадобилось произошедшее в XVI столетии полномасштабное революционное изменение картины мира и одновременное с ним радикальное переформатирование психокосмических иммунных отношений и динамики веры европейского человечества, чтобы естественные науки и религиозные концепции пространства смогли освободиться от присущего им с незапамятных времен сферизма.

Внешняя сторона этого историко-догматического перехода образцово изображена историком идей Александром Койре в работе под программным заглавием «От замкнутого мира к бесконечному универсуму».<sup>177</sup> Что же касается экспозиции изменения картины мира с иммунологическо-сферологической точки зрения, то такого рода попытки еще никогда не предпринимались, а лаконичные наброски на эту тему, содержащиеся в данной книге, никоим образом не могут заменить детальной дискурсивной и систематической истории этой колоссальной экстраверсии. В подобном исследовании проект современности следовало бы рассматривать как гигантский эксперимент по сохранению массовых обществ посредством нетеологических иммунных структур и технологий спасения. Чтобы такое рассмотрение в решающем пункте соответствовало своему предмету, оно должно было быть в

---

<sup>177</sup> From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore, 1957; нем. изд.: Frankfurt, 1969, 1980.



первую очередь посвящено интерпретации главного события провозглашенного Хайдеггером «времени картины мира» — прихода к власти внешнего. То, каким образом эта революция способа мыслить внешнее связана с глобализационными процессами Нового времени, мы намереваемся — пусть и достаточно грубыми штрихами — обрисовать в последней главе данного тома, посвященной «последнему шару», то есть обследованной в ходе кругосветных путешествий, закартографированной, оккупированной и эксплуатируемой Земле.

К вызывающим затруднения побочным следствиям из основных положений геоцентрической космологии сферических оболочек — наряду с непреодолимыми трудностями, с которыми мы сталкиваемся при эмпирическом приложении этой модели, — относится и фундаментальная, можно сказать разрушительная, амбивалентность, возникающая при определении космического ранга места обитания человека. Ведь помещение Земли в центр лишь на первый взгляд представляет собой уступку мнимому космологическому нарциссизму населяющих ее людей. Ибо то обстоятельство, что вследствие коперниканского переворота Земля после тысячелетнего пребывания в центре картины мира в конце концов утратила свое центральное положение, отнюдь не вызвало у людей нарциссической обиды, как убеждали нас Фрейд<sup>178</sup> и его последователи, не учитывавшие данных истории картины мира, а способствовало их уже давно назревшему освобождению от жестких и потерявших всякий смысл космологических пут. Поэтому резонанс, вызванный у публики гелиоцентризмом, колебался между энтузиазмом полного принятия и равнодушием, а если он категорически отвергался (например, определенными кругами римского католицизма), то либо потому, что эти

---

<sup>178</sup> См.: *Sigmund Freud. Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917) // *Gesammelte Werke*. XII. S. 3—12. Тот же самый аргумент появляется в 18-й главе датируемого тем же годом «Введения в психоанализ».

люди еще не были готовы отказаться от центрального положения Земли как местонахождения *humilitas*,\* либо же, и это главное, потому, что в коперниканском мире невозможно понять, где же должна быть локализована преисподняя, без которой никак не мог обойтись психополитический режим контрреформационного католицизма (да и вообще трехслойная христианская картина мира с адом, землей и небесами).

Но и многим разумным современникам вывод о том, что Земля есть не что иное, как светило среди других светил (его можно было извлечь из книги Коперника о небесных круговращениях), также казался чересчур радикальным. Воскликание Филиппа Меланхтона, адресованное новаторам-гелиоцентристам спустя шесть лет после выхода в свет «*De revolutionibus orbium coelestium*»,\*\* выражает типичную озадаченность критически настроенного читателя столь безрассудно отважной переоценкой статуса Земли: *Terram etiam inter sidera collocant* («Они даже Землю помещают среди небесных светил!»).<sup>179</sup> Таким образом, с точки зрения истории картины мира фрейдистская сказка об обиде совершенно бессодержательна и является не более чем элементом автоапологетической стратегии психоаналитического движения (пусть даже ее появление было подготовлено величественным в своей наивности замечанием Гёте, что революционное изменение картины мира «вынудило людей отказаться от колоссальной привилегии быть центром Вселенной»). Тем не менее эта маленькая сказочка весьма примечательна, ибо ее — в нефрейдистской перспективе — можно продумать дальше в направлении всеобщей экологии обиды, предметом которой должны быть побочные социально-психологические последствия теоретических изобретений и технических нововведений. В са-

---

<sup>179</sup> Rémi Bague. Geozentrismus als Demütigung des Menschen // Internationale Zeitschrift für Philosophie. 1994/I. S. 24.

\* Низость, смирение (лат.).

\*\* «Об обращениях небесных сфер» (лат.).

мом деле, всякая инновация порождает проигравших, с которыми приходится общаться. Да и успехи психоанализа и всех прочих систем «Я-вижу-нечто-чего-ты-не-видишь» — где они достигаются, как не на свободном рынке оскорбительных различий между теми, кто утверждает, что видит нечто новое, и теми, кто остается в отношении его слеп?<sup>180</sup>

Что касается травмы, нанесенной гипотетическому нарциссизму человечества, то такая травма, если о ней вообще может идти речь, была получена не в результате коперниканского отнятия у Земли ее статуса вселенского центра, а на две тысячи лет раньше — когда Аристотель высказал свои соображения относительно центрального положения Земли, имеющие критические антропологические следствия. В самом деле, именно центральное положение Земли привело к онтологической девальвации как ее самой, так и обитающих на ней людей. Ее причины, которые мы коротко изложили выше, были очевидны только очень немногим образованным людям, тогда как широкие народные слои Средневековья могли почувствовать лишь атмосферные последствия этого обесценения: в течение целой эпохи они расплачивались за ту всепроникающую слезливую риторику, которая сформировала христианское представление о человеке как о ничтожном существе. Но в космологическом отношении это представление — совершенно легитимное следствие из аристотелевской модели мира. Христиане, как правило, не понимали, почему она неизбежно вела к депрессивной точке зрения на положение человека во Вселенной, и были способны лишь на то, чтобы весьма

---

<sup>180</sup> Наброски к всеобщей культурной истории обиды содержатся, в частности, в следующих работах: *Gerhard Vollmer*. Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen — Gehirn, Evolution und Menschenbild // *Philosophia naturalis* 29. 1992. S. 118 f.; *Heiner Mühlmann*. Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. Wien; New York, 1996. S. 2—4; см. также работу автора: *Kränkung durch Maschinen. Philosophische Anmerkungen zur psychohistorischen Stellung der neuesten Medizintechnologie; Vortrag auf dem Kongreß Medicine goes Electronic in Nürnberg. September, 1995.*

путаным образом ассоциировать ее с последствиями первородного греха. Возможно, в антропологическом или моральном плане такая связь имеет право на существование, однако с точки зрения истории картины мира она совершенно несостоятельна. Первородный грех не имеет никакого отношения к девальвации Земли, осуществленной античными философами и космологами. Космологическое умаление ценности Земли отнюдь не достояние христианского учения и тем более не типичное изобретение христианства; оно есть неизбежное следствие идеализации эфирной периферии в аристотелевской космографии. А именно, если совершенное-объемлющее мы обнаруживаем наверху, то — сколь бы странно это ни звучало — центр располагается внизу, и именно там находится Земля вместе со своими смертными, заблуждающимися, погрязшими в двусмысленности обитателями. Если бы центр космического шара представлял собой некое исключительное место, то его преимущество таило бы в себе бездонную иронию: обитатели центра пользовались бы негативной привилегией проживать в самом темном уголке Вселенной. Ибо, как мы видели, наилучшее должно находиться на самой верхней границе, тогда как наихудшее неминуемо скапливается в расположенной ниже середине.

Итак, тот, кто ищет слабое место в грандиозном проекте мира Аристотеля, должен взять на себя труд посмотреть на мнимо привилегированную, благодаря своему центральному положению, Землю: эта подвластная смерти и заблуждениям планета представляет собой своего рода космический миазм, темное пятно на светлой жилетке неба. Лишь внутренние области Земли могут презойти место обитания людей (земную поверхность) в отсутствии света и удаленности от богов, поэтому в сферическо-космологической картине мира регионы Аида и преисподней действительно располагаются под земной поверхностью, на самом дне, так сказать, в отхожем месте Вселенной. Это нашло свое выражение в печальном

космополитизме стойка Аристиппа, объявившего, что путь в Аид одинаков из любой точки мира. Самый глубокий центр телесного мира — это сердце тьмы, а люди — его постоянно подвергающиеся опасности соседи. То же самое понял и изобразил в своих ужасных видениях Ада и Данте. Христианский космос устроен инферноцентрично — подобно тому, как примитивный жизненный мир оседлых народов неизбежно должен был иметь латриноцентричную организацию. Однако, по аналогии со всеми западными онтокосмологиями, демонстрирующими бифокальную структуру (высокий центр — в Боге, низменный центр — в земном-подземном), пространственный порядок оседлых цивилизаций аграрной эпохи также отдает дань бифокализму присущей ему дихотомией сияющего центра (храм и дворец) и миазматического центра (отхожее место, живодерня, тюрьма).<sup>181</sup> Если мы примем во внимание эти фундаментальные топологические соотношения староевропейских конструкций картины мира, то для нас станет очевидным, что разговор о какой-то коперниканской обиде может быть либо недоразумением, либо сознательным введением в заблуждение.

В своей книге «О небе» Аристотель бесстрашно указывал на неизбежность девальвации физического и геометрического центра сферического космоса, не забывая при этом противопоставлять ухудшенному физически-материальному центру некий *другой* центр — благородный и непогрешимый.

«...Будто [термин] „центр” однозначен и будто геометрический центр в то же время есть и центр самой вещи и естественный центр. Однако у животного центр животного и центр тела не совпадают, и, надо полагать, что со всем Небом дело обстоит аналогичным образом. По этой-то причине им (пифагорейцам, помещавшим в центре над Вселенной централь-

---

<sup>181</sup> См. выше Экскурс 2.

ный огонь, «Острог Зевса». — П. Сл.) нет никакой нужды беспокоиться о Вселенной... но следует искать тот центр (разрядка моя. — П. Сл.) — что он собой представляет и где поместила его природа. Ибо тот центр — начало и нечто ценное, а пространственный центр [по ценности] занимает скорее последнее место, чем первое... Объемлющее и крайняя граница превосходят по ценности то, что содержится в границах, так как последнее — материя, а первое — сущность и форма сочетания».<sup>182</sup>

Следуя этому аргументу, в котором смешиваются онтологическая дистинкция и хитрая увертка, интеллектуальный католицизм жил более тысячи лет. Ведь если Земля — именно потому, что она располагается в центре мира, — обречена находиться в самом низу универсума и быть его самой безрадостной областью, своего рода космической фавелой, то ее обитатели рано или поздно должны обнаружить иммунологический конструктивный недостаток этой модели мира, какие бы обещания спасения ни давали им теологи. В христианской рецепции аристотелевско-птолемеевской схемы это становится очевидным, ибо она всеми средствами подчеркивает *humilitas* положения человека, причем не только в религиозно-антропологическом смысле, но и в космологической перспективе. Алан Лилльский говорил: «Человек подобен приезжему, живущему в предместье мира».<sup>183</sup> Именно, казалось бы, выгодное внутреннее положение в сердцевине иерархической космической системы сферических оболочек оборачивается для людей топографическим недостатком, который средневековый христианский мир вкусил в полной мере и устранить который могло лишь радикальное изменение ситуации с помощью новых космологических средств.

---

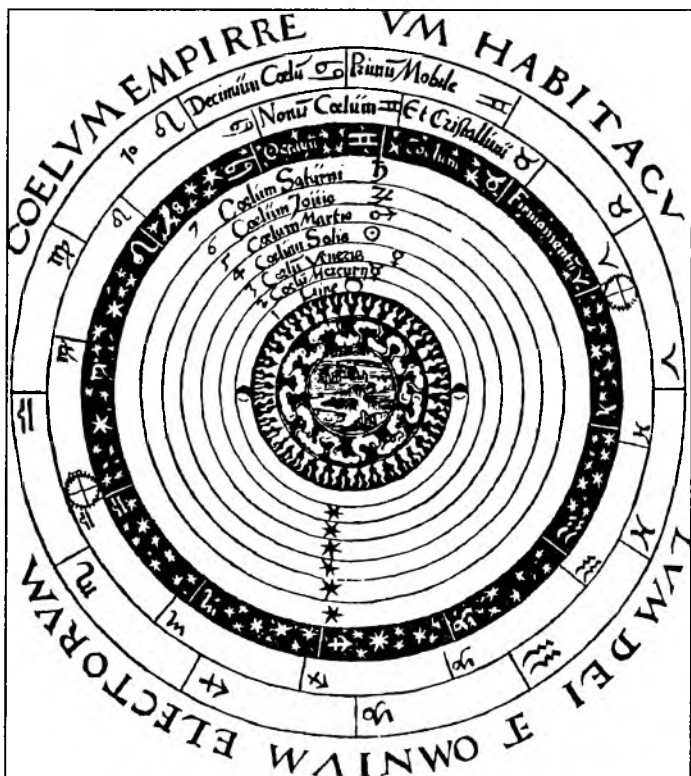
<sup>182</sup> *Aristoteles. Vom Himmel. S. 125.*

<sup>183</sup> Буквально: «Человек — метек (*alienigena* — чужестранец), живущий в пригороде (*suburbium*) мира». Об источнике см. прим. 179.

В содействии этому изменению и состоял иммунологический и относящийся к истории картины мира смысл коперниканской революции. Ибо то, что представляет собой идеальную позицию в непроницаемой для внешнего системе пусть даже тонких и прозрачных, но тем не менее плотных стен, в онтологическом отношении оборачивается для их обитателей фатальным и неисправимым дефектом. Полное включение Земли и ее жителей в мутный центр космоса должно было лишить их близости к онтологически более высокому и наивысшему. Метафизические риски и побочные следствия геоцентризма уже в античную эпоху, и тем более в Средние века, оказались для европейцев столь тяжелыми, что их духовное выживание могло состояться лишь при организации своего рода запасных выходов из темной зоны космоса.

Поэтому само слово «космополитизм» — по всей видимости, введенное в античный оборот Диогеном Синопским — несло в себе некий саркастический унтертон, пусть даже позднее стоики и пытались использовать его безо всякой иронии: в городе по имени Мир для мудреца первостепенное значение имеет жизнь не в депрессивном внутреннем населенном пункте, на Земле, а в фешенебельных окраинных районах, на виллах наилучших эфирных сфер. Тот, кто говорит о Космополисе, всегда имеет в виду также и уход из конкретного земного места или, по крайней мере, эфиризацию обширных пространств. Еще Гегель, приводя дух к себе в *эфире* понятия, напомним тем самым из своей далекой от античности эпохи об этих восходящих к Аристотелю староевропейских пространственных отношениях. Но что может означать измена Земле посредством духовного бегства наверх, как не программу встраивания неба с помощью государства и культуры в обстоятельства жизни на земной поверхности?

Если стоицизм, платонизм и христианство были способны в своих психагогиках отстаивать частично общие стратегические интересы, то не в последнюю очередь по-



Классический сферический космос по Петеру Апиану (*Cosmographicus liber*, 1524); неподвижный эмпирей, расположенный на периферии иерархического космоса, окружает десять вращающихся небес, восемь из которых (небо неподвижных звезд, или небесный свод) выделено темным цветом: это соответствует тому представлению, что в покое высшего уровня избранные (*electi*) найдут свою последнюю иммунную форму, или обиталище (*habitaculum*).

тому, что все они предлагали — с помощью привлекательных программ трансценденции — устранить следующий недостаток: люди не должны обитать в скверном материальном центре. Более того, вполне вероятно, что восприимчивость европейцев позднеантичной эпохи, Средних веков и раннего Нового времени к средствам идеалисти-



ческого бегства всевозможных видов и к самым различным философским учениям о трансценденции объясняется необходимостью поиска спасения от геоцентрической обиды.

Лишь спустя многие годы, после краха теории небесных сфер и установления космологического равноправия Земли со всеми прочими небесными телами, ницшеанский Заратустра пришел к оригинальной мысли проповедовать своим друзьям верность Земле. В двухтысячелетнем царстве аристотелизма эта мысль выглядела бы абсурдной, ибо она неизбежно означала бы отказ от всякой причастности к жизни более высоких сфер. При таких предпосылках смысл верности Земле был бы подобен смыслу верности узника своей темнице.

Но уже Аристотель, как и до него Платон, точно указал на главный запасной выход из подлунной области к более высокому и лучшему. Это был путь именно к тому *другому центру*, о котором шла речь в вышецитированном пассаже из трактата «De caelo»\* и который представляет собой не что иное, как утопический топос сверхмирового Бога; физическое отражение этого Бога, мировая душа, была помещена демиургом в *центр* космоса. Вблизи этого благого, тонкого, другого центра человек может оказаться лишь при содействии своей собственной разумной души, благоразумного мышления, которое, если его правильно понимать, вбирает в себя излучение первого блага.

Тем самым признается, что центр телесного мира и центр блага не совпадают. В основной игре всякой духовности — «Ищи центр!» — таится двойной сферологический смысл, объяснить который метафизическая эпоха оказалась не в силах. В том, что касается вопроса о центре, мастера греческой философии оставили потомкам патетическую путаницу. В дальнейшем она предстанет перед нами как староевропейская система двух центров —

---

\* «О небе» (лат.).

причем с такой чрезмерной отчетливостью, что свет нашего представления в известной мере разрушит ее саму, подобно тому как некоторые наскальные изображения исчезают под лучами фонарей их первооткрывателей. При этом вновь и иным образом обнаружится то, что нам уже было известно ранее из самых различных источников, — что греческая метафизика, даже тогда, когда она пыталась сохранить космотеистический вид, в действительности превращалась в более или менее строгую теологию трансценденции.

Мышление трансценденции является формальным признаком того, что к низшему центру добавился высший. *Nota bene*: даже после обесценения низшего центра в геоцентризме остается в силе монархическая идея центра, однако она защищается лишь с помощью теологических и духовных аргументов и сохраняет смысл в нефизических и некосмологических контекстах. Неприемлемым для человеческого нарциссизма образом она утверждает наличие центра, в котором *не* обитают смертные, *не* живут внутри-мира-сущие. Тем самым никуда не исчезает проблема, состоящая в том, что в геоцентрически организованном мире благой центр находится вне мира и над миром, а следовательно, он трансцендентен, духовен и, говоря в пространственных терминах, должен пониматься как располагающийся наверху, даже если в «Тимее» с чувством метафизического такта утверждается, что (обладающая умом, *pous*) мировая душа имплантирована в центр мирового тела. Понятно, что такой способ выражения есть не что иное, как вежливый эвфемизм для обозначения надмирной области. Так что не стоит искать мировую душу в физическом центре мира, где, согласно самым различным интерпретациям Платона, якобы должна находиться ее резиденция. Ведь если быть последовательным, то этот центр должен быть помещен в сердцевину Земли, ибо Земля располагается в центре сферического космоса, а именно там средневековые инфернологи (которые куда лучше, чем философы-утешители, разби-

рались в различии между центром божественным и центром земным) топологически совершенно корректно помещали преисподнюю. Ниже, в главе об антисферах, мы более подробно рассмотрим конвергенцию бытия-в-мире и бытия-в-преисподней.

Для удержания связи между человеком и Богом в рамках классически метафизического истолкования пространства, по сути дела, существует только два пути: либо человек из своей центральной тюрьмы должен подняться к свободе — по интеллигибельной лестнице, связывающей его с горним миром; либо Бог (по всей видимости, по той же самой лестнице) должен спуститься к человеку — быть может, как знамение или чудо, быть может, приняв телесный облик. Поэтому трансценденция и инкарнация представляют собой симметричные разновидности вертикального движения; смысл и того и другого состоит в сохранении подвергающегося опасности отношения между дурным центром (количественного сущего) и *другим центром* (сущностного).

Эти вертикальные напряжения свидетельствуют о том, что в «эпоху картины мира» человеку уже нельзя помочь, просто поместив его в надежно изолированный резервуар. Поэтому все холистические речи оказываются беспомощными, ведь люди не только хотят уберечься в своего рода контейнере целостности, некоем метафизическом *continens*-кольце, но и стремятся в живом внутреннем опыте встретить контрцентрического Великого Другого, способного обеспечить им интимное дополнение. Даже если жизнь обществ в расширенных реальных пространствах эпохи империй не обходится без эффективной иммунизации и укрепления границ, микросферическая человеческая интеграция в них достижима отнюдь не благодаря сохранению в крупных социополитических и космических резервуарах. Интимное психогоническое дополнение и в этих условиях остается более важным делом, чем защита душевного поля от внешней среды. Лишь оно способно воспрепятствовать тому, чтобы пре-

бывание в большом мире завершилось ожесточенным бездушием или навевающей скуку пресыщенностью.

Поэтому макросферическая иммунизация (для краткости мы могли бы сказать: философия, точнее, трансцендентная философия) еще далеко не всё. Уверенность, что ты находишься в чем-то чрезвычайно большом, может даровать покой; его время от времени обретали традиционные мудрецы, если, разумеется, в их сочинениях содержится хоть крупица правды. Но душевный покой был бы ложной целью, если бы он был оторван от радости и спонтанности, порождаемых общением с внутренним Другим — близким, в данный момент неразлучным партнером или возвышенно-удаленным визави. А следовательно, в эпоху высокоразвитой культуры должны переформатироваться не только космические резервуары, охватывающие политические сообщества. Интимный Другой индивида, его божественный далеко-близкий близнец, также должен предстать в более масштабных очертаниях. Там, где он в своих современных версиях выходит на авансцену, люди могут переориентироваться с поиска покоя в самом большом резервуаре на бурные любовные романы с абсолютом. Об этом мы среди прочего будем говорить в следующей главе, когда раскроем давно не читанную книгу староевропейской гештальт-теологии. В ней мы обнаружим необходимые разъяснения по поводу *другого центра*, существование которого постулировал Аристотель, не сумевший, однако, с помощью имевшихся у него средств развить этот тезис с необходимой убедительностью.

## ЭКСКУРС 3

### АВТОКОПРОФАГИЯ

#### *О платоническом recycling\**

**И**стория рецептов платонизма полна указаний на геометрическое пристрастие Учителя к фигурам круга и шара. Однако осталось почти незамеченным одно место, где Платон выступает с тезисом о круговращении, идущем значительно дальше абстрактного математического идеализма и знаменующем собой смелый скачок к биологии универсума — сегодня мы бы сказали: к всеобщей экологии. Если современные науки о жизни и смерти способны интерпретировать лишь частные циклические процессы на фоне остающихся вне цикла окружающих миров, то Платон затрагивает вопрос об условиях своего рода экологии в абсолютном. При этом речь заходит об экосистеме бытия, которая должна представлять собой замкнутый циклический процесс, — причем процесс такого рода, что уже не может существовать никакого окружающего или внешнего мира, который образовывал бы фон этого круговращения жизни. Эта абсолютная экология может быть понята лишь как абсолютная биология, а эта последняя, в свою очередь, может быть только описанием некоего абсолютного животного, представляющего собой сингулярность и отзывающегося на кличку Космос. Это классическое место находится в начале речи Тимея из одноименного диалога, и в нем объясняется, почему демиург вывел поверхность мировой сферы «совершенно ровной».

---

\* Замкнутый цикл (с повторным использованием отходов), возврат в производственный цикл, рециклирование (англ.).

«Так, космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух, который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя». <sup>184\*</sup>

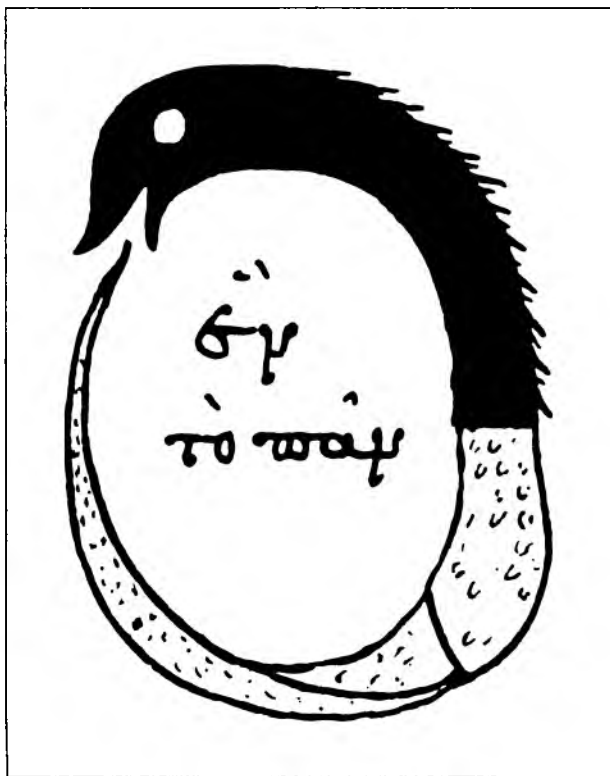
Итак, названа цена совершенству; абсолютное животное должно быть автокопрофагом, говоря немецкой прозой — *Eigenkotfresser* (пожирателем собственного кала). Кроме того (и это обнаруживает упомянутое искусное образование), у сверхживотного должно исчезнуть различие между ртом и анусом, необходимое и значимое для всех животных, которые обладают окружающим миром, а в нем — местами для приема пищи и испражнений. Поэтому телесные отверстия, с помощью которых разыгрываются драмы обмена веществ, должны полностью переместиться вовнутрь и сомкнуться друг с другом, что приведет к созданию экологически впечатляющей, а в психоаналитическом и гастрономическом отношении скорее смущающей, структуры интегрированной орально-анальности. (Что касается гениталий, то у такого сверхживотного они естественным образом отсутствуют, ибо по своему бытийному модусу оно не является ни порожденным, ни порождающим.)

Живое существо, осуществляющее все свои действия и состояния в себе самом и через себя, представляет собой воплощение того божественного атрибута, который в эпо-

---

<sup>184</sup> Тимей. 33 с—d.

\* Здесь и далее перевод С. С. Аверинцева.



Уроборос: Всеединое.

ху докторов-аристотеликов обозначался термином *asei-tas*, или себе-довление, пусть даже ни один из схоластических теологов уже не был способен с платоновским хладнокровием заниматься деталями механизма обмена веществ у божественного животного — упущение, которое покажется извинительным, если мы вспомним, что космос воспринимался учеными-христианами не как абсолютное животное, а как творение. Но, поскольку христианская доктрина абсолюта хотя и предполагает вочеловечение Бога, но не признает его воплощение в мире, критическое место в бытии лишь сдвигается, ибо в лице

Христа на сцену выходит божественное существо, принявшее человеческую природу, а следовательно, согласившееся жить в условиях различия между ртом и анусом. Логично, что его служение начинается с трудностей, связанных с обменом веществ («вы найдете Младенца в пеленах»). Однако он не может долго уклоняться от вопроса о том, живет ли он самим собою, не ведая никакого окружающего мира, или же воспринимает нечто извне и нечто вовне выделяет. Ведь как истинный Бог он необходимым образом лишен процессов обмена веществ, но как истинный человек он должен поглощать пищу и выделять кал. О том, что в нем, вопреки учению о двух природах, истинный Бог все же берет верх над истинным человеком, свидетельствуют прежде всего два рецептивно-исторических факта: во-первых, до нас дошли слова Господа, но не сохранилось ни его физических выделений, ни даже упоминаний о них; во-вторых, его преображенное тело вознеслось на небеса, но ничего не говорится о преображенных фекалиях. А следовательно, для Богочеловека действительно различие между системой и окружающим, тогда как платоновский космос, напротив, представляет собой систему без окружающего мира.

На фоне этих рассуждений различие между греческим и христианским путем к экологии абсолюта предстает в более ярком свете. Если воплощение Бога в мире рождает абсолютное животное, жизненные процессы которого вследствие его автокопрофагии протекают без участия какого бы то ни было внешнего, то благодаря вочеловечению Бога появляется своего рода метафизический гермафродит, вечная сторона которого не ест и не пьет, а земная сторона, в силу необходимости принимать пищу и питье, создает предпосылки для производства соответствующих выделений, о которых, однако, ничего не сообщают внутрикультовые источники. Таким образом, греческое животное-мир представляет собой существо, которое не принимает пищу из окружающего мира и не выбрасывает в него отходы, ибо у него нет никакого окру-



жающего мира (иначе говоря, потому, что оно ради своей автономии отказывается от любой экстернализации), тогда как христианский Богочеловек, хотя и бичует мир, тем не менее возвращает в него свои выделения (возражение некоторых средневековых теологов, что Христос ел, но при этом не испражнялся, заслуживает разве что упоминания, но не дискуссии). Животное-мир — это субъект-объект абсолютной экологии, в которой все перерабатывается без остатка и ничего не выбрасывается вовне (подобно тому как в тибетском буддизме вплоть до начала XX столетия высушенные таблетки из кала Далай-ламы чрезвычайно ценились как медицинские амулеты; более того, в критической ситуации их действительно могли принимать вовнутрь в качестве лечебного средства, ибо выделения живого Бога не могут стать отходами), в то время как Богочеловек приписан к частичной экологии, в которой приходится мириться с наличием остатков, а отходы обязательно экстернализируются.

Тем самым четко проявляется различие между греческим и христианским *recycling*. Если Бог-мир неизбежно должен быть структурирован автокопрофагически (а это именно то, что в конечном счете подразумевают холисты, даже если они не хотят и не могут об этом говорить), то Богочеловек должен быть либо аноректиком («не хлебом единым», а потому — как можно меньше хлеба), либо дуалистом (обеденный стол и отхожее место не могут находиться в одном и том же мире). В платоническом *recycling* все становится пищей богов: в космической анально-оральной системе либо сами выделения обладают характером произведений *haute cuisine*,\* либо рот божественного шара индифферентен к ощущениям и не делает различий между амброзией и фекалиями. Но еще более важное значение, чем эта индифферентность, имеет иммунитет космоса (абсолютная ровность его внешней поверхности), отсутствие у него отверстий, через которые

---

\* Высокое кулинарное искусство (фр.).

что-либо могло бы проникнуть во внешнее ничто. Что касается христианского Богочеловека, то он приходит в мир, словно отправляясь в мучительное изгнание, но отнюдь не для того, чтобы показать, как следует строить экологически совершенные дома и удобрять поля фекалиями людей и животных. Его *recycling*-миссия обращена исключительно к душам. Он нисходит, чтобы доказать возможность всемирного поста; согласно его учению, предназначение людей состоит не в обмене веществ или утилизации отходов и уж тем более не в том, чтобы быть всеядными как в авто-, так и в гетерокопрофагическом смысле. Христианское отношение к спасительному и круглому ориентировано не космологически, а пневматически. Живя среди оседлого населения, пневматики, как и кочевники, пользуются привилегией вести образ жизни, при котором можно уходить от собственных фекалий. Они избегают обязательств, приковывающих людей к прочным жилищам; они не выносят атмосферы стационарных отхожих мест (и вообще: христианин должен жить так, чтобы никогда не пользоваться своим *собственным* туалетом; пусть отбросы сами утилизируют свои отбросы).

Пневматическая экология довольствуется тем, что возвращает души (разве что к ним добавляются воскресшие тела) в сверхъестественный отчий дом; остатки экстернализируются без каких бы то ни было сожалений. Космологическая же экология, напротив, столь сильно заинтересована в интернализации, что предписывает абсолютному животному питаться тем, что находится внутри его самого, там же оставляя и свои выделения. А следовательно, обе эти величайшие хозяйственные теории не в силах помочь реальной Земле: первая не может это сделать потому, что она интересуется лишь спасением души и рассматривает мир как декорацию и скопище мусора, а вторая — потому, что она полагает мир абсолютным и тем самым вообще не допускает возможности отходов.

Однако те скромные *recycling*-концепции, которые были созданы после гигиенической революции XIX века с намерением помочь Земле, остаются недостаточно последовательными, ибо им недостает мужества и силы настаивать на тотальном круговороте. Во все времена экологическое общество саботировал гуманизм, настаивающий на непреодолимости различия между ртом и анусом.

## ЭКСКУРС 4

### ПАНТЕОН

#### *К теории купола*

Округлость сияния:

Полдень.

Всё — купол...

*Хорхе Гильен. Cántico\**

**В** великой технике нет ничего, что прежде отсутствовало бы в метафизике. Представление о культурно-диагностическом диапазоне этого тезиса, благодаря которому теория техники становится философской, дает самое значительное круглое строение Древнего мира — римский Пантеон, задуманный между 115 и 125 годами н. э. при Траяне (98—117 н. э.) и законченный при Адриане (117—138 н. э.), архитектурное чудо света в точном значении этого слова. Его купол диаметром более 43 метров в течение целой эпохи представлял собой первую аутентичную и одновременно величайшую сферическую конструкцию на Земле, и даже архитекторы собора Святого Петра не отважились превзойти размеры этого гигантского античного строения.<sup>185</sup> О том, что Пантеон имел осязаемое, даже гипертрофированное, отношение к небесной теологии, свидетельствует история его не слы-

---

<sup>185</sup> Его размеры были превышены лишь в 1912 году после возведения «Павильона столетия» в Бреслау (по поводу столетнего юбилея победы над Наполеоном) — его диаметр составлял 65 метров. Диаметр купола собора Святого Петра составляет около 42,5 метров при внутренней высоте 119 метров (против 43 метров у Пантеона).

\* «Гимн» (исп.).

ком удачливого предшественника — строения, которое ранее возвышалось на том же самом месте: воздвигнутый в начале I века н. э. зятем Августа Агриппой храм семи планетарных богов уничтожил гигантский пожар 80 года, а его вновь отстроенный Домицианом наследник был разрушен ударом молнии. Когда Траян и Адриан предприняли третью попытку восстановить центральное культовое место римской теологии богов судьбы, то ими правило естественное желание возвести на этот раз такое строение, которое могло бы успешнее, чем его предшественники, противостоять прихотям стихий и которое должно было более убедительным образом, чем прежние постройки, добиться согласия универсума на свое сооружение и дальнейшее существование.

Таким образом, в месте, в посвящении и в наполненной сомнительными предзнаменованиями предыстории Пантеона совпали необходимые ингредиенты для экстраординарной архитектурной и теологической программы. О том, что в данном случае речь идет о возведении памятника имперскому монументализму, убедительнейшим образом свидетельствует сам результат, а в том, что это строение должно было стать для граждан ойкумены своего рода политико-теологическим уроком и запечатленным в камне откровением нерушимой идеи мира, оба августейших строителя были согласны со своим архитектором, сирийцем Аполлодором из Дамаска. Операция «Пантеон» удалась благодаря счастливому мгновению, когда архитектура и теология попытались совместными усилиями создать нечто неслыханное.

Общие предпосылки для настоящего замысла восходят к отдаленному прошлому. Греки математизировали небо и окутали его символической сетью точной сферической геометрии; римляне свели планетарных богов в одну группу и превратили их в стражей и контролеров процесса наделения собственной судьбой каждого смертного в отдельности; наконец, императоры пользовались небом как ресурсом благополучия империи, и *mare nos-*

*trum\** дополнили *coelum nostrum*.\*\* Из синтеза этих путей к всеобъемлющему выросло здание-событие Пантеон, которое, ко всему прочему, должно было восприниматься как самое убедительное введение в понимание сути, проблематики и достижений *philosophia perennis*.\*\*\* В нем воплотилось то, что заслуженно описывается как «римские решения греческих проблем» (удачная формулировка одного современного автора <sup>186</sup>). В Пантеоне *translatio philosophiae ad romanos*\*\*\*\* становится достоверно свершившимся фактом, даже если Хайдеггер и полагал, что римский вклад в историю мышления весьма незначителен, а подавляющее большинство профессионалов от философии предпочитают придерживаться мнения, что можно игнорировать Пантеон и тем не менее оставаться философом. Несложно продемонстрировать, что это — заблуждение, достаточно лишь доказать, что философская идея универсума может быть развернута не только в сочинениях, но и в виде архитектурного сооружения. Вплоть до платиновского обновления платонизма римская пантеология как имманентная теория сингулярных строений представляла собой высшее достижение мысли своей эпохи.

Пантеон — это равнодействующая столкновения двух претензий на суверенитет, одна из которых — императорская, а вторая — академическая. Что касается притязания философов мыслить универсум в контурах четкой, неуязвимой, триумфально прекрасной формы, то Платон и его последователи и соперники, включая стоиков, сказали все необходимое. С рассуждениями эллинов о круге и шаре римляне смогли познакомиться в эпоху своих величайших политических успехов. Цезарей же —

---

<sup>186</sup> *Manfred Schneider. Der Barbar. Endzeitstimmung und Kultur-recycling. München; Wien, 1997. S. 41.*

\* Наше море (*лат.*); имеется в виду Средиземное море.

\*\* Наше небо (*лат.*).

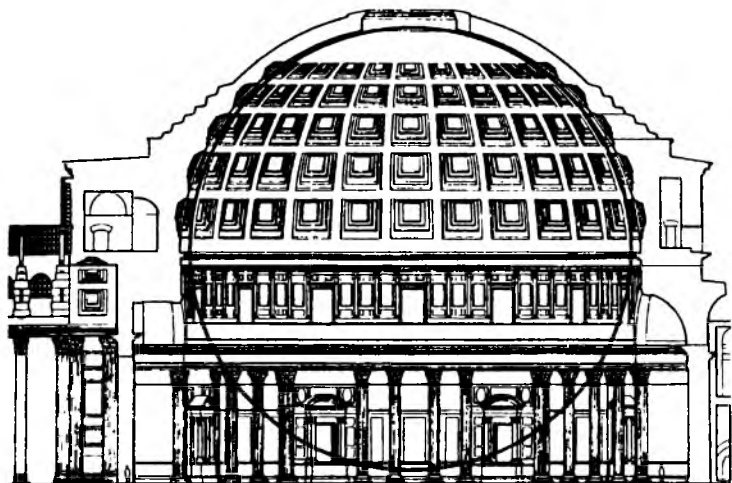
\*\*\* Вечная философия (*лат.*).

\*\*\*\* Перевод философии на язык римлян (*лат.*).

наследников победоносной, даже слишком победоносной, Римской республики — сам дух их должности вынуждал размышлять об удержании гигантской периферии властью лучащегося и собирающего центра, и результатом этих императорских размышлений о соответствии города и мира была растущая готовность примерить на себя роль Солнца и Бога, который, разливаясь вокруг, все оживляет и за все отвечает.

Пантеон находится в центре между обеими формулировками суверенитета. Ведь если экстраординарное строение, с одной стороны, приоткрывает тайну философского продуцирования пространства с помощью геометрических и макросферологических средств, то с другой — оно продолжает линию имперско-городского пространственного творчества, которое рассматривает господство над миром как результат расширения домашнего пространства, а смысл жизни цезаря видит в охране оккупированной римлянами ойкумены.

При таких предпосылках в дискуссию цезарей с философами по поводу самого большого, какой только возможен, символа мира должна была вмещаться некая третья сила. Она должна была предложить обеим партиям приемлемое зримое воплощение их онтополитических и пространственно-теологических претензий. И этой силой могла быть только архитектура, которая отражает не столько свое время в мыслях, сколько мысли времени — в постройках. Военный инженер и зодчий Аполлодор из Дамаска привел строящее мышление к его звездному часу, сумев покорить Траяна и в еще большей степени его преемника Адриана своей концепцией беспримерного сферического храмового сооружения. Гегелевский тезис о том, что разумное действительно, а действительно разумно, значим прежде всего для архитектуры, ибо в ней идеи порядка логической и идеально-геометрической структуры впервые достигают материального воплощения. В римском бетоне (*opus caementitium*), из которого были возведены сердцевина стен и купол Пантеона, кон-



Пантеон в разрезе.

*кретно* осуществилось сферическое понятие. Находясь по ту сторону всех национально-римских способов восприятия, Аполлодор, философски образованный азиат, понял: после того, как мир превратился в империю, настало время превращения совершенного шара в здание, и имперский характер империи в полной мере найдет свое выражение именно с помощью этого логико-архитектурного акта. Таким образом, используя архитектурные средства, Аполлодор в союзе с грекофилом Адрианом совершил то же самое, что столетием ранее своим эпосом сделал для Августа Вергилий, — он осуществил символическое оснащение большого политического пространства, которое было консолидировано исключительно военным путем, и ни один римлянин до поры до времени не мог объяснить метафизическое значение этого монстра власти.

Итак, искусство архитектора возвело форум, на котором мог состояться билатеральный саммит цезаризма и философии. С поразительной зодческой отвагой, которая впечатляет и по прошествии тысячелетий, Аполлодор



выдвинул тезис, что отныне архитектура готова на равных встретить обе вершины мировой мысли. Императорскую партию он привлек строительной идеей, которая в строгих и монументальных формах репрезентирует отеческую заботу империи и ее хранителя о мире; философскому же мышлению он воздал должное, смело предположив, что сфера может уже не только служить подручной моделью для математических и астрономических исследований, но и стать гигантским храмом и символом формы космического пространства, воплощенным в архитектурном сооружении. Вне всякого сомнения, Аполлодор был гениальным предпринимателем, ибо он сумел познакомить хозяев Палатина с метафизикой шара и вселил в своего императора Траяна и его преемника мужество для беспримерного жеста — доставки в Рим универсума со всеми его богами. (С Адрианом, осуществившим и завершившим строительство, у него, по всей видимости, были натянутые отношения, и это станет понятным, если мы вспомним, что император настолько идентифицировал себя с этим проектом, что сам возжелал считаться его подлинным архитектором; Кассий Дион даже сообщает, что после завершения строительства Адриан приказал казнить великого зодчего; однако другие источники не подтверждают этого сообщения.) У Аполлодора не хватило бы необходимого для такой убедительности хладнокровия, если бы перед началом строительства он не смог предоставить императору достаточных доказательств технической возможности (с помощью использования бетона и прогрессивной техники опалубки<sup>187</sup>) построения самого неба, поскольку оно представляет собой не что иное, как сферическую небесную твердь.

Выражение «построить небо» по отношению к сооружению Пантеона следует понимать буквально. Аполло-

---

<sup>187</sup> См.: *Erwin Heinle, Jörg Schlaich. Kuppeln aller Zeiten — aller Kulturen. Stuttgart, 1996. S. 20 ff.*; впрочем, еще и сегодня неясно, каким образом Аполлодор решил проблему опалубки перед тем, как отливать купол.

дор не просто создал купол — самое совершенное полушарие, которое когда-либо возводилось в таком масштабе; во внутреннем пространстве сооружения он очертил и нижнее полушарие неба, южный полюс которого касался пола, так что диаметр купола — 43 метра — определял и внутреннюю высоту здания. В этих пропорциях манифестируется философская эссенция строения: аристотелевское понятие «уранос», или «космос», также образуется посредством абстрагирования от созерцания голубого полушария над нашими головами и дополнения его таким представлением о целостном шаре мира, словно на него взирает со стороны некий находящийся снаружи Бог. Точно так же обстоит дело и в Пантеоне благодаря взаимоотношению построенного зримого верхнего купола и не построенного незримого нижнего купола, первый из которых, взятый сам по себе, изображает небо наивного созерцания, тогда как вместе взятые они символизируют небо философов, универсум. Тот, кто хочет постичь смысл Пантеона, должен представить себе *оба* купола: необходимо и помнить об их различии, и в то же время рассматривать его как преодоленное. И только тогда духовное зрение станет в этом храме бытийной геометрии полностью сфероскопическим.

Итак, внутри Пантеон представляет собой не что иное, как тот самый глобус, который несет на своих плечах Атлант Фарнезе, — только он переведен в формат, соответствующий той идее, что божественный космос есть его собственное место, несущее само себя, а в себе — и нас. При этом исчезают наивные созвездия греческой *sphaira*, предназначенные для внешнего взора; они уступают место геометризованному иерархическому небу, созерцание которого возможно лишь изнутри — благодаря парменидовскому, амфископическому, зрению. Мир, созданный архитекторами и императорами с помощью таких идей и средств, уже не нуждается ни в каких мифических Атлантах: шар, который есть универсум, отныне обретает сакральную форму дома. И согласно воле бо-

гов, открывающейся людям в результате их собственной деятельности, именем того дома, который и есть Вселенная, в эпоху цезарей становится *Roma aeterna*.<sup>\*</sup> Что же касается фонаря — необычного круглого отверстия диаметром девять метров, находящегося на вершине литого купола, — то он свидетельствует о триумфе платонизма, поскольку, пропуская днем внутрь сферы льющийся сверху и снаружи поток света, он должен восприниматься как совершенный символ трансцендентного. Это *oreion*\*\* вряд ли можно сравнить с окном, сквозь которое человек, не подвергаясь опасности, выглядывает во взятый в рамку мир; оно — просвет того самого пространства, которое есть мир.<sup>188</sup>

Пантеон — это не только монументальный тезис, выражающий результат, к которому пришла античная космология; он недвусмысленно и тактично указывает на то различие между эзотерическим и экзотерическим, без которого в античном мире не могло существовать никакой мудрости и никакого истинного знания. Чудо Пантеона состоит еще и в следующем: глядя на него снаружи, невозможно предугадать, что предстанет взору внутри; это происходит потому, что он, как и всякое пустующее здание, доступен только такому внешнему взгляду, который ничего не говорит о его внутренней форме (при этом упрек архитектору в камуфляже неуместен). Снаружи Пантеон открывается как приземистое круглое здание, над цилиндрической базой которого возвышается пологий купол; в том месте, где боковая стена переходит в верхушку, на купол нанесены одно над другим семь колец — это число напоминает нам о планетарных богах, которым был посвящен предыдущий храм,

---

<sup>188</sup> *Reiner Maria Rilke. Gedichte in französischer Sprache: Ein Fenster sei ein «Griff, durch den das große Zuviel des Außen unter sich ausgleicht» [Райнер Мария Рильке. Стихотворения на французском языке: Окно — это «способ, каким среди нас нивелируется огромное „слишком много“ внешнего». — Прим. перев.]; цит. по: Otto F. Bollnow. Mensch und Raum. Stuttgart, 1963, 1994. S. 162.*

\* Вечный Рим (лат.).

\*\* Отверстие (греч.).

стоявший на том же месте. Можно допустить, что экзотерический внешний вид не обманывает нас и что он по праву сохранял бы свою значимость, даже если бы он не был скорректирован истинным контрвидом, открывающимся изнутри. Строение Аполлодора отдает дань тому факту, что в Риме, как прежде в Афинах и во всех прочих местах, подавляющее большинство людей в своем мышлении проходят мимо мест обитания истины, не задают вопросов устам, которыми глаголет истина, и упускают моменты, когда истина является. Пресловутая надпись, вывешенная над входом в платоновскую Академию и гласившая, что сюда не стоит входить тому, кто не является геометром, весьма глубокомысленным образом переформулируется Пантеоном с его различием внутреннего и внешнего. Однако здесь достаточно (правда, несколько иначе, чем перед воротами сада Платона) с открытыми глазами войти внутрь здания, чтобы, оказавшись внутри этого беспримерного явления округлости и просто оглядевшись вокруг, вернуться к жизни под знаком геометрии мира.

Разумеется, находясь извне, невозможно понять: внутри произошло нечто такое, что навсегда в корне изменило статус пространства верхней части строения, даже смысл крыш, потолков и сводов. Здесь произошло не более и не менее как полное и окончательное метафизирование крыши и потолка; в облике купола у реального неба появился в высшей степени серьезный конкурент. Лишь тот, кто вступит под свод храма, почувствует, что купол стал посланием. Уже в более древних ближневосточных конструкциях с круглыми и сводчатыми крышами дал о себе знать тот мотив, что крыши могут и хотят быть чем-то большим, чем просто перекрытиями, делающими застроенное пространство непроницаемым сверху.<sup>189</sup> Как свидетельствуют многочисленные палеоархитектурные памятники, мотив завертывания себя в со-

---

<sup>189</sup> *E. Baldwin Smith. The Dome. A Study in the History of Ideas. Princeton, 1950. Chap. IV: Domical Forms and their Ideology. P. 61—94.*

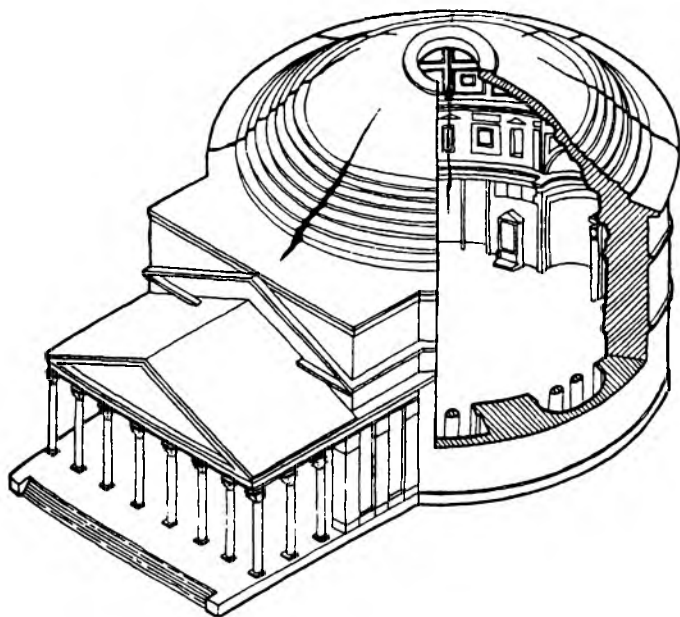
храняющие покровы утеромиметической формы столь же древен, как и сама крыша. Дома кроме всего прочего всегда представляют собой метаморфозы материнского пространства. Но лишь в куполе Пантеона прорыв к рациональной поэтике и метафизике перекрытого сводом пространства совершается столь триумфальным и последовательным образом, и отныне тот, кто не видел и не понял значения кассетного неба римского храма-космоса, уже никогда не сможет претендовать на знание того, что такое высота пространства рукотворного строения.

Все без исключения позднейшие купольные конструкции европейской культуры — от купола Брунеллески на Флорентийском соборе, куполов соборов Святого Петра в Риме и Святого Павла в Лондоне до сводчатых читальных залов *Bibliothèque Nationale\** и *British Library,\*\** — могут рассматриваться лишь как комментарии и антитезисы к пространственно-философскому тезису купола Пантеона. Не случайно самая интенсивная в истории человечества дискуссия о куполах — спор о том, как должно быть увенчано новое здание собора Святого Петра, вспыхнувший в 1506 году одновременно с закладкой первого камня и законченный в 1592 году Джакомо делла Порта и Доменико Фонтана, развившими замыслы Микеланджело (1475—1564), — начинается с появления чертежей первого архитектора собора Донато Браманте, подражающих античным образцам. В них можно увидеть прямую реплику водруженного на колонны массивного купола Пантеона, что из-за его веса было бы технически неосуществимо. История вопроса о куполе собора Святого Петра — своего рода испытательный пробег современного конструктивного рационализма. С точки зрения современного продуцирования пространства она не менее интересна, чем осуществившийся в то же самое время коперниканский переворот в космологии. Ибо утрата пространством внешней границы нисколько не

---

\* Национальная библиотека (фр.).

\*\* Британская библиотека (англ.).



Появившиеся еще в античности трещины на куполе Пантеона.

драматичнее, чем его заключение под свод грандиозного символа начинающегося Нового времени. Если купол древнего Пантеона еще мог покоиться на цилиндре из стены квазителлурических размеров, то постройка куполов Нового времени осложнялась тем, что они не могли опираться на невысокие массивные стены, а искусственным образом поднимались на огромную высоту и поддерживались ненадежными пилонными конструкциями. По ним можно судить о различии между притязаниями античного и современного конструктивизма.

Но и античность, и Новое время вынесли из практики строительства огромных, на грани невозможного, сооружений одинаковый опыт, что ничто величественное не может существовать без трещин и риска разрушения. Уже спустя несколько лет после отливки купола Панте-

она на нем появились широкие меридиональные трещины; история купола собора Святого Петра с XVII столетия и до наших дней есть история попыток его укрепления. Для архитекторов и иммунологов этот опыт менее возбуждающ, чем для философов, ибо они с самого начала знают: удачная попытка построения неба затрудняется тем обстоятельством, что построенное небо рано или поздно придется как-то подкреплять. (Это — основополагающая прагматическая мысль контрреформационного католицизма: если Бог желает, чтобы церковь существовала и дальше, он не допустит разрушения римского здания, несмотря на все его трещины; но если он этого не желает, то мы никогда не сможем избавиться от наших постоянных проблем.) На заре своего существования такая наука, как строительная статика, представляла собой своего рода математическую каббалу для обслуживания куполов, находящихся в угрожающем состоянии. Современные же философы, которые уже ничего не строят сами, из-за специфической для своей профессии фривольности и маргинальности легко впадают в искушение выводить из наличия трещин в зданиях-универсумах других строителей не охранительные, а деконструктивистские следствия.

Если мы рассмотрим Пантеон с точки зрения его эзотерической программы, то убедимся в правдоподобности утверждения, что римское архитектурное искусство стало практическим воплощением пафоса греческой философии — представления космоса как целого под знаком его сходства с домом. Причем это удалось ему именно потому, что оно уподобляло дом космосу так, как это с помощью имевшихся у них средств никогда не смогли бы сделать греки. Если греческий гений — как одобрительно заметил Гегель — сумел одомашнить космос, то римским строителям эпохи империи удалось космизировать дом. В Пантеоне любой посетитель, даже без какой бы то ни было онтологической подготовки, может поразмышлять над главной мыслью античной философии: бытие мудреца представляет собой переселение из локального

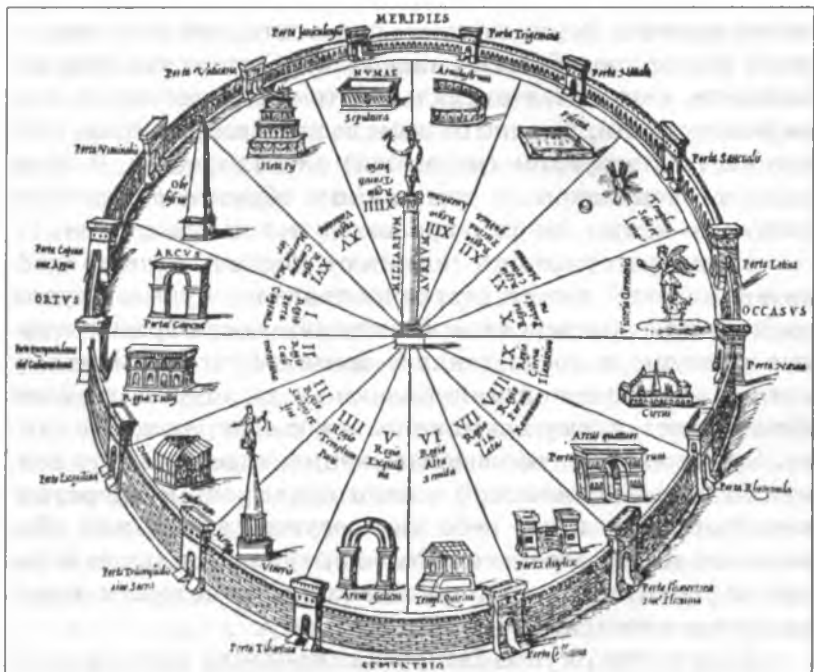
дома в универсальный. А из кассетного купола проливается все такой же ясный свет главного учения древности, гласящего, что познание и включение в определенный порядок — одно и то же. Возведя Пантеон, Аполлодор и Адриан на свой лад повторили и прояснили загадку истории римских успехов. Ведь как многократно подчеркивали знатоки античных реалий, господство римлян над миром объяснялось не проявлением наступательного имперского инстинкта, а было, скорее, невольным следствием гипертрофированного чувства безопасности и домашнего очага, соединенного с истерической волей к лояльности (*fides*) союзникам, жившим на границах империи (Цицерон: «Наш народ овладел уже всеми странами, дабы защищать дружественные народы [*sociis defendendis*]» [De republica. \* III, 23]). Таким образом, империя возникла из оргиастической привязанности к дому и оборонительного простодушия — в этом она подобна философской системе, которая приходит в большой мир лишь затем, чтобы похоронить его под спудом пустой болтовни. У римлян империализм был симптомом всеобщей экзотической фобии, которая излечивает сама себя, интернализируя все внешнее, способное вызвать расстройство.

Подобным образом и Пантеон должен был покончить с нуминозными силами других народов, выдав всем важным богам внешнего мира римский паспорт. Задолго до того, как в европейских и американских университетах было изобретено звание ассоциированного профессора, теологи-руководители римлян открыли функцию ассоциированного бога. Он наделялся межрелигиозно признанными нуминозными силами, отказываться от союза с которыми римским хранителям стабильности казалось неблагоприятным. Как еще ранее в Междуречье, в Риме развилось ощущение необходимости своего рода религиозной дипломатии, посредничавшей между различными формами мира богов. Для всех них в качестве, так ска-

---

\* «О государстве» (лат.).





Рим как центр мира. Гравюра, 1527 г.

зять, зала пленарных заседаний был построен обладающий формой неба экуменический Пантеон — для того, чтобы все силы, заслуживающие имени богов, присягнули римской идее дома.

Это миростроительство изменяет смысл имманентности со всеми вытекающими отсюда долгосрочными последствиями, ибо оно позволяет увидеть, чего может достичь империотехника в качестве космотехники. Это строительство в большом и величайшем не имеет ничего общего с архитектурным бахвальством столиц будущих европейских национальных государств, громоздящих фасады в условиях отсутствия какой бы то ни было реальной идеи мира и эффективной техники мирового господства. С помощью Пантеона удалось доказать, что универсум со-

гласен принять форму дома, — после того, как дом смог по своей форме уподобиться универсуму. С этого момента целостность становится актуальной темой технической всемирной истории; именно об этом ведутся современные дискуссии под лозунгом (наземной) глобализации. В этом слове таится вопрос о том, каким образом существует глобус, — «есть» ли он, «происходит» или «творится».

Наши рассуждения помогают постичь точный космотехнический смысл староевропейского купола: купол придает идее универсальной имманентности архитектурные контуры и предоставляет зримое место иммунному мотиву классической метафизики — взгляду на великое объемлющее, всему внемлющее и всё собирающее воедино. Купол несет в себе высказывание, гласящее, что развертывание человеческой жизни подчинено кооперативному принципу и что небо интересуется явлениями объемлемого им пространства. Возводя купола, сильные мира сего осуществляют утопию внимания, с которым ясное высшее относится к мутному низшему.

Разумеется, купол Пантеона знаменует триумф идеи мира, порядка и имманентности. Высокое онтологическое напряжение этой идеи вскоре вступит в резкий контраст с новыми религиозными настроениями, которые, зародившись на периферии империи, начнут неуклонное наступление на ее центр. Если император еще возводил храм всех богов, в котором простые региональные боги и обожествленные силы природы включались в форму божества высшего ранга, то люди по всей империи отказывались от философской религии транспарентности (можно было бы сказать: покидали пленарное заседание *sous l'œil de l'empereur*\*) и перепоручали свою жизнь новым религиям непрозрачности.

Это обстоятельство особенным образом приобщает Пантеон к затянувшемуся крушению позднеантичной философии. Ибо благодаря своей светлой вере в сферу,

---

\* Под председательством императора (фр.).

своему доброжелательно-торжественному тотализму, своей тонкой кассетной структуре внутреннего купола (которая, как кажется, предвосхищает понятие иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита) Пантеон представляет собой созданную из бетона истинную эманационную систему, содержащую в себе больше реализованной интеллигенции, чем имелось у всех его позднейших посетителей. Уже вскоре после окончания строительства участники отправления культа стали воспринимать это здание в качестве своего рода машины смысла, которую можно было использовать в ритуальных целях, но которую совершенно невозможно было бы построить во второй раз.

Эту ауру эзотерического одиночества, окружавшую полное величественного смысла и одновременно безгранично доступное здание, отчасти уловил Освальд Шпенглер. Ему принадлежит гениальное замечание, что Пантеон был *«самой ранней из всех мечетей»*.<sup>190</sup> Это высказывание связано с достаточно спорным тезисом философа, что в 125 году н. э. Рим уже был на пути к выходу из круга античной душевности и двигался по направлению к той магической культуре, которая начала разворачиваться на Ближнем Востоке, порождая многочисленные псевдоморфические образования на телах чуждых ей народов и культур. (Знатокам главного сочинения Шпенглера известно, что этот комплекс рассмотрен им в главе «Проблемы арабской культуры», представляющей собой своего рода книгу в книге; не будет особенным преувеличением сказать, что эта глава знаменует собой кульминацию спекулятивной философии культуры XX столетия.) По утверждению Шпенглера, в конечном счете именно смещение акцента с античной душевности на магическую ответственно за то, что Римская империя была пронизана псевдоморфической религией, ранним христианством в его эллинизированной форме (которое, со своей стороны,

---

<sup>190</sup> *Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1923, 1979. S. 273.*

является душевным собратом появившегося позднее ислама, прототипа религии непрозрачности, требующей подчинения и самоотречения). Разумеется, Шпенглер прав в том, что в эпоху строительства Пантеона Рим переживал изменение смысла имманентности и что тот способ, которым боги возвещали о своем присутствии внутри мира, определялся этим чреватый серьезнейшими последствиями изменением.

Представители позднеантичных масс, входя в Пантеон, воспринимали лишь очень немногое из того, что было обсуждено и реализовано на саммите цезаризма, философии и архитектуры. Эта эпоха во все большей и большей степени становилась временем мистагогов и апостолов, деятельность которых была направлена как раз на дематематизацию неба, — сегодня мы могли бы назвать это новым «околдовыванием» мира. Именно этим агентам полностью изменившегося, откровенно алогичного, телепатического, жаждущего чудес чувства имманентности мы обязаны тем, что позднейшие купола, прежде всего на византийском Востоке, более не воспроизводили пантеологическую архитектурную форму, представлявшую собой своего рода (прочный, как *opus caementitium*) памятник нозтической причастности человека к оптимальной форме мира-дома, а все больше и больше свидетельствовали о том, что человеческое пространство со всех сторон окружено непроницаемой тайной мира. Освальд Шпенглер убедительно объяснил это на примере восприятия центрального пространственно-философски релевантного символа магической культуры — мировой пещеры. Суть произошедшей перемены станет нам совершенно понятной, если мы обратимся к различию между Пантеоном и церковью Святой Софии в Константинополе (впоследствии мечетью Айя-София). Если шарообразный храм способствовал тому, чтобы посредством архитектурно-технической кристаллизации максимально громко возвестила о себе идея мира античной философии (в строении, в которое человек приходил как провинциальное дитя мира, чтобы покинуть его греком и неофитом фило-



Церемония в соборе Святого Петра в юбилейный 1700 год.

софии), то церковь Священной Мудрости вызывала ощущение пронизанной нуминозным светом и магически замкнутой имманентности (так что в нее нельзя было войти, не став в тот же миг арабом *ante litteram*,\* восторженным дебютантом, очарованным Богом).

В позднейшей судьбе Пантеона мотив округлости неба получает новое толкование, которое выглядит как

---

\* До писания (лат.).

иронично-психогностическое возвращение шара к матери: византийский император Фока подарил Пантеон римскому епископу Бонифацию IV, который, разумеется, не мог сделать ничего лучшего, как превратить это сооружение в церковь Девы Марии, освятив его под именем *Sancta Maria ad martyres*;\* это торжественное событие произошло в 609 году н. э. Позднее, когда церковь была повторно освящена под именем *Santa Maria la rotonda*,\*\* настал самый светлый час в истории этого символа мира — благодаря тому, что очевидная всем строгая сферичность метафизиков вновь соединилась с интимной органичной округлостью имманентного неба внутри Богоматери на последнем месяце беременности.

Космотехническая примечательность Айя-Софии, как и всех позднейших аутентичных мечетей, состоит в том, что она обращена уже не к философской конвергенции дома и бытия, а к магическому отождествлению светлого мира и чудесной пещеры. Это вносит в архитектурное искусство Востока элемент некоего творческого абсурда, под воздействием которого позднейшая исламская архитектура превратилась в своеобразную школу чудес. Ибо если технолого-теологическим основанием Пантеона была формула «построения неба», то концепция византийских соборов и мусульманских мечетей заключалась в «сооружении мировой пещеры».

Позднеантичное новое «околдовывание» мира и строительство вовлекают в ремистификацию пространства, тем не менее архитектура как художественное знание больших строений не прекращает следовать своему конструктивистскому призванию. Однако теперь превращению дома в универсум уже не соответствует превращение универсума в дом — наоборот, сам дом отправляется в своего рода псевдоморфическое путешествие и вновь превращается в окруженный стеной волшебный шатер и рукотворную пещеру. При этом архитектура начинает слу-

---

\* Святая Мария всех мучеников (лат.).

\*\* Ротонда Святой Девы Марии (итал.).



**Купол над аудиторией медресе Шир-Дар в Самарканде.**



Айя-София. Литография Луи Ага (1806—1885) по акварели Гаспара Фоссати.

жить некоей антиархитектурной идее пространства; она превращается прежде всего в искусство создания ускользающих чудес и воспроизводства непостижимости Бога, чтобы в конечном счете стать замкнутой в себе самой свидетельницей магической стагнации и паралича техническо-



го и культурного знания, а кроме того — симптомом космофобической неспособности к развитию, которая и по сей день под сомнительным именем «исламской нации» с оскорбленным видом продолжает присутствовать на мировой арене. Там, где купол вынужден служить архитектурной формой пещерной имманентности, высокоразвитая техника ставится на службу пространственной идее несопоставимого уровня. В течение некоторого времени это может приводить к самым поразительным результатам. Однако в длительной перспективе ориентализированный купол превращается в хранителя полудремы остановившегося разума.

Когда же купол водружался над церковными постройками европейского Нового времени, отзывавшимися на пространственные требования новой океанской эпохи, то он вплоть до рубежа XX столетия продолжал играть роль квазиуниверсального символа новоевропейской пространственной проблематики: в больших центрированных строениях он отображал децентрализованный подвижный мир. Колоссальные проекты соборов Святого Петра в Риме и Святого Павла в Лондоне с их видимыми одновременно и снаружи и изнутри куполами, высившимися подобно триумфальным башням, воплощают новоевропейский прорыв в колоссальное. В них обнажается смысл классицизма, возникшего «после эпохи открытия мира и человека». С точки зрения стилистики власти Новое время представляет собой попытку выразить в завещанных античностью формах всемирный объем океанской эпохи. Этому правилу подчинялись почти все новоевропейские государственные архитекторы — от зодчих эпохи Людовика XV, при котором началось строительство здания, впоследствии названного парижским Пантеоном («полуантичного, полуиезуитского», как говорил Жюльен Грак), до авторов Николаикирхе в Берлине и Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге. Естественно, что и Капитолий в Вашингтоне (не говоря уже об утомительном перечне многочисленных капитолиев в каждом отдельном американском штате) должен был увенчаться куполом в самом что ни на есть максималистском



Читальный зал Библиотеки конгресса, Вашингтон.

стиле — впрочем, это случилось уже после специальных «купольных» дебатов, достигших масштабов споров по поводу Конституции. С сооружением купола Капитолия (представляющего собой непосредственный ответ куполу собора Святого Павла в Лондоне и косвенный — куполу собора Святого Петра в Риме), которое было закончено в 1864 году, то есть еще во время Гражданской войны, *translatio imperii*\* от европейцев американцам Соединенных Штатов стала стилистически завершенным фактом, нуждавшимся лишь в политическом оформлении; поводом к нему стало вступление США в Первую мировую войну в 1917 году. То обстоятельство, что с архитектурной точки зрения этот купол представляет собой *fake*\*\*, не более чем каменный фасад на скрытой металлической несущей конструкции, вообще характерно для вашингтонского классицизма.

Но решающую метаморфозу купол претерпел отнюдь не благодаря политическим строителям бесчисленных,

---

\* Передача власти (лат.).

\*\* Фальшивка, подделка (англ.).



*Lying in State in the Rotunda* (парадное лежание в ротонде): государственные похороны генерала Дуайта Дэвида Эйзенхауэра, «парадное лежание в гробу» под куполом Капитолия 30—31 марта 1969 г.

более или менее красноречивых, парафразов круглых зданий в Старом и Новом Свете, возводившихся и намного позже XX столетия (амбициозные планы Гитлера и Шпера по строительству берлинского комплекса сооружений, посвященных окончательной победе, также находились в русле этой тенденции). Эта метаморфоза стала осуществляться начиная с 20-х годов XIX века под частным управлением и по экономическим причинам — в результате появления в Париже, Милане и Риме тех великолепных крытых пассажных конструкций, в которых, как показал Вальтер Беньямин, пространственная продуктивность современного капитала воплотила свою самую



Купол Капитолия в Вашингтоне. Вид изнутри.

убедительную идею. Пассажи реализовали интерьерную идею, выразившую уже не имманентность универсума в иммунизирующем божественном охвате, а идею всемирного товарооборота и проникновения денежных потоков во все жизненные связи. В пассаже под знаком «товара» или «стиля жизни» сливаются друг с другом *piazza*,\*

---

\* Площадь (*итал.*).



Центральный купол галереи Виктора-Эммануила II (в процессе строительства). Милан, 1865—1867 гг.

торговая улица и салон. Тот, кто имеет в распоряжении достаточные средства, может удовлетворить здесь свою потребность в устранении стенного характера построенного неба в пользу симулируемой транспарентности. В этом состоит иммунологический смысл такого материала, как стекло, слава которого начинается с пассажных крыш и которое обладает очевидным и глубоким сродством с дающими ему пространственную идею деньгами.

С появлением рукотворных хрустальных утопий раннего конструктивизма и остроумной, свободно пере-



Новые торговые ряды. Москва, 1888—1893 гг.; после 1917 г. — Государственный универсальный магазин (ГУМ); средняя галерея пассажа.

мещаемой *indoors*-архитектуры\* конца XX столетия в умах архитекторов, философов и климатических дизайнеров совершается пространственно-продуктивная революция, благодаря которой становится возможным решающий шаг за пределы староевропейских предначертаний. Отныне открывается путь к застройке больших пространств, для которых уже не имеет значения ни противоположность эзотерического и экзотерического, ни различие между централизованным и децентрализован-

---

\* *Indoors* — внутри дома, в помещении (англ.).



Модель купола над Рейхстагом в Берлине. Норман Фостер, 1998 г.

ным. В новых пространствах на сцену выходит идея некруглой сферы, освободившаяся от догматики староевропейского централизованного пространства.<sup>191</sup> А уж в XXI веке крыши мира тем более будут проектироваться без всяких

---

<sup>191</sup> На радикальную оригинальность современного продуцирования пространства в архитектурном конструктивизме особенно настойчиво указывал Генрих Клотц, прежде всего в своей экспозиции «Видение современности — принцип конструкции», представленной в Немецком музее архитектуры Франкфурта-на-Майне и работавшей с 6 июня по 17 сентября 1986 года (Buch und Katalog. München, 1986). Этот тезис об оригинальности представляет собой матрицу скопированной из социологии теоремы о Втором модерне, которая у Клотца — по всей видимости, независимо от числительного «два» — фиксирует неисчерпаемый потенциал современного искусства формирования пространства и потому — ренессансную мощь современных конструктивистских подходов в архитектуре, а в определенной мере и в изобразительном искусстве. А следовательно, современность под номером два не имеет ничего общего с рефлексивностью, как то утверждают некоторые социологи, а связана с неугасшей креативностью Нового Строительства, способного предоставить доказательство того, что даже длительные периоды вульгарно-функционалистической стагнации не смогли лишить его вдохновения.



Millenium-Dome (Купол тысячелетия) на излучине Темзы в Гринвич-Вилледж, Лондон. Снимок сделан в январе 1999 г.

оглядок на старые морфологические модели неба, дома и пещеры.

Человек модерна, деконструировавший небосвод и освободивший небо от его традиционных иммунных функций, иммунизирован иначе, а потому он по-другому живет и по-другому строит. Он по-новому спроектировал свои крыши и стены и заключил страховые договоры, которые драматически изменили его позицию по отношению к рискам мира. Как инакомыслящий он, по всей видимости, должен был стать и по-иному осторожным; как надежно застрахованный он может достичь беспрецедентной меры открытости миру.

В грядущую мировую эпоху купол станет знаком понимания того, что и пустота жаждет быть застроенной.



Быть может, Бог мертв, но купольное строительство продолжается, а вместе с ним не утихает и спор об оптимальной крыше над головой современного человека. Крыши эпохи постмодерна — это уже не онтологические догмы, а рабочие гипотезы для временных сообществ. Кажется, что сегодня искусственно построенная пустота прочерчивает горизонт, внутри которого рожденно-смертные должны заботиться о самих себе и своих корпорациях. Даже *prima facie*\* мегаломанический Millenium-Dome Ричарда Роджерса в Гринвиче под Лондоном, которым Англия хотела отметить свое вступление в третье тысячелетие, свидетельствует о мощной движущей силе этого политико-символического пространственного требования. Целая страна вибрирует под воздействием современной и тем не менее с трудом поддающейся интерпретации пространственной идеи: по данным языковых статистиков, в 1997 году в британских газетах слово *dome* (купол) было наиболее часто упоминаемым (после имени Диана).<sup>192</sup> Дебаты о куполе все еще остаются индикатором коллективной пространственной чувствительности. Как и во времена возведения городских стен Иерихона и Урука, высокое строительное и архитектурное мастерство и сегодня служит доказательством протокоммунитарного тезиса, что и в очень большом, даже в глобальном, действителен примат внутреннего. В архитектуре нет ничего, что прежде отсутствовало бы в иммунных идеях.

---

<sup>192</sup> См.: Hanno Rauterberg // Die Zeit. N 35, 20. August, 1998. S. 34.

\* На первый взгляд (лат.).

## ГЛАВА 5

# DEUS SIVE SPHAERA,\* ИЛИ ВЗРЫВАЮЩЕЕСЯ ВСЕЕДИНОЕ

Шар — это автопортрет души.

*Марк Аврелий. Наедине с собой. 11, 12*

В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого «здесь» катится шар «там». Центр всюду.

*Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. III*

**З**ападная теология, когда она наиболее адекватно понимала свою сущность, была не чем иным, как медитацией о сверхреальном центре. С упорством, граничащим с отчаянием, она размышляла о центре всего, который не мог быть центром мира. Поскольку в дизайне классической метафизики первым различием было различие между Богом и миром, центр реального мира (середина скудно освещенной Земли с блуждающими по ней людьми) и центр высшего мира (середина, наполненная божественной полнотой и блаженными духами вокруг нее) были навсегда отделены друг от друга. Поэтому теория целого могла быть только двучленной, даже двуязычной, а в конечном счете полностью разделенной на двое. Как космология, или наука о природной Вселенной, она рассуждала об универсуме; как теология, или наука о духовной Вселенной, она говорила о Боге как основании и тайне мира. Поэтому сама собой напрашивающаяся идея, что оба этих рассуждения можно объединить

---

\* Бог или сфера (лат.).

в некую единую целостную теорию, словно природа и Бог являются двумя дополняющими друг друга аспектами одного и того же континуума, а их теории — различными проекциями одной и той же когерентной в самой себе целостной действительности, несмотря на новые и все более изощренные амбициозные заверения, оказалась нереализуемой.

С позиции нашего времени у нас есть неплохой шанс понять, что староевропейские космологи и иудео-греко-христианские теологи, будучи экспертами в области изучения тотальностей, при рассуждении о Едином и Целом никогда не говорили об одном и том же, сколь бы настойчивые усилия они ни прилагали для конвергенции своих дискурсов. Формальное основание для гармонизации теории целостности мира и теории целостности Бога можно было бы найти в структуре обеих тотальностей — в родстве фундаментальных морфологических воззрений, ведь в соответствии с основополагающими интерпретациями обеих этих тотальностей каждую из них можно представить как один-единственный бесконечно совершенный шар. Следовательно, кажется оправданным ожидание, что две различные проекции величайшего шара на самом деле подразумевают одно и то же. Но это предположение обманчиво, и исследование обоих максимальных шаров покажет, что они не могут совпадать; более того, их объединение — о котором неустанно хлопотала как *philosophia perennis*, так и спекулятивная теология — неосуществимо без абсурдных импликаций. Наверное, Бог морфологов хотел порядком подурочить и теологов, и космологов и решил явиться в виде двух несовместимых тотальностей, словно желая опровергнуть самоочевидный тезис *maximum est unum*,\* убеждающий, что существует одно, и только одно, величайшее, не имеющее конкурентов, сингулярное Одно-и-Все.

Вспомним, Платон и Аристотель первыми достигли ошеломляющего успеха в своих попытках доказать, что

---

\* Величайшее — единственное (лат.).

среди многих возможных шаров может существовать лишь один шар — актуально всеобъемлющий. Платон настоятельно подчеркивал, что демиург создал не два и не бесконечное количество космосов, а лишь один-единственный, в своей полноте и совершенстве представляющий собой рожденную единственной (*monogenes*) и одинокую (*éremos*) сингулярность. У афинских основателей философских школ судьбоносный аргумент предстал в следующем виде: максимум может быть только один, и поэтому все телесно сущие вещи собраны в одном-единственном объеме, которым является реальный небесный свод. *Величайшее — единственное*: тезис, пользовавшийся авторитетом официально утвержденной истины начиная со времен античных мыслителей, Николая Кузанского и кончая эпохой современных идеалистов. Если мир есть совокупность того, что охватывается некоей предельно внешней границей, то, следовательно, он может быть только одним и единственным, ибо понятие величайшего непременно подразумевает и интеграцию всего. Таким образом, порожденный и одушевленный логосом космос философов оказывается величайшей из всех совокупностей и совокупностью объемлющего. С космологической точки зрения целостность и все-целостность означают одно и то же.

Тем не менее для теологов в платоновской последовательности бесспорным является то, что Бог должен несравненно превосходить мир и все, что в нем есть. Ему подобает быть создателем еще более мощного и совершенно иного вселенского шара — гиперфизической, ноэтической, энергетической, эротической сферы всех сфер, о которой только в переносном смысле можно говорить как о пространственной и в центре которой (но что может называться центром в сверхпространственном?) во всем принимающий участие и всезнающий Бог без меры и противоречий наслаждается самим собой. Бог окружает все и не окружается ничем, говорит Псевдо-Дионисий Ареопагит, тем самым четко указывая на его превосход-

ство в величине — как пространственной, так и сверхпространственной. Если эти аргументы идеалистических теологов имеют под собой действительное основание (а с имманентной точки зрения многое говорит в пользу этой уступки), то природный шар докторов-аристотеликов, мир-небо, в центре которого находится Земля, и математико-мистический Бог-шар, который всё из себя испускает и всё в себе содержит, не могут быть одним и тем же шаром. Более того, знаменитая вспомогательная конструкция, созданная для поддержки метафизической идеи единства, та *analogia entis*,\* которая посредством фиксации сходного в несходном позволяет миру на почтительном расстоянии следовать за бесконечно превосходящим его Богом, также не способна устранить раздражающее противоречие двух этих проектов максимума.

В своих исходных пунктах и в своих результатах теория Бога и теория мира остаются совершенно различными предприятиями, даже если они обе, обманчиво похожие друг на друга в своих внешних формах, *de facto* являются учениями о сферах высшего порядка. И только Спиноза с его подходом *deus sive natura*\*\* покажет, как западная комедия двойной теории, если она готова пожертвовать трансценденцией, может быть снята с репертуара. Сколь бы сильным ни было искушение отождествить обе — космологически-имманентную и онтологически-трансцендентную — конструкции шара, в них обнаруживаются субстанциальные диссонансы, о которые разбивается любая попытка их объединения. Лишь институционализирующаяся заинтересованность в консонансе и конвергенции могла вызвать видимость того, что греко-христианская школьная наука пришла к охватывающей и мир и Бога *unified theory*,\*\*\* тем самым достигнув того, что

---

\* Аналогия сущего (лат.).

\*\* Бог или природа (лат.).

\*\*\* Объединенная теория (англ.).



*Псевдотеоцентрическая картина мира.* Николай Орем. «Livre du ciel et du monde» («Книга о небе и земном мире»), 1377 г.; рукопись снабженного комментарием переводом трактата Аристотеля «De caelo», выполненного для Карла V. Иллюстратор этой книги произвел такую инверсию аристотелевского космоса, что семь планетных сфер с космографической точки зрения неправильным образом окружают не Землю, а Бога, причем сфера Сатурна и сфера неподвижных звезд находятся внутри, а лунная сфера — на внешней периферии.

можно было бы назвать когерентной целостной картиной сущего и сверхсущего или интегрированной метафизической системой. Однако нужно просто внимательнее прочитать соответствующие тексты и убедиться, что о такой системе не может быть и речи. В действительности так называемая онто-(космо)-теология метафизической эпохи, обманчивой гомогенности которой отдал дань еще Мартин Хайдеггер в своих, пожалуй, чрезмерно настойчивых попытках ее деструкции, несет в себе фундаментальный раскол. В самом ее основании заложено неустрани-

мое различие между двумя самостоятельными и несовместимыми проектами сферической тотальности, при соединении которых в комплекс так называемой метафизики ничто (если рассмотреть ситуацию в истинном свете) не разрушается, поскольку она конструктивно порочна с самого начала.

Все попытки совместить центры, окружности и внутренние кольца обеих великих тотальностей были обречены на неудачу в силу принципиальных причин, даже если параллелизм риторических аспектов рассуждений о Боге и мире и препятствовал тому, чтобы их существенные несоответствия можно было моментально обнаружить. Поэтому классическая метафизика и не нуждается ни в какой *деструкции* или *деконструкции*, и не способна к ней, ибо именно при добровольной, хотя и не индифферентно безропотной, *реконструкции* во всей своей пронзительной или, если угодно, трагической ясности обнажается невыполнимость метафизического проекта полного концентрического совмещения мировой и сверхмировой сфер.

Таким образом, необходима не столько критика центризма как такового, сколько внимательное различение центров и соответствующих им периферий. Тогда станет ясно, что вся метафизическая традиция основывалась на любопытной путанице между трансцендентным и имманентным пространствами, а следовательно, на смешении двух совершенно различных центров и того, что их окружает. Следует признать, что мыслителям, которые движутся в русле традиции (и неважно, укрепляя или подрывая ее основы), непросто постичь это различие. Даже Кузанец был настолько ослеплен конститутивной иллюзией своей эпохи, грезившей об объятиях, в которые небо заключает Землю, что сколь настойчиво, столь и тщетно учил невозможному: кон(экс)центризму космического и божественного шаров, или, что то же самое, полному включению всякой имманентности в объемлющую трансцендентность.

# Primo

El principio che moue queste cose  
Sono intelligencie separate.



El principio che moue. In q̄ro capitolo tracta  
dele intelligencie cioe de  
angeli ouenti q̄li celi. e d'alc̄i chel principio cioe la cognosc̄tione

Геоцентрическая мировая сфера. Из труда Чекко д'Асколи. Вена, 1516 г.



«Кто центр мира, то есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно — бесконечная окружность всего». <sup>193</sup>

Очевидно, что такое можно написать, но невозможно мыслить. Причиной тому, которая в дальнейшем будет изложена с резкостью, не свойственной ни одному из прежних историко-философских описаний, служит следующее: несоответствие между теопериферическим и теоцентрическим мироистолкованием — или, можно было бы сказать, между аристотелевской онтологией величия (Бог вверху) и платоновско-плотиновским учением об эманации (Бог в центре) — настолько глубоко, что перед ним отступает любое стремление к гармонизации систем. Целое невозможно сконструировать одновременно из Земли и Бога, и тот, кто пытается это сделать, должен симулировать концентризм там, где в действительности его не может быть в силу самого положения вещей. То, что (или кто) на самом деле является «центром Земли» в пространстве средневековой картины мира, мы покажем ниже, в главе об антисферах, когда займемся исследованием основ сатанологии; а то, на какие ухищрения приходится идти, чтобы мыслить Бога как «центр всех сфер», можно в деталях проследить у самого Кузанца, в примечании к его трактату «Игра в шар».

---

<sup>193</sup> De docta ignorantia. II, 11: «Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt». Этот тезис связан с тем космологическим аргументом, в котором предсмертными конвульсиями заявляет о себе агония средневековой картины мира. Кузанец, продолжая заданную традицией линию, переносит на физический универсум теологический парадокс, заключенный в утверждении, что Бог — это шар, центр которого всюду, а окружность нигде; значение этого основного положения геометрической мистики мы разъясним ниже. Но то, что в теологическом дискурсе обладало лишь информативным смыслом, теперь становится космологически значимым; поэтому для Кузанца и в мире, как прежде в Боге, совпадают *centrum* и *circumferentia* — кажущаяся смелость, в которой видели вклад в преодоление средневековой картины мира и которая, однако, представляет собой лишь печальный конец попыток неосуществимой гармонизации онтотеологии и космологии.

В мышлении Зрелого Средневековья путаница по поводу смысла центра достигает предельных уровней. Без плотной и эластичной паутины благочестивых автогипнозов, поддерживаемой системой институционализированных иллюзорных идей, — и это в точности соответствует тому, что сегодня называют дискурсами (по Фуко: навыкам вещи-сказывания), — западная метафизика никогда не смогла бы отстоять свое право на существование. Ценой, заплаченной за то, что средневековое свободомыслие было возможно лишь как лицензированное теоретизирование в границах догмы, оказались латентный характер бифокализма картины мира и отсутствие сколь-нибудь развернутого диалога между геоцентрической и теоцентрической позициями внутри иллюзорного пузыря *philosophia perennis*.

О глубине этой поучительной путаницы свидетельствует еще один момент. Даже ницшеанский Безумный Человек, желавший возвестить о смерти Бога, пал жертвой смещения центров, не подозревая, что в его речи соединены две радикально различающиеся концепции Единого-и-Всего. Когда в зловещем 125-м параграфе «Веселой науки» Безумный Человек ставит свои эксцентричные вопросы:

«Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца?..  
Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто?»\*

— то, судя и по тону, и по содержанию, он, вне всякого сомнения, говорит об *утрате периферии*, которая для посткоперниканского человечества происходит одновременно с прощанием с аристотелизмом в космологии. Здесь оплакивается улетучившееся небо неподвижных звезд, удаление которого вызывает своего рода инфинитический шок. Страстность ницшеанских вопросов свидетельствует о том, насколько серьезно лишение Земли

---

\* Здесь и далее перевод К. А. Свасьяна.

статуса центра и ликвидация небесных оболочек затронули психокосмическую иммунную систему старой Европы: «Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее?» Такие речи вызывают ощущение, что ныне нигилизм бродит у дверей каждого дома; вращение Земли интерпретируется как движение какой-то фатальной центрифуги, погружающей нас в вечный холод, и то, что у неба нет никакого последнего свода, самым непосредственным образом означает утрату безопасности жизни. Взволнованное послание совершенно понятно: пустыня расширяется, ориентир утерян, внешнее захватывает всё, а смысл можно отыскать только в радикально искусственных, спроектированных вопреки объективной беспочвенности системах самосохранения (в строительстве ковчегов второго уровня).

Однако, когда Безумный Человек возвещает о смерти Бога, он говорит о чем-то совершенно ином — а именно об *утрате центра*, ставшей результатом отступления новоевропейской теологии с платоновско-платиновских позиций. То, что Ницше хотел изобразить эту вторую утрату как следствие *убийства* высшего, наилучшего, величайшего, быть может, представляет собой истеризацию, с которой приходится мириться, поскольку она свидетельствует об осознании остроты вопроса о наследнике. Однако суть дела остается проблематичной, ибо какую циркульную иглу можно было бы воткнуть в абсолютный центр? Теперь нам следует быть вдвойне внимательными: удаление Земли из центра аристотелевско-птолемеевского космоса и ликвидация источника всякого света, находившегося в центре неоплатонического божественного шара, — это две фундаментально различные операции, неспособность различить которые неизбежно ведет к путаным воззрениям на все соответствующие проблемы. Этот вопрос оказывается во многом решающим для понимания смысла современности: является ли она эпохой постметафизической, как возвещается со всех кафедр, или же эпохой инакометафизической, но еще не способной

правильно понять самое себя? Стала ли в ней онтология невозможной в принципе, как не устают повторять проворные трансценденталистски и конструктивистски ориентированные мыслители, или же пришло время какого-то нового исторического типа онтологического мышления? Сказало ли философское мышление свое последнее слово, как говорят теоретики отчуждения, во всеобщенекрологической меланхолии вглядываясь в прошлое, или же древняя любовь к мудрости перевоплотилась в какую-то новую историческую форму, скажем, в некое трансгенное искусство разума? Может быть, смысл самой современности зависит от истолкования катастроф метафизических сфер, а тем самым от ответа на вопрос, что следует считать утраченным: центр, периферию или всё вместе — и какой центр, какую периферию, какого шара?<sup>194</sup>

Тем не менее убеждение, что все эти возможные утраты в конечном счете означают одно и то же, постоянно, с начала Нового времени и до наших дней, дает о себе знать как в консервативных, так и модернистских легендах. Эта путаница идет издалека; ее рождение восходит к эпохе греческой классики, и под ее знаком прошли все Средние века. Если даже Ницше пал ее жертвой, то это свидетельствует о мощи староевропейской иллюзии, которая любой ценой должна была сохранить в силе утверждение, что шар мира и шар Бога тем или иным образом концентричны, если не сказать тождественны, как нас пытается убедить на первый взгляд понятный и тем не менее логически и содержательно в высшей степени сомнительный тезис Николая Кузанского. И если бы тезис о тождестве подтвердился, то это позволило бы нам с полным правом допустить, что удаление Земли из центра космоса метафизически равнозначно эвакуации Бога из центра бытия.

Однако это только убеждение, не опирающееся ни на какие факты. В действительности следует говорить о

---

<sup>194</sup> Более подробное обсуждение интервенции Ницше см. ниже в Экскурсе 5.

двух различных децентрализациях *toto caelo*,\* каждой из которых соответствовали бы совершенно различные новые замещения, или оставления, центрального поста. В кандидатах на роль заместителей обоих вакантных центров целого современность не испытывала недостатка: материя, человек, родовой субъект, авангард, раса, структура, бессознательное, капитал, язык, мозг, гены, масса Большого взрыва — все это и многое другое уже обсуждалось в качестве фундамента и господствующего центра, и каждый покупатель на нерегулируемом рынке смыслов мог *à son goût*\*\* выбрать себе «априори». А это значит, что еще никто и никогда не пытался понять, о каком же подлежащем занятию центре вообще идет речь.

Поэтому история идей последних двухсот лет представляет собой историю войн за право наследования проблемных центров целостностей, находящихся в бедственном состоянии. Само собой разумеется, что это порождает пацифистские предложения снять напряжение в некоей «культуре без центра».<sup>195</sup> Нельзя сказать, что мы не в силах понять, почему дорога по этому необозримому из-за своего простора полю по имени Просвещение оказалась весьма долгой и почему здесь невозможно достичь чего-либо существенного без своего рода орбитального внешнего наблюдения и максимально широкомасштабного обозрения. Но пока настоящее знание будет распыляться по столь широкому фронту, чудовищные упрости-тели и реставраторы-псалмопевцы будут продолжать манипулировать своей беспомощной публикой. Одни бегут к Аристотелю, равным образом удовлетворяющему и архиепископов и социал-демократов, другие пытаются подлакировать для ностальгирующей публики барочный реликт *philosophia perennis*. Самую знаменитую интервенцию в это поле предпринял Неистовый Католик Ханс

---

<sup>195</sup> *Richard Rorty. Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays. Stuttgart, 1993. S. 5—12.*

\* Целого неба (*лат.*).

\*\* На свой вкус (*фр.*).

Зельдмайр в своем критическом (настолько, что его можно назвать обвинительным заключением, вынесенным современности) сочинении «Утрата середины. Изобразительное искусство XIX и XX веков как симптом и символ эпохи» (1948); в нем он оплакивал центр, о котором никогда нельзя было сказать, где он, собственно, находится. (Тем не менее Зельдмайр, упрекая современную архитектуру в отрыве от «земного базиса», образцовым воплощением которого являлся созданный Леду проект шарообразного «Дома полевого сторожа» в Мопертюи [1775—1780], своей чисто геометрической формой нарушавший законы подлунного мира, еще раз демонстрирует нам, чем был и к чему стремился католический аристотелизм; в целом Зельдмайр усматривает в современности тенденцию к формированию «нечеловечески чистых сфер», что в конечном счете выливается в упреки в самообожествлении и сатанизме.) Но будь то Зельдмайр или Анти-Зельдмайр, в любой ситуации масштабы путаницы в вопросе о смысле центра и его утрате в современном мире приблизительно одинаковы.

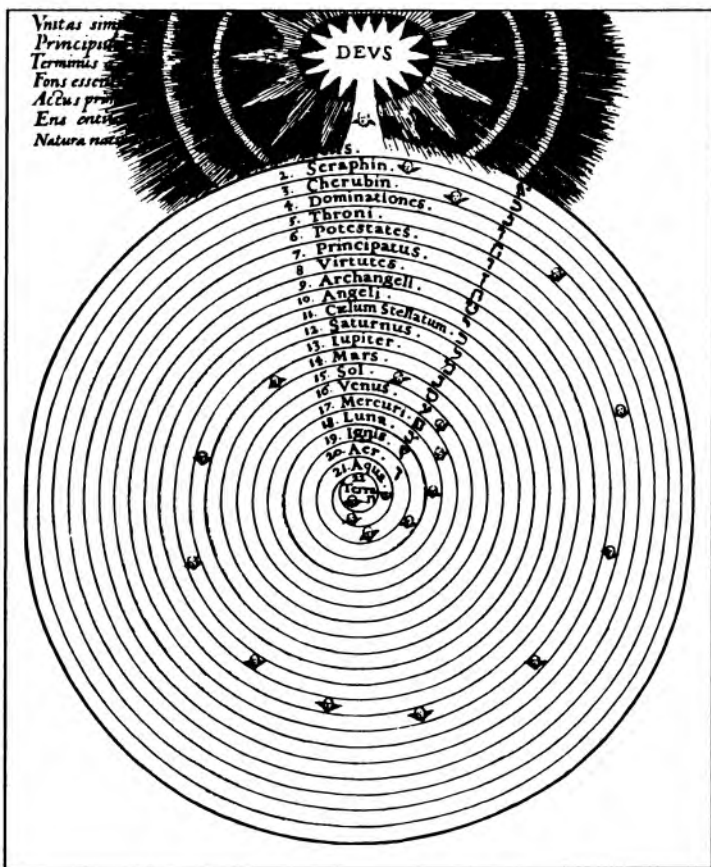
Если мы хотим четко разделить две классические фигуры всеобъемлющего — небесный и божественный шары, то нам достаточно взглянуть на их центры. И тогда тотчас обнаружится неустранимое различие между геоцентрическим и теоцентрическим сферическими проектами. Это различие постоянно саботирует изнутри самое тонкое староевропейское теоретическое построение, в котором *hen kai ran* придается строгая логическая форма.

Как мы выяснили в предыдущей главе, первый проект Великого Шара предполагает, что в центре находится онтологически наихудшее и отдаленнейшее: мы сталкиваемся здесь с населенной смертными людьми Землей и подземным чревом, преисподней, понимаемой как отрицательный полюс универсума и место максимально возможной удаленности от горнего Бога. Геоцентрической космографии присущ структурный инферноцентризм;

ближайший к сердцевине Земли круг дантовского ада, где трехликий (контратринитарный) Сатана из шести монструозных глаз проливает слезы на вечный лед, представляет собой характерный памятник этой концепции абсолютной центральной точки физического мира. То обстоятельство, что, согласно традиции, он именовался также и князем мира, является космологически корректным следствием обиды, которую нанес Земле Аристотель. Сатана на морозе дает нам понять, что бытие-в-мире, согласно католической интерпретации, означает: дьявол не утратил центра, он сам и есть центр.

Тем не менее земная поверхность образует вокруг этого порочного центра мира, подземного отрицательного полюса, освещенную, открытую небу, твердую оболочку — среду, в которой протекает человеческая жизнь. Разумеется, ей угрожает притяжение злой глубины, но в то же время ее влекут к себе и более высокие притягательные силы. Классическая онтология не прекращает повторять свой главный тезис, гласящий, что человек занимает некое промежуточное место. В нем постоянно действуют разнонаправленные — как вверх, так и вниз — силы. Вокруг земного шара, сформированного мертвенным центром тяжести и импульсом надежды, вокруг его подлунных кладбищ (а также поверх самой Луны, его сателлита) слой за слоем накладываются эфирные регионы более высокого достоинства. Упрощенная восьмиуровневая схема такова: сначала расположены сферы Луны и Солнца, затем — сферы пяти планет, а над ними — сфера неподвижных звезд, образующая границу планетарного эфирного мира с эмпиреем, царством состоящих при Боге блаженных духов.

Образцовое небесное путешествие Данте, расширенное до десяти эпизодов, в сущности, соответствует этой геоцентрической модели. Сначала он оказывается на лунном небе, населенном блаженными, которым что-то помешало в исполнении обетов, затем — на небе Меркурия,



Роберт Фладд. *Двадцатидвухфигурный спиральный космос*. Витки соответствуют буквам древнееврейского алфавита. — Эта радикальная теопериферическая схема синтезирует в одном-единственном ряду всю ареопагетическую эманационную систему (истечение девяти ангелов-интеллигенций из Бога, 2—10, затем аристотелевский оболочко-сферический космос, 11—18, и наконец, четыре стихии, 19—22). Понижение статуса Земли (Тегга, 22) благодаря ее двусмысленному определению как стихии и как самого удаленного от Бога центрального тела системы находит в этой гибридной диаграмме свое ярчайшее выражение. Черная сфера намекает на существование второй, на этот раз теоцентрической, конструкции. Из книги Роберта Фладда «История макро- и микрокосма», 1617 г.



где обитают герои чести, и на небе Венеры, на котором обрели вечное пристанище благопристойные любящие; над этим небом возвышается солнечная сфера, весьма уместным образом населенная ясно мыслящими теологами, в течение жизни прятавшими свои тела от света под рясами, а теперь в виде компенсации купающими свои преобразенные телеса в вечной солнечной ванне. Поднимаясь еще выше, поэт достигает пятого неба, образованного сферой Марса, на котором собраны герои-мученики, воевавшие за веру, затем — неба Юпитера, обителица добрых государей, и наконец — неба Сатурна, жилища созерцателей. Над ним натянут восьмой свод, небо неподвижных звезд, который, со своей стороны, объемлется лишь последним сосудом — хрустальным небом. Из-за своей светопроницаемости оно было постулировано докторами-аристотеликами как первый диафан,\* необходимый, чтобы изливающийся сверху божественный свет мог беспрепятственно проникать в физический космос.<sup>196</sup> Наконец, над девятью кругами всеблаженнейших духов предполагается десятый круг — с райской розой и резиденцией Троицы.

Очевидно, что рай Данте построен по гибридной космически-сверхкосмической модели, в которой свободно синтезированы аристотелевские и неоплатонические мотивы: из космограммы Аристотеля взяты сферические порядки, от Платона и Плотина заимствовано центрирование Бога в одной сверхсветовой точке изливания света. Тот факт, что дантовский божественный центральный свет светит не в физическом центре мира, а изливается в космос с периферии, уже указывает на двойственную — физическую и сверхфизическую — природу света (как *lux* и как *lumen*). В своей схеме Данте, не боясь несоответствий, смешивает космологию и теологию духа. В своем восхождении поэт ведет себя так, словно он путе-

---

<sup>196</sup> См.: *Anca Vasiliu. Le diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale. Paris, 1997.*

\* От греческого слова *διαφανής* — прозрачный.

шествует не по все ббльшим и ббльшим радиусам и все более широким сферическим сводам, как это должно быть при последовательном с космологической точки зрения подъеме, а наоборот, стремится к некоей расположенной в вышине точечной цели, к какому-то, так сказать, перемещенному центру, который парадоксальным образом находится на самом верхнем краю и за пределами иерархического космоса. С поразительной беззаботностью поэт игнорирует это небесное топологическое осложнение; наверное, один Бог знает, как можно сгуститься в одну-единственную лучащуюся центральную точку и одновременно предстать в качестве широчайшего вала и тончайшего внешнего края космической структуры. Тем не менее и метеолог должен согласиться с мыслью, что Бог, если он существует, не знает никаких фигуративных проблем и может быть одновременно и точкой, и всё вбирающей в себя окружностью.

Что же касается геоцентрически организованного космического шара, то в нем при различении верхнего и нижнего сохраняется обычная человеческая перспектива, вследствие чего его центр в полном согласии с повседневной интуицией локализуется «здесь внизу», тогда как периферия естественным образом может находиться только «там наверху». Не случайно Данте, заканчивая свое путешествие и поднимаясь к хрустальному небу, еще раз оглядывается назад и в самом дальнем уголке Вселенной видит Землю во всей ее смешной и трогательной малости.

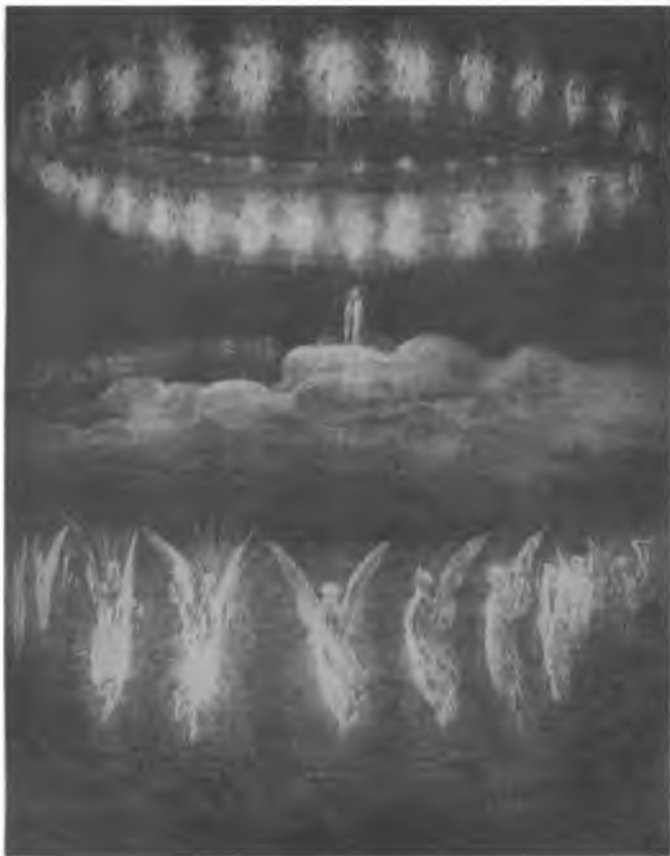
Col viso ritornai per tutte quante  
Le sette spere, e vidi questo globo  
Tal qu'io sorrisi del suo vil semblante.

(Paradiso. Песнь двадцать вторая,  
133—135)

(Тогда я дал моим глазам вернуться  
Сквозь семь небес — и видел этот шар  
Столь жалким, что не мог не усмехнуться.)\*

---

\* Здесь и далее перевод М. Л. Лозинского.



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Paradiso. Песнь двенадцатая, 19—21:

Così di quelle sempiterno rose  
volgiensi circa noi le due ghirlande,  
e si l'estrema al'intima ripose.

(Так вечных роз гирляндой двойною  
Я окружен был с госпожой моей,  
И внешняя скликалась с основною.)

Тем самым еще раз подчеркивается пространственный характер путешествия поэта сквозь сияющий мир сфер; одним из его желанных результатов является ко всему прочему и унижение Земли перед лицом колоссальной протяженности космоса.<sup>197</sup>

*Deus est res extensa\** — этот тезис Спинозы обладал определенным смыслом уже для Бога схоластической теологии, поскольку Бог считал небо, или эфирный мир, своим косвенным протяжением, из чего, разумеется, следует, что чем ниже он в пространственной схеме, тем в меньшей степени «у себя», пока наконец совсем не исчезает в наинижайшем, в точке Сатаны, в центре телесного мира. Логичным образом блаженство и его отсутствие распределяются в этой модели в соответствии с различием верхнего и нижнего, так что ищущий спасения ни на мгновение не может усомниться, куда ему следует двигаться: это должен быть путь наверх, к более высоким сферам. Если он полагает, что Бог наверху, то он следует за ним.

Впрочем, тот, кому придет в голову идея искать Бога *внутри* мирового шара, всегда сможет обнаружить лишь косвенные признаки его деятельности — следы, реликвии, намеки, иероглифы (по этой причине теология легко превращается в теодетектив). Сколь бы близким ни казался объект поисков, пока искатель пребывает в имманентности, он будет вновь и вновь убеждаться: истинный Бог превышает все, что может быть воспринято чувственно, пространственно, символически. Классическую модель тщетных поисков Бога в пространстве, в котором он

---

<sup>197</sup> Это унижение может быть даже усилено: еврейский плотин-аристотелик Соломон бен Гебируль (Авенцеброль) утверждает в своем весьма сильно повлиявшем на европейское Средневековье сочинении «*Fons vitae*» («Источник жизни»), что вся система космических сфер, со своей стороны, сокращается перед взором бесконечно эксцентричного и трансцендентного Бога до «ничто одной точки». Эксцентрический взгляд на Землю мы встречаем также у Платона — в заключительном видении «Федона», где речь идет об «истинной Земле», и у Цицерона — в «*Somnium Scipionis*» («Сне Сципиона»); *De republica*. VI, 16: «Даже сама Земля показалась мне такой маленькой, что я пожалел... наш мир».

\* Бог есть вещь протяженная (*лат.*).



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Paradiso. Песнь четырнадцатая, 82—84:

...Vidimi translato  
sol con mia donna in più alta salute.

(...И увидал, что вместе с ней мгновенно  
Я в высшую вознесся благодать.)



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Paradiso. Песнь двадцать седьмая, 1—3:

«Al Padre, al Filio, allo Spirito Santo»  
cominciò «gloria!» tutto il Paradiso,  
si che m'inebriava il dolce canto.

(«Отцу, и Сыну, и Святому Духу» —  
Повсюду — «слава!» — раздалось в Раю,  
И тот напев был упоением слуху.)

никоим образом не может быть самим собой, предлагает Августин в десятой книге «Confessiones», где развиваются мотивы 139-го псалма.\* В начале XIX столетия Жан-Поль повторил этот пространственный путь души в путешествии своего мертвого Христа по лишенному Бога мирозданию: «...я поднялся к солнцам и полетел Млечным путем сквозь пустыню неба; но Бога нигде нет...»<sup>198</sup>

Итак, в геоцентрическом мире адрес Бога даже после предельного приближения к нему таков: *excelsior*.\*\* Его резиденция не может быть локализована на каком-то одном уровне; она выше, чем любое физическое или символическое наивысшее. Из этого становится очевидным, почему в этой схеме мира люди, ища истину или благо, обречены на восхождение и преодоление; одновременно выясняется и то, почему теологи занимаются эскалациями: перед ними встает невыполнимая задача — всегда мыслить Бога бóльшим, чем самое большое из того, что можно представить в качестве позитивной величины. Тот, кто жаждет наилучшего, должен достичь верхнего края Вселенной и даже перейти через него; из этого нижнего мира можно приблизиться к истине только в процессе вертикального восхождения. Поэтому сугубо горизонтальные науки безблагодатны, и это — по крайней мере с точки зрения вертикально ориентированных теоретиков — навсегда.

---

<sup>198</sup> Самый резкий контраст с этим печальным не-нахождением Бога мы обнаруживаем у Джордано Бруно: «И вот Ноланец (т. е. Бруно. — П. С.), пересекший воздушное пространство, проникнув в небо, пройдя меж звездами за границы мира, заставил исчезнуть фантастические стены первой, восьмой, девятой, десятой и прочих каких бы еще ни прибавили сфер, согласно рассказам суетных математиков и слепых вульгарных философов... Так мы продвинулись к открытию бесконечного следствия бесконечной причины... Мы обладаем учением, которое не заставляет нас искать божество вдали от нас, если мы имеем его вблизи нас...» (*Giordano Bruno. Das Aschermittwochsmahl / Übers. von Ferdinand Fellmann. Frankfurt, 1981. S. 92—93*) [русское издание: *Джордано Бруно. Пир на пепле // Джордано Бруно. Избранное. Самара, 2000. С. 83—85. — Прим. перев.*].

\* Согласно нумерации, принятой в восточной церкви, 138-й.

\*\* Еще выше (*лат.*).



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Paradiso. Песнь тридцать первая, 1—3:

In forma dunque di candida rosa  
mi si mostrava la milizia santa  
che nel suo sangue Cristo fece sposa.

(Так белой розой, чей венец раскрылся,  
Являлась мне святая рать высот,  
С которой агнец кровью обручился.)



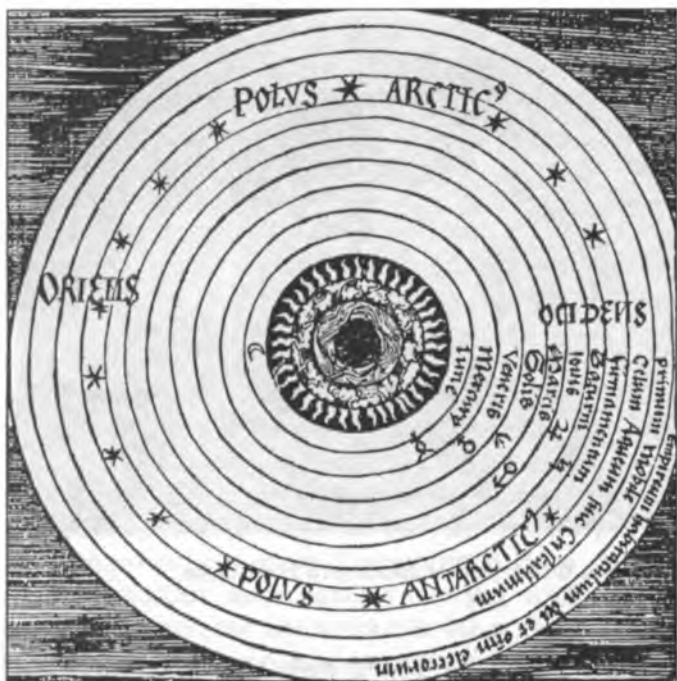


Иллюстрация из книги Грегора Рейша «Margarita philosophica nova» («Новая философская жемчужина»), 1518 г.; классическая аристотелевская десятиферная картина мира со следующими уровнями: 1) Луна, 2) Меркурий, 3) Венера, 4) Солнце, 5) Марс, 6) Юпитер, 7) Сатурн, 8) небосвод неподвижных звезд, 9) Перводвигатель, 10) потусторонний эмпирей как *habitaculum Dei et omnium electorum* (обиталище Бога и всех избранных).

В псевдоаристотелевском сочинении «О мире», датированном I веком до н. э., мы обнаруживаем классический эскиз геоцентрической схемы, на которой зиждилась картина мира всех аристотелико-католических теологов и космографов.

«Он, Бог, обладает высшим и первым местопребыванием внутри самого себя и потому зовется высшим; по словам поэта, он восседает на самой возвы-



Четверо. Фотография Леннарта Нильсона.

шенной вершине всего неба. Величайшее же удовольствие доставляет, пожалуй, ближайшая к нему стихия (то есть эфирная), затем — следующая за ней, и так вплоть до нашей области. Поэтому Земля (и все земное), поскольку она наиболее удалена от живительного воздействия Бога, столь слаба, дисгармонична и полна неурядиц».<sup>199</sup>

При конструировании теоцентрического шара следует избрать радикально обратную перспективу, в которой место центра занимает оптимальным и высшим — Богом. Впрочем, при таком подходе возникает осложнение, о котором никогда нельзя четко сказать, преодолимо оно человеком или нет. Ибо конструирование объемлющего с точки зрения Бога уже не может начинаться с позиции естественного разума. Теоцентрики должны были бы ис-

---

<sup>199</sup> Aristoteles. Über die Welt / Übers. von Otto Schönberger. Stuttgart, 1991. S. 19.

ходить из начала, которое недостижимо для человеческого интеллекта (из первоначала, как говорят посвященные). Тому, что подразумевается под «исхождением от Бога», пожалуй, еще можно было бы дать достаточно четкое умозрительное объяснение, но вот то, способны ли люди осуществлять такого рода дискурсы, судя по всему, что известно об уже имевших место попытках, остается по-прежнему проблематичным. Исходного пункта теоцентрической конструкции можно достигнуть только посредством некоего прыжка к началу (но кто этот прыгун?). И здесь следует начинать с божественного *archè*,\* той сверхсущей, бесконечно богатой и плотной праточки, из которой определенным образом — благодаря излианию, излучению, взрыву или разворачиванию — непрерывно происходит полнота сущего. В центре же *другого* шара мы обнаружили бы (если бы смогли совершить прыжок в абсолютно сокрытое) истинного Бога философов, который, пройдя неоплатоническую инфильтрацию, все больше и больше становился бы и Богом теологов, прежде всего тех, что симпатизировали христианской *theologia mystica*\*\* псевдоареопагетического типа.

Если Бог понимается как абсолютная точка, рождающая мир в своем вечном взрывании, то полностью изменяется структура отношения между центром и периферией. Теперь мир и люди должны помещаться на краю божественного шара: в фотологическом отношении — в области чувственно воспринимаемого, ослабленного, опосредованного и замутненного света, а с моральной точки зрения — в позиции относительной удаленности от Бога. Что касается людей, которые в обоих тотальных проектах оказываются некими физически-метафизическими амфибиями, то в теоцентрической системе их метафизическое стремление — желание преодолеть дистанцию, отделяющую их от Бога, — не может быть направлено в ту

---

\* Первоначало (*греч.*).

\*\* Мистическая теология (*лат.*).



Маттиас Грюневальд. *Изенхаймский алтарь*. Фрагмент. Бог-Отец с эманацией ангелов. Около 1512 г.

же самую сторону, что и в геоцентрической системе. Стремление к лучшему переориентируется с недостижимо высокого на недостижимое внутреннее. В соответствии с этим в корне меняется и смысл *дальнего*. Тот, кто хочет перейти из мутного телесного мира в область мира светлого и прозрачного, должен быть готовым к путешествию к самой высокой периферии (в этом для католической и исламской ортодоксии никогда не было никаких сомнений). Тот же, кто пожелал бы оказаться в центре божественного излучения, должен научиться концентрироваться на полностью интериоризированной точке в бездне своей собственной души (сюжет, использовавшийся в различных версиях моносферической мистики). То, что в геоцентризме выступало в качестве ностальгии по небу — *superior summo meo*,\* в теоцентризме оказывается желанием возвратиться в отдаленный глубинный центр духовного и душевного пространства — *interior intimo meo*\*\*

Постичь свойства и притязания этого *другого* центра — в этом заключался смысл староевропейского теоретического проекта «теология», который в свои лучшие времена благодаря виртуозному рационализму был способен утвердить свое первенство по отношению ко всем прочим дисциплинам монастырской и университетской культуры разума. Если участники этой теоретической игры были достаточно прозорливы и понимали специфику своей задачи, они обращались к стилю мышления «с точки зрения Бога», по которому со времен неоплатонизма можно было узнать подлинных теоцентриков.<sup>200</sup> Тот, кто обращается к радикально-теоретическому способу видения, просто не в состоянии увидеть другой, луминозный, шар. Необходимый в данном случае отказ от чувственно

---

<sup>200</sup> Подобно тому, как сегодня подлинные системные аналитики узнают по присущему им стилю мышления «с точки зрения системы», что требует сходной аскезы (а именно отказа исходить из человека, из содержания переживания).

\* Выше вершин моих (лат.).

\*\* Глубже глубин моих (лат.).



*Fiat lux* (Да будет свет!). Порожденный словами «Да будет» дух-голубь описывает первый круг света. Из книги Роберта Фладда «История макро- и микрокосма», 1617 г.

воспринимаемого имеет свою цену, которая, как не устают утверждать знающие люди, при доброй воле и соответствующем руководстве могла бы быть заплачена посильными взносами. Они уверяют, что путь в самое глубинное, как и паломничество в Компостелу, может начинаться из множества самых различных исходных пунктов; в середине пути на дороге оборудованы места для отдыха, а в конце находится обязательный для всех заключительный этап, который следует проходить в позе сосредоточенного смирения. И поскольку это так, друзья Божии должны прилежно учиться, пусть даже для большинства из них экзамен состоится в необозримой дали — глубоко в галактиках, погружение в которые возможно лишь в

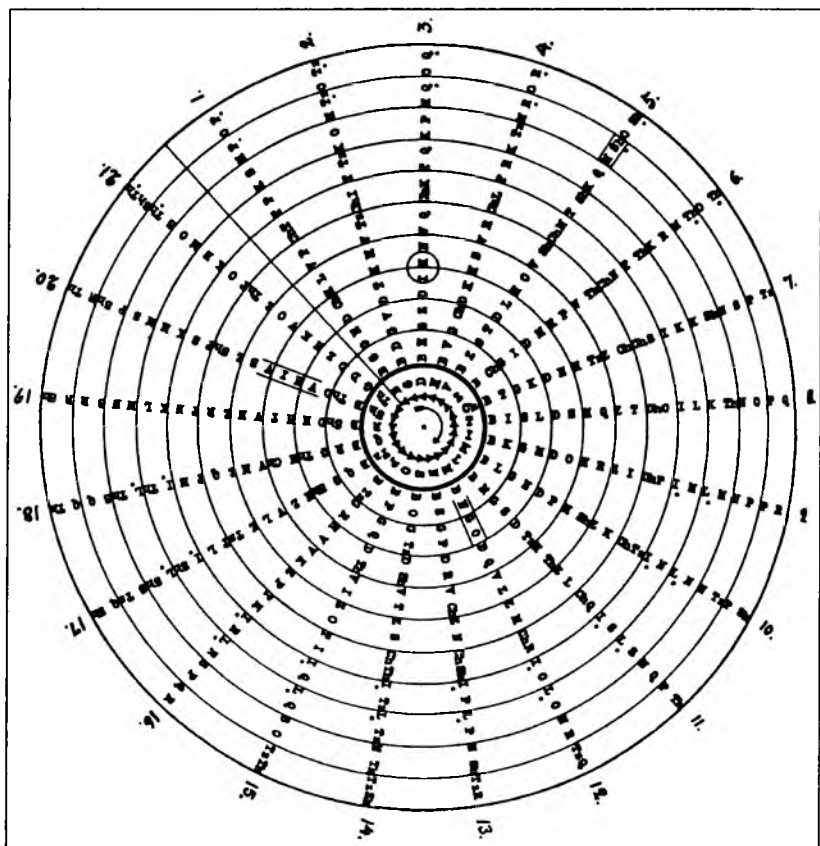
результате растворения в них собственного Я. Что же касается самих экзаменов, то для их сдачи требуются не столько позитивные познания, сколько ученое не-знание, которое посредством специфической беспонятийности отвечает на вопросы специфической не- и сверхпонятийности высшего.

Столь дальние и противоестественные пути, как теософская, или строгая, мистика, могут быть рекомендованы лишь в том случае, если цель оправдывает затраченные усилия, — разве что сам путь будет объявлен целью, что с неизменной и непосредственной уверенностью делают вигилисты, верящие в средства без целей и путешествия без пунктов прибытия. Но куда же движутся люди, когда конечным пунктом их движения является не дальне-верхнее, а дальне-внутреннее? Чему учатся эти ученики, если в процессе учебы они не накапливают позитивное знание, а все дальше и дальше уходят от доступных взгляду предметов? С изрядной долей анахронизма теоцентрический подход можно было бы сравнить с психоаналитическим сеансом у Единого, проводимым под девизом: где был Я, должен быть Он. Плотин прямо говорит об этом: «Лицезреть себя превращенным в Него».<sup>201</sup> Позднейшие анализанды Бога, такие как Николай Кузанский и Бруно, предстают в качестве охотников за мудростью, утверждающих, что в конце концов они, подобно Актеону, превратились в объект охоты. После успешного лечения эти искомые искатели должны оказаться в состоянии узреть *arcanum magnum*\* бытия, луминозный Божественный Шар, во всем его великолепии и переместиться в его центр. В своем «Теологическом диалоге между Богом и душой» Марсилио Фичино неплохо передал подлинный глас Божий, приписав регулярно взрывающемуся божеству следующие слова: «Я наполняю, пронизываю и удерживаю небо и землю. Я наполняю, но Сам не

---

<sup>201</sup> Эннеады. VI, 9, 11, 43.

\* Великая тайна (лат.).

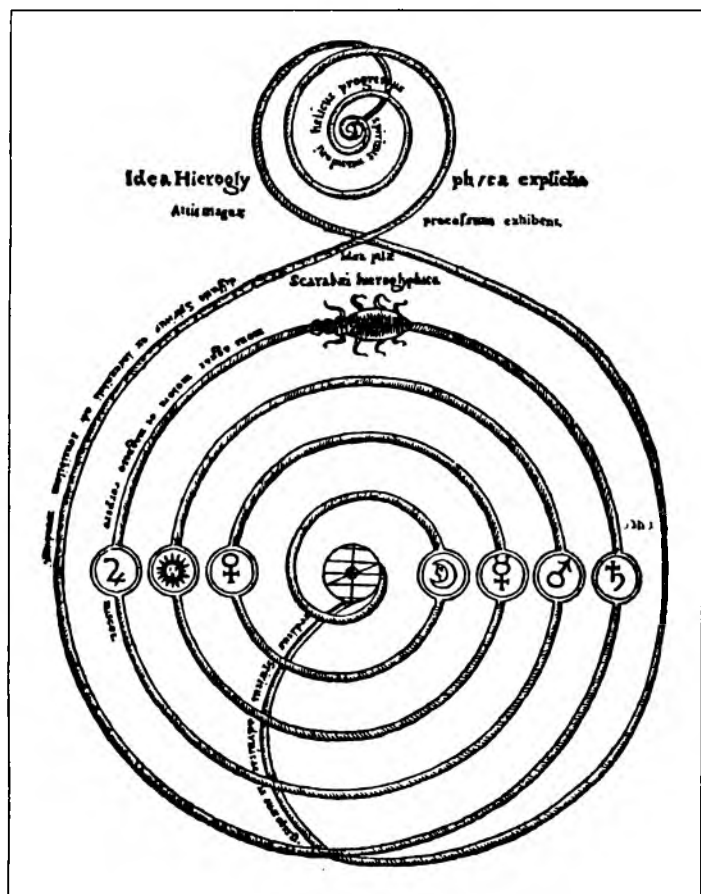


Буквенная эманация (изображение древнееврейского алфавита из *Sepher Jesirach*).

наполняюсь, поскольку Я Сам полнота; Я проницаю, но Сам непроницаем, поскольку Я Сам — сила проницания; Я — всеобъемлющ, но Сам необъятен, поскольку Я Сам есть объемлющая способность».<sup>202</sup>

<sup>202</sup> Цит. по: *Ernst Cassirer. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Darmstadt, 1977. S. 201* [русское издание: Э. Кассирер. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 199; перевод А. Г. Гаджикурбанова. — Прим. перев.]





Сферы скарабея. Иллюстрация из книги Афанасия Кирхера «Oedipus aegyptiacus» («Эдип Египетский»). Рим, 1653 г.

Мышление с теоцентрической позиции выявляет те очевидно избыточные предпосылки, которые могут быть реализованы лишь в результате методически осуществляемого отказа мыслящего от своей самости (но на самом деле подразумевающего еще более глубокое в нее погружение), — причем до конца остается неясно, возможен ли такой отказ от самости и оправдывает ли он ожидания

тех, кто его осуществляет. Для такого образа действий характерна какая-то сверхчеловеческая способность к интуиции и дедукции, благодаря которой можно попытаться максимально близко подойти к точке, представляющей собой начало или источник всех категорий сущего. Вблизи абсолютной точки нет никакого *cogito*,\* а есть лишь ослепленный свидетель рождения света. Если бы прыжок интеллекта к началу был возможен, то этот свидетель стал бы участником неслыханных процессов: он мог бы шаг за шагом — если здесь вообще уместна эта «пешеходная» метафора — проделать путь Бога к миру. Очевидец божественного протуберанца узрел бы фейерверк развертывающихся принципов: уникальное событие самонисхождения из абсолюта, который божественными светлыми первоинтуициями выделяет, пронизывает, поддерживает, объемлет всё — от девяти промежуточных слоев из ангелов, всеобщих понятий, родов и видов до формы самой ничтожной пылинки на краю универсума. Изумленному интеллекту могло бы открыться зрелище того, как после излияния из порождающего центра первых колец идей во все стороны концентрически распространяются образующие иерархию каскады света, кольцо за кольцом, ступень за ступенью, определение за определением, пока наконец не образуется относительно удаленная от центральной точки зона, в которой первоначально невероятно яркие вспышки чистого света ослабевают настолько, что в результате соединения более конкретных частиц света или видовых идей с периферийной материей может быть порожден доступный чувственному созерцанию космос. Здесь мышление означает низвержение в бурлящую сердцевину космогонического светового взрыва.

Следует допустить, что речь о теоцентрическом шаре содержит мощную метафорическую составляющую, ибо излияние категорий сущего из божественного *origo*\*\* пер-

---

\* Я мыслю (лат.).

\*\* Начало (лат.).

воначально представляет собой незримое и сверхпространственное событие, которое лишь после его перевода на язык метафизики и метафорики света обретает связь с пространственными и наглядными отношениями. Но именно этот перевод и эта визуализация составляли стихию средневекового платонизма, и тот, кто в эту эпоху хотел в небиблейских выражениях размышлять о том, каким образом Бог мистической теологии приходит в мир, едва ли мог избежать участия в языковых играх, в которых речь шла о самораспространении света в иерархически организованном шаре.<sup>203</sup> Здесь всё — *quasi* и «так сказать», и тем не менее всё говорится точно так, как говорится.

Тот, кто внимательно проследил бы, как центр изливается к окраинам, минуя все пороги и ступени, —

Пыльца расцветающего божества,  
Суставы света, проходы, ступени, престолы,  
Вместилища сути, ограды блаженства, стихийные взрывы,  
Восхищенного чувства и порознь, внезапно,  
Зеркала: красота убывает, и собственным ликом  
Нужно вбирать ее, чтобы восполнить утечку...<sup>204\*</sup>

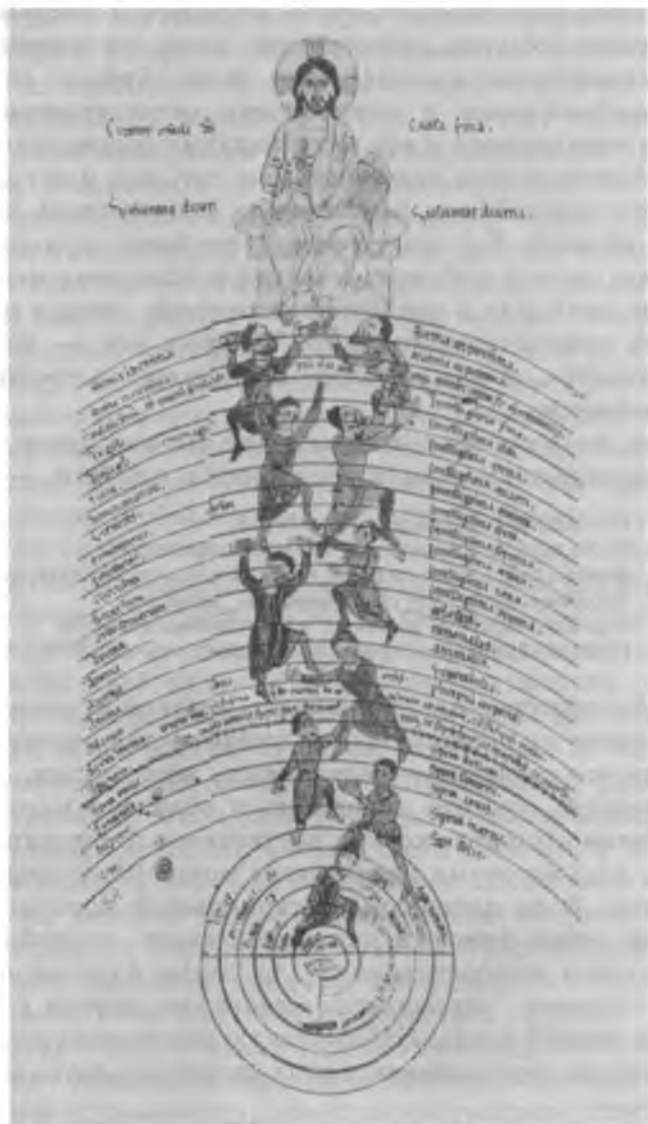
— мог бы непосредственно увидеть, в какой критической удаленности от первого центра оказывается земной мир со всеми его тварями — растениями, животными, людьми, и понять, что это находящееся вблизи самого края божественного шара, хотя и достигается и формируется светом, в то же время испытывает мощнейшее воздействие тьмы. Ведь поскольку материальный космос представляет собой феномен для интеллектов, способных к чувственным опосредованиям, то лишь благодаря ему осуществляется «проявление» светового потока в контрастной темной среде. Наблюдателю изливающегося света внезапно открывается онтологическая двусмыслен-

---

<sup>203</sup> См.: *Klaus Hedwig. Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. München, 1980.*

<sup>204</sup> *Райнер Мария Рильке. Дуинские элегии. Элегия вторая.*

\* Перевод В. Б. Микушевича.



Эта схема *Mundus hierarchicus* (иерархического мира) из Венской рукописи XII в. также демонстрирует псевдоконцентризм ареопагетических интеллигенций (которые, как предполагается, эманерируют из Бога в концентрических кругах) и аристотелевского мира сфер (концентрически располагающегося вокруг Земли).

ность телесного мира, столь удручающе далеко отстоящего от светового центра: ибо, во-первых, лишь силой центра и ее континуальностью тела удерживаются в бытии (ведь всякое оформленное существо вплоть до самого маленького насекомого причастно к изливающемуся потоку дарующих бытие родовых и видовых форм, а тем самым — к континууму наилучшего, эманлирующему из сверхсущей точки), и, во-вторых, к формам добавляются затуманивающие их дополнения из пустой материальности, бесформенного пра-ничто, по мере удаления от центра становящиеся все плотнее, тяжелее, инертнее и непроницаемое, пока не будет достигнут недоступный свету край, о потусторонности которого теологи отваживаются говорить лишь зловещими намеками. Если бы в схоластическом контексте не было неприемлемым прямо констатировать ограниченность божественного радиуса, следовало бы откровенно заявить, что луминозный порождающий сущности шар по ту сторону своей пестрой тварной периферии должен быть окружен ночью не поддающейся анализу удаленности от Бога. Разумеется, классическая теосферика *a priori* не позволяет пропасть ни одному испускаемому Богом лучу; согласно ортодоксальной теории, каждый из испускаемых центром лучей доходит до своей особой точки возврата и далее спешит обратно к своему исходному пункту. Рефлексия, отражение или возвращение света, — это фототеологический термин самого высокого ранга, история которого, начинающаяся с высказываний Плотина и Прокла и завершающаяся работами Хабермаса, Хокинса и Зайонца, еще ждет своего написания.

Однако совершенно ясно, что не весь свет отражается или возвращается обратно, и поэтому существует (даже если католический дух не хочет смотреть в ее сторону) мертвенная внешняя пустыня, из которой уже не исходят ни отражения, ни спасение. Внешний край Бога — а точнее, даже то, что находится по ту сторону его края, — представляет собой кольцо почти-ничто или ничто-как-такового, в которое отважились проникнуть лишь отдель-

ные потерянные, не способные и не желающие вернуться лучи. Но тогда и излучающий себя Бог обладает неким неустранимым внешним, в котором не действует иммунная система бытия. Католическое слово для обозначения внешнего — преисподняя — с максимальной осторожностью указывает на этот бесприютный и жуткий край.

С невероятной точностью периферии обоих шаров отражают антитетику центров: если у шара мира мертвый край совпадает с центром, тогда как верхней кромке присуще совершенство, то божественный шар характеризуется монархией центра, а ее периферия, точнее ее транспериферия, отмечена лишь дьявольской анархией. Поэтому в этих онтологических проектах столь информативна локализация ада. Если в геоцентрической схеме потерянные души извергаются из *in iu*,\* то они оказываются в последнем нижнем и внутреннем, подобно посещенному Данте дьяволу. В аду они издевательски ресоциализируются; внешнее, в которое нет входа даже Богу, является здесь преисподней негативности, в которую заключены его хулители. В геоцентрической же схеме негибкие лучи безвозвратно теряются, пройдя самую крайнюю точку возврата света, способного вернуться назад. В силу своей богобежной динамики они достигают пространства, из которого ничто не возвращается, — если бы мы вознаместились дать экзистенциальную интерпретацию их судьбы, то скорее всего их можно было бы сравнить с так называемыми шизофрениками, которые, невыносимо страдая, мчатся через Вселенную.

Когда два тотальных шара, пусть и слишком грубыми штрихами, формально различены и сопоставлены (чего, насколько нам известно, в европейской традиции в явной форме так и не было сделано, но в логике дискурсов и графиков обе эти формации присутствуют в достаточно развернутом виде и постоянно взаимодействуют), то мысль об их отождествлении или хотя бы об их кон-

---

\* Единого (лат.).

центрическом наложении друг на друга покажется совершенно неуместной. Только в рамках исламской философии некоторые мыслители обратили внимание на конфликт между теоцентрическим и теопериферическим истолкованием мира, однако их попытки его решения, в которых отдавалось предпочтение периферическому Богу, оказались не слишком убедительными.<sup>205</sup> Преимущество исламской теософии состоит в том, что она открыто указала на парадокс находящегося вонне центра. Что же касается европейского мышления, то сегодня мы можем спокойным тоном, отстранившись от мировоззренческой полемики, констатировать, что шар Бога и шар мира классической метафизики в силу принципиальных различий их строения были несовместимы и не могли «примириться» или как-либо ужиться друг с другом.

Тем интереснее вопрос о том, каким образом традиционно ориентированные мыслители пытались обойти эту трудность и как им удавалось оберегать католическую фикцию перед лицом угрозы потенциально губительного разрыва между обеими общепринятыми моделями тотальности. Как мы уже видели, эту задачу им облегчали имевшиеся между этими системами морфологические аналогии. Наряду с общей уютной сферичностью особенное значение здесь обретает всепроникающий ступенчатый реализм, в обоих случаях переходящий в устойчивый габитус иерархического мышления. На примере обоих этих шаров профессиональные метафизики могли понять, что католическое мышление и бытие основываются прежде всего на иерархических различиях. Неважно, в каком направлении движется мысль — нисходя или восходя, теопериферически (от Земли к небу) или теоцентрически (от Бога к миру), в любом случае бытие всегда означает бытие-на-своем-уровне.

---

<sup>205</sup> См.: *Max Horten. Die Philosophie des Islam. München, 1924. S. 234—235.* Догматические предпосылки исламского мышления, в особенности радикальный трансцендентный теизм, более решительно угрожали неоплатоническим тенденциям, чем это имело место в христианских теологиях.



Иллюстрация к «Breviculus» Раймунда Луллия, XIV в.; прототипы лестниц, отбрасывающихся после подъема по ним.

Стиль католического рационализма вплоть до начала XX века формировался иерархическими образцами; главным ориентировочным критерием в нем по-прежнему остается порядок высшего и низшего. Что же касается положения человека в обоих тотальных шарах, то как геоцентрическому, так и теоцентрическому проекту присущ общий пафос смирения, ибо в обеих моделях человеку открывается та огромная, с колоссальным трудом пре-



одолеваемая дистанция, которая отделяет его от оптимума, причем совершенно неважно, как он истолковывается, — как дальне-верхнее или как дальне-внутреннее. Однако теоцентрик смиряется иначе, чем геоцентрик: если католико-аристотелевское *humilitas* оставляет за человеком некое положение на Земле и признает в нем достоинство посреди недостойного, то платоническое смирение подстегивает мистические амбиции и искушает адептов, поощряя их притязания на возвышенное погружение внутрь себя или на просветление посредством самоотречения; оно пробуждает в своих приверженцах идею слияния собственной души с центром божественного шара, достигаемого с помощью самоуглубления (Плотин: *eiso en bathēi*; внутри в глубине). Тем не менее общие черты обоих классических тотализмов не способны затушевать их фундаментальное различие; и даже если мыслящие пытались смотреть на него сквозь пальцы, то неизбежно проявлялись реальные различия их дискурсов, которые не могла подавить никакая воля к синтезу.

История актуализации различия между обеими староевропейскими суперсферологиями опять-таки берет начало в мышлении Платона. Кристаллические ядра как одной, так и другой можно обнаружить в том геометрическом идеализме, или сферизме, который — наряду с теорией чисел — выступает в качестве основания интеллигибельности сущего. Если для Платона и существовало нечто бесспорно *inconcussum*,\* то это была уверенность, что Бог и мир могут предстать перед нашим взором (и быть воспроизведенными в наглядных моделях) лишь в виде абсолютно круглой тотальности. Мы уже указывали на античные истоки европейского глобусостроения — на его происхождение из духа философской космо- и уранографии. В том, что аристотелевско-птолемеевская сферическая космология представляет собой рациональное раз-

---

\* Неколебимое (лат.).

вертывание тех мощных импульсов, которые исходили от платоновского «Тимея», может убедиться любой современный читатель. В начале длинной речи пифагорейца, в уста которого Платон вложил повествование о космогонических вопросах, мы найдем буквально евангельские формулировки, описывающие сотворение круглого мира совершенным и независтливым архитектором, который сделал не что-нибудь, а передал свою собственную безупречность безупречному, насколько это возможно, творению.

«Весь этот замысел (*logismós*)... требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным... Так он создал небо. Кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного Бога» (Тимей. 34 b).

Аристотель (и это имело далеко идущие последствия) отретушировал эту картину, решительно поместив в центр космоса-ураноса — наряду с платоновской душой, распространяющейся оттуда по всему телу мира и облегчающей его извне, — Землю, с установлением которой в центре сферического космоса докоперниканская физика окончательно обретает свой тысячелетний облик. (Однако и здесь приоритет следовало бы отдать Платону, если, конечно, мы воспримем его слова из заключительной части «Федона» [108 e], в которых говорится, что «Земля кругла и находится посреди неба».)

Самое поразительное, что тот же самый автор, Платон, создавший картину космоса с Землей в центре, заложил и основы учения о второй гиперсфере, в центре которой находится не тело, а идея — точнее, даже сверх-

идеальный принцип всех идей и их взаимосвязи в некоем параллельном высшем или умопостигаемом мире. Речь, само собой разумеется, идет о том благе, теологами которого с давних пор считали себя «истинные философы». *Locus classicus*,\* в котором идет речь о зарождении учения о духовном или божественном шаре, не нужно искать где-то далеко. Оно находится в высшей точке платоновского корпуса — в конце шестой книги «Государства», в непосредственном соседстве с мифом о пещере, — и представляет собой критико-познавательное подножие последней вершины платоновской логопозии. Более того, у нас есть все основания утверждать, что в своем резком радикализме притча о Солнце и есть сама вершина, а миф о пещере обманчивых теней и выходе из нее придан ей лишь в качестве педагогической иллюстрации. На самом деле в чрезвычайно тщательно продуманной и осмотрительно рассказанной притче о Солнце Платон изображает не что иное, как актуально мощнейший объект (или сверхобъект) мышления, восприимчивому сознанию открывающийся также и как подлинный субъект мышления, — *ágathon*, которое именно в этом месте (после прелюдии досократиков) незабываемо дебютирует в роли Бога философов. Как мы увидим, с восходом этого Гиперсолнца уже намечается поворот к мышлению с точки зрения абсолютного, которое впоследствии станет для теоцентриков идеалом, искусством и исповеданием.

Уже при первом появлении это благо преподносит себя вульгарному рассудку в качестве логического уникама, даже какого-то монстра. Ведь, с одной стороны, оно предстает как проблема среди прочих проблем, как тема или предмет представляющего интеллекта; с другой стороны, словно перемещенное какой-то таинственной силой вовнутрь, оно сверкает в глазах самого познающего и излучается через них в мир. В эмпирическом мире Платон знает только один пример уникальной ситуации,

---

\* Классическое место (лат.).

когда нечто и присутствует в наличной и зримой вещи, и одновременно отвечает за адекватное понимание в противостоящем ей интеллекте. Согласно Платону, солнечный свет несравненным образом распространяется на обе стороны всякого визуально опосредованного отношения познания: с одной стороны он разлит по освещенным предметам, с другой — в качестве прирожденной готовности к свету присутствует в глазе познающего. Таким образом, физическое Солнце всегда способно на двойной дар: первый дар принадлежит «счастливому миру вещей»,<sup>206</sup> расцветавшему и становящемуся зримым под лучами его света, и второй — глазу, определенным образом накапливающему отфильтрованный свет и первообразы, а кроме того, собирающему опыт реально зримого и излучающему на присутствующие предметы какой-то второй, когнитивный или умопостигаемый, свет. (Здесь можно было бы напомнить, что в платоновской оптике глаз не столько пассивно аффицируется освещенными предметами, сколько «усматривает» благодаря некоему активному зрительному лучу.)

«А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому Богу (Солнцу. — *П. Сл.*)... Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает, — мы называем это глазом — не есть Солнце... Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное... И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение...

Ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам.

---

<sup>206</sup> *Maurice Merleau-Ponty. Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg, 1984. S. 39.*

...Так вот считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым — не хочу называть его небом... Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?.. Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого (внутри интеллигибельного мира. — *П. Сл.*) я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности... Он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним».

Это — не что иное, как публикация сообщения о невероятном открытии, от которого ведут свое происхождение бесчисленные разновидности аскетизма и дискурсивные галактики староевропейской метафизики духа и света. Новость звучит на первый взгляд скромно: идеи образуют собственные взаимосвязи, собственные текстуры, собственные континенты, даже собственные царства, причем совершенно иного рода, чем континуумы чувственно воспринимаемого мира. Начав следовать правилам логики, люди могут ориентироваться в самостоятельных взаимосвязях идей, убеждаясь при этом, что идеи вытекают из идей и обосновываются посредством других идей, связанных друг с другом паутиной, сплетенной из нитей очевидности. Чем больший опыт благодаря операциям в пространстве идей приобретают мыслящие, тем яснее им становится, что умопостигаемые объекты представляют собой нечто наподобие самостоятельного «мира» (или, может быть, следует говорить «измерения», «сферы», «контекстуры», ведь все эти понятия отличаются примерно одинаковым уровнем неточности) с только в нем действительными законами. Таким образом, идеи одним им присущим образом соединены друг с другом, образуют сферы, порождают контексты и в конечном счете создают мир. Их собственная связность

формирует то, что возникший именно благодаря опыту этой связности идеализм назовет *kósmos noetós*,\* или *mundus intelligibilis*\*\*

Итак, новое в этой доктрине отнюдь не гипотеза о существовании некоего второго мира. Народная вера и дометафизическая традиция испокон веку предполагали существование некоего мира позади мира, будь то потусторонняя область духов или скрытое измерение трансперсональных сил. Двумерность действительности — одна из универсальных гипотез популярных онтологий и их научных продолжений.<sup>207</sup> На фоне присутствующих во всех мировых культурах убеждений в двойственности реальности, разделении ее на явный и оккультный миры ирония Ницше по поводу «замирников» христианского платонизма выглядит несколько провинциально.

Идеалистическая инновация состоит в том, что идеализм дал второму миру совершенную, новую, логическую, определяемую разумом, а потому постижимую или реализуемую конституцию. Отныне «по ту сторону» относится к рациональным сущностям, признаком которых является их бóльшая ясность по сравнению со всем, что может встретиться в чувственной поюсторонности. Ясность и сверхчувственность конвергируют, чтобы породить очевидность; очевидность же — это модус, в котором в поюстороннем осуществляется ноэтическое потустороннее. Смутные духи должны умереть, чтобы могли жить точные истины, идеи, архетипы. Хаос должен исчезнуть, чтобы стало возможным мышление — навигация в логическом. Поэтому метафизика ведет идейно-политическую войну на два фронта: она борется и с ослепляющим поюсторонним, и со старым запутанным

---

207 См.: *Jan Assmann. Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses // Das Fest und das Heilige / Hrsg. von Jan Assmann, Theo Sundermeier. Gütersloh, 1991. S. 13—30.*

\* Умопостигаемый космос (*греч.*).

\*\* Умопостигаемый мир (*лат.*).

потусторонним. Как только новые науки о ясном потустороннем дали свои первые бои, ценность традиционных мнений о любых физических и моральных предметах уравнилась с ценностью бабушкиных сказок о привидениях или поэтических изображений богов. Все поле явлений должно быть возделано по-новому — именно этого требовал Платон в своей оригинальной и оказавшей колоссальное влияние на все последующее мышление притче о другом Солнце.

Кто ощутил высочайшую плотность связи между принципами, выводами, группами суждений и колониями тезисов (то есть кто успешно аргументировал или результативно вычислял), тот испытал базовый аффект философского восстания против тривиальности: ощущение, что он более не способен безропотно сносить зависимость мышления от свободной, слабо обоснованной традиционной речи. Связи идей с чувственной достоверностью нуждаются в фундаментальной ревизии. Мышление должно само зажечь свой собственный свет, — свет области взаимосвязей, в которой все в конечном счете зависит от принципа принципов, от первого блага и его излучений.

Так математика начинает свое бегство от действительности, геометрия учит созерцанию совершенных кругов и треугольников, очевидность водружает свои знамена над равниной логики. Благодаря имманентному продвижению от тезиса к тезису, от фигуры к фигуре мышление, опьяненное силой своего умения артикулировать сугубо внутренние взаимосвязи, доказывает свою суверенную державную власть над миром или, что то же самое, свою способность к логически обоснованному движению в «истинном мире» и свободному ориентированию в рамках этой логичности. Однако все логические операции, даже если они начинаются как прямые выводы, в конечном счете описывают только один-единственный гигантский круг. Все без исключения тезисы, выводимые из предшествующих тезисов, получают свой свет

от одного логического начала, восходящего к началу всех начал, — благу, которое все, что законно следует и выводится, наделяет своим светом, ясностью очевидности.

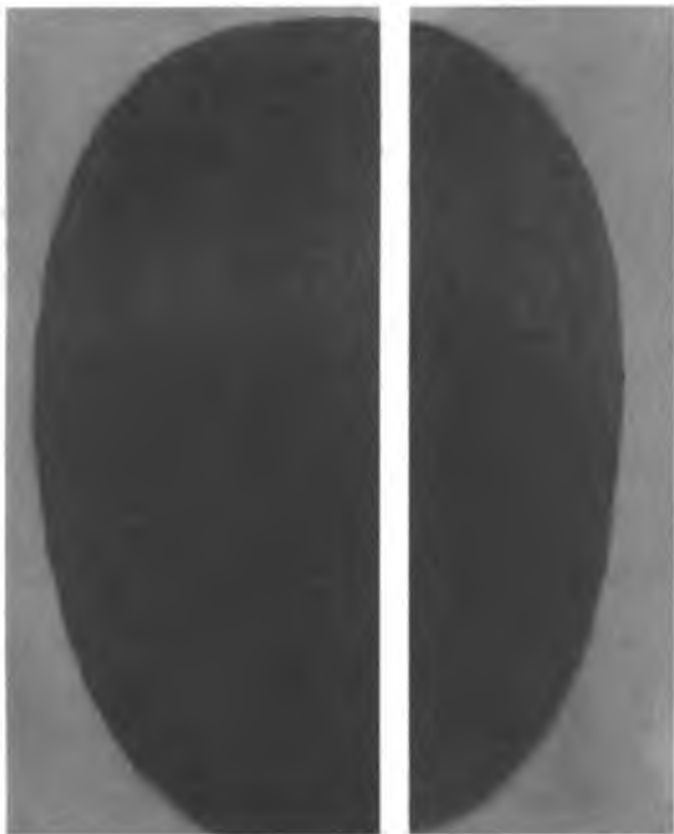
Итак, восходит Солнце, более светлое, чем все земные полдни. Начинается господство более жесткого взгляда такой сверхреальной остроты, какая бывает на юге в те дни, когда с гор спускается фён. Он был необходим гению Платона, чтобы другой стороне действительности, воспринимаемой мышлением как таковым, присвоить титул *мира* со всеми вытекающими из этого последствиями. И лишь благодаря тому, что в мыслимом может полагаться некий самостоятельный мир, впоследствии один целый мир может «в мире» вступить в противоборство с другим целым миром.

Из этой распри возникает первый конфликт классической онтологии. Мыслимый истинный мир бросает перчатку миру всего лишь чувственно воспринимаемой действительности. Эта провокация превращает платоновский текст в ключевое событие западной истории. С него начинается идеологическая и техническая перестройка сущего. Становится очевидным, что сам мир не есть нечто простое и монотонное, лишенное различий, и тот, кто говорит «мир», всегда подразумевает мировое различие, или мировую войну. Этот первичный конфликт, совершенно реалистично охарактеризованный Платоном как «война гигантов за бытие», однажды вспыхнув, уже никому не позволяет объявить себя пацифистом; в этой войне участвуют все, даже те наивные, кто утверждает, что не знают ее целей. Отныне вездесущее Солнце уже не совсем то, чем оно до сих пор, казалось, было, ибо позади Солнца взошло другое Солнце, оспаривающее первенство у зримого. «Мы познаем — мы действительно познаем!..»<sup>208</sup> Черное Солнце другого света: его лучи озаряют

---

<sup>208</sup> *Max Bense. Aufstand des Geistes. Eine Verteidigung der Erkenntnis. Stuttgart, 1997. S. 122.*





Акос Биркас. *Голова 55*. Масло на холсте, 200 × 164 см.  
1989 г.

человеческие головы, когда в мышлении возникают истинные утверждения.<sup>209</sup>

Притча о Солнце воспринимается будущим миром как декларация независимости умопостигаемых колоний от зримой метрополии. В одной-единственной фразе Платон провозглашает создание Соединенных Штатов Света — империи, которая сама себя порождает и сама собой удовлетворяется. Благодаря идеям, посредством идей, по направлению к идеям, в среде идей: так будут жить новые подданные империи света, укрывшиеся в нерушимом логическом убежище, граждане сияющего города на холме, находящегося в таком «где-то еще», которое всюду и в то же время отовсюду в равной мере недостижимо. И естественно, эти Штаты станут экспортировать свои идеи, а если понадобится, то и вмешиваться в дразги чувственного Старого Света, чтобы поддерживать в нем новый порядок. Само собой разумеется, они убеждены, что в силу своей более высокой очевидности во всем обладают первенством (пусть даже их долго не замечали и открыли сравнительно поздно), и после появления Нового Света Старый Свет интересен лишь как сфера влияния и как поставщик метафор.

В нашем контексте в платоновской гипергелиологической модели духа особое значение получает центральное положение сверхреального источника света. Благодаря ему интронируется самая убедительная форма *другого центра*, с помощью которого вторая округлость — духовный шар, или теосфера, — может эмансипироваться от шара-космоса. Здесь берет начало позднейший, примечательным образом снисходительный теологический дискурс об абсолюте, для которого нет никакой не-

---

<sup>209</sup> «Затем человек переходит от бездеятельного созерцания к деятельности, и к вечеру он построил здание, которое он образовал из своего внутреннего солнца; и когда он теперь взирает на него вечером, он ставит его выше, чем первое внешнее солнце» (G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd 12. S. 134) [русское издание: Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии. СПб., 1993. С. 147; перевод А. М. Водена. — *Прим. перев.*].



Эль Лисицкий. *Путешественник (во времени)*. Лист 5 папки эскизов к электромеханическому шоу «Победа над Солнцем». Ганновер, 1923 г.

обходимости в мире и который его все-таки создает: на закате античного мира — в силу своей избыточной доброжелательности, при католическом режиме — благодаря исходящей из него благодати. Таким образом, день, когда Платон опубликовал свою теорию блага, стал *independence day*\* истории духа.

Однако своей притчей о Солнце Платон привнес в мир определенную двусмысленность, из которой утешительное мышление Старой Европы извлекало прибыль вплоть до начала Нового времени. Мы имеем в виду двойную роль света, с самого начала, по всей видимости, выполнявшего конститутивные функции для обеих сторон, как для космосферы, так и для теосферы. Если выше мы говорили о том, что иерархизм мог выступать в качестве формального основания для удобного смешения двух моделей тотальности, то теперь мы можем рассматривать фотологическую конституцию обоих шаров как материальное основание для их сближения и отождествления. Связующим звеном между умопостигаемым и физическим космосом теория света могла сделать ту меру ассимиляции между обоими сферическими тотализмами, которая была необходима для приостановления преждевременного разрушения треснувшего метафизического цоколя (или каркаса) европейской метафизики. Естественно, древнейшие учителя световой спекуляции — не в последнюю очередь сам Платон, а в еще большей степени Плотин, Ямвлих и Псевдо-Дионисий Ареопагит — осознавали метафорический, неточный, характер своих гелиологических, фотологических и радиологических речей. Они не уставали указывать на аллегорический, аналогический или «параллельный» статус этих дискурсов, что ни в малейшей степени не изменяло гомогенизирующий характер идеалистических световых риторик.

Что же касается самой платоновской притчи о Солнце, то в ней присущий речи о свете фигурализм проявля-

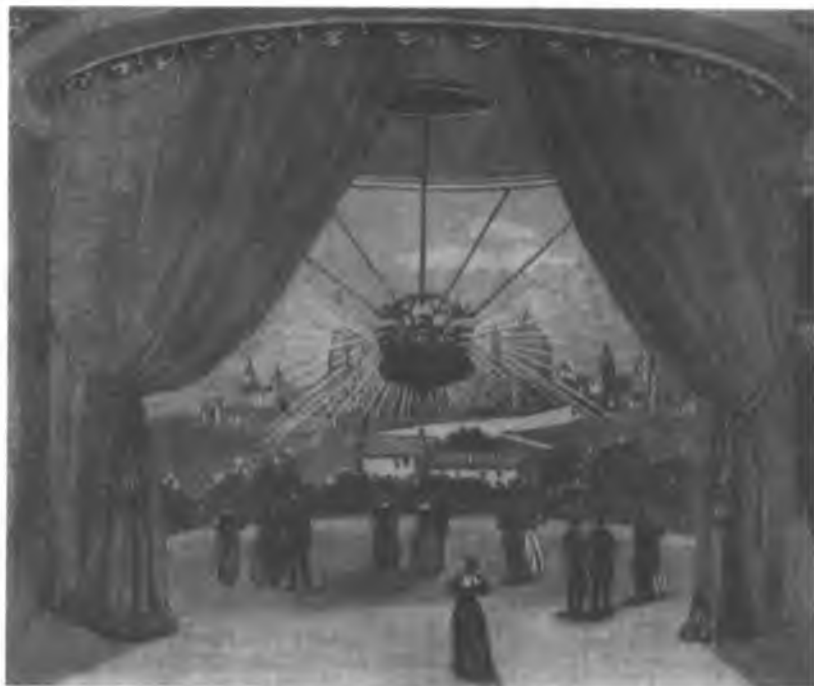
---

\* День независимости (англ.).



Большая печать Соединенных Штатов Америки. 1776 г.

ется в смущенных выражениях Сократа, который якобы не любит говорить в переносном смысле. И это не случайно, поскольку здесь Платон еще больше, чем где-либо, заботится о четкости, ибо для него принципиально важно поставить давно известное физическое Солнце на второе место позади только что открытого сверхфизического Солнца. Этой победой над Солнцем метафизика духа демонстрирует, как она намеревается обращаться с явлениями. Поскольку истинное Солнце отныне именуется *ágathon* и поскольку Гелиос может интерпретироваться только как своего рода проекция и внешнее выражение *ágathon*-подобности, реально сияющий свет, как физический, так и духовный, теперь постоянно удваивается и понимается иерархически. После того как белое Солнце превзойдено черным Сверхсолнцем, источник света в последней инстанции уже не светит сам, а допускает возможность свечения. Если свет загорается *realiter*, как чувственно воспринимаемое сияние или как ноэтическая



Стереоптикон Чарльза А. Чейза. 1894 г.

очевидность, то лишь в качестве «света из света», говоря языком Плотина — *phos ek photós*, а католически-никийским — *lumen de lumine*. Но поскольку реальный свет, как мыслимый, так и видимый, теперь всегда будет рассматриваться в качестве вторичного отсвета сверхсветового первичного света, ортодоксальная космология также может ощутить дуновение фотоцентризма, или криптогелиоцентризма, ибо физический свет в своем отношении к божественному сверхсвету едва ли может чувствовать себя лучше, чем нозетический свет: следует признать, что он исходит не сам из себя, но *ab alio*.\* И тот и другой возможны благодаря другому центру.

---

\* От другого (лат.).



Одилон Редон. *Глаз, словно некий странный баллон, улетает в бесконечность.* Иллюстрация к рассказам Э. А. По. Литография, 1882 г.

А следовательно, физическая природа — организованная геоцентрически, а в конечном счете инферноцентрически — также может изображаться таким образом, словно она управляется светом, только не духовным и льющим изнутри, а солярным и исходящим извне и сверху. Тем самым достигается наилучшее, чего можно достичь при таких условиях: картина телесной Вселенной может и дальше достоверно имитировать свою совместимость с теоцентрическим обликом духовного универсума. Можно отважиться на предположение, что без этой коллективно-инстинктивной *fraus pia*\* староевропейская онтоотеология (она же философский католицизм) потерпела бы крушение едва появившись на свет. Если бы за светом из света сразу же не следовало сияние из сияния, то теологи не могли бы разворачивать свои изящные языковые игры в сердце средневековых университетов.

Привлекательность второго шара основывается на том, что ему присуща внутренняя непрерывность совершенно иного рода, нежели любая известная взаимосвязь в пространственно-чувственном мире опыта. Применительно к световому, или божественному, шару можно было бы говорить о континууме чистых внутренних действий, тогда как в космическом шаре имеет место континуум материальных состояний и их вариаций. В общем и целом это соответствует различию между эманацией и метаболизмом. В теосфере имеют значение исключительно операции ноэтического света; благодаря присущей ему нерушимой имманентности этот свет распространяется в сферическом пространстве своих собственных действий и претерпеваний. Для мышления невероятная привлекательность этого состоящего из световых операций шара объясняется тем, что он представляет собой прототип конструктивистского производства мира из одного некоего центра. Его очарование возникает из убеждения, что

---

\* *Ложь во спасение (лат.).*



Единое в центре духовного шара способно посредством одного лишь самоосуществления своего мышления и дальнейшего продумывания первой мысли прийти к совершенному миру, — причем к такому миру, который, не считая некоторых неясностей на периферии, везде был бы неуязвим для вмешательства внешнего. Именно на том, что свет — как ноэтический, так и физический — не теряется во внешнем, а повсюду находится «у себя», в пространстве своего собственного распространения, категорически настаивали все платоники, и прежде всего Плотин.

«Примером может послужить Солнце, являющееся центральной точкой исходящего из него света, который остается крепко с ним связанным: ибо свет всюду пребывает вместе с Солнцем и не отрывается от него, а если кто-либо захочет с какой-либо стороны оторвать от него свет, последний всегда останется на стороне Солнца».<sup>210</sup>

То, что верно для физического светового континуума, тем более относится и к самораспространению *kósmos noetós* — все равно, назовут ли его благом, Богом, Единым или сверхсущим. Принцип светового континуума сообщает божественному шару высшую степень внутренней прозрачности и коммуникативности.

«Это происходит потому, что в этом умопостигаемом мире всё прозрачно и нет ни тени, ни чего-либо такого, что препятствовало бы созерцанию; все сущности как бы насквозь всё проникают своим взором и каждый видит каждого и каждое».<sup>211</sup>

Это означает, что каждая точка в пространстве светового шара находится на исходящем из духовного центра радиусе. Из этого следует, что все точки причастны цент-

---

<sup>210</sup> Энеады. I, 7, 1, 23.

<sup>211</sup> Там же. V, 8, 4, 4.

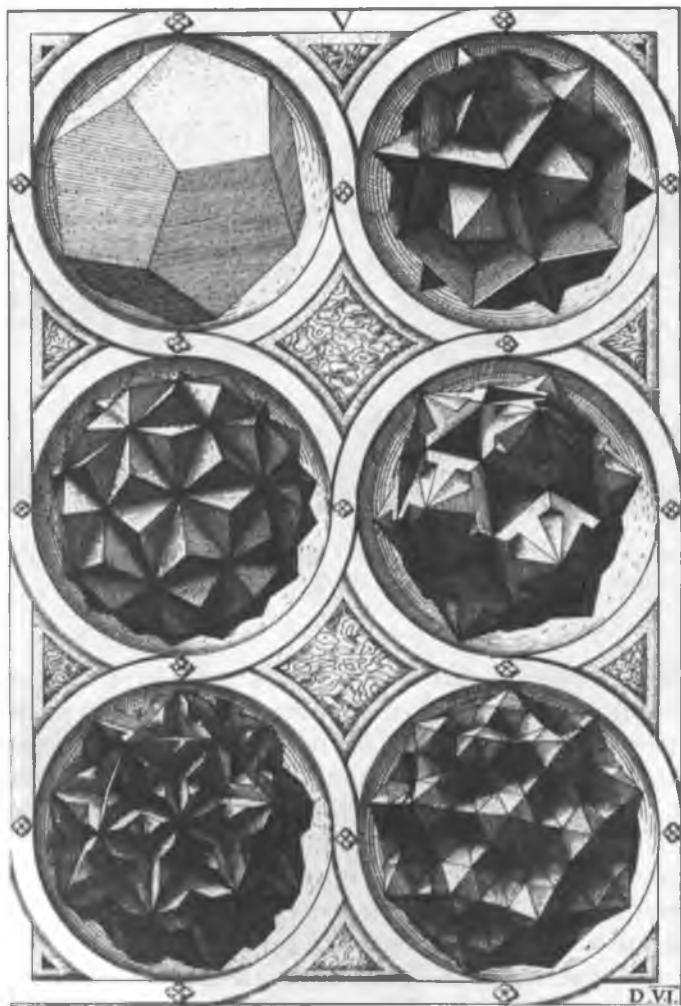
ру, ибо каждая из них всегда может находиться в пределах его досягаемости благодаря исходящему из него лучу. Но полная прозрачность царит не только в отношениях между точками и центром; существуют бесчисленные световые связи и между всеми точками. Для любителей прозрачности здесь созданы идеальные условия.

Одновременно обнаруживаются объяснения, почему в идеалистическом бегстве к свету (если мы хотим говорить о нем с исчерпывающей ясностью) с самого начала следовало выделять два различных порыва — асоциально спиритуалистическое и духовно общественное. Что касается первого, то оно несет свою долю вины за дурную сектантскую репутацию жизни, основывающейся на чистой духовности. Вне всякого сомнения, уже в этом первом конструктивизме проявилась та аноректическая тенденция, безоговорочно санкционировавшая отвращение к подвижным телам и их жажде общения друг с другом, — пифагорейские коммуны, по всей видимости, представляют собой первую на европейской почве попытку основания общества как ордена абстинентов.<sup>212</sup> Импульсы такого типа питают аскетические, отрицающие брак и вообще «бионегативные», движения. Пожалуй, мы имеем право спросить: существовало ли когда-либо духовно-метафизическое мышление, которое было бы лишено этой добавки требования близкого к аутизму воздержания от «слишком человеческого», слишком привязчивого?

В открытии для себя сущего царства духа дает о себе знать также и скромный интерес к возможности своего рода политической ассоциации чистых духовных сущностей. Социализмы основываются на небесах. Если бы духовно-душевные ядра самих людей представляли собой нечто похожее на идеи, то что помешало бы им образовывать чистые группы, коммуны ничем не запятнанного света? И в таком случае, не могут ли люди понять, что в

---

<sup>212</sup> См.: *Maxime Rodinson. De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques.* Paris, 1993.

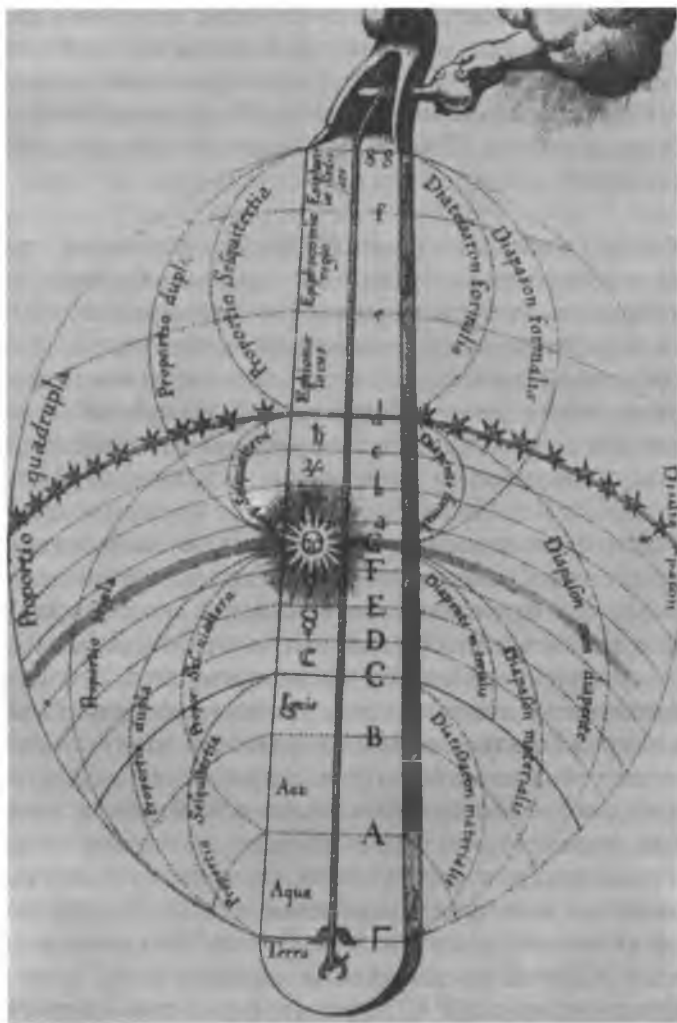


Платонический двенадцатиугольник (пятиугольник-додекаэдр) и его производные. Иллюстрация из книги: Wenzel Jamnitzer. «*Perspectiva corporum regularium*» («Обзор правильных тел»). Нюрнберг, 1568 г.



Франческо Боттичини. *Вознесение Девы Марии*. Около 1568 г. Национальная галерея, Лондон.

действительности они должны организовать общество в другом, подлинном мире? Представляется, что на такого рода рассуждениях могла бы основываться убедительная интерпретация примечательной платиновской формулировки, согласно которой «там», в духовном мире, все сущности как бы насквозь всё проникают своим взором и «каждый» видит «каждого и каждое». Местоимения указывают: здесь в игру вступают субъективности, которые могли бы идентифицироваться с идеями. Но ведь «там» идеи и разумные души (или ядра личностей) тесно соседствуют друг с другом. Такие соседства представляют собой материал, из которого сделаны интересные людям духовные царства. Разве там, по ту сторону, во втором обществе, не должны быть в обязательном порядке устранены очевидные недостатки первого общества, ибо между чистыми духовными сущностями возможны лишь концертные отношения? Не напрашивается ли мысль, что



Роберт Фладд. *Космическая струна*. 1617 г.

социализм ангельских интеллигенций и тонких сил подобает и пришедшим к разуму эмпирическим людям? И не должна ли область коммуникативной компетенции чистых духовных сущностей в конечном счете включать в себя и область компетенции сущностей воплощенных?

Как мы уже видели, в идейно-историческом отношении раздвоение тотальности на геоцентрическую и теоцентрическую отнюдь не является достоянием исключительно христианско-католической метафизики, а представляет собой необходимое следствие фундаментальных сферистических решений греческой классики. В сферологическом рационализме Платона — который, со своей стороны, воспринимает импульсы, идущие от Парменида, Эмпедокла и Пифагора, — находит свое выражение не только форсированный морфологический оптимизм. Одновременно в рамках этого рационализма заключается альянс между мышлением тотальности и геометрией, который с этого времени становится отличительным признаком староевропейского онтологического мышления. Геометрический, или, скорее, уранометрический, рационализм представляет собой творческий ответ греческого мышления на вызов большого мира: ответ — поскольку ему предшествовал безотлагательный вопрос о величине и форме мира; творческий — поскольку он уже не принимает громадность и форму мира как непостижимую судьбу, участвует в ее продуцировании из конструктивной духовной ситуации и пронизывает ее собственными различениями. С этой точки зрения сферограммы греческих натурфилософов, как и хоровые фантазии ангелотеологов, являются символами зрелой способности включать максимальную целостность в ясное и отчетливое представление формы. В самом деле, космос, прежде чем стало возможным символически бросить его к ногам цезаря (как *sphaira*) или вложить в руку императора (как увенчанную короной державу), необходимо было спроектиро-

вать его в мышлении в качестве освещенной, измеренной и мастерски выполненной тотальности. Эти шары, едва появившись на свет, зовут своего конструктора, и заслуживающих внимания мыслителей и властителей мира можно найти лишь в зоне слышимости этого зова. Слова этого зова не допускают никакой двусмысленности: я принадлежу тому, кто способен создать меня в моей истинной форме. Римский Пантеон является ярчайшим свидетельством того, что этот зов был услышан.

Мы уже видели, что Платон продумал два совершенно различных подхода к созданию шара: для первого подхода определяющей является созидательная деятельность демиурга, который как квазитрансцендентный производитель творит универсум в виде одушевленного скульптурного произведения; ко второму подходу мы приходим благодаря выводам из притчи о Солнце, которая с полным основанием может рассматриваться как протосцена сотворения шара посредством излучения, ведь платоновское Гиперсолнце (*ágathon*) может продуктивно распространяться во все стороны лишь посредством испускания своих лучей, или эманаций, в нижестоящее сущее.

Как первое (гетеропойетическо-демиургическое), так и второе (аутопойетическо-эманативное) сотворение шара ставят человека лицом к лицу с концепцией, высвобождающей в нем амбивалентные рефлексии. В обоих случаях человек в первую очередь обнаруживает, что он находится не на стороне творящего, а на стороне творимого, — точно так же, как в библейском мифе о творении, который целиком и полностью относит человека к области тварного, изображая его в виде вылепленной из глины и одушевленной пневматической куклы.<sup>213</sup> Но это первоначальное, пассивное, религиозное самообнаружение человека в области производимого не должно определять его окончательное положение; смирение перед мастерством творца, благодаря которому человек видит в себе творение,

---

<sup>213</sup> См.: Сферы. Т. I. Введение. С. 27—42.



Карлхайнц Штокхаузен за режиссерским пультом в шарообразной аудитории германского павильона Всемирной выставки Экспо-70 в Осаке.

отнюдь не последнее слово. Ибо умение *вообразить* ту высшую творческую способность, благодаря которой произведен я сам, представляет собой способность, вызывающую глубокое уважение и, если она сама себя реализует, создающую предпосылки для экстраординарного развития. Мысль об умелости Бога рождает принцип техники и стимулирует волю к обретению собственной умелости.

Человеческая способность понять причину существования данного, всеобщую производительную силу, сколь бы несовершенной и смутной она ни была, отмечает в универсуме светлое и горячее место, ибо лишь здесь формируется логическое эхо того только что установленного факта, что все существующее создано некоей центральной



силой или ее агентами, — а то, как оно создано, самостоятельно или с чужой помощью, в данный момент не имеет значения. Поскольку, как отныне известно, круглые миры представляют собой изделия некоей высшей производительной силы — либо изготовленные демиургом в соответствии с его собственной волей, либо спонтанно порожденные особого рода излучением, — люди, мысленно обращающиеся к обеим этим характеристикам, как округлости, так и сотворенности, внезапно обнаруживают, что они охвачены некоей логической озадаченностью. Это можно сравнить с потерей технологической невинности. Они втягиваются в не сравнимую ни с какой другой интеллектуальную провокацию. Кажется, что они раз и навсегда приобщаются к образу действий богов. Ибо фактическое единство двух интеллектуальных актов — осмысление шарообразной формы универсума и понимание того, что она изготовлена благодаря некоему принципу умения, — пробуждает в правильно мыслящих людях чувство целостности, благодаря которому их разум осознает свое призвание быть причастным к этому всемогущему умению. Отныне человеческий интеллект, видящий столь далеко, ощущает свою принадлежность к семейному союзу умелых и знающих сил, несущих ответственность за существование и характер мира. Более того, дело может пойти настолько далеко, что понявшие это индивиды почувствуют: их родство с этими силами является даже более близким, чем с людьми, которым такого рода понимание остается недоступным. Поэтому здесь, сперва почти незаметно, расходятся пути священнослужителей и технологов, ибо первые истолковывают главное слово религиозного смирения *non possumus*,\* тогда как вторые разрабатывают тезис *dim possum volo* (пока могу, хочу).

Знание об умении раскалывает общество в тот момент, когда оно приобщается к *modus operandi* созидющего шар Бога. Мы могли бы сказать: новое различие в

---

\* Не можем (лат.).

мире делит множество смертных на тех, кто осознает значение шаров и умение постигать и изготавливать их, и тех, кто продолжает рассказывать свои сказки и не замечает начало большой игры на этой освещенной площадке, которую затеяли идеи, стремящиеся к своей практической реализации.

Одновременно с возникновением различия между теми, кто осознает значение шара, и теми, кто не подозревает о нем, дает о себе знать и своего рода эротическое различие, последствия которого оставляют в человеческом обществе еще более глубокую трещину. Оно раскалывает коммуны на большинство, помогающееся традиционно понятных объектов и целей, вкусной пищи, сексуальных партнеров, средств власти, высокого уровня безопасности, и меньшинство, охваченное стремлением к круглому *suntit bonum*,\* будь то некое достижимое благодаря подъему через космосферу сверхнебесное место, в котором чистые духовные сущности общаются с Богом, или самый глубинный источник сверхсветовой теосферы, из которого извергаются процессии близких к Богу световых хоров.

Различие между этими двумя модусами желания (мы скажем: между обычной и эксцессивной любовью) оказывает глубочайшее воздействие на процесс развертывания христианской культуры. В ней, как и позднее в исламе, различие между людьми с обычными желаниями и теми, кто желает чего-то иного, превращается в культурно значимую разделительную линию. Средневековое христианство сделало эксцессивную любовь почти универсальной психагогической моделью; ему удалось одновременно и инициировать, и оберегать стремление к самому дальнему в многочисленных любовных проектах как духовных лиц, так и мирян. Это цивилизационное достижение может быть по достоинству оценено, если мы

---

\* Высшее благо (лат.).

вспомним, насколько узок был круг античных теофилов, которые по истинно рациональным мотивам жаждали слиться с Единым или вознестись душой в сверхнебесную область («один из тысячи, двое из десяти тысяч», говорится об этом в одном гностическом документе). Христианство добилось для эротического и сферологического эксцесса — как в пасторских, так и в собственных интересах — выдающегося успеха, раскрытие или по крайней мере прояснение тайны которого может стать пробным камнем для объясняющей способности всеобщей сферологии.

Если средневековому христианству удалось внедрить интеллектуальные и поведенческие формы эксцессивной любви как в широкие клерикальные круги, так и в общество мирян (вспомним органическое причащение в «Легенде о сердце» Конрада фон Вюрцбурга, написанной в XIII веке<sup>214</sup>), то отнюдь не потому, что оно давало предлог для массовых всплесков любви к геометрии. Оно не проповедовало с церковных кафедр преимуществ центра нозтического шара; оно воспевало привлекательность эфирного пространства на верхней периферии небесного глобуса. Вне всякого сомнения, христианская доктрина была бы теоретически убога и по сравнению с греческими школьными стандартами примитивна, если бы она не впитала в свою глубинную структуру основные макросферологические положения античной метафизики; как достаточно часто указывалось, *vera religio* стала интеллектуально удовлетворительной лишь благодаря своей эллинизации. Но в своих привлекательных текстах она говорила не о великом шаре, а о прочных отношениях, не об интересе к центру, а о стремлении вернуться к целостности общего пространства души и Бога, которое со всей откровенностью именовалось *basiléia theou* (Царство Божие) или *regnum vitae* (царство жизни). Христос провоз-

---

<sup>214</sup> См.: Сферы. Т. I. Гл. 1. С. 103 и сл.

глашался не онтоморфологическим принципом, а интимной, дополняющей души фигурой — говоря микросферологическим языком, гением-репрезентантом, который в то же время занимает положение наивысшего для каждого индивида внутреннего Другого.

Благодаря этим смысловым сдвигам, обладающим непостижимой для современного человека агитационной мощью, раннее и средневековое христианство оказалось способным разбить метафизический лед, отчуждавший античные массы от мудрости. Холодный взгляд в гиперураническое измерение оно превратило в любовное отношение к способному страдать другу, а отстраненный интерес к извергающему ипостаси центру — в интимную связь с внутренним Богом-партнером. Поливалентный апостольский разум Августина (говоря современным языком, религиозная гениальность) четко выявил эту двойственную, далеко-близкую, природу христианской концепции Бога. В Августине мы можем увидеть личность, несущую в себе персональный заряд платонического бытия-центра в мгновение его максимальной жизненности.

Опираясь на корпус сочинений Августина, мы можем истолковать психодинамический и семантический смысл того целостного художественного творения, каковым является высокоразвитая монотеистическая религия: епископ Гиппонский с беспрецедентной ясностью осуществил синтез интимной и величественной религиозности, проявив при этом еще и недюжинную гибкость, позволившую ему учесть необходимые требования обеих сторон. У него скорее, чем у какого-либо другого автора, можно увидеть, что в Великой Теории речь всегда идет о проекте одновременно и способного образовывать космос, и интимного Бога, а следовательно, Бога, не прекращающего быть сияющим близнецом индивида даже после того, как он в качестве космократора занял место на императорском престоле сущего (а как сверхсущее — в сверхлокальном центре онтологического реактора).



Ганс Кеммер. *Христос среди апостолов, несущий прозрачную сферу*.  
Фрагмент. 1537 г.

Об Августине говорили, что в своей манихейской юности он испытал все, какие только возможно, духовно порочные влияния; впоследствии он сам с моральной и доктринальной точки зрения буквально по косточкам разобрал свою прошлую жизнь среди дуалистов. Тем не менее религиовед-морфолог не может не заметить, что самое привлекательное в феномене Августина восходит к жившему в нем до самого конца манихейскому наследию — к постоянно замалчиваемой и не замечаемой теологии близнеца, которая уже у Мани образовала центр вращения и поворотный пункт развития теологии, от сопровождения частным гением к дополнению космическим Богом.<sup>215</sup> В лице этого внутреннего дублера основателя религии, о котором в канонических текстах манихеев говорится как о сияющем близнеце, Августин познакомился с фигурой интимного Бога, остающегося связанным со своим земным партнером узами сердечной близости и не прекращающего при этом в космически-историческом измерении выступать в роли высшего принципа блага.

---

<sup>215</sup> См.: Сферы. Т. I. Гл. 6. С. 447 и сл. Что же касается клеветнической католической легенды, то можно напомнить, что Мани учил терпимости и что он был первым экуменическим гением, понявшим внутреннюю взаимосвязь враждебных убийству религий Азии и Европы.

Таким образом, благодаря манихейству Августин установил контакт с близким Богом, о котором первоначально с куда большим основанием, чем о христианском Боге, можно было сказать, что он *interior intimo meo*. Пропитавшись ощущением сладостной близости с близнецом, Августин, как известно, принял веру в Бога философов-платоников — совершить *conversio*\* означало в эту эпоху дать обязательство вести философскую жизнь, — и лишь когда анонимная грандиозность Бога, зовущегося благом или субстанцией, стала для него слишком пресной, Августин созрел для синтеза манихейской интимности и греческой онтологии: то, что при этом возникло, было рукопожатием крайностей.

Ничто иное и не могло породить систему *vera religio*, основывающуюся на балансе предельной близости и самой удаленной величественности Бога. В нашей терминологии это соответствует возможности объединения микросферического интимно-дополняющего визави (второго полюса психической дуальности) с центром онтологически выстроенной макросферы. Отныне у души не просто есть гений, само бытие на ее стороне. Обстоятельство, что принять эту присягу абсолюту предлагалось каждому мыслящему (или, если это слишком высокое требование, каждому верующему) индивиду, относится к тем идейно-политическим начинаниям, по поводу которых ломались копья в ранних тринитарно-теологических догматических сражениях. Поскольку центр бытия, как интимная близость Отца и Сына, сам по себе уже есть отношение, дополненное завершающей триаду фигурой Святого Духа, люди могут ощущать себя союзниками целого, а не только неким безликим содержимым и объемлемым. Для них их интимный визави совпадает с центром абсолютного. Понять это — значит оказаться в эпицентре циклона.

Это наложение делает возможным переход от интимности к величественности и обратно: оно открывает абсо-

---

\* Обращение в веру (лат.).

люют для пары. А следовательно, эпицентр небольшого эллипса и центр величайшего шара могут совпадать или, по крайней мере, оказываться в резонансной близости друг к другу — при том условии, что речь идет о духовном шаре, ибо с центром материального мирового шара такая операция невыполнима (это возможно разве что в рыхлом романтизме или неопантеизме, говорящих об объятиях Всеобщей Матери-Природы). Нужна своего рода строгая магия *другого центра*, чтобы он мог рассматриваться в качестве некоего Сверх-«вместе с»<sup>216</sup> и Сверх-Ты в персонально окрашенном экстазе достижимости.

С психоструктуральной точки зрения монотеизм как таковой всегда представлял собой не что иное, как распределенное по различным культам и культурам экспериментальное упорядочение в соответствии с этой моделью (несомненно, самой претенциозной в истории религии), осуществляющееся в спектре от традиционализма до радикальной беспочвенности. В самом деле, несложно понять, что психологические риски всерьез воспринимаемого дуального союза с Единым невероятно высоки: в результате отождествления возвышенного центра теосферы с интимным душевным партнером глубоко верующие словно становятся непосредственно связанными с Богом точками в поле излучения абсолютного, а потенциально, поскольку визави одновременно есть и объемлющее, — также и своего рода моллюсками с ослабленным Я. (Кроме того, естественно, существует и не-интимный монотеизм, спокойная гетерономия в повседневно-католическом, повседневно-исламском, повседневно-иудейском стиле, так же как повсюду существует и банальная интимность без душевно-расширения, постоянное выпадение пар из контекстов.)

Модель далеко-близости дает серьезный повод говорить о рисках. Если мой близнец и незримый спутник одновременно является Богом и *ipso facto*\* центром и

---

<sup>216</sup> О выражении «вместе с» см.: Сферы. Т. I. Гл. 5. С. 365 и сл.

\* Тем самым (лат.).

окружностью универсума, то, пока мне удастся пользоваться исключительно преимуществами этой превосходной системы дополнения, я могу пребывать в своего рода динамической эйфории; но именно в силу своей интимной связи с объемлющим Другим я легко могу оказаться в положении ослабшего, забытого, бедного остатка. Погружение субъекта в общность с великим Другим может создать ситуацию, в которой конвергируют религия и магия: христианская мистика как форма жизни представляет собой зависимость от общей системы кровообращения, в которой субъект питается кровью своего великого Другого; она стимулирует прислушивание к сердцебиению общего внутреннего пространства мира.

Когда один из самых амбициозных мирских теологов XX столетия сформулировал: «Через нас сердце Бога хочет достучаться до бессердечного мира»,<sup>217</sup> то он выразительно указал на контраст интеркардиальной интимной реальности и любого сугубо формального охвата или внешнего сцепления. Он умалчивает о связанном с медиальным положением риске психоза: находясь внутри и слыша сердцебиение гипертрофированного Другого, вряд ли можно избежать пропажи зрелого чувства симметрии. Несомненно, если бы интимность была свидетельством о равноценности, то для интегрирующего вознесения субъекта к монотеистическому Богу не существовало бы никаких ограничений. Но интимность с дальне-близким Богом означает и следующее: с опасной легкостью можно оказаться и на нежизнеспособной стороне гипертрофирования. Часто бывает так, что фиксируемые тяжелые психические заболевания интимных партнеров Бога подтверждают риск, сопровождающий слишком тесные метафизицированные близнецовые отношения. Если внутренний Другой в течение какого-то времени недостижим, оставленный субъект крайне тяжело переживает свое одиноче-

---

<sup>217</sup> *Eugen Rosenstock-Huussy*. Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Bd 2. Stuttgart, 1964. S. 862.



ство. Едва ли какому-либо мистикку удавалось избежать опыта депрессивных периодов. Мистика открывает Я не только поэтические парадизы спокойного существования, но и (быть может, прежде всего) прозаические пустынные пещеры.

Чтобы избежать недоразумений, поясним: если бы было возможно, чтобы интимизированный Бог, всегда присутствуя где-то, занимал позицию неподвижного соучастника и мог постоянно находиться в распоряжении субъекта, скромно пребывая в зоне непосредственной достижимости, то напряжения, порождаемые интимизацией величественного Другого, можно было бы преобразовать в уравновешенные, психически интегрируемые переживания собственных побуждений. Кажется, это удалось некоторым пламенным активистам абсолютного после длительных трансформативных битв, если только вся библиотека духовных свидетельств не состоит из одних стилизаций и психагогических фальшивок. Но поскольку Бог-союзник, как правило, является действующей где-то в другом месте частью асимметричной пары, то очень высока вероятность, что я буду вновь и вновь обнаруживать себя в довольно мрачной ситуации — в качестве выброшенных отходов Бога, его черной сестры, его затерянного в мусоре или закопанного под розовым кустом и не поминаемого ни единым словом остатка, в качестве вещи, которой запрещено предстать при свете дня и которая ничего не может дать великому Другому.

Совершенно логично, что одной из важнейших задач мистической литературы является диагностика и интерпретация психических заболеваний, порожденных самой культурой интимности или, по крайней мере, проявившихся благодаря ее культивированию. Слова этих речей гласят: Бог украшает душу страданиями. В традиции паулистского учения страдание истолковывается как пребывание на кресте вместе с распятым Богом. В опусе Мехтхильды Магдебургской «Истекающий свет божества» эта герменевтика мистического страдания представлена в са-

мых различных вариантах. Ее ключевое положение гласит: «Когда мы больны, то носим свадебные наряды, когда же мы здоровы, то носим рабочее платье».<sup>218</sup> Если же не удастся придать *morbis mysticus*\* смысл прелюдии к слиянию, то появляются симптомы чистой депрессии, вызванной разрывом. При такой депрессии воспламененные души ощущают себя идиотами Бога, которых лишили награды за выполненное домашнее задание. Впрочем, не только симптомы одиночества донимают мистически одаренных натур в их мрачные периоды; признаки заболевания есть и у безграничной бестактности другой стороны, проявляющейся в священной болезни. Рельефное изображение такого рода ситуаций дает Даниэль Пауль Шребер в своих «Мемуарах нервнобольного» (1900—1903), повествующих о длительных периодах тяжелых психических нарушений, которые вызваны воздействием трансцендентных нервных и идейных паразитов. И остается лишь сожалеть, что к утвердительным по отношению к мистике исследованиям, которые, впрочем, в массе своей принадлежат людям весьма наивным, до сих пор относились без должного внимания.

Сколь бы взрывными ни были последствия фундаментального монотеистического решения образовать диадду с абсолютным, еще более важное значение имела радикализация божественного атрибута бесконечности в зрелой и поздней средневековой теологии. Мы могли бы пойти еще дальше и рассмотрели бы игру теологов с концепцией бесконечности как эксперимент, результаты которого похоронили средневековый проект мира. Возможно, то, что называют Новым временем, является прежде всего реакцией восприимчивых к понятийному мышлению субкультур на инъекцию бесконечного.

---

<sup>218</sup> Hans Neumann. Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Bd 1. München; Zürich, 1990. S. 310.

\* Мистическая болезнь (лат.).

В результате поворота к инфинитизму пространственный парадокс проникает в теоцентрически истолкованный световой шар, *eo ipso* превращая его в нечто совершенно наглядно непредставимое. Впоследствии Бог философов также полностью перемещается в область незримого, словно больше не желая уступать христианскому основанию мира в темной таинственности; он погружается в бездну причудливых определений, бессмысленных с точки зрения обычной способности пространственного воображения. Тем самым иммунологический дизайн метафизической формы мира, вселенский геометрический свод, представляющий собой последнюю ступень утеротехнической и бытийно-жилищной абстракции, оказывается в глубоком кризисе, из которого уже нельзя найти консервативные выходы. Актуально бесконечный шар — можно ли вообще его представить? Сфера, у центра которой нет никакого места, поскольку она, повсюду изливаясь из взрывающихся точек, простирается в бесконечность, — как относиться к такому геометрическому чудовищу? И как отдельная тварь может рассматривать свое пребывание внутри подобного лишённого центра порядка? А ведь еще Аристотель в своем трактате «О небе» назвал окончательные причины того, почему бесконечно большой шар абсурден: согласно ему, нет никаких сомнений, что Вселенная должна рассматриваться как совершенный максимум, как один-единственный небесный шар.

Главный источник представлений о вездесущности другого центра, пресловутая «*Liber viginti quattuor philosophorum*»,\* недвусмысленно подтверждает наличие явных признаков кризиса; эта книга представляет собой главный документ теософского герметизма Зрелого Средневековья. Теософия — это форма мышления, в которой все ставится на Бога, а миру отводится лишь роль своего рода комплекса складок внутри абсолютного. Герметиче-

---

\* «Книга двадцати четырех философов» (лат.).

ское мышление, в свою очередь, есть составная часть зловещих тайных наук, стремящихся наделить человека некими безграничными умениями. «Книга двадцати четырех философов» была скорее всего скомпилирована западноевропейскими редакторами за несколько десятилетий до 1200 года или переведена с греческого или латыни. Не исключено даже, что она представляет собой копию или продолжение какого-то александрийского трактата III века н. э., который не вполне понятным путем очутился в Европе и в котором, согласно новейшим гипотезам, сохранились фрагменты считавшейся утерянной «Аристотелевской теологии»;<sup>219</sup> другие авторы считают *liber* компиляцией тезисов неоплатоника Ямвлиха. К 1200 году книга уже широко распространилась по латинскому Западу. Хотя христианские догматы не удастаиваются в ней упоминания, элита европейского клира, что доказывалось количеством сохранившихся рукописей, ее высоко ценила. Тот, кто когда-либо заказывал литературу в альтернативных книжных лавках, знает, что такое получать информацию из источников, нагружающих читателя совершенно неинтересующими его сведениями. Перечень мыслителей первого ранга, которых впечатлила и на которых повлияла книга — а среди них Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Джордано Бруно, Лейбниц, — обеспечил небольшому сочинению заметное место в истории метафизической спекуляции. Труд, в качестве автора которого фигурирует фантастическая личность Гермес Трисмегист (согласно позднеантичной легенде, первый мудрец, у которого заимствовали свои учения и Моисей, и Платон), прямым путем ведет в горный мир неоплатонической теософии, за десять тысяч футов по ту сторону священства и катехизиса.

Во введении лаконично сообщается, что двадцать четыре философа, словно группа каких-то подозрительных

---

<sup>219</sup> Которая в действительности представляет собой извлечение из «Эннеад» Плотина.

личностей, собрались, чтобы дать свои ответы на вопрос: *Quid est Deus?*\* Из собранных вместе тезисов они должны вывести некое общее окончательное суждение о Боге — до чего, впрочем, дело так и не дойдет. За этим кратким вступлением следуют двадцать четыре дефиниции Бога, которые без какой-либо дедукции проносятся перед читателем подобно стремительному метеоритному дождю спекулятивных тезисов беспримечательной плотности и смелости. Для нас особенное значение имеют первая, вторая и восемнадцатая.

1. *Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.*

2. *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. <...>*

18. *Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta.*<sup>220</sup>

(1. Бог есть монада, которая рождает монаду и возвращает ее к себе как одно-единственное горячее дыхание.

2. Бог есть бесконечный шар, центр которого всюду, а окружность нигде. <...>

18. Бог есть шар, имеющий столько же окружностей, сколько и точек.)

Мы покажем, почему появляется желание прочитать три эти дефиниции как парафразы одной-единственной мысли, которая в форме геометрического выражает представление, необходимое для теологии света и одновременно невообразимое для чувственного созерцания. То, что темы второго и восемнадцатого тезисов совпадают (в них идет речь о Боге-шаре), совершенно очевидно. То, что они

---

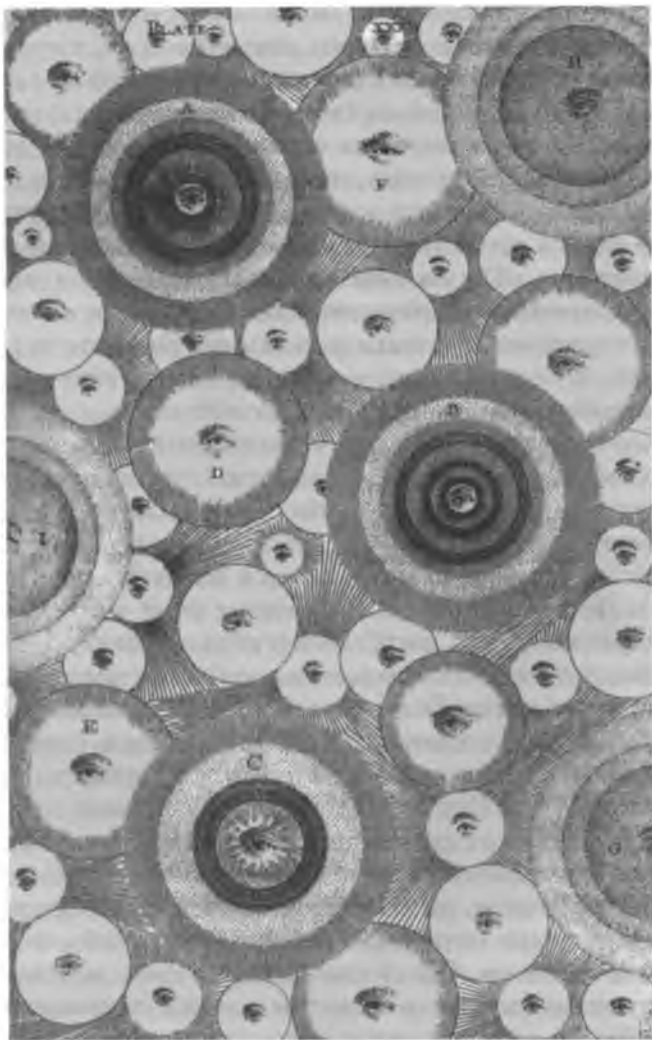
<sup>220</sup> Liber viginti quattuor philosophorum. Cura et studio Françoise Hudry. Thurnhout, 1997 // Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis CXIII A. P. 5, 6, 25; нем. пер.: Kurt Flasch // Süddeutsche Zeitung. 17. Mai, 1997. S. 33.

\* Что есть Бог? (лат.).

совпадают и с темой первого тезиса, менее очевидно и требует раскрытия в дополнительном рассуждении.

Сферологическую специфику божественного пространственного образования легче всего прояснить исходя из восемнадцатого тезиса. В любом обыкновенном шаре все точки располагаются на эманлирующих из центра радиусах. Но при излучении, исходящем из Бога, каждой точке вокруг Бога сообщается главный признак божественности — излучающая и сообщающая себя самое природа. Если это верно, то в божественном шаре исчезает тривиальное геометрическое различие между центром и отдаленной от него точкой, поскольку процесс испускания вокруг себя лучей может начаться в каждой точке. Исключительной прерогативой Бога является то, что каждой точке, к которой он прикасается, он вручает дар полноты своей неделимой сущности; поэтому даже отдаленная точка может быть не беднее центра, который, как казалось поначалу, монополизировал всё. Тем самым то, что было точкой, само становится центром, а то, что принимало бытие, превращается в эпицентр новых бытийных излучений. Из этого следует, что в каждой точке первого шара может начаться цепная реакция новообразований. Все точки действуют как центры; они сообщают свой свет новым шарам, внутри которых все точки, в свою очередь, излучают свет и даруют бытие, — и так до бесконечности (если не принимать в расчет учитываемую неоплатониками механику удаления и ослабления, в силу которой в конце концов появляется тот край, где излучение теряется). Следовательно, божественная *sphaira* в целом имеет столько же окружностей, сколько и точек — бесконечно много, что и требовалось доказать.

Как можно заметить, этой восемнадцатой дефиниции имманентен принцип полноты, гарантирующий, что в Боге не может быть никакой потери субстанции, сколь бы далеко ни уносились его излучения от таинственного первого центра. С таким же успехом мы могли бы сказать, что в Боге нет слабых мест и что, строго говоря, в



Томас Райт. Иллюстрация из книги «An Original Theory of New Hypothesis of the Universe» («Первоосновы нового представления о Вселенной»). Лондон, 1750 г. Каждая звездная сфера обладает своим собственным разумным центром; поскольку Райт отождествлял гравитационный центр универсума с Богом, мир должен был бы втянуться внутрь Бога, если бы равновесие не обеспечивалось множеством параллельных центров.

его внутренней области не может быть никаких удаленных от Бога регионов (как мы уже отмечали, в этом отношении неоплатонизм не отличается строгостью и спасает примат первого центра, ослабляя эманацию в шаре по направлению к периферии за счет обусловленных удаленностью потерь). Напротив, он — если бы мы были способны представить себе это — всюду пребывает в полноте, то есть является целостным, самому себе данным и самого себя дающим. Таким образом, восемнадцатая дефиниция, одновременно и поразительно простая, и сложная, в форме геометрически парадоксальной теоремы предлагает схему, в соответствии с которой генеративный принцип самоинфинитизации Бога может стать хотя бы немного понятным для человеческого разума, даже если в этом теоматематическом исчислении приносится в жертву чувственное созерцание (ибо оно не может, и не хочет, представить себе точку, которая была бы бесконечно удалена от Бога и тем не менее сама в полной мере была бы Богом). Поскольку Бог изливается в свой «окружающий мир» из некоего неопределимого первого центра, каждая точка вокруг него есть он сам; а поскольку мысль о постепенном ослаблении Бога, как только она категорически высказывается (а категоричность — общая стихия как сатанологии, так и теологии), запрещается, то можно утверждать, что Бог обладает невообразимым даром: на любом удалении от своего центра он столь же всецело интенсивен и изобилен, как и в самом гипотетическом *origo*. Таким образом, он в каждой точке своей окружности порождает новые окружности, в которых пребывает в той же самой полноте. *Tot circumferentiae quot puncta.*<sup>221</sup>

Единственное, чего недостает этому смелому тезису, это указания на центростремительные силы и силы отражения, благодаря которым обеспечивалось бы «удержи-

---

<sup>221</sup> Дитрих Манке в своем исследовании «Бесконечная сфера и центр Вселенной» (см. прим. 197) показывает, как Майстер Экхарт развивает импульс «Книги двадцати четырех философов», причем в своем истолковании он особенно тесно связывает 18-й и 2-й тезисы.



вание» света возле его первого центра. Почему эти возвратные силы необходимы, станет понятно, как только мы бросим взгляд на когнитивный дизайн герметического Бога. В системе чистого излучения, как возле простых чувственных источников света типа солнц или ламп, лучевая аура вокруг светящегося центра была бы необратимо центробежной; однажды покинув свой источник, луч сразу же и безвозвратно вовлекался бы в вечное движение прочь от места своего появления. Тем не менее за таким лучом постоянно следовало бы его обновление, так что и излученный свет также некоторым образом можно было бы рассматривать в качестве «вечно остающегося внутри шара», как бы он ни ослабевал и истончался.

Но одной из характеристик божественного света является то, что посредством отраженных или возвратившихся лучей он сам себя непрерывно дополняет и совершенствует, в связи с чем каждому «прочь» света должно соответствовать более или менее симметричное «обратно» (этот мотив со всей тщательностью разрабатывался неоплатонической спекуляцией). Таким образом, протосвет не просто центробежно вырывается из своей первой эмиссионной точки в беспредельное и безвозвратное; достигнув строго определенного поворотного пункта, он — в вечной консервативной революции — возвращается к своему источнику. Не боясь проявить известную непочтительность, мы могли бы сказать: то, на что способен аристотелевский эфир, тем более может производить ноэтический свет, ибо его рефлексия есть продолжение эфирной циклофории средствами более высокого порядка. Этот поворот обратно, или возвращение домой, конститутивен для объемлющего бытия Бога, поскольку без него источник и луч, первое и второе, не могли бы отличаться друг от друга, и тогда не было бы никакого рационального основания для иерархического первенства источника по отношению к источаемому. Первый эмитент затерялся бы в своих эмиссиях, творец потерял бы свой примат над творением; рассеивающийся Бог должен был

бы вечно взрываться и рассыпаться, будучи неспособным ни к консолидации, ни к познанию.

В условиях господства центристских представлений источник должен обладать конститутивной для всякого всеединства привилегией на возврат и консолидацию своих испущенных лучей; в ином случае мы имели бы дело с цепной реакцией, сравнимой с ядерным взрывом, и свет был бы лишь носителем необратимого распада — говоря современным языком, носителем расходов без доходов. Без возврата света монархия центра и, более того, вся централизованная экономика оказались бы в опасности, а если бы это однажды произошло, то пришел бы конец всей спекулятивной теологии как таковой.

Именно об этом законе возвращения чрезвычайно лаконично и в то же время категорично говорится в мощнейшей первой дефиниции «Книги двадцати четырех философов»: «Бог есть монада, которая рождает монаду»; вторая ее часть гласит: *in se unum reflectens ardorem* — что Курт Флаш перевел сколь смело, столь и точно: «...и возвращает ее к себе как одно-единственное горячее дыхание». Причем «ее», несомненно, относится к возвращающимся лучам, а именно к порожденной монаде как целому, о которой можно сказать, что она есть не что иное, как сумма излученного вокруг света, отражающегося от края светового шара обратно к центру. Вопрос об отражении, или возвращении-к-себе, ставится уже в первой дефиниции отнюдь не случайно, ибо без него Бог был бы лишь световым реактором, но не процессом познания. Однако он должен быть именно им, ибо в этой делающей акцент на абсолютном знании спекуляции Бог существует лишь в той мере, в какой он утверждает себя в качестве все-созидающе-все-знающего. И нет никаких сомнений, что без спасительного отражения испущенные им лучи затерялись бы в безвозвратной «дурной» бесконечности и никогда не вернулись бы к точке.

Уже по одной этой причине Бог должен был представляться как шар, ибо только шарообразная форма

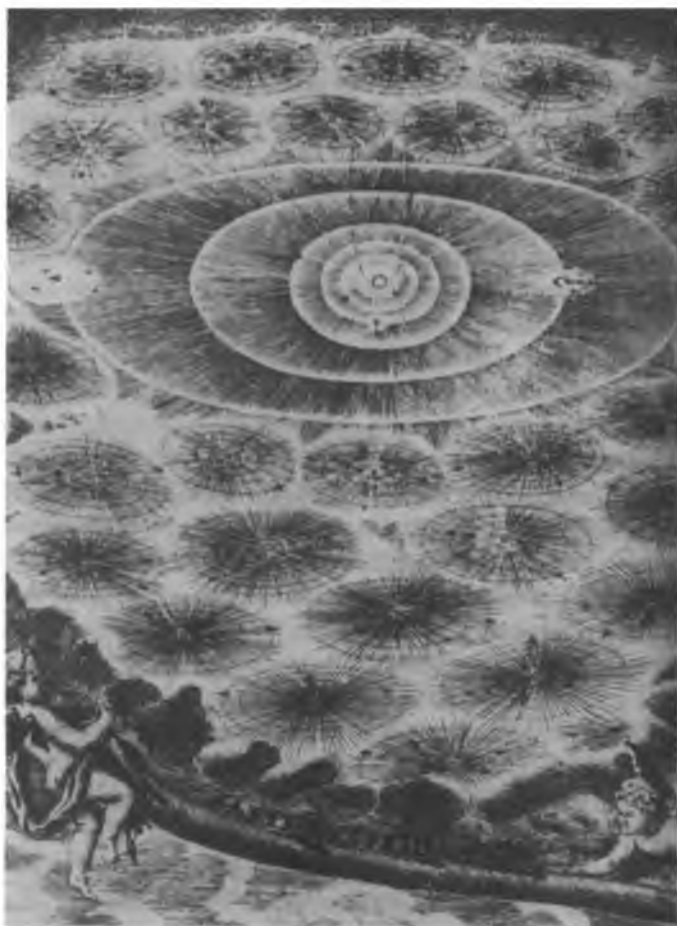


Иллюстрация из книги Леонарда Эйлера «Письма немецкой принцессе», 1768 г.

способна обещать самосохранение расширяющейся и свободной жизни (как бы она ни истолковывалась — панпсихически, виталистически или ноэтически) в сферической структуре внутреннего пространства. Если бы жизнь с самого начала была лишь пребыванием во внешнем,

если бы она не имела никаких иммунных достижений и не стремилась к сохранению в большом и малом, то вплоть до самой высшей ступени метафизического самоистолкования не могло бы быть и речи о каких-либо кругах или шарах; ведь тогда не существовало бы ничего, что вынуждало бы искать убежища в общей форме. Простое наличие вещей в пространстве морфологически нейтрально и не порождает трудностей, связанных с представлением, что нечто выходит и не возвращается. Но там, где в мышление вбит иммунологический императив (можно было бы даже сказать: там, где необходимо в некоем эмфатическом смысле мыслить жизнь<sup>222</sup>), появляется мотив круга, ибо на него неизбежно возлагается основное бремя защиты внутреннего пространства и формирования края мира *more geometrico*.\* Жизнь стремится к свободному распространению и в то же время желает пользоваться привилегией обитания в эндогенных границах. (Обитание, процитируем современную дефиницию, это «культура ощущения в огражденном пространстве»<sup>223</sup> — тезис, влекущий за собой серьезные философские последствия, если допустить, что единственное логически удовлетворительное ограждение может быть дано лишь посредством *hen kai pan*.)

Поэтому даже Бог, играющий с инфинитистическим огнем, не может вести себя так, как заблагорассудится; морфологический императив сохраняет всю свою силу и в его максимально широких внутренних пространствах. Поэтому: *in se reflectens*.\*\* Он исходит из себя и к себе воз-

---

<sup>222</sup> См.: *Giorgio Agamben. L'immanence absolue // Gilles Deleuze. Sous la direction d'Eric Alliez. Le Plessis-Robinson, 1998. P. 165—188*; исследование Агамбена о представляющей собой квазивещание небольшой и сильной статье Делёза «L'immanence: une vie...» демонстрирует современную метаморфозу метафизической проблемы, как следует мыслить индивидуацию абсолютного. Эта тема будет развита в третьем томе нашего издания.

<sup>223</sup> *Hermann Schmitz. System der Philosophie. Teil 3. Bd 4. Das Göttliche und der Raum. § 218. Bonn, 1977, 1995. S. 258.*

\* Геометрическим способом (*лат.*).

\*\* К себе отражающий (*лат.*).



Пауль Клее. *Границы рассудка*. 1927 г.

вращается — это то, что должно было быть зафиксировано в самой первой фразе этой самой выразительной из всех речей. Порождающее шары горячее дыхание, которое он изверг из себя, самой первой точки (а именно таков смысл фразы о сотворении монады монадой), должно словно по световой дуге вернуться к отправителю. Как в тривиальной арифметике, так и у Бога одиножды один равняется один — монада, мультиплицирующая самое себя, опять-таки порождает монаду; и все же эта операция, в отличие от простой математической, теосферически плодотворна, ибо она эксплицирует нечто имплицитное, а именно тождество лишенной протяженности точки, или единицы-минимума, и всеобъемлющего шара, или единицы-максимума, причем на мгновение мы выпускаем из поля зрения космологическую невозможность такого шара. От края максимума лучи, изошедшие из ядра, отражаются обратно в ядро. Чтобы сообщить освободившемуся свету единую форму, такому принципу-протуберанцу, как монадический световой Бог, должно противостоять нечто не меньшее, чем контрапротуберанец, колоссальная возвратная сила колоссального извержения. Поэтому Бог — это шар, одновременно и спокойный, и взрывающийся. Поскольку излученное возвращается обратно, всякий взрыв компенсируется отражениями. Всякой растрате соответствует реконсолидация, всякой эмиссии — абсорбция. В силу этого в герметическом Боге также осуществляется ротация; из круговорота светил рождаются круги рефлексии, из эфирных циклов — круговращения понятия (и здесь во всех решающих пунктах предварительная работа была проделана неоплатонизмом<sup>224</sup>). Если бы дело обстояло иначе, то все уносилось бы центробежными излучениями прочь — туда, откуда уже ничто не отражается; мир пребывал бы в хроническом бегстве от истока — что, впрочем, пред-

---

<sup>224</sup> См. главу о круге в эпохальном исследовании Вернера Байервальтеса «Прокл. Основные черты его метафизики» (*Werner Beierwaltes. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt, 1979. S. 165—239*).

ставляет собой дилемму современных теорий Большого взрыва, предлагающих своего рода моментальный снимок извержения не отражаемого первоначального нечто из одной сверхплотной и сверхгорячей точки и тем самым создающих новую космогоническую мифологию.<sup>225</sup>

*Unus ardor* — одно и то же горячее дыхание — должно породить мир из точки, а затем в результате спонтанного и точного разворота устремляться к своей исходной точке. Если бы отражения были вызваны каким-либо внешним сопротивлением, то мы получили бы вынужденно возникшего Бога — о чем, несомненно, не хочет слышать ни один теософ. Чтобы Бог оставался невынужденным, развороты света должны представлять собой свободные возвращения, происходящие без какого бы то ни было принуждения со стороны обстоятельств и противодействующих сил. В возвращении должны господствовать та же самая свобода и то же самое вспенивание, что и при первом исхождении из источника. Одним словом, познание должно быть не менее спонтанным (и плодотворным), чем порождение.

Поэтому к световым играм пульсирующего Бога относятся два избытка, два оргазма, два удовлетворения, каждое из которых представляет собой самостоятельное беспредельное осуществление, и тем не менее лишь вдвоем они составляют то целое, что может быть названо желанием бесконечности в Боге. Основанием для этого безмерного двойного желания является симметрия порождения и познания, соотносящихся друг с другом как излучение

---

<sup>225</sup> Этим объясняются спекулятивные претензии таких современных авторов, как Кен Уилбер (*Eine kurze Geschichte des Kosmos*. Frankfurt, 1997) и Артур Зайонц (*Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewußtsein*. Reinbeck bei Hamburg, 1994), задним числом создать историю отражения неотражаемого взрыва. В них почти открыто присутствует теологическое или протофилософское требование, чтобы взрыв происходил таким образом, словно он рассчитан на последующее появление теоретиков взрыва. Но финализованный *Big bang* (Большой взрыв) есть не что иное, как «монада, которая рождает монаду и возвращает ее к себе как одно-единственное горячее дыхание».

и отражение или как эякуляция и ответное подтверждение желания. Кульминация творческой экстраверсии поддерживается и продолжается кульминацией познающей реконсолидации, и все это пребывает в состоянии бесконечного самообновления. Эти движения не именовались бы горением и горячим дыханием, если бы они не указывали на некое восприимлющее волокно, благодаря которому обе кульминации сливаются друг с другом. Именно в этом смысле можно понять одно редко комментируемое место у Майстера Экхарта: «Бог — это вспенивание (*effervescentia*), порождающее вершину из вершины (*apicem ab apice*)»; этому тезису, по всей видимости, в одном знаменитом месте воздает должное Гегель, который, приводя поэтическую цитату, заставляет абсолютное «пениться» в саморефлексиях, словно в кубках.<sup>226</sup>

Если мы объединим интерпретации первой и восемнадцатой дефиниций, то прояснится знаменитый и чрезвычайно сильно повлиявший на последующее европейское мышление второй тезис. В объяснении будет нуждаться лишь небольшой остаток, но это будет тот проблематический остаток, который влечет за собой революционные в отношении картины мира импликации. «Бог есть бесконечный шар, центр которого всюду, а окружность нигде». У нас есть все основания полагать, что этот в буквальном смысле эксцентричный тезис стал для герметической теософии Зрелого Средневековья бомбой замедленного действия, часовой механизм которой, возможно, был запущен еще в позднеантичную эпоху. В далеком будущем в один прекрасный день эта бомба изнутри взорвет католицизм, совершенный аристотелевский космос, причем гелиоцентрический поворот Коперника будет выступать в этом процессе в роли некоего нетеологического дополнения. В действительности в объяснении

---

<sup>226</sup> «Из чаши этого царства духов пенится для него его бесконечность» (последняя фраза «Феноменологии духа») [видоизмененная цитата из стихотворения Шиллера «Дружба». — Прим. перев.].



нуждается на первый взгляд традиционно употребленный здесь эпитет «бесконечный», придающий божественному шару собственно математический оттенок. Ибо каким образом могло бы сохраняться представление о шаре, обнаруживаемом лишь благодаря конечной периферии, если эта *sphaera* открыто провозглашается бесконечной? В этом атрибуте еще дает о себе знать отголосок античного учения, согласно которому шару и кругу присуща благая или квалифицированная бесконечность, ибо они, вращаясь в себе самих, не имеют ни начала, ни конца. Но в нем уже заметны и притязания более близкого нам понятия бесконечности; не стоит целиком отбрасывать мысль, что герметическому шару присуща не только бесконечность вращения и отражения, но и бесконечность протяжения. Отныне характеристика «бесконечный» могла бы применяться для оценки радиуса или диаметра, и если бы мы поддались этому искушению или даже просто допустили такую вероятность, то погибло бы все католическое величие с его хорами, иерархиями и существующими с незапамятных времен центрократическими обычаями. Как только диаметр начинает рассматриваться в качестве бесконечного, периферия утрачивает свой сферический характер, поскольку границу бесконечного круга можно изобразить в виде прямой. А следовательно, с внутренней областью псевдокруга происходит подлинная катастрофа. Внутреннего более не существует; геометризация иммунного пространства терпит окончательный крах; проект мировой души проваливается. Всё — внешнее.

Последствия инфинитистического переворота поистине необозримы. В результате опустошительного превращения центра в вездесущую точку должен быть сметен весь трансцендентный истеблишмент, ведь поддерживаемое церковью представление, что некоторые персоны и институты «ближе к Богу», в бесконечном теряет всякую точку опоры. Разумеется, мы рассматриваем здесь не космосферический и тем более не церковно-политиче-

ский или антикатолический тезис, а положение, связь которого с теосферически-теософским экспериментом, едва ли осуществимым силами профанов-мирян, не вызывает никаких сомнений. Но поскольку конститутивное для становления католического универсума смешение теологического и космологического полей высказывания допускает и поощряет обмен отдельными теоретическими положениями, то напрашивается вывод, что рискованная инфинитизация божественного шара вызовет последствия для построения или, наоборот, демонтажа геоцентрически-космосферической системы. Драма Нового времени «От замкнутого мира к открытому универсуму», типизированная Койре в заглавии его исследования, достигает кульминации на своем собственном поле, однако инфинитическая лихорадка перекидывается из теосферического измерения в лагерь космографов и космологов. Феномен Бруно ясно показывает, как дух отмены границ выбрасывает из старых рамок и Бога, и мир.

Говоря о Вселенной после Коперника, можно с полным правом заявить, что она уже не способна обеспечивать жителям Земли старую оболочно-сферическую безопасность. Бесспорно, что Новое время и современность характеризуются радикальной реструктуризацией иммунных отношений. Но если бы состоялся судебный процесс по поводу возмещения духовно-исторического вреда, то ответственность за долговременные последствия инфинитизма следовало бы возложить отнюдь не на Коперника, Диггеса и Бруно. Ибо задолго до появления их космологических тезисов, после осуществленного герметикой разрыва самого Бога (если бы только оно было правильно понято), человеческое существование уже лишилось всех признаков защищенности. Ставшая бесконечной теосфера уже не дает защиты — она освобождает. Бог герметических теософов уже стал совсем чужим, никого не спасающим; теперь совершенно непонятно, как он мог выполнять свою иммунную функцию по отношению к конечному миру и конечным интеллигенциям. Этот Бог

(если он будет продуман в последовательной и, если возможно, доведенной до своего логического конца спекуляции) не только отказался от малейшего признака персоналистической температуры; он более не обладает ни единым евангелическим качеством; с ним невозможно брататься, как с Христом. При таком Боге уже совсем неясно, каким образом геометризация внутреннего пространства будет выполнять свои иммунизирующие (говоря по-староевропейски, утешительные) функции по отношению к человеческому восприятию пространства мира.

Этого Бога, центр которого всюду, а окружность нигде, уже никак нельзя использовать в качестве морфологического вала, защищающего от внешнего. Ибо в силу своей спекулятивной гипертрофии он сам стал в высшей степени вирулентной эксцентрирующей силой; мысль о нем уничтожает те небольшие гражданские права души, которые поддерживаются счастьем, обретаемым ею в часовнях и ландшафтах, в привилегированном и грандиозном. Его царствие не от внутреннего мира сего; его сфера — это уже не интимная сфера, ее нельзя заселить кем-либо. Тот, кто размышляет об этом Боге, еще скорее окажется в безмерном, беспочвенном и нечеловеческом, чем его могла бы туда перенести самая холодная мысль о пустоте Вселенной и самая горькая разлука с близким и любимым. Тот, кто все еще хочет оставаться верующим, должен будет обратиться к Богу, приносящему интимное и округлое. Но кто мог бы представить себя связанным близкими отношениями с этим теоматематическим чудовищем?

Абонентам удобной теологии всех конфессиональных лагерей сложно постичь связь между смертью Бога и теологическим инфинитизмом, и это для них тем сложнее, чем охотнее они хватаются за иллюзию, что разрушение религии и исчезновение родины происходят в результате модернизации, словно на них обрушилась какая-то внешняя, несправедливая и нежданная роковая

сила. Они не понимают, что один из истоков процесса модернизации следует искать в самой теологии, ибо в первую очередь теологи ответственны за возникновение инфинитизма. Теологическая модернизация разворачивается как борьба между старым, регионально мыслящимся, Богом, которого можно пригласить в качестве сотрудника для реализации племенных, этнических и имперских проектов спасения, и новым, эксцентричным, непостижимо бесконечным и ни к чему не пригодным Богом, который не окажет поддержки никакой власти и не позволит воссиять потустороннему ореолу ни над какой земной метрополией, — Богом, который не простит никого, кто захочет утверждать, что он есть.

Поэтому в качестве даты начала европейской экс- или децентрализации — всемирно-политической, всемирно-теоретической, всемирно-теологической — абсурдно приводить 1945 год, дату, имеющую значение лишь потому, что в этот момент ситуацию наконец-то осознал последний староевропеец (еще раз напомним: Ганс Зельдмайр и «Утрата центра»). Подлинный процесс децентрализации послушен тем импульсам, которые восходят к периоду подъема мистической волны на рубеже XIII столетия. Мистика — это приобретенный иммунодефицит региональных онтологий; им заражаются в результате незащищенных сношений мышления с интригующим понятием бесконечного. Шар, окружность которого нигде, поскольку его центр всюду; шар, центр которого невозможно обнаружить, поскольку его окружность теряется в бесконечном: тот, кто действительно заинтересовался бы утраченным центром, должен был бы подвергнуть исследованию прежде всего утраченную окружность ставшего бесконечным Бога Нового времени. В этих исследованиях выяснилось бы, что инфинитистическая теология является главным источником нигилизма. Она ответственна за отождествление здесь-бытия и незащищенности; она — первое отрицание всех требований человеческого иммунитета.

*Circumferentia nusquam\** — с этого «нигде», с этого упразднения конечных границ иммунной защиты, начинается долгий путь современности к господству бесконечного внешнего. Начиная с него мышление бытия отделяется от интересов живого;<sup>227</sup> бытие перенимает черты гомогенной наличности и нейтральной способности находиться в распоряжении. Лишь благодаря неумолимому количественному возрастанию в этом стерилизованном бытии сохраняется некое бесцветное воспоминание о том, что звалось *жизнью*. Существование в таком эксцентрированном Боге подобно пребыванию в беспочвенном и бескрайнем внешнем.

Таким образом, герметический финал теологии начинается последний трансфер микросферичности на макросферичность — с тем абсурдным следствием, что бесконечная сфера утрачивает свою охранительную функцию. Пребывающие в ней теряют свой иммунитет и свою защищенность. Вместе с теософским иммунитетом возникает форма религии, в которой Бог систематически разочаровывает своих верующих. Теперь он всегда тот, от кого нечего ожидать. Более того, даже простое сохранение веры в него становится убыточным предприятием. Мистико-математическое чудовище всегда берет больше, чем дает; оно превращается в средоточие несбыточных надежд на обретение безопасности. Этот эффект столь же стар, как и платоновский неоплатонизм, в котором духовной сфере впервые явно и недвусмысленно приписы-

---

<sup>227</sup> Поскольку Хайдеггер этого не видит, антибиологизмом своей фундаментальной онтологии он повторяет то предательство живого, которое и так совершается в современном тренде к нейтральному понятию бытия. В своем позднем творчестве он пытается компенсировать это предательство онтологизацией спасительного места и необходимого бытию слова. Делёз же, наоборот, следуя Фихте и Ницше, абсолютизирует живое, но отдает дань современности незаслуженным восхвалением безграничного становления и беспочвенной подвижности. Таким образом, два выдающихся мыслителя XX столетия способны лишь актуализации первичного конфликта Нового времени, противоречия между иммунитетом и бесконечностью, но не его справедливому решению.

\* Окружность нигде (*лат.*).

вается предикат бесконечности. Но неоплатоническое мышление еще жило перенесением живого на геометрическое, проекцией конечной витальности на горизонт бесконечного. Оно использовало следующее обстоятельство: люди симпатизируют монструозному, пока полагают, что состоят с ним в союзе; они признают за не-сохраняющим Богом тот иммунитет, наличие которого они у него предполагают и от которого — если бы взгляделись пристальнее — не нашли бы *в нем* и следа, поскольку в бесконечном утрачен смысл *бытия-в*. С неколебимой наивностью они и бесконечное рассматривают в качестве сотрудника в деле обеспечения безопасности смертной жизни, подобно тому как на этом настаивал Бозций в своей классической дефиниции вечности (*aeternitas*) как «неограниченного и в то же время совершенного обладания жизнью». <sup>228</sup> Жизнь становится меценатом не-жизни.

Тайна метафизики состояла в том, что она окружала сиянием жизни именно те идеи, которые бросают живое на произвол судьбы. Поэтому теоматематическая чудовищность бесконечной сферы в течение какого-то времени могла казаться озаренной неким витальным светом. И поэтому Гегель мог утверждать, что «всеобщий интерес духа в истории» состоит в «достижении бесконечного в-себе-бытия субъективности»; такова программа сооружения холистической иммунной декорации, которая, пусть и образуя «в-себе-бытие», ни для кого не была бы убежищем.

Разумеется, для самоартикуляции современного мышления романтический поворот к природе имел большее значение, чем гегелевское завершение метафизики в ничьей жизни духа. Романтическая натурфилософия была невероятно плодотворна в своем понятийном творчестве, в котором сущность метафизики, желание защитить субъекта в неуязвимом онтологическом альянсе, впервые была выявлена столь четко. Ее выводы, конечно, можно

---

<sup>228</sup> De consolatione philosophiae. V, 6, 4.

оспаривать, но их уже нельзя забыть. Именно в том месте, где требование защитить субъекта сливается с мотивом бесконечности, возникает взрывное понятие, изгнавшее мышление XIX—XX веков из его традиционных форм: бессознательное. С помощью этого понятия была сделана попытка ставшее бесконечным целое вновь поставить на службу защиты жизни, что в силу самой природы вещей могло происходить лишь в форме постулата. В своем школьном тумане, дальность видимости в котором не превышает расстояния в три поколения, фрейдисты потеряли и историческое измерение, и логическую структуру своего главного понятия. Они уже и не догадываются, что бессознательное возникло в результате последнего трансфера внутренней формы, а именно в результате проекции интереса к иммунитету для жизни на бесконечное, — а следовательно, оно выросло из требования, чтобы и бесконечная природная тотальность продолжала выполнять защитную функцию прежней божественной оболочки. Но поскольку трансферы на бесконечное в силу недостаточной фиксации на объекте оканчиваются неудачей, перенесение как таковое в конечном счете фокусирует внимание на самом себе — это установили первые критики перенесения, младогегельянцы, в своих исследованиях проекций человеческого на божественное (и продуцируемого на найденное).

Действительно, психология как всеобщее изучение трансферных образов и пространств предполагает смерть Бога, то есть взрыв моносферы и пробуждение от монотеистического автогипнотического сна. В начале XIX века бессознательное было медико-онтологической ипостасью абсолютной целительной силы, которая сама собой проявлялась в бесконечной природе как способность к благу *pro nobis*.\* Благодаря этой концепции бессознательного впервые стал мыслим иммунитет как таковой — и именно как понятие, пограничное между биологией и

---

\* Для нас (лат.).

метафизикой.<sup>229</sup> После того как из романтической идеи спасения исчезли пантеистические крайности, иммунный мотив лишился своего теологического обрамления. Открылся путь к интерперсональной иммунной практике, которая в «аналитической ситуации» обрела формат, пригодный для реального применения.

В философском поле трезвый взгляд на ни к чему не пригодного Бога и ситуацию, в которой люди с пустыми руками оказались перед лицом тотальной бесконечности, нашел свое выражение лишь в конце XIX столетия. В афоризме, озаглавленном «На горизонте бесконечного», Ницше отмечает:

«Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты — больше, мы снесли и саму землю! Ну, кораблик! Берегись! Вокруг тебя океан: правда, он не всегда ревет и порою лежит, словно шелк и золото, грезя о благе. Но наступит время, и ты узнаешь, что он бесконечен и что нет ничего страшнее бесконечности. О, бедная птица, жившая прежде на воле, а ныне бьющаяся о стены этой клетки! Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше свободы, — а „суши“-то и нет больше!» (Веселая наука. § 124).<sup>230</sup>

Именно Ницше осуществил иммунологический поворот мышления и был первым, кто истолковал культуру в целом как конкурентную борьбу между стратегией уменьшения и стратегией увеличения масштабов заражения. Если демократия, руководствуясь мотивами безопасности, осуществляет последовательное инфицирование масс, то Заратустра хочет сделать ужасной жизнь немногих, превращая в инфекцию само мышление: «Я заражаю вас безумием».

---

<sup>229</sup> Обзор некоторых дофрейдовских глубинных психологий см.: Сферы. Т. I. Гл. 3. С. 213—272.

<sup>230</sup> *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd 3. München, 1980. S. 480.*



Центр всюду, окружность нигде — эти определения лишают Бога последних качеств пещеры и даже малейших признаков космического дома. Сколь бы успешной ни была метафизическая *border politics*, с этим решительным переходом через окружность использование Бога в целях регионального и имперского пространственного очарования приходит к концу. После поворота к актуально-бесконечному в понятии Бога более не находит утешения ни одна держава, ни одно жизненное единство, ни одна региональная власть. Вследствие этого локальные державы, священные царства, замкнутые зоны влияния, непроницаемые заколдованные круги и осчастливливающие автогипнозы могут почерпнуть лишь ту унижительную для них информацию, что в качестве осмеянных и униженных ограниченных смысло-образов они уже растворены, расплывены в некоей трансцендентной океанической среде. В результате мыслящие оказываются в ситуации, в которой невозможно отличить тончайшее внутреннее от колоссального внешнего. Бог, окружность которого нигде, уже никогда не сможет использоваться в качестве соучастника в деле конечного мировоззрения или освоения мира. Конечно, тот, кто мог бы его мыслить, достиг бы «точки зрения» абсолютной имманентности; однако в таком случае мыслить означало бы: размышлять над чем-то чудовищным, лишаящим всякого самообладания.

Теософская мистика шара высвобождает центробежную силу, на линиях схода которой разворачивается ранне-новоевропейский культ богоподобного творческого гения, а позднее и современный индивидуализм в своих как самых изысканных, так и самых вульгарных формах. Ведь если ставший бесконечным Бог утрачивает свое центральное положение в духовном пространстве, то представляющие его люди, духовно одаренные индивиды, должны совершить нечто большее, чем просто занять какое-то удаленное место в его внутренней области. Ибо «в» в-бесконечном теперь уже не означает находимого от-

ношения обитания или причастности; напротив, творческие люди должны исходя из того или иного места в сущем проделывать всю работу утраченного Бога-формы, если в имманентности вообще может сохраниться изначальный аспект, исходная точка жизни. Они сами должны наследовать центру, добровольно посвящая себя задаче быть им и замещать его.

В последние столетия своего единоличного доминирования католическая ортодоксия защищалась от такого рода сомнительных пантеистических или индивидуалистических эксцессов, изгоняя эксперименты математической мистики на периферию допустимого с точки зрения чистоты веры. Тем не менее герметический индивидуализм оставался характерным искушением позднего и постсредневекового мышления. Он возвещает о наступлении эпохи, когда представителем абсолютного становится не священник, а гений. Впоследствии Руссо сформулирует правило экспрессивной жизни гения, исходя из особого душевного центра:

«На свете нет существа, которое определенным образом нельзя было бы рассматривать как центр, общий всем прочим... Прежде мы занимались лишь тем, что нас касается, *что нас непосредственно окружает*; но теперь внезапно оказались на пути через весь земной шар и бежим к самым внешним регионам универсума. Это различие является результатом прогресса наших способностей и склонности нашего нрава. В состоянии слабости и неудовлетворенности инстинкт самосохранения целиком и полностью концентрируется на внутреннем; в состоянии силы и мощи нами движет желание распространить наше бытие на как можно большее расстояние».<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> Emile; цит. по: Georges Poulet. *Metamorphosen des Kreises in der Dichtung*. Frankfurt; Berlin; Wien, 1985. S. 104.

Иоганн Готлиб Фихте оформит индивидуально-империалистические интуиции Руссо в своей теории маниакального творения окружающего мира:

«...Изначальным образом духовной самостоятельности в сознании является вечно созидающая и сохраняющая себя в максимальной степени живой геометрическая точка... Лишь благодаря Я в мертвую, бесформенную массу приходят порядок и гармония. Только от человека исходит распространяющаяся вокруг него вплоть до границ его поля зрения закономерность... Благодаря Я существует гигантская иерархия от лишайников до серафимов... Я предоставляет надежную гарантию... что одновременно с развитием культуры человека будет развиваться и культура универсума...»<sup>232</sup>

Наконец, Новалис, у которого эти тезисы переводятся в плоскость философии искусства, фиксирует трансформацию классической теологии излучения в современное производственное и выразительное мышление, замечая в своих записных книжках: «Каждый индивид — это центр определенной системы эманации».<sup>233</sup>

Спустя более чем два с половиной века после появления «Книги двадцати четырех философов» Николай Кузанский в своем позднем диалогическом трактате «Игра в шар» (часть первая датируется 1462 годом, часть вторая — 1463; автор скончался годом позднее), который при поверхностном взгляде представляется легким упражнением для начинающих, если не опусом христианской «развлекательной философии»,<sup>234</sup> вкратце подвел итоги схо-

<sup>232</sup> Ibid. S. 133—134.

<sup>233</sup> Paralipomena zum Blütenstaub; N 131. О «сфероидике» и «энциклопедистике» Новалиса см.: Dietrich Mahnke. Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Halle, 1937. S. 2—5.

<sup>234</sup> Так в своей превосходной книге «Николай Кузанский — история развития» его характеризует Курт Флаш (Kurt Flasch. Nikolaus von Kues — Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt, 1998. S. 576).

ластической сферологии. Не называя источника, он открыто ссылается на знаменитый главный тезис рассматривавшегося нами выше герметико-теософского сочинения:

«А когда ты будешь иметь в виду изречение мудреца, что Бог есть круг, чей центр везде, то увидишь, что как точка находится везде в любом... теле, так Бог пребывает во всем». <sup>235</sup>

Образ мыслей, охарактеризованный нами как теоцентрический, стал для Кузанца второй натурой; говоря о совмещении или уподоблении большого шара Бога и большого шара мира, он ни в малейшей степени не ощущает растущего давления возникающей здесь проблемы. Так, в первой части диалога в реплике молодого герцога Иоанна Баварского по поводу рассуждений кардинала излагается та мысль, что человек как *малый* мир есть аналог (*similitudo*) *большого* мира, именуемого также универсумом, который, со своей стороны, представляет собой подобие *максимального* мира, то есть божественной сферы. <sup>236</sup> Слово «мир» не могло бы употребляться в трех форматах, если бы прежде тождество мира и сферы не стало чем-то абсолютно само собой разумеющимся и если бы три этих онтологических региона, или сферы (*parvum — magnum — maximum*), не представлялись как расположенные внутри друг друга концентрические фигуры; человек находится в мире, как мир — в Боге. Таким образом, мышление, стремящееся уйти от наглядной образности, само не избегает пространственных представлений (и даже не нуждается в том, чтобы избегать их, ибо Кузанец еще не может предвидеть появления тех современных людей, которые, используя формулировку Макса Бензе,

---

<sup>235</sup> De ludo globi II // *Nikolaus von Kues*. Philosophisch-theologische Schriften III. S. 113. Николай цитирует лишь половину одиозного тезиса, по всей видимости, потому, что его вторая часть (*circumferentia nusquam*) казалась Кузанцу непригодной для юношества.

<sup>236</sup> *Ibid.* S. 261.

\* Малое — большое — максимальное (*лат.*).

предаются «одностороннему восхвалению времени» за счет метафизически более изначального чувства пространства; ведь лишь из хронологической односторонности современного человека вытекает презрение к неблагородному «опространствливанью»).

Таким образом, Кузанец — точнее, его партнер по диалогу — различает Бога и мир как *maximum* и *magnum*, не указывая при этом на структурное различие между обеими этими макросферами. Большое должно входить в максимальное — как же иначе? Николай находится в плену у католической иллюзии совместимости обоих конструктов и допускает бесконфликтное растворение мира как податливого внутреннего круга в божественном максимальном круге. Весь его дискурс пронизан речевыми фигурами, представляющими собой не что иное, как клятву верности монархии центра и распространению центрального света из гиперреального источника.

Старый кардинал-епископ заходит в своей центрофилии настолько далеко, что осмеливается изобрести некую светскую игру в шар с духовным подтекстом. Он модифицирует популярную в Средние века игру в «мишень» и рекомендует ее своим баварским партнерам по диалогу, которых мы сегодня назвали бы перспективными политиками (из молодежного объединения), как своего рода игру в *boule*\* или *pétanque*\*\* для христиан-платоников.

Убежденный геоцентрик понимает, что эта игра ведется вокруг центра, который представляет собой не что иное, как истинного Бога, *dator vitae*,<sup>237\*\*\*</sup> цель всех метафизических желаний. С грандиозным чувством юмора (или это только опыт бывалого церковника?) кардинал представил божественный шар в форме нарисованной на земле мишени, состоящей из девяти колец, и круга-десятки в центре — что, впрочем, может быть одной из

<sup>237</sup> Ibid. S. 297.

\* Шар (фр.).

\*\* Петанк — традиционная французская игра в шары.

\*\*\* Даритель жизни (лат.).



Игровой шар Николая Кузанского. *De ludo globi*. Реконструкция мишени Кузанца.

причин того, почему в своем трактате он склонен использовать понятия (двумерного) круга и (трехмерного) шара в качестве синонимов, как мы могли видеть на примере искаженной цитаты из «Книги двадцати четырех философов». <sup>238</sup> Таким образом, христиане-игроки в *boule* играют в просветление или в прихождение-в-дом-Бога, ибо они стараются так бросать свои шары, чтобы те ложились как можно ближе к центру божественной десятки. Игра в шар Кузанца требует проекции теосферы на плоскость, дабы игроки, располагающиеся перед мишенью, могли поддерживать зрительный контакт с центром и окружающими его кольцами. В этом можно было бы увидеть определенную нефилософскую беззаботность или, по крайней мере, далеко идущую уступку грубой визуальной потребности. Чтобы достичь последнего внутреннего кольца, игроки в *boule* должны обладать высокими спортивными качествами и склонностью к размышлениям, ибо только благодаря тренировке можно стать мастером игры в шар. Так, стремление к центру бытия превращается в своего рода благочестивое состязание в стрельбе, в котором стрелком является тот, кто ищет Бога. Бог становится высшим баллом, а вечная жизнь — призовой наградой.

Тому, кому покажется сомнительным, что в XV столетии высокопоставленное лицо католической церкви могло представить последние тайны мистической теологии в образе мишени с Богом в качестве главной цели, можно напомнить, что в ту же самую эпоху в японском буддизме возникла аналогичная форма спортивно-рыцарского спиритуализма — то ставшее известным на Западе искусство стрельбы из лука, которое представляло собой вооруженно-разоружающее упражнение в преднамеренной непреднамеренности. <sup>239</sup> В отличие от изысканно во-

---

<sup>238</sup> Кузанец несколько беззаботно превращает *deus est sphaera infinita* (Бог есть бесконечный шар) в *deus est circulus* (Бог есть круг); ср. выше с. 472 и сл.

<sup>239</sup> См.: *Heinrich Dumoulin. Geschichte des Zen-Buddhismus. Bd 2. Japan; Bern, 1986. S. 252 f.*

инственного дальневосточного аналога, вокруг которого сформировалась сложная субкультура, из партии в *boule* Кузанца не возникло ничего большего, чем глубокомысленная дореформаторская забава, — игровые шары еще и сегодня можно обнаружить в сувенирных лавках Кузы. Но тот, кто внимательно прочтет комментарии к правилам игры, заметит, что они, особенно в своей второй части, в полной мере удовлетворяют требованиям высокой напряженности, и желающие попрактиковаться в игре по правилам Кузанца могли бы быть захвачены ею точно так же, как дзэнский послушник — мишенью, стрелой и луком.

Сравнение с дзэн — отнюдь не ассоциативное; оно затрагивает некий духовный признак конструкции Кузанца. Особенность игры состоит в следующем: бросание шара затруднено тем обстоятельством, что шары Кузанца не в состоянии катиться ровно, поскольку благодаря глубокомысленной хитрости изобретателя они, так сказать, надпилены или асимметрично выдолблены и после броска не могут устремляться прямо к желанной цели. Совершая шаткое винтообразное движение вперед по вогнутой кривой, они постепенно теряют скорость, пока наконец не останавливаются (продолжая аналогию, можно было бы добавить, что дзэнский стрелок из лука не целится, подобно обычному стрелку, непосредственно в мишень, ибо в данном случае попадание уже не является функцией воли, связанной с Я). Эти движущиеся по вогнутой кривой шары, которые из-за выдолбленной в них выемки являются шарами лишь на две трети, в определенной мере репрезентируют природу человека, которая, как известно, не позволяет ему устремиться к Богу по самому прямому пути, а всегда допускает лишь не прямое приближение к абсолюту с помощью отклоняющихся в сторону движений и окольных путей. Человеку *sub luna*\* позволено не многое; он может лишь приблизиться к совершенному: «...чтобы после многих перемен и шатких

---

\* Под луной (лат.).



кружений и искривлений мы смогли все-таки успокоиться в царстве жизни». <sup>240</sup> Таким образом, смысл игры таков: посредством упражнений и за счет природных задатков нужно так бросать шар, чтобы он, несмотря на свой искривленный маршрут, останавливался как можно ближе к центру. Чем ближе шар окажется к божественной десятке, тем больший балл зарабатывает игрок. Побеждает тот, кто первым наберет 34 очка — согласно Кузанцу, количество лет жизни Иисуса. (Тому, кто ищет подтверждений психоаналитического тезиса о несвободном характере фантазирования, следует обратить внимание на этот пример; тот же, кто хотел бы опровергнуть тезис Шиллера, что человек в полной мере является человеком, лишь когда он играет, едва ли может пройти мимо игры Николая Кузанского.) Награда, полагающаяся победителю, отнюдь не маленькая: ему обещано счастье в жизни и блаженство *post mortem*.\*

О том, что, выдумывая свои шары, остроумный кардинал имел в виду не только игру, но и некую специфическую игровую преисподнюю, свидетельствуют его дальнейшие рассуждения, посвященные судьбе проигравших. Ибо что значит оказаться проигравшим в этой игре? На первый взгляд кажется, что этот вопрос касается лишь тех, кто для достижения максимального количества очков использует большее число попыток, чем самый удачливый игрок. С этим еще можно было бы согласиться, хотя уже здесь слышны сомнительные унтертоны, намекающие на то, что *vita christiana*\*\* может пониматься как состязание, призом в котором служит спасение. Но как сразу станет видно, игра в шар Кузанца — поскольку в силу своей теологической нагрузки она отнюдь не является простой забавой — может принять дурной оборот и вылиться в нечто в высшей степени экзистенциально серьезное. Проигрыш в ней рассматривается как поражение в

---

<sup>240</sup> *Nikolaus von Kues. De ludo globi. S. 275.*

\* После смерти (*лат.*).

\*\* Христианская жизнь (*лат.*).

самом фатальном смысле слова, — поражение, которое терпят в первую очередь все те, кто вообще не принимает участия в игре вокруг христиански понимаемого центра. Ибо играть ради центра означает стремиться к Отцу — чего не могло бы быть, если бы Сын не являл в Отце Отца.<sup>241</sup>

Таким образом, игра в шар несколько неожиданным образом напоминает о необходимости быть христианином. По мысли Кузанца, круги на его мишени репрезентируют не что иное, как ступени видения, которое (якобы) *лишь* с помощью Сына способно узреть Отчий центр. Здесь обнаруживается латентно тоталитарный характер игры, ибо она исключает всех тех, кто не готов или не способен играть исключительно ради указанного или отмеченного Христом центра, места «единственного посредника». Поэтому вне игры в шар господствует бесперспективная и безнадежная ночь; *extra ludum nulla salus*.\*

«Вне круга, [вне ступеней вечного видения и без Христа,] где нельзя видеть центр, видимый только *изнутри* (курсив мой. — П. Сл.) круга, не увидать жизнь живущих, свет духовных светов».<sup>242</sup>

Итак, тот, кто не играет по христианско-платоническим правилам, не видит центра самого бытия и заранее проигрывает в реальной игре в шар, представляющей собой стремление к якобы одним Сыном указанному центру. Однако этим дело не ограничивается; осмелившись продвинуться до сих пор, Николай идет до конца и позиционирует Христа как образцового игрока в шар, единственного, кто до сих пор умеет бросать шар так, чтобы он попадал точно в цель и останавливался в центре десятки. То, что в Средние века именовалось *imitatio Christi*,\*\* пре-

---

<sup>241</sup> *Quia non potest patrem ut patrem ostendere, nisi filius*. Ibid. S. 296.

<sup>242</sup> Ibid. S. 299.

\* Вне игры нет спасения (лат.).

\*\* Подражание Христу (лат.).

вращается в попытку повторения этого несравненного броска. Разумеется, играющие люди, сколь бы безукоризненными ни были их броски, никогда не смогут в точности проследовать тем же путем и никогда не достигнут той же самой точки покоя: во-первых — потому, что Христос, естественно, всегда останется лучшим игроком, а во-вторых — потому, что в силу самой природы вещей невозможно, чтобы два различных игрока попали в одну и ту же точку. Действительность означает для Кузанца различность. Здесь объединяются математический и метафизический аргументы, из чего можно сделать вывод, что даже вернувшийся на землю Христос не смог бы с абсолютной точностью повторить свой бросок.

«Игра... означает движение нашей души из своего царства в царство жизни, где покой и вечное счастье. В его центре восседает наш царь и даритель жизни Иисус Христос. Когда он был подобен нам, он послал шар своей личности (*personae suae globum*) так, что тот успокоился в центре жизни, и оставил нам пример, чтобы как он сделал, так сделали и мы. И наш шар следует за его шаром (*globus noster suum sequatur*), хотя невозможно, чтобы другой шар достиг успокоения в том же центре жизни, в котором покоится шар Христа: места и обители внутри круга бесчисленны, так что каждый шар успокаивается в своей собственной точке, или атоме, куда никакой другой никогда прийти не сможет. Никакие два шара не могут также одинаково отстоять от центра, а всегда один больше, другой меньше».<sup>243</sup>

Таким образом, тот факт, что Христос был единственным, кто неповторимым образом мог попасть в центр десятки, основывается на двух совершенно различных по своей сущности причинах. Во-первых — на точечно-онтологической: две точки не могут находиться на одном и

---

<sup>243</sup> Ibid. S. 271—273.

том же месте (тезис, использующий принцип не-идентичности различаемого), вследствие чего, согласно Кузанцу, существует бесконечное множество расстояний от абсолютного центра, но невозможно совпадение двух точек; во-вторых — на шаро-онтологической: Христос обладает привилегией играть безукоризненно круглым шаром (*globus personae suae*); или, быть может, нам следует сказать, что и вочеловечившийся Бог представляет собой винтообразно движущийся шар?<sup>244</sup> Христос совершил точное попадание (идеалистически: *hénosis*, единение; психоаналитически: воображаемое слияние); это — евангелие, переведенное на спортивный язык. Для Кузанца выражение «попадание» является приемлемым речевым оборотом, ибо оно подчеркивает тягу к центризму. Да и сам образ мишени способствует нейтрализации децентрирующего эффекта герметических разговоров о вездесущем центре.

По всей видимости, на склоне своих дней Кузанец был убежден, что смелые идеи мистиков в конечном счете порождают лишь экзистенциальное и социальное беспокойство и что, касаясь опасной темы шара, необходимо усиливать христологическую ортодоксию в противовес спекулятивным центробежным силам. Не является ли спасение вопросом центрирования? Ибо каким образом душа может устремиться к наилучшему, если центр нельзя отыскать, выявить, обнаружить в качестве некоей постоянной величины? *Centrum autem punctus fixus est*<sup>245</sup> — таков лейтмотив рефлексий Кузанца, в которых очевидным образом сквозит консервативная озабоченность логической безопасностью центра. Для чувственного и непросвещенного восприятия этот центр, несомненно, скрыт, ибо совершенная округлость всегда остается невидимой. Правильно же ориентированная духовная медитация

---

<sup>244</sup> Христос Кузанца идеально-типически отвечает условию, о котором говорит Плотин в «мистическом» 9-м трактате 6-й «Эннеады»: что превратившийся в единое «словно соединяет центр с центром».

<sup>245</sup> Однако центр — неподвижная точка (лат.).

способна достичь определенных результатов в той мере, в какой она учитывает, что божественный шар *intellectualiter\** может рассматриваться двояким образом: во-первых — с точки зрения идеи абсолютного минимума, или чистой точки, которая в своей незримо совершенной округлости включает в себя всё в свернутой форме (*omnia complicans*), а во-вторых — в образе максимума, или протяженного вселенского шара, в котором всё наличествует в высшей степени развернутом виде и который в силу своего абсолютного совершенства невидим для чувственного взора.<sup>246</sup>

Понятно, что та область на мишени Кузанца, которая наиболее близка к внешнему краю, не может обладать сколько-нибудь серьезной ценностью, ибо игра ведется исключительно ради центра — ведь и вся *ludus globi\*\** в целом представляет собой упражнение в центрировании: «Вся сила таится в центре».<sup>247</sup> Тот, кто может попасть лишь в первый круг, являет собой проклятую душу; тому, кто вообще ни разу не попал в десятку, всегда грозит опасность. Самым глубокомысленным игроком в любом случае является тот, кто при исполнении своих бросков думает о том, как брошенный им и винтообразно движущийся шар пересекает все уровни развернутого сущего, прежде чем покатиться в направлении чудесным образом всё вбирающего в себя центра и остановиться в его непосредственной близости. Как бы странно это ни звучало, можно сказать, что девять кругов на мишени Кузанца репрезентируют ангельские хоры или ступени бытия, которые, согласно неоплатоническому учению, истекают из Сверхъединого и содержат в себе прообразы всего сущего. Таким образом, игрок в шар забавляется не с чем иным,

---

<sup>246</sup> Ibid. S. 229—231: «Если бы кому-то удалось встать вне мира, мир оказался бы для него невидим, как невидима точка. <...> Ничто вообще невидимо в своей истинной округлости».

<sup>247</sup> Ibid. S. 335.

\* Интеллектуально (*лат.*).

\*\* Игра в шар (*лат.*).

как со всей онтологией в целом. И каждым броском он вводит в игру всю систему католических различений, все учение о категориях. Мишень представляет собой образ всего сущего в целом, причем именно во всей полноте его основных понятий.

«Словом, существует десять родов различений (*genera discretionum*): божественный, изображаемый в центре, всеобщей причине (*causa omnium*) и другие девять в девяти хорах ангелов. И больше ни чисел, ни различений нет (*nec numeri nec discretioni*). Вот почему я изобразил царство жизни в такой фигуре, причем центр уподобил солнечному свету, три ближних круга нарисовал огненными, следующие эфирными (*aetheoros*), а три как бы водяными, переходящими в землистую черноту (*in nigro terreno*)».<sup>248</sup>

Тот факт, что обычный для мишеней черный цвет превращается у Кузанца в белый или золотой, пожалуй, можно расценить как результат одухотворения. Однако, изображая круги, прежде всего внешние, Николай Кузанский оказывается в принципиально опасной области. Ведь девять хоров сущего, выделенные Псевдо-Дионисием Ареопагитом в его трактате «О небесной иерархии» и заимствованные оттуда Кузанцем, отражают в первую очередь три трехступенчатых порядка (*ordines*) ангельских интеллигенций, каждый из которых обладает своим собственным теофаническим рангом и выявляет какой-нибудь из аспектов Бога — от высших, близких Богу духов, познающих одновременно в простой интуиции (*in divina simplicitate simul omnia*), до менее продуктивных, но все-таки причастных истине ангелов дискурсивного разума, уже близко родственных человеческому интеллекту.<sup>249</sup> То, что эти девять духовных сфер как светонос-

---

<sup>248</sup> Ibid. S. 307.

<sup>249</sup> Когда Курт Флаш утверждает, что круги в игре в шар образуют «также и небесные сферы» (см. прим. 234), то в первом прочтении его

ные кольца волнообразно исходят из божественного центра, при этом всегда определенным образом «оставаясь в своем истоке», при желании можно понять и достаточно связно, не прибегая к религиозным экзальтациям, согласовать с традиционными основоположениями неоплатонического учения об эманации. Но у Кузанца дело отнюдь не заканчивается этими нисходящими световыми цепочками, ведь исходящий из Бога упорядоченными импульсами свет *одновременно* должен открывать регионы космологически конкретной тотальности — вследствие чего она, как показывает мишень, оказывается состоящей из трех слоев и девяти ступеней, окруженной темной и тяготеющей к ослаблению духа внешней периферией.

И здесь обнаруживается серьезный системный порок. Ведь эту периферию при всем желании невозможно интерпретировать как низшую инстанцию миров света и ангелов. Взглянем на нее более внимательно: три внешних круга окрашены на мишени Кузанца в водянисто-землисто-черный цвет, что должно стихийно-символически характеризовать световую бедность трех *niger\**-регионов. В третьей с краю «земной» зоне находятся минеральные силы, во второй — еще более диффузные, менее структурированные, силы стихий, под которыми подразумеваются, по всей видимости, земля, вода, воздух и огонь. О самом же последнем круге, идущем под первым номером и представляющем собой субэлементарную материю, доброжелательный кардинал говорит, что он отображает бесформенный хаос (*figurat ipsum confusum chaos*); это регион, в котором эманации светового центра ослабевают настолько, что уже не оказывают на материю никакого формообразующего воздействия. Из

---

утверждение не совсем согласуется с текстом; однако оно не является неверным, ибо отражает тот факт, что для Кузанца не имеет принципиальных различий, о чем идет речь — об аристотелевских сферах или о ареопагитических ангельских порядках.

\* Черный (*лат.*).

этого следует, что световой Бог (вопреки тому, что ему присущ атрибут «бесконечность») обладает некоей темной периферией, которой уже не достигает или, скорее, на которую уже не распространяется (поскольку он действует из центра) его способность к упорядочиванию.

Системное противоречие проявляется здесь самым вопиющим образом. Если бы теоцентрические тезисы действительно были равнозначны космологическим или хотя бы могли с ними ужиться, то это означало бы, что девятый хор Ареопагита и первый круг мишени Кузанца равноценны. Но это совершенно абсурдно, ибо под этим подразумевалось бы не что иное, как провозглашение хаоса теофанией и утверждение, что почти-ничто, грязь, слякоть, на свой лад *познает* Бога (*Nota bene*: быть светом — значит на определенной ступени постигать Бога). При тех предпосылках, которые признает Кузанец, такое высказывание совершенно немыслимо. Ведь Николай раз за разом подчеркивает, что лишь рассудительная душа человека способна, восходя, осуществлять прогрессию (*progressio*) от слитного к различности (*de confuso ad discretum*).<sup>250</sup> Но то, что слитное (*chaos confusum*) представляет собой интеллигенцию — точнее, самую дальнюю девятую ступень излучаемых Богом интеллигенций, — невозможно утверждать даже при самой отчаянной воле к системности.

При взгляде на периферию шаровой системы Кузанца с буквально опустошительной ясностью обнаруживается, что две несовместимые сферические конструкции — теопериферическая и теоцентрическая — насильно соединены друг с другом; в результате возникают мощные остаточные помехи, убеждающие аналитика в неустранимой порочности конструкции. Ведь тот факт, что девятый, и самый удаленный от божественного центра, круг ангельских интеллигенций также может обладать превосходными качествами, означал бы возможность получать истины, касающиеся Бога, средствами наблюдающего и де-

---

<sup>250</sup> De ludo globi. S. 337.



лающего выводы разума, — имманентное понимание этого тезиса доступно каждому любопытному человеку, внимательно рассматривающему эманационную модель, даже если он не является платоником и не верит в существование ангелов. Но вот то, что одновременно на периферии божественного шара, словно он безусловно тождествен физическому земному шару, царит безобразный хаос, как будто периферия есть своего рода почти лишенная света и не знающее форм преддверие преисподней, — это утверждение представляет собой типичный случай перехода из одного рода в другой, обусловленного могучим скачком от теосферики к космосферике. Проблема, которую Плотин мог лишь скрывать за геоматематическими загадками, а арабы — за заверениями в своей ортодоксальности, не находит своего решения даже у величайших мыслителей Позднего Средневековья. А такое решение заключалось бы в понимании, что следует невозможное предоставить самому себе и ступить на новые пути мышления.

Темная хаотическая периферия на мировой мишени Кузанца свидетельствует, что посреди самых величественных идеалистических построений продолжает свое существование неабсорбируемый физический проект. То, что в стандартной космологической модели было темным центром — подлунное пространство и его адская, лишенная света сердцевина, — в модели светового центра оказывается на периферии, хотя и не нагружается при этом непосредственно инфернологическими значениями.

В силу этого необходимо возникает сколь недопустимое, столь и невозможное: край мира, который все еще остается целиком и полностью контролируемым центром. Периферия световой сферы, провозглашенная хаосом, ныне в силу необходимых системных условий оказывается слабым, потерянным, далеким местом Бога; внешний край превращается почти в ничто, в своего рода онтологическую границу, где уже не действуют свето-

вые паспорта. Здесь свет переходит в не-свет; по ту сторону этого порога Бог разрушается и перетекает в нечто совершенно иное; он так глубоко погружается в хаотическое, что уже не может вернуться оттуда к своей полноте.

Тот факт, что посреди тончайших размышлений величайшего мыслителя своего времени обнажается (или, напротив, затушевывается, чтобы ничего не обнажилось) системный разлом такой стихийной мощи, доказывает (и этого, пожалуй, в любом случае следовало ожидать): даже самые остроумные попытки интегрального аутизма, выступающего в качестве теологии, создать имманентный Богу мир обречены на воспроизводство симптоматических слабых мест. В них дает о себе знать системно обусловленная невозможность концентрического включения шара «мир» в шар «Бог». Приблизительная бытийная аналогия: *maximus mundus* не может без противоречия содержать в себе *magnus mundus*. Как мы видели, в неоплатоническом царстве света реальный физический мир оказывается в столь внешнем положении, что о пребывании мира внутри Бога уже не может быть и речи. В силу своей сумрачной маргинальности мир становится непроциаемым даже для самого центрального Бога.

Переход к натурфилософской перспективе также вряд ли способен улучшить положение модели Кузанца. В идейно-исторических исследованиях, посвященных революции картины мира Нового времени, Кузанца обычно превозносят как мыслителя, первым высказавшего идею если не бесконечного, то, по крайней мере, лишнего границ универсума, не задумываясь, что тем самым лишь воспевается еще одна невозможность. Ведь поскольку в естественно-теологической картине мира Бог представляется как восседающий «надо всем», великого кардинала, по сути дела, восхваляют за то, что он поместил Бога в непостижимом удалении от мира. Если бы Кузанцу указали на это кощунственное обстоятельство, то он, вне всяких сомнений, поспешно вернулся бы к своей основной неоплатонической модели — однако лишь за тем,

чтобы подтвердить уже обсуждавшийся нами результат: он должен был бы вернуться к миру, который в силу его крайней маргинальности не смог бы восстановить даже сам центральный Бог. Поэтому *Œuvre*\* Кузанца завершается монументальной двусмысленностью: консервативный центризм сдерживает революционный инфинитизм, словно взрыв был заморожен в самый момент воспламенения. Такой вывод, возможно, поможет понять, почему воздействие Кузанца на потомков всегда оставалось косвенным.<sup>251</sup> Величайший мыслитель своей эпохи был вынужден растрачивать свои силы в теоретически безнадежной ситуации.

Как в любом монизме обязательно присутствуют духи-отступники, делающие ощутимыми границы единого пространства, так и в Едином мире метафизики света существует некий непрозрачный остаток — впрочем, остаток этот величиной почти в весь физический универсум, и его невозможно устранить, интерпретировав как модус света, достигшего удаленных от центра областей. Связь между Богом и миром не регулируется ни количественным отношением величайшего к большому, ни включением материи мира в божественную периферию. Как только в этой тонкой системе излучений появляется протяженное, тяжелое и плотное тело мира, на передний план выходит некий неинтегрируемый остаток, ничтожное, громоздкое, само себе устанавливающее законы, а точнее, само для себя упраздняющее всякие законы, внешнее, уничтожающее имманентность всех вещей в световом шаре.

Таким образом, в *mundus catholicus*\*\* несомненно присутствует некая гиблая материя — точно так же, как

---

<sup>251</sup> *Stefan Meier-Oeser. Die Präsenz des Vergessen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis 18. Jahrhundert. Münster, 1989.*

\* Дело, труд (фр.).

\*\* Католический мир (лат.).



Иллюстрация из книги: John Case. «Sphaera Civitatis» («Гражданская сфера»). Перенос докоперниканской сферической космологии на политическую теорию; неподвижную Землю справедливости окружают семь планетных сфер великих добродетелей; вокруг них располагается небо неподвижных звезд министров, героев и советников; королева объемлет это небо, как Бог объемлет небосвод.

на периферии царства духа находится несметное множество погибших душ, свалывшихся в *massa perditionis*.\* Все, что гибнет, удаляется из благого шара. А иначе и быть не

\* Ком погибели (лат.).



*Omnibus idem* (одно для всех). Эмблема, XVII в. Одно-единственное Солнце равномерно освещает и Вавилон, и Иерусалим.

может, ведь при игре, целью которой является божественная середина, всегда выделяется большое количество проигравших *a posteriori* (у которых были шансы) и еще большее число проигравших *a priori* (у которых шансов не было). Тем самым евангельские претензии игры быть игрой для всех растворяются в партикулярных и полемогенных притязаниях.

Итак, философский католицизм также не смог породить нечто большее, чем систему инклюзивной эксклюзивности, а следовательно, культурной банальности. Поэтому он остается всего лишь региональной формой, культурой в антропологическом смысле, символическим порядком, означающим для некоторых Одно-и-Все, а для несметного множества людей — только стену, за которой разыгрывается герметичная и провинциальная драма; в зависимости от местоположения ее можно принять либо за трагедию, либо за комедию. Если бы католическая форма как форма форм «в соответствии с целым» (*káta hólon*) действительно содержала в себе все сущее и охватывала партикулярные миры в их неисчерпаемом разнообразии, то первым делом она должна была бы отказать-



Розетка собора в Труа, XIII в. Фотография Джона Гэя.

ся от своего собственного центрированного бытийного модуса. В самом деле, целостность целостностей, чтобы быть тем, чем она хочет считаться, должна была бы зачеркнуть самое себя и затеряться в других культурах — приблизительно так, как в Китае иезуиты превращались в мандаринов, а первые вестники христианства становились аскетичными садху и учеными брахманами. Каким образом могло бы осуществиться такого рода крупномас-

штабное добровольное самоотречение и могло ли оно осуществиться вообще, совершенно непонятно даже после пятисотлетних экспериментов с глобализацией формы мира (политической и эпистемической) и создания пост-монотеистических жизненных форм (культурных и этических). В 1742 году Ватикан издал указ, запрещающий миссионерам ассимилировать китайские и индийские ритуалы; этот запрет наглядно демонстрирует, что при первом же серьезном испытании европейский универсализм предпочел любовь к самому себе любви к другим.<sup>252</sup> Однако сомнительно, чтобы переориентация староевропейского католицизма на неогуманистическое, основывающееся на идее прав человека, мышление при всем желании могла соответствовать холистическому импульсу *hen kai pan*.

Но можно ли представить себе «культуру без центра»? И можно ли понимать единое, открывающееся мысли как многообразие, таким образом, чтобы оно не подчинялось монополии одной-единственной системы? Все указывает на то, что первичный католицизм староевропейского церковно-колониального комплекса уже перешел во вторичный католицизм мирового рынка капиталов и информации. В понимании этого второго универсализма *in actu* состоит смысл философии как диагноза эпохи: ее точкой схода является онтология сжиженного деньгами мира. Сферологическое значение этого структурного преобразования ойкумены мы рассмотрим в заключительной главе этого тома. В ней с помощью нескольких замечаний, направленных на философскую реконструкцию наземной глобализации, мы поставим вопрос об истории и статусе последнего шара.

---

<sup>252</sup> В июле 1742 года Бенедикт XIV — в завершение столетнего процесса по поводу так называемых китайских ритуалов — буллой *Ex quo singulari* запретил миссионерам в Индии и Китае, прежде всего иезуитам, ассимиляцию культур стран пребывания. Лишь Иоанн Павел II на встрече с китайскими священниками во время своего визита на Филиппины в феврале 1981 года выразил сожаление по поводу этого ошибочного с точки зрения миссионерской политики решения.

## ЭКСКУРС 5

### О СМЫСЛЕ НЕПРОИЗНЕСЕННОЙ ФРАЗЫ: ШАР МЕРТВ

**С**амое поразительное в притче Ницше о Безумном Человеке, возвещающем о смерти Бога, ее вопиющий анахронизм: кто мог бы предположить, что на пороге XX столетия какой-либо мыслитель еще будет устраивать истерические сцены по поводу гипотезы Коперника—Бруно? Примерно за триста пятьдесят лет до «Веселой науки» вышло в свет посмертное издание труда Коперника «О вращениях небесных сфер» (1543), и минуло уже три столетия с начала первых атак натурфилософов и астрономов на древнее и почтенное представление о сфере неподвижных звезд и хрустальном небосводе как самых внешних небесных сферах.<sup>253</sup> Можно было бы предположить, что в эпоху Ницше космологическое мышление уже давно стояло на повестке дня и что великая реформа под лозунгом «от замкнутого космоса к бесконечному универсуму» вряд ли могла кого-либо взволновать.

XIX столетие уже не ждет многого от физического неба; его бесконечную протяженность и образованные люди, и широкие массы воспринимают как данность наряду с другими данностями; воспоминание об эпохе сфер уже давно стерлось, геоцентризм превратился в древнюю фантазию, тысячелетние сферические доктрины рассмат-

---

<sup>253</sup> Недавно ликвидация последней сферы была еще раз детально описана Жаном-Мишелем Лернером: *Jean-Michel Lerner. Le monde des sphères. Vol. 2. La fin du cosmos classique. Paris, 1997. Chap. VI: La sphère des fixes abolie. P. 137—189.*



риваются лишь как курьезы истории картины мира, как свидетельства человеческой слепоты и памятники католической политики обскурантизма. Разрыв между религией и физикой официально объявлен непреодолимым, и церкви смиренно отказываются от стремления к натурфилософским кафедрам. Что касается неба и временного горизонта, то просвещенный мир без слез живет посреди инфинитизма, исполненный веры в нерушимую связь будущего и лучшего. Завтрашний день принадлежит более мощным телескопам и более высоким социальным достижениям, а значит, жаловаться не на что.

В этот хорошо организованный оптимистический порядок, который, как представляется, свидетельствует о космологической зрелости, вторгается Безумный Человек «Веселой науки» и устраивает современникам неожиданную готическую сцену. Ницше выгнал человека из бочки, архикиника Диогена Синопского, из его саркастического убежища и заставил бегать с фонарем по рыночной площади Нового времени — на этот раз отнюдь не в поисках человека. Благодаря некоей метаморфозе, к которой приложили руку платонизм и христианство, сошедший с ума античный Сократ превратился в экзальтированного нищенствующего монаха, странного проповедника покаяния, обвинителя, желающего погрузить своих слушателей в состояние глубокой задумчивости, пронизанное острым ощущением их собственной вины. Вне всякого сомнения, он растерян, одинок в горячке своего невероятного возбуждения и, как и все истинные безумцы, хотел бы вовлечь в совместное безумие тех, кто им еще не затронут. Что могло бы быстрее свети людей с ума, как не обвинение их в преступлении, которого они при всем желании не могут вспомнить? Безумный Человек знает, где он должен атаковать: с прозорливостью подлинного сумасшедшего он отдается своей миссии — обвинению простодушных окружающих в чудовищном злодеянии.

«Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все убийцы!.. Как утешимся мы, убийцы из убийц?»

*Insanity\** этой интервенции раскрывается в двух аспектах: во-первых — совсем не просто понять, как люди пришли к выводу, что незримость Бога следует объяснять не присущей ему естественной скрытностью, а его исчезновением в результате совершенного на него покушения; во-вторых — тем более непонятно, почему предполагаемых убийц не обвиняют как преступников, а жалуют как нуждающихся в утешении. Запутанную сцену можно объяснить, осмыслив ее в духе понимающей психиатрии: а не скрыто ли в послании Безумного Человека зерно смысла, которое обнаружится, если мы рассмотрим его как совокупность различных ментальных драм? Например, как сплав двух сцен, первая из которых разыгрывалась на Голгофе, а вторая — во Фрауэнберге в Восточной Пруссии, причем в первом случае Христос выступал в роли жертвы, а во втором случае Коперник — в роли преступника.

Итак, когда сумасшедший обращается к миру с кличем «Бог мертв», он должен не только, как следовало бы ожидать, мысленно стоять у подножия креста на Голгофе, но и быть современником революции Коперника—Бруно, и говорит он не столько о Сыне Божиим, испустившем дух на кресте, сколько о Боге-форме Запада, священной последней сфере, небосводе, в результате великого космологического поворота XVI столетия превратившемся в ничто (причем консервативные оговорки каноника Коперника относительно круговой формы орбит, как и несогласие Кеплера с идеей бесконечного универсума, могут расцениваться как смягчающие обстоятельства). Поэтому сумасшедший принимает участие в своего рода внутренней сцене; он убежден, что она должна со-

---

\* Умопомешательство, безумие (англ.).

ставлять эпоху и в сознании всех прочих людей. Он стал свидетелем убийства Бога и пережил своего рода космологическую страстную пятницу, за которой, в отличие от евангельской, не последовало пасхального преображения: «Бог умер! Бог не воскреснет!»

С таким прочтением не согласуется заявление, что «самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире», истекло кровью под нашими ножами: в его свете богоубийцы оказываются не коалицией евреев и римлян, распинающих Христа, а группой заговорщиков, под ударами которых гибнет божественный Цезарь. Но не так уж и важно, что изображает первая сцена — мартовские иды или страстную пятницу. Она задает мотив бессознательного или неосознаваемого преступления; как убийцы Цезаря, полагавшие, что спасают республику от диктатора, не ведали, что творили, так и участники драмы на Голгофе не понимали, в какое деяние они были вовлечены в качестве пособников.

О том, что в своем сумасшествии Безумный Человек не упускает из виду евангельскую парадигму, свидетельствует его патетический тезис об эпохальном значении этого деяния. Он говорит, что всякий, кто рождается после нас, теперь будет принадлежать к некоей «высшей» истории — если не *post Christum crucifixum*,\* то по крайней мере *post sphaeram occisam*\*\* В любом случае эта сцена представляет собой мрачную пародию на страстную пятницу, ибо весть, провозглашаемая Безумным Человеком, ни в коей мере не призвана подготовить истину последующего воскресения. Ведь этот пророк безумен отнюдь не потому, что говорит о смерти Бога, а потому, что он *не* говорит о его воскресении; он помешан, поскольку истово верует, что его дурная весть может способствовать успешному восприятию благой вести.

---

\* После распятия Христа (лат.).

\*\* После умерщвления сферы (лат.).

«Бог умер» — этот тезис не содержит для христиан ничего нового, ибо они издавна размышляли о нем во время своих депрессий в страстную субботу. Однако следующие слова: «Бог не воскреснет» — возвещают о некоей новой жестокой антипасхальной реальности, и совершенно неясно, каким образом она может быть интегрирована в жизнь слушателей. Человек с фонарем помешан, ибо он желает навязать своим ближним чуждую им проблему. Ведь, к своему счастью, они не видят того, что видит помешанный; и пока эти видения им недоступны, они погружены в то, что непосредственно относится к ним самим. Эксцентричность Безумного Человека не позволяет сбить его с толку; его гонит невыносимая просветленность того, кто утратил способность принимать участие в самообмане других, так называемых здоровых, людей. Причина его помешательства — в чрезмерной остроте его зрения; ему уже не удастся привычно лгать себе и миру. Благодаря слишком зорким глазам он видит особенность новой ситуации: после Коперника и Бруно космологи, уничтожив планетные сферы и небесный свод, сделали Землю эксцентричной и отдали ее на откуп космической неустойчивости, к которой не готов ни один земной житель.

Однако надо быть философом или теологом, чтобы переживать катастрофу картины мира как крушение своей собственной ментальной иммунной системы. Вне всякого сомнения, в силу своего эволюционного дизайна люди не созданы для простуд, вызываемых такого рода знаниями; но большинство и не простужается от нового знания, ибо оно все равно, даже в рамках так называемой высокоразвитой культуры, чувствует и мыслит в меньших, региональных и домашних, форматах. Ответ на вопрос, существует ли небосвод, для большей части человечества решает не слишком много; они отнюдь не страдают космологически обусловленной болезнью к смерти. После упразднения космической оболочки лишь перед немногими — теми, кто для своей собственной иммунной

формы использует метафизический формат, кто верует в книгу, чрезвычайно одарен и крайне чувствителен, — встает экзистенциальный по своей форме вопрос: могут ли они трансформироваться в существа, способные ужиться с новой истиной?

Безумный Человек — уязвимый, космологически активный индивид Нового времени, первым сумевший отбросить все иллюзии по поводу положения Земли. В своем чрезвычайном возбуждении он переживает родовую травму брошенных на произвол судьбы планет как свою собственную; он ощущает выпадение Земли из воображаемых оболочек, в течение тысячелетнего периода беременности скрывавших ее в чреве божественной тотальности; он фиксирует ее сопровождающееся падениями шатание «назад, в сторону, вперед, во всех направлениях», словно чувствуя его в своем собственном теле; он лично ощущает холод потустороннего, наступление «все более сильной ночи» и изнуряющую пустоту, дыхание пустыни и отчаянную потерянность. Одним словом, он есть не что иное, как истерический симптом обнаженного, незащитного, разоблаченного образованного человечества Нового времени. Он служит доказательством единства Просвещения и паники; он переживает несокрытость как голое существование, как бытие, выпущенное на волю и лишенное каких бы то ни было внешних прикрытий.

Момент анахронизма в эпизоде с Безумным Человеком объясняется еще и тем, что ко времени Ницше эпоха вспомогательных конструкций для защиты от внешней пустоты подошла к концу и для образованного сословия; проект нового заколдовывания пустого пространства как протяжения Бога в ньютоновской теологии в конечном счете потерпел крах, столкнувшись с голым гравитационным нигилизмом; попытки новоевропейской космической способности воображения украсить бесконечное пестрым разнообразием миров вылились в пустые литературные мечтания. Таким образом, ко времени Ницше

были перепробованы и отвергнуты как неэффективные все просвещенческие противоядия от космической потерянности. Отныне с онтологическим иммунодефицитом новейропейских субъектов следовало бороться с помощью каких-то новых методов.

Итак, в своем истинном контексте великие слова о смерти Бога означают нечто совершенно иное, совсем не то, что обычно в них вкладывают после вульгарных прочтений все заинтересованные партии. Понятые в соответствии со своими собственными предпосылками, они повествуют о смысле утраты периферии, о крахе метафизической иммунной системы, поддерживавшей староевропейский воображаемый мир в его предельном формате. Они говорят об определяющей всю будущую жизнь необходимости с помощью собственной изобретательности сопротивляться первичному факту Нового времени — метафизическому иммунодефициту, приобретенному в эпоху Просвещения. «Бог умер» — на самом деле это означает: шар мертв, спасительный круг разорван, иммунная магия классической онтоотеологии утратила свою эффективность, и наша вера в Бога на небесах, без воли которого еще вчера ни один волос не мог упасть с головы смертного, стала бессильной, беспредметной и бесполезной, ведь небеса пусты, край уже не удерживает мир в единстве, картина выпала из божественной рамы. И вместе с картиной люди также должны покинуть оправу из своей веры, существуя отныне словно в состоянии свободного падения. После того как наука уничтожила спасительный круг, исчезло и персональное очарование геометрии. Люди имманентны лишь внешнему: отныне придется жить с этой тяжестью.

Но каким образом внешнее может гарантировать имманентную форму или пребывание-внутри? Остроумный паллиатив XVII века — обожествление самого бесконечного пространства и опространствливание бесконечного Бога (путь, которым пошли такие мыслители, как Генри Мор и Мальбранш) — на какое-то время задержал наступ-

ление атеистического кризиса, но не смог его предотвратить.<sup>254</sup> В расколдованном пространстве индивиды могут погибнуть от самой тривиальной простуды, от обыкновенной обиды, и они действительно погибают, если им не удастся спасти себя с помощью своего рода вторичного иммунитета, который мог бы быть мобилизован их собственным потенциалом, без опоры на трансцендентные рамочные конструкции. Если старая религия представляла собой естественный амулет первичного здоровья, то посткоперниканское здоровье должно обеспечиваться амулетами более высокого порядка и более сложными иммунными искусствами.

Тем самым обнаруживается объективная причина несинхронностей в ментальном хозяйстве современных обществ: если одни, словно в результате некоего чудесного замедления, еще способны верить в объективное упорядочивающее бытие, то другие уже начали понимать, что они обречены на собственное конструирование порядка. Теологи уходят, приходят дизайнеры. Между ними господствует закон недоразумений, неизбежно разделяющий тех, кто чересчур различными методами решает одну и ту же (и тем не менее отнюдь не одну и ту же) проблему. Поэтому уже сам эпизод с Безумным Человеком чрезвычайно убедительно свидетельствует о возникновении ментального разрыва: «Я пришел слишком рано, — сказал он тогда, — мой час еще не пробил». Ибо если немногие, кто уже сегодня страдает от завтрашних болезней, поставили на повестку дня изобретение некоего вторичного здоровья, то большинство продолжает жить так, словно ничего не произошло, в первичном здравии и в состоянии смутного недовольства собой, нередко выражая агрессивное непонимание озабоченности тех, кто обречен оперировать комплексами более высокого порядка. В результате неизбежного конфликта между двумя иммун-

---

<sup>254</sup> О Море и Мальбранше см.: *Alexandre Koyré. Vom geschlossenen Kosmos zum offenen Universum.* Frankfurt, 1980. S. 119 f., 144 f.

ными классами возникает то, что с эпохально-диагностической точки зрения следует рассматривать в качестве основного напряжения современности, — антагонизм оборонительных иллюзий и наступательных действий по их развенчанию. Такова экономика Просвещения: свободный рынок обид и свободные выборы исцеляющих иллюзионистов.

Война иммунных систем есть действительность действительного в эпоху после убийства Бога: она ведется как латентная мировая война между наивностью и не-наивностью. Кто мог бы утверждать, что он в состоянии окинуть взором все фронты, на которых ведутся боевые действия? Именно потому, что во многих местах позиции старых символических иммунных систем были лишь едва затронуты наступлением, известие о «предполагаемой» смерти Бога отскочило от них, как некая внешняя информация. Что же касается Безумного Человека, то он убежден: для сегодняшних наивных людей также пробил час разрушения их иммунитета, поддерживаемого иллюзиями.

«Свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — и *все-таки вы совершили его!*»<sup>255</sup>

Таково проклятье помешанного человека — уже в момент деяния знать то, что для большинства людей лишь в отдаленном будущем и на долгое время станет внутренним опытом. Он говорит, что было совершено общее преступление, в результате которого был разрушен Бог, или иммунная система бытия, — преступление из интеллектуального высокомерия, злодеяние, вытекающее из логики мышления, преступление из любопытства,

---

<sup>255</sup> Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. § 125 // Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd 3. München, 1980. S. 481—482.



произведшее на свет истину, к жизни с которой большинство людей совершенно неприспособлено. Двойное упоминание света отдаленных светил отнюдь не случайно, ибо в качестве истинной арены богоубийства выступает не что иное, как внешний свод эфирного неба, сфера неподвижных звезд, павшая под ударами ножей заговорщиков Диггеса, Бруно, Галилея, Декарта и многих других. Ко всем этим умным преступникам относятся слова Господа: «Ибо не ведают, что творят», поскольку ни один из них не мог сознавать, что, аннулируя последнее укрывающее небо, они совершили теолого-иммунологическое злодеяние, в котором спустя столетия их с полным правом обвинит Безумный Человек.

С точки зрения Ницше убийство Бога оказывается своего рода антропогенной климатической катастрофой. Пущенное на самотек использование способностей человеческого рассудка инициировало наступление атеистического ледникового периода, в котором должен быть поставлен принципиально новый вопрос о способе выживания людей. Такое могло произойти лишь потому, что начиная с Ренессанса европейские практики познания эмансипировались от католических предпосылок традиционного человеческого бытия и потребовали обоснования в качестве некоей самостоятельной величины. В одном из своих беспорядочных и радикальных размышлений, составляющих «Веселую науку», всего несколькими строками выше притчи о Безумном Человеке Ницше раскрывает эту тайну мазохистского, не церемонящегося со старыми человеческими потребностями Просвещения: «Это что-то новое в истории, когда познание хочет быть больше, чем средством».<sup>256</sup>

Так не был ли для Ницше человек всего лишь рамочным условием и медиумом некоего всеохватывающего процесса становления истины? Если познание превратилось в свою собственную цель, то человек должен быть

---

<sup>256</sup> Ibid. S. 480.

готов к тому, чтобы стать средством для этой превосходящей его цели. В этом случае познание могло бы не задерживаться на потребностях и условиях человеческого бытия, причем люди нисколько не сожалели бы о его нежелательных последствиях. Если познающий человек есть средство для чего-то такого, что выше и больше его, то угроза разрушения его старых иммунных потребностей способна погрузить его в творческий кризис, из которого он, возможно, выйдет неким более высоким творением — по ту сторону спасительных иллюзий относительно своей собственной природы. Это великое «если» превращает всю жизнь после смерти шара в некий «эксперимент познающего». «Жизнь вовсе не аргумент; в числе условий жизни могло бы оказаться и заблуждение».<sup>257</sup>

В этом опасном тезисе манифестируется цель притчи о Безумном Человеке с точки зрения критики познания: эпизод с дважды помешанным Сократом ставит перед современниками вопрос о том, каким образом должен выживать человек после исчезновения прежних условий его жизни. Может ли существовать человек, который должен осмыслять себя самого, задав вопрос: как я системно возможен? Что есть жизнь после того, как она сама пролила на себя свет посредством биологии? И что будет с философией, если отныне она должна превратиться в любовь к знанию об излечимых, фатальных и еще не распознанных иммунодефицитах?

---

<sup>257</sup> Ibid. S. 438.

## ГЛАВА 6

### АНТИСФЕРЫ

#### *Разыскания в inferнальном пространстве*

Я увожу к отверженным селеньям,  
Я увожу сквозь вековечный стон,  
Я увожу к погибшим поколениям.

.....  
Древней меня лишь вечные созданья,  
И с вечностью пребуду наравне.  
Входящие, оставьте упования.

*Данте. Inferno. Песнь третья*<sup>258</sup>

**В** теологической метафизике, в особенности средневековой, Бог есть не что иное, как название гипериммунитета, гарантированно превосходящего все сугубо антропогенные искусственные системы безопасности. Отсюда проистекает маниакальный интерес теоретически ангажированных теологов к тому, что они считают бесконечным величием Бога. Они любой ценой стремятся к Богу — еще более великому, чем все, что можно себе представить (эта тонкая эскалация была знакома уже Ансельму Кентерберийскому). Борьба за причастность к высшему, более чем высшему, иммунному достоянию составляет смысл любой метафизически-религиозной пропаганды. Когда речь идет о спасении смертных, в достаточной мере большим является именно величайшее из мыслимого и то, что не мыслимо больше мыслимого величайшего. Поэтому, согласно единодушному совету священников, люди ни при каких обстоятельствах не должны предаваться самоуверенности, иначе они утратят дос-

<sup>258</sup> Нем. пер.: Wilhelm G. Hertz. München, 1989. S. 16.

туп к сверхчеловеческим иммунным структурам, к которым мы можем быть причастны лишь в модусе самоотдачи, то есть сохранности высшим гарантом.

С помощью этого аргумента вечная теология обосновывает свой психагогический мотив — лишить людей безопасности, обеспечиваемой ими самими, и предоставить им страховку, выдаваемую всемогущим Богом. Поскольку этот Бог, покров всех покровов и держатель всех держателей, предлагает страховку и иммунитет наивысшего ранга, должны быть ликвидированы те низшие системы обеспечения собственной ментальной безопасности, в рамках которых человеческая жизнь день за днем и год за годом вырабатывает собственную непрерывность (при условии, что эта высшая божественная страховка вообще стоит того, чтобы ее добиваться). Но там, где власть принадлежит священникам-монотеистам, эта страховка распространяется на всё в мире — и, возможно, по единственной причине: такое священство, если оно правильно себя понимало, могло легитимироваться лишь в качестве агентуры иммунизации высшего порядка, осуществляющейся бесконечно расширяющимся *semper\*-maior\*\**-Богом (в ином случае региональные целители могли бы выполнять локальные иммунные задачи с тем же или даже большим успехом).

С рекламирования Бога как наивысшего источника страховых гарантий безопасности душ начинается диалектика потенциально и актуально разрушительных иммунных парадоксов. Ведь чтобы утвердить Бога в роли высшего страховщика, теология посредством эксцессивных преувеличений должна сначала превратить его в нечто злое; чтобы восславить его как нечто абсолютно надежное, его необходимо противопоставить человеческому миру в качестве недоступного Совершенно Другого; чтобы канализировать в его направлении потоки са-

---

\* Всегда (лат.).

\*\* Большой (лат.).

мозабвенной доверчивости, нужно описать его как водоворот, в который мы вовлекаемся, не зная, куда он нас понесет. Чтобы воспеть его как неприкосновенного покровителя подобия между им самим и душой, необходимо одновременно утверждать его «еще большую несхожесть»;<sup>259</sup> чтобы превозносить его как то, что безоговорочно достойно любви, следует превратить его во вселяющего ужас эсхатологического судию. Таким образом, универсальная форма этой парадоксальности может быть описана как дефицит иммунитета к осуществлению высшей иммунизации. Инъекция ужасного и Совершенно Другого должна обеспечить максимальную безопасность своего собственного. Греза о некоем чистом дефиците осуществляется как сублимированный первичный мазохизм, как ожидание, что сильная сторона капитулирует и будет принуждена к охранительному покровительству.

Можно констатировать, что в эпоху расцвета монотеизма вызванные этими парадоксами напряжения придали религиозной истории Ближнего Востока и Европы ее специфическую динамику. Они демонстрируют нам, какой чрезмерной платы требовали высоко метафизицированные системы страхования душ церковного типа. То, о чем сегодня говорят как о фундаментализме, есть не что иное, как очевидная и неизбежная манифестация основополагающей парадоксальности, которая присуща всем монотеистическим религиям: поиска максимальной безопасности в потрясающем и последнего фундамента в бездонном. Всякий высший Бог ужасен, и мы восхищаемся им, пока он «хладнокровно пренебрегает возможностью нас уничтожить».

Там, где требуются иммунитет и исцеление в абсолютном, с системной необходимостью возникают колоссальные риски несчастий, неведомые до начала поисков максимально возможной безопасности и высшего имму-

---

<sup>259</sup> Об этой формуле, восходящей к тезису IV Латеранского собора, см. выше Главу 4. С. 386 и сл.



Проповедующий скелет на соборе в Мурсии, XVI в.

нитета. Притязания на страховые гарантии дают старт инфляции ужаса. Ибо Бог, обязанный выплачивать высшую страховую премию — «вечное блаженство», должен обладать полномочиями на ликвидацию всех человеческих гарантий безопасности и замену их полисами абсолютного. Эти полномочия Бога настолько широки, что он может назначить и негативные премии: именно они составляют предмет средневековых адских страхов и видений преисподней, в которой те, кто был плохо застрахован, расплачиваются за последствия своей нерасчетливости в отношениях с любящим и ужасным Богом гипериммунитета.

Итак, тот, кто хочет знать, пусть даже исключительно из исторического интереса, что крылось за Богом теологов, не должен уклоняться от посещения христианской преисподней. Ведь ад — это второе лицо почитаемого теологами Бога любви и преклонения, необходимый реверс коммуниотеологии. Поэтому Данте, сколь непристойным это ни выглядело, мог с полным правом поместить на врата ада уведомление, что они были возведены первой любовью. Как мы уже видели, отлучение от Философии и ее круглого города в худшем случае вело к тому, что атеисты без погребения выбрасывались в незаселенную область земли;<sup>260</sup> в дальнейшем мы рассмотрим, как отлучение от Бога любви приводит к аннигиляции посредством интернирования. Тем самым христианский ад оказывается не чем иным, как лагерем уничтожения для диссидентов первой любви.

Открытие, что круг, представлявший наивной геометрии иммунитета самой правдоподобной укрывающей формой, одновременно может стать формальным мотивом опустошительной потери безопасности и фатальной утраты иммунитета, впервые было артикулировано христианской наукой об inferнальном пространстве. Если

---

<sup>260</sup> См. выше с. 397 и сл.

мы перечитаем ее манифест (песни дантовского «Ада») с постпсихоаналитических и сферологических позиций, то обнаружим в нем первую психиатрическую феноменологию в форме теории пытки теснотой и экзистенциально порочного круга. Кроме того, обрисовав структуру ада, Данте дал модель для всякого исследования защищенности в ложном, ведь изображенные им обитатели ада надежно окружены, но отнюдь не тоническими сферами и не благими кругами. Пронизанные бездонной иронией инфернологические размышления Данте демонстрируют, что кроме сфер успеха существует еще и круг замкнутой в себе самой бесперспективности.

Уже первый взгляд на дантовский ад открывает нам вдвойне жестокую картину: помимо того что в ней с эпическим размахом изображено подземелье вечных человеческих страданий, она еще и заключает эту черную энциклопедию в круговые формы, которые самым недвусмысленным образом указывают на божественное происхождение тотальности страдания. Тем самым инфернальное становится еще более рельефным, ибо страдающие в мучительных средах — в грязи, крови, огне и во льду — обитатели нижних кругов вдобавок осуждены еще и на постоянное удостоверение в истинном источнике своих мучений. А как еще могли бы эти последние указывать на своего автора, как не посредством круговой формы? Узники каждого *bolge*\* ада пребывают внутри издевательски совершенного круга; к вящей чести Бога, каждый мелкий бес мучит своих клиентов в строго определенном месте. Кажется, будто слоистая концентрическая форма дантовского ада выражает преклонение перед образом Божьим; в его девятиступенчатой структуре воспроизводится иерархия ангельских хоров Псевдо-Дионисия Ареопагита.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> С тем отличием, что неоплатоническая девятка состоит из трех ступеней, каждая из которых, в свою очередь, включает в себя три уровня, тогда как средневековая преисподняя составлена из пяти внешних кругов и четырех внутренних.

\* Мешок (*итал.*).



Воронкообразная дантовская преисподняя подобна мегафону, из которого, поднимаясь от центра Земли к широкому верхнему краю, раздается оглушительный рев слившихся воедино стенаний. Ее форма поддерживает равновесие между самым веселым порядком и предельным ужасом. Тому, кто захочет узнать, сколь далеко идущие последствия имело учение о добротности и благодати всего сотворенного (*omne ens est bonum\**), представленное одним из отцов христианской инфернологии Августином, достаточно посетить наиболее тщательно разработанную изнанку европейской визуальной культуры, эту до конца продуманную, и подобно философии безукоризненно вписанную в круг, преисподнюю. Если бы форма могла полностью оторваться от содержания, то дантовский ад в еще большей мере, чем рай, представлял бы собой триумф божественного формализма. Если бы всё, что есть, действительно было лишь отсветом божественного света, то и в девяти кругах преисподней также можно было бы увидеть превосходную с теоморфологической точки зрения программу; ад представлял бы собой в высшей степени веселое подземелье и даже самый совершенный город, в котором когда-либо могли обитать люди. Лучшие дизайнеры были бы заняты проектами негативных вечных идей, а на готовом продукте мог бы красоваться знак качества *made in heaven*.\*\* Однако отвратительное содержимое преисподней не могло быть воплощением непосредственных намерений Бога, а следовательно, сцены вечного мучения должны были бы восходить к каким-то не божественным побочным причинам.

Надпись на вратах ада гласит:

«FECEMI LA DIVINA POTESTATE,  
LA SOMMA SAPIENZA E'L PRIMO AMORE»

(«Я высшей силой, полнотой всезнанья  
и первою любовью сотворен»)

---

\* Всякое сущее — благое (лат.).

\*\* Сделано на небесах (англ.).

В этих словах соседствуют и доверие к Богу, и цинизм; они могли бы вдохновить на написание аналогичных надписей создателей будущих лагерей. Благодаря этим словам становится ясно, чего стоило католической фракции человечества внедрить представление о Боге как абсолютном иммунизаторе. Чтобы выдавать доверительные полисы в римском стиле, божественный страховщик должен был стать вселяющим ужас: тот, кто сулит небеса, должен иметь возможность грозить преисподней. А поскольку ад есть ад милостью Божьей, его было необходимо отметить авторской печатью соответствующей формы — кругом.

Однако не имеем ли мы здесь дело, как и во всей католлизированной онтологии, лишь с обманчивой видимостью гомогенной концентрической округлости? Может ли сферичность низших бытийных регионов обладать тем же морфологическим достоинством, что и сферичность близких к Богу областей? Возможно ли, чтобы адский круг был субстанциально тождествен тому кругу, в котором ангелы и спасенные души в вечном экстатическом хоре воспевают сверхблагой центр? Не находимся ли мы и в этом случае под воздействием платонических внушений и по циклической форме о реальном оптимуме и по круглому явлению судим о добротной сущности? Сам Данте, вне всякого сомнения, ответил бы на эти вопросы утвердительно, ибо его конструкция ада ориентирована на схоластические концепции порядка, спроектирована и заселена в соответствии с теоморфологической ортодоксией. Этому нисколько не препятствует тот факт, что сам текст, пусть и независимо от собственной интерпретации автора, пробуждает мысли, находящиеся вне сферы влияния ортодоксальных доктрин. О распространении структуры преисподней поэзия знает больше, чем сам поэт и его схоластические информаторы. Глобализация страдания в аду, как нам еще предстоит показать, подчинена особому закону, который только внешне тождествен закону божественной циркулярности.



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Inferno. Песнь четырнадцатая, 124—127:

Ed egli a me: «Tu sai che il luogo è tondo;  
et tutto che tu sii venuto molto  
pur a sinistra, giù calando al fondo,  
non se' ancor per tutto il cerchio vòlto».

(И он: «Вся эта впадина кругла,  
Хотя и шел ты многими тропами  
Все влево, опускаясь в глубь жерла,  
Но полный круг еще не пройден нами».)

Навязчивое преобладание круговых форм, встречающихся вплоть до самого дна ада, указывает на некий побочный морфологический смысл, при исследовании которого выясняется, что Бог не мог беспрепятственно утвердить свою монополию на фигуру круга. Он не был способен зарезервировать за собой круг в качестве неотчуждаемой формы своей печати; округлость отнюдь не



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Inferno. Песнь девятнадцатая, 49—51:

Io stava come il frate che confessa  
Io perfido assassin, che poi ch'è fitto,  
richiama lui, per che la morte cessa.

(Так духовник стоит, исповедая  
Казнимого, который вновь зовет  
Из-под земли, кончину отдаляя.)

защищена от подделок факсимиле, скрепляющего каждое удавшееся творение. Напротив, из поэмы Данте явствует, что дьявольский регион обладает *sui generis*\* циркулярностью, рефлексивностью и замкнутостью. Возможно, здесь мы еще раз, но в новой ситуации, сталкиваемся

---

\* Своеобразный (лат.).

с тем удвоением шаров, которое ранее уже рассматривали в качестве нередуцируемой дуальности мировой и божественной сфер.<sup>262</sup> Если в геоцентрической картине мира Бог обязательно располагается вверху и снаружи, как сияющий край и светлейшая высь, то в теоцентрической схеме Бог мыслится как световой протуберанец, который, вечно изливаясь и всё объемля, распространяется из сверхпространственного центра, а мир, как мы его знаем, помещается на темной периферии. Но как Бог в своем эйфорическом шаре эманурует лишь свет и успех, которые хорами и волнами изливаются в слабо структурированные периферийные области сущего, так и в другом, космическом, шаре самая удаленная от Бога точка сущего, адская сердцевина Земли, способна испускать собственные кольца погибели.

По причудливо обустроенному подземелью бесконечно повторяющихся величайших неудач Данте путешествует в компании своего проводника Вергилия; и если у поэта нет никаких сомнений в том, что общность циклических структур *Inferno*, *Purgatorio* и *Paradiso*\* свидетельствует об их принадлежности одному и тому же свыше данному порядку, описываемому числовой схемой «девять—семь—девять», то при ближайшем рассмотрении оказывается, что циркулярность адских пространств подчинена иному принципу, а главное, обладает иным центром. Убеждение, что небесные и inferнальные круговые миры принадлежат одному и тому же порядку, есть не столько достоверное, доступное спокойному анализу знание, сколько благочестиво-торопливый предрассудок, с которым поэт отправляется в свое страшное путешествие. На тот же самый предрассудок опиралась эпоха неколебимой прочности христианских догматов, и он же позволил средневековым мыслителям не замечать невозможности конгруэнтности

---

<sup>262</sup> См. выше Главу 5. С. 467—585.

\* Ад, Чистилище и Рай (*итал.*).

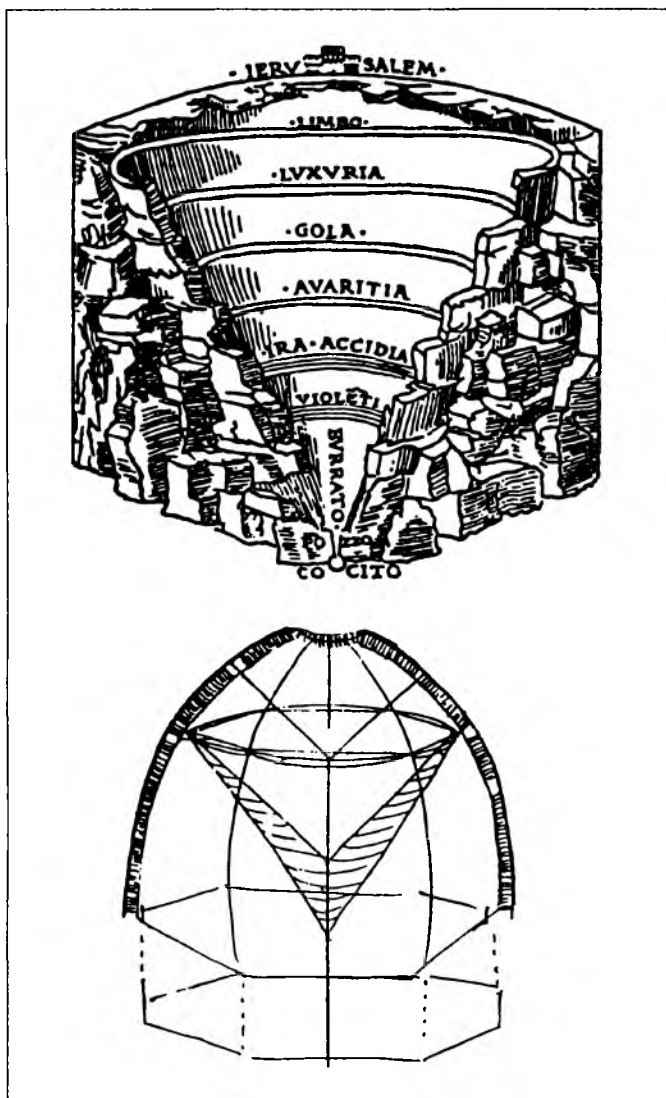
божественного и космического шаров. Если Бог действительно такой всемогущий и всеблагий, как того требует его понятие, то его образцовое произведение, мир, должен был изображаться его экзегетами намного более круглым и безукоризненным, чем мир, доступный восприятию простых смертных. Лишь в теологической перспективе творение предстает в убедительно блистательном облике.

И больше, чем к какому-либо сектору универсума, это относится к преисподней, которая с онтологической точки зрения представляет собой предельное значение земного. Лишь тот, кто воспринимает ад сквозь призму сильнейших идеализаций, способен, подобно Данте, посетить его как некую проблематичную периферийную область безукоризненно круглого универсума. А следовательно, человеческий дух может пройти по адскому лагерю и остаться невредимым только в том случае, если он вооружен метафизически освященным бесстрашием, то есть морфологическим оптимизмом. Поскольку ничто так не заразно, как близость к великому бедствию, как временному, так и вечному, посетители преисподней должны быть иммунизированы убеждением, что даже здесь всё обстоит так, как надо. Что представлял бы собой Бог, если бы он не воздавал каждому свое?

То обстоятельство, что у дантовского ада отсутствует четкая планировка, никоим образом не может быть поставлено ему в упрек. Но разве эти хорошо отстроенные кольцевые дороги страдания не являются достаточным доказательством основательности и продуманности жутких сооружений? Разве скрупулезно точная структуризация целого не свидетельствует, что лагерная администрация знает, что делает, и не должно ли это ее знание, как и всякий интеллект, быть причастным к божественному свету? Не обладает ли адский город Дит в высшей степени зрелой урбанистической структурой,<sup>263</sup> и не поразитель-

---

<sup>263</sup> Ср. «Разговор о Данте» Осипа Мандельштама: «Он (ад) в полном смысле слова есть мировой город» (*Osip Mandelstam. Gespräch über Dante // Gesammelte Essays. Bd 2. 1925—1935. Zürich, 1991. S. 187*).



Воронка дантовского ада, спроецированная на купол Флорентийского собора Брунеллески.

но ли, насколько четко распределены его жители по специальным кварталам для провинившихся?

Вооруженные придающими им отваги предрассудками, поэты спускаются в подземелье и, проходя через жуткие универсумы, приближаются к резиденции *sut-tum malum*.<sup>\*</sup> Во время своего путешествия живой поэт неоднократно лишается чувств от ужаса и сострадания, но его вновь и вновь возвращает к жизни дух Вергилия, заверяющий, что и в аду существует своего рода порядок. В данной ситуации живой и мертвый не могут чувствовать себя одинаково, ибо Данте не удастся быть столь же хладнокровным, как его умерший коллега. Однако в том, что касается цели их совместного странствия по подземному миру, у обоих путешественников нет никаких сомнений. Для них очевидно: лишь в самом нижнем круге (*finis malorum*\*\*<sup>)</sup> им в полной мере откроется, что на самом деле представляет собой ад.

Путь через пыточные подземелья можно уподобить осложненной с точки зрения протокола аудиенции у монарха, который скрыт от взора простого смертного многочисленными кольцами стен и охраняемыми воротами. Кроме того, в изображении этой высшей преисподней дают о себе знать и позднеантичные реминисценции по поводу великолепия незримых великих персидских царей.<sup>264</sup> Но, поскольку в аристотелевско-дантовской картине мира князь преисподней, как воплощение негативного величия, обитает в самой сердцевине земного тела, которое в то же время является и абсолютным центром мировой сферы, резиденция дьявола *per se*\*\*\*<sup>)</sup> обозначает то место, где физический космос в максимальной степени находится у себя самого и самым чистым образом отражается в своей собственной сущности. Здесь открывается истина обо всем нижнем, подлунном, материально-зем-

---

<sup>264</sup> См. выше Главу 3, а также ниже Главу 7.

<sup>\*</sup> Величайшее зло (лат.).

<sup>\*\*</sup> Предел великого зла (лат.).

<sup>\*\*\*</sup> Сама по себе (лат.).



ном мире в целом; лишь здесь можно ожидать полного и окончательного понимания природы не-эфирного, не-луминозного, не-блаженного мира. Аудиенция у «мучительной державы властелина» — *lo m'prador del doloroso regno* (Inferno. Песнь тридцать четвертая, 28) — позволяет обоим поэтам взглянуть в самую густую тьму, прикоснуться к страданию по ту сторону любого болевого порога, не подвластному ни одному наркозу.

Путешествие поэтов к самому низшему полюсу точно отражает инферноцентризм католической космографии. Смысл странствия по подземному миру состоит том, чтобы лицезреть самого князя тьмы, восседающего на своем троне Люцифера, ибо империя познается по императору. Здесь также применима формула: каков властитель, такова и страна, каков центр, такова и периферия. Без завершающей сатанофании переход через преисподнюю не принес бы результата. Потусторонние путешествия достигают своей цели лишь в том случае, если они доводятся до самого конца, и только так можно получить исчерпывающую информацию обо всем регионе как таковом.

Но этот регион есть не что иное, как внебожественный мир, ибо подземная часть этого мира представляет собой его темный экстракт. Кто, как не князь преисподней во плоти, должен был бы занимать низшую точку физического пространства? Мы уже знаем, почему с космологической точки зрения центр ада должен быть самой удаленной от Бога точкой универсума и почему он располагается в глубинах Земли; теперь нам следует понять, почему в метафизическом или моральном отношении ад определяется как источник стремления к отказу от сферопойетической коммуникации с Богом. Но, поскольку в анализе Данте метафизическое значение преисподней все больше и больше заслоняется и вытесняется космографической схемой, его ад перестает быть всего лишь отражением геоцентрической онтологической конституции. Напротив, выясняется, что преисподняя обладает своей соб-

ственной сферопойетической потенцией и подчинена некоей специфической антисферической циркуляции.<sup>265</sup>

Спускаясь все ниже, поэты исследуют тот Орк депрессии, в котором отрицание образует особенные круги, — круги узости и нарушенной перспективы. Они открывают ад как апокалипсис себялюбия. А именно: когда падший ангел отвернулся от Бога и повернулся к самому себе, то это одно; а то, что этот его поворот породил самостоятельный вихрь негативности, — совсем другое. В следовании за этим inferногенным вихрем состоит метафизически-просветительский смысл ночного путешествия поэтов. На опасности, которыми чревата эта жажда познания, намекает Беатриче, явившаяся поэту с неба непосредственно перед его спуском в подземелье, дабы придать ему мужества в его рискованном предприятии. Кажется, она сама не совсем понимает, что вынуждает его спускаться во тьму «Земного недра, алча вновь подняться / К высокому простору твоему» (*scender qua guiso in questo centro / de l'ampio loco ove tornar tu ardi*; Inferno. Песнь вторая, 83—84). Выполняя свою миссию покровительницы и музы, Беатриче не позволяет этому непониманию сбить ее с толку — более того, возможно, она именно потому и является музой поэта, что в своей спасительной слепоте дополняет гениального мужа, ощущающего необходимость спуститься к центру тотального одиночества, в меланхолические глубины.

Тем самым дает о себе знать основной поэтико-познавательный интерес нисхождения к сердцу тьмы: поэту

---

<sup>265</sup> В «Мемуарах нервнобольного» Даниэля Пауля Шребера, в которых следует видеть один из самых значительных комментариев к структуре и функции классической метафизики, мы обнаруживаем фантазию, служащую превосходной иллюстрацией идеи антикруга, возникшего в результате душевной травмы: «Образ, возникший у меня в голове, чрезвычайно сложно выразить словами; казалось, весь небосвод в целом обтупит, по всей видимости, извлеченными из моего тела нервами, не пропускавшими божественные лучи или, по крайней мере, не служившими им неким механическим препятствием, подобно тому как осажденная крепость с помощью валов и рвов защищается от штурмующего неприятеля» (Der Fall Schreber. Bd 1. Wiesbaden, 1972. S. 79).

необходимо понять нечто такое, что скрыто от человеческого понимания, — природу бесконечной негативности, отбросившей свою тень на его жизнь. Интуиция дантовской инфернологии, что отказ от коммуникации с Богом может превратиться в самостоятельную силу и что отрицатели заключаются в круги аутогенного краха, была чревата весьма серьезными последствиями. Прообраз такой негативности можно обнаружить только в позиции Люцифера; в ней непрерывно осуществляется единство неподвижности и отрицания.

Никогда еще мышление столь далеко не отстояло от философской невинности, видящей в зле лишь дефицит блага. Утверждения позднеантичных авторов, таких как Прокл и находившийся под его влиянием первый христианский мистик Псевдо-Дионисий Ареопагит, о бессубстанциальности зла с дантовской точки зрения есть не что иное, как беспомощные мечтания слишком хорошо защищенных монахов. Как портретист дьявола и онтолог антисферического пространства поэт понимает, что из отрицания все-таки может что-либо получиться, а из отрицаний и недостатков рождаются компактно-стерильные окружающие миры и завязанные в узлы не-миры.

На пути через антицарство Данте совершает формально-онтологическое открытие колоссального значения: всякий обреченный заключен в своем собственном «вокруг», формирующемся из навязчивых отрицаний. Назвать это окружающее поле миром было бы злостным преувеличением, ибо вечное настоящее этого тесного пространства представляет собой пародию на данность освещенного просторного универсума. От того, что наверху называется миром, здесь остается лишь его сопротивляющийся, травмирующий липкий характер. Поэтому осужденные сохраняют свои тела, ибо они суть предпосылки фиксации души на пытке. Тело — это *minimal world*,\* используемый для заключения людей в пыточную камеру,

---

\* Минимальный мир (англ.).

а следовательно, выполняя свою работу, мучители выступают в роли своего рода доцентов антропологии; отсутствие мартирологии лишает древо наук о человеке весьма важной ветви.

Что касается Сатаны, то он должен с онтологической серьезностью пониматься как герой-основатель субъектной формы, которая находится в центре великого царства отрицаний. Благодаря этому он как носитель всех недостатков, по крайней мере на феноменальном уровне, признается в качестве некоего мощного нечто и могучего некто. Со своего полюса он пронизывает творение, словно своего рода Антисолнце; эманлирующие лучи холода образуют вокруг точки замерзания бытия широкие круги, в которых несметное множество людей предавалось *imitatio diaboli*.<sup>\*</sup> Его гнев создает достаточно холода, чтобы обеспечить весь низший и средний мир негативностью, замкнутостью в себе. Если высший дьявол способен привлекать приверженцев и удерживать подданных, то это потому, что отрицания заразны, а блистательный образец зла мобилизует огромный контингент тех, кто обращен исключительно к самому себе. Дантов ад будто бы являет нам первую индивидуалистическую волну — каждый за себя и все за дьявола. Демонстрация соединения всех отдельных эгоизмов в своеобразную империю составляет смысл этой инфернографии, поражающей своей обстоятельностью. Она открывает нам, как из негативности возникает особое пространство и в чем заключается его конечный принцип.

Поэтическая субстанциализация ада — великое свершение в истории осмысления *conditio humana*, ибо она привела к открытию антисферы, или депрессивного пространства. Благодаря этому одной из характеристик человеческой сущности впервые стала возможность утраты сферы и лишения мира. Данте с героическим терпением исследует «конец света», где прекращается любое со-

---

\* Подражание дьяволу (лат.).

вместное обитание в общем душевном пространстве и всякое дополнение Вторым. Но поскольку средневековое мышление не допускает ничейных пространств, депрессивное пространство также обретает своего законного монарха. Поэтому и сама преисподняя должна предстать в форме царства; ее главный обитатель, как крупный сеньор, сохраняет облик феодала; в самом аду соблюдается имперский протокол. Если бы это условие можно было устранить, то нам сразу же стало бы ясно, что дантовский Сатана являет собой типичный пример существа, подверженного риску, который в Новое время был связан с самой принадлежностью к роду человеческому.

Он первый, для кого свершившимся фактом является то, чему в XX столетии присвоят сомнительный онтологический титул «бытие-в-мире». Дьявол целиком и полностью находится в мире, ибо он действует, пребывая в самом его центре: в качестве принципа и образца неисправимо имманентных (точнее, автореференциальных) отношений. Тот, кто хочет постичь метафизическую структуру средневекового космоса, ни на мгновение не должен упускать из виду, что в его ледяном центре обитает падший ангел, из шести глаз которого текут кислотные слезы. Он — низвергнутый отступник, первый и единственный, кто целиком пребывает в мире, ибо он первый и последний, кто утратил мир, который он мог бы с кем-то разделить. Он являет собой классический пример индивида, впавшего в типичную для Нового времени онтологическую нищету, ибо он раньше всех был вынужден обосноваться в антисфере, вращающейся исключительно вокруг него самого. Он — первая точка, лишенная какой бы то ни было другой сопряженной с ней точки; он — первый, кого никто не дополняет, первый, кто живет в полном одиночестве и, как не знающий визави центр, бешено вращается вокруг своего страдающего Я. Может создаться впечатление, что когда Данте помещает своего князя преисподней в абсолютный центр телесного универсума, то эта середина представляет собой центр некоей интим-

ности. В действительности же положение Сатаны, сколь бы внутренним и центральным оно ни казалось, является абсолютно внешним и эксцентрическим. Будучи властелином страны мучений, он в то же время является и ее холодным наблюдателем. Он описывает свою страну с помощью различия между отчаянием и надеждой и в любом случае выбирает темную сторону. Поэтому взгляд на преисподнюю как на высшую форму неудавшегося внутреннего мира сообщает нам лишь половину истины о природе ада. Другая, менее очевидная, половина открывается только второму взгляду: ад — это внешнее.<sup>266</sup>

#### ПРОМЕЖУТОЧНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

#### О ДЕПРЕССИИ КАК КРИЗИСЕ ПРОСТРАНСТВЕННОГО РАСШИРЕНИЯ

Как мы выяснили, классическое метафизическое истолкование мира неразрывно связано с морфологическим оптимизмом, которое выражается в убеждении, что все существующее пребывает внутри безукоризненных эфирных кругов. В этом всегда светлом взгляде на положение вещей дает о себе знать уверенность в том, что все сущее естественным образом жаждет безопасности внутри самой совершенной формы. Всякая вещь, сама стремясь быть причастной к наилучшей для своего вида форме, желает, чтобы и окружающий ее мир также был совершенным, прекрасным, безукоризненно круглым. Если сущность староевропейской философии духа и света можно было свести к утверждению Эриугены *omnia quae sunt, lumina sunt* («все действительно сущее имеет световую природу»), то вся классическая метафизика в целом

---

<sup>266</sup> Мы разовьем эти рассуждения (в связи с одним из мотивов творчества Германа Мелвилла) в Главе 8.

должна была бы присягнуть на верность положению, гла-  
сющему, что все сущее пребывает внутри кругов (*omnia  
quae sunt, in circulis sunt*). Благодаря тезису Кузанца, что  
вся философия заключена в круге (*tota philosophia in cir-  
culo posita dicitur*), эта точка зрения приобретает доктри-  
нальный авторитет. Классическая философия убеждена,  
что ее кругообразные мысленные движения — от экспли-  
цитного к имплицитному и от имплицитного к экспли-  
цитному — осуществляются в соответствии с конститу-  
ционным законом сущего. В философском смысле тот,  
кто не проник в эти светлые круги, еще никогда не мыс-  
лил. Эта вера в круг как в отца всех порожденных и по-  
знаваемых вещей продолжала жить вплоть до Хайдегге-  
ра. Пребывая в благих кругах, всякая вещь вместе со  
своим рангом внутри универсума получала и формаль-  
ное удостоверение своей добротности, к которой отно-  
сится и ее познаваемость, обеспечивающаяся ее нахож-  
дением в ведении соответствующей интеллигенции.  
Каждая вещь в полной мере является самой собой лишь  
в своей сфере, которая, со своей стороны, пребывает  
внутри сферы всех сфер.

«Мир закруглен вокруг круглого бытия» (Гастон  
Башляр). Оболочки и горизонты заключают живое в  
живые границы. В божественной окружности оболочка  
и горизонт тождественны. Теплыми ночами бытия от-  
дельная жизнь ощущает себя растворенной внутри ви-  
тального шара. Таким образом, существование в таких  
благих кругах всегда было бы бытием в наиболее подхо-  
дящем месте.

У депрессии иная истина; она воспринимает мир под  
противоположным пространственным знаком. Первона-  
чально это проявляется в неприятии требования прислу-  
шиваться к рекламе успехов. Известно, что позитивное  
всегда находится в привилегированном положении, ибо  
оно движется в круге, в котором благое ведет к благому.  
Поскольку круги успеха широки, тот, кто в них движет-  
ся, не натывается на стены. Основной же опыт депрессии

свидетельствует об обратном: стены сдвинуты столь тесно, что в ограниченной ими области осмысленные движения совершенно невозможны. Для тех, кто находится в состоянии депрессии, круг является стесняющей формой; то, что должно было бы защищать, окружает отдельную жизнь тюремной стеной. Поэтому депрессивное движение, даже если оно является сугубо вращательным, никоим образом нельзя уподобить героическому круговому путешествию, отмеряющему круг мира. Оно не имеет ничего общего с архетипической моделью удачного кругового движения через гигантские пространства — с одиссеей, в ходе затянувшегося возвращения домой претворяющей героя в искусного опытного человека, в разностороннюю личность. Тот, кто охвачен депрессией, обречен на бытие в скудном и тесном мире, поскольку для него горизонт предельно сужен, а выход за него невозможен. Странствуя по своей камере, узник всегда имеет дело лишь с полной симметрией движения туда и обратно, воплощением дурной коммуникации, ибо дурна всякая коммуникация, для которой не существует движения к определенной цели.

То, что никуда не ведет, не может быть признано путем — ни путем вперед, ни путем обратно. Там, где нет пути и нет способа его прохождения, ничего нельзя добиться, ничему нельзя научиться, ничего нельзя достигнуть и ничего нельзя объяснить. Горизонт не развертывается, отдаленные точки лишены какой бы то ни было привлекательности. Если о продолжающейся или завершившейся одиссее всегда можно сказать много того, чего до сих пор не было сказано, то из депрессивных состояний невозможно извлечь чего-либо достойного упоминания. Они кажутся непоправимо банальными. В депрессии очевидным образом нет ничего особенного, о чем стоило бы говорить; депрессивный опыт ни в одном из своих аспектов не может стать темой для обсуждения, и он не представляет никакого интереса для сообщества говорящих. Мироощущение пантеры из стихотворения Рильке, кру-



жащейся в своей клетке и не знающей мира за ее прутьями, соответствует модели мира депрессивного субъекта, не способного дотянуться даже до самого близкого.

Со сферологической точки зрения депрессия является выражением ликвидации пространства отношений. Доброкачественное пространство исчезает в том случае, если разрушается радиус, напряжение которого удерживает на общей окружности две сопряженные друг с другом точки. Мир без радиальной энергии есть антисфера — произвольное «вокруг», окружающее одинокую точку, не сопряженную ни с какой другой точкой. Поскольку витальный радиус (пространственный квазифаллос, или сила сферического натяжения) есть не что иное, как дальний свет, освещающий горизонт, то слабоосвещенный и утративший радиус мир депрессивного субъекта съезживается до безгоризонтного непосредственного присутствия, по своей скудости приближающегося к миру животного — с тем отличием, что депрессивная скудость мира свидетельствует о специфически человеческом расстройстве, ибо даже в качестве самого бедного модуса бытия-в-мире она обладает определенным онтологическим характером.<sup>267</sup>

Сколь бы бесцветной ни была жизнь депрессивного субъекта, мир все же дан ему как нечто целое, даже если его существование характеризуется чрезвычайной скудостью. Мир раскрывается здесь как невозможность предпринять в нем что-либо такое, что внесло бы в жизнь действующего субъекта какое бы то ни было разнообразие. То, чего он лишен, это целостность сферического дополненного существования. Там, где нет сферического натяжения, нет и пространства, в которое могли бы вместиться изменяющий ситуацию поступок или действенное сло-

---

<sup>267</sup> См.: Мартин Хайдеггер. Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. В этих лекциях, прочитанных в зимний семестр 1929—1930 годов, содержащих единственный в его работах натурфилософский очерк, Хайдеггер отличает человеческое бытие-в-мире от скудости мира ограниченного окружающим миром животного и от отсутствия мира у минералов.

во. Сила, придающая сфере ее натяжение, не действует на ослабевшую самость. Целое оказывается пустотой, окружающей лишенную напряжения точку.

Это сжимающееся пространство находит свое соответствие в обращенном во все стороны круговом пространстве параноидальной обиды, том «универсуме разрыва», запертым в котором ощущает себя Сен-Пре, герой «Новой Элоизы». «В нем мой подавленный дух желает воспрянуть и всюду обнаруживает себя стесненным». В другом месте Руссо говорит об одном из своих персонажей: «Стало понятно, как можно обречь его на одиночество более ужасное, чем пещеры и леса. Там он, находясь среди людей, не найдет ни понимания, ни утешения... все окружает его и следит за ним, но ускользает от него...»<sup>268</sup>

Для того, кто находится в состоянии депрессии, кажутся возможными лишь повторы и вращения, и он нигде не может найти подходящего места для какой-либо акции, созидающей пространство. Наоборот, пространство для него все больше и больше сжимается. В своих дневниках французский автор Амьель связал сжатие пространства с предвосхищением смерти:

«Смерть редуцирует нас до математической точки; предшествующее ей опустошение гонит нас по концентрическим, все более узким кругам к этому последнему неприступному убежищу. Я заранее начинаю исчерпывать это ничто, в котором исчезают и форма, и сущность».<sup>269</sup>

Тем самым Амьель раскрывает общую тайну депрессии и метафизики; предвосхищение собственной смерти открывает доступ к некоему извращенному и комфортно-му иммунитету.

---

<sup>268</sup> Цит. по: *Georges Poulet. Metamorphosen des Kreises in der Dichtung.* Frankfurt; Berlin; Wien, 1985. S. 120—121.

<sup>269</sup> *Ibid.* S. 290.

В депрессии наличествуют признаки того зла, которое традиционно именовалось метафизическим, ибо в нем к неудовольствию от дурного присоединяется ощущение крушения. Источник зла может быть назван: невозможность переместиться на открытый простор обуславливает паралич способности восприятия позитивного. Если прорыв в пространство несет с собой приобретение фундаментального опыта: «расширение есть благо» (примером тому являются маленькие дети и империалисты), то депрессия вызывает травматическую утрату способности расширения: рано осознаваемую невозможность обретения дополняющей фигуры. Ее отсутствие разрушает пространство и заставляет субъекта, замкнутого в невыносимой узости или широте, сморщиться до размеров точки своей панической самости. С инфицирования этим точечным бытием начинается история одиночества.

*Конец промежуточного замечания*

Средневековое открытие языка депрессии представляло собой топологически необходимый результат уяснения одного макросферологического отношения: прежде всего речь идет о давнем официальном отчуждении дьявола от своего божественного хозяина и визави. Депрессивная ситуация открывается не с частной или психологической стороны, а как публичный или политический конфликт между сувереном и его креатурой. Сатана выступает как диссидент Бога, который не какой-нибудь частный гений, а господин сущего всех рангов. Отчуждение между этими контрагентами ведет не к охлаждению или отравлению интимных отношений, но к учреждению настоящего антимира, антисферического внешнего (не что подобное часто имеет место и в мертвой фазе мистических гиперотношений между Богом и душой<sup>270</sup>). Поэтому

---

<sup>270</sup> См. выше Главу 5. С. 535 и сл.

депрессия нанесена на географическую карту сущего прежде всего как зона, в которой официально обитают негативные сущности.

Таким образом, бытийное оскудение оказывается публичным отношением. Появившийся в результате мятежа первичный дьявольский круг представляет собой вращающуюся в самой себе неподвижную точку, в которой падший ангел у всех на виду размышляет о своем будущем отсутствии отношений с Богом. Эта точка также есть некое «царство», ибо вокруг нее формируется пустое пространство, в котором не возникает ничего, что могло бы обеспечить коммуникацию в модусе причастности. Пустой простор бессмысленно разверзается вокруг пустой узости; индивид устраивается в ней, как во вращающейся капсуле, выполняющей функции *primum mobile*.<sup>\*</sup> Вокруг первого узкого шара могут располагаться более широкие круги бездушия и безразличия. И именно ненавидящее сострадание к самому себе этого Первого Пропащего поддерживает постоянное вращение капсулы Я.

Поэтому центральное положение падшего ангела в космическом пространстве обладает метафизическим значением: центр ада — это та точка в мире, из которой тому, кто в ней находится, может открыться недостижимость мира. Сатана обладает полным круговым обзором, показывающим ему весь масштаб утраты мира; ему дано парменидовское пространственное зрение, позволяющее созерцать полноту того, чего он лишен; его амфископия охватывает всю панораму утраченного. Поэтому для него теория и мучение стали тождественными; его зрение — его страдание; взгляд вокруг — его симптом; всесторонняя мировая скорбь. Он — единственный теоретик, для которого верен школярский тезис, гласивший, что классическая метафизика привела к созданию строгой завершенной системы и выработала свободный от метафор окончательный вокабуляр. То, что в других так назы-

---

<sup>\*</sup> Первый двигатель (лат.).

ваемых философских системах является не более чем внушениями, с которыми можно разделаться в течение нескольких минут, у меланхолического дьявола оказывается субстанциальной завершенностью. Поэтому он — единственный, кто мог бы испытывать обоснованный интерес к деконструкции, если бы ясно не осознавал, что его *clôture*\* абсолютно. Его величие зиждется на том, что его исключение из мира постоянно получает эндогенную подпитку. Перед его взором предстает универсум полной бесперспективности. Если обычные мелкие бесы, упорно борясь с обстоятельствами, в конечном счете становятся своего рода детьми мира, то Великий Сатана разверзает между собой и сотворенным миром пропасть, преодолеть которую не поможет никакая тренировка. Он, больше всех отвергший, терпит наибольшие лишения; *ипит*\*\* и *totum*\*\*\* — вот, что он утратил вследствие своего великого отказа. Отринув *бытие-в* внутри божественной сферы, он на себе испытывает, как отринутый круг извергает из себя отрицающего.

Отрицание сферического союза порождает именно ту антисферическую круговую изоляцию, которая характеризует депрессивное состояние. В ситуации полного отсутствия возможности чем-либо пользоваться оно пробуждает уверенность в обладании абсолютно завершенной системой и окончательным вокабулярием, словарем отчаяния. Лишь дьяволу удастся достичь абсолютной завершенности своей системы знания, ибо только ему ведома логика закрытия за собой дверей ада. Для него, безусловно депрессивного субъекта, мир — это все то, что пропало. Не в данном, а исключительно в утраченном возможна очевидность. Поэтому Сатана — историст; благо — это все, что прошло. Тот, кто хочет понять метафизика, должен понять пребывающего в состоянии депрес-

---

\* Заключение (фр.).

\*\* Одно (лат.).

\*\*\* Всё (лат.).

сии; тот, кто хочет понять пребывающего в состоянии депрессии, должен понять дьявола; понять дьявола означает уяснить, что представляет собой его круг. Круг дьявола — это движение по путям, с которых совершенно невозможно сойти.

В своих неоготических иллюстрациях к дантовскому «Аду» Гюстав Доре показал суть существования Сатаны. Художник изобразил властелина преисподней томящимся в патетическом гроте, который расположен в холодном основании мира; он сидит в позе угнетенного скорбью, но не раскаявшегося меланхолического гения, подпирającego голову руками и направляющего вперед свой пустой упрямый взгляд. Окружающее его пространство пронизано ледяным ветром, поднимаемым движением его крыльев. В позднеромантической проекции Сатана предстает мрачной натурой; он — мятежник, от скуки отрицающий существующее и рассматривающий все грядущее как то, что обречено на гибель. Он выступает изо льда как упрямое, одухотворенное, одинокое существо, слишком гордое, чтобы задуматься об альтернативе своему бытию-в-преисподней.

Несомненно, Данте был еще чрезвычайно далек от постмильтоновской модернизации дьявола, и тем не менее его инфернография уже отмечена чертами той феноменологии негативности, которая остается значимой не только в средневековых обстоятельствах. Его дьявол, пусть он и предстает в виде наивного монстра с тремя разноцветными, оскалившими зубы головами, также есть не кто иной, как субъект, который предпочел самого себя существованию в ситуации свободного общения и тем самым оказался в положении полной бесперспективности. Сосланный в свою антисферу, он более не знает никакого интимного дополнения; никакой спутник не разорвет его капсулу, никакое соседство по внутреннему миру не даст ему ощущения одушевленного пространства. Он велик исключительно той страстью, с которой он защищает свою изоляцию. Выбрав самого себя, он из мятежного ан-

гела превратился в прототип обращенной к самой себе интеллигенции. Он изгнан в располагающуюся вокруг него антисферу, которая вскорости по праву сможет именоваться окружающим миром.

Этот дьявол, не способный избавиться от своего уничтожающего гнева, заставляющего его обратиться к себе самому, является моделью для всего того, что существует как самодостаточное тело в объемлющем его окружающем мире. Он символизирует не останавливающееся ни перед чем стремление к самосохранению изолированной жизни, в основании которой лежит недоверие. В самом деле, мыслящиеся изолированными тела, настолько самодостаточные, что любое иное может быть признано лишь неким моментом этой автаркии, запрограммированы на то, чтобы функционировать, руководствуясь сигналом, исходящим из расположенной внутри их самих дьявольской точки. Только от нее они узнают то, что кажется им полезным, и только благодаря ей они поддерживают свое существование за счет того, что является для них наличным и подручным в качестве их окружающего мира. Модус этой автаркии — преимущественное о-самом-себе-мышление и безусловное самого-себя-предпочтение в качестве командного пункта в длительной битве — в соответствии с классической схемой есть не что иное, как сатанизм в действии. Для современного человека он представляет собой совершенно невинное априори индивидуализма.

Из этого можно сделать вывод: Люцифер есть просто устаревшая фигурация того, что в философии называется мировым духом; познакомившись с ним в оригинале, мы распознаем его и в репродукциях. Князь этого мира — это князь систем. Эта эгоистическая интеллигенция может существовать лишь раздробленной на бесчисленных телесных духов или индивидов, которые консолидируются в господствующих сверхэгоистах, государствах-левиафанах, ищущих прибыли предприятиях и обслуживающих самих себя корпорациях. Из суммы этих самодостаточно-



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Inferno. Песнь тридцать четвертая, 20—21:

«...Ecco Dite», dicendo, «ed ecco loco,  
ove convien che di fortezza t'armi».

(...Сказав: «Вот Дит, вот мы пришли туда,  
Где надлежит, чтоб ты боязнь отринул».)





стей возникает ориентированный на самосохранение ново-европейский разум, находящий свое воплощение в тех или иных системных эгоизмах.

В этом отношении актуальную и симптоматическую всеобщую теорию систем Никласа Луманна следует рассматривать прежде всего как последний продукт нейтрализации сатанологии. Облачив свою теорию в форму науки о конечных воплощенных интеллигенциях, он с достойным восхищения остроумием рассматривает активные аутизмы, занимающие свои экологические ниши. Автор этой доктрины весьма пронизательно указывает на ту точку, в которой сходятся феноменология и диаболлика. Изучив рельеф староевропейской метафизики, он с неутомимой последовательностью реабилитирует и дезинфернализирует конечных мелких бесов: например, организованных разумных субъектов, которые, даже если бы и хотели, не смогли бы мыслить и действовать бескорыстно, ориентируясь на божественный полюс, ибо они, в первую очередь и совершенно безальтернативно, погружены в направленную на их собственные тела саморефлексию, говоря традиционным языком — в себялюбие, причем не имеет значения, в форме какого эгоизма оно проявляется — индивидуального, корпоративного, государственного или даже (а почему бы и нет?) церковного, сектантского и эгоизма добровольных помощников. Постулат Ницше об очищении картин мира старой Европы от остатков морализирующего *ressentiment*'а нашел в лице Луманна достойного интерпретатора. В самом деле, где метафизический *ressentiment* проявлялся более ярко, чем в традиционном завистливом табуировании эгоизма других? В результате нейтрализующей работы системного мышления старый ад снимается в хорошо знакомых светских состояниях — до тех пор, пока он равномерно не распределится по всем кругам, которые в конечном счете должны подразумевать исключительно самих себя. Вопрос же о том, что лучше — вместе со скупцами и рассточителями в четвертом круге дантовского ада толкать

тяжелый груз или на переговорах о тарифных ставках отстаивать интересы государственных служащих, — является в большей степени вопросом вкуса, чем метафизического выбора.

У психоисторика напрашивается вопрос: почему современный читатель — не считая непонятных, связанных с эпохой, намеков — воспринимает песни дантовского «Ада» так, словно перед ним лежит сценарий современного фильма, адаптированного к вкусам публики. Что позволяет этим картинам человеческих тел — вязнущих в черной грязи и тонущих в потоках горячей крови, засыпанных огненными хлопьями и поджариваемых в раскаленных гробах, несчастных, борющихся с душащими их змеями и застывших во льду — безошибочно воздействовать на воображение людей, уже несколько столетий убежденных в нереальности потустороннего ада? С психодраматическо-сценологической точки зрения сверхэпохальная актуальность дантовской инфернографии основывается на том несомненно нуждающемся в объяснении факте, что опыт тесноты и эмпирия преисподней, по сути дела, представляют собой одно и то же. Тот, кто не понаслышке знаком с эксцессами страха и клаустрофобии или, по крайней мере, способен себе их представить, всегда открыт для посланий из темного измерения.

Рассмотренное под таким углом зрения поэтическое повествование о подземном мире содержит в себе феноменологию депрессивных пространств, пережившую свою связь с предпосылками формирования средневековой картины мира. Это кажется удивительным, поскольку не стоит забывать, что Данте хотя и намекал в своем творении на собственную пророческую компетентность, но не высказывал психиатрических претензий и не имел никакого представления об автономной светской психологии. Тем не менее его великое путешествие по трехуровневому потустороннему миру не только дало ему объективный опыт, но и позволило провести большую психоаналити-

ческую работу; более того, он прошел курс первичной терапии и благодаря ему выбрался из кризиса. Ключевые слова для характеристики этого кризиса содержатся в первой терцине «Комедии», где говорится о сумрачном лесе, в котором поэт очутился *nel mezzo del cammin di nostra vita*.\*

Поэтическая психотерапия Данте основывалась на том революционном изменении картины мира, которое началось за столетие до времени написания «Комедии» и которое с высоты наших современных знаний можно рассматривать как метафизическую прелюдию к расцвету буржуазной психиатрической и терапевтической культуры XVIII—XX веков. Благодаря «рождению чистилища» (используем формулу Жака Ле Гоффа) в XII столетии было проведено различие между безнадежными и оставляющими надежду мучительными наказаниями людей, с которыми прямо или косвенно связаны все европейские представления о прогрессе постсредневековой эпохи. Но к чистилищу восходит не только идея прогресса: вся новейшая психотерапевтическая культура, двигаясь окольными путями идеалистических и материалистических теорий отчуждения и присвоения, также представляет собой зашифрованное продолжение средневековой концепции переходного ада. Современники «чистилищной» революции с энтузиазмом, который при просмотре документов той эпохи еще и сегодня кажется нам удивительным, подхватили новую идею и ринулись к этому Третьему Месту, благодаря которому снималась старая жесткая альтернатива между блаженством и проклятием.<sup>271</sup>

Благодаря изобретению чистилища у европейцев развился вкус ко всему среднему, а кроме того, они открыли для себя увлекательность диалектики. Различие между адом очищения и адом проклятия дало импульс

---

<sup>271</sup> См.: Jacques Le Goff. La naissance du purgatoire. Paris, 1981. P. 9—27: *Le troisième lieu*; нем. изд.: Die Geburt des Fegefeuers. München, 1990.

\* Земную жизнь пройдя до половины (*итал.*).

тому прорыву к целеустремленности, который помог европейцам развить характерное для них умение выпутываться из затруднительных обстоятельств. Шатобриан заметил: «Чистилище поэтически превосходит и рай и ад, поскольку оно изображает будущее, которого те лишены». Поэзия чистилища возникает вследствие разделения ада на бесперспективный и исполненный надежды. И если надежда смогла стать принципом, то только потому, что из некоторых преисподних есть выход. Без чистилища невозможна дифференциация депрессий; без различия между чистилищем и адом не существует деления на излечимое и неизлечимое. Даже в целом не слишком понятная фрейдовская дистинкция между меланхолией и скорбью все еще продолжает следовать тем старым разграничительным линиям, которые в эпоху Зрелого Средневековья были проведены между кандидатами преисподней и аспирантами чистилища: между теми, кто не в силах пережить невосполнимую утрату и хоронит себя вместе со своей священной потерей в своеобразном внутреннем склепе, и теми, кто по туннелю скорби устремляется назад, к свету.

Если бы не было открыто чистилище — транзитное пространство между преисподней и небесами, в котором даже самые ужасные, вновь и вновь повторяющиеся муки оставляют надежду на освобождение, — взгляд на абсолютный ад никогда бы не стал столь всеохватывающим и хладнокровным, каковым он является в свидетельстве Данте и в позднейших художественных изображениях преисподней. Только благодаря разделению преисподних на ады стагнации типа *Inferno* и ады прогрессии типа *Purgatorio* стала возможной феноменология человеческой потерянности. Если даже в самом мрачном месте ощущается дыхание надежды, то это означает, что у крепких духом появляется возможность реалистично взглянуть на потустороннее будущее их душ. Теперь они могут сравнить обе преисподние, одна из которых, несмотря на свой inferнальный внешний вид, является



Питер ван дер Хейден. *Страшный суд*. Фрагмент. Гравюра на меди, 1558 г.

преддверием небес, тогда как другая до самого конца остается тем же адом, каким и кажется. В этом исследовании чистилище предстает феноменальной преисподней, онтологически уже эквивалентной раю, к которому оно подготавливает, тогда как сущность подлинного ада соответствует его внешнему виду. Поэтому путь в преисподнюю не ведет никуда, кроме как в нее саму; замкнутость — важнейшая характеристика этого учреждения. Оно остается адом, поскольку определяется рекурсивным движением, которое не превращается в ведущую к чистилищу, то есть в оставляющую надежду, спиральную циркуляцию, завершающуюся выходом в открытое пространство. Если гора очищения является ареной протекания катартических процессов, то настоящий ад ни в



малейшей степени не отказывается и не дистанцируется от зла.

По линии этого проходящего по царству негативности революционного разрыва Данте смог отделить абсолютный ад, где господствует невыносимая теснота, от относительного ада, в котором на горизонте страждущих брезжит надежда. С этим согласуется и то обстоятельство, что Данте вместе со своим проводником Вергилием проходит по аду как объятый ужасом, но не вовлеченный в происходящее наблюдатель, тогда как его визит на гору очищения представляет собой своего рода курс покаяния, подготавливающий его к третьей части потустороннего путешествия: ангел-привратник вырезает на лбу Данте семь букв Р, означающих семь смертных грехов

(*peccata*) и стирающихся по мере прохождения каждого из кругов расплаты. Наблюдать означает здесь то же самое, что и каяться, вследствие чего созерцание чистилища непосредственно укрепляет дух (подобно тому, как в XX столетии чтение сообщения об успешном курсе терапии нередко само обладало терапевтическим эффектом); теория же ада — по крайней мере, в первом прочтении — лишь устрашает и не приносит никакого морального результата. Прогрессирующие страдания высвобождают забавные смыслы и представляют собой своеобразный спектакль для взрослых. Сколь бы тяжело ни было нам смотреть, как движутся на ощупь завистники с зашитыми глазами по второму кругу, как густые клубы дыма обволакивают гневных в третьем круге и как бредут исхудавшие как скелеты, еще могущие спастись чревоугодники через шестой круг (в третьем круге ада есть и те, которым уже не спастись), мы можем утешиться тем, что наказание здесь абсолютно адекватно пороку. Поэтому чистилище позволяет понять экономику Бога, основывающуюся на различии между искупаемой и не искупаемой виной.

Это чистилище представляет собой своего рода банковское учреждение, в котором обкатывается кредитная система будущего. Не привела ли идея чистилища, кроме всего прочего, и к возникновению церковной экономики индульгенций, ибо ее предпосылкой было не что иное, как количественное исчисление конечной искупаемой вины? Рациональная эквивалентность вины и наказания подтверждает впечатление, что в каждом отдельном случае сделка с рассрочкой платежа полностью выполняется к удовлетворению обеих сторон. Тот, кто перерасходовал средства на своем земном счету, погасит долг в транзитной преисподней. Это вносит в дантовскую конфигурацию ада и чистилища определенную раннебуржуазную черту: когда, а именно на исходе Средневековья, на арену выходит буржуазия, она заявляет о праве человека на соразмерность поступка и воздаяния. Даже очистительное



пламя седьмого круга — самое inferнальное место чистилища, от которого оно и получило свое немецкое название,\* — не является исключением из этого правила. Очистительный огонь, в котором горят могущие спастись грешники-сладострастники (естественно, существует и группа не подлежащих спасению), остается для жертв местом с неплохими перспективами: во-первых — в силу конечности экзекуции, а во-вторых — благодаря очевидной аналогии между этим жаром и тем пеклом. В этом карательном эксцессе, очевидным образом перешагивающем порог садизма, также присутствует элемент понятной логики эквивалентности — прошедшие через огонь сладострастники отправляются на небеса, полностью сохранив свою веру в необходимость точной дозировки наказания.

Совершенно иначе обстоит дело в настоящем аду, где вместе с надеждой на конец мучений уничтожен и всякий смысл соразмерности. В этом состоит онтологическое основание inferнальности ада. Сущность этой inferнальности — в безмерности безнадежности при безмерном телесном страдании. Этот абсолютный мрак порождает беспредельный дефицит эквивалентности между конечным преступлением и бесконечным наказанием. Следует отметить, что Данте даже в аду пытается выстроить некие отношения эквивалентности между характером греха и характером наказания (в стиле некоего неопределенного *nemesis divina*<sup>272\*\*</sup> — отношение, для обозначения которого иногда используется выражение *contropasso*, возмездие<sup>273</sup>), но эти качественные соответствия меркнут перед несоразмерностью по количеству и интенсивности.

---

<sup>272</sup> См.: *Carl von Linné. Nemesis Divina. München, 1981.*

<sup>273</sup> *Così s'osserva in me lo contropasso*; *Inferno*. Песнь двадцать восьмая, 142 («И я, как все, возмездья не избег»: эти слова принадлежат трубадуру Бертрану де Борну, попавшему в ад за то, что давал заведомо плохие советы; поскольку во время своей земной жизни он посеял рознь между отцом и сыном, в аду он сам был расчленен и должен был ходить по преисподней, держа в руках свою отсеченную голову).

\* *Fegefeuer* — буквально: «очистительный огонь».

\*\* Божественное возмездие (*лат.*).

Вергилий говорит в самом начале путешествия: осужденные обитают здесь, «свет разума утратив навсегда» (*c'han-po perduto lo ben l'intelletto*; *Inferno*. Песнь третья, 18). Следовательно, характер страшных адских наказаний, по сути дела, еще ни о чем не говорит, ибо к каждому из них прилагается некое добавление бесконечной негативности, лишаящее силы принцип соответствия. Но и здесь сохраняет свою силу тезис о несоизмеримости конечного и бесконечного; *inter finitum et infinitum non est proportio*.\*

Феномен ада удостоверяет действительность дурной бесконечности. Однако, несмотря на так и не проясненное обстоятельство, каким образом из конечного совершенного зла должно следовать бесконечное испытываемое, каждый человек прекрасно понимает, что означает преисподняя для ее обитателей. Поэтому в феномене ада поражает не столько то, что некогда он мыслился как часть мирового порядка, заверенного печатью благого Бога, сколько то, что различные инфернографии изображают невыносимые состояния, которые как для авторов, так и для читателей становились *правдоподобными* непосредственно в момент их создания или прочтения. Если классическая метафизика объясняла свое представление о бытии-у-Бога с помощью фантазии о вечном блаженстве, моделью которого было мыслящее мышление и возлюбленная любовь, то инфернология основывалась на представлении о безысходном отчаянии, рождающемся из опыта безнадежного заточения в теснейшем склепе вновь и вновь повторяющегося страдания. Лишь в том случае, если это представление обладает особым рода правдоподобием, мы способны осознать, что вовсе необязательно побывать в аду католицизма, чтобы узнать, каково в нем быть. И именно так обстоит дело как внутри, так и за пределами *mundus catholicus*. И наоборот, возникает впечатление, что католические фигурации ада, со своей стороны, представляют собой лишь символиче-

---

\* Между конечным и бесконечным нет соразмерности (*лат.*).

скую обработку почвы из опыта тесноты и первичных страхов, которыми огромное количество смертных отягощено в гораздо большей мере, чем хотелось бы кому-либо из них.

Как мощно развернувшиеся макросферы типа империй, церквей и городов никогда не смогли бы сформироваться в нечто единое без всегда рискованного преобразования совершенно самостоятельных микросферических пространственных концепций, так и преисподнюю невозможно создать без обратного насильственного сужения макросферического опыта простора до самых мучительных микросферических интимных состояний. Ад развивается из интимных отношений с наихудшим. В нем каждый субъект вжат в такую тесноту, которая могла бы составить самый впечатляющий и страшный сюжет его кошмарных сновидений. С психодинамической точки зрения в этом и заключается причина того, почему в адских сценариях с навязчивой регулярностью повторяются указания на пренатальное и перинатальное стеснение, которые, впрочем, остаются, как правило, без должного внимания, поскольку все без исключения культуры выработали в себе специфическую слепоту, в силу которой эти знаки не поддаются прочтению.

В огромном числе индивидов переживание своего собственного появления на свет закладывает глубоко скрытый, но постоянно дающий о себе знать, фундамент из пренатальных клаустрофобических и постнатальных агорафобических энграмм, которые в течение всей человеческой жизни переводятся на язык основных контрклаустрофобических и контрагорафобических настроений и мотивов действий. Как показали глубинно-психологические исследования, в акте рождения человека непосредственно сосуществуют обе невыразимые крайности — невыносимая теснота в синергетическом огне и невыносимая ширь в послеродовом льду. Поэтому внутренние и внешние преисподние хотя и радикально отличаются друг от друга, но сценически тесно соседствуют.

Для их символизации значимо то, что в них корреспондирует.

В поле философских дискурсов первому полюсу соответствуют либеральные и революционные теоретические доктрины, которые в качестве программ освобождения и расширения могут включать в себя различные частные фобии, а второму полюсу — холистические доктрины всеобщей взаимосвязи и возвращения к истокам, не скрывающие своего характера программ сохранения и согревания. Что бы мы ни думали о платоновской концепции врожденных идей, невозможно отрицать: для существования отдельных индивидов в каждом особом случае реальное значение имеют сопутствующие им с рождения ужасные воспоминания о внутренних и внешних преисподнях. Поскольку в ситуативной памяти огромного числа людей (но далеко не всех) накапливается аналогичный адскому опыт стеснения или беспомощности, то в будущем поведении выживших должны выработаться императивы уклонения от подобных ситуаций, действительные всегда и без каких бы то ни было исключений. Ведь тем, кто так или иначе появился на свет, не нуждаясь ни в рефлексии, ни в каком бы то ни было обосновании, раз и навсегда дано знание о том, чего с ними *никогда более* не должно произойти. На их спинах выжжено клеймо, указывающее им, чего они всегда должны избегать в будущем. Поскольку представление о преисподней включает в себя некую темную индивидуальную интуицию, *второй категорический императив* не нуждается в каком-то специальном разучивании: максимум всякого действия должна быть защита действующего от новых пришествий ада, ибо ад является именно тем состоянием, которое ни при каких обстоятельствах не должно когда-либо (вновь) стать реальностью.<sup>274</sup> При возникновении inferнальных фантазий и при их воплощении в форме пыток и направленных на уничтожение действий способность воображе-

---

<sup>274</sup> О «первом» категорическом императиве см.: Сферы. Т. I. С. 519.

ния приближается к этому полюсу *никогда-больше!*-сцен и пускается в опасную игру с искушением реинсценирования. Что же касается концепции адского наказания, то она как раз и основывается на воспроизведении тех сцен, которые никогда больше не должны были бы повториться.

Возможно, к этому сводится психологическая дефиниция дьявольского: обладать интуицией, что для другого будет являться самым невыносимым, и организовывать повторение этого невыносимого. Идея, или постулат, ада в своем топологическом аспекте основывается на предположении, что где-то там-внутри и там-внизу, в пространстве, которого следует всячески избегать, существует некий накопитель для гнуснейших повторений. И если такое место становится привлекательным для огромного числа людей, то это потому, что из него исходит вихрь, при обычных обстоятельствах нейтрализуемый спонтанным вмешательством «никогда-больше», однако в перверсивных коммуникациях он может высвобождаться тягой к «еще-и-еще».

Грозные христианские речи о последних вещах, заимствовавшие свои образы и заклинания у иудейской апокалиптики, формируют парадигму перверсивной метафизической коммуникации, которая может осуществляться только при актуализации вихря посредством предостережения или угрозы. Тот, кто заклинает ад, привлекает к нему интерес; тот, кто предостерегает от ада, приглашает в него сознание, смутно помнящее, что оно нечто там потеряло. После того, как благодаря средневековому разделению преисподних у людей появилась надежда, что и они попадут в чистилище, двери в это привлекательное место широко распахнулись для всех интересующихся. Теперь те, кто был виртуально защищен от наихудшего, могли рисовать картины, в которых символизированные воспоминания получили шанс на преобразование в воспроизведенные ситуации.

Дантовский город Дит, расположенный в нижнем аду и вмещающий за окружающими его стенами четыре сис-



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Inferno. Песнь двадцать восьмая, 121—123:

E il capo tronco tenea per le chiome,  
résol con mano, a guisa di laterna,  
e quel mirava poi e dicea: «Oh me».

(И срезанную голову держало  
За космы, как фонарь, и голова  
Взирала к нам и скорбно восклицала.)

темы самых отвратительных круговых систем — среди них знаменитый восьмой круг, *malebolge* (злой мешок\*), с его десятью пыточными рвами, — представляет собой истинную сумму научных знаний о состояниях богооставленности. Каждое отдельное знание оказывается вечным воспроизводством того, что никогда более не должно было бы произойти. «Никогда больше!» — требует человеческий императив. Но «именно тогда!» возвращает позитивный интерес к преисподней. В интуициях, которые сделали бы честь любому строителю исправительного лагеря, поэт воспроизводит агонию еще неродившихся младенцев как бесконечно замедленное исполнение смертной казни. Поскольку при определенных обстоятельствах человеческие тела заставляют вспомнить о множественных пытках, считающееся более недопустимым мучение может вызываться самыми различными способами.

Ад нельзя упрекнуть в недостатке разнообразия. Здесь почти-утопленники вечно тонут, погружаясь в реки кипящей крови или озера кипящей смолы; расчлененные постоянно воссоединяются, чтобы затем вновь быть разрубленными «от самых губ дотуда, где смердят» (Песнь двадцать восьмая, 24). Почти-удушенные снова и всегда панически удушаются; почти-удавленные фанатично вновь и вновь удавливаются странгуляциями отвратительных змей, пока не лопнут. Смертельно-опечаленные, облаченные в свинцовые рубища, в смертельном марше вечно бредут по кругу. Почти-застрявшие в непроходимых туннелях ныне затолканы в тесные печные топки, из которых торчат только их ступни и ляжки, как у младенцев с ягодичным предлежанием, появляющихся из чрева докрасна раскаленных матерей. В ледяном ядре универсальной системы тесноты, в трех скрежещущих пастях Сатаны, словно в душной давяльне из клейкой слизистой оболочки и хищных зубов, вечно мнутся, толкутся, терзаются архипредатели Брут, Кассий и Иуда — подобно тому, как чешется и треплется лен.

---

\* В переводе М. Л. Лозинского — Злые Щели.



Люцифер пожирает архипредателей Иуду, Брута и Кассия. Гравюра Бернандино Станьино. Венеция, 1512 г.

При этом Иуда пережевывается, находясь в положении яго-дичного предлежания, а Брут и Кассий, убийцы Цезаря, за-жаты в положении головного предлежания, так что сата-нинские пасти грызут нижние части их тел. Кажется, пы-точный садизм поэта дает сбой лишь в одном случае: когда он изображает первосвященника Каиафу, который, согласно христианской традиции (Иоанн, 11;46 и сл.), несет главную ответственность за осуждение Христа. В подражание распя-тию он прибит колами к земле в шестом *bolge* и находится почти в удобном горизонтальном положении (надо заметить, что инфернотехнический смысл римской казни на кресте со-стоял именно в том, чтобы погрузить осужденного в пучину отчаяния, инсценировав родовое удушье с помощью невы-носимого веса его собственного тела, закрепленного на вертикальном кресте).

При взгляде на такие картины и их ситуативные эк-виваленты напрашивается вопрос: как такого рода явле-ния могли стать частью респектабельной метафизики?



Каким образом садизм до Сада мог завоевать официальный педагогический авторитет и набрать пасторальную силу? Вне всякого сомнения, средневековая инфернография высвободила политически интересные психологические энергии, разжигая и эксплуатируя элементарные страхи по поводу избирательности Бога. Но теологи преисподней не смогли бы сделать Бога столь ужасным, а Сатану столь могущественным императором подземного мира, если бы субстанция противных миру состояний не поддавалась бы внедрению в благоприятный для нее сценический и психоплазматический материал благочестивой клиентуры. Поэтому задача состояла лишь в организации веры в страшные места и в обеспечении ее связи с правдоподобными картинками безблагодатных ситуаций. Поскольку инфернография изображает место, которое в силу самой природы вещей не мог посетить никто из говорящих о нем, существует лишь два средства аутентификации адских образов: они либо предстают в виде милостиво предоставляемых видений, открывающих то, что обычно скрыто, либо апеллируют к специфической для данной культуры фантазии на тему страдания, посредством которой непредставимое проникает в представление. Данте с большим успехом использовал оба метода.

Что касается последнего метода, то рецепция осуществляемого с его помощью описания преисподней оказывается своего рода резонансным тестом для реципиента, который, пересекая адские рвы, замечает, к каким символам, к каким сценам и к каким картинам мучений остается привязанной его способность воображения. Тем самым для него активизируется некий фонд депрессивных схем, которым, как можно предположить, присущ сугубо приватный характер, поскольку они, как ранние приобретения, обладают квазиплатоническим статусом врожденных сценических идей индивида. Они могут быть активированы в перверсивных метафизических коммуникациях. Перверсия является прежде всего неким публичным положением вещей и лишь вторично приватизирует-



Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Inferno. Песнь двадцать третья, 115—117:

Quel confitto che tu miri  
consigliò i Farisei, che convenia  
porre un uom per lo popolo a' martiri.

(Тот, на кого ты смотришь, здесь пронзенный,  
Когда-то речи фарисеям вел,  
Что может всех спасти один казненный.)

ся. Так, мы уже указывали и на парадоксальный характер христианской церковной власти, ставшей для огромного числа людей тем адом, от которого она обещала их спасти.

Таким образом, воображаемая картина преисподней вбирает в себя резервуар интуиций относительно депрессивных расстройств, общим признаком которых является их неизмеримость. В депрессивном расстройстве невообразимое является наиболее достоверным. Для ада депрессивного субъекта типично, что ни одно действие в мире не может соответствовать этому состоянию в не-мире, поскольку депрессивное расстройство неизмеримо превосходит и искажает до неузнаваемости и сам мир, и любое возможное действие в нем, какими бы плохими они ни были.<sup>275</sup> Поэтому то тревожное, что присутствовало в средневековой христианской коммуникации на тему преисподней, основывается на следующем обстоятельстве: у огромного числа людей интуиция относительно неизмеримо мучительного наличествует заранее, а именно она уже существует до любого деяния или преступления, Божьим ответом на которое могло бы быть вечное наказание адом. Это означает, что в депрессии наказание предшествует деянию, а отчаяние — своей причине. Жизнь депрессивного субъекта можно истолковать как попытку отчаяния задним числом.

Средневековая инфернография наполовину извлекла этот депрессивный парадокс из бездны невыразимого, четко указав на пропасть между конечным человеческим грехом и его бесконечным адским следствием; одновременно она пыталась сохранить видимость божественной справедливости, устанавливая между грехом и его следствием, пусть и всегда слабо выраженное, отношение типа «если, то». Но хрупкость этой логической причин-

---

<sup>275</sup> См.: *Elaine Scarry. Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur.* Frankfurt, 1992. S. 41—90, где автор, проводя тонкое феноменологическое исследование мучения, рассматривает вызываемую страданием деструкцию мира и самости.

но-следственной связи была очевидна для всех, кто участвовал в рискованной игре в инфекционно опасную коммуникацию на тему величайшего зла; и именно в силу того, что безмерное страдание было столь слабо обосновано, из разговора об аде исходили столь впечатляющий ужас и столь мощный вихрь. За мнимо нравственно-разумным «если, то» выростала тень непостижимого. Средневековое возвышенное открывалось в результате медитации о монструозности Бога, благодаря которой неизмеримое вторгалось в представление.

Бесконечное страдание не может быть заслуженным наказанием за конечное деяние; по крайней мере, человеческому интеллекту неведомо арифметическое действие, с помощью которого можно было бы измерить эту заслуженность. Но в христианской инфернологии бесконечное страдание тем не менее считалось следствием собственных ответственных действий человека, что порождало еще одну неразрешимую проблему, касающуюся самой сути этой диспропорции. В дантовском аду уравнения, членами которых являются земные проступки и вечные муки, также остаются в той же степени нерешенными, что и во всех прочих фантазиях на тему преисподней, ведь переход от преступления к его последствию осуществим лишь посредством некоего иррационального скачка, подобного математической операции с бесконечным значением. Ибо с помощью какого интегрального уравнения адский судья мог бы определить, что людей, которые время от времени или постоянно подделывали деньги, практиковали содомию, высказывали еретические доктрины, давали плохие советы или занимались алхимией, следует навечно погрузить в кипящую смолу или засунуть лицом вниз в тесные огненные гробы? Единственный ответ на этот вопрос, который не выталкивал бы мышление в сферу злокачественного иррационализма, мог бы основываться, пожалуй, на экзистенциальной *аналогии* между дурным способом бытия грешника до и после его смерти (всякого рода эскалации пока оставим в стороне).

Средневековая инфернология, следуя учению Августина о последних состояниях, изложенному в его темных поздних книгах «О граде Божьем», настаивала на том, что вовсе не Бог создал злую волю и состояния тех, кто ей охвачен; она утверждала, что зло можно объяснить лишь его эпигенезом из злоупотребления человеческой свободой. Поэтому ад есть не что иное, как сборный резервуар тех состояний, которые являются следствием добровольного отказа от коммуникации с Богом. Эти отказы представляют собой материал, из которого состоят преисподние, и то, что показывает Данте в каждом своем фатальном *bolge*, есть самоистязаящая сущность человеческой негативности. Поскольку в любой ортодоксии Бог ни при каких обстоятельствах не может быть идентифицирован как создатель чего-либо радикально неудачного, то все, что не может исходить из благого источника, должно восходить к какому-то побочному первоначалу, которое, как правило, обнаруживается в используемой во зло человеческой свободе. Без этих предпосылок фактическое существование ада и даже сам замысел его учреждения должны были бы непосредственно вменяться Богу-творцу; но тогда небесный Господь, Господь *civitas Dei*,\* был бы скомпрометирован своим неудавшимся творением, ибо сотворенный мир, в силу неизбежных творческих импликаций нуждающийся в дополнении преисподней, в конечном итоге следовало бы расценивать как брак. Это представление начиная с позднеантичной эпохи постоянно и самым недвусмысленным образом присутствовало в дуалистических теологиях, католические же защитники благой тотальности всегда настаивали на истолковании неудавшегося — вместе с тем инфернальным музеем, где оно хранится, — как некоего добавления, являющегося исключительно плодом злоупотребления человеческой свободой.

Ссылка на ортодоксию самым недвусмысленным образом указывает нам на глубочайшую связь между де-

---

\* Град Божий (лат.).



*Autolooping* (автомобильная мертвая петля) Вилленборга. 1952 г.

прессией и свободой. Кандидат в преисподнюю не мог бы быть лишь жертвой своего легкомыслия; более того, его нельзя представить и в качестве беззаботного грешника, *post mortem* осознавшего неожиданную жестокость своего проклятия. Он мог бы (если вообще мог) навлечь на себя или заслужить ад только потому, что, зная положе-



Арена для мотогонки по вертикали. «Стена смерти» Питта Лёффельхардта. 1932 г.

ние вещей, не воспользовался советом, как его избежать. Даже гнусное веселье Дон Жуана, с театральной отвагой отправляющегося в адское пламя, не является предпосылкой для получения заслуженной путевки в преисподнюю. Ведь для этого грешник еще при жизни должен был погрузиться в ад, чтобы узнать, увековечения какого зла необходимо избегать. Тот, кто не готов раскаяться, не мог бы фаллически бодро продолжить свою несправедливую жизнь. Нет, он должен был бы для пробы побывать в реальной преисподней, дабы ему со строгой обязательностью можно было бы вменить основанную на точной информации заинтересованность в избегании ада.

Таким образом, необходимо, чтобы он в своего рода аду до ада познал сильнейшую депрессию, и здесь аргумент человеческой свободы оказывается в своеобразном порочном круге. Ибо тот, кто испытывает депрессию изнутри, *eo ipso* обречен на тот или иной выбор; и тот, кто



Решетчатый глобус 1920-х годов для «мертвой петли»; братья Варанн, тренирующие так называемый крест смерти.

полагает, что еще способен выбирать, не знает, до каких пределов дойдет пытка. Следовательно, одно из двух: либо осужденный знает, что такое ад, и находит в себе силы для спонтанного «нет» вечной привязанности к нему (но в таком случае речь уже не может идти о решении в истинном смысле слова, поскольку реально inferнальное намного превосходит свободу кандидатов выбирать, за они или против него; если бы несчастный актуально пребывал в преисподней, то вместо него существовало бы лишь страдание, которое не могло бы желать ничего другого, кроме собственного прекращения и никогда-больше-не-возобновления, а тем самым



само собой ликвидируется и представление о выборе ада или переизбрания его на новый срок), либо же кандидат недостаточно знает об inferнальном и попадает в ловушку недопонимания.

Когда теоретики свободы выдвигают аргумент, согласно которому грешник в силу своей преднамеренной удаленности от Бога уже в достаточной мере погружен в inferнальное и может предполагать, что означает его увековечение, они лукавят. Они выдвигают смягченное понятие преисподней, в соответствии с которым каждый эгоистический момент нагружен чрезмерными inferнальными импликациями. Здесь адское отождествляется с укрытием в ложном и выдается за нечто, с чем люди мнутся в силу своих греховных привычек. С помощью такого рода аргументов теоретики отчуждения, вроде Фихте и Адорно, нападали на те способы обмана, которые практикуются буржуазными и мелкобуржуазными жизненными формами, и рассматривали их как круги ада абсолютно фиктивной жизни. Но такие преисподние заблуждения и комфорта практически не имеют ничего общего с преисподними мучительнейшего страдания, оживляемыми без каких бы то ни было идеалистических аллегорий в средневековых inferнографиях. Тезис об аде как о некоем самостоятельно выбираемом и заслуженном месте мог бы обрести минимум правдоподобия, только если пребывание в уютной пещере плавно перетекало бы в пребывание в неуютной преисподней. Однако, поскольку такой переход от приемлемых и переносимых состояний к состояниям неприемлемым и непереносимым невозможен и поскольку между двумя преисподнями зияет непреодолимая пропасть, аргумент человеческой свободы оказывается в данном случае несостоятельным.

С точки зрения свободы ад недостижим. Никакая свободная воля, никакая свободная жизнь никогда бы не могли отправиться в него, какую бы вину ни принял на себя тот или иной злостный индивид. Ад не может быть нравственно убедительным результатом какой бы то ни



Ярмарочный аттракцион 1990-х годов. Машиностроительный завод «Хусс», производство промышленного оборудования для развлечений, Бремен.

было прожитой жизни. Невозможно, чтобы кто-либо заслужил для себя преисподнюю. Тем более поразительным оказывается факт, что люди знают ад так, словно они в нем побывали, и обладают критериями для оценки получаемых из него сообщений. И все же люди не в силах убедительно показать, каким образом попадают в преисподнюю; даже Данте не пытается описать Страшный суд или метод определения человеческой доли вины.

Что же должно означать это несоответствие? Если ад представляет собой нечто нравственно недостижимое, то почему огромное число заинтересованных людей говорят о нем как о реально существующем? Если, с одной стороны, ад, как мы теперь знаем, недостижим и незаслужен, а с другой стороны, нам тем не менее предъявляются инфернографии, основывающиеся на точной информации и представленные вместе с планами окрестностей, списками контингента и распорядком пыток, то это несоответствие можно истолковать двояким образом: во-первых — инфернальное можно рассматривать независимо от вопроса о доступе к нему, а во-вторых — участники разговоров на тему преисподней могут испытывать позитивный интерес к ней лишь постольку, поскольку концепция этого места имеет смысл для описания их собственного положения в бытии. Именно это характеризует позицию депрессивного субъекта, необходимым образом принимающего участие в репрезентациях депрессивного пространства, ибо ему присуще ощущение *«tua res agitur»*.<sup>\*</sup> Его чувствительность к преисподней питает уверенность, что он незаслуженно находился ранее или находится сейчас в том месте, в котором никогда не оказался бы по заслугам. Тем самым главный католический вопрос — за какие проступки люди попадают в ад? — превращается в свою противоположность и преобразуется в интерес к возможности покинуть преисподнюю, поскольку выяс-

---

\* «Оно делает твое дело» (лат.).

нилось, что их пребывание в ней является совершенно незаслуженным.

В силу этого ад перестает быть монопольной темой морализированной метафизики потустороннего. Наоборот, разговор о нем становится пробным камнем для онтологической дедукции фактического. Выводить фактичность означает доказывать, что вывести ее нельзя, ее можно лишь выявить. Как ни один другой феномен, ад демонстрирует первенство существования по отношению к сущности. О том же самом говорят постметафизические онтологи: *factum brutum*\* данности чего-то в нечто предшествует всякой генеалогии или любому обоснованию; «имеется» высмеивает всякие выводы. Первичная данность и первичный случай не могут быть втиснуты ни в какие тезисы о достаточном основании. Случай есть своя собственная абсолютность.

Что же касается ада как модуса первичного случая, то полное доказательство бытия ада содержится в слове «здесь». Бытие-в-аду есть модус бытия-в-мире, ибо мир может быть дан и как не-мир. Главное хайдеггеровское слово «заброшенность» как указание на ни из чего не выводимое самообнаружение в целостности обстоятельств, которая есть мир, собственно говоря, пригодно лишь для обозначения самообнаружения в аду; бросок игральной кости в экзистенцию приводит здесь к тому, что она оставливается на наихудшей стороне (поэтому брошенными людьми являются лишь в аду; в мире они со временем обживаются). В этом обнаружении показывает когти именно не-морализированный ад. Побывать там определенным образом означает всегда оставаться «еще там», ибо ад *per se* определяется как место, которое есть то, что оно есть, лишь благодаря безысходности. Тот, кто незаслуженно оказался в безысходно inferнальном, останется в нем навсегда, — и не потому, что он по некоей еще скрытой причине все-таки заслужил попадание

---

\* Грубый факт (лат.).

в него и постоянное пребывание в нем, а потому, что фактический опыт нахождения там отбрасывает тень, которую полностью не рассеет уже никакой пролитый впоследствии свет.

Ад есть он сам и память о нем; он аффицирует переживание времени заброшенных в него и избегших его и, повторяясь в действительности, от случая к случаю или хронически возвращает к себе своих узников. Необходимость вспоминать о безысходном — составная часть безысходности. Однако даже депрессия не исчерпывается безысходностью и воспоминанием о ней. Обстоятельство, что безысходное (вслед за Чораном мы могли бы говорить о вершинах отчаяния) может актуально созерцаться в медусе воспоминания, свидетельствует: из безысходного все же существует выход — путь, который не заканчивается и, возможно, никогда более не закончится возвращением к адскому круговороту. Все зависит от того, каким образом оба этих момента — безысходное и выход — взаимодействуют друг с другом. В своей злокачественной конфигурации они порождают то, что несколько претенциозно можно было бы назвать дьявольским или заколдованным кругом; безысходное ставит выход себе на службу. Характером заколдованного круга обладает движение, в котором воспоминание систематически подавляется повторением. Здесь относительная свобода, которую предоставлял выход, оказывается всего лишь поворотом, ведущим к повторению. Если же устанавливается более благоприятная конфигурация, то может возникнуть круг очищения, в котором безысходное служит исходным пунктом для выхода. В круге очищения воспоминание (*Erinnerung*) упраздняет необходимость повторения, поэтому его, скорее, следовало бы называть от-поминанием (*Ent-innerung*).<sup>\*</sup> Нашедший выход не воз-

---

<sup>\*</sup> Немецкая приставка *er-* придает глаголам значение начала действия или перехода в определенное состояние; приставка *ent-* указывает на отделение, устранение чего-либо, удаление движения от какой-либо исходной точки.

вращается к месту происшествия и к старым обстоятельствам дела, по крайней мере по доброй воле.

Если, вооружившись этими дефинициями, мы еще раз обратимся к тому материалу, который предоставляет нам «Commedia», то обнаружим, что экскурсии Данте в оба нижних мира предполагают продуктивное различие между повторением и воспоминанием. Более того, оба нижних места сами есть это различие. Поскольку есть чистилище, существует альтернатива аду, и если обитатели преисподней кружатся в безысходных повторениях, то пациенты горы очищения предаются характерным воспоминаниям, которые, возможно, способствуют их освобождению из фатального круга. Но если для человека имеет смысл лишь прохождение кругов очищения, то зачем Данте отваживается спуститься в самое дно абсолютного ада? Почему поэт не удовлетворяется посещением чистилища, почему ему нужен разговор о безысходном аде? Для ответа на этот вопрос недостаточно просто указать на схоластическую корректность, требовавшую, чтобы потустороннее было представлено в виде триптиха. Дантовские картины ада обладают неким нередуцируемым эмпирическим содержанием, актуальным не догматически, а феноменологически и экзистенциально-антропологически. Решаясь посетить суровую преисподнюю и рассказать о ситуации в ней, Данте признается, что и у него есть определенное фундаментальное знание об аде, доставшееся ему как ничем не заслуженное предварительное знание. Когда обитатели подлинного ада спрашивают его о причине своего пребывания в нем, он ссылается на некую высшую мудрость. Он — человек памяти, и небесам угодно, чтобы он увидел ад, не оставаясь в нем в качестве осужденного. Когда он вернется, то будет сознавать, что его привело туда отнюдь не какое-либо заслуживающее кары деяние. Он находился в аду, чтобы обладать тем, о чем сможет говорить его воспоминание о безысходном.

Эта привилегия характеризует позицию меланхолика. Он — человек, вынужденный жить в тени знания о

безысходном. Ему без права передачи выдан мандат на познание состояний, в аутентичном знании которых для человека нет ничего хорошего. Он знает, что знаемое им не хорошо; но он также знает, что то, что не хорошо, следует знать из первых рук. Природа всех людей, как учит Аристотель, такова, что они всегда стремятся к знанию, но они, опять же в силу своей природы, избегают того, чего хорошо бы не знать. Тем не менее существует такое проникновение в положение вещей, к которому никто не стремится. Ни один человек не стремится к знанию ада, и тем не менее опыт ада может быть дан безо всякого стремления к нему. Достаточно обнаружить, что ты там, чтобы знать, каково там. «Может существовать знание дьявольского, но не вера в него, ибо более дьявольского, чем здесь, не существует» (Франц Кафка).

В этой ситуации целью стремления должно было бы быть сокрытие открытия, из чего следует, что должно существовать и стремление к не-знанию, которое вряд ли менее изначально, чем аристотелевский позитивный апетит.

Существуют как медиумы воли к знанию, так и посредники воли к не-знанию. Как правило, картина ужасного служит компромиссной фигурой между вихрем открытого и сопротивлением скрывающего. Поэтому во многих культурах ужасные образы обладают культовой значимостью — они наиболее успешно вытесняют то, что сами изображают. Они убеждают приверженцев культа, что те находятся в месте изображения, то есть в языковой игре, а не в месте изображаемого, то есть в месте мучений. Однако неформализованный визуальный ужас, культивируемый современностью, может направить изобразительную силу и в противоположную сторону. Поскольку картина, изображающая дурное, определенным образом обращена как вовне, так и вовнутрь, она, если притяжение изображенного окажется сильнее сопротивления прикованных к картине пользователей, способна втянуть их внутрь себя.

Итак, несмотря на то что поэт стремился соблюдать дистанцию по отношению к ужасному, он спустился в ад, который, и это невозможно отрицать, стал его преисподней, ибо она открылась ему и вызвала в нем определенный отклик. Данте не скрывает от своего читателя, что произошло с ним *in extremis*,\* при виде Сатаны:

Io non morii, e non rimasi vivo;  
pena oggimai per te, s'hai fior d'ingegno,  
qual io divenni, d'uno e d'altro privo.  
(Inferno. Песнь тридцать четвертая, 25—27)

(Я не был мертв, и жив я не был тоже;  
А рассудить ты можешь и один:  
Ни тем, ни этим быть — с чем это схоже.)

Говоря о посещенном им аде, Данте прибегает к художественному приему, который не удался бы ни одному обычному депрессивному субъекту: он разрушает власть убеждения, что в бесцветном, ничтожном внутреннем нет ничего, что могло бы стать темой для обсуждения в публичном обществе. Обращаясь к читателю (в этом месте непосредственно, во всех других местах — имплицитно), он вырывается из состояния трупного окоченения. «Посмотри... во что я превратился»: в сердцевине ада появляется измерение, свойственное чистилищу. Если у тебя есть хоть немного рассудка, ты узнаешь, каково мне пришлось в самом глубоком круге преисподней; я не был мертв, и я не был жив. И ты, читатель, если ты не сделан из дерева, а рожден матерью, на свой лад поймешь, о чем я говорю. Ибо я говорю не только из своего ада; я говорю из той преисподней, в которой ты сам можешь себя обнаружить, и это так же верно, как то, что ты покинул ставшую слишком тесной пещеру, чтобы стать человеком. Более того, быть может, попытка покинуть тесную пещеру и превратила ее в ад, каковым она и оказывается, как только ты достиг другой стороны?

---

\* В кульминационный момент (лат.).



Это обращение к читателю позволяет Данте сделать величайшее открытие: чистилище — это место, где не-блаженные будут страдать *сообща*. В нем страдание соединяется с со-знанием; сострадание возможно потому, что боль способна на специфическую публичность. Поэтому ставшие открытыми интердепрессивные отношения уже знаменуют начало пути, ведущего к свободе, тогда как, будучи скрытыми и тайными, они порождают лишь подобные адским кругам изоляции. Ад стал бы чистилищем, как только у его обитателей возникло бы взаимопонимание по поводу границ всякого взаимопонимания. Если ад раскрывается в первично данной десолидаризации и экскоммуникации, то чистилище конституируется посредством публичной артикуляции невыразимого в обществе не-святых. Лишь в чистилище действительно возникает то, что в Новое время станет называться *солидарностью*, — ликвидация одиноких адских ночей в разделенной, конечной, артикулируемой боли. Это движение к разделению страдания в конечном счете объясняет и то, почему в «Commedia» путешествие к самому худшему с самого начала совершается в сопровождении Второго и почему без со-поэта поэт остался бы в подземном мире пустым и бессловесным. Вергилий — это Великий Другой, перед которым и с помощью которого ведется речь; читатель же — это Реальный Другой, обращение к которому спасительно, ибо он дает словам земной адрес и человеческое будущее. Здесь совершается чудо: стихи связывают аутентичное знание ада с дистанцией, они от него защищают. Дантовская инфернография представляет собой документ, навсегда доказавший, что не только более благотворно, но и более интересно не спуститься в ад, а подняться из него. Но если незаслуженный ад был фактом даже в одном этом случае, то понимание этой фактичности безусловным образом обосновывает мандат на его изображение в качестве чего-то такого, что при любых обстоятельствах может быть покинуто еще раз. Каким образом эти обстоятельства, пока что остается тайной поэта.

Но из своего подъема в светлое пространство Данте не делал никакой тайны. Возвращение поэта из области экстремального предвосхищает терапевтическое воскресение.

Quindi uscimmo a riveder le stelle.

(И здесь мы вышли вновь узреть светила.)

*Uscimmo* — мы оказались на свободе, мы вышли наружу: это единственный обозначающий движение глагол, пригодный для разговора о неотвратимости просвещения. Это глагол, обозначающий также рождение и просветление. «Мы» и движение в открытое — это союз ради жизни.

Тотальное знание об аде ничего не желает слышать о каких бы то ни было выходах. Оно убеждает себя в своем собственном совершенстве, помещая мышление в сердце тьмы. Оно производит свое рефлексивное движение как перманентно возобновляемый отказ от разработки витальных проектов и перспективных начинаний. Свои победы оно использует для удовлетворения своей постоянной потребности в разоблачении смехотворности доброй воли — несчастного дурачка, вновь и вновь заявляющего о себе и полагающего, что так будет продолжаться и впредь. Инфернальное мышление холодным взглядом наблюдает за попытками тех, кто еще надеется вырваться из ада, и в конце пути беглецов вновь водружает адские врата: выжить суждено лишь уже оставленной надежде, и она должна вновь и вновь терпеть крушения, пока сама не начнет считать себя частью адского круга. Тем самым отчаяние само закладывает собственный фундамент; оно нуждается лишь в повторении, чтобы вновь и вновь убеждать себя в своем бытии и способе своего существования. Я отчаиваюсь, следовательно, я существую. А как часто я бываю отчаявшимся? Я бываю им именно тогда, когда полагаю, что им являюсь. Благодаря особого рода саморефлексии, направленному вовнутрь вращению во-

круг максимально плотной точки, адское мышление изображает свою ситуацию как некий несомненно достижимый и неизменный для субъекта результат. Сам Данте в своей надписи на вратах ада увековечил фикцию достижимости ада, исходя из не-ада, и иллюзию возможности попадания в него:

PER ME SI VA NE LA CITTA DOLENTE  
PER ME SI A NEL ETERNO DOLORE:  
PER ME SI VA TRA LA PERDUTA GENTE.\*

Таким образом, он некоторым образом говорит, что пребывание в аду есть вопрос попадания в него. Кроме того, он утверждает, что погибшие представляют собой некую группу, к которой можно присоединиться. И он, словно неизгладимое страдание есть нечто, что еще никто не испытывал, так и поступил: по собственной инициативе он решает познакомиться со страданием во всей его полноте. Если бы это удалось, ад и впрямь следовало бы считать возможной целью путешествия. Тогда я действительно мог бы заставить себя отчаяться — подобно Сатане, о котором говорят, что он сам желал оказаться в своей ситуации и всячески этому содействовал.

Но этот отчаянный поступок (проблематичный даже для дьявола: сделать себя отчаявшимся) для всякого реального индивида остается столь же бессодержательным, как и все сугубо формальные отношения с самим собой, следующие схеме: я постигаю себя посредством того, что во вторичном акте понимания, формирующего сознание, удостоверяю — я есмь, какой есмь. Однако из этой рефлексивной фигуры не может следовать никакое фундаментальное настроение — ни депрессивное, пронизанное немощью, ни разрывающееся от собственного могущества маниакальное. Само себя полагающее, мыслящее, по-

---

\* Я увожу к отверженным селеньям,  
Я увожу сквозь вековечный стон,  
Я увожу к погибшим поколениям.



Железная дева из Нюрнберга. Пыточное орудие, использовавшееся с XVI в.



Готфрид Хельнвейн. Иллюстрация к рассказу Э. А. По «The Pit and the Pendulum» («Колодец и маятник»).

стулирующее, высвобождающее или конструирующее Я при любых обстоятельствах воспринимает свое содержание или свое настроение из резонанса с неким звучащим визави. «Тоническое» открытие самого себя в качестве того или этого всегда предшествует самополаганию. Отчаявшийся также не может изначально заставить себя отчаяться; он может лишь ощущать, осмысливать и усиливать свою отчаянность тем, что будет вновь и вновь к ней возвращаться. Полагания субъекта столь же не способны приблизить отчаяние, как ад не может быть для грешника результатом его беспутной жизни. Только если даны факты отчаяния, а в отдельных случаях они действительно даны, рефлексия способна следовать за этими фактами и превращаться в упражнение по осмыслению своей потерянности. Тем не менее отчаяние никогда не переходит в собственность мыслящего; отчаяние не может стать ни результатом, ни особого рода деятельностью. Даже в дьявольски заколдованном круге субъект мог находиться отнюдь не потому, что он продуцировал его в целом, а потому, что внезапно обнаруживал себя в его возможной исходной точке, незаслуженном, первично данном, «заброшенном» бытии-в-аду.

Тот, кто возвращается в сердце тьмы, уже должен в нем находиться. Пребывание в нем абсолютно случайно; оно не может быть обосновано никаким прибытием, никаким попаданием, никакой логикой достижения. Как Платон в своей притче о пещере не считал необходимым объяснять, каким образом узники в ней очутились, так и соответствующая притча о преисподней могла бы начинаться только с момента, когда множество несчастных обнаружило себя находящимися в этом месте, — в крайнем случае она могла бы повествовать о том, как какому-нибудь святому или поэту удалось открыть существование некоего находящегося за его пределами не-ада. Может быть найден только путь наружу, тогда как сам ад есть нечто такое, чего нельзя открыть или чего нельзя достичь; в аду можно только уже находиться.

Это то, о чем (с определенными издержками в виде описания экзотического путешествия и первопродческие метафор) говорит в своем романе «Heart of Darkness»\* писатель Джон Конрад. Философская хитрость этого романа состоит в том, что история открытия ужасного обрамлена колониальным декором, словно Конрад хотел достичь «истинной внутренней Африки».<sup>276</sup> Для него она — темный континент, который он, преднамеренно сбивая с толку читателя, превращает в фон радикально модернизированного опыта inferнального. Герой Конрада Куртц, филантроп-авантюрист, намереваясь, находясь на службе «Общества за ликвидацию диких нравов», следить за соблюдением внешнего порядка. Однако это привело не к осуществлению культурно-благочестивой миссии, а к тому, что дикость перетянула пионера цивилизации на свою сторону. История Конрада воспроизводит в то время еще экзотический стереотип наивного европейца, побежденного дикостью и превращенного в одного из тех монстров, ради цивилизации которых он отправился в путь. По торговым факториям ходят слухи о совершенных им хладнокровных убийствах, о его порабащивающих людей чарах и развратных оргиях. Когда рассказчик наконец находит Куртца, тот уже отмечен признаками смертельной болезни; на смертном одре он борется с чем-то ужасным, которое, казалось, открыло ему смысл его пребывания в этих диких местах; он умирает в жестокой агонии, шепча: «*The horror, the horror*».\*\*

Если сначала возникает впечатление, что в одиночестве чужого континента Куртц был инфицирован какой-то разновидностью африканской лихорадки — высвобождением доцивилизаторских порывов, присутствующих и в цивилизованном человеке, то при более пристальном

---

<sup>276</sup> См.: *Ludger Lütkekaus. Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Frankfurt, 1995. S. 2—7.*

\* «Сердце тьмы» (англ.).

\*\* «Ужас, ужас» (англ.).

взгляде мы понимаем, что речь идет о болезнетворном процессе совершенно иной природы. В Африке Куртц переживает европейскую, или философскую, декорацию — причем не дионисийскую, а фундаментально-онтологическую. Его ужас — не результат инфицирования спокойного, образованного, честного человека неким дурманом, срывающим личину цивилизованности, не следствие беззащитности перед собственным пониманием абсолютной бессмысленности фактического. В шокирующем столкновении с голым фактом существования вещей индивид, выпавший из всех охраняющих его сфер, открывает: все, что он совершает или не совершает в этом универсуме разрастающейся фактичности, не имеет никакого значения. Нечто подобное откроет в своем романе «Моби Дик, или Белый кит» Герман Мелвилл, когда он определит белый цвет как явление бессмысленности, как «бесцветную всецветность безбожия».<sup>277</sup> Перед лицом бесконечной зеленой бессмысленности конголезский авантюрист ощущает себя выброшенным из всех оболочек и предоставленным ничтожности. Он открывает, что мир, в котором он незаслуженно находится, есть сам ад. Этот мир есть не что иное, как равнодушная машина становления, непрерывно и бессмысленно вращающаяся внутри себя самой.

Если открытие чистой фактичности было способно вывести из равновесия одинокого европейца, то это потому, что он видит, как в экзотическом аду факта отражается реальность его незащищенности. В африканском уединении дает о себе знать его врожденное бытийное чувство панической имманентности. В джунглях авантюрист открывает вторую антисферу — депрессивное пространство в его космическом максимуме. Возмущенно глядит он на изначальный молох действительного, униженный и сломленный картиной абсолютно равнодушно продолжающего свой путь жизненного процесса. Анти-

---

<sup>277</sup> См. ниже Главу 8. С. 947.



сферический минимум (вращение отчаявшегося индивида в теснейшем заколдованном дьявольском круге осмысления своей потерянности) и антисферический максимум (панорама абсолютного безучастного внешнего) соответствуют друг другу как два необходимых полюса депрессивной онтологии. Они соотносятся как случайная отдельная точка и случайный тотально окружающий ее мир. Отчаявшийся человек переживает колоссальность депрессивной антисферы как осаду, осуществляемую окружением. Умиравший авантюрист в последний раз поднимается и кричит джунглям: «...я еще вырву у тебя сердце!» — словно под небесами чужого континента он оказался узником пульсирующей пещеры.

Таким образом, первооткрывателя фактичности потрясает отнюдь не восприятие бытия в некоем фактически присутствующем окружающем пространстве как таковом. Скорее, поскольку окружающее пространство возвращает индивиду его уже данную космическую изоляцию и открывает ему глаза на его уже-всегда-в-аду-бытие, его *cogito* должно превратиться для него в «я думаю, что я в аду». То, что казалось джунглями, оказывается пространством антисферического переживания — массивным, фактическим, бессмысленно движущимся окружающим миром, который воспринимается всесторонним панорамным зрением изолированного субъекта.

Поэтому для того, кто таким образом обнаруживает себя в аду фактического, этот ад уже не нуждается ни в чем потустороннем; он более не должен, как в поэме Данте, визуализироваться с помощью символов и видений; он — не регион в потустороннем, которого можно достичь и который можно пересечь благодаря особого рода душевному взлету, но он всегда уже наличествует как абсолютная, неизбежно бессмысленная поюсторонность. Депрессивный субъект заточен в нем как живое существо, не имеющее доступа к благу, разделенному с кем-либо пространству. Естественно, для Конрада утрачивает значение и старое различие между адом и

чистилицем. Специфический вклад африканского приключения в онтологическую апокалиптику состоит лишь в колониально-романтических декорациях и представлении о некоем «другом месте», в котором ужасные истины открываются быстрее, чем в европейском интерьере 1900 года.

Раскрытие голой фактичности — это процесс, который можно понять только в контексте стремительного развития тогдашних европейских смыслопроизводительных отношений; он знаменует собой определенную фазу перехода от староевропейско-метафизических сферических образований к современно-постметафизическим — фазу появления зачатков вспенивания. Если в метафизическом режиме смысл мог продуцироваться основываясь на некоем прасмысле, необходимости и предвидении, то современность перешла к генерированию смыслов посредством проектов на основе бессмысленности, случайности и прогностики. Эту беспрецедентную трансформацию ее участники переживают как нигилистический кризис, метастазы которого и впредь будут давать о себе знать с чрезвычайной остротой; ведь если в основных странах новой смысловой экономики возникла неустойчивая ситуация постметафизической повседневности (не в последнюю очередь благодаря вездесущим медийным массовым успокоительным средствам), то в переходных зонах и сопротивляющихся культурах мы можем наблюдать драматические конвульсии. Постметафизически корректные стержневые культуры Запада находятся на определенной смысловой диете (и это необязательно история спасения), тогда как маргинальные и реактивные культуры до сих пор набивают брюхо трансцендентными сладостями.

Но если разоблаченная грубая фактичность уже смогла обрести смысл ада, то вскорости этот смысл стал проявляться и безо всякой колониальной экзотики. Одиноким герой Конрада и в джунглях Конго вплоть до своей агонии оставался староевропейцем, ибо он не был спосо-

бен мыслить голую фактичность сущего в целом, не ощущая ее как нечто ужасное; он — последний герой поиска смысла, сбившийся с пути теолог. Он словно в последний раз присягает метафизическому гению Европы, внешне превратившись в дьявола, отвергающего ад.

Всего двумя поколениями позднее представители экзистенциализма более сдержанного тона превратили сравнение бытия-в-мире с бытием-в-аду в фундамент своих учений об ангажированном существовании. Для них медитация на тему голого факта существования стала универсальным ключом к первому, еще неуверенному, истерическому мышлению внешнего. Несомненно, до мысленного включения машина фактичности вращалась вокруг нескольких *turns*,\* а мировые войны привели к общему знаменателю серость и ужас существования. Каждый европеец, глядя на механизм собственной цивилизации, мог усвоить урок: универсум не обращает внимания на человека. Мыслители и литераторы старого континента уже не нуждались в колониях, которые способствовали бы осуществляемому ими зондированию сердца тьмы.

В написанной в 1944 году пьесе Сартра «Huis clos» («За закрытыми дверьми») ареной современной инфернологии становится душная гостиная какого-то провинциального отеля. То, что бессердечное сердце фактичности следовало искать не в экзотических декорациях, а во всех локальных экзистенциях в их мятежной конечности и определенности, стало теперь столь же очевидным, как и тождество мышления вообще и мышления внешнего. Внешнее есть ближайшее, глубочайшее, собственное, а всякое внутреннее есть только некое формообразование или складка внешнего: главную линию постэкзистенциалистской и постфеноменологической философии можно понять как выполнение этой программы. Это рождает

---

\* Поворот, оборот речи (англ.).



«*In circuito impii ambulabunt*» («По кругу будут ходить нечестивые»). Пс., 12;8.

вторую волну мышления внешнего, тональность которой задал Мишель Фуко.<sup>278</sup>

Структура и случай, машина и событие, *hardware\** и код — эти лейтмотивы соединяются в современном мышлении, чтобы люди усвоили свое экстатическое положение на краю чего-то такого, что делает возможными их самих и при этом от них ускользает. Только неискушенные и не затронутые веяниями времени люди продолжают хранить якобы не достойную внимания тайну, как следует иммунизироваться от опустошений, которые несет с собой голая фактичность. В скудные времена, посред-

<sup>278</sup> La pensée du dehors // Critique 229. 1966. P. 523—546; нем. изд.: Von der Subdersion des Wissens. Frankfurt, 1987.

\* Аппаратные средства (англ.).

ди всеобщего отчуждения и депрессии они сохраняют сознание необходимости позитивного сферообразования. Слишком инертные для отчаяния и слишком невинные для философии, они — единственные, кто отстаивает мотив классического философствования: бытие в защищаемом им же самим пространстве, с небольшим избытком причастности к вещам, находящимся немного в стороне от приватной сердцевины жизни. Отрадно, что пока еще есть обыватели с добрыми намерениями, помогающие отсрочить конец как философии, так и повседневной жизни.

## ГЛАВА 7

# О ТОМ, КАК ЦЕНТР СФЕРЫ СКВОЗЬ ЧИСТУЮ СРЕДУ ВОЗДЕЙСТВУЕТ НА УДАЛЕННОЕ

### *К метафизике телекоммуникации*

Как посланный с письмом в город может иметь отношение не к содержанию письма, а лишь к его доставке, как посол при чужом дворе не несет ответственности за содержательную сторону работы посольства, а отвечает лишь за ее правильную организацию, так и апостол должен прежде всего быть единственно и исключительно верен своей службе, а она состоит в том, чтобы выполнить поручение... Не потому я должен слушаться Павла, что он умен или совершенно несравненно умен; я должен склониться перед Павлом потому, что он обладает божественным полномочием... Апостолу присуще то, что он обладает божественным полномочием приказывать как толпе, так и публике.

*Сёрен Кьеркегор.* О различии между гением и апостолом<sup>279</sup>

**С**уверен — это тот, кого можно представлять таким образом, словно он сам присутствует в своем представителе. Поэтому крупные инклюзивные сферы — независимо от того как они были организованы, как политические империи или как пространства излучения истины по модели *ekklesia*\* или *akademia*, — обречены развивать

---

<sup>279</sup> *Sören Kierkegaard.* Kleine Schriften 1848—1949 // Gesammelte Werke. Abt. 21—23. Gütersloh, 1984. S. 132—134.

\* Церковь (греч.).

способность замещающего представительства. Представительство — это и крайняя, и обычная форма телекоммуникации власти. Согласно идеально-типической точке зрения, представительство — это воплощение властного центра в некоей отдаленной точке, словно центр сферы обладает способностью посредством своих представителей или эмиссаров, как бы реально присутствуя, общаться с каждой точкой внутри своей окружности. В этом «как бы реально присутствуя» выражается привилегия суверенного центра *оставаться у себя*<sup>280</sup> и тем не менее оказывать влияние на удаленные места, расположенные на исходящих из него радиусах. Таким образом, возможность представительства целиком и полностью зависит от этого «как бы». Для факта представительства решающим является вопрос, присутствует ли (и если да, то каким образом) в представителе господствующий принцип — причем именно как опосредованный и непосредственный одновременно. Суверенитет неразрывно связан с его воздействием на дальнейшее.

Когда в таком тоне и такой перспективе говорится о реальном присутствии, имеется в виду двойное отношение. Реальным присутствием, естественно, является лишь тогда, когда сам центр, или источник власти, непосредственно присутствует в месте своего воздействия. Вступление царей в города — первичная сцена репрезентации власти в эпоху мощно укрепленных резиденций — дает подданным возможность, открыв рты или сжав кулаки, ощутить присутствие власти, а быть может, и близость священного.

В эпоху ранних династий фараон обязательно раз в два года должен был появляться в каждом из сорока двух нильских номов, символизирующих кусочки разорван-

---

<sup>280</sup> Это «оставаться» заставляет вспомнить как о мощно укрепленных резиденциях персидских царей, так и о пребывании (*топе*) Единого у себя самого (при одновременном из-себя-исхождении и в-себя-возвращении) в триадической схеме Прокла.



*Praesentia nocet* (присутствие вредит). Эмблема, XVII в. Сияющие тела не должны подходить друг к другу слишком близко.

ного на части Осириса.<sup>281</sup> В барке, сопровождаемый вельможами и жрецами, изображающими бога Гора, он совершал свою процессию, словно эпифанию.

Процессия — это архетип власти в отъезде. В процессиях передвигались не только сами монархи, замещающие их образы также перемещались в таком же торжест-

---

<sup>281</sup> См.: *Jan Assmann. Das ägyptische Prozessionsfest // Das Fest und das Heilige / Hrsg. von Jan Assmann, Theo Sundermeier. Gütersloh, 1991. S. 120.*



венном модусе. Римляне эпохи империи, индусы и католики проводили подобные шествия образов с максимальной пышностью. В 1764 году во Франкфурте Гёте, еще будучи ребенком, наблюдал блеск королевской коронации *in praesentia*.<sup>282\*</sup> Когда в 1806 году победитель прусской армии Наполеон Бонапарт остановился в окрестностях Йены, Гегель нашел определение для этого присутствия, сказав, что видел скакавшую на лошади мировую душу.

Но, поскольку господствующий центр в силу своей сущности обладает способностью воздействовать на удаленное, словно он сам находится там, пробным камнем для реального присутствия оказывается презентация носителя власти *in absentia*.\*\* Черпая знаки суверенитета из себя самой, власть рассылает представительства, которые вместо нее присутствуют там, где ее нет; при этом она делает все возможное, чтобы у нее не наблюдалось какого-либо роста дефицита импозантности. Именно там, где ее нет, она должна уметь присутствовать так, словно ее в избытке.<sup>283</sup> Кьеркегор охарак-

---

<sup>282</sup> Гёте вспоминает (Поэзия и правда. I, 5), что молодой король выглядел просто затерявшимся среди пышных платьев, а над его собственным одеянием можно было только смеяться; рассказывают, что на подобной церемонии, состоявшейся двумя десятилетиями ранее, Мария Терезия при виде своего наряженного супруга, протянувшего ей на выходе из собора имперские инсигнии, зашлась в припадке истерического смеха, — плохой знак для защитников реального присутствия.

\* В присутствии (*лат.*).

\*\* В отсутствие (*лат.*).

<sup>283</sup> В том, что символические репрезентации отнюдь не ограничиваются представлением *in absentia* политических суверенов, можно убедиться, если обратиться к естественноисторическому рассмотрению ареального поведения животных. См.: *Thomas Kappeler. Anmerkungen zu einer Biologie der Grenze // Die Grenze. Begriff und Inszenierung / Hrsg. von Markus Bauer, Thomas Rahn. Berlin, 1997. S. 133—146.* «Не всегда территории настолько малы, что границу можно эффективно обозначить собственным присутствием. В таком случае должны быть проведены пограничные метки, действительные и в отсутствие владельца участка... Обонятельные следы выделяют обладателя участка... как уникального индивидуума, они столь же неповторимы, как и отпечатки пальцев. Поэтому формулировку „обонятельные метки эффективны и в отсутствие

теризовал это отношение с помощью понятия «полномочие», в котором в юридической форме артикулируются определенные онтологические или, скорее, онтосемиологические обстоятельства (поскольку речь всегда идет не о чистом бытии, а об альянсе бытия с предпочитаемыми им знаками). Формула позитивной онтосемиологии гласит, что когда бытие является отправителем, оно продолжает присутствовать в посланиях своего представителя (для негативной онтосемиологии действительно обратное: никакого абсолютного отправителя, никакой полноты присутствия в представителе).

Для христианской культуры в католически истолкованном евхаристическом ритуале заключена парадигма позитивной встречи бытия и знака. Христиане считают, что в акте причащения в облике хлеба и вина непосредственно присутствуют тело и кровь Христа.<sup>284</sup> Для концепции истинной иконы также конститутивно привилегированное отношение между знаком и присутствующим бытием. В дальнейшем этой модели соответствовали официальные сообщения монархов и закодированные в изречениях оракула извещения богов, а на более скромном уровне также и те «намекы» бытия, в читабельности которых еще в XX столетии был убежден Мартин Хайдеггер. И наконец, новоевропейская религия искусства учит, что в произведениях гения воплощается полнота творческой мировой силы. Если обыкновенные знаки, как правило, лишь называют отсутствующее и именно поэтому способны его представлять, то высокие, особо уполномоченные, заключающие в себе реальное присутствие знаки (в дальнейшем мы будем называть их знака-

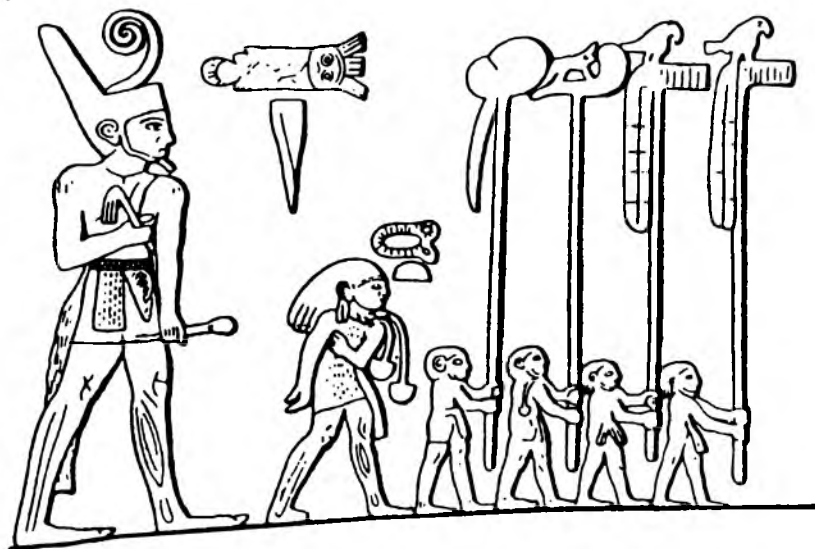
---

обладателя участка“ следовало модифицировать. Владелец участка как раз не отсутствует, благодаря своему запаху он присутствует на границе». Об онтопологии запаха см. выше Экскурсы 2.

<sup>284</sup> См.: *Jochen Hörisch*. Brot und Wein. Zur Poesie des Abendmahls. Frankfurt, 1992; *Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins. Marginalien zu Derridas Ontosemiologie // Jacques Derrida*. Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Frankfurt, 1979. S. 7—50.



Крестный ход с несением икон на Афоне.



Фараоновская процессия с несением плацентарных штандартов.

ми бытия) вдобавок к этому еще и обладают привилегией удостоверять силовой центр *in absentia*, а также распространять его присутствие. Знаки бытия причастны самому бытию; они, в свою очередь, обладают бытийной мощью, представляя посылающую их силу одновременно и репрезентативным, и презентативным образом.

Лишь благодаря этой реальной причастности абсолютных знаков и полномочных вестников к изобильному резервуару бытия-отправителя центр власти оказывается способным к экспансии и транспортировке; более того, только благодаря миссии вестников и знаков он способен на эффективное формирование пространства в крупноформатных единствах. Там, где бытие и знак образуют некую общую массу, власть целого импозантно присутствует в знаке. Знаки бытия — это знаки власти, поскольку они не только имеют в виду то, что они замещают, а сами есть то, что они представляют. *A real sign must not mean*

*but be.*\* Но как нечто замещающее одновременно может быть тем, что оно представляет? Возможно ли вообще реальное присутствие в знаке самого обозначаемого?

На примере раннехристианских апостольских посланий мы можем увидеть, как в одном имевшем чрезвычайно серьезные последствия случае на этот вопрос был дан утвердительный, хотя и проблематичный по своей сути, ответ. Мы могли бы пойти еще дальше и наверняка заметили бы, что апостол Павел есть тот самый первооткрыватель принципа *реального присутствия* в его до сих пор актуальной смысловой окраске. Поэтому спор о возможности реального присутствия в художественных произведениях или священных текстах по своей глубинной структуре есть не что иное, как спор о Павле.

Истинный посланник может очевидным образом представлять суверенного господина лишь в том случае, если он, будучи передатчиком знаков, одновременно причастен к субстанции господина и воплощает ее в реальном присутствии, — именно это имеет в виду Кьеркегор. Об этом же говорит апостол Павел в воображаемом внутреннем диалоге со скептиком:

«Ты должен помнить: то, что я говорю, доверено мне откровением, поэтому здесь говорит сам Бог, или Господь Иисус Христос...»<sup>285</sup>

Таким образом, выражение «откровение» обозначает такую ситуацию, которая задает фундаментальное отношение для всех метафизических телекоммуникаций: особым образом доверяясь избранному вестнику, дальний центр назначает его своим уполномоченным. Этот представитель, поскольку он обладает полномочием, должен объединить получателей послания и возложить на них ответственность за реакцию на него, словно непосредственно рядом с ними присутствует сам божественный центр. Слышать вестника —

---

<sup>285</sup> Sören Kierkegaard. Kleine Schriften. S. 121.

\* Настоящий знак должен не значить, а быть (англ.).



Портреты Ленина на первомайской демонстрации на Красной площади в Москве, 1985 г.



Иоганн из Калькара. *Исхождение Святого Духа*. Фрагмент. Церковь Святого Николая в Калькаре, XVI в.

значит слышать самого Господа, а отвержение послания равнозначно отречению от Бога.

Итак, паулистское полномочие — в первом прочтении — может осуществляться только в результате загрузки вестника его посланием; его практическое исполнение заключается в четкой и безупречной передаче послания получателям. Это полномочие вызывает у медиума состояние, которое еще до всякой посреднической работы дает о себе знать как реальное присутствие Господа во взволнованном вестнике. Лишь в силу этого вторичного присутствия в нем отправителя вестник может самозабвенно и без каких-либо искажений передать послание, словно он совершенно прозрачен, а исходящие от него добавления или торможения не имеют никакого значения для успешного транзита. Таким образом, если вестник является чистым медиумом, послание — в соответствии с идеализированной моделью — может пройти через него без каких-либо существенных для смысла добавлений, а тем более без какого-либо соавторства; посол определенным образом должен быть нейтральным,

словно он всего лишь некий чистый канал; строительство каналов издавна является делом властителей, а их чистка есть первая обязанность слуг. В этом контексте необходимо вспомнить о смирении Богоматери, парадигматическом для католической идеи послушания и посредничества: лоно Марии, говорится в некоторых документах, представляло собой чистый канал, по которому Богочеловек прошел, «как вода по трубе», — *tamquam aqua per tubam*.

Следовательно, посреднические способности медиума неотделимы от его обязательного самозабвения; возможно, Моисей был косноязычен, а Павел писал глубокомысленную прозу — все это в равной мере не имеет никакого значения для использования этих фигур в божественной телекоммуникации. Ведь даже если бы Моисей был еще более неуклюж, он все равно бы спустился с горы с законом, написанным на двух скрижалях (а также с их копиями после его пароксизма ярости) подлинным пальцем Бога. И если бы Павел был еще более красноречив и если бы он как мыслитель был сопоставим с Платоном, а как поэт — с Шекспиром, то его глубокомысленные и поэтичные добавления к Евангелию никак не повлияли бы на должное исполнение им его полномочия, ибо, будучи даже крупным писателем, он не мог бы сказать большего, чем то, что Христос — Сын Божий и что путь к спасению ведет через веру в Него.

Образцовый апостол не может ни возвысить сущность своего полномочия добавлением личного таланта, ни замутнить ее идиосинкратическими нарушениями; он всего лишь доставляет послание его адресатам и удостоверяет себя, ссылаясь исключительно на свое поручение. Но то, что он передает послание и что благодаря ему оно достигает ушей определенного круга слушателей, является в полном смысле слова историческим актом, ибо, взятый имманентно, он ставит получателей перед необходимостью принятия религиозного решения.

Таким образом, при более внимательном рассмотрении чистое медиум-бытие апостола отнюдь не похоже на дело скромного письмоносца или посыльного, в чем нас





Иллюстрация к книге Якоба Бёме «Теософские труды». Амстердам, 1682 г.

хочет убедить Кьеркегор. Ведь когда гонец несет документ в город или когда посол исполняет некую миссию при чужом дворе, они, разумеется, действуют как обладатели неких специфических полномочий, однако их мандат восходит к какому-то реально существующему, локализуемому и, говоря философски, конечному отправителю, который, если ему заблагорассудится, вполне волен отменить свое приказание. Этот отправитель при особых обстоятельствах мог бы собственной персоной удовлетворить свою заинтересованность в осуществлении этого конкретного коммуникативного акта. Если потребуется, отправитель письменного послания может сам обратиться к получателю, превратив письменный документ в устный.<sup>286</sup> Реальному королю дозволено самолично появляться при чужом дворе, а прямая конфронтация одного величества с другим делает замещающих их представителей излишними.

Мандат же апостола никоим образом не может быть вновь превращен в нечто непосредственное; небеса, уже однажды сделав это, после вознесения вестника на небо уже не доставят персональных посланий; государственный визит высшего к низшему стал историей и навсегда останется неповторимым (примерно то же самое можно сказать о профетологической брешу, через которую Аллах, или, точнее, выразитель его воли Гавриил, путем непосредственной диктовки передал свое сообщение грамотному человеку по имени Мухаммед и которая после этого беспрецедентного случая навсегда была закрыта<sup>287</sup>).

Иными словами, в случае апостола речь идет о некоем трансцендентном поручении, которое не находит пол-

---

<sup>286</sup> Ср.: Г. Э. Лессинг. Минна фон Барнхельм. Акт III, сцена 10: «И мы думаем, что писание писем изобретено не для тех, кто способен беседовать друг с другом устно, как только того пожелает».

<sup>287</sup> Об этом «закрытии врат» в послепрофетической ситуации см.: Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 2. Aufl. München, 1997. S. 176; см. также: T. Nagel. Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. München, 1988.

ной аналогии ни в одной из имманентных телекоммуникаций. Поскольку послание, отправленное из потустороннего и получаемое в посюстороннем, уникально и парадоксально, то и положение вестника также уникально и парадоксально. Апостольский вестник становится незаменимым агентом для передачи сообщений Бога, потому что Бог-отправитель, если бы миссия вестника потерпела неудачу, не смог бы снова почтить мир своим реальным присутствием, дабы довести дело до конца. Все это, естественно, относится к уникальному посреднику, самому Богочеловеку, но это же действительно и для его первого апостольского ансамбля, прежде всего для Петра и Павла. Саммиты потустороннего и посюстороннего отныне и на все времена будут проходить на уровне специальных представителей. *Post Christum resurrectum*\* отправитель целиком включился в евангелический процесс и после оставления своей плоти полностью превратился в службу новостей (благовещение), медийное общество (церковь) и обработку информации (теология). Поэтому обе подчиненные благовещению величины — церковь и теология — находятся в полной зависимости от апостольского полномочия и в силу понятных причин не могут быть обоснованы надежнее его.

Но можно ли вообще обосновать такое полномочие, как апостольское, — по крайней мере в том смысле, в каком обычно считается «обоснованной» игра мышления? Что касается удостоверения полномочия, то оно по своей внутренней структуре может представлять собой только обоснование самого себя или движение по кругу, и даже его впечатляющий исторический успех может рассматриваться лишь в качестве некоего свидетельства его истинности, но никак не в качестве его решающего доказательства. Единственным критерием, удостоверяющим апостола как апостола, является обстоятельство, что он сам говорит об этом; из этого следует, что риск, связанный с

---

\* После воскресения Христа (лат.).

верой вестнику, всегда остается сугубо индивидуальным и ничем не может быть снижен. С точки зрения теории истины отнюдь не факт, что миллиарды христиан могут быть правы. Даже если бы они были еще многочисленнее, из них сложился бы коллектив, успешно организовавший собственный самообман; все вместе они могли бы придавать слишком большое значение комплексу свидетельств, допускающих ложное толкование. У всех них есть не более чем свидетельство апостола, тогда как апостол, со своей стороны, может лишь постоянно повторять: он говорит то, что ему поручено, и что ему поручено, то он и говорит. Он вынужден вращаться в этом круге, и этот круг есть то, что наделяет его силой. В аналогичном круге уже было замкнуто существование самого Мессии, факт прибытия которого следовал исключительно из его собственных показаний, поскольку на вопрос, чем удостоверено его мессианство, всегда мог быть дан только один ответ: «Он сам говорит об этом».

В случае апостола, заявляющего о своем полномочии, мы, возвращаясь к заключительной фразе «Он сам говорит об этом», сталкиваемся с еще более запутанной ситуацией, ибо апостол говорит не от собственного имени. Он сам намекает, что послан кем-то, и этот кто-то, со своей стороны, заявляет, что он Тот, чей приход предвещен. Апостол говорит не *за* себя, а за другого, и в еще большей мере — *из* него. Здесь в игру вступает различие, оказывающееся решающим для статуса этой речи: в конечном счете говорит не сам апостол, а через него, «как бы реально присутствуя», говорит некто другой. Поэтому выражения «он говорит от имени другого и за него» недостаточно, чтобы охарактеризовать уникальность апостольской речевой позиции. Говоря только *за* отправителя, апостол оставался бы обычным передатчиком знаков, *porteparole*,\* вроде правительственного оратора или шефа пресс-службы какого-нибудь крупного концерна, но в

---

\* Спикер, пресс-секретарь (фр.).

этом случае в нем видели бы лишь агента и взятую напрокат говорящую глотку. Он никогда бы не смог сам претендовать на полномочие, касающееся содержания его послания. В качестве служащего инстанции, покупающей дискурсы, он был бы не знаком бытия, не уполномоченным носителем отсутствующе-присутствующей истины, а лишь представителем некоей власти, которая в свою очередь представляла бы какую-то другую власть, подобно тому как пресс-секретарь какого-либо концерна представляет его дирекцию, которая представляет наблюдательный совет, который представляет акционеров, которые представляют свою алчность или свое законное право на дивиденды.

Следовательно, только при наличии принципиально новой, специфически христианской формы посредничества апостольская речь может оказать на слушателей надлежащее воздействие. Этот медиумистический переворот означает не что иное, как процесс некоей онтологической смены субъекта, в ходе которого апостол обменивает свой собственный голос на голос другого. Это понимал Кьеркегор, вложивший в уста своего Павла слова о том, «что здесь говорит сам Бог». Реальный Павел в знаменитом месте Послания Галатам (2;20) дал следующую формулу этой смены субъекта: «И уже не я живу, но живет во мне Христос». В блистательно фальсифицированной евангелистом Матфеем речи Иисуса, в которой он наставляет апостолов, посылаемых им на проповедь, эта медиумистическая структура задним числом представлена так, словно она с самого начала была интегрирована в апостольскую концепцию, ибо в этой речи Мессия прогнозирует, что в будущем двенадцать его последователей столкнутся с трудностями, представ перед иудейскими и римскими судами:

«...ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф., 10;19—20).

Проблематическое требование ученичества ретроспективно приписывается в матфеевском тексте самому Иисусу, который без ложной скромности выступает в роли автора проекта *public relations*\*-стратегии какой-то секты самоубийц.

Итак, очевидно, что основание возможности апостольства заключается в той медиумистической ситуации, при которой апостольский агент включается в субъективность отправителя, становясь ее рупором, или, говоря современным языком, ее *sound-track*\*\* «И уже не я живу, но живет во мне Христос»; «Дух Отца вашего будет говорить в вас» — вся история ортодоксального восприятия этих таинственных слов способствовала тому, что эксцентрический характер этой речевой модели был редуцирован к выражению смирения, в результате чего вопрос о разделении субъекта в отношении апостол—Мессия так и не был поставлен со всей необходимой серьезностью. Если верен наш фундаментальный тезис, гласящий, что всякая история есть история отношений одушевления, и если отношения одушевления представляют собой тот или иной порядок разделения субъективности, то это позволяет считать обоснованным предположение, что благодаря евангельскому сотрудничеству между мессианской и апостольской субъективностью становится очевидным новый *status quo*.

В течение целой эпохи этот новый посланнический порядок (мы могли бы назвать его апостольским контрактом) определял стандарты интенсивного формирования Я в ареале распространения христианской вести. Вышеприведенные свидетельства не оставляют никаких сомнений, что в данном случае речь идет об определенной форме монотеистического посредничества. Тот, кто когда-либо слышал, как неистовствуют американские проповедники в южных штатах, знает, до каких пределов в наши дни может дойти пневматическая раскованность.

---

\* Связь с общественностью, пиар (англ.).

\*\* Звуковое оформление, саундтрек (англ.).

Тем не менее сама вера в единого Бога и Иисуса Христа утверждалась в полемической конфронтации со старыми формами посредничества, с поэтическим энтузиазмом, с практиками транса архаических религий экстаза и герменевтиками оракулов политеизма. Первые христианские теологи — Юстин, Татиан и Теофил Антиохийский — со страстью присягали монархии Бога прежде всего потому, что преимущество быть христианином проще всего было объяснить, противопоставив его недостаткам, которые связаны с языческой одержимостью. Служение одному понимается как гарантия освобождения души от оккупации локальными демонами, или, говоря современным языком, отдельными интерперсональными инстинктами. Эрик Петерсон воспроизводит эту точку зрения с позиций XX столетия: «Учение о монархии Бога является признаком трезвости духа, тогда как политеистическое вещание — проявлением некоей „одержимости“ души поэта. В поэтическом воодушевлении находит свое выражение метафизический плюрализм в конечном счете демонического происхождения».<sup>288</sup>

Вопреки этим сильным словам, оппозиция трезвость *versus* одержимость окажется несостоятельной, как только мы попытаемся дать определение динамическому характеру апостольской смены субъекта. Ибо апостольство, как явствует из ключевых изречений апостолов, представляет себя как некую особенно привлекательную и изысканную всепоглощающую форму, своеобразие которой состоит именно в том, что полная пронизанность Одним Господом не может (а если может, то лишь очень поздно и задним числом<sup>289</sup>) рассматриваться в качестве гетерономной и отчуждающей одержимости: в позитивном аспекте она выступает как освобождение от низших демонов, а в позитивном — как шанс на сотрудничество в

---

<sup>288</sup> См.: Erik Peterson. Der Monotheismus als politisches Problem // Theologische Traktate. München, 1951. S. 66.

<sup>289</sup> См.: Tilmann Moser. Gottesvergiftung. Frankfurt, 1976.

проекте бытийного монарха. (И только если харизмы становятся слишком явными, а пневматики чересчур нескромно выпрыгивают на авансцену, выясняется, что по своей глубинной структуре монотеизм есть вуду логоса. Его носители — индивиды, пребывающие в бестрансном трансе, а следовательно, они есть то, что гуманизм именует личностями. «Дух Отца вашего [*to pneúma tou patρός, Spiritus Patris*] будет говорить в вас». Тот удивительный факт, что теологи до сих пор не шокированы этими словами, объясняется следующим: в важнейшем институте староевропейской интеллектуальной культуры, в университете, *homo academicus*\* взял верх над *homo apostolicus*\*\* и теологи также уже больше теоретики, чем провозвестники, а те немногие, кто не таков, даже на кафедрах догматики выглядят как нечто удивительное, представляя собой, по выражению Макса Вебера, кафедральных пророков. Академизм — самая эффективная инстанция притупления мании. Но монотеистическая психодинамика — одержимость необходимым Одним — и при наличии таких сдерживающих сил остается чрезвычайно мощной. Даже одержимость посредственным, обосновывающая индивидуализм, несомненно, принадлежит этому порядку. Ведь когда вы говорите за самих себя, в вас говорит *sensus communis*\*\*\*. Современные теории идеальной коммуникативной ситуации и справедливости как *fairness*\*\*\*\* суть не что иное, как производные этой монотеистической модели коммуникации: без постмонотеистического минимума вуду невозможна никакая продуктивная с точки зрения истины коммуникация.)

Итак, Бог апостола суверенен, поскольку он может позволить апостолу представлять себя, словно сам непосредственно присутствует в нем и говорит через него.

---

\* Человек академический (лат.).

\*\* Человек апостольский (лат.).

\*\*\* Общее чувство (лат.).

\*\*\*\* Честность, справедливость (англ.).



Апостол, со своей стороны, причастен к этому суверенитету, ибо он, избранный и отмеченный Богом, целиком и полностью заимствовал единство своего существования у единства и уникальности своего отправителя. В апостоле суверенитет Господа превращается в одержимость вестника, но эта последняя с успехом предстает в качестве высшей формы свободного от одержимости тождества Я, а также в качестве самопонимания, основывающегося на разумном бытии личности.

Напрашивается параллель между этим фундаментальным для структур личности монотеистическим совпадением самообладания и одержимости чужим, с одной стороны, и установленным в римском праве различием между обладанием и собственностью — с другой, ибо индивид, *de facto* обладающий собой и своей жизнью, в то же время может быть собственностью другого — об этом свидетельствует античная система рабовладения и это же подтверждает христианское отношение к Богу, при обращении к которому не случайно в современную эпоху используют литургические титулы *Kyrie\** и *Domine.\*\** Поэтому в своде законов Юстиниана беглый раб обвиняется в таком преступлении, как кража самого себя (*furtum sui*), что означает: он, обладатель самого себя, бежав с рабской службы, незаконно провозгласил себя собственником себя самого (чего, как известно, достигли лишь пролетарии Нового времени).<sup>290</sup> Точно так же неверующих можно рассматривать как преступников, укравших себя у Бога, своего творца и собственника. В *Codex Justinianus\*\*\** можно прочесть, что краденый человек не является чьей-либо собственностью, в том числе самого вора,

---

<sup>290</sup> *Servus fugitivus furtum sui facit* (беглый раб совершает кражу самого себя). См.: *Michael Wolff. Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik. Frankfurt, 1978. S. 94—95.*

\* Господи (греч.).

\*\* Хозяин (лат.).

\*\*\* Кодекс Юстиниана (лат.).

и в конечном счете может быть затребован обратно своим истинным собственником.<sup>291</sup> Мятеж Сатаны, рассмотренный под этим углом зрения, также соответствует составу преступления «кража самого себя», поскольку он покинул заимодавца бытия, прихватив чужое имущество.

При таких обстоятельствах самой благоприятной является ситуация христианского апостола, принадлежащего своему Богу, однако смеющегося надеяться, что в потустороннем мире он станет одним из собственников самого себя — в том кондоминиуме, который традиция именует раем. Менее благоприятна ситуация военнообязанных молодых людей в эпоху буржуазного национального государства, которое как истинный Левиафан заявляет о своих правах собственника их жизней и может потребовать от них смерти за родину, словно оно является законным заимодавцем жизни, могущим потребовать назад то, что было дано в долг; в этом, впрочем, можно увидеть латентное продолжение теснейших отношений одержимости, сохраняющихся в современной политической ситуации.<sup>292</sup>

Поэтому послание вестника-апостола несет в себе два потенциально инфекционных импульса: во-первых — оно возвещает о факте, что если новый единственный господин будет признан, он освободит от старых служебных обязанностей; во-вторых — оно рекомендует вступить в постоянно растущий круг одержимых вестников. Вестник успешен лишь в том случае, если он способствует появлению вестника второго уровня, и это ему удается, когда он убеждает получателя послания в преимуще-

---

<sup>291</sup> «А если он (обязанный находиться в другом месте) попытался спрятаться или скрыться, его без всякого срока давности следует рассматривать как беглого раба, как будто он находится в состоянии украденной вещи...» (Buch II. Konstitution 48, 23. Leipzig, 1991. S. 250—251).

<sup>292</sup> Мыслительная фигура собственности на самого себя становится основополагающей для истории новоевропейского общества, ибо лишь благодаря ей находит свое точное правовое и экономическое выражение статус пролетариев на рынках труда. Первые подлинно рабочие ведут свое происхождение от восстания лоллардов в Англии (1381), во время которого они добились отмены крепостного права и обрели собственность на самих себя, включая право сдавать себя в наем на определенное время.

стве самому стать передатчиком послания. Появление хорошо известного сегодня сетевого эффекта обязано первым экклесиогенным коммуникациям. Без этих инфекций из информационного процесса не мог бы возникнуть никакой мир в мире; без эффекта цепной реакции апостольских посланий не появилась бы империя в империи, не возникла бы действующая на всей имперской территории церковь, рукотворная христосфера,<sup>293</sup> — огромная одушевленная внутренняя область, в которой, по непревзойденной формуле Павла—Лютера, «пребывают, живут и творят» те, к кому благосклонно это царство причастности.

Теперь на основании этих рассуждений мы можем дать сферологическую дефиницию апостольства. Апостольское действие — это сферопойетическая практика по производству монотеистической макросферы (христосферы, или экклесиосферы) со всеми ее подразделениями: епископатами и приходами (территориальными единицами, в которых производится окропление святой водой<sup>294\*</sup>). Поэтому конститутивным для апостольского эффекта является предвосхищение конечного интегрированного макросферического состояния. Для его возникновения необходим исполненный убежденности скачок вперед к достижению конечного результата евангелизации, а именно распространение послания по всему населенному людьми миру. Апостол со всей возможной стремительностью возвещает о для него уже актуальном, а для остального мира еще тайном *regnum*,\*\* или *imperium Christi*.\*\*\* Поэтому он подобен глашатаю императора, о чьем приходе к власти

---

<sup>293</sup> Подобным образом Эрик Петерсон в своей Первой лекции о Послании к Римлянам говорит о церкви как о «сфере Христа, репрезентативной для самого Христа»; см.: *Erik Peterson. Der Brief an die Römer. München, 1997.* Эта формулировка навеяна мыслью Карла Шмитта о диалектике зримой и незримой церкви. См.: *Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg; Basel; Wien, 1992. S. 745.*

<sup>294</sup> Duden Band 7. Etymologie. Mannheim, 1989. S. 695.

\* Немецкое *Sprengel* (церковный приход) восходит к глаголу *sprengen* — брызгать, поливать.

\*\* Царство (лат.).

\*\*\* Империя Христа (лат.).

большинство еще не слышало, но чье царство наступает вместе с известием о нем. Для апостола серьезность и упорность его службы состоят в том, что он, подобно вестнику из будущего, включается в еще неинформированный мир в качестве уполномоченного представителя некоей тайной величественной силы, о которой до сих пор говорилось исключительно в его собственном послании.

Таким образом, апостольская служба, как и всякая зарождающаяся телекоммуникация, подразумевает монополию или, по крайней мере, претензию на единоличность представительства. Тот, кто желает вновь проникнуть в евангелическим образом произведенную моносферу, должен получать новости непосредственно от апостольского распространителя; и наоборот, тот, кто ничего не хочет знать о новой величественной силе, рано или поздно что-то узнает о ней от каких-нибудь агрессивно конкурирующих вестников. Ранняя миссионерская церковь продуцирует сферопойетический вихрь, своей силой предвосхищающий будущие успехи (постпросвещенческая церковь, напротив, поднаторела прежде всего в умении отсрочивать подведение баланса своих неудач).

Решающим признаком миссии Павла является его чрезвычайно часто комментировавшийся поворот от иудейского анклава к народам *orbis terrarum*\* — экспансионистский жест, который может быть понят лишь в свете макросферологического анализа формы мира. Павел, как политический мыслитель раннехристианской общины и как главный стратег выделившейся из иудаизма диссидентской телекоммуникативной теократии, раньше всех понял, что христианскому евангелию было имманентно особое понятие мира, или, говоря философски, онтологический горизонт, и что объективная значимость послания зависела от его фактического универсального распространения или от того, что можно было счесть таковым.

---

\* Земля, земной шар (лат.).

Основанием для этого явилось следующее обстоятельство: истина, воплощенная Иисусом, не была теоремой в отличие, например, от гелиоцентрической гипотезы Аристарха Самосского, истинная ценность которой несколько не страдала от того, что в течение двух тысяч лет она не находила приверженцев. Истина Иисуса содержала в себе одновременно и фигуру макросферического альянса, и предложение интимно-сферических отношений. Отношения, союзы и помолвки, чтобы быть «истинными», не могут выдвигаться как гипотезы; но они должны актуализироваться, словно по закону военного времени. Христианская истина обладала онтологической структурой всемирной истины, и именно поэтому она обладала онтологической структурой истины имперской, а следовательно, чтобы быть значимой, она должна была актуализироваться на всей территории империи. В этом смысле она действительно была *новостью*, ибо новости обладают своим моментом истины в своевременности доставки и воздействии на получателя. Если событие «Христос» не осталось внутрииудейским делом и не иссякло в мелкой войне между признающими и не признающими Мессию в синагогах Палестины и в городах империи, то тем самым в центре мира получила позитивное доказательство всемирная мощь известия о пришедшем с периферии Господе. В миссии Павла дает о себе знать присущее реально существующему христианству стремление к экспансии, а следовательно, и проблема эффективной, пронизывающей весь мир, системы пропаганды.

В спешке с которой апостол выполняет свое особое задание, а также в его стремлении повсюду появляться собственной персоной можно увидеть претензию на всемирную значимость этой вести. Народы, к которым спешит Павел (в своих миссионерских путешествиях он должен был преодолеть более 10 000 километров), воплощают собой реально сформировавшийся политико-онтологический космос, в котором конкретизируется квинтэссенция

эллинистической идеи ойкумены и возникшего одновременно с ней римско-августовского мира. Если бы этим совершенно имперским явлениям не противостояло столь же всемирное царство благовещения, в котором слышалось другое *euangélion*,\* то не существовало бы и Господа, признанно председательствующего в этом царстве, а за отсутствием действительного Господа не было бы и уполномоченных, которые могли бы *in nomine domini*\*\* выступать во всех стратегически важных пунктах как центра, так и периферии. Таким образом, апостольский импульс действует подобно некоей самозаряжающейся смысловой батарее.

Оба главных слова новой апостольской телекоммуникации — *ekklésia* и *euangélion* — представляли собой подражание моделям императорского воздействия на дальнем расстоянии, поскольку слово *ekklésia*, позднее ставшее обозначать церковь, первоначально подразумевало собрание слушателей, «выкликнутых» из своих домов прибытием императорского глашатая и вынужденных внимать тому или иному рескрипту. Само императорское послание иногда именовалось благой вестью, или счастливым сообщением, — например, если надлежало уведомить о какой-нибудь победе или удачном появлении на свет потомка, то в таких случаях сообщение называлось «евангелическим». На такие образцы и ориентировалась параллельная апостольская сеть, пока ей самой не удалось сделаться лидером на рынке благих вестей.<sup>295</sup>

В утверждении Иисуса, что Царствие Божие уже (непосредственно среди иудеев) *наличествует*, Павел увидел шанс для прорыва из иудейского анклава в политический космос. Тем самым он разорвал латентный имперский комплекс иудаизма; он вырвался из мессианской провинции, чтобы наконец потребовать для Господа из

---

<sup>295</sup> См.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart, 1990. Art. Εὐαγγέλιον. Bd 2. S. 718; Art. Ἐκκλησία. Bd 3. S. 503 ff.

\* Евангелие, благая весть (греч.).

\*\* От имени Господа (лат.).

еврейского племени его собственную реальную империю — и именно такую, в которой, как мы увидим, тождество имперского и информационного проявлялось бы более интенсивно, чем когда-либо в империях римлян, персов или Селевкидов. В один не столь далекий день эта вторая империя, став церковью, даст себе свою специфическую конституцию, но для Павла все это, разумеется, находилось по ту сторону горизонта актуально мыслимого и чаяемого, ибо он, как известно, ожидал очень скорого второго пришествия Христа.

Невзирая на чрезвычайную спешку, всемирная претензия Павла содержит неотъемлемое от нее требование империи. При данных обстоятельствах оно может быть понято в качестве такового лишь в свете космограммы *Imperium Romanum*.<sup>\*</sup> Павел не случайно представлял свои миссионерские странствия как своего рода круиз вокруг заселенного людьми и контролируемого римлянами мира — средиземноморской ойкумены, даже если он и не совершил ее последовательного объезда. Его фактические путешествия были, скорее, беспорядочными линейными поездками туда и обратно, тем не менее в его воображении и в воображении его последователей они обладали ценностью кругосветных поездок (североафриканский выступ земного круга он по неизвестным причинам проигнорировал). Поэтому и павловские Деяния апостолов представляют собой своеобразную христианскую перизгезу — путеводитель по достопримечательным местам, отмеченным в ходе античных экскурсионных поездок; вместе с тем они являются и евангелическим «Походом Александра». Поэтому типичный для туризма примат места полностью отступает перед типичным для миссионера вниманием к возможности проповеди: апостол совершает свой путь не для того, чтобы получать впечатления и делать фотоснимки, а для того, чтобы подчинять своей программе все места; он путешествует, так сказать,

---

<sup>\*</sup> Римская империя (лат.).

в собственном трейлере и видит окружающий мир только через тонированные стекла своей убежденности. Вовне он не ищет ничего, кроме шанса для благовествования. Поэтому в данном случае мы можем говорить о таком представлении о мире, которое характерно для своего рода турнеонтолога, — для него мир есть совокупность возможностей для пропагандистских выступлений. Сам Павел в одном известном месте — в конце Послания к Римлянам (15;19) — утверждает, что он свою миссию «полностью исполнил со всех сторон»\* (греч.: *kýklo*; лат.: *per circuitum*). Этот смелый тезис дал церковным историкам повод для вопроса: не совершил ли уже Павел, когда он это писал, свое «недостающее» путешествие на крайний Запад, в римскую Испанию? В данном контексте это место следует читать как указание на основополагающую геополитическую, даже сферологически-онтологическую, схему перемещений Павла.

Мы уже видели, что пространственное притязание апостола на распространение послания по всему миру по крайней мере должно было следовать круговым контурам римской ойкумены. При осуществлении этой миссии у Павла были все основания опираться не только на свое римское гражданство (*civis romanus sum*\*\*), но и на свое столь же адекватное, сколь и субверсивное понимание империи, ибо ему, керигматическому стратегу, при любых обстоятельствах было ясно, что понятие *imperium* означает прежде всего власть отдавать приказы, а следовательно, полномочие, и что империя как политическое пространство есть не что иное, как система доставки римских приказаний и список адресов тех, кто обязан подчиняться. Как нечто само собой разумеющееся апостол знал, что он является доставщиком приказов абсолютно — то есть что он, *all things considered*,\*\*\* как своего

---

\* В русском каноническом переводе: «...благовествование... распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика».

\*\* Я римский гражданин (лат.).

\*\*\* Приняв все во внимание (англ.).



рода император-заместитель или военачальник по особому праву путешествует в пространстве власти другого императора. Отсюда с необходимостью вытекают все без исключения конфликты, заложенные в антагонистическом сосуществовании двух империй, все протосцены староевропейского дуализма церкви и государства. Если апостол желал осознанно пользоваться своим полномочием, а следовательно, своим евангелическим *imperium*, то он должен был представляться заместителем эсхатологического Господа и заботиться о том, чтобы фактическая доставка евангелия протоколировалась как осуществленное в соответствии с законом действие.

Не случайно *acta apostolorum*\* становятся важнейшим нормативным литературным жанром раннехристианских столетий: они в буквальном смысле являются еклесиогенным текстом. Благодаря им вся церковь в целом стала именоваться апостольской — с помощью этого слова она уже давно водрузила свой телекоммуникативный штандарт. Этот эпитет следует воспринимать со всей серьезностью: христианско-макросферическая пространственная претензия могла быть реализована лишь как апостольская империя, апостольский нарратив, апостольская сеть. Как известно, Деяния апостолов не повторяют само послание, а фиксируют, где и с каким успехом оно благовествовалось. Именно благодаря изложению истории доставок послания деяния апостолов, еще до деяний мучеников (не говоря уже о еще более поздних деяниях святых), стали центральным жанром христианских рассказов об эсхатологической параллельной империи *alias* церкви; история церкви повествует о развитии благодатной почты. Для этих актов ведущую роль играет аспект полномочия, ибо проповеди апостолов отождествлялись с обязательными действиями, направленными на спасение народов, и каждая запись о том или ином апостольском деянии представляет собой донесение об изло-

---

\* Деяния апостолов (лат.).

жении документа какому-либо получателю-объекту миссионерской деятельности.

Как империя или современное государство в силу наличествующих в них командно-приказных отношений между властителями и подданными (или чиновниками и гражданами) посредством почты заботятся, чтобы извещения государей или органов власти были абсолютно достигаемы для получателей (например, военнообязанный не может не получить свою призывную повестку), так и апостол должен навсегда наложить на своих слушателей определенное обязательство и навеки возложить на них ответственность за их ответ на услышанную весть; сообщение об этом возложении ответственности остается (вплоть до наступления Просвещения на церковный режим страха) апостольским и церковно-психагогическим речевым актом последней инстанции. Христианская весть всегда приходит как заказное письмо, и его получение (каждым адресатом в отдельности и при определенных условиях) равнозначно подписи получателя на извещении о доставке.

Не в последнюю очередь именно это и имеет в виду Кьеркегор, приписывая апостолу полномочие «приказывать как толпе, так и публике». Понятно, почему этот тезис содержит остроумный и умышленный анахронизм, ведь Кьеркегор лучше, чем кто-либо, знал, что такое современная публика: это совокупность частных лиц, поведение которых формируется в процессе эстетической разгрузки при перелистывании книг и которые не позволят автору командовать своей жизнью, даже если он является эсхатологическим уполномоченным или искусным медиумом. Современный автор *per se* есть оратор без полномочий. Неспособность и нежелание приказывать отличают писателя на книжном рынке от апостола в общине, причем прежде всего это относится к так называемому гениальному автору, с щедростью мудреца приглашающего читателей в сотворенные им миры. «Кто еще, неизвестный читатель, предложил бы тебе такое в жизни, как не

литературный герой?» (Петер Хандке). Он не требует веры, а удовлетворяется тем, что его цитируют. И именно в этой относительно ненасильственной, достаточно гостеприимной интеракции между неординарными писателями и далеко не столь неординарными читателями современное общество ищет свою свободу, понимаемую как баланс между обязательствами и избавлением от них.

При чтении романа или стихотворения читатель уверен, что эти тексты не являются призывными повестками ни от государства, ни от истины; он также уверен, что эти произведения не принуждают к принятию эсхатологических решений. Поэтому книги, как правило, хорошо продаются, и покупатель может — в границах, охраняемых авторским правом, — чувствовать себя их обладателем и пользователем, но он не должен позволять им обладать собой. Не является ли читатель *per se* человеком, который получает удовольствие и не обязан переходить к принятию решения? Он чувствует себя свободным в той мере, в какой понимает, что тот, кто приказывает, как правило, является лишь тем, кто приводит цитаты. И действительно, не является ли свобода не чем иным, как пониманием различия между приказом и цитатой?

Что касается Кьеркегора, меланхолического полуапостола, опустившегося до уровня простого автора (чувствовавшего, что он цитирует Христа, но неспособного приказывать *его именем*), то он смеялся над публикой, наивно думавшей, что в никому не подчиняющейся приватности всё, в том числе безусловное и его парадоксальная передача, может быть предметом беспристрастного эстетического суждения. Однако сам он никогда не заходил столь далеко, чтобы утверждать, что современная массовая грамотность представляет собой лишь хитрость власти, которая состоит в одновременном возложении на население буржуазных национальных государств обязанности читать приказы своих тайных и явных властителей, причем, добавим для вящей точности, только явный

суверен дает о себе знать в приказе, тогда как тайный суверен хранит свое инкогнито, делая ставку на обольщение. Понимание того, что современность *de facto* привела лишь к структурному изменению одержимости, досталось на долю XX столетия, совершенно специфическим опытом которого стал тоталитаризм борющихся телекоммуникаций. Только на этом фоне могла стать на повестку дня всеобщая теория медиа.<sup>296</sup>

Тот факт, что глобальное пространство для возвещения христианского послания действительно представляло собой эсхатологическую копию имперской мировой сферы и ареала присутствия римской власти в средиземноморском «земном круге», подтверждает почти вся раннехристианская литература — от Откровения Иоанна до учения о Граде Божием Августина. Система божественных извещений во всем копирует медиа-систему господствующей мировой державы и наслаивается на нее. Апостолы не только использовали римские каналы и медиа-средства; их знаменитые ноги едва ли бежали столь быстро без римских дорог, этих «структурных линий власти»,<sup>297</sup> а без перевода с арамейского на оба мировых языка — латинский и греческий — весть о некоем помазаннике с Востока никогда не достигла бы релевантного ей мира, средиземноморского Запада.

Католическая телекоммуникация начинается с перемещения из Азии в Европу. Ранние авторы — Киприан, Лак-

---

<sup>296</sup> См.: *Arthur Kroker*. The Possessed Individual. Technology and the French Postmodern. New York, 1992; нем. изд.: Wien, 1998; *Friedrich Kittler*. Geschichte der Kommunikationsmedien // Raum und Verfahren. Interventionen/Museum für Gestaltung, Zürich / Hrsg. von Aloia Huber, Alois Martin Müller. Basel; Frankfurt, 1993. S. 169—188; *Norbert Bolz*. Theorie der neuen Medien. München, 1990.

<sup>297</sup> См.: *Dieter Hildebrandt*. Saulus/Paulus. Ein Doppelleben. München, 1989. S. 138: «Эти дороги — не пути странствий, а структурные линии власти, не пешеходные зоны, а шоссе для колеса истории». Имперское значение строительства дорог подчеркивается и в работе: *Arnold E. T. Ehrhardt*. Imperium und Humanitas. Grundlagen des römischen Imperialismus // Studium Generale. Jg. 14. 1961. S. 646 f. «Решающей проблемой античной власти была проблема коммуникаций» (S. 649).

танций, Арнобий, Августин, Апоний и многие другие — не побоялись наградить Христа титулом *imperator*, который в контексте христианской военной истории следует переводить скорее как «генерал», чем как «император», то есть как понятие, связанное с проявлениями монаршего величия.<sup>298</sup> Римский императорский титул — это не просто обозначение определенного политического ранга, но и теологическая, даже онтологическая, категория, ибо он подразумевает не что иное, как повелевающий центр имперской космосферы. В дискурсе теологии дома и государства времен империи император есть центр излучения самой *potestas*\* в ее универсальной вместительности, формирующей картину большого мира, а тем самым он есть теофаническое воплощение в человеческом облике основания мира, истолкованного в римско-эллинистическом духе. Такому величию в качестве еще более величественной фигуры следует противопоставить императора Христа, ибо он также возглавляет некое царство, именуемое *regnum* или *imperium*, — царство, которое хотя и не претендует быть от мира сего, но требует уважения и в этом мире и о котором возвещается в особой империи известий, параллельном церковном царстве.

В раннехристианской языковой игре под названием «*Christus imperator*» империоморфизм церковного пространства благовествования обретает свой в высшей степени четкий контур. Он недвусмысленно имитирует имперско-теологический тезис Вергилия, гласящий, что с господством Августа на земле установилась *imperium sine fine*,\*\* — с тем только отличием, что империя Христа обещает еще и небесное продолжение.

Две важнейшие апостольские биографии — Петра и Павла — ближе всего подводят нас к христианскому ком-

---

<sup>298</sup> См.: Erik Peterson. *Christus als Imperator* // Theologische Traktate. München, 1951. S. 151—164.

\* Власть, сила, господство (лат.).

\*\* Империя без конца (лат.).

плексу империи и его политической онтологии, ибо в обоих этих случаях была *запротоколирована* мученическая смерть уполномоченных вестников в столице империи. Записи, относящиеся к Петру и Павлу, обладают квази-бытийно-историческим рангом, поскольку в них официально фиксируется перенос имперского притязания из Иерусалима в Рим и латентно — от римского цезаря к римскому епископу.

Для взгляда сквозь геополитическую оптику Рима смерть удивительного раввина Иисуса была лишь незначительным событием на периферии, второстепенной новостью из хронически неспокойной восточной пограничной области; после ее прослушивания жители столицы могли переходить к своим повседневным делам. Подавляющее большинство римлян никогда не слышало об этом событии, но они и о поражении Вара в Тевтобургском лесу в 9 году н. э. слышали гораздо меньше, чем могли бы узнать из немецкой легенды. Империя сообщала исключительно о своих успехах и никогда не информировала о своих проблемах; имперская коммуникация в значительной степени основывалась на стандарте *semper-victor*\*-восхвалений (тогда как современные постимперские национальные государства, напротив, способны сообщать исключительно о своих проблемах и никогда — о своих успехах; доминирующая культура корректности отвела для прославления победителей спортивные отчеты, экономические новости и чарты).

Обе мученические смерти апостолов стали теми произошедшими в политическом центре событиями, на которые, пусть даже и на один краткий миг, была вынуждена обратить внимание метрополия, ибо то обстоятельство, что они состоялись именно в ней, было частью интуитивной христианской римской кампании, в которой ко всему прочему свою роль сыграли и случай, и обычаи римского судопроизводства. Согласно правилам римской юстиции,

---

\* Постоянный победитель (лат.).

окончательное разбирательство важнейших провинциальных дел переносилось в Рим, поэтому Павел был предан суду и казнен в этом городе (возможно, его мученическая смерть была также звеном цепи нероновских гонений после римского пожара). Становящееся христианство не могло обойтись без Рима как центра распространения своей вести, поскольку лишь то, что говорилось из Рима, было способно подтвердить онтологическую релевантность новой коммуникативной империи. Для имплантации пиратского передатчика в столицу римские деяния апостолов были совершенно необходимы. Их могли совершить только самые выдающиеся носители вести: Петр — благодаря своим финальным выступлениям, Павел — благодаря своему перенесенному в Рим процессу. Завершение деяний Петра и Павла в Риме представляет собой совершенно гладко пригнанный краеугольный камень евангельской постройки и главное свидетельство притяжения на особую параллельную и трансцендентную *impregium*.<sup>299</sup> Могила Петра в центре столицы мира — кто знает, как бы выглядел институционализированный католицизм без этого символа?

Последствия этой апостольско-мартирологической субверсии были экстраординарны. В результате Голгофа была типологически перемещена в Рим — периферийное событие повторилось в центре, и небо над Римом, еще долго оставаясь катакомбным сводом, стало для христиан столь же открытым, как и небо над Иерусалимом (по-

---

<sup>299</sup> Переход от телекоммуникативных образов апостольского процесса к архитектурным был совершен уже во II веке н. э.: в 3-м видении «Пастыря» Гермы — римском визионерском сочинении, появившемся около 150 года, — церковь понимается уже не как область распространения послания, а как здание, начисто лишенное каких бы то ни было швов и стыков и в силу этого выглядящее совершенно монолитным. Поводы для описания коммуникаций как субстанций дают многочисленные метафоры храма, которые в посланиях апостолов используются в отношении *corpus Christi* (тела Христова). Эта трансформация подготовлена в языковых играх, в которых о Двенадцати говорится как о Доме Божьем. См.: Klaus Berger. *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen, 1994. S. 131 f.

следнему *post ascensionem*\* была присуща максимальная открытость). Дела мучеников, прежде всего относящиеся к Риму, в идейно-политическом отношении образуют важнейшую часть апостольских актов, поскольку в них одновременно протоколируется марш к центру через множество городов империи и фиксируется история несправедливости, в ходе которой реальная империя все глубже тонула в вине и долгах перед Царством Истины. Христианский бухгалтерский учет с самого начала был в этом отношении весьма основательным; более того, лишь благодаря его надежности параллельная империя обрела минимум административной и семиосферической когерентности.

Долги империи христианам становятся основным капиталом католической церкви. В этом заключается первичный смысл нового литературного жанра «мартирология». Каждый рассказ о мученической смерти — это долговое обязательство мира перед сверхмиром. В форме растущей горы деяний мучеников аккумулируется капитал передаваемых из уст в уста историй, образующий как бы второе кольцо благовествования вокруг первого благовещения. Этот процесс накопления керигматического капитала — самовозрастание благовествования, или приносящее прибыль воспроизведение историй-свидетельств, — продуцирует некую альтернативную всемирную «историю» и открывает эпоху коммуникаций, с помощью которых христиане могли вести разговор с себе подобными исключительно о том, что случилось в этом мире с их образцовыми братьями и сестрами по вере.

Позднее эти истории были собраны в «Золотой легенде» Иакова Ворагинского; она появилась около 1273 года под заглавием «*Vitae sanctorum a praedicatorum quodam*» и в течение многих столетий оставалась популярнейшей книгой Европы. Лишь на заре Нового времени удалось подорвать апостольско-мартирологическую монополию

---

\* После Вознесения (лат.).



деяний и сделать общественно признанными рассказы о не-мучениках и не-святых. Более того, существует мнение, что современному телекоммуникативному процессу положила начало новеллистическая революция, инициировавшая эмансипацию светских нарративных потоков от *acta*.<sup>\*</sup> Новое время — это форма мира, благая весть которой возвещает, что кроме эпизодов священной истории существуют и другие события, достойные рассказа.

С новелл (новых историй), собственно, и начинается то, что можно назвать информационным процессом. Ведь если средневековая коммуникация означает прежде всего вибрирование общества в евангелической избыточности, то с появлением новоевропейского информационного потока начинается сущностное столкновение разума с неизвестным, внешне до сих пор не присутствовавшим; математическое понятие информации XX столетия извлекает из этой ориентации на инновацию предельное следствие, определяя информацию просто как нечто новое относительно данной системы и тем самым превращая ее в простое количество. В постсредневековых коммуникациях герои новелл вытесняют легендарных святых, и если христианские рассказы повествуют о Христофоре, переходящем реку, и о мученичестве святых Перпетуа и Фелиситас из Карфагена, то для новоевропейского нарратива характерны бурные истории о сладострастных монахах, прячущихся в бельевых сундуках, или о похождениях странствующих плутов.

Что касается евангелия, то у него в любом возможном окружающем мире есть свой собственный критерий новизны, поскольку как эсхатологическая информация оно в конечном счете должно было производить невероятное и парадоксальное впечатление в равной степени во всех контекстах, причем даже там, где в силу избыточного присутствия церкви и тривиальности обстановки оно,

---

<sup>\*</sup> Деяний (лат.).

казалось бы, было сведено к чему-то само собой разумеющемуся. Понадобился негативный апостольский гений Кьеркегора, чтобы защитить христианское безумие веры от искушения христианской нормальностью, как в наше время, кажется, был необходим негативный раввинский гений Деррида, способный защитить мессианское безумие продолжающегося ожидания того, чего не может быть, от искушения философской и коммуникативно-теоретической нормальностью.

Апостольская церковь, как мы уже видели, должна была стать своего рода структурной фотокопией Римской империи, ибо последняя предлагала единственную актуальную модель существования большого пространства, действительно обладавшего характером мира. В этой церковной «светокопии» структурные линии империализма как такового проявились даже более отчетливо, чем в оригинале, поскольку церковь могла ограничиться одним сегментом политической макросферы — ее телекоммуникативной нервной системой, или информационным эфирным телом империи. В этих структурах следовало искать ответ на вопрос, каким образом властитель может присутствовать в бесчисленных точках ойкумены и какие знаки бытия необходимы, чтобы обеспечить его реальное присутствие в уполномоченных представителях.

Реально существующая империя в силу одного только факта своего существования в пространстве и времени представляет собой ответ на вопрос о своем присутствии в знаках, ибо для империи быть — значит связывать, а связывание подразумевает способность центра посредством транспортировки знаков достигать периферии и накапливать устремленные к центру послания. Империя есть свое собственное семиосферическое единство. Знаки империи связывают центр с периферией с помощью некоего диспетчерского пункта, и всегда таким образом, чтобы могло эффективно сохраняться представление о реальном присутствии центра в удаленной точке. Тем самым



Стела с изображением Солнца из акрополя города Сузы; приношение Богу жертвенного напитка. Конец III тысячелетия до н. э.

империя (как параллельно ей церковь) представляет собой систему дистрибуции знаков величественности, доставляющих получателям определенное удовольствие, ибо периферия не может быть связана с центром только физической мощью, то есть в силу некоего отталкивающего принципа. Чтобы и в удаленной точке быть столь же привлекательным, как и в своем реальном присутствии, центр должен обращать на себя внимание изливанием причастности к власти — а следовательно, посредством знаков бытия, с помощью которых представитель центральной власти может поддерживать ее акции на периферии.

Следовательно, сущность имперской и церковной телекоммуникации можно определить лишь исходя из ее модуса изливания и излучения. Репрезентация центра в



Аполлон-космократор из дома д'Аполлине в окрестностях Помпей.

удаленной точке подразумевает своего рода телепатию, можно даже сказать, определенную телекратическую технику передачи знаков бытия. В представителе переносимое через расстояние тепло бытия должно ощущаться как внушительным образом присутствующее излучение, а голос властителя должен быть слышен за тысячи миль от тронного зала и царской канцелярии благодаря при-

годным для этого системам телефонии, каковыми в данном случае, в соответствии со *status quo* истории медиа, могут быть лишь поддающиеся аутентификации письменные документы и особым образом запечатанные послания. (Только современному радиовещанию удалось осуществить короткое замыкание между голосом лидера и ухом народа — с последствиями, изучению которых посвящены медиологические исследования фашизма.<sup>300</sup>) Раздающийся издали и приказной голос властителя должен вызвать непосредственно в слышащем эффект представителя, в силу чего последний, со своей стороны, становится способным к великим свершениям и благодаря восторгу от разделения власти ощущает себя заряженным энергией для действия *in nomine domini*. К дальнo-слышанию посредством письма всегда добавляется и определенное дальнo-видение, которое в силу визуального права императоров распространяет его портреты по всей империи и всюду требует культового поклонения им как присутствующей субстанции империи.

Если мы желаем глубже постичь энергетику властвования на расстоянии, осуществляемого посредством рассылки знаков бытия, то нам следует обратить особое внимание на модус выделения и излучения знаков из центра власти. При этом в фокусе нашего исследования окажется своего рода радиократический ядерный процесс, в ходе которого посредством излучения и испускания образов осуществляется распределение бытия.

Неоплатонизм поднял вопрос об этой первоначально несколько таинственной процедуре, используя не менее таинственное понятие *emanation* (*ἀρόποιά*), которое обычно переводят как «излучение» или «излияние». Если же

---

<sup>300</sup> См.: *Claudia Schmölders*. Die Stimme des Bösen. Zur Klanggestalt des Dritten Reiches // *Merkur* 8/1997. S. 681—693. Автор ссылается на роман Марселя Байера «Летучие собаки» (*Marcel Beyer*. *Flughunde*. Frankfurt, 1995), в котором средствами художественной прозы исследуется тема политической акустики фашистского общества.



Гелиос с квадригой. Метопы из храма Афины в Трое, первая половина III в. Берлин.

мы проследим происхождение гелиологической схемы представления, то увидим, что необычная идея причинности посредством излучения много потеряет от своего эзотерического облика. А нельзя ли представить себе Солнце бытия как взрывающуюся точку, которая посредством своего *explosio continua*\* излучает вокруг себя и сохраняет все сущее? Затруднение, испытываемое вульгарным мышлением при процедуре эманации, состоит в следующем: платонизирующая онтология требует понимания, что высшее Солнце не только испускает лучи света, падающие на независимо от него сформировавшийся предметный мир, но что предметные формы излучаются и развертываются одновременно со светом; поэтому дарование

---

\* Непрерывный взрыв (лат.).

света осуществляет передачу сущности вещи и, кроме того, одаряет саму вещь познаваемостью разумом. Под другим углом зрения мы касались этой проблемы выше, в заметках по поводу платоновской метафоры Солнца.<sup>301</sup>

Таким образом, эманирование как дарующую бытие деятельность центра (у Плотина понимаемого как сверхсущий) можно рассматривать по аналогии с моделью солнечных лучей. «Выражение» источника света состоит в испускании тотальности дискретных световых масс, индивидуализирующихся как лучи и как чистые образы. На примере солнечнообразного луча легче всего уяснить, каким образом бытие остается присутствующим в исходящем от него знаке. Поэтому едва ли существует такая онтосемиологическая идея, которая не содержала бы фоторадиологической компоненты. Чрезвычайно распространены и указания на комплекс монаршего величия, в которых свита и делегаты монарха предстают как подчиненные явления, купающиеся в сиянии властителя. Слуга есть действенный знак монаршего величия. Плотин не боялся иллюстрировать идею причастности представителей к истинному Единому посредством феодальных образов; с их помощью он объясняет, почему замещающее и второе, как правило, попадает в поле зрения *до* Высшего и Первого:

«...желающим приблизиться к нему на пути встречаются вначале существа низшего порядка, а потом уже все более достойные; подле же и вокруг самого царя — самые высшие, царственные или, по крайней мере, близкие к его царственной природе, и наконец, лишь за ними появляется вдруг сам высочайший царь. И тогда его славословят и ему молятся издали все те, кому не удалось выдвинуться вперед, довольствуясь близким созерцанием лишь предстоящих ему и окружающих его» (Эннеады. V, 5, 3, 23).

---

<sup>301</sup> См. Главу 5. С. 509—527.

Из этого высказывания становится ясно, что монаршее величие формирует вокруг себя собственную ауру как венец из иерархически расположенных световых излучений власти, в котором представительство и причастность означают одно и то же.

Наряду с гелиологией важнейшие образные источники знаков бытия располагаются в пневматической и кардиосангвинической области, что с медиологической точки зрения кажется очевидным, ибо дыхание Бога также можно представить себе как респираторный континуум, фронт которого остается связанным потоком воздуха с первоначальным источником дыхания. Еще большим воплощением сохраняющейся причастности посланного к посылающему принципу является ток крови от сердца бытия к обеспечиваемым ею органам, поскольку течение как таковое представляет собой континуум между истоком и устьем.<sup>302</sup> Свет, воздух и кровь — это среды, с помощью которых может быть связно представлена самостоятельная транспортировка господствующего принципа из источника эмиссии в отдаленные точки. Все три среды, одухотворенные и логизированные, соединяются в слове властителя, которое может быть приказом, намеком или учением. После исхождения из уст отправителя это слово вызывает в уполномоченном слушателе синхронный резонанс, так что он продолжает говорить и приказывать то, что в него было искусно вложено. Этот процесс будет неоднократно повторяться, пока не будет достигнута периферия, на которой слово властителя уже не повторяется, а лишь исполняется или, если в данный момент ничего нельзя сделать, аккумулируется для позднейшего исполнения.

Таким образом, язык властителя становится совокупностью и воплощением всего того, что своими потоками сообщают кровь, воздух и свет. В слове властителя накапливается сумма того, чем могут быть знаки бытия —

---

<sup>302</sup> О медиальности крови в микросферическом смысле см.: Сферы. Т. I. Экскурс 2. С. 301 и сл.



артикулированные в горле властителя, излученные царской системой рассылки, воспринятые сердцем-заместителем вестника, повторяемые взволнованным апостолом или функционерами света и исполняемые послушными руками на периферии, и, как бы далеко эти руки ни находились, они всегда могут быть уверены, что выполняют нечто безоговорочно правильное. Если мы рассмотрим процесс эманации как единое целое, то обнаружим один-единственный порыв в солнечном центре, сначала предстающий в качестве луча, затем пересекающий пространство в качестве знакового процесса и завершающийся в движении рук.

Самое раннее, ясное и совершенное изложение идеи эманации восходит к эпохе фараона Аменхотепа IV, попытавшегося заменить древнеегипетский Олимп культом одного-единственного Бога — Бога всемогущего Солнца Атона. Приняв имя Эхнатон, что означает «любезный Атону», этот фараон занял выдающееся место в истории протомотеистических экспериментов по созданию сакральных царств. При Эхнатоне появились барельефы с изображением властвующего Солнца, каким-то удивительнейшим образом обращающегося к людям: из его круглого тела испускается множество отдельных лучей, каждый из которых завершается кистью человеческой руки. Ни одна позднейшая теория — ни учение Плотина, ни учение Псевдо-Дионисия — не достигла убедительности этого прообраза всякого эманационизма: если Единое действительно все питает и над всем господствует, то оно должно превращать свое переносимое посредством идей излучение в способные к оперированию руки, как бы те ни истолковывались — как руки, нечто дарующие свыше, или как руки слуг на человеческой периферии. Пока верна дефиниция, что суверенен тот, кто может быть представлен так, словно он сам присутствует в своем представителе, модель всякого суверенитета будет восходить к эхнатоновскому Солнцу, сияющему над царством таким образом, что каждый исходящий из него луч завершается



Эхнатон и Нефертити под солнечным диском. Амарна, XIV в. до н. э.

человеческой рукой. Еще никогда ни один принцип на земле не находил лучшего репрезентанта, чем это Солнце, и еще ничто не демонстрировало яснее, что представители Солнца, руки на концах лучей, являются самим Солнцем в некоем другом состоянии. В лучах-руках источник бытия компетентно присутствует в земном, и каждая рука, будучи уполномоченной, является как властвующей, так и служащей, как дающей, так и берущей. Она есть прообраз позднейших рук священнослужителей, которые благословляют, и рук чиновников, которые пишут (а возможно, и рук сборщиков податей, грабящих общество и при этом оправдывающихся тем, что они посланы Богом). То, что делает рука-заместитель на конце луча, делает само Солнце. С помощью ее света, излучаемого для нас, освещающего нашу темную жизнь, происходит солярная евхаристия. Рука, протянутая из Солнца, доказывает, что знак живет. Чтобы достичь наивысшей полноты онтосемиологических возможностей саморепрезентации, превратившемуся в руку бытию

остается только научиться говорить. Но учение о воплощении бытия в языке заставит себя ждать вплоть до появления метафизики логоса Филона Александрийского и возникшего под ее влиянием Евангелия от Иоанна.

Дально-рукость и дально-устность величественного отправления, дающего о себе знать издали, стала предметом весьма пронизательной рефлексии и в философской онтоологии, причем уже на очень ранней теоретико-исторической стадии. Самым ярким свидетельством этого является знаменитое псевдоаристотелевское сравнение Бога с персидским великим царем, который, скрывшись от мира в своем дворце, с помощью охватывающей всё царство системы гонцов и знаков непрерывно получает сведения обо всем, что происходит на подвластной ему территории. Аналогия с великим царем представляет собой точную иллюстрацию концепции телекратической монархии суверенного центра; речь идет о формирующей политику модели мышления и действия как в миссионерской логике раннего христианства, так и в теологии властителя Клавдиев—Юлиев и особенно Домициана.

Перед прочтением нижеследующего фрагмента псевдоаристотелевского сочинения *peri kósmou*\* будет полезным напомнить о предполагаемом времени его написания: 80-е годы I века н. э. Тогда царствующий император, правивший в 81—96 годах Домициан, в контексте усиления автократических настроений двора впервые обратился к сенату и народу, присвоив себе титул *dominus et deus*\*\* Анонимный автор трактата «О мире» использует эту формулу в одном весьма примечательном месте и утверждает, что она якобы представляет собой обращение к персидским властителям. Своему рассуждению о стиле господства возвышающегося над миром Бога он предпосылает замечание: Бог не в состоянии сам приложить руку ко всему, что требует его заботы, но, подобно

---

\* О мире (греч.).

\*\* Господин и Бог (лат.).

неподвижному двигателю, он способен посредством одного-единственного символа власти приводить в движение весь аппарат господства, с помощью которого до последних мелочей исполняется все то, что соответствует намерениям всепроникающей мудрости властителя.

«Господствующему над людьми также не подобает... заниматься всякой работой... нет, должно быть так, как рассказывают о великом царе. Ибо двор Камбиза, Ксеркса и Дария был превосходно устроен для достижения вершины достоинства и величественности. Он сам, как рассказывают, невидимый для всех, восседал на троне в Сузах или Акбата-нах в великолепном сияющем дворце из золота, электрона и слоновой кости, расположенном в особой дворцовой области. Множество башен с просторными сенями, одна за другой расположенные на расстоянии многих стадиев друг от друга, укреплены железными воротами и мощными стенами. Но за их пределами выстроились самые знатные и уважаемые мужи, частью личная охрана и свита царя, частью надсмотрщики за отдельными дворами, так называемые подсматривающие и подслушивающие, с помощью которых сам царь, именуемый Богом и Господином, все видит и все слышит... Господство над всей Азией, в западной части царства ограниченной Геллеспонтom, а в восточной Индом, было распределено по народностям между полководцами, наместниками и царями, слугами великого царя. В их подчинении находились скороходы, разведчики, вестники и наблюдатели за сигнальными огнями. И столь великолепным было это устройство, особенно посты сигнальных огней, которые по эстафете передавали друг другу знаки от границ царства до Суз и Акбатан, что царь в тот же день узнавал все новое, что происходило в Азии... Поэтому если бы возникло недостойное представление, что Ксеркс действует собственными

руками, сам превращает свою волю в действие и осуществляет повсеместный надзор и господство, то это было бы гораздо более неподобающим Богу» (О мире. Глава 6, 398 а—b).

Решающей в этой модели телекратии является величественная ахирургия властителя — его обязательное воздержание от непосредственных собственных действий. Это влияние без действия будет совместимо с суверенитетом властителя при одном условии: его сущность и его воля консубстанциально должны вливаться в представительную и исполнительную систему так, чтобы суверен, будучи неподвижен, как аристотелевский двигатель, был способен одним негромко произнесенным словом обеспечивать уравновешенный и неизменно правильный ход вещей. Конечно, и здесь каждая вещь следует своим собственным путем в соответствии с имманентной энтелехией или внутренним целевым назначением, но совокупность всех процессов совершеннейшим образом определена согласно предмысленному в царском интеллекте генеральному плану.

То обстоятельство, что этот стилизованный в римско-эллинистическом духе персидский царь способен посредством своей системы курьерской и сигнальной связи (усердно скопированной Августом) не только достичь любой точки империи, но и почти синхронно обзирать самые удаленные процессы, протекающие в его царстве, выдает в нем типологического родственника того «всеведущего Бога», благодаря которому обрела свою логическую литейную форму специфически монотеистическая концепция Бога.<sup>303</sup> Он воплощает инфократическую культуру власти зрелой имперскости, которая господствует, потому что знает, как обращаться со знанием обо всем. Контекст дает нам понять, что эта инфократия до конца понята автором, поскольку он превращает великого царя

---

<sup>303</sup> См.: *Raffaele Pettazoni. Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee.* Frankfurt; Hamburg, 1960.

в неподвижный двигатель и в почти-ничего-не-делающего Бога, предвосхищая схему *Dieu règne mais il ne gouverne pas*.<sup>\*</sup> Поэтому образные примеры Псевдо-Аристотеля существенней, чем его рефлектирующий комментарий, ибо в них виден телекоммуникативный базис власти, тогда как комментарий движется на ощупь в тумане философских рассуждений о первоначалах. И если в этой картине не содержится развернутой модели эманации, то семиотически-телепатический характер изображаемого способа господства выражен в высшей степени ясно. Это подтверждает прежде всего недвусмысленная метафора трубача из того же самого контекста.

«Когда же руководитель и родитель... дает знак всякой твари, каждая движется своими путями и в своих границах... Это событие чрезвычайно похоже... на то, что бывает на войне, когда труба дает сигнал войску. Тут каждый, слышащий ее зов, либо хватается за свой щит, либо надевает панцирь, третий — щитки, шлем и затягивает пояс, там некто взнуздывает коня, здесь кто-то вскакивает в колесницу, а кто-то передает приказ дальше... Все вращается вокруг сигнала трубача, как это предписывает командир. Так же следует мыслить и в отношении Вселенной. Все движется благодаря одному-единственному толчку... причем эта сила скрыта и незрима. Однако это не мешает ни ей действовать, ни нам верить в нее. Ведь и душа, благодаря которой мы живем и владеем домами и городами, незрима и познается лишь по ее действиям» (О мире. 399 а—b).

В данном модусе воздействия это властвование посредством передачи знаков еще не является подлинно телеграфическим и криптотелефоническим, и тем не менее оно предполагает опыт «телепатии власти» посредством письменного текста; оно функционирует, как приказ, ис-

---

<sup>\*</sup> Бог царствует, но не правит (фр.).

полнению которого обучены подчиненные, словно существует прямая дорога, ведущая от льющегося звука инструмента к действиям исполнителей. Трубач выступает в роли глашатая Бога-царя. Более того, очаровательные указания на пиротехнические светосигнальные эстафеты персов обладают действительным сродством с радиологической моделью в более узком смысле, ибо в этом случае световые сигналы постоянного значения посредством специальных постов передаются в обоих направлениях — как от центра к периферии, так и наоборот. Таким образом, в завершенную эманационную систему входит не только движение вперед, но и движение обратно, или отражение света.<sup>304</sup>

У нас есть веские основания для сомнений, что метафора великого царя имеет непосредственное отношение к исторически действительной персидской имперской теологии, однако тем она информативней для понимания ситуации в эпоху ранней Римской империи. В то время, особенно после извержений *furor Caesarum*\* у потерявших человеческий облик императоров Калигулы и Нерона, с растущей настоятельностью назревал вопрос о метафизическом стиле осуществления имперской власти; притязания Домициана на титул *Deus* сигнализировали о неотложной необходимости теологизации существования императора. И тут семантические резервы классического платонизма (средний платонизм из-за своей самокастрации академическим скепсисом не имел значения для политико-теологической сферы) оказались важным источником, из которого в чуждых для него условиях, не имевших ничего общего с афинскими, вновь и вновь черпались плодотворные импульсы для истолкования фундамента имперской власти. То, что политическая теология победы представляла собой семантическую центральную нервную систему государственной идеологии императорской эпохи, ни для кого не было секретом еще со времен культурной

---

<sup>304</sup> Об этом см. Главу 5. С. 545—552.

\* Бешенство цезарей (лат.).

революции Августа; при первом единоличном властителе крылатая Виктория становится имперской богиней, способной посредством регулярных напоминаний об успехах убедить всех граждан в преимуществе быть римлянами.

Впрочем, основные теополитические решения Августа во всех важных пунктах были еще не философскими, а мифологическими, и это понятно, если учитывать характер нового монарха, в котором проявился не великий ум, но лишь величайший педантизм. Это особенно заметно в культе Цезаря, приемного отца императора, после обожествления которого Август смог получить титул *filius divi* (сын Бога). Кроме того, жертвенное убийство трехсот граждан из Перуджи, состоявшееся в 40 году у алтаря Юлия Цезаря в память мартовских ид, свидетельствует, что мы имеем дело с некоей одновременно и смягченной, и цинично инсценированной псевдоэтрусской системой жертвоприношений кровавым богам (особенно если мы примем во внимание, что в 97 году до н. э. сенат упразднил человеческие жертвоприношения в любой форме). В том же самом направлении указывает и вымышленная связь истории семьи императора с *Venus genetrix*,\* праmaterью Ромула, и *Mars ultor*,\*\* отцом Энея. Такого рода сказка о божественной семье свидетельствует, что Август мыслил причастность к высшему миру не как эманацию, а как родство, когда передача сущности происходит традиционным образом — посредством изначальных сил (крови и семени) и посредством юридической магии усыновления, а не с помощью более современного в логическом и онтологическом отношении «излучения». Генеалогизм вполне сочетается с консервативно-староримским характером культурной политики Августа. Тот факт, что на своем Алтаре Мира он приказал водрузить скульптуру *Rax*\*\*\* в виде Матери-Земли с потомством на коленях,

---

\* Венера Родительница (лат.).

\*\* Марс Мститель (лат.).

\*\*\* Мир (лат.).





Юпитер Долихен (Вaal) с богиней Викторией. Эпоха ранней империи. Музей Висбадена.

также следует истолковывать как расчетливый жест в сторону старого Рима. В то же время в зарождающемся культе императора явным образом давали о себе знать элементы теологии заместительства, ведь Август стал представляться не только родственником, но и посланцем мира богов, что выражается уже в титуле *soter* (спаситель), распространившемся в восточной части империи еще при жизни императора.<sup>305</sup>

С геополитической точки зрения относящиеся к императорской власти идеи эпифании по своей популярно-пла-

---

<sup>305</sup> См.: *Fritz Taeger*. Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd 2. Stuttgart, 1960. S. 192 f.



*Divus Julius* (божественный Юлий). Монета в память о торжествах по поводу апофеоза Цезаря, во время которых наблюдалось явление кометы.

тонической логике принадлежат скорее эллинистическому, чем италийскому культурному пространству; поначалу они лишь с трудом абсорбируются римской идеей *divus*\* с ее центром тяжести в посмертном апофеозе. Однако уже современники Августа и тем более следующие поколения вынуждены были представлять *modus operandi* цезаря-спасителя также и с помощью радиократических метафор, свидетельством чему служит бронзовый нимб, или ореол (на сегодня исчезнувший), которым наряду с неизменными рогами изобилия был украшен третий из алтарей Августа, воздвигнутый в Риме незадолго до смерти обожествленного императора.<sup>306</sup> Если на монетах более поздних серий Август предстает в идеализированном «образе совершенного с ореолом»,<sup>307</sup> то это указывает на его ассоциацию с астральными-

---

<sup>306</sup> См.: *Paul Zanker. Augustus und die Macht der Bilder. München, 1987. S. 304.*

<sup>307</sup> См.: *Fritz Taeger. Charisma. S. 273.*

\* Бог, божественный (лат.).

ми богами. Апофеоз Юлия Цезаря удостоверялся изображениями явившейся во время освящения его алтаря кометы — по крайней мере в одном случае смертный целиком превратился в лучащийся символ.

Поэтому то обстоятельство, что императоры более поздних эпох примечательным образом часто имели склонность изображать себя с помощью солнечных символов, можно объяснить не только веяниями художественной и культовой моды, но и сродством имперской телекратии и радиократической мыслительной модели, занимавшей господствующее положение как в экзотерических астральных религиях Солнца, так и в тонких эманационизмах неоплатонической философии. В силу этого солярно-теологические эпизоды римской истории эпохи императоров следует рассматривать в качестве симптомов некоей всеобщей медиа-политической тенденции к развитию транслирующих монополий, которые репрезентируют подлинный дух времени лишь в своих крушениях. Если уже Нерон увенчал себя сияющей короной бога Солнца, то это был уже не просто акт истерической беззастенчивости и не только цирковой каприз (мотивированный патронатом *Sol\** над любимыми Нероном гонками колесниц), но и указание на то, что императоры ощущали необходимость играть главную роль во всемирном гелиократическом театре. Излучение — первый долг властителя. Телекоммуникативная субстанция империи заставляла прежде в значительной степени теллурически ориентированных римлян занять вынужденно тонкую астрально-радиологическую позицию. А после того как Нерон установил в передних покоях своего дворца гигантскую, в 120 футов высотой, статую, изображавшую его в облике бога Солнца (позднее она была перенесена в получивший от нее свое название Колизей), солярно-монархический мотив предстал перед римлянами в своей навязчивой зримости.<sup>308</sup>

---

<sup>308</sup> Согласно другим источникам, голову Гелиоса приставил к колоссу Веспасиан.

\* Солнце (*лат.*).

Когда в 118—125 годах Адриан воздвиг Пантеон, храм всех богов, мотивы астральной теологии обрели свое в высшей степени очевидное архитектурное воплощение.<sup>309</sup> И тем не менее прошло много лет, прежде чем в III веке четырнадцатилетний сириец Гелиогабал (218—222), первосвященник бога Солнца Ваала из Эмесы, провозгласил откровенную теократию солярного типа, которая, впрочем, представляла собой классический случай матриархата *per filium*;\* и лишь при Аврелиане (270—275) культ императора и религиозное почитание Солнца-победителя были официально отождествлены, так что с закладкой Аврелианом храма *Solin victus*\*\* (25 декабря 274 года, откуда, возможно, берет начало христианский праздник Рождества) господство воплощенного принципа излучения по крайней мере символически и на один неполный год (доминат Аврелиана завершился вместе с его смертью в сентябре 275 года) стало свершившимся фактом для всего мира. Из культа циркового бога *Sol*, покровителя квадриг во время гонок колесниц, в результате его скрещения с персидско-эллинистическим культом Митры возник всеимперский символ монотеизма.

Развитию этого символа, который, несмотря на популярные примитивизмы, с философской точки зрения казался вполне приемлемым, отчасти способствовало отождествление *Sol* и Аполлона, имевшее место прежде всего во вдохновленных неоплатонизмом образованных кругах, в которых в качестве возвышенного эзотерического намека распространилось этимологическое истолкование имени бога как *A-pollon* (не-многое). Даже когда абсолютист Диоклетиан, последний *dominus et deus*, правивший с 284 по 305 год, отменил культовые инновации Аврелиана (сделав главными культовыми богами Юпи-

---

<sup>309</sup> Об этом см. Экскурс 4.

\* Ради сына (*лат.*).

\*\* Солнце-победитель (*лат.*).



Кардиоцентрическая эманация (дароносица XVII в.).

тера и Геркулеса и тем самым осуществив своего рода консервативную пероманизацию за счет все еще сильно-го ориентализма), главные эмблемы солярного генотеизма, например императорские нимбы, сохранили свою силу как необходимые телекратические символы. И когда, наконец, Константин после своей победы у Мильвиева моста увидел в явившемся ему кресте символ успеха, слияние солярных и библейских телекратических символов уже невозможно было остановить. Благодаря своей победе над астральным богом Солнца христианская теология куда больше способствовала установлению власти платонизма, чем на это была способна любая языческо-философская реакция. Ведь христианство, как мы уже видели, было не только иудаизмом для народа с пришедшим и продолжающим присутствовать Мессией; вместе с тем христианизированная императорская власть была и неоплатонизмом для народа с крещеным царем-философом как эманлирующим политиком в центре.

Современные европейцы, как правило, уже не отдают себе отчета, что означало слияние императорской и христианской трансляционных техник. Оно представляло собой альянс смысловых технологий, заключение которого повлекло за собой самые серьезные последствия для истории Европы: в течение целой эпохи этот альянс задавал форму староевропейской семантике христианских держав. Как-никак двойная система параллельных апостольских и радиократических имперских монархий просуществовала в Византии до 1453 года, в Западной Европе до 1806 года, в России до 1917 года, в Австрии до 1918 года, а в Ватикане сохраняется и по сей день — вопреки наивному лепету историков философии о неполитической по своей сущности природе неоплатонизма.

Юлианская реакция (361—363), рассмотренная с точки зрения платонизации империи по модели эманации власти из императорского центра, была уже безна-

дежно устаревшим предприятием. Хвалебная речь Юлиана (*eis ton basileia hélion\**) представляла собой лишь упражнение царствующего гимнаста; это была скорее работа семинариста, чем поэтический гимн, и скорее романтическая судебная речь, чем демонстрация реальной власти. В солярном витализме Юлиана Солнце выступает в роли бога-посредника, вливающего жизнь во все сущее, делая его законченным, сплоченным, утонченным и наделяя его красотой. Император Юлиан восхваляет Гелиоса как основателя Рима.<sup>310</sup> От его лучей якобы был зажжен хранимый весталками вечный огонь. Он страж как рода человеческого, так и Римской империи; еще до начала времен он создал душу императора Юлиана, дабы она в свой час вступила в права наследства цезарей.<sup>311</sup>

Но будь то при *Sol invictus*, при царе Гелиосе, при *Jupiter Optimus Maximus\*\** или *Christos kosmokrator\*\*\** — смысл *imperium* всегда состоит не в чем ином, как в централизованной власти императора отдавать приказы посредством телекоммуникативных, бюрократических, а позднее и епископальных трансляционных сетей. Император — и медиум, и послание; будучи и тем и другим, он играет двойную роль (роль вестника и роль посредника) между миром богов и получающими послание людьми.

О том, что свет способен одновременно выступать в роли и пишущего, и письма, свидетельствует знаменитый эпизод легенды об обращении Константина, зафиксированный Евсевием Кесарийским в его написанном в 337 году *Vita Constantini\*\*\*\**. В нем повествуется

---

<sup>310</sup> См.: L'Empereur Julien. Œuvres complètes. T. II. P. 2. Discours de Julien Empereur. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade. Paris, 1964. P. 132.

<sup>311</sup> Ibid. P. 134, 137.

\* К царственному Солнцу (греч.).

\*\* Юпитер Лучший Величайший (лат.).

\*\*\* Христос владыка мира (греч.).

\*\*\*\* Житие Константина (лат.).

о том, как накануне решающего сражения с Максенцием Константину было дано «невероятнейшее Божие знамение».

«„Около полудня... я собственными глазами, — сказал он, — на самом небе поверх Солнца увидел образованное светом изображение креста.“ И он увидел сопровождавшую его надпись: „Сим победиши“». <sup>312</sup>

Этот синтез дальнописи и светописи, телеграммы и фотографии, который словно по учебнику визуализирует логику эманационистской телекоммуникации, впоследствии многократно будет возникать в христианской визионерской культуре; самым очевидным образом это произойдет в дантовском «Paradiso», в песне восемнадцатой которого «и гласных, и согласных семью пять» световых букв, летая по небу, складываются в строку «DILIGITE IUSTITIAM QUI IUDICATIS TERRAM» («любите справедливость, судящие землю»); эту фразу можно прочесть как указание на долг земных монархов быть служащими у Бога. Что же касается Константина, то он виртуозно использовал радиократическую машину монархии для озарения своего правления и своей личности. Например, он заставлял по большей части еще языческую армию обращаться по воскресеньям с благодарственной молитвой к богу Солнца как к дарителю всех побед. Но в то же время он экспериментировал и с апостольским модусом господства, когда, не испытывая каких-либо затруднений, выступал перед тысячами слушателей с глубокомысленными проповедями в качестве переводчика Бога. <sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> Eusebius von Caesarea. Vita Constantini. Kap. 29; цит. по: Torben Christensen. Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches. Göttingen, 1981. S. 183.

<sup>313</sup> См.: Jacob Burkhardt. Die Zeit Constantins des Großen. München, 1982. S. 279 f.





Гюстав Доре. Иллюстрация к «La Divina Commedia». Paradiso. Песнь восемнадцатая, 79—80:

Сперва они кружили в песнопенье;  
Затем, явив одну из букв очам...

Решающая онтологическая импликация политического эманационизма состоит в необходимом с системной точки зрения допущении: чистые потоки власти должны двигаться через чистые среды. С давних пор функцией всякой телекоммуникации является аннулирование именно той дальности, от которой она получила свое на-

звание; то, что было дальним, должно стать ближним, и только так может осуществляться передача сообщений на большие расстояния.<sup>314</sup> Таким образом, поскольку телекоммуникация по самой своей сути является тем, что ликвидирует даль, она не может не признавать действительности расстояния между отправителем и получателем и посредством уничтожения дистанции должна обеспечивать такое реальное присутствие приказа и того, кто его отдает, в месте приема, словно приказ отдается из самой близкой близости. О возможности такого осуществления на практике наряду с пресловутой императорской, полностью монополизированной римским двором *cursus publicus*\* в первую очередь должна была позаботиться система официальных трансляций, которая в каждой точке империи квазирепрезентативным образом, посредством присутствия римской канцелярии и римского оружия представляла имперские *officia*\*\* и *munera*\*\*\*. О том, чтобы непосредственное присутствие источника власти в удаленной точке было теоретически правдоподобным и морально необходимым, заботилась эманационистская логика, которую с этой точки зрения можно рассматривать как подлинную медиа-теорию империи. Идея эманации незаметно обрела такое неслыханное могущество (в том числе и среди многочисленных современников, которые не поняли бы ни строчки из Плотина, Ямвлиха или Прокла) именно потому, что с ее помощью впервые был достаточно ясно объяснен *modus operandi* имперского делегирования и онтологической автотрансляции власти. Она есть не что иное, как герменевтика Солнца, кото-

---

314 Это в § 23 «Бытия и времени», озаглавленном «Пространственность бытия-в-мире», с образцовой пронциательностью раскрыл Мартин Хайдеггер: «С „радиовещанием“ к примеру присутствие совершает сегодня какое-то в своем бытийном смысле еще не обозримое от-даление „мира“ на пути разрушающего расширения повседневного окружающего мира» [перевод В. В. Библихина. — Прим. перев.].

\* Римская государственная почта, основанная Августом.

\*\* Обязанности (лат.).

\*\*\* Повинности (лат.).

рое можно истолковывать как экзотерически, так и эзотерически. Благодаря эманационной модели возникает концепция радиократического пространства, в котором центр излучения равномерно присутствует всюду, сохраняя свою субстанциальную идентичность.

С этой точки зрения неоплатонизм предстает в качестве замаскированной политической онтологии как античной, так и староевропейской имперской культуры. Его сила состоит в том, что он может найти свое выражение как в тончайших дискурсивных формах, так и в народных магиях излучения и астральных мифах. В своих магических вариантах мышление в излучениях дожило до примитивной эзотерики XX столетия и было актуализировано и в то же время материализовано с помощью электронной телепатии современной техники связи. Пусть на философских семинарах, проводимых по ту и по эту сторону Атлантики, Платон уже почти мертв, зато его аутентичная жизнь продолжается в *science fiction*.\*

Зафиксируем: в реально существующих моноцентрических макросферах типа империй власть посредством радиального излучения исходит из центра, испускающего лучи подобно Богу и Солнцу. (Мотив «исхождения» власти из одного «источника» прослеживается вплоть до формулировок конституций современных демократий — причем удивительно не то, что сегодня в соответствии с демократической рабочей фикцией «вся власть исходит от народа», а то, что самые высокие рассуждения о власти все еще считаются с неким «исхождением».) В своем позитивном выражении эманация как спонтанная лучевая коммуникация обеспечивает возможность того, чтобы присутствие отправителя в послании и в месте получения воспринималось как реальное; в негативном же выражении эманация отвечает за недопущение того, чтобы вестник, или медиум, в каче-

---

\* Научная фантастика (англ.).



Медаль Людовика XIV. 1674 г.

стве препятствия вклинился между приказом и его получением.

Тем самым в идее эманации содержится двойное условие успешной коммуникации власти: чистая и беспрепятственная доставка возможна! И она действительно возможна, поскольку существуют чистые или обладающие абсолютной проводимостью каналы, по которым, подобно веселым полезным духам, с величайшим проворством спешат чистые или абсолютно бескорыстные вестники.

Следовательно, аксиома всех старых эманационистских техник трансляции гласит: медиум не мешает! Эту же мысль можно выразить с помощью другого высказывания: у медиума нет никакой самости! И эта аксиома является тем более строгой, чем более свят отправитель. Единый Бог с давних пор распоряжался бескорыстной труппой ангелов, руководимой сверхбескорыстными архангелами, тогда как императоры после августовской ре-

формы общественной службы вынуждены были довольствоваться лишь почти бескорыстными чиновниками, работающими в сфере внутренних и иностранных дел под контролем почти бескорыстных министров. Пока действует это «почти», у чиновников всегда есть мотив работать над самосовершенствованием. Ведь если медиум «почти служит», службе серьезно угрожает коррупция. Если бы медиум, даже не таясь, позволил проникнуть в официальное поручение собственным интересам, то он утратил бы верность своей миссии, которой должен быть безраздельно предан, ибо он сам стал бы господином рядом со своим господином и его собственный маленький побочный интерес заслонил бы большой центральный интерес. Таким образом, он злоупотребил бы врученной ему властью ради себя самого. Злоупотребление властью представителем своего господина есть воплощение всего того, чего никогда не может произойти в системе, оперирующей фикцией чистого представительства. Тем не менее, если бы нечто подобное произошло, то на свет появился бы прототип всего злого и дурного. В эпоху метафизических посланий зло — это внимание представителя к самому себе; добро же, с телекоммуникативной точки зрения, есть не что иное, как безграничная самоотдача собственного бытия.

Поэтому вся старая культура господства основывается на идеале служебной аскезы и должностной верности, причем надо отметить, что аскеза и верность — это лишь два различных термина для обозначения ожидания самоотверженности у персональных посредников центральной власти; на техническом уровне этому соответствует гипотеза о существовании совершенных каналов трансляции и материальных сред — ожидание, которое на языке философии можно назвать допущением транспарентности. Лучше всего, если все эти среды — как человеческие, так и материальные — будут столь же нейтрально, терпеливо и с такой же преданностью своему рангу исполнять свою службу, как и те сорта папируса из дельты Нила, самыми

известными из которых были прежде всего *Augusta* или *Liviana* (поставлявшиеся в свитках шириной 24 сантиметра), лучшая бумага древности, резервировавшаяся для императорской канцелярии, и *hieratica*, бумага имперской бюрократии шириной 20.3 сантиметра, использовавшаяся в римском административном аппарате и в нотариатах южных стран вплоть до Месопотамии.<sup>315</sup> Прочие папирусы гражданского качества продавались в несколько более узких свитках.

Большие пространства власти могут сохранять свое формальное единство лишь потому, что бумага и чиновник терпеливы. Формат представляет собой послание, ибо в результате форматирования нейтральный материал становится чистым средством, резервирующимся для использования властителем и его представителями. Когда воля властителя записана, причем именно на таких авторитетных носителях, эдикт или рескрипт, едва покинув канцелярию (даже если текст зашифрован), всегда может читаться как открытый и недвусмысленный текст. Подписанный<sup>316</sup> и заверенный печатью документ должен прямо сообщать, в чем состоит приказание властителя, и передатчик реально присутствующего смысла не имеет права ни что-либо из него изъять, ни что-либо к нему добавить.<sup>317</sup> Чистый представитель непосредственно на месте чтения решает, что в действительности значат слова господина. Его способность правильно принимать это решение в конечном счете основывается на том факте, что отправитель мысленно присутствует в нем самом (в эпоху художественного гения это приведет к тезису о необходимой конгениальности интерпретатора).

Но лишь в том случае, если представители действуют без какой-либо корысти и лени и если в каналах

---

<sup>315</sup> См.: *Harold A. Innis. Empire and Communication. An illustrated edition. Toronto, 1986. P. 103.*

<sup>316</sup> См.: *Béatrice Fraenkel. La signature. Genèse d'un signe. Paris, 1992.*

<sup>317</sup> О функции «дословной формулы» «ничего не добавлять и ничего не изымать» см.: *Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. S. 236 f.*



Антуан Куазеву. *La renommée du roi* (Слава Людовика XIV, скачущего на Пегасе). 1702 г. Мраморная скульптура из сада Марли, в настоящее время находится в Лувре.

нет течей и засоров и они пропускают послание в целостности и сохранности, лучи империи способны беспрепятственно пройти через чистую, или диафанную, среду и оказать свое воздействие реального присутствия отправителя в месте получения послания. (Напомним, что средневековые космологи с помощью понятия диафана разработали важнейшее понятие проницаемой среды.<sup>318</sup>) Вестник, думающий о самом себе, не исполнит своего поручения надлежащим образом: это вечная забота отправителя в монополизованных трансляционных системах. Там, где есть основание для такого недоверия (а где его нет, если посредниками являются исключительно люди?), следует обеспечить, чтобы представитель не обладал собственной самостью, собственным эго, которое могло бы думать прежде всего о самом себе. Его эго должно быть устранено еще до приема на службу и заменено субъективностью господина.

Итак, представитель, или агент, прежде чем отправиться со своей миссией, должен расстаться со своей частной самостью и обменять ее на самость господина. То, что это должно происходить в соответствии с некоей формой, явствует из чрезвычайной серьезности ситуации, ведь речь идет не менее чем о передаче в полное пользование чьей-то человеческой жизни. Смена субъекта сопровождается строго определенными и выразительными ритуальными и формально-юридическими действиями; таковыми могут считаться феодальные ритуалы ленного пожалования и торжественного посвящения в сан католических священников и монахов, а также современные церемонии вручения верительных грамот. В одном византийском документе XIV века, содержащем текст присяги чиновника, среди прочего говорится:

«Я клянусь Богом и его святыми евангелиями, высокочтимым крестом животворящим, святейшей Господой, Богородицею Одигитрией, и всеми святыми,

---

<sup>318</sup> См. выше Главу 5. С. 481 и прим. 196.



что в течение всей своей жизни буду верным слугой нашего могущественного и святого монарха и императора, верным не только на словах, но теми делами, которые хорошие слуги совершают ради своих господ... Я буду другом его друзей и врагом его врагов и никогда не стану злоумышлять против его величества... Я останусь истинным и верным слугой императора... как того и требует истина от слуги честного и верного своему господину, и если тот, с Божьего дозволения, окажется в беде или в изгнании, то я буду его сопровождать, разделю его страдания и подвергнусь тем же опасностям, что и он, вплоть до самой смерти, и так будет, пока я жив».<sup>319</sup>

Эти клятвы повторялись при воцарении нового императора, хранились в дворцовых архивах и регистрировались в особой ведомости; начиная с VII века такие торжественные обеты, по всей видимости, должны были давать даже константинопольский патриарх и церковные прелаты. В этом проявляется сущность заключенного по всей форме альянса между суверенным властителем и подчиненными ему представителями, поскольку в данном случае чиновники перед Богом и святыми обязываются оставаться верными императору, даже если тот в результате дворцового переворота или рокового стечения внешних обстоятельств лишится власти. Клятва до самой смерти служить свергнутому господину равнозначна отказу от права когда-либо вновь задуматься о своей собственной выгоде. Это означает, что суверенен не только тот, кто может быть представлен так, словно он сам присутствует в своем представителе; еще более суверенен тот, кто может побудить своего представителя никогда более не принимать самовольных решений о введении чрезвычайного положения, даже если оно фактически уже имеет место. Таким образом, истинный чиновник — это репре-

---

<sup>319</sup> Цит. по: *André Guillou. La civilisation byzantine. Paris, 1974. P. 114—115.*

зентант, всю свою потенцию получающий от патрона, а во всех прочих отношениях провозглашающий собственную импотенцию.

Поэтому идеальное представительство начинается с медиумистически релевантного субъектного обмена — процесса, который Зигмунд Фрейд ошибочно, основываясь на устаревшей и мелкобуржуазной точке зрения, определил как формирование Сверх-Я. Ведь смысл классических систем представительства состоит не в том, что в частного человека, живущего инстинктами и стремящегося к чувственным удовольствиям, имплантируется безжалостный внутренний надсмотрщик, чему наиболее действенно способствуют ранние обиды и ограничения («Детство шефа»), а в том, что индивид обменивает свой маленький (эротический) аппарат желаний на большой (политический) и вследствие этого становится причастен к гораздо более мощной структуре субъективности и к намного более объемному контексту властолюбия.

Этот обмен, выше обозначавшийся как апостольская смена субъекта, является основой этики высокоразвитых культур — в той мере, в какой она остается этикой служения и *eo ipso* этикой приказа и послушания в радиусе царской и императорской власти. Исходя из этого можно дать весьма удовлетворительное медиа-теоретическое обоснование до недавнего времени распространенного во всех без исключения высокоразвитых культурах запрета на нарциссизм, или табу на эгоизм. В метафизическую эпоху философы-моралисты, поскольку они еще не могут быть функционалистами, должны проецировать должности и функции на умонастроения и устремления; поэтому классические этики не способны ни на что иное, как только выводить успехи в служении господину из безусловно бескорыстия его представителя и смиренного выполнения им своих обязанностей.

Способность людей — как занимающих постоянные служебные места, так и выполняющих мобильные поручения — забывать самих себя, чтобы лучше помнить о

том, что им поручено целым или его центром, представляет собой фантастическую и одновременно необходимую для архитектоники власти антропологическую фикцию, которая впервые делает возможной староевропейскую (и азиатскую) этику бытия-для-служения. В то же время она является одним из источников табу на эгоизм, которое действовало во всех архаических и развитых обществах, пока они обладали доиндивидуалистическим устройством и пока не ощущалось даже намек на необходимость его обоснования.

Думать сначала о других и лишь потом о себе, ставить выгоду патрона выше собственной выгоды — это убеждение было столь глубоким, что типичная для либерализма мысль о социально продуктивном разделении труда между несколькими эгоизмами не могла возникнуть в течение целой эпохи. Она появится лишь в результате морально-философской революции Нового времени, приведшей к растущей натурализации и нейтрализации так называемого зла. Эта революция начинается с появления системы Томаса Гоббса, который в процессе конструирования государственной машины создал пространство для систематического учета низменных или эгоистичных человеческих мотивов, прежде всего страха, стремления к комфорту и надежды на личную выгоду;<sup>320</sup> далее, пройдя через промежуточные стадии утилитаризма и витализма, она находит свое предварительное завершение в вынесенном Никласом Луманном обобщенном оправдательном приговоре структурно-эгоистическому «своеволию» субсистем. Ведущими понятиями мотивировочной части луманновского приговора являются самореференциальное единство и дифференциация, и оба они, по сути, означают лишь то, что все происходящее эгоистично (причем не вполне ясно, можно ли теоретически отразить обычно остающийся латентным эгоизм систем).

---

<sup>320</sup> См.: Левиафан. Ч. I. Гл. XIII.

В классическом же мышлении эгоизм всегда рассматривался как первый импульс дурного и злого, а его симптомами были нежелание-более-служить слуги и своекорыстное искажение послания передатчиком. Отсюда выводятся два типа кардинального политического преступления: мятеж и предательство. Трудно сказать, какое из этих беззаконий в традиционной системе морали воспринималось как более отвратительное. Не случайно христианская сатанология изображает князя демонов падшим ангелом: он — прототип неверного и одновременно мятежного вестника, укравшего доверенное ему послание — божественный луч — и использовавший его для собственной выгоды. Когда Данте обрекает архипредателей Брута, Кассия и Иуду на вечное страдание в пережевывающих их трех пастьях Сатаны, он тем самым присоединяется к необходимому с точки зрения метафизики служения воззрению на предательство как на величайшее зло. Согласно Августину, неправильное использование предназначенного для передачи великолепия, эта приватизация сияющего послания, представляет собой начало перверсии или уклонения твари от *face-à-face* с творцом, и поэтому неверность ангела и тщеславие посредника являются для него началом истории сатаниско-человеческой деградации. Новая же верность вестника, истоком которой является миссия Христа, а продолжением — церковь со всеми ее преданными священниками-функционерами, должна стать началом истории спасения; в ней формируется апостольская информационная система, в которой благодаря мудрой цензуре посланий, производимой внимательным центральным органом — епископальной церковью, во всеимперском масштабе должно возродиться чистое представительство, осуществляемое самозабвенными посредниками.

В светской сфере следует постоянно обуздывать бюрократическое зло, тщеславную отсебятину послов и склонность чиновников к обслуживанию самих себя, будь то с помощью усиленного контроля над их деятель-

ностью или посредством более эффективных систем воспитания и вознаграждения. Лишь в процессе непрерывного самоочищения идея «общественного служения» может быть возвращена к своим якобы чистым и неискаженным истокам. (Отнюдь не случайно, что современный неоконсерватизм, прежде всего в Соединенных Штатах, столь увлечен темой государственных функционеров как *self-serving class*;<sup>\*</sup> он добивается успеха у публики, объявляя войну паразитизму общественных слуг, которые никому не служат; в Европе в рамках той же самой схемы критики бюрократического зла господствующими являются рассуждения о коррупции, формализме и расточительности.)

Что касается критики нечистой среды, то ее духовной кульминацией оказывается полемика «чистых» коммуникаторов с промежуточным царством знаков, обретшим самостоятельность, — полемика, образцово артикулированная в речевой фигуре Иисуса: «Так написано, а так я говорю вам!» Эта фигура сохранила свою вирулентность вплоть до важнейшей медиа-теории XX столетия — теории канадского католика Маршалла Маклюэна. Питательной почвой для нее служит популярная в древнем иудаизме критика фарисеев фарисеями, которая может рассматриваться как типологически аналогичная критике греческих софистов греческими же софистами.<sup>321</sup> В данном случае представитель определенной письменно-культурной группы ссылается на устную речь господина, которую он желает представить как фундаментально значимое обстоятельство. Как правило, он говорит, что чувствует необходимость выступить с протестом против становящейся все более и более самостоятельной письменности и ее креатур. Так, дух требует к ответу букву, как будто ее единственной

---

<sup>321</sup> См.: Jerusalemischer Talmud. Traktat Berachoth IX, 5; Babylonischer Talmud. Traktat Sota 22 b; там различаются пять классов фарисеев, один из которых, «цветные фарисеи», представляет собой типичный класс лицемеров Нового Завета.

\* Класс, сам себя обслуживающий (англ.).

легитимной функцией является скромное служение воле к устной речи. Выступающий «от имени духа» стремится вести себя, словно он есть сама жизнь, отделяющая себя от мертвого, внешнего и дополнительного.

Эта критика, представляющая собой константу западной духовной истории, обращена против непрерывного мятежа вторичного, который на языке теологии можно было бы назвать манифестацией семиологически злого или дурного. Ему противопоставляется перманентная консервативная революция признанного первичного. Для приверженцев первых слов, кем бы они ни были сказаны — богами, монархами или гениями, злом является все то, что способствует расширению промежуточного царства комментария и что содействует приходу к власти интерпретаторов, или экспертов по вторичным словам. Если знаки более не желают быть скромными слугами<sup>322</sup> и протискиваются вперед голой грудью-означающим, отвлекая внимание от сути дела; если толкователи знаков хотят уже не просто быть незаинтересованными читателями, а пронизать данные свыше слова вольными толкованиями и исказить канонические тексты своими парафразами; если экзегеты набираются дерзости и открыто заявляют, что оригинала не существует, а есть лишь версии, которые так или иначе все в равной степени легитимны, — тогда для защитников первых знаков приходит время решительных действий и наступает момент, когда гневный слуга должен изгнать торговцев-посредников из храма.<sup>323</sup>

Что касается возможности чистого представительства в политическом пространстве, то его каскад, само собой разумеется, берет начало на вершине метафизической пирамиды — в фигуре монарха, который чувствует, что сама логика поста вынуждает преподносить себя на-

---

<sup>322</sup> Еще классическая эстетика основывалась на первенстве означаемого; см. статью Фридриха Шиллера «О необходимых границах использования прекрасных форм».

<sup>323</sup> См.: *George Steiner. Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* München; Wien, 1990.

местником божественных сил, а при теократических эксцессах — даже их инкарнацией. Упомянутые случаи титулования *dominus-et-deus* от Домициана до Диоклетиана недвусмысленно свидетельствуют об инкарнационистской тенденции; Аврелиан кроме этого титула выдвинул претензии на божественную сущность и повелел именовать себя на монетах властителем, который уже рожден богообразным, — *dominus et deus natus*.<sup>324</sup> Эти теологические программы никоим образом не соответствовали древнеримским традициям, а представляли собой порождение прогрессирующей саморефлексии по поводу исключительного положения императора.

На то, что первоначально как-бы-божественное-бытие означало для императора лишь риторическую фигуру и воспринималось, скорее, как психологическая трудность в определении его статуса, среди прочего указывает одно место из педагогического трактата Сенеки «О милосердии», написанного для молодого Нерона. В нем философский ментор императора пытается постичь те отрицательные стороны, которые связаны с необходимостью быть Богом:

«Это величайшее рабство — не иметь возможности стать меньше. Но ты разделяешь это стеснение с богами. Ибо их также привязало к себе небо, и для них столь же непозволительно спуститься с него, как, разумеется, и для тебя. Ты прикован к своей высоте. Наши движения заметны немногим. Нам позволено уходить, возвращаться и менять облик, не привлекая публичного внимания: тебе, как и Солнцу, не подобает оставаться скрытым. На тебя падает много света (*multa contra te lux est*). К тебе устремлены взоры всех. Ты полагаешь, что выходишь из дома? Ты восходишь (*prodire te putas? oreris*). Ты не можешь говорить, чтобы твой голос не слышали живущие повсюду народы. Ты не можешь сердиться,

---

<sup>324</sup> Torben Christensen. Christus oder Jupiter. S. 117.

чтобы не вострепетало все, что было вокруг (*quidquid circa fuerit*)». <sup>325</sup>

Здесь трудность, связанная с бытием в качестве Солнца, осмысливается еще стоическими средствами и не превращается с помощью неоплатонических понятий в нечто положительное. Тем отчетливее проявляется в нарисованном Сенекой портрете монарха телекоммуникативный или телеэнергетический характер жизненных манифестаций императора.

Воспитательная по отношению к монарху задача философа состоит в том, что он должен вовлечь императора в ролевую игру в великого всестороннего коммуникатора; причем тот особенный акцент, который Сенека делает на милосердии (*clementia*) принцепса, уже можно понять как предвосхищающее указание на радиократическое господство в модусе беспрепятственной самотрансляции субстанции. (Здесь возникает аналогия с китайской философией власти, в которой намного глубже был разработан мотив осуществления власти посредством отказа от вмешательства в ход событий, причем тихая инфократия императора опиралась там на всеимперскую систему шпионов, посыльных и доносчиков. <sup>326</sup>) Кроме того, разговор о *clementia* уже содержит смиренную уступку философа цезаристской автократии, ибо, по сути дела, здесь подразумевается нечто совершенно иное, чем то, что в эпоху Цицерона называлось *humanitas*,\* — качество, которого после Августа уже нельзя было требовать от императора-сверхчеловека. И тем более это относится к эпохе после Калигулы, который за свою *philanthropia*,\*\* или *clementia*, принимал от запуганного сената не только сло-

---

<sup>325</sup> L. Annaeus Seneca. De clementia. Über die Güte. Stuttgart, 1970/1992. S. 25—27 (перевод несколько изменен).

<sup>326</sup> См.: Jacques Gernet. Die chinesische Welt. Frankfurt, 1988. S. 91; о мистике полицейской власти см. также: Jean Levi. Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne. Paris, 1989.

\* Человеколюбие (лат.).

\*\* Человеколюбие (греч.).



весные восхваления, но и официальные пожертвования.<sup>327</sup> Тот факт, что в начале императорской эпохи человеколюбие превратилось в милосердие монарха, то есть в человечность свыше, отражает кардинальное отличие цезарей от сената и народа — точно так же, как обратное превращение *clementia* в *humanitas* в конце эпохи европейского абсолютизма (в начале XVIII века) сигнализировало о возвращении монархов в состав обыкновенного буржуазного человечества. В течение целой эпохи был действителен тезис, гласящий, что суверенен тот, кто может миловать. Парадигма милосердия властителя — решение победителя Августа не наказывать заговорщика Цинну — настоятельно подчеркивается Сенекой в его сочинении. С помощью этого акта, свидетелевавшего о совершенной мудрости властителя, Августу удалось завершить гражданскую войну и вернуть империи многолетний мир, вошедший в историю под названием *pax augusta*.\*

И все же сочинение Сенеки «О милосердии» остается одним из самых сомнительных документов о приспособлении к обстоятельствам времени, которые когда-либо были созданы мыслителем столь высокого ранга. Как известно, попытки философа руководить вождем, Нероном, потерпели неудачу в силу *moral insanity*\*\* последнего. В характере подростка Нерона, пожалуй, действительно имелись склонности к определенной театральной мягкости. Например, Сенека может напомнить своему ученику об эпизоде, когда Нерон, откладывая со дня на день объявление амнистии для двух уличных разбойников, наконец закричал, что его против воли (*invito*) заставляли подписать бумагу о приведении приговора в исполнение:

---

<sup>327</sup> Мотив *clementia* стал вирулентным после того, как Цезарь, победив в борьбе с Марком Антонием, сигнализировал, что он не желает идти по пути Суллы, а следовательно, не собирается мстить, составляя проскрипционные списки бывших противников.

\* Мир Августа (лат.).

\*\* Моральное безумие (англ.).

«Как бы я хотел не уметь писать!» (*vellem litteras nescirem!*). По этому поводу Сенека замечает:

«Слова, достойные, чтобы их слышали все народы, живущие в Римской империи... Эта мягкость твоего нрава передается дальше... От главы исходит (*exit*) здоровье». <sup>328</sup>

Сенека еще не сознавал, что для молодого Нерона человечность была интересна прежде всего как театраль- ный жест, но, пожалуй, он прекрасно понимал, что функция императора состояла в отождествлении себя с центром, из которого при любых обстоятельствах нечто «исходит». Что касается успешного распространения убедительной вести о милосердии, то римлянам пришлось ожидать его вплоть до воцарения императора Тита из династии Флавиев, которому в течение двухлетнего правления (79—81) удалось не подписать ни одного смертного приговора. <sup>329</sup>

Пока императоры для истолкования своего положения использовали скорее стоические, чем неоплатонические языковые игры, маниакальные искушения, связанные с их положением на вершине мира, проявлялись лишь в форме частной психопатии; незаметный, но в то же время широкий ров отделяет *furor Caesarum* от *furor platonicus*. Мы по-новому взглянули бы на богочеловеческие фантазии Калигулы, если бы захотели проинтерпретировать их в свете эллинистической доктрины Единого или гнозиса Филона Александрийского. Стоик Марк Аврелий в своих «Размышлениях» следовал гигиенической стратегии самоиспытания, соблюдая при этом мудрую осмотрительность, дабы удержать под контролем присущие его посту тенденции к росту маниакальных проявлений; для него было важно устоять перед соблаз-

---

<sup>328</sup> *L. Annaeus Seneca. De clementia. 1, 2. S. 73.*

<sup>329</sup> Топос милосердия Тита оставался вирулентным вплоть до одноименной оперы Моцарта, написанной по поводу коронации Леопольда II (1791).

ном блеска: «Однажды все уйдут, как славящий, так и прославляемый».<sup>330</sup> Тот властитель, который хотел бы отражаться лишь в близких двору средах, в восхвалениях, молве и прославлениях, в верноподданнической поэзии и лстивой прозе, в одно мгновение утратил бы власть над самим собой.

После императоров-философов II века стоические резервы имперской саморефлексии были, по всей видимости, исчерпаны. Однако долговременная подспудная платонизация императорского поста могла осуществиться только в результате агрессивной культовой политики позднейших монархов, прежде всего — благодаря безудержному абсолютизму домината, который, со своей стороны, без какого бы то ни было стиливого разрыва перешел в византийскую теократию. При этом верх взяли эпифанистические тенденции: императоры — как имплицитно, так и эксплицитно — все более явно становятся на путь теархического и радиократического самоистолкования. Они постоянно читают самих себя как знаки бытия, сияющие на фоне империи и мира.

Отнюдь не случайно, что Диоклетиан, вызвавший накат абсолютистской волны, как в свое время это сделал Александр Великий, ввел в свой дворцовый церемониал персидский проскинезис (униженное коленопреклонение) не только для обычных подданных, но и для высших придворных и офицеров, что полностью согласовывалось с модусом господства «в реальном присутствии». Словно свет, явленный *ex oriente*,\* окруженный ореолом император вместе со своими соправителями по тетрархии оказывается вблизи Единого; кажется, он сам есть функциональная эманация Бога, от которой до самого края земного круга исходят лучи власти (надо отметить, что при Диоклетиане и после него речь о прижизненном обожествлении уже не шла). Даже непосредственное исхождение

---

<sup>330</sup> *Marc Aurel. Selbstbetrachtungen. IV, 35.*

\* С востока (*лат.*).

императора из Солнца (японский тэнно вплоть до XX столетия поддерживал аналогичный миф о своем происхождении от богини Солнца Аматэрасу) предполагает возможность чистого представительства и полного реального присутствия хозяина империи. Отсюда неизбежные ореолы, с наглядной очевидностью демонстрирующие, каким образом в империи связаны пожалованная власть и свет издалека.

Решающим для дальнейшего хода имперской медиа-истории является вопрос о возможности бесконфликтной встречи обоих типов полномочной и метафизически обоснованной, исходящей из центра бытия коммуникации — апостольской и императорской. Тот факт, что во времена трений между империей и церковью (от Нерона до Диоклетиана) епископальное полномочие и императорское полновластие было невозможно привести к общему знаменателю, неудивителен ни с исторической, ни с системной точки зрения. Но как соотносятся друг с другом оба этих источника посланий, если ликвидирована полемическая антитеза христианства и язычества, ибо сама империя уже находится под *signum crucis*?\* Ответ на этот вопрос следует искать в истории христианизированного империализма. Как мы уже видели, христианству не нужно было империализироваться, поскольку оно как в своей паулистской, так и в своей римско-петринистической линии развития уже обладало империоморфным устройством (что никоим образом не вредило его в реальности локальному, общинному, способу существования). Этот христианизированный империализм оформлялся двояким образом: во-первых — в истории обеих христианских Римских империй, то есть прямой наследницы античной Римской империи, Византийской, и перенесенной на новую почву Священной Римской империи германской нации; во-вторых — в истории папства.

---

\* Знак креста (лат.).

Тот, кто желает понять, как устанавливались исторически плодотворные связи эманационистской радиократии и апостольской логики послания, должен обратить внимание на обе группы явлений. То, что по империям постоянно проходят вибрации коммуникаций по поводу спасительности властителя, имперских успехов и задач и что это самовозбуждение составляет медиальное основание их единства, можно четко проследить, исследовав античный культ властителя и его всеимперское преобразование в харизмы и различные проявления властолюбия.

По причинам, связанным с архитектуроникой власти, пространство империи может сохраняться только в качестве семиосферы согласия относительно его благополучия или воспроизводства в условиях упадка и опасности. Но тот факт, что в этих проходящих по империи вибрациях коммуникаций по поводу его благополучного положения принимают участие также и апостольские представители христианского по своему характеру эсхатологического царства спасения, следует воспринимать как весьма примечательное медиа-историческое явление.

Здесь на передний план выходит прежде еще никогда систематически не рассматривавшаяся проблема: каким образом большие политические и церковные тела, относящиеся к эпохе конца античности—начала Нового времени, обосновывали и организовывали свое семиосферическое единство?

Таким образом, оба структурно-исторических вопроса — как возможна христианская императорская власть и как возможно эффективное папство? — в медиа-теоретической перспективе представляют собой производные формулировки главного систематического вопроса: как возможен синтез эманационизма и апостольства? С этой точки зрения в метафизическую эпоху европейской цивилизации медиа-история лишь идет вслед за тайнами реально существующих политических макросфер.

Как мы видели, сферическая природа священных империй предполагает достаточно настойчивое освоение



Этруская учебная модель оракула из печени.<sup>331</sup>

пространства посредством излучений и трансляций из руководящего центра. Вопрос о существовании внутри друг друга и рядом друг с другом апостольского и эманационистского производства знаков, в свою очередь, можно трансформировать в постановку следующих проблем: как власть над вестниками может перейти в радиальную трансляцию господства и как, наоборот, способность посылать лучи может привести к власти говорящих вестников? Причем в выражении «посылание» следует слышать

---

<sup>331</sup> Наряду с обоими характерными для высокоразвитых культур способами говорить о божественном, апостольско-священническом и эманационистски-философском, существует (и именно в империях, причем вплоть до современной массовой культуры) множество мантических техник (гадание по внутренностям, наблюдение за птицами, гадание на костях, раковинах, тысячелистнике, составление гороскопов, хиромантия, наблюдение за кристаллами, раскладывание карт и т. д.), которые, несмотря на свои примитивные корни, способны приобретать достаточно утонченные формы. Эскалация императорских запретов на прорицание в 294—358 годах свидетельствует, что империя решила всеми средствами сдерживать рост информации из потустороннего мира. См.: *Marie Theres Fögen. Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike.* Frankfurt, 1993. Ставшее имперской церковью христианство унаследовало от языческих императоров политическую заинтересованность в монолингвизме высшего мира.

его неуничтожимое двойное значение — излучение (иррадиация) и отправка с поручением (миссия).

Напрашивается предположение, и опыт вполне его подтверждает, что узелки между апостольскими и эманационистскими мотивами могли завязываться с обеих сторон. Это происходило, во-первых, в силу того, что харизматический тип властителя, посланного богами на благо живущих, непосредственно наследует апостольской традиции (о чем во всевозможных формах говорил Евсевий Кесарийский в своих панегириках императору-спасителю Константину, которого он ввел прямо-таки в первые ряды посланников Христа, отважившись назвать тринадцатым апостолом), а во-вторых, в силу того, что апостольство было нагружено эпифанистическими и эманационистскими мотивами, — тенденция, оказавшая влияние прежде всего на полушарие греческого православия. В рамках эллинистической парадигмы христианства<sup>332</sup> благодаря платоническим инспирациям была успешно разработана и внедрена «христология свыше», а также созданы иконология, пневматология и политология, которые можно собрать в картину некоей «апостологии свыше». В этом полушарии благовещение и богоявление сближаются, иногда сводясь к точке, в которой апостольская миссия словно поглощается эпифанией.

Самой яркой иллюстрацией к сказанному служит культ «неписаных икон» Христа, самая знаменитая из которых в VI веке была превращена в палладий, то есть защитный символ Византийской империи; в 622 году восточно-римский император даже взял этот образ в военный поход против персов, рассматривавшийся как священная война. Согласно радикально-эпифанистической легенде, таинственные изображения Христа появились вследствие непосредственной проекции с неба, или, используя выражение того времени, географически, то есть бы-

---

<sup>332</sup> См.: *Hans Küng. Das Christentum. Wesen und Geschichte.* München; Zürich, 1994. Absch. C II: Das ökumenisch-hellenistische Paradigma des christlichen Altertums. S. 145—335.



Ганс Мемлинг. *Святая вероника*. Около 1440 г. Вашингтон.

ли нарисованы божественным способом (чаще говорилось: ахиропойетически, нерукотворно).<sup>333</sup> Это можно понять так: пучок лучей из высшего мира набросал эйдос Христа непосредственно на земном холсте и материализовал его на нем. Таким образом, согласно византийской логике, небо остается способным испускать образы. Апостолы-заместители находятся на коротком поводке, поскольку высший мир, непрерывно излучаясь в низший, сохраняет за собой первенство.

Совершенно иная картина предстает на латинском Западе, где апостольство римского епископа благодаря слиянию с духом римского права и имперской бюрократии в значительной степени становится делом сакрализованного осуществления власти, тогда как эпифаниче-

---

<sup>333</sup> См.: *Hans Betling. Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 1990. S. 64—70*, где обстоятельно используется работа: *Ernst von Dobschütz. Christusbilder. Leipzig, 1899.*



ское явление света в реальном настоящем по системным причинам играет значительно более скромную роль. Петр присутствует в Риме не как прозрачный вестник свыше, а как апостол-утес, не столько как окруженная ореолом икона из Евангелия, сколько как первый вассал и основатель параллельного *regnum*. Тем не менее ухудшившаяся политическая обстановка на Западе вплоть до VIII века не позволяла вспомнить о важной роли римского епископа. Лишь после возникновения в IX веке дуальности папа—император европейская проблема заместительства разворачивается во всем своем антитетическом драматизме. После политического и церковного освобождения Запада от господства византийского императора (начиная с состоявшейся на Рождество 800 года имперской по своему характеру коронации Карла Великого папой Львом III) в течение всего западноевропейского Средневековья папа и император были связаны, как сиамские близнецы, которых в силу сращения их внутренних органов было невозможно разделить. Они молчаливо хранили тайну совместной узурпации, причем в папстве симптомы патогенной секретности проявлялись острее, порождая мотивы для более сенсационных деклараций и более экстравагантных жестов.

Одной из тайн папства, которую невозможно было скрыть, являлось его ревнивое соперничество с самодостаточной, обладающей всеми привилегиями легитимности и преемственности, византийской теократией, пусть даже та нередко пребывала в нестабильном и незавидном положении. В городе на Тибре не могли забыть, что на вселенском соборе 381 года в Константинополе в обсуждении вопросов о руководстве церковью возобладала антиримская тенденция.<sup>334</sup> (Если Лакан развивал тезис, что бессознательное структурировано как язык, то, глядя на положение папы, можно утвер-

---

<sup>334</sup> См.: *Giuseppe Alberigo. Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II.* Düsseldorf, 1993. S. 75—77.

ждать, что бессознательное функционирует как неисполняемая служба.)

Первым шагом к папской автотерапии было деятельное участие римского епископа в имперском проекте франкского короля Карла, заинтересованного в реанимации имперской структуры римского типа на северо-западе Европы с франками как главным народом. Ради реализации этого колоссального имперского плана Карл был готов заключить союз с единственным источником в Европе, который мог бы вручить ему императорскую корону. Но та особая роль, которая была отведена папству при коронации западного императора и благодаря которой последняя могла рассматриваться как возвращение империи из Византии в Рим, представляла собой лишь своего рода первую помощь, необходимую для избавления Святого престола от присущего ему комплекса структурной подчиненности. Как только, несмотря на слабые возражения с Востока (лишь в 812 году Византия соизволила признать западную императорскую власть как подчиненную величину — по аналогии с иерархией Диоклетиана, в которой различались полноценные императоры, августы, и дополнительные императоры, цезари), новая западная ось Рим—Аахен была консолидирована и после того, как на почве северо-западной Европы сформировался территориальный комплекс, для господства над которым мог понадобиться теократический институт, — папство, восстановившись после римской аристократической «порнокрапии» X века, встало перед необходимостью нанесения второго удара, чтобы собственными силами компенсировать византийскую обиду.

Этого можно было достичь только посредством объявления духовной войны «собственной» императорской власти, которая в результате оттоновского *renovatio imperii Romanorum*\* стала еще более привлекательной, чем когда-либо прежде. Папский комплекс суверенитета мог

---

\* Обновление Римской империи (лат.).

быть компенсирован лишь удовлетворением притязаний Рима на ведущее положение не только в духовной, но и в светской сфере. Императоры Священной Римской империи никогда в полной мере не осознавали, что им отводилась роль своего рода «внутреннего» цезаря при августе-папстве, которое стремилось к некоему дуальному решению — но не к невозможному в Риме цезарепапизму, а к папацезаризму или папаавгустизму, причем при строгом соблюдении первенства заместителя Бога по отношению к монархам. Это первенство в условиях восточной личной унии не порождало вносящей сумятицу двойственности, но в дуальной системе открывало дорогу взрывоопасным конфликтам. Не в силах сопротивляться, деградировавшая римская церковь должна была наблюдать, как императоры X века ассимилировали византийскую модель и стали подписываться как апостольские монархи. Еще Карл Великий без особых восторгов выслушивал клерикальные дифирамбы, в которых он именовался вторым Константином. Оттон III, сын византийки Феофании, вундеркинд, получивший теократическое воспитание, воспринимал себя как «другого Павла» и, не краснея, воспроизводил формулу Павла—Юстиниана *servus Iesu Christi*;\* в документах того времени он изображается как покровитель Святого Духа и таких символов пневмократических полномочий, как голубь и миропомазание. То, что Риму не нравилось это германское византийство, уже не нуждается в доказательстве. О консолидации римских сил свидетельствует инцидент, случившийся в 1014 году на коронации императора Генриха II (позднее прозванного Святым), когда папе Бенедикту VIII пришла в голову удачная мысль вложить в руку монарха круглую державу и тем самым представить этот символ, подразумевавший всевластие Христа, как дар папы императору. Смысл этого акта, возвышающего дарителя и унижающего принимающего, был очевиден, тем более

---

\* Раб Иисуса Христа (лат.).

что держава — это объект, от которого принимающий не может отказаться. Генрих очень быстро отделался от этого подарка римского епископа, передав его клюнийским аббатам. История более поздних держав (в сокровищницах старой Европы хранилось 36 подобных объектов) живо, насколько позволяет эта монотонная тема, изложена в известном исследовании Перси Эрнста Шрамма.<sup>335</sup>

На этом фоне *ad-hoc*-мотивы наступления римской церкви на императорскую власть кажутся вполне очевидными и прозрачными: в своем хроническом аспекте они являются реакцией на откровенное превращение германской имперско-церковной системы в инструмент императорской власти (например, императоры обладали правом назначать епископов); в своем актуальном аспекте они представляют собой травматическую реакцию на вызывающе высокомерное поведение императора Генриха III на церковном соборе 1046 года в Сутри, где он, титулуя себя *vicarius Dei*\*\* и выступая в качестве *caput ecclesiae*\*\*\* сместил трех «ложных» пап и назначил «истинным» папой своего собственного кандидата. Тем самым новая немецкая рана разбередила старый византийский шрам на теле римской системы. Ответ не мог заставить себя долго ждать. Симптомом острого папского невроза является одновременно и беспрецедентно грубый, и пророческий (в то время ни разу не опубликованный) набросок декрета Григория VII от 1075 года, который известен под заглавием *Dictatus Papae*\*\*\*\*. Именно с него начался поход Рима против императорской власти, в ходе которого он намеревался подчинить ее, а также вернуть евро-

---

<sup>335</sup> Percy Ernst Schramm. Sphaira. Globus. Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II. Ein Beitrag zum «Nachleben» der Antike. Stuttgart, 1958. В работе содержится хронологическая таблица получения держав. S. 186—187.

\* Для данного случая, для данной цели (лат.).

\*\* Заместитель Бога (лат.).

\*\*\* Глава церкви (лат.).

\*\*\*\* Папский диктат (лат.).

пейскую церковь под власть римской курии. Приведем некоторые тезисы из этого документа, включающего в себя двадцать семь статей:

- «1. Римская церковь создана единым Богом. <...>
8. Папа один вправе распоряжаться знаками императорского достоинства.
9. Одному папе все монархи лобызают ноги.
10. Лишь его имя должно упоминаться в литургических молитвах во всех церквях.
11. Он один в мире именуется папой.
12. Он может низлагать императоров. <...>
19. Никто ему не судья. <...>
23. В силу заслуг святого Петра каждый папа непреложно получает святость».<sup>336</sup>

Возвышение папства по отношению к империи интерпретировалось как первая революция в серии крупных европейских потрясений.<sup>337</sup> Если мы согласимся с этим в некоторой степени теологическим и доброжелательным по отношению к Риму толкованием, то должны будем признать, что *Dictatus* знаменует собой поворот к радикальному новоапостольскому спиритуализму и его борьбе против полуязыческого компромисса епископальных феодальных властей с локальными сакральными силами — практически неприкрытого и повсеместного приспособления христианских символов к старым военно-дворянским и этномагическим традициям. «Папская революция» — это первая попытка установления в Европе централизованной власти, вдохновленной церковно-неоримскими мотивами.

---

<sup>336</sup> 27 тезисов полностью опубликованы в книге: *Eugen Rosenstock-Huussy. Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen.* Moers, 1987. S. 143—144; об их толковании см.: *Horst Fuhrmann. «Der wahre Kaiser ist der Papst». Von der irdischen Gewalt im Mittelalter // Das antike Rom in Europa. Vortragsreihe der Universität Regensburg / Hrsg. von Hans Bungert.* Regensburg, 1985. S. 99 f.

<sup>337</sup> См.: *Eugen Rosenstock-Huussy. Die europäischen Revolutionen...* S. 131, 143; а также: *Friedrich Heer. Europäische Geistesgeschichte.* Stuttgart, 1953. S. 82 f.

В медиа-теоретической перспективе очевидно, почему в данном случае следует говорить о харизматическом централизме радикально-апостольского свойства. Целью папского наступления было реформирование католического пространства спасения в духовно-политическую империю. Рим нуждался в достижении такой идеальной ситуации, в которой один-единственный даритель спасения — *vicarius Dei* — упразднял многочисленные самодостаточные локальные культы и ликвидировал всякую возможность самостоятельного, основывающегося на собственных исконных способностях, обретения спасения для полуязыческих родов, племен и народов; Рим желал превратить всех без исключения европейцев в непосредственных получателей спасения, исходящего из римского источника. Согласно централистской католической фантазии, которая благодаря Григорию стала господствующей, Святой престол был окружен христианским человечеством и каждый его индивид понимался как душа, в духовном и церковно-правовом отношении непосредственно связанная с Римом.

Этот проект со всей очевидностью показал, насколько далеко в своем воображении могла бы зайти чистая апостолократия. Такой всеимперской монополии Рима на распространение спасения можно было достичь только с помощью дисциплинированной труппы апостолов, необходимым средством для создания которой стало утверждение celibата. По крайней мере в этом отношении «папская революция» повлекла за собой неизгладимые последствия: она свершилась, чтобы произвести на свет бессемейного, социализированного в большом теле матери-церкви, используемого без остатка и посылаемого куда угодно, состоящего в том или ином ордена священнослужителя — того самого *ecclesiasticus*,\* с которым связана история школьной интеллигенции в эпоху европейского Средневековья и начала Нового времени, но в

---

\* Духовное лицо (лат.).

еще большей мере — всемирная католическая миссия в эпоху великих географических открытий.

Тому, кто хотел бы изучить историю глобализации, было бы полезно поразмышлять об участии папства в формировании способной к эмиссии элиты сыновей матери-церкви, используемой для телекоммуникации с неосвоенными районами Земли и неизвестными адресатами.<sup>338</sup> Для работы в ранненовоевропейской всемирной загранкомандировке годились лишь папамобильные, почти бесконтекстуально запрограммированные апостолы. И только папство, продолжающее настаивать на своем связанном с именем Петра твердом характере и в то же время проводящее неопатулистскую мобилизацию, оказалось в состоянии ответить на вызов ситуации европейского многообразия народов, и тем более — на позднейший вызов мундиализации. По этой причине римское католичество не могло себе позволить впасть в священную летаргию пневматического монотеизма Византии, но после *Dictatus Papae* — пока Французская революция окончательно не перевела его в состояние обороны — оно пребывало в более или менее непрерывном (исключение составляет авиньонский кризис) апостольском наступлении.

То обстоятельство, что римскому папацезаризму, не считая краткого мгновения триумфа при Иннокентии III (Лотарио де Сеньи), никогда не удавалось достичь своих структурных целей, с макросферологической точки зрения является само собой разумеющимся, ибо центральный римский отправитель никогда не имел в своем распоряжении распределительных устройств, необходимых для эффективного проникновения в локальные сакральные пространства. Папа с его специфическими возможностями отправителя никогда не мог отделить региональ-

---

<sup>338</sup> Их типологическими наследниками являются сотрудники крупных американских телефонных компаний, которые с операционных баз в Центральной Европе (Вена, Прага и т. д.) опутывают сетями региона бывшего Советского Союза. О религиозной телекоммуникации в начальный период наземной глобализации см. ниже, с. 963—985.



Колонна Константина в Стамбуле. Утраченная статуя на вершине колонны, представлявшая собой переделанную статую Аполлона из Илиона, изображала окруженного ореолом императора, держащего в левой руке глобус с крылатой Викторией.



Берилловый глобус с бронзовой Никой. Вероятно, V в. до н. э.

ные королевства от их сакральных источников и отобрать у них их волшебные мантии. Локальные магические отправители, носители терапевтической и психагогической харизмы, повсюду оставались активными. Риму и его епископам еле-еле удавалось крестить местных спасителей и обучать деревенских священников нескольким латинским секвенциям. Отнюдь не случайно французское королевство, черпая политические силы из своей древней





Колонна Траяна в Риме; с 1588 г. увенчана статуей святого Петра.



Колонна Марка Аврелия; при Сиксте V, в 1588 г., увенчана статуей святого Петра.

чудотворной сакральной традиции, выступило против папства в момент его наивысшего могущества: оно осмелилось отправить наместника Христа из Рима в Авиньон, как какого-то вассала французской короны.<sup>339</sup> Впрочем, германское имперское пространство оставалось вирулен-

---

<sup>339</sup> См.: *Marc Bloch. Les rois thaumaturgues. Paris, 1924/1983; нем. изд.: Die wundertätigen Könige. München, 1988; об авиньонском эпизоде см. также Экскурс 6.*

тным даже в своих неудачных формах; вплоть до XIX столетия, и даже до эпохи Гитлера, оно давало ядовитые побеги. Критики немецкого менталитета, по всей видимости, правы, находя в нем следы непреодоленной имперской фрустрации, и это можно понять лишь всерьез приняв понятие империи как указание на до тех пор непревзойденную систему власти. И в самом деле, она была ликвидирована лишь благодаря успешной системе современного капитализма и его «предпринимательской культуре».

Основатель воображаемой новой немецко-гностической духовной империи, инициатор немецкого идеализма, а впоследствии берлинский кафедральный политик, Иоганн Готлиб Фихте в 8-й лекции своих эрлангенских речей «О сущности ученого и ее проявлениях в области свободы», прочитанной в летнем семестре 1805 года (спустя полгода после того, как Наполеон Бонапарт в Париже, в присутствии папы Льва VII, короновал себя как императора французов) и озаглавленной «О правителе», предложил своеобразную теорию короля, которая может рассматриваться в качестве продолжения немецкой имперской мистики средствами идеалистической рефлексивной философии. Для Фихте король — это чистый представитель господствующей идеи, и в этом качестве он сам неизбежно представляет собой эпифанию.

«Он признает себя одним из первых и самых непосредственных служителей божества, одной из телесно существующих конечностей, с помощью которых он проникает в действительность... Он всегда желает, чтобы не просто нечто произошло, а чтобы произошло то, чего желает идея. Пока она для него молчит, молчит и он, ибо только ради нее он обладает языком... Таким образом, идея целиком охватывает и пронизывает его, абсолютно и безоговорочно, и в его личности и биографии не остается ничего, что не горело бы в ней, как в вечном жертвенном огне.



Роскошные декорации, сооруженные для торжеств по случаю выздоровления Людовика XIV. Фрагмент.

И это потому, что он — самое непосредственное явление Бога в мире».<sup>340</sup>

Это место позволяет нам понять, что немецкий идеализм как в своей теории знака, так и в своей политологии (вместе со своей идеей государственной службы) также пребывает в континууме староевропейской логики очищения, а тем самым представляет собой запоздалую главу в истории транспарентизма. Предметом теории образа Фихте являются последние живые иконы; в качестве правительства ей нужен иконостас. В том, что касается аргументации, теорема Фихте образует своего рода стык между досовременным и современным истолкованием мира, ибо она, с одной стороны, представляет собой классическую метафизику готового к служению бескорыстного самозабвения, а с другой — при ее обосновании вынуждена использовать логику современности, которая, отказавшись от положений старой онтологии, протаскивает абсолют сквозь угольное ушко рефлектирующей субъективности.

Разумеется, выдвигаемая Фихте концепция заместительства относится не к апостольской, а к эманационист-

---

<sup>340</sup> J. G. Fichte. Werke. Bd 5. S. 81—82.

ской перспективе, поскольку правитель как образ бытия непосредственно излучается в профанную действительность, а точнее, активирует себя самого как излучаемое излучение. Но и папство, которое, казалось бы, всеми своими достижениями обязано апостольству, в момент своего наивысшего триумфа также не смогло избежать искушения и начало изображать себя в эпифаническом ключе; это проявляется прежде всего в вездесущей языковой игре вокруг Солнца и Луны, с помощью которой папская пропаганда начиная с XI века пыталась проиллюстрировать примат дарующего свет папы по отношению к принимающему свет императору.

Из этих лаконичных и, возможно, грешащих некоторыми преувеличениями набросков следует, что с эмпирической и исторической точки зрения (не говоря уже о логическом и систематическом анализе) сама возможность чистого представительства в ядре метафизической коммуникации, то есть при замещении Богочеловека *vicarius* или *servus Christi*, всегда оставалась проблематичной, ибо присутствие отправителя как в посланиях, так и в посланцах оказывалось расколотым на мелкие фрагменты. Неустраняемая многозначность была характерна не только для модуса послания; посланец, со своей стороны, также не мог быть однозначно идентифицирован, поскольку в кульминационный момент конфликта представительство Бога распалось на три высочайшие претензии — цезарепапистско-византийскую, папскую и императорскую, длительное сосуществование которых должно было оказывать разлагающее влияние на всякую веру в представительство. То, что папство, кроме того, иногда оказывалось расколотым, представая в обличье монстра с двумя, а иногда даже тремя головами, превращало встречу бытия и знака в неопикуемый гротеск.

Каждый из сосуществующих полноправных знаков бытия должен был подозревать, что два других являются пустыми (или, по крайней мере, нижестоящими) знака-

ми или соблазнительными симулякрами, ибо лишь в одном из них мог реально присутствовать отправитель. Но каким образом может быть идентифицировано аутентичное представительство? Совет из притчи Лессинга о выборе спасительного кольца по его благотворному воздействию на жизнь того, кто его носит, в данном случае неприменим, поскольку каждая из трех систем представительства могла бы предъявить многочисленные свидетельства своего успеха; *de facto* каждая из них была способна к эманации и сама продуцировала знаки, своим реальным успехом свидетельствующие об истинной жизненной полноте и защищенности. А следовательно, каждая система полностью доказывала свою правоту в своем собственном пространстве. Впрочем, с семиологической точки зрения это является основной чертой того, что в онтологически полном смысле называется «миром». В мире, заслуживающем этого наименования, критерии или признаки истинности картины мира могут быть обнаружены в самом мире; исключения составляют особые истины откровения, обязательно приходящие извне, а также эмпирические подрывные знаки, показывающие, что этот мир, сколь бы самодостаточным он ни был, может ввязаться в конкуренцию миров, которой он должен избегать или в которой он должен побеждать, если желает сохраниться.

Христианский триатлон, в котором участвовали Византия, Рим и Аахен и который продолжался в течение всего Средневековья, тревожным образом предвосхищал компромиссную формулу религиозного мира, наступившего после эпохи межконфессиональных войн, — *cuius regio eius religio*.<sup>\*</sup> Но в данном случае она способствовала не регламентации состояния мира, а образованию пространств, каждое из которых утверждало, что оно осуществляет истинное представительство божественного. Поэтому характер представлений о Боге и знаках бытия у какого-либо человека зависит от того, в чьей сфере заме-

---

\* Чья область, того и религия (лат.).

стительства ему было суждено родиться. Это означает, что война сакральных пространств и сфер знаков бытия становится неизбежной. Почти вся европейская история последнего тысячелетия структурно и фактически представляет собой развертывание полемических напряжений между высшими центрами представительства; с одной стороны, эти напряжения были интрамонотеистическими (войны между фракциями христианства) либо интермонотеистическими (мировая война между халифами как представителями пророка); с другой стороны, они разворачивались между тремя центрами христосферы, представляющими Бога. Наивный исторический термин «мировая война» в данном случае раскрывает глубинную структуру этого напряжения, поскольку его феномен может быть понят лишь исходя из столкновения различных позиций высшего представительства спасительного присутствия и соответствующих систем его распространения. «Война — это почта, а почта — это война».<sup>341</sup> Из чего следует, что всякая удовлетворительная теория содержательного знака, распространения посланий и подтверждения их получения есть дело генерального штаба.

В этом монотеистическом мировом театре, в котором благодаря высшим представительным инстанциям в мир излучаются, или ему возвещаются, несколько наивысших посланий, еврейский народ занимает отдельное, уязвимое и опасное положение. Неординарность и эксцентричность еврейской позиции проявляется прежде всего в том, что ее невозможно беспрепятственно включить ни в одну из трех христианских империй-заместителей, даже если бы фрагменты еврейской диаспоры и были способны более или менее бесконфликтно интегрироваться в политические структуры христианских государств. Еврейство —

---

<sup>341</sup> *Bernhard Siegert*. Relais. Geschichte der Literatur als Epoche der Post, 1751—1913. Berlin, 1993. S. 6. Этот остроумнейший тезис восходит к семиополологии Фридриха Киттлера, находящейся на самом передовом рубеже современной медиологии.

не столько как этнос, сколько как позиция в пространстве монотеистического послания — обречено на эксцентрики, ибо оно в силу одного своего существования превращается в жало, впившееся в плоть христианских теологий репрезентации и их политических аппаратов.

Если мы внимательно рассмотрим факт существования еврейства в византийской, папско-римской и имперско-германской перспективах, то увидим, что оно представляло собой манифестацию несогласия с аксиомой христианского мира. Согласно этой аксиоме, распятый и воскресший фарисей Иисус из Назарета был предсказанным пророками Мессией, царем-помазанником, явившимся во плоти, дабы исполнить пророчества и привести всех готовых к восприятию вести людей (за исключением евреев) в царство спасения Бога, который есть не кто иной, как Бог евреев. Если до 135 года в Палестине, а позднее в диаспоре еврейство оставалось «нерушимым», то лишь потому, что оно смогло устоять перед учением о пришествии Мессии.

Таким образом, поскольку после возникновения христианства еврейство могло выжить только встав на путь отрицания пришествия Мессии, существование этого народа неизбежно должно было приобрести в глазах церкви и христианского государства отчетливые антихристианские черты. Антихрист был не тем, чего должны были бояться христиане: его нельзя было назвать грядущим искушением, ибо он был сохраняющей предысторией христианства, а значит, был старше его. Дьяволизация еврейского сопротивления представляла собой напрашивающийся ответ на этот вызов. Если языческие народы часто было нелегко склонить к принятию христианской вести, то с точки зрения миссионеров это могло объясняться — и, возможно, даже извиняться — тем обстоятельством, что евангелие было для них чем-то совершенно новым, необычным и неслыханным. Неприятие благой вести иудеями велось по другим правилам игры. Им не нужно было долго растолковывать смысл известия

о пришествии Мессии — они понимали его лучше, чем кто-либо; но они не поверили этой новости, более того, сочли ее кощунственным и ошибочным учением. Для большинства евреев случай Иисуса был не более чем суммой искусительных недоразумений — вихрем заблуждений, сгруппированных вокруг центрального заблуждения. Если бы правоверные иудеи могли быть свидетелями событий знаменитой вечери, то в этом мрачном поедании агнца и питии вина-крови они вряд ли увидели бы нечто большее, чем доведенную до мании безвкусицу. Большинство ортодоксальных иудеев, фарисеи и народ, в гневном смущении наблюдали за невиданным заблуждением странного и дерзкого раввина, который, выступая перед своими приверженцами, присваивал себе рискованные титулы и который своим непростительным «Я» (Мк., 14;62) перешагнул через край пропасти.

С еврейской точки зрения это мессианское «Я» представляет собой лишь предосудительное человеческое высказывание, а следовательно, пустой знак, не обладающий ни теологической плотностью, ни метафизической силой. Одна мысль о том, что кто-либо, быть может, является содержательным знаком, уже была бы свидетельством неизлечимого ментального кризиса. Предикат «истинный Мессия» не может присутствовать в Иисусовом субъекте «Я», а говорящий, в лучшем случае, продуцирует этим высказыванием, не считая скандала, лишь то, что в средневековой критике языка будет называться *flatus vocis*, выдохом через голосовые связки (они издают звуки, не несущие ничего, что обладало бы действительным смыслом); в худшем же случае субъективностью говорящего овладевает некий демон, чтобы посредством его голоса послать в мир зловеющий вокальный призрак, который, черпая силы в Писании, способен породить целые миры обманутого сознания. Если иудейская ортодоксия (оставим на мгновение в стороне эллинистически либеральное и менее строгое течение в иудаизме) не смогла преодолеть себя и не дала утвердительного ответа на вопрос о мессианстве Иису-



са, то это означает, что с точки зрения истории спасения благодаря явлению Иисуса, если не считать возможного мимолетного искушения, для нее не произошло *ничего*.

Серьезность последствий выбора в пользу этого «ничего» по отношению к пришествию Мессии невозможно переоценить. Ведь с точки зрения тех, кто признал Мессию, евреи все больше и больше становились народом отрицателей, даже народом Ничто, который, глядя на встречу прибывшего Бога в христианских системах представления, вел себя как демонический сторонний наблюдатель. Христианское сознание не могло забыть, что извне за ним наблюдал свидетель, не скрывавший своего презрения к тем, кто верил в пришествие. И в самом деле, если мы хотя бы на мгновение встанем на ту позицию по отношению к христианскому новшеству, которую последовательно занимали евреи, то у нас тотчас возникнет вопрос: что же, собственно, сделали христиане, когда они с таким невероятным эффектом и с таким ревностным усердием последовали за Мессией, которого не было или, скорее, который всегда оставался всего лишь претендентом? Что значит признать реальность присутствия никогда не являвшегося Бога? Зачем переводить ложную весть на все языки Земли и для возвещения пустого знака организовывать во всех частях света церковные кафедры, епископства и школы?

Эти вопросы пронизаны тревожной иронией, ибо они касаются чрезвычайно важных, сверхсубъективных и невероятно смешных взаимосвязей. Но одного лишь приватного язвительного юмора никогда не будет достаточно, чтобы издали осмыслить предметы такой важности. Чем, если говорить серьезно, занимаются христиане, посвятившие свою жизнь пустому знаку и делающие все возможное для его распространения? Откуда происходит сила крестного знамения, если фарисей, распятый на центральном кресте, не обладал никакими преимуществами перед злодеями, прибитыми к крестам справа и слева? Что движет христианами, когда они с таким энтузи-

азмом становятся последователями раздатчика полномочий, который на самом деле не обладает никаким полномочием?

Эти идеализированные «еврейские вопросы» ставятся отнюдь не только с точки зрения чужой культуры — например, исходя из стоической или буддийской аналитики иллюзий. У стойков или буддистов нет прирожденного интереса к фигуре, которую называют Мессией, а также мнения о том, была ли Мессией некая определенная личность; они и не желают обрести это мнение, ибо с их точки зрения обладание мнением по этому вопросу может привести лишь к чрезмерному сужению сознания. Их внешняя позиция по отношению к христианам, говорящим «да» пришествию Мессии, совершенно иного свойства, чем аналогичная позиция евреев, которые в мессианологических вопросах обречены на однозначный выбор — в данном случае негативный. Если стойки и буддисты в том, что касается тезиса христиан о пришествии Мессии, находятся, так сказать, во внешнем внешнем, которое не причиняет обиды и как будто допускает любой выбор, то евреи *post Christum crucifixum* вынуждены занять позицию во внутреннем внешнем; их «нет» обладает систематической важностью, ибо как интимное отрицание оно затрагивает корни всей системы представлений сторонников пришествия.

Поэтому христианство симптоматическим образом время от времени мечтало о том, чтобы задним числом принудить евреев к согласию. В этом отношении весьма показательна легенда о кровоточащей иконе из Константинополя, переданная Иаковом Ворагинским. Однажды образ Христа в церкви Святой Мудрости подвергся нападению некоего гневного еврея, нанесшего изображению удар мечом в область шеи; из иконы ударила струя крови и разлилась на неверующего в Христа иудея; в ужасе тот бросил икону в колодезь, где она и была позднее найдена; вскоре еврей отступился от своего ожесточения и обратился к христианскому Богу. Похожую историю сообща-

ют из Берита в Сирии; там кровь, вытекшую из образа Христа, собрали в бутылку, привезли в Рим и оставили на хранение в некоей церкви.<sup>342</sup> Истории такого типа прославляют месть содержательного знака тем, кто в нем сомневается. Впрочем, жанр чуда об иконе и рассказов о чудесных гостях в целом характерен для второй, скорее эпифанической, чем апостольской, волны продуцирования знаков, способных переубедить скептическое окружение.

Как мы видели, значимость еврейской негативности объясняется просто: даже верующие в пришествие Мессии не могут отрицать того, что евреи являются народом, который должен был бы знать об этом событии. Поэтому систематики христианской истины, апологеты, обязаны заинтересоваться причинами еврейского заблуждения. Здесь начинается то, что в XIX столетии станет называться критикой сознания. Уже Тертуллиан в своем сочинении «Против евреев» (в главе 14) пытался объяснить их несогласие с фактом пришествия Мессии неким глубинным недоразумением: если они столь упорно не замечают пришествия своего потенциального освободителя, то это потому, что они не научились проводить различие между первым пришествием в бедности и вторым пришествием в великолепии. Если второе пришествие осуществляется со всей очевидностью, то первое открывается лишь верующим; поэтому возникшая очевидность многих повергает в ужас, верующим же она несет переход от надежды к исполнению. Поэтому христиане уже сейчас благодаря вере обладают истинным пониманием этого различия, в то время как евреи предпочитают революционной истине свою привычную слепоту.

По мнению христианского мира, трагедия еврейства происходит из того факта, что еврейское отрицание стóбит больше, чем любое другое отрицание; евреи будто

---

<sup>342</sup> *Legenda aurea* des Jacobus de Voraginus, aus dem Lateinischen von Richard Benz. Heidelberg, 1984. S. 701—703; cp.: *Thomas Macho*. *Blutende Bilder // kursiv*. Eine Kunstzeitschrift aus Oberösterreich. Heft 1997/3: *Blutbilder* (1). S. 63—67.

бы должны сторониться чужого праздника и не имеют права танцевать вокруг Золотого тельца пришествия. Если бы нам нужно было дать определение своеобразию еврейского спиритуализма, то мы могли бы сказать, что в еврейское бытие входит полномочие отрицания — и именно отрицание как всех эпифаний чужих религий, так и возможных заявлений о пришествии Мессии, относящихся к их собственной религии. В еврейских знаках бытия повсюду могут иметься указания на будущее, до поры до времени отложенное, пришествие; но в них нет никакого намека на мгновение его осуществления, когда будет праздноваться свадьба смысла и бытия. Для евреев знаки и присутствие Бога всегда разделены колоссальной дистанцией. По-еврейски прочитанные знаки приучены к онтологическому такту и скромности по отношению к своему содержанию.

Если бы мы и здесь, подобно историкам или семиологам, перенаправили эту тактичную оптику на феномен христианства, то перед нами сам собой встал бы вопрос: кого или что, собственно, представляют христиане, когда они апеллируют к некоему первому знаку, чье содержание отрицается, и каково их полномочие, когда они ссылаются на автора, чье мессианство с самого начала оспаривалось самыми компетентными носителями ожидания Мессии? И что же в действительности произошло, когда утверждающие стали независимыми от отрицающих? И не является ли независимость этого «да» сама по себе настолько мощной, что оно, не поврежденное никаким внешним воздействием, способно своими средствами укрепляться и регенерировать? Что вообще есть представительство, если представители очень быстро устранили любое сомнение в действительности существования нечто представляемого? И что есть или что означает это пришествие, если оно целиком и полностью отдано на откуп отношениям представительства, дабы всей силой имперского авторитета оно могло быть выдано за действительное, даже если его никогда и не было?

Эти вопросы, которые неизбежно должны были возникнуть на христианско-иудейской пограничной линии и силовой потенциал которых еще никогда не был в должной мере оценен, благодаря секуляризационным процессам Нового времени и нарушению христианской монополии на информацию в современном обществе обрели всеобщий характер; но в качестве таковых они уже не ставятся прямо, а снимаются во всеобщем безразличии, ставшем ответом на них. Современная формула права на миссионерскую деятельность такова: каждый мужчина и каждая женщина могут всеми легитимными средствами представлять то, что ему или ей кажется правильным и достойным, если вследствие этого ни над кем не чинится насилие; кроме того, каждый мужчина и каждая женщина могут говорить, ничего при этом не представляя. Изложенная таким образом, эта формула является лишь видимым решением проблемы и растворяет ее в некоей не слишком умной расслабленности. Поэтому все мы всегда изумленно вздрагиваем, как только услышим чье-нибудь неосторожное слово, затрагивающее старые тайны полномочной речи и ее присутствия в профанных медиа-средах.

Такой инцидент, как несчастный случай с принцессой Уэльской Дианой, а также беспрецедентная траурная церемония, состоявшаяся 6 сентября в Вестминстерском соборе и на улицах Лондона, — событие, которое благодаря вызванному им резонансу в душах людей и средствах массовой информации приобрело некое квазинуминозное измерение, — говорили о самой масштабной по охвату зрителей трансляции в истории телевидения. Современная интеллигенция погрузилась в состояние своего рода многословной безъязыкости, которая не в последнюю очередь может быть объяснена преждевременным забвением сформулированных нами выше медиологических и медиометафизических вопросов. Власть вестников над вестью весьма значительна — это доказывает вся история христианства, и это вновь и вновь демонстрируют нам величайшие медийные сенсации современности. Эта власть

столь велика, что представление и передача вести приобретают значение самостоятельной деятельности особого типа, которая не зависит от того, основывается ли представительство на присутствии в отображении оригинала; более того, она не зависит даже от ответа на вопрос о том, существовал ли оригинал вообще.

Представительство первично: это — решающая по своей важности информация, которую можно получить в результате гипотетического занятия еврейской позиции по отношению к признанию пришествия Мессии. Немигающий еврейский взгляд фиксирует, что папа-император Византии, римский папа и германский император, как и длинный ряд апостольских монархов в старой Европе, каждый на свой лад и своими средствами представлялись *vicarii Dei* на Земле, но в ядре их систем представительства находился пустой знак. Из этого можно сделать важный вывод: пустота знака никогда не смущает тех, кто решился на представительство. Ничто не способно погасить порыв воли к представительству, когда в ней благодаря приобретению авторитета и опыта уже накоплен критический импульс. Представительство, понятое как самостоятельная деятельность, всегда стремится к тому, чтобы быть представительством некоей полноты, — полноты, которая может быть обеспечена только в результате наполнения передаваемого знака, осуществляемого самим вестником. Вестнику, обладающему определенной силой, не остается ничего другого, как доставить мощную весть мощного отправителя и подкрепить своей силой силу отправителя и, наоборот, силой отправителя утвердить свою собственную силу. Распространяется лишь то, что передает распространитель. Все системы базируются на этом принципе пролиферации.

Если мы попытаемся прояснить это поразительное отношение, то сразу же выяснится, что сама полнота знака является функцией его наполнения, осуществляемого представителем. Если бы присутствие Бога в знаке было

несомненной всеобщей очевидностью, то цепочка представителей никогда бы не сформировалась, ибо все везде и всегда непосредственно ощущали бы божественное присутствие. В этом случае интерпретаторы были бы чем-то излишним и создающим помехи. Только если Бог скрыт, могут появиться посредники, желающие заглянуть за занавес; если же Бог не скрыт, получает смысл утверждение, что иногда он предъявляет себя. Так на арену выходит посредник. Его деятельность начинается с твердого решения поместить себя между Богом и получателями знаков его присутствия. Решение вестника является основным медиократическим условием символического конструирования и сохранения больших групп.

Эта конструктивная особенность никогда не отражается в самой метафизической трансляционной системе, разве что в негативной форме — как осуждение ложных апостолов и лжецов-священников в параллельно построенных трансляционных системах. Глядя на апостола другой религии или еретика-отступника от собственной веры, легко заметить, что они сами себя назначили или с успехом нечто сами себе присвоили. Собственное послание неизбежно воспринимается верным вестником во всех отношениях более истинным, объективным, а следовательно, более волнующим и обязывающим. С точки зрения настоящего вестника оно осталось бы истинным даже в том случае, если бы он его не представлял; и это мнение совершенно оправданно, ибо, во-первых, все представители в принципе должны быть заменимыми, а во-вторых, в реальности каждому представителю действительно предшествовал какой-либо другой представитель — и так вплоть до Павла, с которого начинается христианская эстафета. На жаргоне онтологов и богословов, работающих в области теологии встречи, бег в рамках эстафеты вестников часто мистифицируется с помощью формулы, согласно которой Бог или бытие предшествуют собственному существованию и речи. И в самом деле, лишь прежний вестник может предшествовать теперешнему.

То, что выше мы назвали «решением вестника», вновь отсылает нас к многократно затрагивавшемуся нами феномену смены субъекта; по своей психологической форме смена субъекта представляет собой согласие субъекта на подчинение предшествующей его существованию великой дополняющей фигуре — внутреннему Другому, величие которого *per se* высвобождает импульс к публичному распространению вести. Если бы дополняющей фигурой был просто друг или возлюбленная, то язык этой любви мог бы быть израсходован на приватный шепот, — возможный излишек можно было бы опубликовать лишь в качестве литературы. Если же любимый — Бог, то признания в любви и лояльности должны представлять собой великую миссию. Вестник доказывает свою любовь к великому Другому тем, что рассказывает об этой любви третьим лицам.

Тем самым мы вновь акцентируем внимание на том, каким образом микросферические мотивы вторгаются в макросферическую практику и придают ей личностный оттенок. Деление субъективности с внутренним Другим в монотеистическом формате ведет, как было показано выше, к стрессу истины, который должен разрядиться в миссионерской практике. Для человека, являющегося одной из сторон этой претенциозной дуальности, было бы практически невыносимо быть связанным с Богом без царствия. Естественно, этот великий Бог является провиденциальным партнером всемирного масштаба. Чтобы помогать Богу в его царствии и самому стать причастным к царствию радости, человек как партнер царственного и требующего царствия Бога развивает в себе деятельное единство служения и распространения послания — таков обязательный пункт в апостольском контракте.

Из этих рассуждений следует, что представление абсолюта есть самостоятельный акт, при котором представленное является или, поскольку оно не может явиться непосредственно, предстает в образе или в известии во



время самой представительской деятельности. Представлять — значит продуцировать образы и слова и занимать пространства присутствия образов и слов. Как жест особой природы это представление изначально является теопойетическим — в соответствии с греческим глаголом *theoipoiein* (создавать Бога, обожествлять), словом, в котором, как и в латинском по своему происхождению слове «дивинизация», уже ясно выражен деятельный вклад представителя в порождение священного представления. Само собой разумеется, что это слово изгоняется из позитивного словаря монотеистической метафизики и господствующей христианской религии, ибо оно пригодно лишь для теопойесиса языческого или еретического толка, тогда как истинное учение не может мыслиться как теопойесис, теофактум или фетиш, а должно пониматься исключительно как полученное, воспринятое, объективно истинное учение. Представители, желающие быть чистыми, страшатся мысли, что они могут быть авторами слов Бога и ваятелями теоскульптур как самого зла, тем не менее *de facto* они вовлечены в непрерывный процесс теопойетического формулирования и реформулирования. Чем дольше длится процесс распространения послания, тем выше возносится гора ставших историческими представительских формулировок, а среди них — огромное количество таких, вернуться к которым более не отважатся даже профессиональные «чистые» представители. (В 1996 году Иоанн Павел II в официальных высказываниях Святого престола 94 раза выразил признание вины и сожаление по поводу заблуждений и несправедливостей своих предшественников и католической церкви в целом.)

Еще Джамбаттиста Вико — родоначальник наук о духе, которые, как мы все более и более убеждаемся, лучше было бы назвать науками о сферах, — выдвинул аргумент, что историческая действительность народов досовременной эпохи *eo ipso* была организована теопойетически, наука о людях должна быть наукой о самотворящих

жизненных формах. Это указание открывает нам причину того, почему в современную эпоху пойтеология (даже в Первых Вещах, и именно в них) в конечном счете обошла онтологию и теологию: рефлексивность современных коммуникативных отношений в целом столь резко высветила искусственный характер метафизической сущности вестника, чиновника и знака, что возвращение к староевропейским стандартам самообмана, кажется, навсегда стало невозможным. Отправителя уже никогда нельзя будет отделить от распространителя так, чтобы могла остаться в силе метафизическая и феодальная идея чистой доставки объективных посланий. Кризис автора — не охватил ли он уже и небеса? Бескорыстные письмоноscopy — где они остались, после того как ими оказались заняты все интересные посты? О ком еще (кроме себя самого) думает Мартин Бубер, говоря, что тому, кто не думает о самом себе, даются все ключи?

Ныне важно лишь то, чтобы теологи отказались от своего профессионального наименования и признали себя теопэтами; важно также, чтобы вслед за этим бывшие теологические факультеты воссоединились с кафедрами сравнительного литературоведения и культурной антропологии. Случайно ли, что Платон, изобретая слово *theológoi*, думал о поэтах? Кто еще мог бы, не признавая себя поэтом, говорить о Боге и богах? Это правило относится также к Богу и богам, поскольку их автопортреты систематически выдаются за откровения, а их поэтическое творчество — за сотворение миров. Прежние письмоноscopy, лишенные Я апостолы, разоблачены как авторы и соавторы доставляемой ими корреспонденции. Это произошло после того, как Йозеф Клаузнер (введя в иудаистику гремучие тезисы Ницше) в своей посвященной Павлу книге (1939) показал, что апостол народов был истинным основателем христианства; далее этот тезис, еще более радикализовав его, развил иудейский религиозный философ Якоб Таубес. Идея чистого, бескорыстного, абсолютно преданного отправителю распространителя очень

быстро умерла своей смертью из-за простого усиления внимания к некоторым проблематичным пунктам. Великие отправители, говоря нейтральным тоном, суть фикции отправителей, возникшие из духа разделенного имперского властолюбия и жажды смысла.

Что касается чистой транспортировки посланий, то сегодня она относительно надежно гарантирована почтовыми службами, берущими за свою самозабвенную пунктуальность весьма немалую плату. Всех прочих доставщиков, в том числе и сакральных, можно признать медиа-бизнесменами, борющимися за свою долю на рынке посланий, и всегда их мотивы трудно назвать бескорыстными (ибо что может быть корыстнее, чем сохранение идентичных интересов у тех, кто стоит на традиционных позициях). Тем не менее в наши дни почтовый сбор оплачивает отправитель, тогда как в метафизическую эпоху за него платили получатели. Не была ли экономическая история классического монотеизма колоссальной попыткой убеждения, что оплачивать почтовый сбор должен не отправитель, а получатель? Монотеизм был построен на базе экономики благодарности и был вынужден обходиться выдаваемой авансом благодарностью получателей за послания, которые стоили любого почтового сбора и оправдывали любой наложенный платеж. Современность поставила на ее место экономику алчных, которые инвестируют, когда имеют основания ожидать, что вернут себе больше, чем вложили.

Последний всплеск почтовой метафизики примечательным образом наблюдался в XX веке в иудейской теологии, заинтересовавшейся Павлом как тайным агентом всемирного распространения иудейского послания. Если Павла следует объявить главным апостолом иудаизма — а именно это со страстной иронией делали такие авторы, как Розенцвейг, Бен-Хорин, Таубес и другие, — то о фантазии, говорящей о чистом вестнике, можно забыть. Ведь по отношению к иудейским посланиям Павел выступает

сначала как фальсификатор, затем, возможно, как тайный агент, но ни в коем случае не как чистый посыльный. Как бы то ни было, вышеназванные теологи критикуют прежде всего национально-религиозную герметичность исторического иудаизма и упрекают его, пребывающего в строгом этническом затворничестве, в том, что он в недостаточной степени отвечал своей, сформулированной Второисаией, задаче — быть светочем народов.<sup>343</sup> Павел же, диссидент и мнимый предатель, выполнял универсальную миссию иудаизма — пусть даже и с помощью послания, которое уже не могло в полной мере считаться посланием Израиля. Бен-Хорин, вслед за Розенцвейгом внесший в иудейскую теологию послания особенную остроту, прямо говорит об этом:

«Было ли это послание еще посланием Израиля? <...> На... этот вопрос исторический иудаизм отвечал отрицательно. Он чувствовал, что Павел предал, а не представлял его... и несмотря на это, Павел был тем, кто как временный заместитель выполнял миссию Израиля — быть „светочем народов“. Франц Розенцвейг однажды заметил, что не иудаизм, а христианство распространило древнееврейскую Библию до самых отдаленных островов... Библия Израиля... благодаря пропаганде веры Павла стала бестселлером античного мира».<sup>344</sup>

Таким образом, Павел как иудейский апостол национально-религиозного отправителя задним числом облакается всемирно-религиозным полномочием. Весь этот аргумент пронизан историко-теологической иронией, ибо в

---

<sup>343</sup> О феномене этнического затворничества в себе самом см.: *Peter Daniel. Zaun. Normen als Zaun um das jüdische Volk. Zum Phänomen der Zeitüberdauer des Judentums.* Wien, 1995; а также: *Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. Kap. 5: Israel und die Erfindung der Religion.* S. 196—228.

<sup>344</sup> *Schalom Ben-Chorin. Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht.* München, 1980. S. 175—176.

соответствии с ним созданное Павлом христианство называется своего рода *parcel service*\* для доставки Ветхого Завета в неиудейском мире, причем с Новым Заветом приходилось мириться как с неким проблематичным приложением. Тот, кому этот аргумент покажется неприличным, пусть поразмышляет о том, что ранняя церковная историография, со своей стороны, с помощью аналогичного аргумента истолковывала рассеяние евреев римлянами по всей империи (после разрушения храма в 70 году и окончательно после восстания Бар-Кохбы в 135 году) как *praeparatio evangelica*,\*\* ибо там, где уже имелись евреи, христианским миссионерам было проще осуществлять свою деятельность — и это, пожалуй, также можно расценивать как классическую паразитологическую мыслительную фигуру.

Эта конструкция позволяет понять, во что обходится желание спасти отправителя, после того как вестник уже разоблачен. Она интересна прежде всего потому, что в ней Павел идентифицируется как вестник, который после инцидента на пути в Дамаск впал в заблуждение по поводу отправителя. Если бы он правильно понимал самого себя, то никогда не сказал бы, что живет не он, а Христос в нем, ибо в нем жил мандат Второисайи, для которого Христово благовещение было лишь формой прикрытия. Этот аргумент выливается в семиопсихоанализ апостола, устанавливающий зависимость вторичного христианского процесса от первичного иудейского процесса. Именно в этом заключается смысл того «возвращения Павла к иудаизму», о котором столь охотно дискутируют некоторые раввины с некоторыми христианскими теологами долгими академическими уик-эндами.

Первичный процесс является иудейским: тем самым фиксируется существование некоего профетического бес-

---

\* Служба по доставке посылок (англ.).

\*\* Приготовление к евангелию (лат.).

сознательного, и, как всякое подлинное бессознательное, оно не может не транслировать то, что ему было внушено для трансляции. Следовательно, это бессознательное не может не говорить об избранности. Экстраполируя высказывания Розенцвейга и Бен-Хорина, можно сказать: масштаб властолюбия иудейского бессознательного обещает больше, чем того могли требовать христианские интересы, поскольку он обещает нечто предельное и непревзойденное. Ничто не сулит воображению такого удовольствия от власти и ничто так не удовлетворяет реальное властолюбие, как маркировка субъекта знаком избранности. Освободиться от такого бессознательного не удастся никому; более того, отмеченный никогда не сможет даже просто проанализировать его и тем самым подвергнуть риску стать объектом реальной критики. В данном случае фантому самоанализа можно доверять еще меньше, чем когда-либо. Поэтому Зигмунд Фрейд, «пророк бессознательного», который не подвергался анализу и у которого бессознательное пророка сформировалось во всей полноте, но при этом было надежно спрятано (но не вытеснено), делал все, чтобы стереть любые следы, дабы они не привели к его собственному случаю. Демонстрируя высокое искусство внушения, он направлял внимание на сексуально-либидозное бессознательное обычных невротиков и заботился о том, чтобы избранническо-либидозное бессознательное оставалось окруженным молчанием.

Таким образом, миссия тайного агента Павла якобы состояла в маркировке неиудейских народов иудейским бессознательным и его знаком — избранностью. Благодаря этому прорыву из национально-религиозного затворничества еврейства был осуществлен — как дает понять в своей сколь яркой, столь и непоследовательной интерпретации Таубес — акт основания некоего нового Божьего народа за пределами еврейства; Таубес, которому в целом отнюдь не чужды резко элитарные нотки, определяет этот Божий народ как сугубо универсалист-

ский и эгалитаристский народ-проект.<sup>345</sup> Поэтому смыслом миссии Павла была якобы передача привилегии избранности *всем* народам за пределами «действительно избранного народа». Избранность для всех — парадокс, который, естественно, может работать лишь латентно, но, выйдя из тени, он тотчас уничтожает своих агентов и свои агентурные сети. В иудейской среде знак принадлежности к эксклюзивно-инклюзивному новому народу уже не мог распространяться как *character indelibilis\** на мужском теле, поэтому Павел и не видел другого выхода, кроме упразднения закона об обрезании для почитавших Христа нееврейских мужчин.

Тем самым был уничтожен первый знак избранности. По этой причине Павел должен был любой ценой выдвинуть какой-то другой, пригодный для распространения, знак: отсюда берет начало его одержимость крестом. Лишь крест годился для знака, замещающего непригодный для распространения первичный знак. По тому, как он истолковывался и пропагандировался, можно понять, что центральная операция паулистского мышления состояла в перекодировании избранности. Оно удается только в том случае, если существует возможность получить высшее понятие обрезания, спасающее его значение без требования самого акта. И Павел нашел это понятие. Согласно Павлу, быть обрезанным означает подвергнуться определенному ослаблению, признав себя верующим в страдающего Бога, чтобы затем навсегда приобщиться к самой суверенной системе власти и смысла. Как только мы узнаем, что обрезание есть метафора, появляется возможность ее замены. Павлова метафоризация обрезания предвосхищена в иудейской заповеди: «Итак обрежьте крайнюю плоть сердца вашего, и не будьте впредь жестокowymiны» (Втор., 10;16). Через своего рода обрезание, по

---

<sup>345</sup> См.: *Jacob Taubes. Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23—27. Februar. 1987. 2. Aufl. München, 1995.*

\* Неизгладимый знак (*лат.*).

всей видимости, должны были пройти те люди, которые обычно непреклонно защищают свое самолюбие, — при условии, что монотеизм существует и что благодаря глубоко интегрированному унижению люди могут обрести способность к образованию сообщества. (Впрочем, Лакан в силу своей фундаментальной криптокатолической установки методологически был чрезвычайно близок к Павлу и склонял своих пациентов, поскольку они уже не могли быть обрезанными, к признанию символической кастрации и конститутивного недостатка.)

Знаком страдающего Бога — крестом — отмечены вторые по родству в процессе передачи и распространения сознания избранности. Отсюда присущий Павлу ставрологический пафос; крест (*staurós*) должен заменить нож для обрезания, ибо он врезает в крещеную плоть ту же самую информацию: избранность для всех в пневматическом народе. Согласно Павлу, бессознательное обладает структурой невозможной принадлежности.

Где удастся незаметное распространение источника бытийной радости — избранности — на верующих-неудеев, там происходит (как в результате бессознательного, так и сознательного инфицирования) отождествление с законом и заповедью любви. Если мы всерьез воспримем это этическое распространение, то христианская теория доставки послания не будет казаться нам сомнительной теологической конструкцией, призванной спасти иудейскую позицию в ее исторической уникальности; мы поймем, что она описывает процесс, который, несмотря на свою почти невыносимую иронию, принадлежит позитивной истории идей и морального развития западной цивилизации.

Этот, казалось бы, последний гипертрофированный всплеск почтовой метафизики с его картиной глобальной доставки иудейского послания христианской почтой был превзойден светским протестантским теологом, юристом, социологом и философом языка Ойгеном Розеншто-



ком-Хюсси, развившим всеобщую теорию доставки. В его глазах она должна была быть истинной теорией как культуры, так и этногенетических коммуникаций. Розеншток-Хюсси — кстати, связанный отношениями тесной дружбы с иудейским философом Францем Розенцвейгом, — видел свою задачу в следующем: с христианской точки зрения он намеревался опровергнуть ироническую теорию иудейской евангелизации *per Christianos*.<sup>\*</sup> Достичь этого можно было только с помощью радикального расширения евангелического базиса посредством отнесения датировки благих вестей к самым началам человеческой коммуникации. Если христианские апостолы были ко всему прочему еще и тайными агентами иудейского бессознательного и доставщиками восточного бестселлера «Ветхий Завет», в качестве приложения к Новому Завету распространенного по всему миру, то за ними должен был стоять такой отправитель, который мог бы высказать и послать нечто большее, чем намерение перевести национально-религиозную программу иудаизма во всемирно-религиозную перспективу.

Розеншток полагает, что может идентифицировать этого отправителя: он обнаруживает его в теологической процессуальной фигуре, некоем обобщенном Святом Духе языка. Остроумный маневр Розенштока состоял в том, что он отделил чудо Пятидесятницы от его даты и распространил его на всю историю языка. Он датирует его временем до возникновения языка как такового и относит к первым жестам человеческой *face-to-face*<sup>\*\*</sup>-коммуникации; после пришествия Христа оно становится хроническим в истории свободы и революций Европы, Америки и остального Запада, ибо там уже возможна свободная речь. Для Розенштока возвращение к самым ранним истокам языка важно прежде всего потому, что лишь таким образом может быть достигнут плюрализм

---

\* Христианами (лат.).

\*\* Лицом к лицу (англ.).

исходных пунктов этногенетических коммуникаций. «Немыслимо, чтобы, говоря, мы делали что-то другое, нежели люди во все времена». Ручьи ста тысяч языков, на которых говорили архаические человеческие группы и которые к началу эпохи империй слились в потоки высокоразвитых мировых языков, рассматриваются Розенштоком как колоссальные апелляционные процессы, на которых повсюду устами нынеживущих говорят мертвые предки вместе с их мудростью и их заблуждениями. «Скажи мне, кто с тобой говорит, и я узнаю, кто ты есть». «Мы — дети слуха». <sup>346</sup> С этой точки зрения как вся архаика, так и Древний мир становятся своего рода пропедевтикой истинного говорения. До пришествия Христа можно, в сущности, выделить четыре языковых потока, которые обуславливают четвероякий характер слушания и пересказа. Плодотворная речь возможна в континууме слов предков и мертвецов, в континууме учений о небесных явлениях, в континууме песен муз и в континууме пророческих речей об ужасах конца света. Лишь слушая речи, исходящие из этих источников, человечество становится музыкальным и дискуссионным инструментом, на котором репетируется резонанс в отношении все более и более претенциозных посланий.

Основываясь на своей философии языка, прежде всего на той ее части, которая посвящена его истокам, Розеншток-Хюсси предпринимает вдохновляющее исследование всеобщей антропологии коммуникации. Он признает, что все народы и все языки внесли свой вклад в мировой процесс одушевления посредством разнообразных призывов, тональностей, наименований и посланий. Розеншток повсюду обнаруживает апостольскую смену субъекта, речь из Другого. Для него императив становится всеобщим. Этот жест расширения, кроме всего проче-

---

<sup>346</sup> *Eugen Rosenstock-Huussy*. Die Frucht der Lippen // Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Bd 2. Heidelberg, 1964. S. 797, 801.

го, обладает и стратегическим смыслом, состоящим в релятивизации профетической привилегии иудаизма; пророчество — это один из многих жестов, которые способствовали становлению всестороннего и полномочного говорения; его следует сравнивать с теопойетическим гением других пространств, космологическим знанием других царств и мусическими коммуникациями других народов.

За расширением следует полемическое обострение. Стремясь заключить чрезмерные притязания иудейского профетизма в подобающие ему рамки, Розеншток тем не менее хотел бы предоставить мессианизму — разумеется, в его христианской форме — абсолютную языковую полноту. А следовательно, для него работа архаичного и античного мира представляет собой не что иное, как подготовительный процесс для тех слов, которые будут сказаны Иисусом; ему, «плоду уст» человечества, принадлежит «центральное место в истории языка». Христос представляет собой не только профетическое явление, но сумму и слияние всех языковых потоков. Тот, кто хочет понять, что такое язык, должен услышать все логемы, сформулированные Богочеловеком. Для Розенштока слова Христа суть результат и вершина всего вообще и всего наилучшего, что было до сих пор сказано, — слов предков, слов поэтов, слов рапсодов, слов пророков. Христианство — продолжение речи на новом уровне; христианская истина четвероязыка.

Тот, кто поддерживает христианскую перформативную революцию, в силу этого уже рекрутирован на священную коммуникативную войну христиан против всего остального человечества, все еще застрявшего в архаике и античности — эпохах, *предшествовавших* опыту полного слова. Розеншток откровенно говорит, кого он имеет в виду; и, поскольку он подряд называет основные группы тех, кто не примкнул к божественному оратору, ему удастся составить уникальный перечень имен противников.

«...Нацисты, иудеи, фашисты, китайцы, марксисты отвергают Слово как нашего истинного прародителя». <sup>347</sup>

Критерием для занесения в этот причудливый список является общий для всех названных групп отказ основываться при осуществлении своих коммуникаций на событии Пятидесятницы. Разумеется, Розеншток может защищать христианско-апостольскую эстафету передачи послания от иудейской иронии, возвышая историю языка в целом до уровня процесса Святого Духа, вызывающего через поколения. Однако побочным эффектом этого спасения оказывается объявление врагами всех непятидесятнических коллективов.

То, что Гегель сделал для понятия, реконструировав его самопознание во времени, Розеншток сотворил для коммуникации, представив ее развертывание как процесс призвания человека на служение языку и любви. Истинным духом времени был бы дух языка, издающий приказ любви. Как понятие понятия выливается в созерцание ставшей действительностью истины, так и коммуникация коммуникации переходит в мольбу об участии в создающем человечество языковом потоке: в конечном счете Розеншток говорит, как министр всемирной коммуникации, констатирующий, что смысл всех без исключения медиа-сетей состоит в доставке вести о любви. Его превратившаяся в процесс Пятидесятница — это сверхпочта, которая в глобальном масштабе рассылает призывные повестки, предписывающие занять место в движущейся вперед истории любви, и которая бросает свои извещения во все почтовые ящики — даже те, на которых есть наклейка: «никакой рекламы!».

Представительство первично: у нас, как мы видели, есть достаточные основания вернуться к этому тезису и взглянуть на него со сферологической точки зрения. Ибо

---

<sup>347</sup> Ibid. S. 803.

напрашивается предположение, что вся представительская деятельность являет собой лишь один, хотя и важный, эпизод в истории производства сфер. Распространение приказов-посланий-приглашений от имени безусловно подлежащей представлению центральной истины соответствует модусу сферообразования в формате империи. Образцом для него является всестороннее распространение послания из некоего избыточного, возвещающего о себе центра.

Как только помрачение мышления, вызванное этим модусом распространения послания, несколько рассеивается — а это прояснение происходит во многом благодаря опыту современного плюрализма посланий, — становится очевидным, что метафизическое представительство является историческим состоянием одного намного более всеобщего феномена: реконструированного нами в общих чертах крупномасштабного сферопоесиса. Таким образом, представление, или репрезентация, есть лишь исторически обусловленное неточное наименование сферообразования — первичной коммуникативной функции, которая появилась задолго до возникновения монотеизма и которая будет существовать в необозримом будущем после окончания монотеистической монополии.

Итак, то, что кроется за полномочными телекоммуникациями и речью вестника-представителя, можно адекватно понять только исходя из логики возникающих под знаком централизма макросферических пространственных образований. Настоящий очерк показывает, как формируется телекоммуникативная нервная система крупных имперских и церковных тел. В ней издавна ключевую роль играет осваивающая пространство и уничтожающая расстояние радиократия, поддерживаемая всепроникающей семантикой религии и метафизики центра.

Современность — даже когда она еще использует такие, казалось бы, моноцентрические выражения, как ра-

диовещание, — создала постметафизический модус пространственного образования, который своим неустрашимым полицентризмом лишил почвы все центристские и иерархические фантазмы, не считая папского анклава (мы имеем в виду Рим, а не Вальреас). Именно поэтому консерваторы могли обвинять Новое время в бунте против монопольных коммуникаторов и в утрате центра.

В действительности эти боевые и жалобные формулы означают лишь то, что история творений сфер — с соответствующими языковыми играми, *border politics* и функциями истины — прошла свое метафизическое средневековье, то есть стадию тоталистских моносфер. После плавания Колумба история мира была вовлечена в длинную последовательность мировых войн, содержанием которых было столкновение региональных метафизицированных моносфер (отвлечемся на мгновение от многочисленных беззащитных, покоренных и разрушенных небольших обществ, языков и миров).

Если в первом раунде этих мировых столкновений европейцы выглядели победителями, то прежде всего потому, что они первыми разрушили или утратили свой макросферический иммунитет, свое укрытие под однородным католическим небом, и *volens nolens* пришли к плюрализму конфессий и империализмов. На первом этапе наземной глобализации, в качестве которого, по всей видимости, следует рассматривать период с 1492 по 1945 год, это дало им поистине ужасающую пробивную силу.

Для европейцев того времени было очевидным, что их старая мечта о лишенном внешнего всеобщем резервуаре разбилась об их собственную схизматическую историю. Об этом можно говорить, по крайней мере, начиная с Реформации и последующей эпохи межконфессиональных войн, которая была также и эпохой состязания между растущими национальными империями, разделившими земной шар на области своих интересов и миссий. Не случайно именно в это время европейская

космология осуществила прорыв от аристотелевско-католического сферического неба к бесконечному универсуму. С этого момента европейцы познакомились с внешним, которое лишь с чрезвычайно большими отрицательными издержками можно было сгруппировать вокруг римского или иерусалимского центра. С начала эпохи колониализма европейские властители должны были бы знать и могли бы понять, что так называемая периферия представляет собой нечто совершенно иное, нежели окраину центра, в котором находилась их родина. Тем не менее разного рода холистические реставрации и различные версии романтизма еще почти в течение целой мировой эпохи препятствовали истинному пониманию ситуации, пока наконец в середине XX столетия староевропейская эра мечты о центре не пришла к своему в высшей степени brutальному финалу. То время, которое называли героическими годами философии, и прежде всего немецкий идеализм с его марксистским эпилогом, внесло величайший вклад в герметичную изоляцию европейской провинции от так называемых периферий, которые, казалось бы, благодаря усилиям энциклопедистов и колонизаторов стали уже близкими.

После того как началась постсоциалистическая дискуссия о глобализации, континентальные европейцы были вынуждены снять свои розовые очки. Постепенно они начинают понимать, что само собой разумеющиеся для европейцев вещи вместе с их философскими и антропологическими языковыми правилами обладают лишь региональной значимостью и отнюдь не являются изначальным отражением *common sense*\* гипотетического целостного человечества.

Европейская литература Нового времени первой освободилась от философско-католической мечты о распространении истинного единства и последнем всемирном языке и двинулась в направлении подлинной много-

---

\* Здравый смысл (англ.).

языкости. В медиа-исторической перспективе зрения этот поворот совпадает с переходом от церковно-государственной дворцовой экономики посланий к литературной и журналистской рыночной экономике.

Последняя с момента своего рождения в XIV столетии предстает в двойном облике: во-первых — как рынок тривиальной литературы, новелл и новостей, и его центром, на который ориентируются послания, оказывается уже не отправитель, а получатель, вследствие чего вновь сочиняемые послания адаптируются к ожиданиям нуждающейся в развлечении и утешении публики; во-вторых — как рынок гениальной литературы, которая хотя и сохраняет в значительной степени ориентацию на отправителя, поскольку автор все еще выступает в качестве транслятора локального откровения, исходящего из некоего трансцендентного источника, но вместе с тем знаменует переход к немонополистическим и неополитическим отношениям. Новалис высказал мысль, что в будущем даже имя Христа нужно будет употреблять во множественном числе. История искусства тривиализировала этот импульс, и перед нами в хронологическом порядке продефилировали целые процессии творческих мессий. На рынке гениев прежняя монополярная религия растворяется в нерегулируемом процессе откровения, в котором обнаруживается столько богов, сколько существует великих художников. Мы могли бы прямо сказать, что религиозный централизм погиб в результате легализации гениальности (подобно тому как агония Бога в морфологическом отношении началась с тезиса о вездесущности центра и ликвидации окружности<sup>348</sup>). Когда же ко всему прочему аннулируется условие, в соответствии с которым публичным может быть лишь великое искусство, современную массовую культуру можно считать в основном сформированной. В ней может торжествовать перманентное откровение тривиальности; но, поскольку

---

<sup>348</sup> См. выше Главу 5. С. 553 и сл.



при этом в действительности никаких поводов для торжества нет, ее участникам не остается ничего другого, как беспрерывно вращать мельницу оаций, адресованных чему-то столь же обыкновенному.

Выбор в пользу тривиальной культуры сам по себе отнюдь не тривиален; как позднеантичная эпоха вынесла решение в пользу евангелия, а не муз, так и постмодернизированная современность (если все вокруг не вводит нас в заблуждение) голосует за демократию в ущерб искусству и философии. Более благоприятными последствиями этой ситуации являются: ненасильственное и бессодержательное мирное сосуществование всех посланий; культура топ-чартов как вечное возвращение ничтожного Другого; самооглушение медийных обществ всегда одной и той же и всегда новой мешаниной из смыслов и бессмыслицы; свобода выбора между различными формами торговли одним и тем же декадансом; освобождение говорящих от необходимости что-либо говорить. Что же касается менее благоприятных последствий, то в данном случае они не являются нашей темой.

Современное состояние свободного рынка посланий, который, насколько мы можем судить, будет оставаться его окончательным состоянием, образцово отражено в одной небольшой притче Франца Кафки, написанной в 1914 году.

«Они оказались перед выбором быть либо королями, либо курьерами. Подобно детям все они захотели быть курьерами, и поэтому кругом сплошь одни курьеры. И, поскольку королей нет, они беспорядочно бегают и выкрикивают друг другу ставшие бессмысленными сообщения. Они охотно положили бы конец своей убогой жизни, но не могут отважиться нарушить служебную присягу».

## ЭКСКУРС 6

### РАЗВЕНЧАНИЕ ЕВРОПЫ

#### *Анекдот о тиаре*

**Е**сли бы однажды была написана философская история головных уборов (а это неизбежно произойдет, когда будут исчерпаны все возможности рассуждения о содержимом голов), то она была бы наилучшей формой напоминания о прошедшей эпохе, когда люди в той же мере носили свои главные мысли на голове, что и внутри ее. Представители досовременного человечества своими шляпами возвещали о своем отношении к миру.

Среди зримых дополнений к голове, или внешних капитальных идей, особое место занимают короны и епископские митры — и не только потому, что их круглая форма способствует укрытию человеческой головы внутри тесно прилегающей объемлющей фигуры, но и потому, что сами по себе и своим ритуальным использованием они указывают на присутствие поверх голов величественного или божественно-священного. Кроме того, если бы священное и величественное, которые обычно представляют собой отдельные харизмы, в виде исключения оказались представленными на одной и той же голове, то есть если бы на ней сосуществовали бы епископская митра и корона, то это стало бы подтверждением оптимистической гипотезы, что человеческая голова может быть носителем, или, говоря философским языком, лежащим-в-основании, одновременно и светских, и духовных высших идей. Об одной из них — носимой на голове (или, если угодно, воплощенной в ней) высшей идее — речь идет прежде всего тогда, когда уникальный головной

убор подчеркивает, что отдельный человек является центром человечества или живым принципом (*principe, prince, Fürst\**).

Этот европейский коронный оптимизм представляет собой историческое явление, история которого берет свое начало в XIV столетии и заканчивается в середине XX века; его суть — история конкуренции между головными уборами папы и императора, причем не нужно быть специалистом по средневековой истории, чтобы знать, что голова папы в конце концов оказалась длиннее. Это должно было означать, что в деле своего увенчания она достигла преимущества по отношению к прочим покрытым головам. О том, как конкретно было достигнуто это преимущество, спорят даже знатоки вопроса. Несомненным может считаться лишь тот факт, что проблема высоты короны возникла в Риме при Бонифации VIII, понтификат которого (1294—1303) считается высшей точкой папского могущества, и что ее рассматривали прежде всего в аспекте двухэтажности.

Исходным пунктом этого процесса следует считать рубеж XII и XIII столетий, когда на богослужениях по случаю рукоположения папы кардинал-дьякон после папской митры надел на голову нового главы церкви еще и папскую корону, на которой в то время было одно-единственное кольцо. Носителям этих головных уборов их символика казалась самоочевидной: ясно, что митра использовалась литургически, в богослужениях при исполнении понтификальных функций (*pro sacerdotio*), тогда как корона — внелитургически, как знак власти (*pro regno*) при государственных выступлениях, приемах, процессиях и т. п.<sup>349</sup> При вручении короны использовалась формула, напоминающая потомкам о символическом реализме средневекового мышления, ибо папская корона

---

<sup>349</sup> Bernhard Sidch. Der Ursprung der bischöflichen Mitra und der päpstlichen Tiara. St. Ottilien, 1975. S. 162.

\* Государь (*итал., фр., нем.*).

как таковая с тех пор стала именоваться *corona sive regnum*,\* и это должно было подчеркивать, что корона не указывает на власть или царствование, а сама есть власть или царствование.

В этой ситуации в игру вступает Бонифаций и добавляет к папской короне второй ярус. Причем цель присоединения второго обруча лишь на первый взгляд состояла в символизации двойной власти папы в духовных и светских делах; исследователи вкладывали в этот акт всякого рода благонамеренные смыслы в духе учения о двух царствах, что бессмысленно, поскольку различие и конфигурация царств были уже в достаточной степени артикулированы в дуализме митры и короны. На самом деле добавление второго обруча дает старт своего рода коронной эскалации. Она представляет собой ответ на провокацию, исходившую от императорских головных уборов, ибо император, со своей стороны, подобно папе носил как клерикальную митру, так и свою императорскую диадему, что не могло не вызывать раздражения в Риме.

Амбициозный смысл папской короны Бонифация очевиден: теперь соседство митры и простой короны воспринималось как неудовлетворительное и корректировалось присутствием на светской короне двух — один над другим — обручей. Само собой разумеется, Бонифаций атакует императора не со стороны митры, не допускающей увеличения, а со стороны короны. Таким образом, увенчанная *biregnum*\*\* голова папы становится носителем идеи величия; она на целый вершок превосходит голову императора со всеми ее сооружениями — и тем самым цель операции достигнута. Бонифаций довел *regnum* на своей голове до высоты в целый локоть, что уже некоторые современники порицали как гибридное возвращение к культу личности языческих императоров. Корона Бонифация была словно внелитургической печат-

---

\* Корона или царство (лат.).

\*\* Двоецарствие (лат.).

тью, скрепившей тезисы пресловутой буллы *Unam sanctam*,\* главный из которых гласил: «Мы объявляем, высказываем и определяем, что для спасения необходимо, чтобы все человеческие твари подчинялись римскому епископу». Это подчинение (*subesse*) подобает не столько носящему митру епископу, сколько рукоположенному в духовный сан цезарю, водрузившему на себя двойное *regnum*. Двухступенчатая корона Бонифация представляет собой совершенное выражение достигнутого своей кульминации римского папацезаризма.

Чувствительная к символам европейская монархическая общественность восприняла эту эскалацию во всей ее остроте и отплатила папе той же монетой. Но папский выпад парировал не император, а король Франции Филипп Красивый, организовавший нападение на папу в Ананьи и тем самым сбивший слишком высокую корону с головы наместника Христа. Бонифаций недолго прожил после чудовищного акта заключения под стражу; он умер в 1303 году в состоянии вызванного обидой шока. На соборе во Вьене Филиппу удалось заставить Климента V (1305—1314), второго наследника Бонифация, аннулировать буллу *Unam sanctam* по отношению к Франции. Таким образом, начиная с Вьена отказ папы от двухэтажной короны стал свершившимся фактом. После краткого испытательного срока самая серьезная попытка увеличить голову папы в направлении неба потерпела неудачу из-за сопротивления светской власти. Фактически папа больше никогда не имел возможности возвысить свою увенчанную короной голову над головой светского короля.

Принимая во внимание эти обстоятельства, совершенно непонятно, каким образом после упразднения папацезаристского *biregnum* и именно при том же самом Клименте V смогла обрести свою форму ставшая классической трехступенчатая папская корона, так называемая тиара. И этим вопросом, пожалуй, следовало бы более по-

---

\* Одному святому (лат.).

дробно заняться историкам, исследующим идеи, которые предстают в виде головных уборов. В нашем же контексте достаточно указать на то, что для папы, у которого были связаны руки во всех делах, касающихся короля Франции, еще большее значение приобрело символическое соперничество с германским императором. Поэтому состоявшаяся в Риме в июне 1312 года и проведенная папским легатом коронация Генриха VII (1309—1313) послужила благоприятным поводом для подчеркивания примата папства в традиционной конфронтации с империей. Понятно, что вследствие перенесенных папством унижений в Авиньоне царила повышенная чувствительность ко всему, что касалось короны. Теперь было еще более неприятным, что германские имперские идеологи проталкивали свои экстравагантные теории короны; на основании наличия у императора трех корон они приписывали ему первенство по отношению ко всем прочим монархам мира — ведь и Христос символически носил тройную диадему: корону милости, корону справедливости и корону славы.

Что касается императорского *triregnum*,\* то оно состояло из серебряной немецкой короны из Аахена, железной короны лангобардов из Милана или Монцы и наконец, золотой короны короля римлян, положенной на голову императора руками римского епископа. Насколько мы можем судить, в императорском лагере не задумывались о том, чтобы соединить три этих убора в одну-единственную трехступенчатую корону. Для последующего развития формы интересна лишь римская корона императора, представлявшая собой компромиссное образование из митры и традиционной короны, причем металлический корпус короны включал в себя несколько уменьшенную коническую епископскую митру. Она стала прообразом надстроенных папских тиар. Но остается открытым вопрос, как на голове папы оказалось *triregnum*,

---

\* Троецарствие (лат.).

ведь уже *biregnum* вызвало резко негативную реакцию и наследники Бонифация были вынуждены от него отказаться.

В этом чувствительном месте в истории папских головных уборов образуется знаменательная лакуна. Но, перевернув страницу, мы столкнемся уже с полной уверенностью историков литургии, что начиная с 1350 года *triregnum* стало «характерным головным убором пап». Однако о том, каким образом превосходящая оригинал имитация императорской короны оказалась на голове папы, учтивые литургологи умалчивают. И понятно почему, ведь, если бы документы об этой неприятной ситуации были доступны, они неизбежно засвидетельствовали бы, что именно слабые постбонифациевские папы украшали себя в символическом соревновании с императорской сверхкороной. Соль этой истории в том, что они могли это сделать, не возбуждая новых приступов ревности у французских королей, и такой факт достаточно красноречиво говорит о властных и смысловых обстоятельствах времени и об их истолковании протагонистами, выступавшими на европейских подмостках.

Здесь содержится решающая информация для последующих событий: при авиньонских папах, теологических марионетках французских королей, габитус ношения трехэтажных корон обрел у наследников Петра твердые контуры. Так, французы и их короли с присущей им ироничной толерантностью фактически утвердили новую семантику короны, в соответствии с которой она уже не была *regnum*, но лишь означала *regnum*. Но значение, как известно, представляет собой некое широкое поле. На головах французских пап номинализм впервые был с успехом применен на практике. Корона — это корона, а власть — это власть. Таким образом, поскольку в самой логике существует глубокая пропасть между словами и вещами, образами и силами, французские короли могли более не чувствовать себя спровоцированными высшей короной, смысл которой очевидным образом состоял в



*Ego sum Papa* (Я — папа). Французская гравюра XVI в.

том, чтобы униженное папство получило символическую сатисфакцию у призрачной империи. Под усмешки французов авиньонские папы гонялись за фантомами эксклюзивных шляпных дизайнеров.

В следующие два столетия головной убор папы перестает причисляться к высшим предметам рефлексии староевропейского разума, но с началом Реформации вспыхивает новый конфликт по поводу папской короны, проя-





Увенчанная глобусом тиара на статуе Григория Великого. Монастырская церковь в Оттобойрене; лепная скульптура Иоганна Михаэля Файхмайра, 1766 г.

вивишийся в потоке утверждений о многозначном смысле тиары. Марк Антоний Маццароний в своем сочинении «*De tribus coronis Pontificis Maximi*»,\* написанном в Риме в 1587 году, перечислил десятки возможных и действительных значений короны и тем самым наметил переход к теории ее неисчерпаемого смысла.<sup>350</sup> Трехэтажность папской короны означает практически все, что можно связать с числительным «три», от ипостасей Троицы до группы теологических добродетелей — веры, надежды и любви. Куда интереснее этих упражнений в

---

<sup>350</sup> См.: *Bernhard Sirch. Der Ursprung... S. 180 f.*

\* «О трех коронах Великого Понтифика» (лат.).

барочной теологической многоречивости иконографические произведения, в которых на вершине трехступенчатой короны устанавливается еще и увенчанный крестом глобус. Самым знаменитым из них является глобус на тиаре, которая время от времени надевается на облаченную в папскую ризу статую святого Петра в соборе Святого Петра в Риме; подобные, но постоянные глобусы мы можем видеть на статуях Григория Великого в мюнхенской Театинерскирхе и в Оттобойрене.<sup>351</sup> Носили ли реальные папы XVI столетия увенчанные глобусами тиары, неизвестно, однако весьма вероятно, что носили. Мотив был ясен: это соответствовало титулу *rector orbis*,\* которым, как свидетельствует римский требник XVI века, именовались папы во время коронации, хотя *de facto* папы, как мы еще увидим, были не столько руководителями, сколько нотариусами глобализации.<sup>352</sup> В установлении глобуса на макушке тиары можно увидеть последний штрих символической эскалации, с помощью которого глава контрреформаторской церкви в эпоху начинающейся наземной глобализации пытался еще раз заявить о своих правах на высший земной венец.

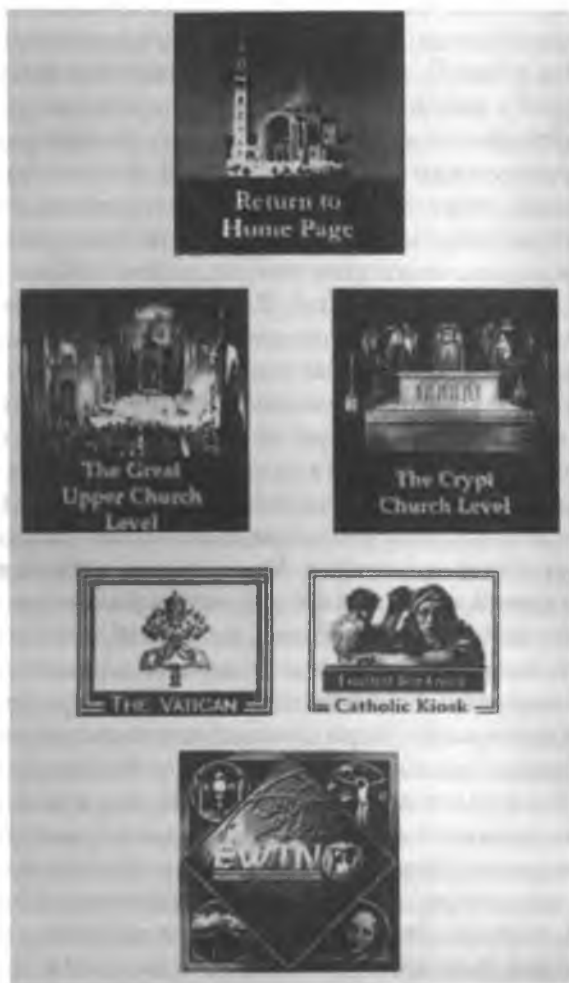
Лишь однажды тиара вновь привлекает к себе всеобщее внимание. По Толентинскому мирному договору, заключенному в феврале 1797 года, Пий VI для уплаты военных контрибуций молодому генералу Наполеону был вынужден продать роскошную тиару Юлия II. (Впрочем, сам Наполеон после своей сенсационной самовольной парижской коронации 1804 года, во время которой он всячески унижал присутствовавшего на ней папу, на свои репрезентативные выступления не надевал корону; впервые со времен античности он облачился в золотой лавро-

---

<sup>351</sup> Что касается статуи Петра, то обычно ее можно увидеть в неувенчанном виде; тиара, хранящаяся в папской сакристии, надевается на нее лишь по праздничному поводу; такой ее можно видеть и на официальных почтовых открытках государства Ватикан.

<sup>352</sup> См. с. 964 и сл.

\* Правитель мира (*лат.*).



Интернет-страница Basilica of National Shrine of the Immaculate Conception (базилики Национального Храма Непорочного Зачатия). Вашингтон, 1996 г.

вый венюк.) Лишь спустя сто шестьдесят лет, 13 ноября 1964 года, в последний раз (однако кто может с уверенностью судить о таких вещах?) вновь возник вопрос о подо-бающем папе головном уборе: перед закрытием II Вати-канского собора папа Павел VI жестом, от которого у оче-видцев перехватило дыхание, прямо в зале заседаний снял с головы свою личную тиару и передал ее в дар бед-ным. Впоследствии он более никогда не притрагивался к тиаре. Накладывает ли этот жест подобные обязательства и на его преемников, неясно. Ватикан и официозная ли-тургология предпочитают сохранять в этом вопросе не-определенность. При таком положении вещей снятие с себя короны Павлом VI, пожалуй, вполне может быть по-нято как конфессиональный акт, игнорировать который последующие папы уже никак не могли. *De facto* оба пре-емника Павла — Иоанн Павел I и Иоанн Павел II — при-способились к новому стандарту; оба они отказались от венчания и ношения тиары. Мы можем смело предполо-жить, что еще при Павле VI его тиара была продана; по слухам, ее за неизвестную сумму приобрело нью-йорк-ское издательство «Time Life», что вполне вписывается в картину сложения с себя короны Павлом, ибо без обмена тиары на по меньшей мере семизначную долларовую сум-му жест посвящения ее бедным остался бы лишенным ка-кого бы то ни было содержания.<sup>353</sup> И уже абсолютно до-стоверным является факт, что через несколько лет после своего саморазвенчания Павел VI обнаружил особенную любовь к католической церкви Соединенных Штатов; он возвестил о ней, предоставив 6 февраля 1968 года свою личную тиару Basilica of National Shrine of the Immaculate Conception для постоянной экспозиции. Наверное, чув-ствительных к символам европейцев несколько раздра-

---

<sup>353</sup> То, что жест Павла VI был сколь мгновенно-экспрессивным, столь и традиционным, можно понять, сравнив его с подобными актами отказа от инсигний; см.: *Percy Ernst Schramm. Herrschaftszeichen: gestiftet verschenkt, verpfändet, verkauft // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I: Phil.-Hist. Kl. 1957. N 5.*

жает, что последняя «активная» тиара находится сегодня в Вашингтоне, пусть даже и низведенная до положения выставочного экспоната. Видеть в этом символ переноса империи в Америку было бы, пожалуй, слишком радикальным толкованием, тем более что тиара существует отнюдь не в единственном экземпляре; поэтому даже продажа тиары неевропейцам и ее хранение американскими католиками *per se* не исключают возвращения к этому габитусу головного убора.

Вполне возможно, что в ближайшем будущем в Европейском Союзе сложится ситуация, при которой папская корона вновь будет играть роль символического ресурса европейской самоидентификации. Но если тиары исчезли с папских голов (но не с ватиканских почтовых штампов), то это не-ношение также можно понимать как идею, манифестирующуюся на голове не-носителя, — при условии, что знаком может быть признано его полное отсутствие. Когда корону не носят те, кто никогда не был коронован, этот факт не содержит информации, которая могла бы взволновать публику; если же без короны выступает тот, кто потенциально мог бы носить самый высокий венец, то отсутствие короны на его голове приобретает характер высказывания. Выбор в пользу отсутствия тиары есть вотум по поводу морального права римских епископов носить корону. Возможно, ситуация с внелитургическим головным убором пап свидетельствует о том, что пришло время констатировать: начиная с 1964 года утрата Европой центрального положения была осознана последней империоморфной инстанцией Старого Света. Поворот к наземной глобализации соединяет кризис идей, которые можно носить на голове, с кризисом идей в самих головах.

## ГЛАВА 8

### ПОСЛЕДНИЙ ШАР

#### *К философской истории наземной глобализации*

О, род человеческий, сколько бурь, сколько потерь, сколько крушений суждено было тебе перенести; ты стал многоголовым чудовищем.

*Данте Алигьери. Monarchia 1, XVI, 3*

...И так беспомощен пиратский глобус, плывущий в грозном эфире.

*Анри Мишо. Неописуемые места*

#### 1. БЛУЖДАЮЩАЯ ЗВЕЗДА

**К**огда две с половиной тысячи лет назад греческие философы и геометры дали старт глобализации универсума, они руководствовались мощнейшей морфологической интуицией: их интерес к целому был инициирован его круглым совершенством и возможностью его геометрического конструирования. Для них самое простое одновременно было и самым чистым, самым совершенным, самым прекрасным. Поэтому рациональных космологов античности после их успешного дебюта в древней Академии можно было бы считать самыми утонченными эстетамы. И тот, кто не был геометром или онтологом, не мог рассматриваться в качестве знатока прекрасных вещей. Чем же было самое прекрасное — небо, если не материализацией всеобъемлющего наилучшего, коим является Вселенная? «Вы знаете его имя? Имя того, что есть Одно и Всё? Его имя — красота» (Фридрих Гёльдерлин. «Гиперион»).

Это восхождение формы вообще над материей как таковой могло состояться только благодаря эстетике завершенности. Если бы тонкий и в то же время массивный универсум можно было когда-нибудь охватить одним-единственным созерцанием, то он обязательно должен был бы иметь форму совершенного шара. Вследствие своей утонченной природы этот сверхобъект остается невидимым для обычного взора. Но после того как философия развязала войну против чувственно ангажированных народных мнений, незримость стала выдаваться за главный признак действительного целого.<sup>354</sup> Не важно, о каких явлениях идет речь — о посясторонних или потусторонних, ни один предмет никогда не был способен принести своим созерцателям такого удовлетворения и такого унижения, как вселенский шар, который под своим двойным именем — космос и уранос — продолжает сиять даже после того, как его сдали в архив отслуживших идей.

Когда же начались разговоры о том, чтобы дать понятие и образ наземной глобализации, о своих правах заявила эстетика безобразного. И решающим в этом процессе является не окончательное установление шарообразной формы Земли и даже не возможность публичного, в том числе в присутствии духовных лиц, рассуждения о земных округлостях; главное то, что на первый план вышли особенности формы Земли, ее определенные углы и края. Ведь лишь несовершенное — поскольку оно не может быть геометрически сконструировано — делает возможным и необходимым эмпирическое исследование; совершенное прекрасное можно спокойно оставить идеалистам, а наполовину прекрасное и безобразное представляет поле деятельности эмпирикам. Если круглые совершенства могут проектироваться без какой бы то ни было оглядки на опыт, то факты и несовершенства должны обнаруживаться индуктивно. Поэтому ураническая, или космическая, глобализация в основном была делом

---

<sup>354</sup> См.: *Helmut Pape. Die Unsichtbarkeit der Welt. Frankfurt, 1997.*



До Коперника лишь Земля могла быть центром универсума. Andreas Cellarius. «Harmonia macrocosmica seu atlas universalis et novus» («Макрокосмическая гармония, или Всеобщий и новый атлас»). 1708 г.

философов и геометров; наземная же глобализация становится предприятием картографов и мореплавателей, а позднее — заботой климатологов, политэкономов, экологов и прочих экспертов по всему неровному и запутанному.

Несложно объяснить, почему это так, а не иначе: в метафизическую эпоху земное тело не могло быть более возвышенным, чем это позволяло его положение в космосе, а в аристотелевско-католическом сферическом плане Земля занимала самое унизительное, самое удаленное от небосвода место. Ее размещение в центре Вселенной



предполагало, сколь бы парадоксально это ни звучало, нахождение на самом нижнем уровне космической иерархии. Окружение системой эфирных сферических оболочек гарантировало ей защищенность в некоей герметичной целостности, однако изолировало ее от высших регионов. Поэтому с самого начала метафизическая речь о «земном» подразумевала несовершенное; о нем говорилось как о чем-то таком, что находится внизу, в стороне и в удалении от неба. То, что живет под Луной, непременно несет на себе клеймо неудачи и упадка; здесь господствуют линейные, конечные, утомительные движения, которые, как считали в древности, не способны привести к чему-либо дельному. Через сознание каждого отдельного человека также проходят линии разлома древних сотрясений. Изгнание из совершенного оставило трещины, шрамы, неровности на каждом подлунном объекте. Однако привлекательности метафизического режима способствовало то обстоятельство, что в нем четко разделялись верх и низ. И если нижнее собственными силами не могло подняться вверх, то привилегией верхнего была способность по своему усмотрению проникать в нижнее. Строка из стихотворения Эйхендорфа «Как если бы небо тихо целовало Землю» читается как лебединая песня схемы, в течение целой эпохи формировавшей габитус бытия-в-мире европейцев. Однако поэт жил уже в то время, когда небо дарило Земле лишь поцелуи-как-если-бы, а душа летела сквозь тихую страну, словно она могла найти дом в прекрасной дали. На самом деле расколдованный верхний мир уже давно не пользовался правом первой ночи в отношении Земли. Прошли столетия, прежде чем новая физика открыла пустое пространство и заставила исчезнуть обволакивающее Землю величественное небо. Не всем легко дался отказ от дополнения сверху. Вплоть до Хайдеггера раздаются отголоски оплакивания Земли без неба — Земли, о которой говорится, что она «бытийно исторически есть блуждающая звезда». Не стоит забывать, что это ныне оригинально и мрачно звуча-

щее выражение относится отнюдь не к любой планете, а исключительно к той, на которой возник вопрос об истине целого. Блуждание, в котором пребывает Земля Хайдеггера, есть последний след утраченной возможности быть поцелованной небом.

Но и тогда, когда Земля еще пребывала внутри сфер (до кругосветных плаваний и до ее космического разоблачения), она представляла к качеству звезды, на которой, естественно, умирают. Ее округлость отнюдь не была не пропускавшим смерть иммунным барьером. Она обозначала арену, на которой произошло падение во время, после которого всё, что возникает, платит за свое появление на свет смертью. Поэтому на Земле заканчивается всё, что было приведено в действие; здесь часы идут необратимо, здесь фитили тлеют, пока не достигнут точек воспламенения (и это приобретает значение для исторического сознания, для которого становится ясным, что мыслительная фигура *big-bang*\* подходит скорее к концу, чем к началу). Здесь тот, кто понимает ситуацию, знает, что он не покинет этот шар живым. На мутной поверхности необходимо упражняться в том, что на жаргоне новейшей философии называется «заступанием в собственную смерть»; люди сегодня уже не заслуживают того, чтобы, как в античности, именоваться смертными, и поэтому их, скорее, надо называть временными. Если бы какой-нибудь историк с высоты виртуального конца истории должен был сказать, на что люди в своих коллективах тратили все свое время, то он бы ответил, что они организовывали народные марши в смерть — в виде скромных процессий, дионисийских гонок, прогрессивных проектов, цинично-натуралистических боев с выбыванием, а также примирительных экологических экзерсисов. Поверхность тела во Вселенной, где люди проводят свои дни, принимая меры предосторожности в отношении неизбежного, по всей видимости, не может быть ровной. Совершенно

---

\* «Большой взрыв» (англ.).

гладкое возможно лишь в геометрической идеализации. Но действительное совпадает с шероховатым.

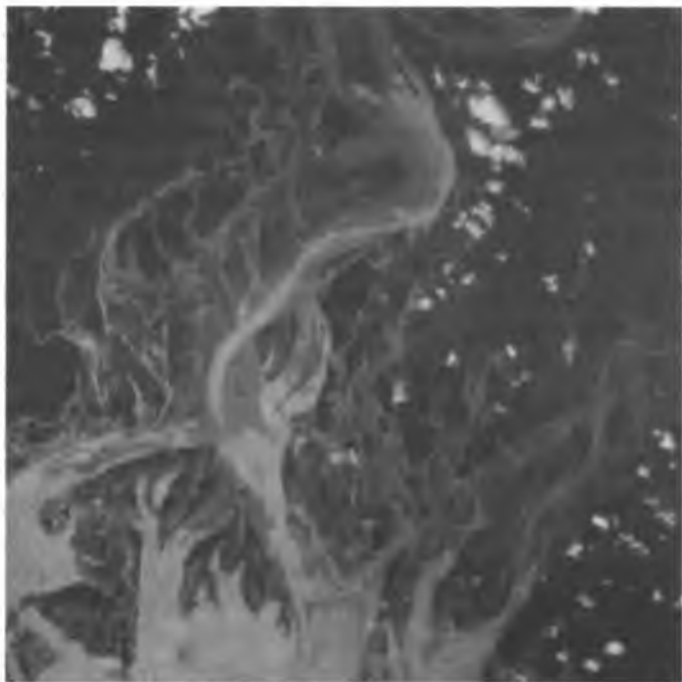
Возможно не случайно, что в первом систематическом высказывании по поводу эстетики безобразного — в вышедшей в 1853 году одноименной книге гегелевского ученика Карла Розенкранца — с самого начала о реальной Земле говорилось как о неровной поверхности. В этой новой, неидеалистической, теории восприятия родина человека получила привилегию служить вводным примером в учение о естественном безобразном.

«Голая сырая масса, пока она подчиняется лишь закону тяготения, как будто бы представляет для нас эстетически нейтральное состояние. Она необязательно прекрасна, но и необязательно безобразна; она случайна. Если мы, например, возьмем нашу Землю, то, чтобы быть прекрасной массой, она должна была бы быть совершенным шаром. Но она не такова. Она сплющена у полюсов и раздута на экваторе; кроме того, на ее поверхности наблюдается высочайшая неравномерность рельефа. Профиль земной коры, рассмотренный исключительно стереометрически, демонстрирует нам в высшей степени случайную мешанину возвышенностей и впадин самых неожиданных очертаний».<sup>355</sup>

Сделав выводы из этих рассуждений, мы можем сформулировать принцип постидеалистической эстетики Земли: в качестве реального тела обогнутый в кругосветных путешествиях глобус не прекрасен, но интересен. Перед его несоизмеренностями вновь заявляет о себе древняя неудовлетворенность *conditio humana* и существованием в состоянии подлунного унижения. Современные эстетики безобразного и интересного не только осуществляют эмпирическое исследование, предметом которого *per se* является несоизмеренное, шероховатое, уникальное,

---

<sup>355</sup> Karl Rosenkranz. Ästhetik des Häßlichen. Leipzig, 1990. S. 20.

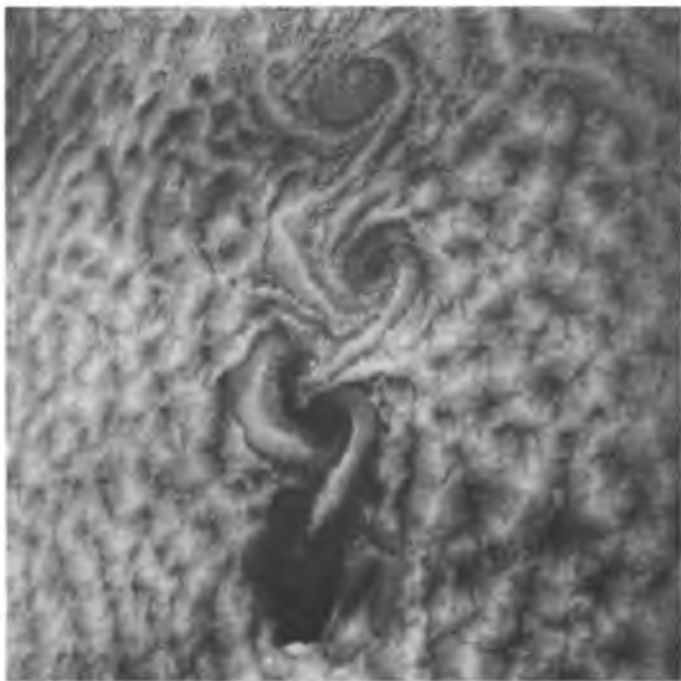


Дельта реки Ситтанг, Бирма. Фотография с борта космического корабля «Дискавери».

случайно соединившееся (*concrete*); параллельно с этим исследованием они создают и предпосылки эстетики разочарования. У того, кто близко к сердцу принимает недостатки существования на поверхности Земли, исчезают препятствия для открытой демонстрации своего гнева по отношению к универсуму. Поэтому в современную эпоху основной установкой становится негодование — *on a raison de se révolter*.<sup>\*</sup> Теперь, поскольку целесообразное в метафизическом режиме предвидение случайного, мысленное устранение обременительного и исправление мешающего стремительно утрачивают свое основание в выс-

---

<sup>\*</sup> Вправе восставать (*фр.*).



Турбулентность в облачном потоке над островом Гваделупа.  
Фотография с борта космического корабля «Дискавери».

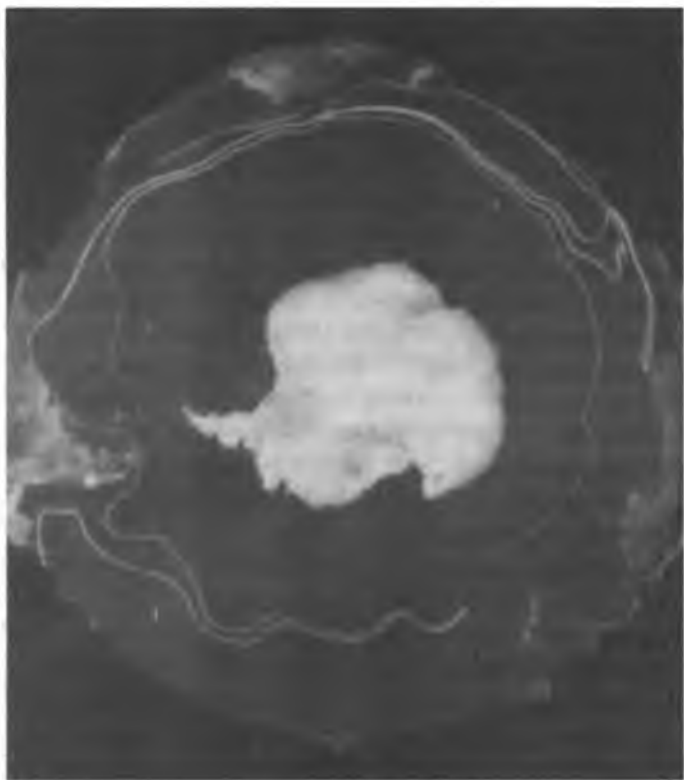
шем мире, нам приходится проводить время возле некрасивого и задерживаться у гротескного, аморфного, низменного и отвратительного; его изображение обращает изображенное против него самого. Новая хладнокровная эстетика рисует картину трещин, турбулентностей, несоразмерностей; более того, она еще и соревнуется с реальным в шокирующем воздействии.

В эстетическом отношении наземная глобализация представляет собой победу интересного над идеальным. Ее результат, ставшая известной Земля, есть негладкий шар, разочаровывающий как форма, но приковывающий внимание как интересное тело. От него — и от тел на этом теле — можно ожидать всего, и в этом состоит мудрость

нашей эпохи. Что касается истории эстетики, то современный художественный опыт связан с попыткой открыть глаза, которые слишком долго были прикованы к геометрическим упрощениям, для восприятия очарования несоразмерного.

## 2. ВОЗВРАЩЕНИЕ НА ЗЕМЛЮ

Логично, что в Новое время важнейшая задача формирования картины мира встает уже не перед метафизиками, а перед географами и мореплавателями; их миссия состоит в том, чтобы нарисовать картину последнего шара. Из всех больших круглых тел для человечества, лишившегося небесных сфер, имеет значение лишь его собственная планета. Огибающие Землю мореплаватели, картографы, конкистадоры, международные торговцы, даже христианские миссионеры и их арьергард, состоящий из экспертов, помогающих развивающимся странам, и из туристов, выкладывающих деньги за переживания на далеких аренах, — все они ведут себя в соответствии с новостью, что после деструкции неба Земля взяла на себя его функцию последней великой округлости. Физически реальную Землю как непропорционально покатое, непредсказуемо неровное, хаотически складчатое и ребристое тело необходимо было обогнуть и охватить как целое. Поэтому новая картина Земли, земной глобус, должна была превратиться в главную икону новоевропейского зрительного восприятия мира. С эпохи создания глобуса Мартина Бехайма 1492 года — старейшего дошедшего до нас предмета такого рода — до времени сделанных НАСА новейших фотографий Земли космологический процесс современности определялся изменениями облика и уточнениями картины Земли, осуществившимися с помощью различных технических средств. Но никогда — даже в эпоху освоения космоса — предприятие по визуализации обогнутой в кругосветных путешествиях Земли не могло отрицать



Компьютерная симуляция Антарктики со ставшими видимыми линиями циркумполярного течения.

своего полуметафизического характера. Тот, кто пытался после заката неба нарисовать портрет всей Земли, оставался, осознанно или непроизвольно, в рамках традиции старой западной метафизической космографии.

В данном отношении симптоматично, что еще Александр фон Гумбольдт отважился дать своему *opus magnum*,\* вышедшему в свет в 1845—1862 годах в пяти томах (последние из них появились уже после смерти авто-

---

\* Главный труд (лат.).

ра) и ставшему самым знаменитым научным бестселлером своего столетия, откровенно анахроничное заглавие «Космос». Оглядываясь назад, мы понимаем, что историческая задача этого монументально холистического «описания физического мира» состояла в следующем: посредством объяснений оно должно было компенсировать европейцам Нового времени их утрату небосвода и космической *clôture*.<sup>\*</sup> Гумбольдт попытался представить метафизическую потерю как культурное приобретение, и, кажется, по крайней мере в том, что касается воздействия на публику того времени, весьма в этом преуспел. В его панорамной картине природы эстетическое созерцание децентрализованного универсума заменило утраченную безопасность внутри сферической Вселенной. Прекрасная физика делает излишней живописную картину сакральных кругов. Характерно, что и Гумбольдт, по праву прозванный последним космографом, рисуя свою фреску мира, также не решился взять Землю в качестве того исходного пункта, с которого он мог бы обозревать мировое пространство. Напротив, в соответствии с духом своего и нашего времени он выбирает некое произвольное место во внешнем пространстве, чтобы оттуда, словно находясь на каком-то другом светиле, он мог бы приблизиться к Земле.

«Мы начинаем движение из глубины космического пространства и региона самых удаленных туманностей, затем проходим через слой звезд, к которому принадлежит наша Солнечная система, и приближаемся к омываемому воздухом и океаном земному сфероиду, к его очертаниям, температуре, магнитному полю, к обильной жизни, которая под воздействием света разворачивается на его поверхности... Здесь мы уже не стоим на субъективной точке зрения, не исходим из человеческого интереса. Зем-

---

<sup>\*</sup> Загородка (фр.).



ное может рассматриваться лишь как часть целого, как нечто ему подчиненное. Взгляд на природу должен быть всеобщим; он должен быть широким и свободным, а не суженным мотивами чего-то близкого душевной причастности. Поэтому физическое описание мира, картина мира, начинается не с теллурического; она начинается с того, что наполняет небесные пространства. Но по мере пространственного сужения сфер созерцания возрастает индивидуальное богатство различного, изобилие физических явлений... Из тех регионов, о которых нам известно лишь то, что в них господствуют законы гравитации, мы спускаемся... на нашу планету».<sup>356</sup>

Что здесь важно, так это движение вниз; оно дает понять, что знаток мира Александр Гумбольдт, несмотря на свой целостно-утешительный габитус, в решающем пункте твердо примыкает к партии Нового времени и выступает против защищенности обитателей Земли в иллюзорных покровах чувства близкого. Он, как и все создатели глобусов и космографы начиная с Бехайма, Шёнера, Вальдземюллера, Апиана и обоих Меркаторов,<sup>357</sup> предлагает людям взглянуть на свою планету снаружи и отказывается признавать, что внешние пространства представляют собой лишь порожденное воображением расширение распределенных по регионам, домашне-очаговых, социально-утеральных пространств. Это отверстие в бесконечное провоцирует современных людей на рискованные перемещения. Теперь люди знают, что они содержатся или — отныне это означает одно и то же — затеряны где-то в безграничном; со временем они начинают понимать, что не могут рассчитывать ни на что, кроме гомо-

---

<sup>356</sup> *Alexander von Humboldt. Kosmos / Bearb. von Hanno Beck. Stuttgart, 1978. S. 48, 52.*

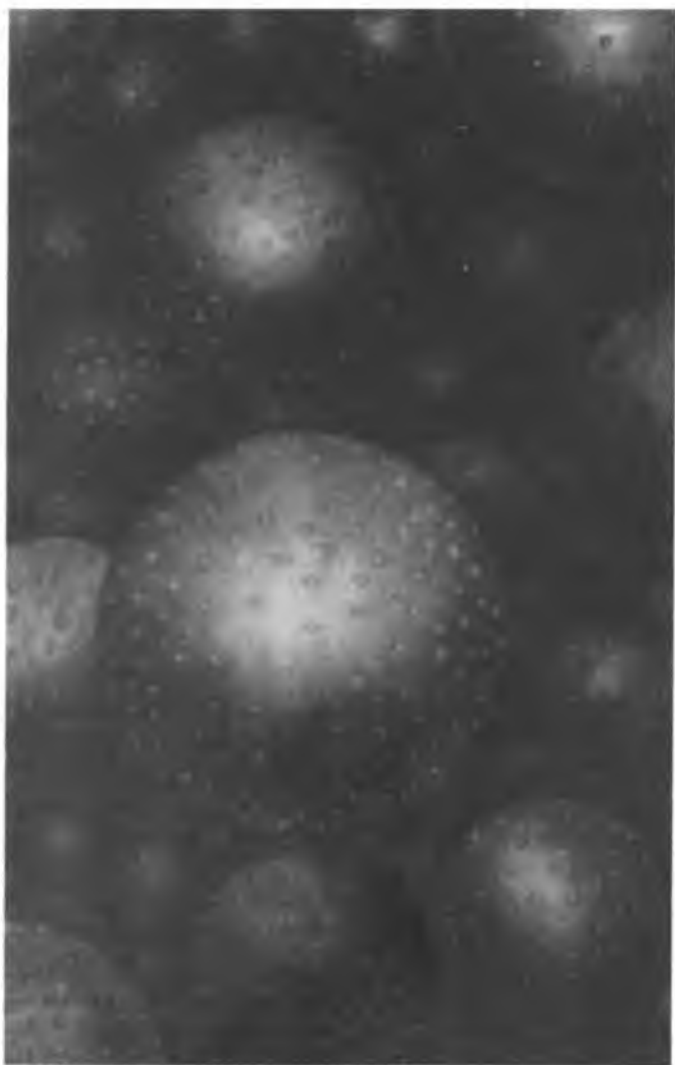
<sup>357</sup> Подробнее о великих именах эпохи зарождения глобографии см. в книге: *Oswald Muris, Gert Saarmann. Der Globus im Wandel der Zeiten. Eine Geschichte der Globen. Berlin; Beutelbach bei Stuttgart, 1961. S. 47—132.*

генного безразличия бесконечного пространства. В нем уничтожена «душевная причастность». Внешнее простирается в самом себе, минуя место человека; оно есть самостоятельная величина, а также первый и единственный принцип, совершенно равнодушный к людям. Фантазии смертных о том, что они должны искать нечто вовне (вспомним об идеологии освоения космоса американцев и русских), неизбежно продолжают оставаться лабильными, обескураживающими и, в сущности, аутогипнотическими проектами на фоне бессмыслицы. В любом случае верно, что овнешненное пространство является первичной данностью новоевропейского естествознания; но и науки о человеке черпают свои аксиомы из тезиса о первенстве внешнего.

Это приводит к радикальному изменению смысла человеческой локализации. Отныне Земля становится планетой, на которую возвращаются; внешнее есть общее «от-куда» всякого возможного возвращения. В космографическом поле мышление внешнего впервые сделалось нормой.<sup>358</sup> Однако пространство, из которого грядет новая и неизбежная встреча Земли с неким «из-вне», это уже не наивное сферическое небо эпохи Томаса Диггеса и Джордано Бруно. Это — вечно молчащее пространство бесконечности физиков, которое, как говорил Паскаль, повергает душу в ужас. Если Данте в своем путешествии через райские сферы, поглядев с небосвода на Землю, невольно улыбнулся ее жалкому виду (*vil semblante*), то его чувство не имеет ничего общего с тем изумлением, которое сопровождает нисхождение Гумбольдта из пустых внешних пространств на кишашую жизнь Землю. Новое время обретает вертикаль совершенно иначе, нежели это делала метафизическая эпоха. Взгляд извне обретает-

---

<sup>358</sup> См.: *Michel Foucault. La pensée du dehors // Critique* 229. 1966. P. 523—546; нем. изд.: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt, 1987; *Michel Foucault. Ausgewählt und vorgestellt von Pravu Mazumdar*. München, 1998. S. 181 ff.



Согласно «Новой гипотезе универсума» английского физика Томаса Райта (1750 г.), бесконечное пространство заполнено включенными друг в друга и иерархизированными универсумами, структурированными как пузыри.

ся не посредством трансцендирования души во вне- и сверхземное, а посредством развертывания физико-технической, аэро- и астронавтической способности воображения (литературные и картографические манифестации которой, впрочем, с самого начала намного опередили технические). Новоевропейские представления о полете заменяют античные и средневековые представления о «восхождении»; Земля-аэропорт (с которой взлетают и на которую приземляются) пришла на смену Земле вознесения (от которой отталкиваются, дабы никогда на нее не вернуться).

Само собой разумеется, до выхода в свет гумбольдтовского «Космоса» разговоры о планетных сферах и всеобъемлющем небосводе неподвижных звезд не велись уже несколько столетий. Старое средство назидательной астрономии — уранический глобус, от Алкуина до Гегеля бывший распространенным наглядным пособием староевропейской космологии, — к концу жизни Гумбольдта также уже вышел из употребления, а созерцание звезд выделилось в самостоятельную дисциплину в спектре триумфально шествующего естествознания. С формированием астрофизики, науки о самых далеких пространствах, знание о мифических созвездиях, которые с античных времен делали читабельными точечные небесные ландшафты, стремительно пришло в упадок. Тот, кто и далее хотел бы заниматься астрономией, должен был сознавать, что перед его взором предстает лишенная небосвода бесконечность, антропофугальное пространство, в котором безнадежно заблудились надежды и проекции.

Но, как Земля выделялась в качестве звезды, на которую возвращаются, так и европейское «человечество» (и именно после своего космологического, этнологического и психологического просвещения) сохраняло свой отличительный признак интеллигентной нервной клетки, к которой необходимо было возвращаться при любых обстоятельствах. На долю Александра Гумбольдта выпала миссия нахождения образцовой формулы, с помощью ко-



Озеро-кратер Гуатавита под Боготой — место действия легенды об Эльдорадо, Золотом человеке и его утонувших сокровищах. На рисунке Александра Гумбольдта еще изображен ров, с помощью которого искатель сокровищ Сепульведа в 1581 г. пытался осушить озеро.

торой можно было вернуться из космического внешнего к рефлексирующему о самом себе человеческому существу. Иммануил Кант охарактеризовал способность возвращения из самого дальнего и чуждого к себе самому как чувство возвышенного, ибо возвышенным является сопротивление человеческого сознания собственного достоинства всякому искушению капитулировать перед могущественным.<sup>359</sup> И поскольку в Гумбольдтовой картине мира с назидательной подробностью осуществлялось возвращение из жуткого простора природы, из океанических и астральных измерений в культурные салоны, то она оказалась для современников последним посвящен-

---

<sup>359</sup> См. его «Критику способности суждения», в частности § 26 «Об определении величины природных вещей, требующейся для идеи возвышенного» и § 28 «О природе как могуществе». Согласно Канту, основанием возвышенного является не столько наличие бесконечной величины или непреодолимой силы, сколько возвращение субъекта к самому себе как к существу, которое утверждает свое достоинство даже перед лицом несоизмеренного, настаивая на том, что оно — существо разумное.

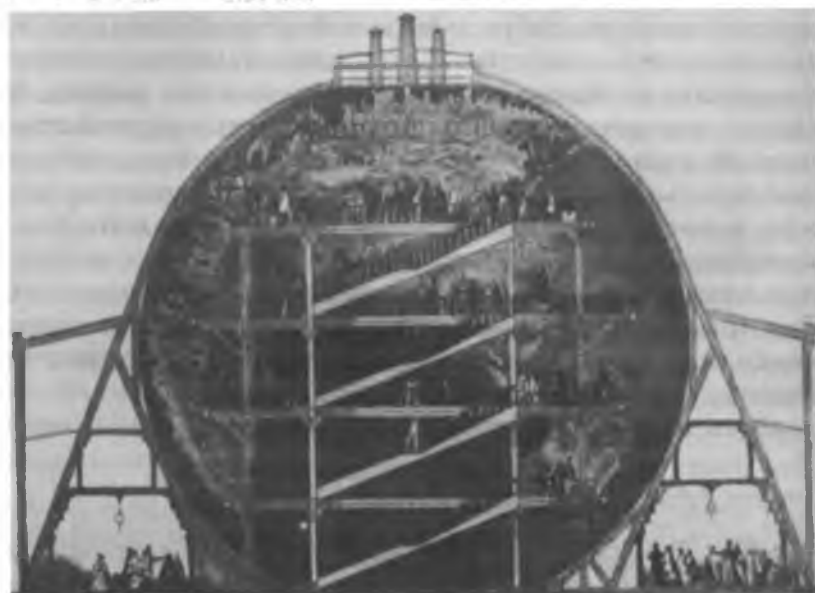
ем в космологически утонченное. Мироззрение в максимальном масштабе становится здесь началом эстетической жизни;<sup>360</sup> а эта жизнь, в свою очередь, представляет продолжение *vita contemplativa*\* буржуазными, то есть в конечном счете потребительскими, средствами. Отныне, если человек «потрясен», если он ощущает «нечто необычайное», это должно происходить в его собственном интерьере. «Для частного человека он представляет собой Вселенную, в которой тот собирает далекое и прошлое. Его салон — ложа в мировом театре».<sup>361</sup> Когда космическая безопасность становится недостижимой, людям остается лишь размышлять о своем положении в пространстве, в котором они из любой дали могут вернуться к самим себе. Наверное, сущностная трансценденция и мечта об истинной родине в высшем мире для людей Нового времени безвозвратно потеряны, но тем более отчетливо в мышлении XX столетия проявляется трансцендентальное, самодостаточность мыслящего субъекта как условие возвращения из внешнего к собственному. Без трансцендентального поворота Гумбольдтово описание мира столь

---

<sup>360</sup> Гумбольдт идет намного дальше своего коллеги-соперника Чарльза Дарвина, который, описывая свое кругосветное путешествие (1831—1836) на борту «Бигля», дает лишь несколько очевидно возвышенных картин, например такую: «Среди картин, глубоко запечатлевшихся в моей памяти, ни одна не превосходит величием не тронутых рукой человека лесов — будь то в Бразилии, где господствует сила жизни, или на Огненной Земле, где правят смерть и разложение. И те и эти суть храмы, наполненные величественными творениями Бога природы: уединившись в них, каждый сможет ощутить, что в человеке присутствует нечто большее, чем простое дыхание его тела». Дарвин также знает, что исследователь Земли более не может удовлетвориться эстетикой прекрасного; в духе времени она должна быть дополнена эстетикой (количественно и динамически) возвышенного: «Ведь что касается природных ландшафтов, то, в конечном счете, виды, открывающиеся с высоких гор, необязательно красивы, но непременно весьма примечательны. Когда мы смотрим вниз с высочайшего гребня Кордильер, наш дух, не отвлекаемый мелкими частностями, преисполняется впечатлением, производимым поразительными размерами окружающих массивов».

<sup>361</sup> *Walter Benjamin. Paris, Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts // Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt, 1977. S. 177.*

\* Созерцательная жизнь (лат.).



*The Great Globe* (великий глобус) в разрезе; установлен в 1851—1862 гг. Джеймсом Уайлдом в Лестер-сквере, Лондон (диаметр — 12.5 м); внешний купол расписан как небосвод.

же невысказано, как и системные проекты постидеалистических поколений. Это — фигура, благодаря которой возможно любое последующее антропологическое мышление, придерживающееся установок конца XVIII столетия, эпохи возникновения наук о человеке. Естественный философ также не может отделаться от философского понятия Земли; она есть трансцендентальное небесное тело, ставшее обязательным местом всех саморефлексий. Как светило, на котором возникла теория светил, земное тело изнутри сияет фосфоресцирующим светом, и если обитающие на нем странные знающие мысленно отправляются в пустоту, то всегда лишь для того, чтобы из абсолютно внешнего возвратиться на свое место. Поэтому, используя слово «сферы», Гумбольдт подразумевает уже не аристотелевские воображаемые небесные оболочки двухтысячелетней давности, а трансцендентальные «сферы созерцания», обозначающие не космические реалии, а схемы, вспомогательные понятия, радиусы представляющего пространство разума. То, что в век Гумбольдта было мыслительной фигурой, в XX столетии конкретизировалось в физическое движение. Астронавт Эдвин Олдрин, который 21 июля 1969 года стал вторым, вслед за Нейлом Армстронгом, человеком, ступившим на поверхность Луны, подвел итог своей жизни космического путешественника в книге, которой он дал заглавие «Return to Earth».<sup>362\*</sup>

### 3. ЭПОХА ГЛОБУСОВ

Таким образом, к неземным измерениям относится то, что после плавания Колумба стало истинным для Земли: в объезженном и облетанном пространстве все точки равнозначны. Благодаря этой нейтрализации мышление

---

<sup>362</sup> New York, 1973.

\* «Возвращение на Землю» (англ.).



пространства испытывает в Новое время радикальное изменение смысла. Традиционное «жить, действовать и быть» в региональных центрах ориентации, притяжения и привлекательности заменяется системой локализации произвольных точечных мест в гомогенном пространстве представления.<sup>363</sup> Где берет верх современное локально-пространственное мышление с его нейтрализующим и гомогенизирующим подходом к произвольным точкам земной поверхности, там люди уже не могут обитать в своих традиционных мировых внутренних пространствах и их фантастических расширениях и соединениях.<sup>364</sup> Они уже не живут исключительно под небесами, расположенными вокруг одного центра, которым является их родина. Мысля, открывая, приобретая как предприниматели, они принимают участие в великом прорыве и потому оставляют свои родные провинции; они покидают свои локальные языковые дома и прикрепленные к определенной территории небесные купола, чтобы в течение всех грядущих времен двигаться в неодолимом подвижном внешнем.

Новые предприниматели из наций-пилотов европейской экспансии уже не укоренены в родной стране; они уже не растворены в своих старых голосах и запахах; они уже не послушны, как раньше, своим историческим памятным местам и магическим полюсам притяжения. Они забыли, что такое заколдованные источники, каково значение церквей, притягивавших многочисленных палом-

---

<sup>363</sup> Об этом см. феноменологические пояснения Германа Шмитца: *Hermann Schmitz. System der Philosophie. Bd 3: Der Raum. Teil 1: Der leibliche Raum.* Bonn, 1988.

<sup>364</sup> Рильке, которому мы обязаны выражением «мировое внутреннее пространство», пытался преодолеть фундаментальный опыт современности, в соответствии с которым в условиях чисто локально-пространственного восприятия люди и вещи умирают от нехватки атмосферы, силой своего собственного переживания стремясь вновь вдохнуть в мир жизнь с помощью своего рода поэтического анимизма; результатом этого могла быть уже не мировая душа платонического типа, а лишь индивидуально-космологическая сила, соответствующая модусу современного «поэтического обитания».

ников, где находятся места концентрации незримых сил и какие проклятья лежат на подозрительных закоулках. Для них поэтика родного пространства уже не является определяющей. Они уже не живут на ландшафтах своей родины, но оперируют в каком-то другом, внешнем, абстрактном месте. Отныне их местоположение — карта, и они локализуют себя исключительно с помощью ее точек и линий. Раскрашенная бумага, *mapamundo*,\* предоставляет им исчерпывающие сведения о том, где они находятся. Географическая карта абсорбирует Землю, и картина земного шара уничтожает для представляющего пространства мышления реальные расстояния.

С этого времени берет начало более чем пятисотлетнее славное существование земного глобуса, этого типографского чудо-произведения, которое предоставляет людям Нового времени больше информации, чем любая другая картина. Монополия глобуса на все, что касается общего вида земной поверхности, которую он делил с большими картами, была нарушена лишь в последней четверти XX столетия фотографиями, сделанными со спутников.<sup>365</sup> Земной глобус становится основным средством новой гоменизирующей локализации и превращается в необходимый инструмент созерцания мира в руках тех, кто в Старом Свете и на зависимых от него территориях обладает властью и знаниями; но, кроме всего этого, благодаря тому, что на нем постоянно появляются новые изображения, он еще и свидетельствует о перманентной агрессии открытий, завоеваний, находок и наименований, с помощью которых наступающие европейцы как на море, так и на суше обосновываются в универсальном внешнем. Десятилетие за десятилетием европейские глобусы фиксируют состояние процесса, формулу которого впоследствии дал Мартин Хай-

---

<sup>365</sup> Впрочем, успех трехмерного глобуса также был релятивизирован повсеместно распространившимися в конце XVI века планиметрическими изображениями Земли, преимущество которых состояло в том, что их можно было воспроизводить в книгах-атласах.

\* Карта мира.

деггер: «Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины. Слово „картина” означает теперь: кон- структ опредмечивающего представления».<sup>366</sup>

То, что в конце XX века превозносится, мифологизи- руется и осуждается в масс-медиа как «глобализация» (словно в этом понятии есть что-то новое), представляет собой поздний и запутанный момент некоего всеобъем- лющего события, истинные масштабы которого можно осознать лишь при одном условии: мы должны будем по- следовательно рассмотреть историю Нового времени как историю перехода от медитативного умозрения шара к реальной практике овладения им. При этом следует под- черкнуть, что только XX век кладет конец затянувшейся агонии птолемеевского взгляда на мир, присущего кон- тинентальным европейцам. Ныне они должны, словно наворачивая упущенное, понять то, что в своем подавля- ющем большинстве отказывались понимать в течение пя- тисот лет: каждое место на пройденном вдоль и поперек шаре уязвимо для транзакций противников даже с мак- симально возможного расстояния.

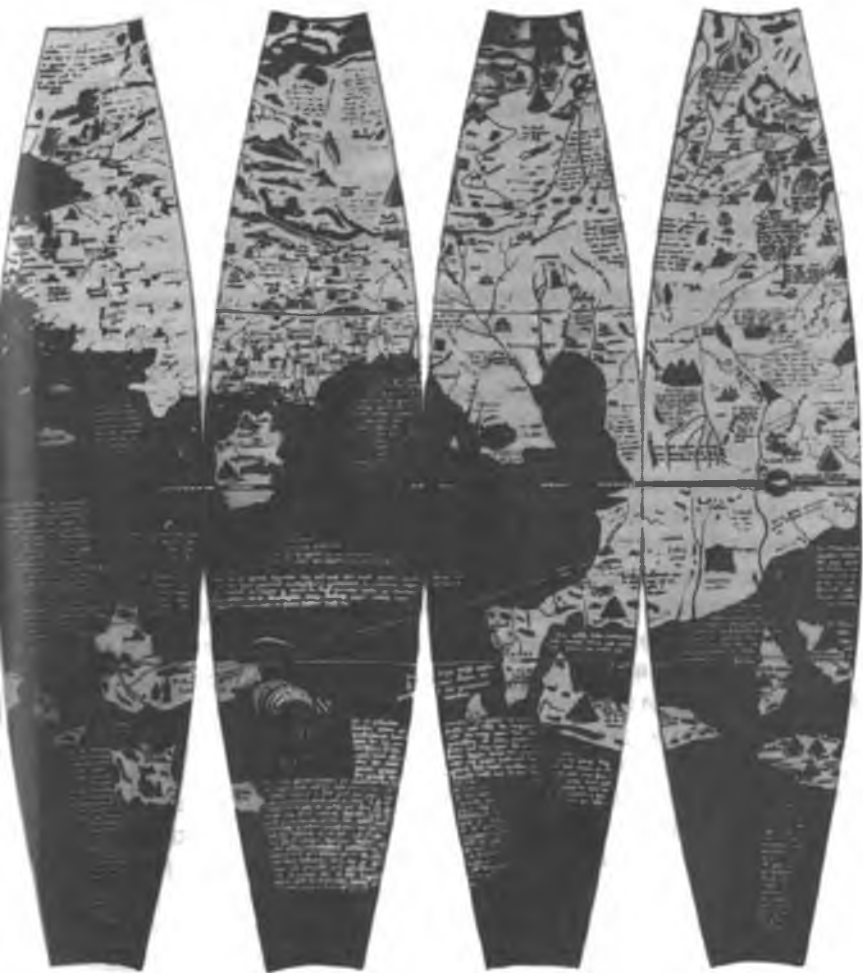
Действительное значение наземной глобализации от- кроется нам, если мы увидим в ней историю простран- ственно-политического отчуждения, которое выигравшим кажется необходимым, проигравшим — невыносимым, а всем вместе — неизбежным. Латентная метафизическая информация, которую сообщает своим пользователям земной глобус, с самого начала гласила, что все существ- ва, населяющие его поверхность, в некоем абсолютном смысле находятся вовне, даже если они все еще пытаются укрыться в дуальностях, жилищах и символических обертках (специалисты по системным исследованиям сказали бы: в коммуникациях). Пока мыслящие в усло- виях открытого неба рассматривали космос в качестве прочного свода, сколь бы необъятным он ни казался, они

---

<sup>366</sup> См.: *Martin Heidegger. Die Zeit des Weltbildes* (1938) // *Holzwe- ge*. 6. Auflage. 1980. S. 92.



Глобус Бехайма, разрезанный на сегменты.



оставались защищенными от опасности простудиться на некоей абсолютной поверхности. Их мир был домом, в котором ничего не пропадает. Но, после того как они стали совершать путешествия вокруг конкретной планеты — маленькой блуждающей звезды, несущей на себе различного рода климаты, фауну и культуры, — над ними разверзлась бездна, сквозь которую их взгляд устремился в ледяное внешнее. Вторую бездну разверзло перед ними этнологическое просвещение, открытие культур удаленных частей Земли, демонстрирующих каждому заинтересованному человеку, что их вечный порядок вещей где-нибудь в другом месте может быть совершенно иным. Обе эти бездны, как космологическая, так и этнологическая, указывают глядящим в них людям на случайный характер и способ их собственного существования. И обе они дают понять, что иммунологическую катастрофу Нового времени представляет собой не потеря центра, а утрата периферии. Последние границы уже не являются тем, чем они, казалось, некогда были: эта весть о потере (или: деонтологизация твердых краев) есть дизангелие Нового времени, распространяющееся вместе с евангелием об открытии новых пространств новых возможностей. Одной из примет эпохи является то, что в это время благая весть идет рука об руку с дурной.

В иберийских гаванях впервые пристают к берегу чумные корабли знания. Из Индий, земель-антиподов, первые очевидцы шаровидности Земли оглядываются назад — на тот мир, который отныне зовется Старым Светом. Тот, кто после кругосветного плавания входит в родную гавань (подобно тем восемнадцати изнуренным морякам, оставшимся в живых после путешествия Магеллана в 1519—1522 годах), причаливает к берегу города, который уже никогда не станет прежней домашней и родной мировой пещерой. В этом смысле Севилья была первым городом-местонахождением всемирной истории; ее гавань Санлукар-де-Баррамеда стала первой гаванью Старого Света, принявшей вернувшихся домой свидетеле-

лей путешествия вокруг глобуса. Местонахождение — это прежняя родина, предстающая перед расколдованным и сентиментальным взглядом вернувшихся из внешнего. В местонахождениях дает о себе знать пространственный закон Нового времени: собственное место уже невозможно истолковывать как пуп сущего, а мир — как концентрически расположенное вокруг него поле. Тот, кто живет сегодня, после Магеллана, вынужден и свой родной город проецировать как некую воспринимаемую извне точку. Превращение Старого Света в совокупность местонахождений отражает новую глобальную действительность, ставшую явной после кругосветного путешествия. Местонахождение — это то место в представляемом мире, в котором местные обитатели рассматривают себя в качестве обьятых извне; в нем те, вокруг кого совершаются путешествия, возвращаются к самим себе.

Самым примечательным в этом процессе является то, что огромное число жителей Европы в течение целой эпохи умудрялись его игнорировать, отрицать и тормозить, и лишь в конце XX столетия они начали вести себя так, словно у них появились некие совершенно новые причины обратить внимание на неслыханный феномен глобализации. Однако после 1522 года возможность путешествия вокруг Земли становится совершенно неоспоримой. И несомненно следующее: чем обыденнее и быстрее становятся кругосветные путешествия, тем дальше заходит превращение жизненных миров в местонахождения, и вследствие этого в эпоху скоростного транспорта и сверхскоростных средств передачи информации демистификация старых локальных иммунных структур начинает восприниматься как эпидемическое и массовое явление. Развиваясь, глобализация слой за слоем снимает иллюзорные покровы с жизни, привязанной к определенной почве (к дому), ориентированной на самое себя и черпающей из самой себя спасительные силы. Ранее эта жизнь пребывала только у себя самой и на своих родных ланд-



Винченцо Коронелли. *Глобус Земли*. Около 1688 г. Библиотека бенедиктинской семинарии, Мельк.

шафтах (хайдеггеровское слово *Gegnet*\* дает этим оставшимся в прошлом типам пространства запоздалое и бесполезное имя), и она знала только одно устройство мира: это был самосохраняющийся мир, связанный с родной местностью, микросферически одушевленный и макросферически окруженный стеной, — мир, представляю-

---

\* Старая форма немецкого слова *Gegend* — «местность», «край», «область».



щий собой оснащенный мощными стенами социально-космологический пространственный продукт локально ограниченной, центрированной на самое себя, моноязычной, утерально-групповой способности воображения. Теперь же глобализация, повсюду несущая внешнее, выбрасывает открытые для торговли города, а в конечном счете и интровертные деревни, в гомогенизирующее коммуникативное пространство. Она взрывает дикорастущие эндосферы и собирает их в отчуждающую сеть. Пойманные в нее поселения привязанных к Земле смертных утрачивают свою древнейшую привилегию быть для самих себя центром мира.

В этом смысле история Нового времени, как мы только что выяснили, есть не что иное, как история революционного преобразования пространства во внешнее. Она ведет к катастрофе локальных онтологий. В ее ходе все без исключения европейские страны становятся местонахождениями на поверхности шара, а все города, деревни и ландшафты трансформируются в транзитные пункты неограниченного движения капиталов, которые в своей пятикратной метаморфозе предстают в виде товара, денег, текста, образа и известности.<sup>367</sup> Каждая точка на поверхности Земли — это потенциальный адрес капитала, который все места в пространстве рассматривает с точки зрения их доступности для вычислений и измерений, стратегически направленных на извлечение прибыли. Если некогда спекулятивный шар-космос философов сде-

---

<sup>367</sup> То, что товар и деньги являются формами капитала, общеизвестно; то, что тексты, образы и известность также являются ими, современные агенты культурной сферы постепенно начинают понимать, несмотря на традиционные духовно-консервативные оговорки. О том, каким образом дело обстоит с текстами и образами, можно прочитать в рассуждениях Георга Франка: *Georg Franck. Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf. München; Wien, 1998.* О политической экономии известности см.: *Thomas Macho. Von der Elite zur Prominenz. Zum Strukturwandel politischer Herrschaft // Merkur. Heft 534—535. 1993. S. 762—769;* а также: *Thomas Macho. Das prominente Gesicht. Notizen zur Politisierung der Sichtbarkeit // Politische Inszenierungen im 20. Jahrhundert. Zur Sinnlichkeit der Macht. Wien, 1998. S. 171—184.*



Хроноглобиум Матиаса Цибермайера с внутренним глобусом. 1837 г. Сан-Флориан.

лал зримой высшую форму защищенности во всеобъемлющем, то новое «земное яблоко» (так назвал свой глобус Бехайм) сдержанно, жестоко и занимательно сообщило европейцам топологическую весть Нового времени: люди — это живые существа, вынужденные существовать на самом внешнем краю некоего располагающегося в мировом пространстве неровного круглого тела, и это тело как целое не является ни материнским лоном, ни сосудом и не способно предоставить убежище. Глобус, стянутый металлическим меридианным кругом, стоит на дорогой подставке с резными палисандровыми ножками, полностью открыт для обозрения и обладает четкой границей,



Веласкес. *Демокрит (или Географ)*. 1628 г.

однако он представляет собой лишь изображение тела, у которого отсутствует спасительный край — внешний сферический свод. То, что облегает его сверху, уже находится вне его. Даже воздушная атмосфера, которая, впрочем, удаляется со всех земных глобусов, большинством людей понимается скорее как часть экстерьера, нежели интерьер, и лишь в последнее время благодаря превращению метеорологии в модельную науку хаотического рационализма земная атмосфера начинает наконец

рассматриваться в качестве единственного оставшегося эквивалента эфирных оболочек. Где же теперь располагается то небо, которое могло бы поцеловать Землю? В каждом из земных глобусов, которые вплоть до 1830 года в обществе своих неперенных близнецов, небесных глобусов, украшали приемные и библиотеки, кабинеты и салоны образованной Европы, воплощается новое учение о примате внешнего, в которое европейцы роковым образом врываются как первооткрыватели, завоеватели, миссионеры, торговцы, репортеры и туристы, чтобы в то же время удаляться от него в свои искусно отделанные внутренние пространства, отныне со специфическим колоритом XIX столетия именуемые интерьерами или частными сферами. Разумеется, параллельно устанавливаемые небесные глобусы, пока у них есть хоть какие-то возможности, пытаются опровергнуть истину, открываемую глобусами земными;<sup>368</sup> теперь они симулируют космическое укрытие смертных под небосводом, но их функция становится все более метафоричной и декоративной, как и искусство астрологов, которые из знатоков звезд и судеб превращаются в психологов-утешителей и ярмарочных прорицателей. Ничто не в силах спасти физическое небо от демистификации и преобразования в форму трансцендентальной видимости. То, что выглядит как свод, есть бездна, воспринимаемая сквозь слой воздуха. Остаток — анахроничная религиозность и плохая лирика.<sup>369</sup>

---

<sup>368</sup> См.: *Elly Decker. Der Himmelsglobus — eine Welt für sich // Focus Behaim Globus. Teil 1. Nürnberg, 1992. S. 89—100.*

<sup>369</sup> Заслуживающее внимания исключение представляет собой стихотворение Бартольда Генриха Брокеса «Небосвод» (см.: *Irdisches Vergniigen in Gott, bestehend in Physicalisch-Yund moralischen Gedichten. Teil 1. Hamburg, 1723*), которое можно прочесть как эскалирующую реплику на изречение Паскаля о вечном молчании бесконечных пространств. Разумеется, и стихотворение Брокеса также не вправе носить свое название, поскольку для поэта уже не существует небосвода, который мог бы обеспечивать космическую стабильность, а есть лишь некое непространственное пребывание души в Боге: «...Пространство бездны, как густой поток / Неимоверно глубокого моря, затапливающего льды, / В одно мгновенье обрушилось на мой дух. / Гигантский склеп, наполненный незримым светом, / Полный светлой тьмы, без начала и границ, /

#### 4. ОТРЕЧЕНИЕ ОТ ВОСТОКА, ВСТУПЛЕНИЕ В ГОМОГЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО

Для обоснования первенства внешнего было недостаточно одного факта совершения кругосветных плаваний Магеллана и Элькано (1519—1522), а также Фрэнсиса Дрейка (1577—1580). Тем не менее эти мореходные подвиги заслуживают того, чтобы их включили в философскую историю наземной глобализации, ибо те, кто их совершил, приняв решение двигаться на запад, изменили направление пространственного вектора всемирной истории и неисчерпаемый содержательный смысл истории духа. Как Магеллан, так и Дрейк следовали в этом интуициям Колумба, для которого идея западного пути в Индию превратилась в разновидность пророческой одержимости. Колумб даже после четвертой экспедиции (1502—1504) не отказался от своего заблуждения относительно открытия морского пути в Индию, совершенно серьезно полагая, что находится в десяти днях пути от Ганга и что обитатели островов и побережья Карибского моря являются подданными индийского великого хана; тем не менее этот факт не мешает считать его выразителем тенденции эпохи. Выбрав западный курс, Колумб начал эмансипацию Запада от его исконной солярно-мифологической ориентации на восток; более того, благодаря открытию западного континента ему удалось опровергнуть тезис о

---

Поглотил весь мир, похоронив даже сами мысли; / Все мое существо превратилось в пыль, в точку, в ничто, / И я потерял самого себя. Я был внезапно сокрушен; / Отчаяние грозило пребывающему в полнейшем смущении сердцу: / О благотворное Ничто! О блаженная утрата! / Вездущий Бог, в Тебе я вновь обрел себя». Стихотворение отчетливо демонстрирует три вещи: во-первых, поэт уже не понимает первоначального космографического смысла выражения «небосвод»; во-вторых, он по аналогии с океаном мыслит небо как нечто, в чем можно утонуть; в-третьих, от крушения способности воображения в беспочвенном спасает лишь Бог, обладающий некоей «сущностной тенденцией к близости». Идея небосвода оставила след не только в лирике, но и в делириях. В 6-й главе «Мемуаров нервнобольного» Даниэль Пауль Шребер замечает, что некоторые из навещавших его душ умерших в качестве адреса, откуда они прибыли, указывали «небосвод».

мифически-метафизическом первенстве Востока. Отныне мы уже не возвращаемся к «истоку», или точке восхода Солнца, а вместе с Солнцем неустанно и безоглядно движемся вперед. Розеншток-Хюсси совершенно справедливо замечает: «Океан, пересеченный Христофором Колумбом, превратил Запад в Европу».<sup>370</sup> Отныне все, что происходило под именем глобализации или универсального овладения Землей, осуществлялось исключительно под знаком атлантической тенденции. После того, как в середине XVI столетия португальские мореплаватели преодолели магические препоны, мешавшие обратить взгляд на запад от Геркулесовых столбов, экспедиция Колумба подала окончательный сигнал к дезориентации европейских интересов. Лишь благодаря этому революционному повороту спиной к востоку мог появиться новоиндийский двойной континент, получивший название Америки, и лишь ему мы обязаны тем, что в течение пятисот лет процессы глобализации в соответствии со своим культурным и топологическим смыслом представляют собой также и «озападнение», то есть вестернизацию. Почему дело не могло обстоять иначе, в пространственно-философских тезисах своей «Системы философии» с недюжинным остроумием показал основоположник новой феноменологии Герман Шмитц. О Колумбе он говорит следующее:

«На западе он открыл для человечества Америку, и тем самым пространство стало локальным. Эта намеренно обостренная формулировка призвана засвидетельствовать, что Колумб, а позднее Магеллан, первый мореплаватель, обогнувший земной шар и исполнивший инициативу Колумба, своими успехами на западном направлении обусловили шоковый переворот в человеческом представлении пространства, и этот поворот, по моему мнению, ярче, чем какое-либо другое преобразование, свидетельствует о

---

<sup>370</sup> *Eugen Rosenstock-Huessy. Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen. Moers, 1987. S. 264.*



*Terra australis nuper inventa nondum cognita* (Южная земля, недавно открытая, но еще не исследованная). Из книги Михаэля Меркатора «Atlas sive cosmographicae meditationes», 1595 г.

переходе к специфически новоевропейскому типу сознания». <sup>371</sup>

Поворот на запад приводит к геометризации европейского образа действий в глобализированном локальном пространстве. Поэтому даже самое полное суммарное изображение еще не открытых земных зон с самого начала следует новому методическому идеалу, — идеалу равномерного охвата всех точек на поверхности планеты с учетом их потенциальной доступности для европейских (то есть первоначально прежде всего иберийских) интересов и операций, пусть даже реальный доступ к ним открывался лишь столетиями позднее или не открывался никогда. Даже знаменитые белые пятна на картах, обозначавшие *terrae incognitae*,\* главным образом указывали на регионы, которые в будущем предстоит сделать известными. Ко всем им имела отношение надпись, которой был отмечен воображаемый гигантский южный континент, нанесенный на некоторые важные карты XVI столетия: *Terra australis nuper inventa nondum cognita*\*\* — не-

<sup>371</sup> *Hermann Schmitz. System der Philosophie. S. 441.*

\* Неизвестные земли (лат.).

\*\* Южная земля, недавно открытая, но еще не исследованная (лат.).

давно открытая, *еще не* исследованная, но уже обозначенная земля как арена будущего исследования и использования. Дух «еще не» первоначально заявляет о себе в области компетенции географов. Новое время — это эпоха *pondum*,\* эпоха многообещающего становления, эмансипирующегося как от статики вечности, так и от круговорота времени мифа.

Исторический смысл путешествия Колумба состоит в том, что его революционным следствием стал переход от традиционных векторно-пространственных движений к современным локально-пространственным перемещениям. Западу, который в прежнем понимании был стороной неба и направлением ветра, но прежде всего краем захода Солнца, то есть целиком и полностью векторно-пространственной величиной, выпала важнейшая цивилизационно-историческая роль: он должен был способствовать формированию локально-пространственно-геометрического представления о Земле и пространстве. С экспедиций на запад начинаются движения, которые однажды завершатся установлением *транспортного сообщения*, в равной степени направленного во все стороны. И плавание Колумба 1492 года, и освоение североамериканского континента в XIX веке — обе эти величайшие инсценировки императива «На запад!» дали импульс раскрытию пространства, позднее приведшему к возникновению регулярного челночного сообщения между любыми точками освоенных регионов Земли. Триумф локально-пространственного мышления обеспечил то, что в XX столетии станет обозначаться с помощью нейтрального понятия «циркуляция». Ведь повседневное господство симметрии убытий и возвращений, составляющее основу современного понятия транспортного сообщения, может быть реализовано лишь в некоем генерализированном локальном пространстве, объединяющем геометрически равноценные точки на гладком поле в маршруты и графики движения. Отнюдь не случай-

---

\* Еще не (лат.).



но, что одни из важнейших силовых тяговых машин XIX столетия — железнодорожные паровозы — получили название локомотивов, что означает «местно-подвижные»; их эксплуатация — определенный этап в процессе индифференциации пересекаемого локального пространства. Техники XIX века знали, что преодоление пространства с помощью паровых локомотивов тесно связано с «испарением» пространства посредством электрического телеграфа, кабели которого, как правило, тянулись вслед за железнодорожными линиями.<sup>372</sup>

Предпосылкой для создания систем мировых коммуникаций является тот факт, что с географической и гидрографической точки зрения открытие морских путей и территорий суши, в сущности, может считаться завершенным. Транспортное сообщение в подлинном смысле слова может появиться лишь тогда, когда существует система маршрутов, делающая ту или иную зону, будь то *terra cognita*\* или *mare cognitum*\*\*, доступной для повседневного пересечения. В качестве совокупности практик пересечения транспортное сообщение представляет собой вторую, рутинизированную, фазу процесса, начало которому положила увлекательная история глобальных открытий, совершаемых европейцами.

## 5. ЖЮЛЬ ВЕРН И ГЕГЕЛЬ

Едва ли кому-нибудь удалось более метко и занимательно показать цель и значение глобализированной системы коммуникаций, чем это сделал Жюль Верн в своем сатирическом бестселлере «Le Tour du Monde en Quatre-Vingts Jours»\*\*\* (1874). Эта книга представляет собой

---

<sup>372</sup> См.: Armand Mattelart. L'invention de la communication. Paris, 1994. P. 68.

\* Исследованная земля (лат.).

\*\* Исследованное море (лат.).

\*\*\* «Вокруг света за восемьдесят дней» (фр.).

своего рода моментальный снимок процесса, определяющего современную ситуацию и понимаемого как транспортно-коммуникационная революция. Она иллюстрирует квазиисторико-философский тезис, гласящий, что смысл современных реалий состоит во всемирной тривиализации коммуникации. Лишь в глобализированном локальном пространстве могут сформироваться такие потребности в мобильности, которые поставят перемещение товаров и персональный транспорт на базис спокойной повседневности. Где коммуникация как совокупность реверсивных движений, в том числе и по протяженным маршрутам, превращена в надежный институт, там в конечном счете не имеет значения, в каком направлении предпринимается кругосветное путешествие. Скорее, внешние обстоятельства побуждают героя романа Жюль Верна Филеаса Фогга, эсквайра, и его незадачливого слуги-француза Паспарту совершить восьмидесятидневное путешествие вокруг света, двигаясь на восток. Таким обстоятельством стала газетная заметка, в которой сообщалось, что после открытия последнего участка Great Indian Peninsular Railway\* между Ротелем и Аллахабадом индийский субконтинент можно пересечь всего за три дня. На основании этого факта некий журналист лондонской ежедневной газеты сочинил провокационную статью, послужившую поводом для заключения Филеасом Фоггом пари со своими партнерами по висту в Реформ-клубе. Предметом этого пари, по сути дела, был единственный вопрос: способна ли туристическая практика исполнить обещания туристической теории. В вызвавшей столь серьезные последствия статье в «Morning Chronicle» содержится перечень отрезков времени, которое путешественник должен затратить, чтобы, отправившись из Лондона и обогнув земной шар, снова вернуться в Лондон. То обстоятельство, что предполагаемое движение будет направлено на восток, соответствовало как растущему влечению британцев к индийской час-

---

\* Великая индийская полуостровная железная дорога (англ.).

ти *commonwealth*,\* так и актуальной тематике эпохи: ввод в эксплуатацию в 1869 году Суэцкого канала привлек всеевропейское внимание к теме ускорения всемирной коммуникации и возбудил живейший интерес к драматически сократившемуся восточному маршруту. Как свидетельствует ход путешествия Фогга, речь здесь идет уже о совершенно вестернизированном Востоке, который со всеми своими брахманами и слонами представляет собой не более чем обыкновенный сегмент на поверхности планеты, представляемой локально-пространственным образом и доступной для транспортной техники.

«Вот расчет, составленный „Морнинг кроникл“:

Из Лондона в Суэц, через Мон-Сенис и Бриндизи, поездом и пакетботом . . . . .	7 дней
Из Суэца в Бомбей пакетботом . . . . .	13 дней
Из Бомбея в Калькутту поездом . . . . .	3 дня
Из Калькутты в Гонконг (Китай) пакетботом . . . . .	13 дней
Из Гонконга в Иокогаму (Япония) пакетботом . . . . .	6 дней
Из Иокогамы в Сан-Франциско пакетботом . . . . .	22 дня
Из Сан-Франциско в Нью-Йорк поездом	7 дней
Из Нью-Йорка в Лондон пакетботом и поездом . . . . .	9 дней
. . . . . Итого —	80 дней

— Да, восемьдесят дней! — воскликнул Эндрю Стюарт... — Но здесь не учитывается ни дурная погода, ни встречные ветры, ни кораблекрушения, ни железнодорожные катастрофы...

— Все это учтено, — ответил Филеас Фогг, делая ход, ибо на сей раз спор продолжался уже во время игры.

\* Государство (англ.).

— Даже если индусы или индейцы разберут рельсы? — горячился Эндрю Стюарт. — Если они остановят поезд, разграбят вагоны, скальпируют пассажиров?

— Все это учтено, — повторил Филеас Фогг.<sup>373\*</sup>

Послание Жюль Верна гласит, что в насыщенной техникой цивилизации уже нет приключений, а есть лишь опоздания. Поэтому автор настоятельно подчеркивает, что его герой не приобретает никакого опыта. Имперская флегма мистера Фогга не должна быть смущена какой бы то ни было турбулентностью, ибо как глобальный путешественник он более не питает уважения к локальному. После того как стали возможны кругосветные путешествия, для заядлых туристов Земля даже в своих самых удаленных уголках представляет собой совокупность ситуаций и образов, полную картину которых дают ежедневные газеты, путешествующие писатели и энциклопедии. Это объясняет, почему так называемая даль едва ли достойна взгляда хладнокровного джентльмена. Какие бы инциденты ни случались, будь то сожжение вдовы в Индии или нападение индейцев на американском Западе, они есть всего лишь происшествия, о которых члены лондонского Реформ-клуба были информированы лучше, чем непосредственно вовлеченный в них и находящийся на месте происшествия турист. Тот, кто путешествует в таких условиях, делает это не ради удовольствия или какого-либо дела, а ради движения как такового; *ars gratia artis; motio gratia motionis.\*\**

Начиная с Джованни Франческо Джемелли Карери (1651—1725) из Калабрии, которого в 1693—1697 годах вынудили совершить кругосветное путешествие семейные ссоры, тип человека, путешествующего по миру без

---

<sup>373</sup> Jules Verne. Reise um die Erde in achtzig Tagen / Übers. von Erich Fivian. Zürich, 1974. S. 23—24.

\* Перевод — Н. Габинский и Я. Лесюк.

\*\* Искусство ради искусства; движение ради движения (лат.).

каких бы то ни было деловых целей, то есть туриста, становится величиной, включенной в сценарий современности; его *giro del mondo*\* является одним из главных литературных свидетельств о глобализации по личной прихоти. Джемелли Карери спонтанно копирует габитус первооткрывателя, полагающего, что он обладает мандатом на информирование приобретенного им вовне опыта; его мексиканские наблюдения и описания перехода через Тихий океан в течение нескольких десятилетий пользовались уважением и считались серьезными этногеографическими достижениями. И даже когда авторы позднейших поколений предпочтут более субъективно окрашенный стиль изложения, связь между путешествиями и записями останется неприкосновенной (она будет прервана только в XIX столетии). Еще в 1855 году энциклопедический словарь Брокгауза констатировал, что туристами называются «путешественники, не связывающие свое путешествие с какими-либо определенными, например научными, целями, а путешествующие ради того, чтобы совершить путешествие, а затем иметь возможность его описать».

Но у Жюль Верна путешествующий вокруг света отказывается даже от своего призвания документалиста и превращается в чистого пассажира, то есть покупателя транспортных услуг, платящего за то, чтобы его путешествие *не* стало опытом, о котором впоследствии стоило бы рассказать. Кругосветное путешествие — это спорт, а не философская лекция, и даже не составная часть программы воспитания. Что же касается технологической стороны, то здесь Жюль Верн отнюдь не был визионером. Если мы вспомним о тех важнейших средствах коммуникации, которые стали главным мотором транспортной революции второй половины XIX столетия, — железной дороге и гребно-винтовом пароходе, — то должны будем признать, что характер путешествия его героя в точности

---

\* Поездка вокруг света (*итал.*).

соответствовал тогдашнему уровню искусства доставки апатичных англичан из пункта А в пункт Б и обратно. Тем не менее фигура Филеаса Фогга в определенном отношении является пророческой, поскольку он выступает в качестве прототипа в буквальном смысле слепого пассажира, ибо его отношение к проносящимся мимо него ландшафтам состоит исключительно в заинтересованности в том, чтобы их просто пересечь. Стоический турист предпочитает путешествовать с закрытыми окнами. Как джентльмен он настаивает на своем праве ничто не считать достойным своего внимания; как апатичный человек он отказывается совершать открытия. Эти черты предвосхищают массовый феномен XX века — тип герметичного паушального путешественника, постоянно переживающегося с одного транспортного средства на другое и при этом не воспринимающего ничего, что выглядело бы иначе, чем в рекламном проспекте. Фогг — полная противоположность своего типологического предшественника, мореплавателя и географа XVI—XVIII веков, для которого каждое отправление в путь было связано с ожиданием открытий, завоеваний и обогащения. По пятам этих путешественников, отправлявшихся за опытом, начиная с XIX века следовали туристы-романтики, устремляющиеся в дальний путь, чтобы обогатиться новыми впечатлениями.

Среди путешественников-импрессионистов XX столетия можно отметить графа Германа Кайзерлинга, получившего известность благодаря своим путевым заметкам. Его колоссальное тринадцатимесячное турне по мировым культурам совершалось как своего рода гегельянский эксперимент — как самопознание посредством медленного возвращения в немецкую провинцию.<sup>374</sup> По сравнению с Кайзерлингом Филеас Фогг обладает тем явным преимуществом, что он не обязан действовать так,

---

<sup>374</sup> *Hermann Graf Keyserling. Reisetagebuch eines Philosophen* (1918). Frankfurt, 1980.

словно для него путешествие вокруг универсума необходимо для изучения чего-либо существенного. Жюль Верн — лучший гегельянец, ибо он понял, что в обустроенном мире более невозможны субстанциальные герои, в нем могут существовать лишь герои вторичности: то, что остается Фоггу, есть лишь героизм пунктуальности. Но все-таки на одно мгновение, благодаря своей блестящей идее во время атлантического перехода из Нью-Йорка в Англию за неимением угля жечь в топках деревянные детали собственного корабля, стоический англичанин вновь возвращается к подлинному героизму, придавая мысли о самопожертвовании ради будущего порядка направление, соответствующее духу индустриальной эпохи. В остальном последний горизонт освоенного и обустроенного мира составляют спорт и сплин. Кайзерлинг же просто смешон, совершая кругосветное путешествие в качестве запоздалой персонификации мирового духа, дабы прийти «к себе»; в соответствии с этим комично звучит и его девиз: «Кратчайший путь к самому себе ведет вокруг света». Да и сама его книга показывает, что он не смог получить необходимого опыта, а лишь накопил впечатления.

## 6. ВОДНЫЙ МИР

### *К смене главной стихии Нового времени*

В своем решающем пункте жюльверновский график движения совершенно адекватно воспроизводит первую авантюру наземной глобализации: в нем очевидно огромное преобладание путешествий по воде над путешествиями по суше. В этом — даже в эпоху, давно превратившую кругосветное путешествие в своего рода элитный спорт (*globe trotting*, что приблизительно означает: рысью через всё), — заметен след магеллановского революционного изменения картины мира, вследствие которого картина преимущественно сухопутной планеты была заменена

картиной планеты океанической. Колумб, рекламируя свой проект испанским католическим величествам, еще мог утверждать, что Земля мала и преимущественно суха, а мокрая стихия занимает лишь седьмую часть ее поверхности. Мореплаватели Позднего Средневековья также высказывались в пользу преобладания пространства суши, и их мотивы понятны, ведь море — стихия, которую, как правило, не слишком любят те, кто знает о ней не понаслышке. Имелись глубокие эмпирические причины для того, чтобы ненависть прибрежных жителей к открытому морю дала о себе знать в Откровении Иоанна (21;1), где говорится, что после пришествия Мессии моря больше не будет (стих, который в «Титанике» Джеймса Кэмерона к месту цитирует корабельный священник, когда перед тем, как утонуть, корабль переместился в вертикальное положение вверх кормой).

Европейцы начала XVI столетия очень быстро поняли, что планета Земля ввиду преобладания на ней водной поверхности, в сущности, не вполне по праву носит свое имя. То, что называлось Землей, оказалось *waterworld*;\* три четверти ее поверхности занято жидкой стихией — это основная глобографическая информация Нового времени, и по ее поводу никогда не было полной ясности, чем она является — евангелием или дизангелием. Поэтому расстаться с древнейшими сухопутными предрассудками было не просто. На самом старом из дошедших до нас постколумбовском глобусе, на который уже были нанесены американские континенты и острова Вест-Индии, на изготовленном около 1510 года небольшом металлическом глобусе Лено, а также на многочисленных более поздних картах и глобусах впервые упомянутый Марко Поло, овеянный легендами остров Джипанго, или Япония, расположен еще в непосредственной близости от северо-западного побережья Америки. В этом интересном факте отразилась драматическая недооценка масштабов

---

\* Водный мир (англ.).





Кильватеры судов в Японском море. Фотография с борта космического корабля «Дискавери».

водоема к западу от Нового Света, словно классическая ошибка Колумба — надежда на короткий западный путь в якобы близкую Азию — повторилась на американском базисе. Десять лет спустя на глобусе Бриксена (в 1523 или 1524 году) изображение каравеллы на месте Тихого океана, *mar del sur*,\* является указанием на кругосветное плавание Магеллана; несмотря на то что листовки, распространившиеся вплоть до Восточной Европы, уже осенью 1522 года сообщили о возвращении «Виктории», автор этого первого постмагеллановского глобуса еще не отразил на нем свершившуюся океанскую революцию. Но не стоит рассматривать этот факт как предосудительную ограниченность: ни один европеец в то время не был в состоянии оценить сообщения баскского капитана Себастьяна Элькано и автора судового дневника магеллановской экспедиции итальянца Антонио Пигафетты, утверждавших, что, обогнув юго-западную оконечность Южной Америки, они «в течение трех месяцев и двадцати дней» — с 28 ноября 1520 по 16 марта 1521 года — при постоянно благоприятных ветрах плыли на запад по неведомому необъятному морю, названному ими *mare pacifico*,\*\* «поскольку в течение всего перехода мы ни разу не попали в шторм».<sup>375</sup> В этом коротком замечании содержится океанографический переворот, сенсационным образом объявляющий о конце географической древности — птолемеевской вере в преобладание суши.

О том, в какой мере птолемеевско-домагеллановская картина мира была сушецентрична, свидетельствует созданное в 1459 году, то есть за несколько десятилетий до экспедиции Колумба, самое искусное и самое большое из всех позднесредневековых землеописаний — монументальный мировой диск венецианского монаха-камальдолинца

---

<sup>375</sup> *Antonio Pigafetta. Die erste Reise um die Erde. Ein Augenzeugenbericht von der Weltumsegelung Magellans 1519—1522 / Übers. von Robert Grün. Tübingen; Basel, 1978. S. 93.*

\* Южное море (*исп.*).

\*\* Спокойное море (*итал.*).

Фра Мауро (см. с. 929). В то время этот диск был не только самым масштабным, но и самым детальным изображением Земли; на нем представлена еще средневеково-староевропейская Земля, которая заключена в иммунизирующий круг и на которой жидкая среда играет в буквальном смысле слова маргинальную роль. На карте Фра Мауро эмпирическое и фантастическое пребывают в состоянии некоего причудливого компромисса, и, несмотря на свою информативность, в соответствии с историческим уровнем искусства она изображает сушу в виде сплошного массива; здесь Фра Мауро еще послушно следует мечтательному староевропейскому императиву, согласно которому круглый мир должен нести на себе водную поверхность как можно меньшей площади.

Без преобразования новых магеллановских истин в графику следующих поколений глобусов получить адекватную картину революционной инфляции водной поверхности не смог бы ни один европеец. Именно это послужило основой для всемирно-исторического превращения континентального мышления в океаническое — процесса, столь же колоссального по своим последствиям, как и колумбовско-магеллановский переход от античной трехконтинентальной картины мира (представившей на картах как *orbis tripartitus*\*) к новоевропейской, расширившейся за счет обеих Америк, четырехконтинентальной схеме. Что касается пятого континента, мифической *terra australis*\*\* о которой в XVI столетии грезили как о самом обширном и богатом из всех земных пространств, то история ее открытия, если говорить о первоначальных надеждах, была длительной историей съезживания и вызванных им разочарований. Британцы сделали из этого выводы и превратили южную обетованную землю в свою исправительную колонию; в ней «нежелательный и непоправимый избыток преступников», обильно про-

---

\* Трехчастная Земля (лат.).

\*\* Южная земля (лат.).



На плакате компании «White Star Line» изображен «Олимпик» — спущенный со стапеля в 1910 г. корабль-двойник «Титаника». Литография, 1911 г.

изводимых Англией, можно было более или менее надежно «депонировать» в оптимальном удалении от родины.<sup>376</sup>

---

<sup>376</sup> Edward W. Said. *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt, 1994. S. 18. Ироническая формулировка Саида отражает цинизм британской депортационной системы, в которой сначала страны Карибского бассейна, а затем Новая Англия и Австралия выступали в качестве конечных пунктов систематического экспорта преступников.



«The Great Eastern» («Великий Восток»). 1858 г.

Особенно странно то, что связанные друг с другом массивы суши земной поверхности очень скоро назовут «объемлющим» (*continens*) — именем, которое вплоть до эпохи Коперника и Бруно носила оболочка Вселенной, или свод последней границы мира. Если влажная планета, населенная людьми, продолжает упорно именоваться *Terra* и если массивы суши на ней украшаются абсурдным титулом *Континент*, то в этом дает о себе знать реакция европейцев Нового времени на влажную революцию: после шока, вызванного кругосветными путешествиями, они вернулись к ошибочным наименованиям, которые в необыкновенном новом имитировали наличие хорошо известного старого. Ибо после того, как было совершено кругосветное путешествие, ни планета не заслуживает носить имя небольшой по размеру суши, что возвышается над океанами, ни земные «континенты» не мо-

гут претендовать на этот титул, поскольку они никоим образом не объемлющие, а, наоборот, объемлемые морем. В соответствии с логикой вещей *continens* должен был бы называться океан. Но история Нового времени представляла собой продолжительное лавирование и маневрирование сухопутного пространственного и субстанциального мышления перед лицом моря и пересекающих его товарных потоков, причем не только в лексическом или семантическом отношении. Замедленное усваивание океанических истин наложило отпечаток на все Новое время, в том числе на его политическую и статическую сторону.

В магеллановской перспективе атакующее острие знания начального периода глобализации было нацелено на реальную протяженность океана и на признание его подлинной мировой средой. *Мировые моря* суть носители глобальных вопросов и естественные среды безграничных потоков капитала: это весть всех вестей начиная с эпохи Колумба, героя морской среды, и кончая эпохой Линдберга, пионера эры среды воздушной, — весть, которой оседлые староевропейцы в течение столетий противопоставляли свою тягу к родной провинции. Все выглядело так, словно старая Земля вновь погрузилась в воды потопа, но только эти воды исходили уже не с неба, а изливались из путевых дневников. В XIX столетии величайший поэт морского мира, Герман Мелвилл, устами одного из своих персонажей провозгласил: «Да, да, о неразумные смертные, Ноев потоп еще не окончен».<sup>377\*</sup> Как единство, так и деление планеты на те или иные части оказались в ведении морской стихии и морских держав, и европейское мореплавание — гражданское, военное, пиратское — вплоть до становления авиации оставалось оперативной движущей силой глобализации. *Seaborne*

---

<sup>377</sup> *Hermann Melville. Moby Dick oder Der Wal / Übers. von Richard Mummendey. München, 1964. S. 364.*

\* Здесь и далее цитаты из романа «Моби Дик, или Белый кит» даны в переводе И. М. Бернштейн.

*empires\** великодержавных европейских наций формировались в результате пересечения океанов. В ту эпоху тот, кто стремился к постижению мира, должен был мыслить гидрографически. Еще иронический план путешествия, опубликованный в «Morning Chronicle», воздавал должное этой истине, ибо в соответствии с ним кругосветное путешествие включало в себя всего лишь двенадцатидневный железнодорожный переезд и шестидесятивосьмидневное морское плавание. Одно только море подводило базис под универсальные идеи; в подлинно Новое время один только океан обладал полномочием на присуждение докторских степеней. Мелвилл с полным правом мог вложить в уста того же самого персонажа следующее заявление: «...китобойное судно было моим Йэльским колледжем и моим Гарвардским университетом». <sup>378</sup>

Одним из первых, кто из сведений, добытых Магелланом и Элькано, сумел сделать практические выводы, оказался молодой монарх Карл V, с 1516 года король Испании, а с 1519 года император Священной Римской империи. Еще в 1522 году во Вальядолиде Пигафетта преподнес ему свой судовой дневник — самое секретное свидетельство о новой мировой ситуации. <sup>379</sup> Карл весьма

---

<sup>378</sup> «Моби Дик», глава XXIV: на том факте, что благодаря этим *sea-borne studies* (перемещающимся по морю учебным заведениям) мореходный эмпиризм возвысился над университетской схоластикой, во многом основывается новоевропейская теория культуры (пока университеты впитывают в себя эмпирический образ мыслей и противопоставляют статичный эмпиризм мобильному). Одним из первых, кто превратил собственные путешествия и наблюдения в своего рода исповедь, был Фернандес де Овьедо, который в своей «Historia general y natural de las Indias» («Всеобщей и естественной истории Индий») не устал повторять: «Тому, что я здесь говорю, не учат ни в Саламанке, ни в Болонье, ни в Париже...» (цит. по: *John H. Elliot. Die Neue in der Alten Welt. Folgen einer Eroberung 1492—1650. Berlin, 1992. S. 44*).

<sup>379</sup> *Antonio Pigafetta. Die erste Reise. S. 265*. Впрочем, судовые дневники экспедиций первооткрывателей оставались секретными документами морских государств вплоть до XVIII века; ср. наблюдения Георга Фостера, сделанные в ходе второй экспедиции капитана Кука: *Georg Forster. Entdeckungsreise nach Thaiti und in die Südsee 1772—1775. Tübingen; Basel, 1979. S. 395*.

\* Распространяющиеся морем империи (англ.).

точно истолковал известие о Тихом океане и о нечеловеческой трудности кругосветного путешествия по западному маршруту как новость сколь поразительную, столь и пугающую. После нескольких неудачных попыток повторить плавание Магеллана он решил оставить мысль о новых путешествиях по западному маршруту — к Островам Пряностей, или Молуккским островам. И в соответствии с Сарагосским договором от 1529 года он за 350 000 дукатов отказался от выдвинутых ранее испанских претензий на эти острова в пользу португальской короны. Сделка оказалась выгодной, поскольку более точные измерения, проведенные несколькими годами позднее на другой стороне земного шара, доказали, что в соответствии с Тордесильясским договором о разделе мира между Испанией и Португалией (1494) желанные Острова Пряностей безусловно находились в португальском полушарии. И спустя годы Карла веселили доклады о приступах гнева его одураченного коллеги-короля.

В этой междинастической продаже далеких земель, точного местонахождения которых, очевидно, не знали ни покупатель, ни продавец, отчетливее, чем в каком-либо другом акте той эпохи, отражается спекулятивная природа первичного процесса глобализации. Смешно, когда современные публицисты хотят видеть в новейших перемещениях спекулятивного капитала реальную основу для шокового изменения формы мира, получившего имя глобализации. Мировая система капитализма с самого начала формировалась под знаком тесно связанных друг с другом глобуса и спекуляции.<sup>380</sup> Трансатлантическая империя Карла V была создана на кредиты фламандских и аугсбургских, а позднее и генуэзских, банкирских домов, владельцы которых вращали глобусы, дабы составить представление о путях движения своих кредитов и

---

<sup>380</sup> См.: *Immanuel Wallerstein. Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert.* Frankfurt, 1986; *Immanuel Wallerstein. Das moderne Weltsystem II. Europa zwischen 1600 und 1750.* Wien, 1998.





Стереорама «Поэзия моря» с демонстрацией механизма симуляции волн. Всемирная выставка в Париже, 1900 г.

возвращения своих процентов. С самого начала океанская авантюра вплетала своих участников в конкурентную борьбу за скрытые шансы на далеких непрозрачных рынках. Для них было значимо пресловутое высказывание Сесила Родса: «Расширение — это всё».<sup>381</sup> Наш пример демонстрирует: то, что экономисты вслед за Марксом стали называть первоначальным накоплением, было скорее аккумуляцией прав собственности, опционов и претензий на прибыль, чем производством средств производства на базисе капитала. Для мандантов трансокеанских

---

<sup>381</sup> Освальд Шпенглер объявил эти слова аксиомой цивилизаторской эпохи. См.: *Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. München, 1923. 1979. S. 51: «Экспансивная тенденция — это рок, нечто демоническое и чудовищное, увлекающее позднего человека стадии мировых городов... и истощающее его...»* [перевод К. А. Свасьяна. — *Прим. перев.*].

плаваний — как монархов, так и бюргеров — открытие и формальное овладение далекими территориями мотивировались будущими доходами, будь то в форме трофеев (либо дани) или как результат регулярной торговли, сулившей баснословную маржу.

Очевидно, что глобализация Земли, осуществляемая первыми торговцами-мореплавателями и космографами, ни в коей мере не подчинялась каким-либо теоретическим интересам; начатая португальцами, она осуществлялась в соответствии с абсолютно антисозерцательной и антидедуктивной познавательной программой. *Experimentum maris*\* дал критерий нового эмпирического понятия мира. Именно моря впервые продемонстрировали, в какой степени Новое время представляло собой взаимодействие теории и практики. За сто лет до Фрэнсиса Бэкона инспираторы и исполнители кругосветного плавания поняли, что знание земной поверхности есть сила, и именно в ее самой осязаемой и самой эффективной форме. Отныне постоянно уточняющаяся картина Земли обретает статус знания прямого действия и непосредственного применения; благодаря новым океанографическим сведениям государства получают оружие для борьбы с конкурентами в открытом пространстве. Поэтому географические и гидрографические новости охраняются так же, как государственные тайны или производственные патенты. Португальская корона под страхом смертной казни запрещала тиражирование морских карт, на которые были нанесены открытия лузитанских капитанов и сделанные ими описания береговых линий. Именно поэтому знаменитые портуланы, использовавшиеся в качестве своего рода путеводителей для плавания вдоль судходных побережий, практически не сохранились.

Можно было бы сказать, что счет посредством арабских цифр нашел свою параллель в счете посредством европейских карт. После того как введение в XII столетии

---

\* Опыт моря (лат.).



База английского флота в Гибралтаре. Фотография из книги Карла Хаусхофера «Мировой океан и мировые державы», 1937 г.

индийско-арабского нуля привело к появлению элегантной арифметики, земной глобус европейцев представил геополитические и всемирно-экономические реалии в операбельном круглом виде. Но как никто — по замечанию философа Альфреда Н. Уайтхеда — не выходит из дома, чтобы купить нуль рыбы, так никто не отправляется из Португалии в Каликут или Малакку, чтобы вернуться с нулем гвоздики в трюмах. С этой точки зрения предмет охвативших европейцев стремлений — группа Островов Пряностей в южном море — является не пятном на нечеткой карте мира, но прежде всего символом тех прибылей, которые сулят сказочные дали. Глобус в руках тех, кто умеет им пользоваться, это не только новая истинная икона доступного кругосветному путешествию тела Земли, но в еще большей мере — образ источников денег, из-

ливающихся из будущего в настоящее. Его даже можно было бы представить в виде неких оккультных часов, отмечающих мгновения выигрыша с помощью очертаний морей, островов и континентов. Новоевропейский глобус обрел наивысшую известность в качестве часов. По этим часам новое общество предпринимателей и авантюристов, которые на берегах других миров уже сегодня видели свое завтрашнее богатство, судило о своих шансах. По этим часам, показывавшим время в еще-никогда-не-бывшем, самые хладнокровные действующие лица новой эпохи — конкистадоры, торговцы пряностями, искатели золота и первые политики-реалисты — узнавали, какой час пробил для их предприятий и их стран.

Понятно, почему одни и те же глобографы обслуживали как монархов, так и крупных частных предпринимателей. Перед новым равны и император и торговец, а Фортуна, отныне балансирующая не столько на своем старом космическом шаре, сколько на современном земном глобусе, не делает различий между удачливыми монархами и бюргерами. Карл V, благодаря своему канцлеру Максимилиану Трансильванусу обративший внимание на этих полезных ученых, поддерживал дружеские отношения с Герардом Меркатором и Филиппом Апианом, выдающимися глобографами своего времени, работавшими одновременно и для предпринимательской, и для научной элиты. Раймунд Фуггер, бывший больше, чем просто торговцем, в 1535 году заказал Фуртенбаху домашний земной глобус и установил его в своем замке Кирбах; как и созданный несколько ранее Кристофом Шиппом глобус Вельзера, фуггеровский глобус представлял собой искусно изготовленный уникам. Но будущее принадлежало глобусам, изготавливаемым типографским способом, большие тиражи которых буквально наводнили рынок. Они и заложили первый масс-медийный фундамент наземной глобализации. Но будь то уникам или серийный продукт, каждый глобус говорил



«Готская мировая машина» Ф. М. и Георга Давида Хана. 1780 г. Часовой механизм приводит в движение теллурий слева, коперниканскую модель системы мира справа и звездный глобус со знаками зодиака над центральной частью.

тем, кто на него смотрит, о возможности и необходимости извлечения прибыли из безграничного пространства Земли.

22 марта 1518 года героический мореплаватель Магеллан, покинувший неблагодарную Португалию, вместе с неким представителем испанской короны взглянули на один из таких многообещающих глобусов, на котором где-то у антиподов были обозначены Острова Пряностей, и заключили договор об их открытии (*Capitulación sobre el descubrimiento de las Islas de la Especeria*), скрупулезно регулировавший распределение в том числе и виртуальных богатств, которые должны были потечь из этих удаленных в пространстве и времени источников. Здесь с редкой выразительностью дает о себе знать тот факт, что само понятие «открытие» (эпистемологический и политический девиз эпохи) относилось не к какой-либо авто-

номной величине, а к особому случаю феномена инвестирования. Инвестирование же, в свою очередь, есть разновидность рискованного действия. Там, где схемы рискованного действия (инвестирование, планирование, изобретение, заклад, страхование, дробление рисков, формирование накоплений) получают всеобщее распространение, на первый план выходит тип людей, стремящихся творить свое счастье и свое будущее в игре со своими собственными возможностями и более не желающих принимать все это только из рук Бога. Опыт новой экономики собственности и денег убедил этих людей, что на ошибках, конечно, учатся, но еще лучшей школой являются долги. Ключевой фигурой новой эпохи является должник-производитель (более известный как предприниматель), старающийся придать своим деловым методам, своим мнениям и себе самому большую гибкость, дабы любыми средствами — дозволенными и недозволенными, испытанными и неиспытанными — добиться прибылей, позволяющих вовремя погасить взятые кредиты. Эти должники-производители придают идее долгового обязательства революционное новоевропейское значение: из морального пятна оно превращается в экономически рациональный стимул. Без наделения долга позитивным смыслом капитализм невозможен. Должники-производители начинают вращать колесо перманентной денежной революции «буржуазной эпохи».<sup>382</sup> Главный факт Нового времени состоит не в том, что Земля вращается вокруг Солнца, а в том, что деньги циркулируют вокруг Земли.

---

<sup>382</sup> Определением предпринимателя как должника-производителя мы обязаны Гуннару Хайнзону и Отто Штайгеру, которые в своей книге «Собственность, процент и деньги. Неразгаданные загадки экономической теории» (*Gunnar Heinsohn, Otto Steiger. Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftstheorie. Reinbeck bei Hamburg, 1996*) предложили убедительную модель объяснения инновационной динамики новоевропейской экономики как экономики *собственности*.

## 7. ФОРТУНА, ИЛИ МЕТАФИЗИКА ШАНСА

В условиях такой экономической и психополитической конъюнктуры на горизонте актуальных европейских интересов вновь появляется римская богиня счастья, поскольку она, как никакой другой персонаж античного пантеона, соответствует новой предпринимательской религиозности. Возвращение Фортуны согласовывалось с тем мироощущением новоевропейской онтологии шанса, которое нашло свое классическое воплощение в философско-историческом оппортунизме Макиавелли, в эссеизме Монтеня и экспериментальном эмпиризме Бэкона. Неофатализм позднего Шекспира также представляет собой характерную манифестацию эпохи, в свои мрачные моменты воспринимающей человека как инфицированного конкуренцией, ослепленного завистью, носящего клеймо неудачи рискующего субъекта; актеры мирового театра подобны шарам, которыми играют иллюзорные силы. Фортуна повсюду выступает в качестве богини глобализации *par excellence*; она не только предстает в облике всегда ироничной эквилибристки, балансирующей на своем шаре, но и учит рассматривать жизнь в целом как азартную игру, победителям в которой не стоит хвастаться, а проигравшим — жаловаться. Боэций еще в VI веке в своей книге «Лекарство от счастья и несчастья»,<sup>383</sup> к которой восходили все средневековые спекуляции по поводу Фортуны и которая служила источником вдохновения также для ренессансной философии удачи, вложил в уста своей богини условия бытия на колесе:

«Моя сила заключена в непрерывной игре — я двигаю колесо в стремительном вращении и радуюсь, когда павшее до предела возносится, а вознесенное наверх повергается в прах. Поднимись, если угодно, но при таком условии, что ты не сочтешь не-

---

<sup>383</sup> «De remediis utriusque fortunae».



Фортунатус и дева счастья. Иллюстрация из народной книги, 1509 г.

справедливым падение, когда того потребует порядок моей игры».<sup>384\*</sup>

Увлеченное стабильностью Средневековье видело в этом образе преимущественно напоминание о *vanitas*,\*\* поэтому оно рассматривало капризную богиню как демона дурного непостоянства. Но начинавшееся Новое время разглядело в образе вращающегося колеса судьбы своего рода метафизику шанса, отвечавшую его самым глубинным побуждениям. В четырех основных позициях колеса удачи — подъеме, возвышении, падении и пребывании в самой нижней точке — Новое время видело не только фундаментальные риски *vita activa*,\*\*\* но и специфиче-

<sup>384</sup> Цит. по: Alfred Doren. *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance* // *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Bd 2. Teil 1. 1922—1923. S. 82.

\* Перевод В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина; см.: *Бозций. Утешение философией и другие трактаты*. М., 1990. С. 207. Перевод частично изменен.

\*\* Тщета, суета (лат.).

\*\*\* Деятельная жизнь (лат.).





Колесо фортуны. Из «Hortus deliciarum» («Сад удовольствий») Геррада фон Ландсберга. Около 1190 г.

ские символы предпринимательского успеха. Однако атрибутом Фортуны было не только колесо, но и такие морские символы, как наполненный ветром парус и прежде всего корабельный руль. Уже в древности удача ассоциировалась с мореплаванием, и Новое время лишь укрепляет эту связь. К морским символам оно добавляет разве что символ игральной кости, бросание которой (*cadentia*) рождает понятие рискованного действия — шанс. Можно пойти еще дальше и при всем многообразии значений и контекстов,<sup>385</sup> которые связаны с обновленной идеей Фортуны Ренессанса, увидеть в ней зачатки философии успе-

---

<sup>385</sup> На некоторые из них обращается внимание в богатой в идейном содержании книге Клауса Райхерта: *Klaus Reichert. Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels. Frankfurt, 1985.*



«Для одних Фортуна оказывается доброй матерью, для других — несправедливой мачехой». Иллюстрация из книги Теодора де Бри «*Emblemata nobilitatis*» («Гербы аристократов»). Франкфурт, 1593 г.

ха протолиберализма, для которого позиции колеса удачи найдут свое соответствие в решениях Божьего суда рыночного успеха. В успехе — до всякой контролирующей и методической субъективности — торжествует выбирающий своих фаворитов случай. Чем с философской точки зрения является либерализм, как не эмансипацией акцидентального? И что такое новое предпринимательство, как не практика непрерывной коррекции случая и удачи?

Одним из примечательнейших событий XVI столетия является то, что наряду с известной с мифологических времен родовой аристократией и ставшей незаменимой для функционирования государства служивой аристократией учреждается анархическая аристократия будущего — аристократия удачи, единственное законно-рожденное дитя Нового времени, вышедшее из лона Фор-



Фортуна на круглом сиденье и Виртус — на квадратном.

туны. Из этой аристократии рекрутируется знать эпохи глобализации — общество, состоящее из людей, словно по мановению волшебной палочки обретших богатство, славу и счастье, людей, которые так никогда и не поняли, что же вознесло их. Наряду с предпринимателями и художниками легкомысленные дети Вотана — от Фортунатуса до Феликса Крулля — являются специфическими порождениями Нового времени, чреватого удачей. Это эпоха, когда убогие пытаются вырваться из своей нужды, но вместе с тем — это великое время счастливых натур, беззаботно и весело гостящих у Сивилл, цариц, и предающихся безудержному потреблению. Чем же им, выигравшим безо всякого усилия, заниматься, как не беспечно пировать, поднимая чашу за «table d'hôte случая»?<sup>386</sup>

<sup>386</sup> И наоборот, конец XIX столетия открывает человека, которому в абсолютном смысле не везет, — или, как скажет Мальтус, бедняка, ко-

Позднее Ницше даст формулу этого освобождения акцидентального: «Случай — это самая древняя аристократия мира». Причислить себя к этой аристократии и поместить на гербе изображение игральной кости — из этого жеста вырастает новое оправдание жизни, которое Ницше в своем «Рождении трагедии» назвал эстетической теодицеей. В Новое время эмансипированная удача взирает на небеса, о которых ничего не знала старая нужда. «Над всеми вещами стоит небо-случай»<sup>387</sup> — постметафизическая просвещенная элитарная публика должна воспринять эти слова как поистине благою весть. Речь идет о небе, которое возвышается над имманентностью, освобожденной от божественного воздаяния и прочих порожденных *ressentiment*'ом фикций. Возможно, Ницше не понравилось бы, если бы ему напомнили, что в императорском Риме Фортуна была прежде всего богиней рабов и безработного плебса, целиком и полностью зависевших от воли случая.

## 8. РИСКОВАННЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Выход на глобальную арену в горизонте неточно просчитанных рисков — эта концепция заложила достаточно твердый прагматический фундамент новоевропейской культуры агрессии и экспансии. Причины структурной агрессивности новоевропейских практик экспансии коренятся отнюдь не в некоей региональной психодинамической диспозиции; эта агрессивность вовсе не является каким-то свойственным европейцам садизмом, который стимулирует их вторжение в глобальное пространство Земли. Лишь в некоем маргинальном аспекте захват са-

---

торый «родился в уже занятом мире» и которого родители не в состоянии прокормить. Согласно Мальтусу, такие несчастные дети «поистине излишни на Земле. На великом пиру природы для них не накрыто стола» (цит. по: *Armand Mattelart. L'invention de la communication. Paris, 1994. P. 79*).

<sup>387</sup> Так говорил Заратустра. III. Перед восходом Солнца.

мых удаленных точек на покрытом водой шаре может рассматриваться как реализация маскулинной фантазии о всемогуществе, осуществляемом посредством телефаллической пенетрации. В целом же здесь следует говорить о переориентации европейских практик и менталитетов на универсализированные рискованные действия, породившие паразитильную, в какой-то мере даже мистически успешную, атакующую мощь первых поколений первооткрывателей. Готовность новых глобальных действующих лиц к риску *ultima ratiōne\** стимулируется необходимостью получения прибылей для погашения долгов по инвестиционным кредитам. Европейцы конца XV столетия не были более жадными, жестокими или фаллически одержимыми, чем любое прежнее поколение, но они были в большей мере готовы к риску, то есть с точки зрения кредитора они были более кредитопослушными, а с точки зрения должника — более кредитозависимыми, что соответствовало смене экономической парадигмы с античной и средневековой эксплуатации ресурсов на новоевропейское инвестиционное хозяйствование. Благодаря таким экономическим действиям воспоминание о процентах, которые должны быть выплачены в срок, воплощается в практические риски и технические изобретения. Предпринимательская деятельность — это поэзия денег.<sup>388</sup> Как нужда заставляет быть изобретательным, так кредит стимулирует предприимчивость.

Поскольку внешнее одновременно является и будущим и поскольку *post Mundum novum inventum\*\** будущее может пониматься как пространство происхождения добычи и обещания счастья, первые мореплаватели и эксцентричные торговцы-предприниматели могли начать непрерывный инвестиционный прорыв во внешнее, который в течение пятисот лет формировал современную ин-

---

<sup>388</sup> См.: Jochen Hörisch. Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes. Frankfurt, 1996.

\* В конечном счете (лат.).

\*\* После открытия нового мира (лат.).

формационно-капиталистическую экономику. Со времен Колумба глобализация подразумевает всеобщую футуризацию государственной, предпринимательской и познавательной деятельности. Она представляет собой подчинение глобуса форме рентного дохода — то есть денег, которые, описав колоссальный круг по морям мира, возвращаются на свой исходный счет приумноженными. В этом отношении наземная глобализация оказывается литейной формой для предпринимательства в специфически новоевропейском смысле. На заре становления его не всегда можно было достаточно четко отличить от авантюризма, от наивного прожектерства, манифест которого написал Дефо<sup>389</sup> (неудачливый торговец вином, табаком и чулочно-носочными изделиями), от терапевтического и политического шарлатанства, а также от организованной преступности, но это обстоятельство придает глобализационным практикам ту многозначность, которая присуща им даже сегодня.

Прагматический пульс Нового времени бьется в новой науке об умении принимать во внимание риски. Глобус — это монитор, по которому можно следить за ареной универсализированных инвестиционных действий. Он — табло, на котором инвесторы высвечивают свои ставки и сообщают о своих прибылях и потерях. С возникновением, стремительным распространением и хроническим обновлением глобуса начинается эпоха *global players*,\* в мире которых тонут многие корабли, но никогда не заходит солнце. Они — игроки, взявшие в руки глобус, чтобы превзойти своих конкурентов в дальном-видении, дальном-спекуляции и дальном-прибылях. Императорский девиз *Plus ultra*,\*\* под которым бороздил океаны флот Карла V, обращен к мышлению, желающему не просто вглядываться в даль как таковую, но принципиально

---

<sup>389</sup> Daniel Defoe. Essay on Projects. 1697.

\* Глобальные игроки (англ.).

\*\* Еще дальше (лат.).



Plus ultra (еще дальше): Карл V между Геркулесовыми столбами.

жаждущему видеть *все дальше и дальше*. Поэтому принцип телевидения известен не только эпохе движущихся картинок; по сути дела, он существует с тех пор, как предвидение и взгляд в даль стали осуществляться при посредстве глобуса — средства, которое само собой требовало постоянного совершенствования. Движущимся картинкам XX столетия предшествуют обновляемые картины великой эпохи глобусов и карт. Продавец Молуккских островов Карл V и их покупатель Жуан III — образцовые представители этой новоевропейской далеко-видной культуры риска. Их транзакция 1529 года свидетельствует, что отныне монархи уже не столько первые слуги Бога на Земле, сколько первые предприниматели зависимого от денег государства. Под их водительством староевропейские народы преобразуются в современные инвестиционные компании, которые с XVIII столетия под именем наций действуют как самостоятельные бизнес-субъекты.<sup>390</sup> И когда после американской революции для экономических наций начнется время все более интенсивной демократической реструктуризации, то тол-

---

<sup>390</sup> О типологии монархов-предпринимателей см.: *Werner Sombart. Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (München; Leipzig, 1923). Berlin, 1987. S. 102 ff.

чком к ней послужит осознание факта, что короли, заседающие в наблюдательных советах этих инвестиционных компаний, стали непродуктивным фактором. Новейшая история — это история длительной безработицы королей.

## 9. МАНИЯ И ВРЕМЯ

### *О капитализме, телепатии и мирах советчиков*

История открытий в большинстве случаев представлена как приключенческий роман о морских путешествиях, успешных и преступных завоеваниях, как история ревности имперских великих держав и как новоапостольская история церкви (которая, впрочем, в течение длительных периодов времени сама представляла собой историю ревности различных миссионерских орденов и конфессий). «Европейская экспансия» была предметом всевозможных восхвалений и порицаний; сегодня, и прежде всего в Старом Свете, она стала полем, на котором собирает свой запоздалый урожай сомнения европейцев в самих себе.<sup>391</sup> Насколько нам известно, философски продуманной истории открытий не существует даже в замысле, не говоря уже о том, чтобы были предприняты какие-либо попытки ее написания. Отсутствие таких трудов объясняется, видимо, тем, что главные и незаменимые понятия философского осмысления процессов глобализации — внешнее, превращение в картину, открытие, транспортабельность, овладение, инвестиция, ойкумена, риск, долг, неведение, сетевое соединение, система маний — занимают в философском лексиконе подчиненное положение. В «Историко-философском словаре» под редакцией Иоахима Риттера и Карлфрида Грюндера, слу-

---

<sup>391</sup> Мы получим особенно четкое представление о коренном изменении фундаментального настроения европейцев, если сравним триумфальные тона, господствовавшие во время празднования 400-летия экспедиции Колумба в 1892 году, с флагеллантской атмосферой торжеств по поводу 500-летнего юбилея того же события в 1992 году.



жащем высшим межкультурным критерием профессиональной терминологии, такое важное слово, как *открытие*, не упоминается ни разу. Далее, в добавление ко всему вышесказанному мы намереваемся показать, какой подход к своей теме могла бы избрать философская теория глобализации, осмысляющая историю открытий, и с какими проблемами придется иметь дело теории антропологической коммуны *alias* человечества, возникшей в результате открытий.

Казалось бы, само собой разумеется, что практика географического открытия была связана с чрезвычайно рискованным прорывом в неприятное внешнее. Но если мы будем более внимательны, то обнаружим, что в этот процесс были вовлечены в высшей степени нетривиальные движущие силы. Без наличия мотивирующих систем маний, позволявших воспринимать прыжки в неясное и неизвестное как обещающие успех разумные шаги, португальские и испанские экспедиции никогда бы не состоялись. Сущность хорошо систематизированной мании состоит ко всему прочему и в том, что она может быть представлена каким-либо другим людям как вполне реалистичный проект; мания, которая не увлекает, не может в полной мере овладеть даже своим непосредственным носителем. Например, Колумб на склоне своих дней уже не желал рассматривать себя в качестве всего лишь мореплавателя, картографа и завоевателя Нового Света; он пришел к убеждению, что он — апостол, Божьей волей призванный нести спасение через воды. Воодушевленный беспрецедентным успехом, он превратил свое имя — Христофор, носильщик Мессии, — и испанизированный вариант своей фамилии — Колон, поселенец, — в свой экзистенциальный девиз; перед нами — феномен вызванной успехом психологической стилизации, в целом характерный для новоевропейского предпринимательского мира и его аутогенных религий. В своей «Книге пророчеств» (1502) Колумб говорил о себе как о мореходе-мессии, чье пришествие было предсказано в далекой

древности.<sup>392</sup> Без мании успеха не может быть проекта; без проекта нет шанса увлечь других. В этом Колумб был агентом общеевропейской, в XX веке психотехнически усовершенствованной американцами (и с помощью консалтинговой индустрии реэкспортированной в Европу) агрессивной маниакальности, которая стала всемирно операбельной благодаря концепции: «Искать собственное спасение, неся его другим».

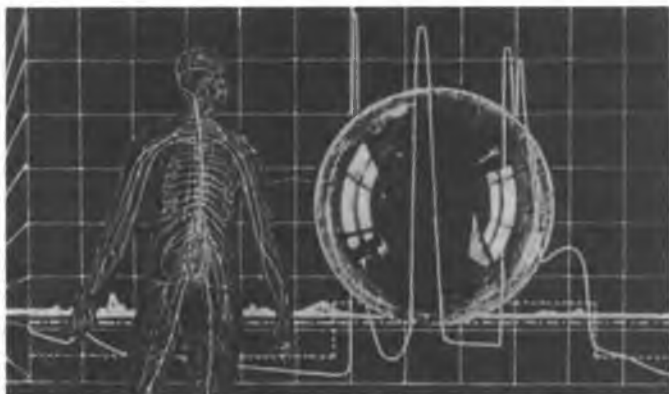
В этом идеальном синтезе самоотречения и самообслуживания дает о себе знать конститутивная для Нового времени психотехническая фигура «самовоодушевления», или фигура «аутогенной мании». Но, поскольку большинство предпринимателей и монархов способно лишь на весьма несовершенную самомотивацию, они попадают в зависимость от советчиков, поддерживающих их веру в свою миссию и свою удачу. С началом трансокеанского движения капиталов для инспираторов проектов и астрологов наступает золотой век, и даже на пороге XXI столетия он еще отнюдь не завершился. Новое время с его необходимостью действовать в удаленных местах становится раем для ясновидящих и консультантов. Забота о капиталах, увеличивающихся в процессе кругосветной циркуляции, привлекает внимание к сверхъестественному. Было бы удивительно, если бы люди, для которых действительностью являются денежные и товарные потоки, не верили одновременно в приливы и отливы иной природы. Новоевропейское мышление, предметом которого становятся теплпатические, магнетические и монетарные потоки, разрушает гегемонию субстанциальной схоластики (тем не менее прошло по меньшей мере четыре столетия, прежде чем повседневная евро-американская действительность полностью переориентировалась этически и логически, признав новый категорический императив: сжижай все!).

---

<sup>392</sup> См.: *Bibliotheca Missionum*. Vol. 1. 1916. Колумб о себе: «Господь сделал меня посланником новых небес и новой земли... И это... во исполнение того, что пророчил Исая».



*Магнитный оракул Афанасия Кирхера. В стеклянных глобусах находятся восковые фигуры с магнитными сердечками, способные двигаться благодаря большому вращаемому магниту в основании обелиска. Фигуры указывают на буквы на своих глобусах и тем самым отвечают на вопросы. Иллюстрация из книги: А. К. «Magnes sive de arte magnetica» («Магнит, или О магнетическом искусстве»).*



Макс Эрнст в соавторстве с Полем Элюаром. *Les malheurs des immortels* (Несчастья бессмертных). 1922 г.

Антон Фуггер, в качестве финансиста испанско-имперской колонизации Южной Америки превратившийся в негласного властелина мира, в последние годы своей жизни попал в сети привлекательной целительницы и соблазнительницы священников Анны Мергелер, в 1564 году представшей перед судьями Аугсбургского совета по обвинению в колдовстве; впрочем, она была оправдана, поскольку имя ее могущественного покровителя и после его смерти служило ей своего рода юридическим талисманом. Сам Фуггер, склонный к парапсихологии, по его собственному свидетельству, обрел дар: с помощью хрустального шара он мог наблюдать за действиями своих находящихся за тридевять земель торговых агентов, и, к его неудовольствию, шар дальновидения показал, что его сотрудники одеты лучше, чем он («мои слуги ходят намного более изысканно одетыми, чем я сам»). Такое открытие, произошедшее в эпоху, когда качество одежды указывало на ранг и сословие, неизбежно влекло за собой соответствующие санкции.<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> См.: *Lydal Roper. Bedrohte Männlichkeit. Kapitalismus und Magie in der frühen Neuzeit // Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der*

За несколько лет до своей смерти, последовавшей после покушения на него агентов фракции Красной армии, Альфред Херрхаузен, председатель правления Дойче Банка, под влиянием бизнес-консультанта Гертруды Хёлер ввел для сотрудников своего предприятия групповые психотерапевтические упражнения, помогающие изучать собственную личность. Его блестящий консультант раньше, чем многие другие, ощутила веяние времени, требующего более гибкого, стимулирующего самого себя, эмоционально развитого, способного к командным действиям (мы могли бы даже сказать: более протестантского) персонала.<sup>394</sup> Между датами двух приведенных историй простирается сформировавшийся Новое время континуум: эпоха поиска путей переноса спасительного знания на ужасные практики. Для части современной консультационной индустрии характерно, что она ставит духовные традиции на службу тому, что им прямо противоположно.

Итак, то, что называют европейской экспансией, и это никогда не будет лишним подчеркнуть, отнюдь не коренится в христианской миссионерской идее; напротив, благодаря экспансии и систематическим рискованным действиям на далеких расстояниях миссионерство, передача и доставка выделились как автономный вид деятельности (всеобщий трансфер спасения, экспорт высокоразвитой культуры, универсализированная техника передачи успеха и выгоды). Христианские миссионеры очень рано осознали свой исторический шанс, вскочив на мча-

---

frühen Neuzeit. Frankfurt, 1995. S. 127—133. В той же статье иллюстрируется использовавшаяся при этой древней телекоммуникации техника передачи; по словам Анны Мергелер, в шар Антона Фуггера были заключены души преступников, обреченные носиться в воздухе: могли ли существовать более быстрые (и более ненадежные) информаторы? (S. 134 f.).

<sup>394</sup> О современном состоянии консалтинговых разработок Хёлер см. ее книгу: *Gertrud Höhler. Herzschlag der Sieger. EQ-Revolution*, Düsseldorf; München, 1997. Обращает на себя внимание двойной смысл слова Herzschlag [пульс и сердечный паралич. — Прим. перев.]. О пульсе проигравших, скорее в духе некоего депрессивного контрконсалтинга, рассуждает в своей книге Ричард Сеннетт: *Richard Sennett. Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin, 1998.



Тициан. *Аллегория брака* (ясновидящая с хрустальным шаром). Фрагмент. 1532 г.

щийся поезд или, что им гораздо больше подходит, на отплывающий корабль.<sup>395</sup> В Новое время группу доставщиков выгод составляют завоеватели, первооткрыватели,

---

<sup>395</sup> См.: *Felix Alfred Plattner. Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckungen.* Zürich, 1946.

исследователи, священники, предприниматели, политики, художники, учителя, дизайнеры, журналисты, а также их специфические советчики и поставщики снаряжения. Они, все без исключения, обременяют свои практики различными маниакальными транспортными поручениями, то есть секулярными миссиями. Они постоянно пытаются закрыть свои депрессивные бреши и преодолеть свои сомнения, прибегая к услугам платных мотиваторов. А в конце XX века всех их можно узнать по скучной болтовне об инновационном обществе. Ибо что такое разговор об инновациях, как не самая абстрактная форма обещания спасения и прибыли? Советчики, вряд ли себе в убыток, указывают высокопоставленным искателям выгоды на новые технические преимущества. Они — первые, кто последовательно меркантилизует неформальные выгоды, предоставляемые знанием. В их среде функционирует экономика знаний, которая девальвирует даже прежде самые величественные творения европейской экологии разума — университеты — до уровня более или менее жалких агентов глобализованного идейно-денежного рынка.<sup>396</sup>

## 10. МОРЕХОДНЫЕ ЭКСТАЗЫ

В своем субъективном аспекте раннее трансатлантическое мореплавание может рассматриваться как неформальная техника экстаза, посредством которой первооткрыватели, подобно шаманам какой-то дописьменной религии, добывают информацию из некоего чрезвычайно важного потустороннего. Это потустороннее представлялось уже не небесной высью, а морской далью. Однако

---

<sup>396</sup> Актуальным и шокирующим для традиционалистов документом, свидетельствующим о преобразовании университетов в систему знания-капитала, является произнесенная в январе 1998 года берлинская речь федерального президента Германии Романа Херцога о необходимости реформы немецкой высшей школы.

как и всякое трансцендентное, или квазитрансцендентное, современное потустороннее риска нельзя заполучить даром. Как правило, путешествующие за океан платили за доступ к дальним берегам тяжелой аскезой — недобровольными постами во время затягивавшихся из-за плохой погоды морских переходов и долгими мучениями во время штилей; кроме того, частый дефицит сна вследствие жары, холода, зловония, тесноты, шума, страха и больших волн постоянно способствовал усилению раздражительности и восприимчивости моряков к психическим расстройствам. При сильном волнении любой корабль ставит путешественников лицом к лицу с тем, что здесь с большим правом, чем где-либо еще, может именоваться последними вещами. Альтернатива «гавань или смерть» была действенной формулой морских размышлений о конечности и сомнительной целесообразности человеческого стремления. В том, что касается созерцания конца, игнатианские экзерсисы ничем не превосходят пересечение Атлантики. Но одна группа морских аскетов могла почувствовать действие морского закона «гавань или смерть» намного острее: это были искатели труднейших маршрутов Земли — северо-восточного прохода между европейскими северными морями и Восточной Сибирью и северо-западного прохода между Гренландией и Аляской. На этих почти непроходимых путях вплоть до рубежа XX столетия терпели крах системы маний и многообещающие фантазии многочисленных исследователей и торговцев-авантюристов. Именно в этих северных проходах новоевропейская военная кампания против понятия «невозможно» оказалась сопряжена с самыми тяжелыми потерями.

Прыжок в океаны знаменует большую цезуру в истории менталитета европейцев. Основывающаяся на анализе ментальных отношений и иммунной конституции характеристика современного буржуазного мира как возникшего в XVIII столетии терапевтического и страхового общества — формации, очевидным образом отличающей-



ся от предшествовавшего религиозного общества, — упускает из виду прежде всего то обстоятельство, что между религиозным и терапевтическим режимами спасения распахнулся некий промежуточный мир, причастный обоим этим порядкам и тем не менее нашедший в мифах и опыте свое собственное обоснование. Вплоть до XIX века мореплавание было автономной третьей составляющей между религией и терапией. Огромное число людей искало на морях спасения от континентальных фрустраций. Быть может, «Наутилус» капитана Немо был последним староевропейским кораблем дураков, на котором великий одинокий мизантроп мог суверенным образом осуществить свой отказ от вульгарного сухопутного человечества. Но и для Германа Мелвилла было совершенно очевидно, что как при меланхолических, так и при маниакальных настроениях открытое море способно оказывать самую надежную помощь; поэтому рассказчик в «Моби Дике» (книга увидела свет в 1851 году, всего за двадцать пять лет до жюльверновских повествовательных опытов в деле наземной, подземной, морской и подводной глобализации) мог начать свою историю такими словами:

«Зовите меня Измаил. Несколько лет тому назад — когда именно, неважно — я обнаружил, что в кошельке у меня почти не осталось денег, а на земле не осталось ничего, что могло бы еще занимать меня, и тогда я решил сесть на корабль и поплавать немного, чтоб поглядеть на мир и с его водной стороны. Это у меня проверенный способ развеять тоску (*spleen*) и наладить кровообращение. Всякий раз, как я замечаю угрюмые складки в углах своего рта; всякий раз, как в душе у меня воцаряется промозглый, дождливый ноябрь; всякий раз, как я ловлю себя на том, что начал останавливаться перед вывесками гробовщиков и пристраиваться в хвосте каждой встречной похоронной процессии; в особенности же, всякий раз, как ипохондрия настолько овладе-

вает мною, что только мои строгие моральные принципы не позволяют мне, выйдя на улицу, упорно и старательно сбивать с прохожих шляпы, я понимаю, что мне пора отправляться в плавание, и как можно скорее. Это заменяет мне пулю и пистолет. Катон с философическим жестом бросается грудью на меч — я же спокойно поднимаюсь на борт корабля (*I quietly take to the ship*).<sup>397</sup>

Наряду с монастырем и самоубийством новоевропейское мореплавание зарекомендовало себя как третий путь отказа от ставшей невыносимой жизни. В течение целой эпохи мореходная глобализация вбирала в себя все то, что предпринимали неугомонные европейцы для освобождения от своих старых сферических привязанностей и локальных оков. Понятие «неугомонность» (*restlessness*, девиз прежних исследований эмиграции) в данном контексте включает в себя еще и дух предпринимательства, фрустрацию и криминальный отрыв от родной почвы. Подобно своего рода чистилищу море предложило — наряду с небесами и преисподней — некое «третье место» для тех, кто разочаровался в родных странах и континентах. Но новое мореходно-предпринимательское «там» представляло собой некое эмпирическое потустороннее, открывавшееся лишь тем, кто отваживался проникнуть в него не щадя своих физических сил. Как невозможно наполовину верить в Бога, так нельзя наполовину плыть по морю. При этом, однако, совершенно неважно, поднимаются ли на корабли сами неугомонные, или же они, занимаясь предпринимательской деятельностью в каком-то постоянном месте, лишь мысленно обращаются к далеким мирам: отныне чуткие европейцы грезят о желанной диковинной трансатлантической трансцендентности. Европейская мечта о хорошей, лучшей и наилучшей жизни вовлекается в поток заокеанского Совершенно-Иного.

---

<sup>397</sup> *Herman Melville. Moby Dick oder Der Wal. S. 25.*

«По ту сторону» — это уже не периферия некоей космической сферы, а другой берег; вознесение постепенно заменяется переправой.

Благодаря этому переводу трансцендентного в горизонтальную плоскость стало возможным появление утопии — как формы мысли, как литературного жанра и как литейной формы для плазмы желаний и имманентных религий. Внезапно возникающий литературный жанр утопии формирует революционизированную культуру желания (а позднее и соответствующую политику), в которой могут конструироваться якобы свободные от контекста альтернативные миры — всегда по образцу первичного факта Нового времени, реального открытия Нового Света с неисчерпаемым многообразием островных и континентальных форм его проявления (прежде всего бесчисленных тихоокеанских островов, на которых, казалось, можно было еще раз с самого начала поставить *experimentum mundi*\*). Однако, как убеждает нас каждое обращение к текстам, на заре эпохи великих географических открытий эмпирическое и фантастическое были неразделимо слиты друг с другом. С помощью чрезвычайно эффективных средств — народной книги, путевых заметок, романа, утопии, листовки, глобуса и карты мира — воспоминание о действительном Новом Свете и его возможных вариантах конструирует некий постметафизический желательный режим, осуществление которого кажется возможным если не в ближайшей близи, то по крайней мере в достижимой дали. С этого момента приходит в действие своего рода *self-fulfilling wishful thinking*\*\* которое указывает одновременно и фантастический, и реалистический путь к отдаленным мирам и их благам, словно их гипотетическое существование в дальних краях уже является обещанием их достижимости.

---

\* Опыт мира (лат.).

\*\* Самоосуществляющееся желающее мышление (англ.).

## 11. CORPORATE IDENTITY\* В БУШУЮЩЕМ МОРЕ, МЕНТАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ

Разумеется, свое счастье в море могут найти лишь те, кто желает и способен плыть в спаянной *team*.\*\* Экипажи кораблей первооткрывателей были первыми объектами наивных и эффективных процессов группового моделирования, которые сегодня можно было бы описать как техники *Corporate Identity*. На кораблях рвущиеся вперед пионеры учились в составе команды единомышленников желать невозможного. Главные новоевропейские идеи — постоянный прогресс и всеобщее обогащение — с психологической точки зрения представляют собой обратные проекции командных мечтаний раннего этапа мореходной глобализации на национальный и социальный горизонт. Они суть попытки обратного переноса категорического императива движения вперед на обстоятельства оседлой жизни. Сочинения Эрнста Блоха (приведем один из самых ярких примеров прогрессизма, превращенного в универсальную систему) можно прочесть как интерпретацию социализма с точки зрения моря; в них этот социализм предстает в качестве препарированной разумом грезы о переселении в новые миры — прогресс есть эмиграция во времени, как будто мудрость состоит в вере, что с помощью освобожденных от жажды собственности производительных сил повсюду могут воспроизводиться отношения южных морей. Поэтому партия объективно исполнимых желаний всегда права.<sup>398</sup>

---

<sup>398</sup> Известные слова Блоха о географических утопиях Нового времени как формах выражения «горизонтального кладоискательства» (*Ernst Bloch. Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt, 1959. Bd 2. S. 883 f.*) свидетельствуют о несомненной приверженности вышеназванной модели. Социализм кладоискателей предполагает, что природа всегда бесплатна. Поэтому у Блоха ощущается сильное сенсимонистское влияние: он убежден, что эксплуатацию человека человеком следует заменить эксплуатацией человеком земного шара.

\* Корпоративная идентичность (англ.).

\*\* Команда (англ.).

Тем не менее мечта о главном выигрыше, выпадающем где-то по ту сторону, помогает глобонавтам прямо смотреть в лицо ужасу внешнего. Поэтому мореплаватели и их команды — не только ярко выраженные психотики, которые благодаря оставленной дома связи с реальностью способны открывать в чужом краю новые пространства. Часто они действительно одной ногой уже стоят на земле неизведанных фактов, и нет никаких сомнений, что в бурном море постулирование грядущего чуда нередко окажется вполне сообразующимся с реальностью. Самыми великими капитанами являются те, кто наиболее эффективно побуждает свои команды к движению только вперед — особенно тогда, когда не повернуть назад кажется чистым безумием. Без постоянного магического оптимизма большинство ранних экспедиций потерпело бы неудачу из-за уныния экипажей. Руководители экспедиций, удерживая команды на выбранном курсе, психически воздействовали на них картинами богатств и славы первооткрывателей. Драконовские наказания также входили в арсенал тех техник, которые помогали достигать успеха в еще неизведанном пространстве. Если бы после бунта капитанов в бухте Сан-Хулиан у патагонского берега Южной Америки 1 апреля 1520 года португалец Магеллан не казнил своих подчиненных-мятежников, включая знатных испанских дворян, то его люди не поняли бы с предельной ясностью, что значит неукоснительно двигаться вперед; и если бы он, как сообщает Пигафетта, не запретил под страхом смерти разговоры о возвращении назад и дефиците продовольствия, то экспедиция на запад к Островам Пряностей, переросшая в первое кругосветное плавание, по всей видимости, закончилась бы крахом еще до того, как была пройдена пятая часть пути.<sup>399</sup> Во время своего первого перехода через океан Колумб замечает в бортовом журнале «Санта-Марии», что он искажает свои данные о пройденном расстоянии,

---

<sup>399</sup> См.: *Antonio Pigafetta. Die erste Reise. S. 84—86.*

«дабы команда не стала негодовать из-за длины пути». Васко да Гама перед лицом зреющего бунта во время шторма у берегов Восточной Африки приказывает выбросить за борт компасы, карты и измерительные приборы своих капитанов и офицеров, чтобы истребить любую будущую мысль о возвращении назад. Из экспериментов такого рода, проводимых на борту кораблей до безумия отважными мореплавателями, вырабатывается настоящая экспедиционная психология, которой способствует постоянная острая необходимость отделять оптимистов от отчаявшихся.

Когда эта корабельная мудрость возвращается к людям на суше, становится возможным то, что позднее будет названо «прогрессивными взглядами», — присяга на верность неколебимому движению вперед. Даже созданная в начале XIX столетия картина Жерико «Плот „Медузы“» — классическое ампирное изображение катастрофического кораблекрушения — недвусмысленно указывает на морские истоки различия прогрессивной и регрессивной психологии. На ней четко разделены депрессивная группа на левой стороне плота и группа, исполненная надежды, — на правой. Перед лицом самого худшего эти жертвы кораблекрушения решают конститутивный для всего Нового времени конфликт между надеждой и отчаянием.<sup>400</sup> Начиная с мятежа капитанов Васко да Гамы и его остроумного подавления глобализационная кампания становится перманентной войной настроений и борьбой за гипнотические средства групповой ориентации (а следовательно, с недавних пор и за власть, которую дает программирование в масс-медиа и консалтинг в бизнесе). Нередко случалось так, что прогрессивная сторона обладала лишь одним мужеством отчаяния, но в союзе с неистребимым физиологическим оптимизмом оно тем не менее давало толчок всемирной революции невозвращенцев.

---

<sup>400</sup> См.: *Klaus Heinrich. Floß der Medusa. 3 Studien zur Faszinationsgeschichte mit mehreren Beilagen und einem Anhang. Basel; Frankfurt, 1995. S. 9—45.*



Томас Штрут. *Musée de Louvre IV*. 1989 г. Посетители перед картиной Жерико «Плот „Медузы“».

Что касается пессимистов на борту, то позднее они превратятся в потенциальных и актуальных мятежников, восстающих против проекта современности, и среди них будут и те, кто вновь откроет трагическое сознание. Под разными разумными предложениями они склонны отказываться от тех предприятий, которые более не позволяют им мечтать о том, что они и их компаньоны окажутся победителями. Историю этих перестраховщиков еще предстоит написать. Их пароль, скрытый или явный, гласит: «Остановите историю!», тем самым превращая в союзников всех апокалиптиков, трагиков, пораженцев и пенсионеров.<sup>401</sup> Однако общая сила инерции консерваторов, проигравших и их литературных трибунов уже не способна сдерживать высвобожденную визионерскую энергию прожектеров и предпринимателей-шарлатанов, которые живут продуктивными заблуждениями и которым вновь и вновь удастся выстраивать вокруг себя империи из относительно недолговечных самообманов.

Но поскольку практика капитанов основывается не только на мании и мотивационной магии, но и на неоспоримой географической компетентности и реальном мореходном опыте, то появляется шанс, что безумно-мечтательные новоевропейские проекты будут все-таки осуществлены. Только так в океане из страха может родиться экстаз, только так экстатические свидетельства превращаются в путевые дневники, и только так трюмы наполняются сокровищами нового мира. Каждое судно в открытом море воплощает собой некий психоз, поднимающий его паруса; но в то же время каждое судно представляет из себя также и реальный плавучий капитал, а в качестве такового — часть перманентной сжижающей революции.

---

<sup>401</sup> О мотиве *stop history!* см.: Eric Voegelin. *Order and History*. Vol. 4: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge; London, 1974. P. 329—333.



## 12. ГЛАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ: ДЕНЬГИ ВОЗВРАЩАЮТСЯ

Каждый сходящий со стапеля корабль приводит капиталы в движение, характерное для пространственной революции Нового времени, — в путешествие вокруг Земли, осуществляемое посредством вложения денег и их успешного возвращения на исходный счет. *Return of investments*\* — это движение движений, которому подчинены все акты рискованной деятельности. Оно придает всем операциям с капиталами — даже тем, которые не пересекают морей, — характер мореплавания, ибо любое инвестирование может быть успешным лишь при условии, что денежная форма перейдет в товарную и обратно; в товарной форме деньги бросаются в открытое море рынков, и они должны, как и корабли, надеяться на счастливое возвращение в родные гавани. Товарной метаморфозе латентно примысливается кругосветное путешествие; оно открыто становится таковым, когда блага, на которые обмениваются деньги, возможно получить в одном-единственном месте — на отдаленных рынках. Благодаря этому возвращению плавучего капитала из дальнего путешествия экспансионистское безумие превращается в прибыльный разум. Флотилии Колумба и его последователей состоят из кораблей дураков, переоснащенных в корабли разума. Самым разумным является тот корабль, возвращение которого наиболее надежно гарантировано и который находится под защитой *Fortuna Redux*,<sup>402\*\*</sup> способствующей регулярным счастливым возвращениям домой. И поскольку от вложенных в рискованные дела денег ждут, что они вернутся к инвестору с большой прибылью, то истинным названием таких дохо-

---

<sup>402</sup> Культ которой был учрежден после возвращения Августа из его восточного похода в 19 году н. э.

\* Возврат инвестиций (англ.).

\*\* Фортуна, богиня счастливого возвращения (лат.).

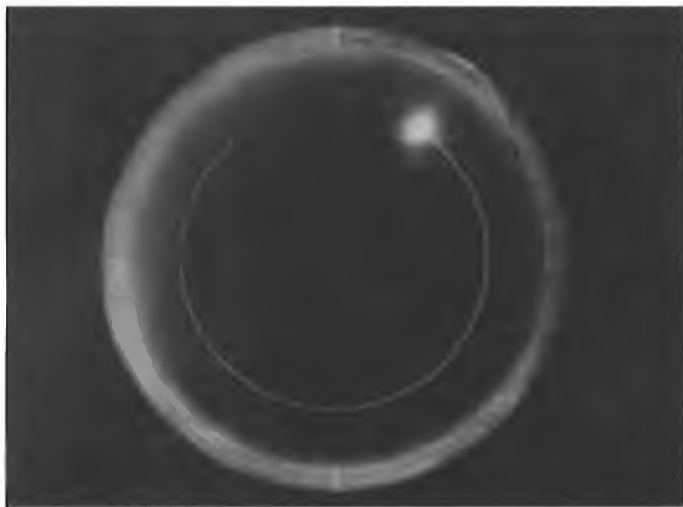
дов является слово *Revenuen\** — возвращение странствующих денег, приумножение которых представляет собой премию за обременение собственности инвестора рисками перемены формы и морской транспортировки.<sup>403</sup>

Что касается обитающих в портовых городах разумно-безумных трансокеанских торговцев, всех этих новых националистов риска, — португальцев, итальянцев, испанцев, англичан, голландцев, французов, немцев, которые поднимали свои флаги на всех морях мира, — то не позднее 1600 года они научились рассчитывать свои риски посредством их диверсификации. Чтобы экономически пережить море и таящиеся в нем угрозы, они предлагают новые технологии рисков. Люди и собственники могут существовать в том, что называют опасностью, но «товар на море» (Кондорсе) подвержен риску, то есть математически описываемой вероятности гибели; этой вероятности могут быть противопоставлены рассчитывающие солидарные сообщества — общества риска как альянс надежно застрахованных сребролюбцев и респектабельных безумцев. Ибо в бизнесе, в отличие от Вечной Философии, тот, кто ставит на что-нибудь одно, — либо игрок, либо дурак. Умный человек смотрит далеко вперед и ставит, как всякий порядочный буржуа, умеющий считать, на дифференциацию и диверсификацию. И поэтому понятно, почему Антонио, шекспировский венеци-

---

<sup>403</sup> Маркс также считает «возвращение исходного пункта к самому себе» признаком начавшегося движения капитала: «На первый взгляд циркуляция кажется *бесконечным*, в смысле *дурной бесконечности*, процессом. Товар обменивается на деньги, деньги обмениваются на товар и так продолжается до бесконечности» (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf 1857—1858. Frankfurt; Wien o. J. S. 111). Однако для Маркса важно указать на два момента: во-первых, при метаморфозе «товар — деньги — товар» может возникнуть первоначально таинственный феномен прибавочной стоимости, ускоряющий процесс движения капитала; во-вторых, при конкуренции капиталов должны наступать кризисы реализации и как следствие — социальные кризисы, препятствующие перманентному счастливому возвращению денег как капитала к самим себе.

\* *Revenu* по-французски означает и «доход», и «возвратившийся».



Солнечная орбита, вид с Южного полюса. Фотография сделана на станции Амундсен-Скотт, время экспозиции около 18 ч.

анский купец, мог столь убедительно объяснить, что его печаль никак не связана с его делами:

My ventures are not in one bottom trusted,  
Nor to one place; nor is whole estate  
Upon the fortune of this present year;  
Therefore, my merchandise makes me not sad.<sup>404</sup>

Купеческий ум Антонио отражает общую мудрость эпохи, когда плавучий капитал уже овладел искусством снижать риски. Не случайно истоки европейского страхового дела (и его математическое обоснование) восходят именно к началу XVII столетия.<sup>405</sup> Расцвет идеи страхо-

---

<sup>404</sup> «Венецианский купец». Действие 1, картина 1: «Мой риск не одному я вверил судну, / Не одному и месту; состоянье / Мое не мерится текущим годом: / Я не грущу из-за моих товаров» [перевод Т. Щепкиной-Куперник. — *Прим. перев.*].

<sup>405</sup> См.: *Peter L. Bernstein. Against the Gods. The Remarkable Story of Risk. New York etc., 1996; François Ewald. Der Vorsorgestaat. Frankfurt, 1993. S. 171—275.*

вания в первый авантюрный период глобализированного мореплавания свидетельствует о том, что отчаянно рискующие представители нарождающегося буржуазно-капиталистического общества не считались ни с какими расходами, если им нужно было заявить о себе как о серьезных разумных субъектах; для них было чрезвычайно важно вырыть непреодолимо глубокий ров между собой и стихийными безумцами. В императивном требовании однозначного и окончательного размежевания разума и безумия ищут основания для своей легитимации как новоевропейская философия, так и новоевропейское страхование. Они имеют дело с техниками обеспечения надежности и достоверности и, будучи заинтересованными в контроле над флуктуирующими процессами (товарными и денежными потоками, состояниями сознания, потоками знаков), родственны по смыслу современным дисциплинарным системам — тем, которые в своих работах по истории порядка исследовал Мишель Фуко.

### 13. МЕЖДУ ОБОСНОВАНИЕМ И СТРАХОВАНИЕМ

#### *О сухопутном и морском мышлении*

Возникновение страхового дела стало предвестием системной модернизации, если под модернизацией понимать прогрессирующую замену смутных символических иммунных структур, например ставших анахронизмом религиозных интерпретаций сопровождающих человеческую жизнь рисков, на четкие социальные и технические гарантии безопасности. Страхование торговой деятельности заменяет Бога; оно заранее обещает защиту от тех последствий, которыми чреваты повороты судьбы. Молитва хороша, а страхование лучше: из этой мысли вырастает первая прагматически имплантированная иммунная технология современности; за ней в XIX веке последуют социальное страхование и медико-гигиенические институты государства всеобщего благосостояния. (Немате-



Юрген Клауке. *Prosecuritas*. 1987 г. Художественный музей, Берн. Фотография сделана во время монтажа композиции.

риальная цена, которую современные люди платят за возможность быть застрахованными, разумеется, высока, и даже метафизически разорительна, — ведь они отказываются от судьбы, то есть от прямой связи с абсолютом как с неустранимой опасностью, и выбирают самих себя как индивидуалистически окрашенную статистическую усредненность; смысл бытия съезживается для них до обоснования претензий в стандартном страховом случае.)

Что касается новоевропейской философии, то она занимается главным образом реорганизацией символического иммунитета под знаком достоверности, то есть модернизацией очевидности. По всей вероятности, возникновение цикла новоевропейских светских, немонашеских, философий было инициировано растущим спросом на доказательства собственного небезумия. Их клиентами являются уже не духовные инстанции — епископства, монастыри и теологические факультеты, а прожектеры, расположившиеся в приемных светских монархов, и все большее число частных лиц с предпринимательским складом ума, а в конечном счете и те, кого со все боль-

шим основанием можно называть научной общественностью. Возможно, следовавшее по пути, проложенному эмигрантом Декартом, рационалистическое направление континентальной философии представляло собой, по сути дела, всего лишь попытку помочь новой породе рискующих бюргеров, которые получают кредиты, спекулируют плавучими капиталами и соблюдают сроки уплаты долгов, обрести под ногами твердую логическую почву. Не подверженные морской болезни британцы в течение долгого времени оставались к этому предложению менее восприимчивыми, чем континентальные европейцы, которые почти не скрывали своей гидрофобии, а кроме того, в своей интеллектуальной деятельности постоянно были вынуждены считаться с чрезмерным присутствием государства.<sup>406</sup>

На титульном листе вышедшего в свет в 1620 году «*Novum organum*»\* Фрэнсиса Бэкона была помещена симптоматичная для той эпохи гравюра, изображающая *возвращающиеся домой* корабли и снабженная легендой: «Многие потрудятся над этим, и обогатится наука».<sup>407</sup> Здесь новейшее эмпирическое мышление по прагматическим мотивам обручается с успешным атлантическим флотом, подобно тому как венецианский дож как патрон средиземноморского мореплавания, следуя мифологической традиции, ежегодно сочетался браком с Адриатическим морем. Тот же самый Бэкон — так сказать, Плиний

---

<sup>406</sup> С социологической точки зрения британская философия *common sense* (здорового смысла) отражает то обстоятельство, что в Англии раньше и в более прочных формах, чем в континентальных территориальных государствах, был достигнут компромисс между (буржуазной) торговлей и (аристократическим) землевладением. Это благоприятствовало созданию климата, в котором могли развиваться нетрагические и жизнерадостные социальные философии, тогда как на континенте, в частности в германских княжествах, верх одержали трагические и авторитарные политические философии.

<sup>407</sup> Перефразированная цитата из Книги Пророка Даниила (12;4): «Многие прочитают ее, и умножится ведение». Впрочем, существует масса историй философии, не слишком внимательные авторы которых называют корабли на титульном листе книги Бэкона *отплывающими*.

\* «Новый органон» (лат.).



Венская Карлскирхе, возведенная Й. Б. и Й. Э. Фишерами из Эрлаха по заказу Карла VI. 1716—1739 гг.

становящегося капитализма — написал «Историю ветров»; она открывалась тезисом, гласящим, что ветры дали людям крылья, с помощью которых те научились летать если не по воздуху, то хотя бы по морю.<sup>408</sup> Тотальность этих ветров образует то, что позднее станут называть атмосферой Земли. Участники плавания Магеллана

---

<sup>408</sup> «*Historia ventorum*», 1622; опубликованная как начало «*Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam*» («Естественная и экспериментальная история для основания философии») Бэкона, третьей части его «*Instauratio*» («Восстановление»).



Фрэнсис Бэкон. Гравюра на титульном листе «*Instauratio magna*» («*Великое Восстановление*»). Лондон, 1620 г.

были первыми, кто убедился в единстве земной и морской поверхности, облакаемой повсюду пригодным для человеческого дыхания воздухом. Дыхание мореплавателя — первое, что открывает реальную атмосферную глобальность; оно воодушевляет европейцев и правит истинным Новым временем, в котором связь между атмосферой Земли и *condi-*





Земля в кольце дующих ветров. Фронтиспис книги Афанасия Кирхера «Mundus subterraneus» («Подземный мир»). Амстердам, 1664 г.

*tio humana* приобретает статус идеи, предопределившей глубокий, до конца все еще не понятый эпохальный разрыв.

Понятно, что новые центры знания не всегда могли размещаться непосредственно на кораблях, поэтому в будущем они все же должны были приобрести свойства гаваней. Новый опыт приходит лишь благодаря импорту: Просвещение начинается в доках. Действительная почва новоевропейского опыта — это корабельная палуба, а совсем не та «земля», которую еще в XX столетии поздний Эдмунд Гуссерль, совершив отчаянно консервативный вираж, желал утвердить в качестве некоего «первоначала» или некоей «прародины» (в данном случае можно говорить о своего рода рецидиве физиократических воззрений, согласно которым все без исключения ценности и значения берут начало в сельскохозяйственной практике и земельных отношениях). Попытка Гуссерля дать вся-

кому познанию некую всеобщую мировую почву, а именно «почву универсальной пассивной бытийной веры», все еще остается заключенной в рамки терранизма досовременного типа, не способного пойти настолько далеко, чтобы спрашивать об основании иметь основание.<sup>409</sup> И все это происходит в эпоху, когда маритинизм уже давно дал если не самые лучшие, то по крайней мере в прагматическом смысле более умные ответы, ибо морской разум знает, что он должен осуществлять навигацию на плоскости и думать о том, как не пойти ко дну. Мореходный дух нуждается не в фундаменте, а в перевалочных площадках, далеких целях и вдохновляющих портовых закупках.

Философия, которая желала бы отвечать своему призванию и формулировать понятие мира Нового времени, должна была конституироваться в форме плавучего факультета или, по крайней мере, авторитетной европейской гавани. Нищета континентально-европейской, и прежде всего немецкой, философии состояла в том, что она вплоть до XX столетия оставалась привязанной к атмосфере и морали провинциальных городов и резиденций, в которых философские занятия едва ли могли быть чем-то иным, кроме как развитием низкосортного клерикализма другими средствами. И даже тюбингенские грезы об Эгеиде — пожалуй, лучшие из всех грез, когда-либо коснувшихся немецких умов, — не смогли открыть идеалистическому мышлению путь к морю.

Иоганн Готфрид Гердер дал точную характеристику немецкому провинциализму: «На земле люди прикованы к некой мертвой точке и включены в узкий круг определенной ситуации»; и этой клаустрофобии, повсеместно выдававшей себя за философию, он противопоставил скачок в совершенно иную стихию: «О душа, что будет с тобой, когда ты покинешь этот мир? Тесный, твердый, ограниченный центр исчез, ты паришь в воздухе или

---

<sup>409</sup> *Edmund Husserl. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg, 1972. S. 24.*

плывешь по морю — мир исчезает для тебя... какой новый образ мыслей». <sup>410</sup> В нашей интерпретации этот фрагмент мог бы выглядеть следующим образом: немецкая душа видит свой единственный глобализационный шанс лишь в смерти.

Однако в большинстве континентальных столиц и монарших резиденций, будь то Вена, Берлин, Дрезден или Веймар, морское измерение новоевропейского формата мира очевидным образом недооценивается. Что касается континентальных философий, то они спешат поступить на службу силам сухопутной контрреволюции, инстинктивно опасаящимся новой мировой ситуации; более того, у сухопутных мыслителей возникает желание распространить надежную национальную территорию на весь универсум и противопоставить твердую почву притязаниям мореходной подвижности; в той же мере это относится и к сухопутным монархам. Даже Иммануил Кант, утверждавший, что, превратив субъект в местопребывание всех представлений, он совершил коперниканскую революцию духа, не понимал: решающей была не столько коперниканская, сколько магеллановская революция. Что с того, если явления вращаются вокруг интеллекта, а он сам не стоит на месте? Но, заставляя обладателя *cogito* быть своего рода резиденцией, Кант не учитывает основную характеристику мира, состоящего из флуктуаций. Знаменитый лирический пассаж в «Критике чистого разума» об острове чистого рассудка — «земле истины», противостоящей океану, «подлинному средоточию иллюзий... где туманы и льды... обманывая... кажутся новыми землями», — в большей мере, чем намеревался показать автор, свидетельствует об оборонительных мотивах критического предприятия мысли. В нем говорится о факультете тех, кто принес антиторскую присягу; дав эту присягу, академический разум привязы-

---

<sup>410</sup> Journal meiner Reise im Jahr 1769 // Schriften. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München, 1960. S. 27—28.

вается к точке зрения укорененного в сухопутно-региональной почве самоутверждения; он пересекает океан один-единственный раз, испытывая при этом полнейшее отвращение, или, как говорится, с критическими намерениями, дабы удостовериться в том, что для разума там нет решительно *ничего* интересного.<sup>411</sup> И уж тем более не могли увенчаться успехом те усилия по защите провинции (с намерением показать, что Берлин — ничто для того, через кого, словно через божественного оракула, говорит истина), которые через четыреста пятьдесят лет после Колумба и сто пятьдесят лет после Канта были предприняты Мартином Хайдеггером; он также понимает истину как некую хтоническую функцию (как ускользающее истечение из земли, горы и пещеры) и признает за приходящим издалека лишь временный, но не пространственный смысл. Целостное мышление последним поднимается на корабль.

3 апреля 1787 года, находясь в Палермо, Гёте заметил в своем итальянском дневнике:

«Когда не видишь вокруг себя моря, не имеешь представления ни о мире, ни о своем отношении к миру».<sup>412</sup>

Однако большинство европейских ученых, находившихся на содержании у территориальных государств, европейских монархов и им послушных, предпочитали видеть вокруг себя одни лишь школьные стены, библиотечные стеллажи, в крайнем случае — городские проспекты. И даже гегелевская, казалось бы, высочайшая оценка моря как естественной стихии связующей народы промышленности, данная в § 247 «Философии права», — «этот величайший медиум», «величайшее средство связи» — по сути дела, представляет собой не более чем де-

---

<sup>411</sup> Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*, начало.

<sup>412</sup> *Italienische Reise*. Frankfurt, 1976. S. 302.

журное замечание и не имеет большого значения для понятийной культуры и манеры письма философа, привыкшего восседать на троне и не склонного к странствиям.<sup>413</sup> До поры до времени на континентальном фундаменте будет оставаться один вид деятельности — сидячая работа говорить истину. *Romanus sedendo vincit* (Варрон).<sup>414</sup>

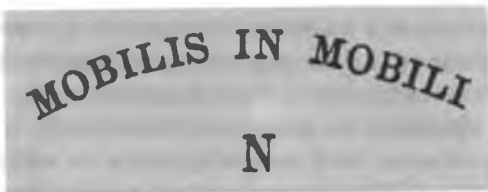
Лишь великий отшельник Шопенгауэр, находящийся далеко от университетов и церквей, совершил запоздалый прорыв к мышлению, утверждающему в качестве первоначала своего рода сжиженное основание: его *воля* — первая манифестация океана философов, по которому на суденышке по имени *principium individuationis*\* плывет субъект, укрываясь в спасительных иллюзиях пространства, времени и Я. На это открытие опираются Ницше и те виталисты, которые в качестве подлинной задачи пра-

---

<sup>413</sup> Этот параграф получил известность не в последнюю очередь потому, что Карл Шмитт сослался на него для обоснования своих геополитических доктрин: как марксизм, согласно интерпретации Шмитта, был лишь всемирно-историческим развертыванием предшествующих параграфов 243—246 гегелевской «Философии права», так и шмиттизм можно понять как соответствующее развертывание параграфа 247. Причина того, что он остался пустой претензией, заключалась как в недостаточности гегелевского вклада в политическую океанологию, так и в том обстоятельстве, что основная геополитологическая теорема Шмитта, догмат о конституирующей власти роли господства над сушей, морями, воздухом и огнем, в силу своей элементарно-теоретической ограниченности не принимает во внимание решающее для современной теории власти изменение — медиа-теоретическое.

<sup>414</sup> «Римлянин побеждает сидя». Таков главный тезис агрометафизически-имперской эпохи: это эпоха, в которую приказ, управление, эксплуатация ресурсов утверждают свое первенство по отношению к потокам, циркуляциям и инвестициям. Следует признать, что в XVII—XVIII веках стремившиеся к модернизации территориальные государства еще были заняты в первую очередь работами по внутреннему обустройству; развитие инфраструктуры и внутренних рынков товарной и информационной коммуникации (каналы, дороги, мосты, кадастры, книгоиздательство, почта, телекоммуникации, стандарты мер и весов, орфография, грамматика, школьное образование, банковская система, правосудие, валюта, налоги, статистика и т. д.) поглощало большую часть государственной энергии и отодвигало вопросы связей с внешним миром на второй план. Это находит отражение почти во всех философских дискурсах, замыкающихся в сухопутном, физиократическом, ориентированном на неподвижность, то есть в конечном счете агрософическом, горизонте.

\* Принцип индивидуации (*лат.*).



вильно понятой философии объявляют новое сжижение отвердевшего субъекта. Однако сформулировать понятие субъекта в эпоху мобилизации удалось не философу, а романисту — Жюлю Верну; дав капитану Немо девиз, своего рода формулу эпохи: MOBILIS IN MOBILI,\* он с предельной ясностью и всеобщностью демонстрирует, к чему стремится и что должен делать модернизированный субъект. Смыслом великой флексибилизации является способность осуществлять навигацию в целостности всех достижимых мест, не являясь при этом доступным для фиксации чужих и регистрирующих средств. Самоосуществление субъекта в жидкой стихии: абсолютная свобода предпринимательства, полная анархия.<sup>415</sup>

Современник Шопенгауэра Ральф Уолдо Эмерсон посредством первой серии своих «Эссе» (1841) отправил философию в ее «американское странствие» и произвел ее мореходную реформу, поэтому Ницше уже в пору своего юношеского чтения открыл в нем родственную душу.<sup>416</sup> У него вновь прорезываются те наступательные нотки, которые были характерны для начала европейской эпохи ликвидации границ в ходе трансатлантической переправы. Задолго до этого Джордано Бруно, такой же великий бунтарь-одиночка своего времени, в сочинении «О беско-

---

<sup>415</sup> «Быть свободным означает просчитывать каждое движение конкурентов и одновременно быть совершенно недоступным для такого же рода учета» (*Terry Eagleton. Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie. Stuttgart; Weimar, 1994. S. 77*).

<sup>416</sup> См.: *Cornel West. The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. Wisconsin, 1989.*

\* Подвижный в подвижном (*лат.*).



Фотография. Фотография Леннарта Нильсона, середина 1960-х годов.

нечности, Вселенной и мирах», опубликованном в 1583 году в Венеции, торжественно провозгласил освобождение человеческого духа от скудости «мало родящей мачехи-природы» и скупого, ограниченного одним-единственным маленьким миром, Бога.

«Нет ни краев, ни границ, ни пределов, ни стен, которые могли бы обманом лишить нас полноты вещей... Вечно плодородна лишь Земля и ее океан...»<sup>417</sup>

---

<sup>417</sup> См.: *Bruno. Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten.* Darmstadt, 1983. S. 22—23; Бруно воспевал свое ментальное путешествие через Вселенную и свой прорыв сквозь «внешний высший небесный свод» в бесконечное пространство как эйфорическое упразднение границ и проводил аналогию между мышлением и мореплаванием. См.: *Aschenmittwochsmahl.* Frankfurt, 1981. S. 89—90.

Свою собственную роль Колумб сравнивал с ролью Колумба внешних пространств, подарившего землянам идею прорыва сквозь иллюзорные сферы. Но если Колумб вернулся из плавания через Атлантику с вестью о существовании другого берега, то Бруно хотел вернуться из своего путешествия в бесконечное с известием о несуществовании какого бы то ни было внешнего края. Снаружи и сверху мир со всех сторон лишен каких-либо границ и укреплений — это главная пространственно-теоретическая весть бруновского Нового времени, и она звучит не менее евангелически, чем колумбовская.<sup>418</sup>

Спустя четверть тысячелетия американский мудрец Эмерсон в своем беспощадно оптимистичном эссе «Круги» откликается на эту весть такими словами:

«В течение своей жизни мы учимся той истине, что вокруг всякого круга можно провести более широкий круг, что в природе не существует конца и что каждый конец есть начало... Для нас нет никакого „снаружи“, никакой окружающей нас стены, никакой окружности. Отдельный человек может завершить свою историю: как хорошо, как окончательно! Он заполняет горизонт вплоть до самой последней линии. Но взгляни, по ту сторону снова стоит какой-то человек и чертит круг вокруг круга, который только что был объявлен внешней границей сферы...»<sup>419</sup>

Лишь в конце XIX столетия континентальная философия, несмотря на попытки феноменологической, неопрагматической и неоплатонической реставрации, взяла курс на всеобъемлющий коллапс абсолютистско-территориальных твердынь очевидности, который можно отсрочить, но которого уже нельзя избежать. Со столет-

---

<sup>418</sup> «Пир на пепле». Первый диалог.

<sup>419</sup> *Ralph Waldo Emerson. Circles // The Portable Emerson. New Edition / Ed. Carl Bode, Malcolm Cowley. New York, 1981. P. 228, 230.*



ним опозданием некоторые немецкие профессора выказали готовность обратиться к вопросу о пригодности мыслительных средств сухопутного идеализма для интеллектуальной работы с реальной ситуацией глобализации. В последнее время даже они, к своей собственной пользе, ориентируются на наследие британской теории *common sense*, облегчающей переход от старого стандарта *Inconscussum*\* к глобализированной вероятностной культуре и делающей менее болезненным приближение к универсуму, состоящему из флуктуаций. Разумеется, это предполагает необходимость сойти с «католической» тропы, связывавшей бедность с преимуществами безопасности, и обратиться к «протестантскому» стилю жизни кальвинистского типа, подчеркнуто соотносящего друг с другом благосостояние и риск.<sup>420</sup> Фридрих Ницше, критик метафизического *ressentiment*'а, был первый, кто понял: после того, что сказал Заратустра, философское мышление должно стать чем-то иным, нежели благочестивой верностью разуму и панорамным зрением внутри божественного шара.

В конкуренции новоевропейских техник иммунитета страхование с его понятиями и методами по всем статьям одержало победу над философскими процедурами установления достоверности. Логика контролируемого риска требовала гораздо меньше издержек; она оказалась экзистенциально более практичной, чем логика окончательного метафизического обоснования. Перед лицом этой альтернативы подавляющее большинство современных обществ приняло однозначное решение. Страхование бьет очевидность — в этом тезисе заключена судьба любой философии в техническом мире. Единственной современной страной, не избравшей путь предусмотрительной заботы и страхования, являются Соединенные Штаты

---

<sup>420</sup> См.: *Francis Fukuyama. The End of History? // The National Interest. Summer 1989. P. 7.*

\* Неколебимый (лат.).



Питер Клас. *Vanitas (Тщеславие)*. Фрагмент. Нюрнберг, около 1630 г.

Америки; в этой стране религия (скажем шире: «фундаменталистская» диспозиция) сохраняет атипичную для современности значимость. Однако во всех прочих государствах, где господство страхового мышления стало решающим признаком социальных систем, осуществляется ментальный переворот, характерный для скучных постмодернистских обществ: в них опасные ситуации становятся редкими, а нарушения воспринимаются как исключения; в них «событие» позитивизируется, спрос на разнообразные переживания переполняет рынки. Лишь насквозь застрахованные общества были способны дать старт той эстетизации ненадежности и беспочвенности, которая со-

ставляет критерий постмодернистских жизненных форм и их философий.<sup>421</sup>

Но дух страхования отучил так называемые общества риска от готовности именно к тому поведению, благодаря которому они и получили свое имя: ведь как раз мнимое общество риска и есть то общество, в котором все действительно рискованное *de facto* запрещено, то есть исключено благодаря гарантиям, предусмотренным для страховых случаев. Ирония современности состоит в том, что она задним числом вынуждена запрещать все то, на что она когда-то отваживалась, дабы стать самой собой. Из этого следует, что в действительности так называемая постистория представляет собой не историко-философское, а страховочно-техническое понятие; постисторическими являются все ситуации, в которых исторические действия (учреждение религий, крестовые походы, революции, освободительные войны, классовая борьба) со всеми их героическими и фундаменталистскими чертами запрещены законом на основании того, что они сопрягаются не подвластным страхованию риском.

#### 14. ЭКСПЕДИЦИЯ И ИСТИНА

Столетия, следовавшие за первым натиском мореплавателей-авантюристов, прошли под знаком поиска безопасности, необходимой для передвижения европейцев во внешнем, — будь то посредством предпринимательского страхования или с помощью ориентированных на окончательное обоснование философских наук. Со всё большей рутинизацией и оптимизацией мореходной техники реальное мореплавание утрачивает большинство из своих эффектов, индуцирующих экстазы, а со сведением авантюрного момента к остаточным рискам оно приближается к спокойному транспортному сообщению, то есть

---

<sup>421</sup> См.: *Gerhard Gamm. Die Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten im Ausgang der Moderne. Frankfurt, 1994.*



Лоран де ля Ир. *Геометрия*. Фрагмент. 1649 г.

к игре тривиальных отправлений и прибытий, — разумеется, с определенной квотой аварий, которая клиентам транспортных служб XX века кажется неприемлемо высокой. Впрочем, следует отметить, что совершенная симметрия отправления и прибытия (определяющая понятие регулярного транспортного сообщения) соблюдается лишь на суше и что только с возникновением железнодорожного транспорта в значительной мере осуществилась утопия абсолютного контроля над реверсивными движениями. Отличительной же чертой мореплавания в героическую эпоху путешествий первооткрывателей и торговцев было то, что для них главенствующее значение имело одно отправление.

Для европейской экспансии характерно, что ее решающие импульсы всегда несут на себе признаки исхода, причем это происходит даже там, где нет никакой пуританской эмиграции и отцов-пилигримов, повторяющих на атлантических волнах исход из Египта.<sup>422</sup> Новое время не знает недостатка в желающих исполнить роль избранных народов исхода. Обетованные земли также легко

---

<sup>422</sup> См.: *Michael Walzer. Exodus und Revolution. Berlin, 1988.*

проецируются на все уголки мира, и отправление в них зачастую напоминает поход в неизвестное, неопределенное, неясное и многообещающее — напряжение, ощущавшееся в некоторых регионах вплоть до середины XX столетия, превращающего в банальность любое явление.

Таким образом, путешествие ради открытия, давшее имя целой эпохе, представляет собой эпистемологическую форму авантюры, предстающей в виде служения истине. Если провозглашается программное первенство отправления, то далекие путешествия есть не что иное, как *экспедиции*. При осуществлении экспедиций проникновение в неизведанное — это не просто побочный продукт какой-либо торговой, миссионерской или военной деятельности во внешнем пространстве, но и непосредственное намерение. Чем ближе мы подходим к горячему ядру типичных движений Нового времени, тем очевидней становится экспедиционный характер путешествий во внешнее. И даже если огромное количество открытий следовало записать на счет капитана Никто и адмирала Азарта, сущность эпохи открытий определялась тем не менее формой такого предприятия, как экспедиция. Находят, потому что ищут, а ищут, потому что знают, где можно найти. Вплоть до XIX столетия для европейца было почти невозможным находиться «снаружи» и не быть — по крайней мере в своих глазах — участником какой-нибудь экспедиции.

Экспедиция представляет собой рутинную форму организованного как предприятие поиска и обнаружения. Поэтому решающим движением реальной глобализации является отнюдь не разновидность пространственной экспансии; напротив, оно — составная часть главного процесса типично новоевропейской истории истины. Экспансия не могла бы осуществиться, если бы она не была подготовлена техникой истины (а тем самым техникой *tout court\**) как обнаружение того, что до сих пор было скрыто. Именно это имел в виду Хайдеггер в своей сильной и про-

---

\* Все течет (фр.).

ницательной статье «Время картины мира» (1938), в которой в качестве основного процесса Нового времени он рассматривает покорение мира как картины.

«Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преподнести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле представить перед собой. Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносится кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего...

Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим отличается существо Нового времени... Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм... Это слово обозначает то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку...

Миру, который стал картиной, свойственно быть миром».<sup>423</sup>

Таким образом, лозунг эпохи — «открытия» (множественное число, по сути дела, обозначает сингулярный процесс, гиперсобытие освоения Земли) — подразумевал совокупность практик, посредством которых неизвестное преобразовывается в известное, а непредставленное — в представленное. В отношении еще по большей части не обследованной, не изображенной, не описанной и не экс-

---

<sup>423</sup> *Martin Heidegger. Die Zeit des Weltbildes. S. 87—88, 90—91.*



Овладение миром посредством измерения. Гравюра, XVI в. Британский музей, Лондон.

плуатируемой Земли это означало, что необходимо было найти процедуры и средства, чтобы нарисовать ее целостную и детальную картину. Таким образом, эпоха «открытий» включает в себя проводившуюся пионерами наземной глобализации кампанию по замене прежних не-картин картинами или прежних химер «снимками». Поэтому все захваты земли, моря и мира начинаются с их наглядного изображения. Каждая из этих привозимых первооткрывателями картин уничтожает внешность внешнего, сводя его к удовлетворительному или терпимому для среднего европейца масштабу. При этом исследующий субъект противопоставляет себя полученным картинам и отступает на границу картины-мира, все видя и оставаясь невидимым, все фиксируя и давая о себе знать лишь анонимной «точкой взгляда».



Пеленгация на море. Из книги: Роберт Гроссетест. «De Sphaera» («О сфере»). Около 1240 г., впервые опубликовано в 1506 г.

Поэтому Новое время, истолкованное в духе Хайдеггера, это и эпоха «истины» — эра в истории истины, которую отличает только ей присущий стиль производства очевидности. В Новое время истина окончательно перестает пониматься как то, что само себя показывает; она уже и не греческая *phýsis*\* («всходы семян явления»), и не христианское Откровение, в котором бесконечно трансцендентный Бог своей милостью сообщает то, чего предоставленный самому себе человек никогда бы не смог открыть при помощи своих собственных познавательных средств. Эти прежние способы понимания истины — античный и средневековый — исчезают в эпоху исследований, ибо как при первом, так и при втором способе истина рассматривается как нечто такое, что само собой, до человеческого обращения к нему, выступает в несокрытое, целиком соответствуя значению греческого слова *alétheia*,\*\* буквально переводящегося как «непотаянность», слова, к которому Хайдеггер в течение всей своей жизни прислушивался с религиозным почтением. С наступлением Нового времени сама истина, кажется, должна перейти в эпоху своего искусственного обнаружения. Отныне должно появиться исследование как организованный грабеж

\* Природа (греч.).

\*\* Истина (греч.).





Антонио Балестра. *La Ricchezza della Terra* (Богатство земли). Палаццо Меркантиле, Больцано.

сокрытого. Именно это имелось в виду, когда Ренессанс был объявлен эпохой «открытия мира и человека».

Таким образом, «открытия» — это прежде всего общее название для геотехнических, гидротехнических, этнотехнических и биотехнических методов освоения, сколь бы рудиментарными и случайными они поначалу ни казались. Когда испанская королева в собственноручном письме настоятельно просит Колумба привезти ей из Нового Света как можно больше экземпляров различных видов птиц, то уже в этой просьбе, скрываясь под маской монаршей забавы, дают о себе знать технический импульс и контролирующая хватка. Эта история захвата и учета завершается появлением общедоступных зоологических и ботанических садов и превращением царства животных и царства растений (*kingdom of animals, king-*

*dom of plants*) в часть современной выставочной индустрии. Когда ученые мореплаватели, например аббат Инкарвиль, привозили для садов европейцев различные растения из Азии и южных морей, то и в этом акте присутствовал технический момент, связанный с их селекцией и пересадкой на новую почву. Европейцы не часто задумывались о том, в какой мере растительные миграции способствовали возникновению и формированию жизненных форм Нового времени.<sup>424</sup> И даже те исторические события, которые нередко предстают как чистой воды авантюризм и хаотическая импровизация (имеются в виду штормовые переходы через открытое море, поспешная картографическая съемка береговых линий и районов суши, а также идентификация неизвестных народов), по своей сущности являются техническим процессом. И к нему в полной мере относится известный афоризм Хайдеггера: «Техника есть способ обнаружения».

## 15. ЗНАКИ ПЕРВООТКРЫВАТЕЛЕЙ

### *О картографии и имперской магии имен*

Если исследование представляет собой организованную проработку сокрытого, то ни один процесс в истории экспансии человеческого знания не соответствует этому определению более полным и драматичным образом, чем процесс глобализации Земли, осуществлявшийся в ходе географических открытий XVI—XIX веков. У некогда праворадикального, а позднее жестко консервативного культурфилософа Ханса Фрайера были определенные основания сказать об этом суровом приключении буквально следующее:

---

<sup>424</sup> См.: *Henry Hobhouse. Fünf Pflanzen verändern die Welt. China- rinde, Zucker, Tee, Baumwolle, Kartoffel. Stuttgart, 1987; Sidney W. Mintz. Die Süße Macht. Eine Kulturgeschichte des Zucker, Frankfurt; New York, 1992; Alfred W. Crosby. Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900—1900. Frankfurt; New York, 1991.*

«Вопрос о том, примитивна или современна, достаточна или недостаточна та техника, с которой люди отправлялись в путь, некорректен. Всякая техника есть постоянное вооружение воли, дабы она была способна нанести прямой удар».<sup>425</sup>

Особенность технического процесса в модусе экспедиций, случившихся в начале эпохи географических открытий, проявится наиболее выпукло, если мы рассмотрим вопрос о том, каким образом эти предприятия выполняли типичное для Нового времени поручение по созданию картин пройденного пространства. Капитаны, руководившие первыми экспедициями, а также участвовавшие в них ученые, художники, писатели и астрономы не сомневались в том, что их миссия заключалась в сборе и доставке знаков, являющихся убедительным доказательством открытий, причем речь шла не только о форме изделий, образцов и трофеев, но и о документах, картах и контрактах. Проход через чужие воды может считаться открытием, если к визуальному контакту присоединяется тщательный осмотр, к наблюдению — протокол, а к овладению — картографическая съемка. Ибо действительное открытие неизвестного объекта — континента, острова, народа, растения, животного, бухты, морского течения — предполагает, что при этом в руках окажутся средства для повторения первой встречи. Тогда открытое более никогда не сможет кануть в сокровенное — в прежнюю Лету, из которой оно было только что извлечено, — и станет надежным владением хозяина знания. Поэтому неотъемлемой составляющей факта открытия является

---

<sup>425</sup> *Hans Freyer. Weltgeschichte Europas. Stuttgart, 1969. S. 480;* но эта способность к нанесению прямого удара, и Фрайер это имплицитно понимает, есть не что иное, как признак исторического действия, и очевидно, что в постисторической перспективе оно будет запрещено (как примитивное, авантюрное, недостаточное, не могущее быть застрахованным). Таким образом, «некорректный вопрос» возникает в результате обратной проекции на историю (предшествующую эпохе страхования) постисторических (соответствующих эпохе страхования) категорий.

обладание контрольными средствами, гарантирующими, что покров с прежде сокрытого снят раз и навсегда. Логично, что начиная с Ренессанса европейцы, говоря об открытиях (*découverte, descubrimiento, discovery*), всегда имеют в виду как сами объекты, так и средства, помогающие оповещать о них и распоряжаться ими.

Для огромного количества новоевропейских открытий в свободном пространстве Земли роль скрывающего покрова играла пространственная удаленность, и ее преодоление с помощью новых транспортных средств, а также появление трансокеанского сообщения создали предпосылки для устранения покрова со всеми вытекающими отсюда последствиями. Отнюдь не историко-языковая случайность, что вплоть до XVI столетия слово «открывать»\* буквально означало «удалять внешнюю оболочку с какого-либо объекта», «оголять уже известное» и лишь впоследствии приобрело смысл обнаружения неизвестного. Связь между первым и вторым смыслами осуществляет то глобализирующее транспортное сообщение, которое разоблачает удаленное и способно лишить неизвестного его покровов. Поэтому можно сказать, что сущностью открывающего движения является удаление из мира удаленности. В данном случае глобализация подразумевает не что иное, как использование технических средств для устранения скрывающей дали. Где аккумулируются успехи, приносимые такого рода приемами, там само неоткрытое в конечном счете превращается в дефицитный ресурс. В конце XX века одним из атмосферных эффектов Просвещения стало осознание исчерпаемости скрытых резервов Земли. Тезис Колумба о том, что для доступной навигации планета ничтожно мала, стал теперь прагматически верен. Мир, из которого удалена даль, это открытый и уменьшившийся мир.

Открытие нацелено на освоение: благодаря этому обстоятельству картография начинает играть всемирно-ис-

---

\* Entdecken.

торическую роль. Карты являются универсальным инструментом гарантии того, что открытое будет сохранено, поскольку оно наносится на глобус и наличествует в качестве защищенной находки. Долгое время двумерные карты — как сухопутные, так и морские — наряду с земным глобусом представляли собой важнейшее искусственное средство для освоения тех точек пространства Земли, с которых был сорван покров незнания. Не случайно, что на языке профессионалов карты «снимаются», а данные «поднимаются» (*lever une carte*\*). Восхождение карты за счет глобуса свидетельствует о переходе от экстенсивного исследования Земли к интенсивному. Если глобусы, главные средства в эпоху Колумба, впоследствии стали выполнять преимущественно поверхностно ориентирующие и репрезентативные, а в конечном счете даже декоративные задачи, то карты, становящиеся все более точными, напротив, стали приобретать все большее оперативное значение. Лишь они соответствовали потребностям в детальном освоении Земли и при случае могли выполнять функцию земельного кадастра. С появлением атласов возникают сборники карт, на которых можно увидеть все страны и регионы мира в нужном масштабе. (Начиная с XIX столетия, когда география стала школьным предметом, европейские школьники рассматривают те карты, которые географы-завоеватели, столетием раньше возвратившиеся из экспедиций, демонстрировали лишь своим монархам и министрам как предметы дипломатической тайны и как геополитические евангелия.) Общую тенденцию особенно ярко демонстрирует создание планисферической карты мира, то есть изображения Земли, которое воспроизводило шар в виде плоскости, — будь то в форме ранних карт в виде сердца, развернутой общей картины континентов и океанов (ныне часто составляющей задний план в студиях телевизионных новостей) или в классической конфигура-

---

\* Буквально: поднимать карту (*фр.*).

ции двух полушарий: на правом диске находился богатый сушей птолемеевский Старый Свет, а на левом — заполненный водой американско-тихоокеанский Новый Свет.

Неодолимая тяга к карте в изобразительных средствах глобализации отражает процесс покорения мира как картины, на который так настойчиво указывал Хайдеггер. Ибо если планисферические карты вытесняют глобус и, более того, если атлас уже лишен каких бы то ни было следов шарообразности и представляет собой сборник карт, то это означает, что двумерная среда берет верх над трехмерной, а *eo ipso* картина побеждает тело. Как своим названием, так и содержанием планисферы (буквально: плоские шары) стремятся уничтожить всякое напоминание о неподвластном представлению третьем измерении — реальной пространственной глубине. Высказывания истории искусств по поводу проблемы перспективы в живописи Ренессанса едва ли касаются мировой войны за господство над третьим измерением. Запечатление сферы на бумаге и симулирование на плоскости пространственной глубины открывают для покорения мира как картины новые бесконечные возможности; империализм есть прикладная планиметрия, искусство воспроизводить шары на плоскости. Покорить можно лишь то, что поддается сокращению на одно измерение.

Ничто столь полно не характеризует познавательно-политическую динамику раннего этапа глобализации, как альянс картографии и захвата земли. Карл Шмитт, любивший говорить о себе как о последнем легитимисте всемирно-исторического величия Европы Нового времени, в своем исследовании «Номос Земли» смело утверждал, что экспансия европейцев могла опираться лишь на то правооснование, которое способно предоставить открытие. К нему примыкает юридическая фикция «права на находку», а также фикция «коммуникационного права», выходящего за рамки простого права на посещение (того *ius communicationis*, которое защищал Франсиско де



Платоновские тела служат моделями для космических и земных измерений. Иллюстрация из «Инструментальной книги» Апиана Петра, 1533 г.

Витория в своем знаменитом *relectio*\* «Об индейцах»). По мнению Шмитта, открытие чужих берегов и народов предоставило европейцам возможность стать *легитимными* хозяевами большей части мира, а готовность быть хозяевами позволила им не бояться той ответственности, которую они приобрели в результате их судьбоносного поворота к внешнему миру. Ответственность первооткрывателей проявляется, согласно Шмитту, в первую очередь в их обязанности с помощью формальных жестов вступления во владение объявлять новые территории собственностью европейских хозяев — как правило, их августейших мандантов. Важнейшими моментами этого выдвигания притязаний, наряду с водружением крестов, каменных гербовых столбов, *padrões*,\*\*

\* Рассуждение (лат.).

\*\* Падран (португал.) — каменный гербовый столб, на который ставился каменный дуб с крестом; с начала 80-х годов XV века такие

знамен и династических эмблем, являлись картографическая съемка новых земель и присвоение им названий.<sup>426</sup> В соответствии с европейским пониманием эти земли могли официально оказаться под суверенитетом новых властителей лишь став локализованными, описанными, ограниченными и поименованными величинами. Единство визуального контакта, высадки, вступления во владение, именованья, картографирования и документального удостоверения составляет законченный акт открытия, имеющий правовые последствия.<sup>427</sup> За ним, согласно Шмитту, следует подлинный переход территории под юрисдикцию открывателя-оккупанта. Этот последний дарует населению открытой земли плоды ее открытости, то есть привилегию защиты и управления именно этим и никаким иным властителем, — преимущество, нейтрализуемое рисками эксплуатации и угнетения далеким сувереном.

Открытие как влекущая за собой право собственности «находка» мнимо или действительно никому не принадлежащих вещей не смогла бы утвердиться в качестве самостоятельного модуса овладения, если бы к этому акту не подмешивались мотивы естественного морского права. Благодаря старинному отождествлению находки и ловли первооткрыватели — в силу определенного переноса габитуса — превращаются в своего рода рыболовов,

---

падраны ставились португальцами в важнейших пунктах на африканском побережье.

<sup>426</sup> *Karl Schmitt*. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. 1950; 3. Auflage: Berlin, 1988. S. 96—109.

<sup>427</sup> О юридическом формализме и дискурсивно-теоретической проблематичности конкистадорских речевых актов Колумба см.: *Stephen Greenblatt*. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden — Reisende und Entdecker*. Berlin, 1998. S. 87—132. Журналист и исследователь Африки Генри Мортон Стэнли меньше чем за год заключил для Леопольда II Бельгийского по крайней мере 400 «договоров» с африканскими вождями, причем африканские партнеры понимали эти «договоры» как приглашения о дружественных союзах, а европейская сторона — как акты, фиксирующие подчинение африканцев власти европейцев, и как концессии, разрешавшие европейцам эксплуатацию местных ресурсов. Сопоставимую коллекцию «договоров» собрал Карл Петерс, чьи более чем 120 «договоров» легли в основание Германской Восточной Африки.



претензии которых на законное обладание добычей не могли оспариваться без должных на то оснований. В своем великом романе о китобоях Мелвилл напоминает о различии между Рыбой На Лине и Ничьей Рыбой, имевшем для морских охотников Нового времени силу обязательного для исполнения закона. Согласно ему, Рыба На Лине (*Fast-Fish*) «принадлежит владельцу линия», тогда как Ничья Рыба (*Loose-Fish*) считается справедливой добычей (*fair game*) того, «кто первый сумеет ее выловить». Для добычи на суше, замечает Мелвилл, это различие также остается действительным.

«Чем, если не Ничьей Рыбой, была Америка в 1492 году, когда Колумб воткнул в нее испанский штандарт и оставил ее под флагом для своих царственных покровителя и покровительницы? Чем была Польша для русского царя? Или Греция для турок? Или Индия для Англии? Чем, наконец, будет и Техас для Соединенных Штатов? Опять-таки Ничьей Рыбой.

Что такое Права Человека и Свобода Всех Народов, как не Ничья Рыба?.. И сам шар земной не просто ли Ничья Рыба?»<sup>428</sup>

Очевидно, что Шмитт, отличавшийся чрезвычайной чуткостью ко всему, что касается юридических проблем, и одновременно черствостью в вопросах морали, основывал свою теорему о легитимности европейского господства в силу правооснования, вытекающего из факта открытия, на вышеописанной модели миссии Колумба, согласно которой захватчик предстает в качестве доставщика более ценного блага. Если Колумб считал себя мессией, принесшим в Новый Свет христианское спасение, то защищаемые Шмиттом конкистадоры могут быть оправданы тем, что они распространяли в новых землях достижения европейской цивилизации и правовой мысли.

---

<sup>428</sup> *Hermann Melville. Moby Dick oder der Wal. S. 485.*



*Globo imperial*, держава в виде армиллярной сферы, принадлежащая императору Бразилии Педру II. 1841 г.

Но о такого рода легитимационных фантазиях нельзя говорить только как о продуктах позднейшей апологетики и как о запоздалом плоде юридической беззастенчивости; они с самого начала вплетены в самую ткань развития событий. Поэт Луис де Камознс в четвертой песне своего эпоса «Лузиады», посвященного завоеванию мира, изобразил сон португальского короля Мануэла, в котором ему в образе мудрых старцев являются реки Инд и Ганг и умоляют его стать властелином народов Индии; в ответ на эту просьбу эпический король постановил снарядить флот для плаванья в Индию под командованием Васко да Гамы. Новоевропейская поэзия — это поэзия успеха. Не случайно Мануэл I, прозванный Счастливым, поместил на свой герб изображение глобуса — образную идею, в наши дни воспроизводимую многочисленными фирмами в своих логотипах и рекламах. Но в ту эпоху это была привилегия, после Мануэла предоставленная одному-единственному частному



Сверток-талиман, или вуду-держава. Геде, Гаити. Из книги: Alfred Métraux. «Le voudou haïtien» («Гаитяское вуду»), 1958 г.

лицу — тому самому Себастьяну Элькано, который в 1522 году привел домой «Викторию» и получил право украсить свой герб изображением земного шара, сопровождаемым девизом: *primus me circumdedisti*,<sup>429</sup> и од-

---

<sup>429</sup> «Ты первый, кто обошел меня вокруг»; примечательно, что решающий глагол процесса глобализации, *circumdare*, первоначально означал скорее «окружать», чем «обходить вокруг»; это напоминает о

ной-единственной стране — колонии португальской короны Бразилии, на флаге которой и по сей день красуется сфера Мануэла.

Тот факт, что у европейских поэтов ассоциация между глобусом и завоеванием очень быстро превратилась в продуцирующую метафоры навязчивую идею, иллюстрируют несколько строк из ранней драматической поэмы Шекспира «The Rape of Lucrece» («Поругание Лукреции», написана предположительно в 1594 году), с помощью которых описывается, как насильник Секст Тарквиний рассматривает обнаженное тело своей жертвы:

Her breasts, like ivory globes circled with blue  
...A pair of maiden worlds unconquered...  
These worlds in Tarquin new ambition bred.\*

Новоевропейская фантазия организована таким образом, что для нее достаточно, чтобы объект был круглым и достойным желаний, и тогда он уже может быть описан как ждущий покорения «мир».

Но как португальский национальный эпос постфактум осуществляет героическую легитимацию фактического завоевания, объявляя проводящий экспансию народ избранным среди немногих достойных христианских народов,<sup>430</sup> так и недавно отснятые сухопутные и морские карты в процессе оккупации повсеместно выступают в качестве своего рода прозаических кассационных апел-

---

том, что даже тогда Земля еще представлялась как нечто «окруженное», а именно небесными сферами, обойти которые, разумеется, было делом немислимим. После совершения своего подвига тот, кто обошел вокруг, предстает в качестве того, кто окружил: если мы продумаем эту мысль до конца, то обход вокруг окажется новым окружением, движение вокруг Земли заменит сферическую оболочку, а мобильный субъект станет истинным «объемлющим».

<sup>430</sup> В европейское Новое время отсутствует синоптическое изложение национальных идей избранности.

\* Два полушария слоновой кости,  
Никем не покоренные миры...

Тарквиний входит вновь в азарт игры. (Перевод Б. Томашевского)



*Primus me circumdedisti*: девиз Себастьяна Элькано.

ляций и нотариальных актов, достаточных для официального документального удостоверения нового имущественного статуса и государственной принадлежности той или иной территории. *Cuius carta, eius regio*.\* Тот, кто чертит карту, утверждает, что он культурно, исторически, юридически и политически прав, и он будет отстаивать свою

\* Чья карта, того и область (лат.).



Открытие шекспировского театра «Глобус» 21 августа 1996 г. постановкой «Двух веронцев».

правоту, даже если перед ним будут лежать ужасные балансы «черных книг» столетий колонизации, подведенные задним числом.

Одной из самых заметных черт европейской экспансии с самого начала была асимметрия между первооткрывателями и аборигенами открытых земель. Заморские территории считались никому не принадлежащими, пока открыватели-оккупанты, осуществляя картографическую съемку новых обитаемых или незаселенных областей, не встречали препятствий или сопротивления. Очень часто аборигены далеких стран рассматривались не как собственники, а как часть колониального приобретения — как своего рода антропическая фауна, пригодная для охоты и разведения. Так называемые примитивные народы поначалу не могли себе даже представить, к чему ведет желание европейцев познакомиться с ними и их территориями. Если при встрече с аборигенами открыватели убеждались в своем техническом и менталь-

ном превосходстве (для чего азиатские и исламские государства зачастую совсем не давали повода), они, как правило, начинали думать, что имеют полное право на захват земли и на подчинение вновь открытых земель европейским суверенам. Этот одновременно и судьбоносный, и чреватый насилием процесс Карл Шмитт задним числом оценивает безоговорочно положительно.

«Таким образом, ошибочно полагать, что как испанцы открыли ацтеков и инков, так и те, в свою очередь, могли открыть Европу. У индейцев не было той силы знания, которую питает христианско-европейский рационализм, и это не более чем смешная ухрония\* — полагать, что они могли бы создать столь же качественные картографические изображения Европы, как и европейцы, нанесшие на карту Америку. Духовное превосходство было целиком и полностью на стороне европейцев, и оно было настолько мощным, что Новый Свет мог быть просто „взят“...

Открытия совершаются без предварительной санкции открываемых. Поэтому правооснование открытий заключается в легитимации на некоем более высоком уровне. Открыть может лишь тот, кто духовно и исторически достаточно развит, чтобы при помощи своего знания и сознания понять открытое. Перефразируя гегельянца Бруно Бауэра, можно сказать: открыть может лишь тот, кто знает свою жертву лучше, чем она знает себя саму, и в силу этого превосходства в знании и образовании способен подчинить ее себе».<sup>431</sup>

Поэтому карты, прежде всего относящиеся к началу эпохи открытий, являются непосредственными свидетель-

---

<sup>431</sup> *Carl Schmitt. Der Nomos der Erde. S. 102—103.*

\* От греч. οὐρόνος (никогда, ни в какое время) — в значении, параллельном классической утопии: от греч. οὐτοπος (нигде, ни в каком месте).

ствами претензий цивилизаторов на суверенитет. «На самом деле именно научная картографическая съемка является истинным правооснованием в отношении *terra incognita*». <sup>432</sup> Напрашивается вывод: карточный суверен — это тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении открытого мира, а такое возникает, когда вместе с новым хозяином открыватель дает открытой и нанесенной на карту земле новое имя.

Для теории наземной глобализации было бы чрезвычайно полезно, если бы мы располагали детальной историей политики географических названий, возникших в течение последних пятисот лет. В ней нашли бы свое отражение не только первичные сцены открытия и завоевания, а также борьба между соперничающими фракциями открывателей и завоевателей, но и тот факт, что в истории именованного мира дает о себе знать семантический аспект процесса удаления из мира дали, в котором инстинктивно участвовали все европейцы. Не многим культурным регионам удалось отстоять свои собственные названия от посягательств открывателей; сохранить их смогли лишь достаточно мощные государства, сопротивлявшиеся внешней интервенции. Тем не менее европейцы сумели захватить большую часть земной поверхности, словно косяк анонимных находок, в сеть своих имен и спроецировать на внешний мир свою лексику. Европейские открыватели развернули *The Great Map of Mankind\** (Эдмунд Бёрк) и по собственному капризу испещрили ее названиями. Крещение морей, течений, рек, проливов, мысов, бухт и мелей, островов и архипелагов, побережий, гор, равнин и стран на столетия становится страстью европейских картографов и их союзников — мореплавателей и торговцев. Там, где они появляются, на досих пор, казалось бы, безмолвный мир обрушивается дождь новых имен.

---

<sup>432</sup> Ibid. S. 103.

\* Великая карта человечества (англ.).





Карта мира Фра Мауро. Мурано, 1459 г.

Но там, где крестят, могут и перекрещивать. Маленький Багамский островок Гуанаани, первая суша Нового Света, на которую 12 октября 1492 года ступила нога Колумба, получил от него, по само собой разумеющимся причинам, название Сан-Сальвадор — имя, которое в духе идеологии «доставщика» должно было репрезентировать то лучшее, что несли с собой завоеватели. На заре эпохи открытий первооткрыватели практически всегда высаживались на берег с верой, что благодаря их присут-



Памятный стенд на острове Сан-Сальвадор.

ствию на новые земли нисходит откровение Бога Европы. В соответствии с этим габитусом буддийские завоеватели острова Гуанаани должны были бы назвать его Гаутама или Бодхисаттва, а для мусульманских интервентов естественным было бы присвоить ему имя Пророк. После того как в 1680 году английский пират Джон Уотлинг захватил этот в то время безлюдный остров и превратил его в свой опорный пункт, название *Watling's Island*\* сохранилось за ним вплоть до начала XX века, словно естественное призвание морского разбойника состояло во вступлении в наследство первооткрывателя. Лишь в 1926 году пиратскому острову было возвращено имя, которым окрестил его Колумб, причем и здесь не обошлось без конфликтов, поскольку пять других Багамских островов притязали на то, чтобы быть историческим Гуанаани. Остров, называющийся сегодня Куба, получил от Колумба имя *Santa Maria de la Concepción*\*\* — так святое семейство обосновалось в Карибском море. Нынешний ост-

---

\* Остров Уотлинг (англ.).

\*\* Зачатие Святой Марии (исп.).



Карта в форме сердца. Джованни Чимерлино. «*Cosmographia universalis*» («Универсальная космография»). Верона, 1566 г.

ров Гаити в течение некоторого времени пользовался привилегией носить имя Малая Испания, *Hispaniola*. Аналогичным образом множество островов и участков побережья были украшены великим первооткрывателем именами из религиозной и династической номенклатуры Европы, большинство которых в истории не сохранилось.

Впрочем, и континент, открытый Колумбом, — Центральная и Южная Америка — также назван не в честь его самого, как предписывали правила глобализационной игры, а в честь его конкурента в борьбе за открытие

Нового Света. В соответствии с шаткой гипотезой немецкого картографа Мартина Вальдземюллера о том, каким образом были «крещены» известные части обитаемого мира, феминизированное имя торговца-первооткрывателя Америго Веспуччи было закреплено за континентом, восточный берег которого флорентиец, согласно весьма ненадежным источникам, якобы исследовал в 1500 году вплоть до устья Амазонки. Успех этого наименования был связан с популярностью опубликованной Вальдземюллером в 1507 году планисферической карты мира, напоминающей форму сердца; вместе с картой Контарини, вышедшей в свет в 1506 году в виде эстампа,<sup>433</sup> она является старейшим географическим документом, *отпечатанным* ксилографическим способом. Ее известности (она была издана тиражом в тысячу экземпляров, из которых странным образом сохранился лишь один) весьма способствовало сопроводительное географическое сочинение, вышедшее в свет в 1507 году и трижды переиздававшееся. К тому же времени относится и глобус Вальдземюллера, на котором на южную половину Нового Света нанесено предложенное автором название — *America*. Быть может, именно форма сердца, в которой выполнена карта, — даже если она была еще не столь совершенной, как у более поздних карт Оронсе Фине и Джованни Чимерлино,<sup>434</sup> — стала решающим обстоятельством, обусловившим триумф смелого космографического творения Вальдземюллера (ибо что могло быть более возбуждающим для направленной на представление мира способности воображения, чем идея отобразить все содержание поверхности земного шара на одном большом сердце?). То обстоятельство, что впоследствии Вальдземюллер отказался от своего заблуждения по поводу Веспуччи, уже не могло

---

<sup>433</sup> См.: *John Goss. Kartenkust. Die Geschichte der Kartographie. Braunschweig, 1994. S. 73.*

<sup>434</sup> См.: *Ibid. S. 123, 124, 133.* Карта Вальдземюллера находится на полпути между новыми картами в виде сердца и прежними картами в форме мантии (на которых очертания земель и морей проецировались на литургическую мантию, главным образом мантию императора).

сдержатъ победную поступь пущенного им в оборот имени.<sup>435</sup>

Парижский *Globe Vert*\* 1515 года, по всей видимости, является первым глобусом, на котором название *America* перенесено и на северную часть двойного континента. Однако в течение долгого времени циркулировало немало конкурирующих обозначений этой части *Mundus novus*;\*\* так, еще в 1595 году на карте Михаэля Меркатора она появляется как *America sive Nova India*\*\*\*; на венецианской карте 1511 года континент Колумба именуется *Terra sanctae crucis*\*\*\*\*; на генуэзской карте мира 1543 года североамериканский континент вообще остается безымянным, тогда как на южноамериканский просто нанесено название *Mundus novus*. В течение нескольких столетий северо-западная часть североамериканского континента фигурировала как *Nova Francia*\*\*\*\*\* или *Terra francisca*,\*\*\*\*\* а запад и средний запад британцы называли Новым Альбионом. Будущая Новая Англия, то есть восточное побережье Северной Америки, некоторое время носила имя *Nova Belgia*,\*\*\*\*\* что подразумевало Новую Голландию, тогда как Австралия в XVII столетии называлась *Hollandia nova*\*\*\*\*\* В этих сбивающих с толку следах раннего национализма имен уже возвещает о себе эра буржуазных империализмов, сформировавшихся на базисе капиталистических национальных государств. В течение целой эпохи эпитет «новый» являлся мощнейшим модулем имятворчества, конкуренцию которому во время борьбы за *terra australis*, гипотетический гигантский континент в южном полушарии, был в состоянии составить лишь эпитет

<sup>435</sup> См.: *Oswald Muris, Gert Saarmann. Der Globus im Wandel der Zeiten. S. 76, 83, 84.*

\* Зеленый глобус (фр.).

\*\* Новый Свет (лат.).

\*\*\* Америка, или Новая Индия (лат.).

\*\*\*\* Земля святого креста (лат.).

\*\*\*\*\* Новая Франция (лат.).

\*\*\*\*\* Французская земля (лат.).

\*\*\*\*\* Новая Бельгия (лат.).

\*\*\*\*\* Новая Голландия (лат.).



# INDIOSA DESCRIPTIO

... in ... ..



«южный». Называя новыми города (Новый Амстердам) и территории (Новая Гельвеция), именуя южными земли (Южная Георгия, Новый Южный Уэльс), присваивая островам имена святых (Сан-Сальвадор), архипелагам — имена монархов (Филиппины) и странам — имена конкистадоров (Колумбия, Родезия), европейцы пользовались привилегией семантически клонировать свой собственный мир и присваивать себе далекие и чужие точки Земли с помощью лексического возвращения того же самого.

Суммарное воздействие картографии на процесс прогрессирующей глобализации не поддается оценке. Карты и глобусы манили первооткрывателей в дальние страны, выступали в качестве своего рода кадастровых книг и нотариально заверенных актов захвата собственности, а также архивов столетиями накапливавшегося знания о различных местностях и морских маршрутах. Но вместе с тем они являлись и мнемотехническими средствами эпохи открытий, хранящими многочисленные имена героев-мореплавателей и первооткрывателей далеких частей мира — от Магелланова пролива на юге Патагонии до Гудзонова залива на севере Канады, от Тасмании в Южном море до сибирского мыса Челюскина, от водопадов Стэнли в Конго до барьера Росса в Антарктике. Параллельно истории искусства, обретшей контуры в ту же самую эпоху, история открытий воздвигла на картах свой собственный зал славы. Многие акции первооткрывателей позднего периода представляли собой своего рода кандидатские турниры за право попасть в закартированную историю. Задолго до того, как искусство и история искусств породили плодотворную концепцию авангарда, передовые отряды исследователей Земли наступали по всем фронтам, двигаясь к будущей запечатленной на картах славе. Выходя из европейских гаваней, они были теми, кто в случае успеха должен был первым достичь той или иной точки мира. Такие театральные проекты, как покорение Северного и Южного полюсов, с самого начала осу-





Мартин Вальдземюллер. *Карта мира*. Страсбург, 1513 г. «America terra nova» («Новая земля Америка»).

ществлялись под знаком мании к увековечиванию, носители которой почитали за высшее счастье попасть в *records*\* истории открытий. Альпинизм также представлял собой игровую форму авангард-истерии, которая не могла оставить непокоренной ни одну сколь-нибудь выдающуюся точку земной поверхности. Охота за славой, которую сулил приоритет в покорении полюсов, в течение долгого времени оставалась чистейшей формой ученого делирия. Современники воздушных и космических полетов уже, пожалуй, не могут себе представить, какой всенародный интерес и какой научный престиж были связаны с обоими полярными проектами на рубеже XIX—XX веков. Земные полюса были не только воплощением чего-то нечеловечески далекого и труднодостижимого; к ним одним была обращена мечта о некоем абсолютном центре или некоей аксиальной нулевой точке, представлявшая собой не что иное, как продолжение поисков Бога в географической и картографической стихии.

В этом контексте уместно напомнить, что на эпоху, в которую Зигмунд Фрейд сделал себе имя как «первооткрыватель бессознательного», пришлись и кульминация борьбы за покорение земных полюсов, и образование большой коалиции европейцев для ликвидации последних белых пятен на карте Африки. Предприятие «психоанализ» с его габитусом открытия и основания нового принадлежит эпохе *empire builders*\*\* типа Генри Мортон Стэнли и Сесилия Родса («если бы я мог, я аннексировал бы планеты»). Немного позднее к ним присоединится ровесник Фрейда, молодой ганноверец Карл Петерс (1856—1918), будущий основатель Германской Восточной Африки, своим философским сочинением «Мир воли и мировая воля» (1883) теоретически предвосхитивший империализацию глубинного основания жизни. Не было ли бессознательное еще во времена молодого Шеллинга нечет-

---

\* Анналы (англ.).

\*\* Строители империй (англ.).



Приготовления к погребению Сесия Родса. 1902 г.

кими очертаниями нанесено на карту рефлектирующего духа? Не напрашивается ли мысль, что и его темное нутро наконец созрело для «серпа цивилизации»? Когда Фрейд, внимательно прочитавший труды ученых-покорителей Африки Стэнли и Бейкера, совершил решительный поворот к «истинной внутренней Африке»<sup>436</sup> в психике каждого человека, то этим выбором направления

---

<sup>436</sup> См.: Tiefenphilosophie. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud / Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Hamburg, 1995 (новое издание осуществлено в 1989 году в сборнике под заглавием «Dieses wahre innere Afrika»). Об отношении Фрейда к *dark continent* (темному континенту) см. S. 2—7. Формулировка «истинная внутренняя Африка» восходит к посмертно изданному роману Жана-Поля «Селина» (1827).

исследований он подтвердил свой превосходный имперский инстинкт. Австро-венгерская арктическая экспедиция 1872—1874 годов под руководством Карла Вайпрехта и Юлиуса фон Пайера, открыв и назвав Землю Императора Франца-Иосифа и остров Принца Рудольфа, достигла большого успеха, но в целом ее результаты имели лишь провинциальное значение для покрытого льдами края. Победоносный сциентизм Фрейда проявлялся в том, что он посягал не на остров, находящийся на холодной периферии, а на горячий и расположенный в самом центре континент; он впечатляющим образом доказал свою гениальность, когда благодаря своей топологической карте ему удалось *de facto* обзавестись бессознательным как Землей Зигмунда Фрейда. Он стоически взвалил на свои плечи бремя белого человека и, подводя итог своим трудам, официально заявил: «Психоанализ — это инструмент, позволяющий Я осуществлять непрерывное завоевание Оно».<sup>437</sup> Когда печальные тропики Оно все интенсивнее возделываются новыми оккупантами и когда не поддающиеся анализу Калибаны провозглашают свою деколонизацию, во многих местах еще очень хорошо видны старые фрейдовские пограничные столбы. И отнюдь не факт, что они сохраняются из туристического интереса.

## 16. ЧИСТОЕ ВНЕШНЕЕ

Как и наступление Фрейда на *dark continent* бессознательного,<sup>438</sup> свидетельства об «ужасе льда и тьмы»,<sup>439</sup> с которым сталкивались полярные путешественники, в

---

<sup>437</sup> *Sigmund Freud. Das Ich und das Es (1923) // Gesammelte Werke. Bd 13. 6. Aufl. Frankfurt, 1969. S. 286.* То обстоятельство, что эта земля уже густо заселена, так же мало мешал конкистадору Фрейду, как и всем прочим захватчикам земель имперской эпохи; магнетизеры XIX столетия стали для него индейцами бессознательного, а гипнотизеры — его палестинцами.

<sup>438</sup> *Gesammelte Werke. Bd 14. S. 241.*

<sup>439</sup> *Christoph Ransmayr. Die Schrecken des Eises und der Finsternis. Frankfurt, 1997.*

той же мере пригодны для правильной интерпретации сферологического смысла проектов открытий в эпоху глобализации. Когда европейские торговцы и герои отправлялись в путь, чтобы «взять» далекие точки земного шара, они могли возыметь такие намерения лишь потому, что глобализированное локальное пространство было спроектировано как свободное для прохода внешнее. Все европейские проекты захвата земли и моря<sup>440</sup> были нацелены на экзосферические пространства, с точки зрения участников экспедиций никоим образом не принадлежащие их собственному жизненному миру. В данном случае экзистенциально-топологический тезис Хайдеггера «В присутствии лежит сущностная тенденция к близости»<sup>441</sup> более не применим. Важнейшая характеристика внешнего такова: оно не является «всегда уже» разомкнутым в модусе обитания в нем; напротив, здесь лишь допускается возможность разомкнутости в некоем проективном предвосхищении (из чего следует исчезновение четкого различия между обитанием и эксплуатацией). Изящный тезис Мерло-Понти «Тело не находится в пространстве, оно обитает в нем»<sup>442</sup> в данном случае также повисает в воздухе. И его же замечание, что наука манипулирует вещами и отказывается «жить в них»,<sup>443</sup> в той же степени относится к пиратству и мировой торговле, которые не рассматривают мир в качестве места обитания. О глазе пирата и глазе либерала уже нельзя сказать, что он «обитает в бытии, как человек в своем доме». В самом деле, мореплаватели и колонизаторы, не говоря уже о *desperados\** и *degradados,\*\** набранных из всех сточных

---

<sup>440</sup> В наше время сведенные экологическим захватом окружающего мира к самой всеобщей форме.

<sup>441</sup> *Martin Heidegger. Sein und Zeit. S. 105.*

<sup>442</sup> *Maurice Merleau-Ponty. Phänomenologie der Wahrnehmung / Übers. von Rudolf Boehm. Berlin, 1966. S. 169 ff.*

<sup>443</sup> *Maurice Merleau-Ponty. Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg, 1984. S. 13.*

\* Головорезы (*исп.*).

\*\* Отбросы (*исп.*).

канал Старого Света, заполоняли внешнее пространство, словно предметы, разбросанные в нежилом помещении, и лишь изредка, переноса на новую почву свой домашний быт, обретали то, что можно было бы назвать *второй родиной*. Во внешнем пространстве вознаграждаются люди определенного типа, которые в силу слабости своих объективных связей повсюду способны действовать самостоятельно, гибко и вероломно.<sup>445</sup>

Возможно, этим объясняется, по крайней мере частично, та таинственная легкость, с которой люди, встречаясь вонне друг с другом как враги, при первой возможности предавались взаимному уничтожению. Другой человек, рассматриваемый как тело во внешнем пространстве, является не соседом по общей, представляющей собой жизненный мир сфере и не частью общего чувственно-нравственного резонансного тела, «культуры» или совместной жизни, а простым фактором благоприятных или неблагоприятных *внешних условий*. Если психодинамической проблемой сверхзащищенного оседлого существования был *container*-мазохизм, то таковой проблемой чересчур открытого и незащищенного существования станет экстерминизм — парасадистический феномен, недвусмысленно дававший о себе знать уже в безудержных эксцессах христианских крестовых походов XII века.

В 1497 году во время своего первого путешествия в Индию Васко да Гама без каких-либо особых на то причин приказал сжечь и потопить успешно ограбленное им арабское торговое судно с более чем двумястами направлявшимися в Мекку паломниками, в том числе женщинами и детьми (своеобразная увертюра к всемирной истории преступлений во внешнем пространстве). Глобализированное истребление освобождается от каких бы то ни было предлогов и в качестве чистого уничтожения переносится в зону по ту сторону войны и завоевания. В коло-

---

<sup>445</sup> См.: *Gert Raeithel. «Go West»: Ein psychohistorischer Versuch über die Amerikaner. Frankfurt, 1981.*

ниях и на морях по ту сторону линии утверждается экстерминизм, в XX столетии возвращающийся к европейцам в облике тотальной войны. Во внешнем пространстве борьбу с врагом уже невозможно четко отделить от уничтожения объекта. Предрасположенность к этому объясняется пространственной удаленностью: в водных пустынях и новых областях земной поверхности агенты глобализации никогда не действуют как те, кто живет в своем собственном поместье; они ведут себя как дикари, забывшие принципы своей родной культуры. Покинув дом, завоеватели пересекают унифицированное пространство, не ступив при этом на путь в буддийском смысле этого слова. Оставляя общий дом пространства староевропейского мира, они производят впечатление индивидов, которые, подобно артиллерийским снарядам, освободились от всех прежних фиксаторов, дабы метаться в некоей всеобщей не-сфере и не-близости, некоем унифицированном и индифферентном внешнем мире ресурсов, и которые ведомы только своим мандатом и своим аппетитом и поддерживают форму упражнениями в жестокости. От успешного приземления этих покинувших землю людей будет решающим образом зависеть, падут ли они жертвой своей внутренней способности летать и канут в ничто как одичавшие путешественники-психотики, или же с помощью, так сказать, нового «отношения к объекту» им удастся воспроизвести континентальные условия, найти новый дом в далеком или вновь обретенном старом мире. Пожалуй, Карл Шмитт справедливо обращал внимание на роль «линий дружбы», проведенных в соответствии с договорами морских держав; смысл этих мнений состоял в отграничении цивилизованного пространства, по ту сторону которого официально начиналось совершенно хаотичное внешнее, свободное от какого бы то ни было права пространство.<sup>446</sup>

---

<sup>446</sup> *Karl Schmitt*. *Der Nomos der Erde*. S. 54—69; см. также: *Jacques Derrida*. *Politique de l'amitié*. Paris, 1995. Впрочем, Ницше удалось сделать первые шаги к теории моральной декомпенсации во внешнем про-

В этом контексте пиратство, наряду с работоторговлей являвшееся главным криминальным феноменом раннего периода глобализации, приобретает строгое историко-философское значение, ибо оно представляет собой первую бизнес-форму оперативного атеизма: где Бог мертв или где он не следит за людьми; в пространстве без государства; на корабле без судового священника; в море за пределами зон, где соблюдается закон; в пространстве, где нет свидетелей; в моральной пустоте *beyond the line*\* — там действительно все возможно, и там в самом деле временами имеют место самые отвратительные вещи, которые только могут происходить среди людей. Урок этого пиратского капитализма оставил после себя долгое эхо: именно пиратский атеизм заставил современных людей задуматься об опасностях либертарианской и анархической безудержности, он же является и источником младоконсервативной партизанофобии. Известный с античной эпохи страх охранителей порядка перед новаторами превращается в страх человека суши перед моряком-предпринимателем, в котором, даже если он носит цилиндр и умеет

---

странстве: «Пусть скорее спросят себя, кто, собственно, есть „злой“... Если ответить со всей строгостью: как раз „добрый“ другой морали, как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переиначенный, только пересмотренный ядовитым зрением *ressentiment*... те же самые люди, которые *inter pares* столь строго придерживаются правил, надиктованных нравами, уважением, привычной благодарностью, еще более взаимным контролем и ревностью, которые, с другой стороны, выказывают в отношениях друг с другом такую избирательность по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы, — эти же люди за пределами своей среды, стало быть, там, где начинается чужое, *чужбина*, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. Здесь они смакуют свободу от всякого социального принуждения; в диких зарослях вознаграждают они себя за напряжение, вызванное долгим заключением и огороженностью в мирном сожительстве общины...» (*Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung. 11, KSA 5. S. 274*) [перевод К. А. Свасьяна. — *Прим. перев.*].

\* За линией (англ.).





«С мечом и компасом — все дальше, и дальше, и дальше, и дальше». Варгас Мачука. *О Вест-Индии*. 1599 г.

пользоваться во время обеда рыбным ножом, угадывается пират. Поэтому сухопутный человек не может без содрогания представить себе мировой порядок, при котором исчезнет примат политического, то есть континентального. Ибо кто знает, какие преступные планы лелеет сходящий на берег пират? Где он прячет свое оружие? С помощью каких лживых аргументов он восхваляет свои спекуляции? Под какими гуманитарными масками скрывает он свои гнусные намерения? В течение двух столетий бюргеры сортируют свои страхи: моряк-анар-

хист на суше в самом благоприятном случае становится Раскольниковым (который делает то, что хочет, но раскаивается), в менее благоприятном — маркизом де Садам (который делает то, что хочет, и отвергает раскаяние), а в наихудшем — неолибералом (который делает то, что хочет, и, процитируем Эйн Рэнд, сам себя за это хвалит).

В образе капитана Ахава Герман Мелвилл воздвиг выдающийся памятник отпавшим людям, морякам без возврата, проводящим «жестокие дни своей старости» вдали от дома. Ахав воплощает собой люциферскую, гибельную, сторону европейско-американского мореплавания и, более того, теневую сторону проекта колониальной современности и разграбления природы, который осуществляется вследствие разрушения сфер и опустошения периферии. В психологическом и микросферологическом отношении совершенно очевидно, что внутренний и внешний двойник одержимого моряка не обретает какого-либо персонального облика. Гений существования Ахава — это не дух в поле близости и тем более не Господь на небесах; это Бог снизу и извне, животный суверен, всплывающий из никому не подвластных глубин, — тот самый белый кит, о котором автор замечает в своем этимологическом эпиграфе:

«Название этого животного связано с понятием округлости или покатости, так как по-датски *hvalt* означает „выгнутый, сводчатый“». *Словарь Вебстера*

«*Whale* происходит непосредственно от голландского и немецкого *wallen*, англосакск. *walw-ian* — „кататься, барахтаться“». *Словарь Ричардсона*.<sup>447</sup>

Благодаря своему «бурлящему» внешнему облику кит кажется тем, кто им восхищается, и тем, кто его ненавидит, воплощением мощи, которая может клокотать только в зловещих морских глубинах. В величественности и силе Моби Дика дает о себе знать вечное сопротив-

---

<sup>447</sup> *Hermann Melville. Moby Dick oder Der Wal. S. 8.*

ление непостижимой и неизмеримой жизни намерениям охотников. Одновременно его белизна репрезентирует несферическое, индифферентное пространство, в котором путешественники лишены любого намека на интимность, любого ощущения дома и новой родины. Отнюдь не случайно, что его окраска — это цвет, использовавшийся картографами для обозначения *terra incognita*. Мелвилл называет белый цвет «всецветной бесцветностью безбожия, которое не по силам человеку»,<sup>448</sup> ибо он, подобно белой глубине Млечного Пути, напоминает нам о «бессердечной пустоте и неизмеримости универсума»; он пропитывает нас мыслью о нашей гибели в хладнокровном внешнем пространстве. Поэтому кит Ахава бел, ведь он символизирует внешнее, у которого нет ни возможности, ни потребности в каком-либо ином способе проявления. Но если внешнее как таковое когда-либо позволит взглянуть на себя, «то мир раскинется перед нами прокаженным паралитиком; и подобно упрямым путешественникам по Лапландии, которые отказываются надеть цветные очки, жалкий безбожник ослепнет при виде величественного белого покрыва, затянувшего все вокруг него».<sup>449</sup>

Сто лет спустя один из персонажей драмы Сартра скажет, что ад — это другие; Мелвилл же касается еще больших глубин: ад — это внешнее. В этой методической преисподней, в этом равнодушии необжитого пространства рассеяны современные точечные индивиды. Поэтому речь идет отнюдь не о том, чтобы, как говорили экзистенциалисты, свободным выбором своей роли в бессмысленном пространстве задать себе направление и проект; после всеобщего разоблачения человека на поверхности Земли и плоскостях систем следует говорить, скорее, о проекте заселения равнодушного внешнего, при котором одушевленные пузыри были бы способны в этом внешнем

---

<sup>448</sup> Ibid. S. 252 («a colorless all-color of atheism from which we shrink»).

<sup>449</sup> Ibid.

к длительному стабильному существованию. Люди должны исходить из того, что, даже если всё вокруг покрывает белый саван, им в специально выстраиваемом внутреннем пространстве удастся относиться друг к другу с такой серьезностью, словно никаких внешних факторов не существует. Пары, коммуны, хоры, команды, народы и церкви — все они, без исключения, призваны творить хрупкое пространство для укрытия от могущества белого ада. Лишь в таких самодельных сосудах становится реальным то, что подразумевает самый радикальный смысловой слой поблекшего слова «солидарность». Цель современного искусства жить — достижение неравнодушного в равнодушном. Даже в пространственно конечном мире это открывает перед проектированием и изобретательством бесконечные горизонты.<sup>450</sup> И, возможно, «свободные народы» (о которых говорили в XX столетии, не понимая, что такие разговоры способствуют лишь появлению современных форм коллективной одержимости) будут представлять собой не что иное, как ассоциации людей, перед лицом реально универсализированного равнодушия вновь объединенных неким прежде еще не виданным, а лишь смутно предвосхищаемым церквями и академиями способом.

## 18. НОВОЕВРЕМЯ И СИНДРОМ НИЧЬЕЙ ЗЕМЛИ

На стене читального зала современного здания *Library of Congress*\* выбито изречение Томаса Джефферсона, которое, как никакие другие слова, выражает дух эпохи территориальных захватов: «Земля всегда принадлежит живущему поколению. Поэтому они могут распоряжаться ею и ее плодами как им будет угодно. К тому же они сами себе хозяева, а следовательно, могут править собой по своему усмотрению». Хотя вашингтонский тезис отно-

---

<sup>450</sup> См.: *Vilém Flusser. Vom Subjekt zum Projekt // Schriften. Bd 3. Bensheim; Düsseldorf, 1994.*

\* Библиотека конгресса (англ.).

сится к концу XVIII века, в нем фокусируется импульс, со времен Колумба определявший экспансионистский образ действий европейцев, — взгляд на Землю как на находку и ресурс. В высказывании Джефферсона нельзя не услышать ветхозаветных и колонизаторских обертонов: поколением, которому приписывается полнота прав пользования, в данном случае, естественно, является поколение бывших подданных английской короны — новоанглийских американцев, полагавших, что на берегах северной Атлантики они нашли землю своих надежд и обетований. Для янки (индейское произношение *les anglais*\*) XVIII столетия, считавших, что пересекая океан они повторяют исход Израиля из Египта, иудаизированные языковые игры *pilgrim fathers*\*\* уже давно стали риторической разменной монетой, а следовательно, им не нужно было переходить на шепот или срывать на крик, заявляя о своей приверженности ставшему для них естественным представлению, что Земля Обетованная должна находиться в распоряжении избранного народа.

В произнесенных на естественно-правовом жаргоне словах о передаче Земли нынешнему поколению пользователей ощущается то радостное потрясение, которое было вызвано изменениями в представлениях о форме мира после трансатлантических открытий конца XV столетия и экспедиции Магеллана. Если тихоокеанская революция — понимание того, что водные пространства Земли связаны друг с другом и образуют мировой океан, — в течение нескольких столетий оставалась для подавляющего большинства европейцев абстрактной и нежеланной, в лучшем случае порождающей утопии «информацией», то открытие четвертого континента, обеих Америк, стало географической сенсацией, отразившейся в многочисленных проявлениях нового теологического и меркантильного аппетита. Американисты самым различным образом

---

\* Англичане (фр.).

\*\* Отцы-пилигримы (англ.).



Здание Библиотеки конгресса, стена читального зала.

парафразировали интерпретации священной истории, дававшиеся современниками и потомками открытию двойного континента. Для библеистов из числа иммигрантов и оккупантов Америка, несомненно, была Божьим козырем, который Он полтора тысячелетия прятал в рукаве, чтобы пойти с него в момент величайшего бедствия, во время религиозно-политической агонии расколотой Реформацией Европы. Позволив своему католическому слуге Колумбу *just in time*\* открыть Америку, Бог применил хитрость провидения, дабы указать своим чадам направление второго исхода.

---

\* Вовремя (англ.).



Мы не собираемся рассматривать здесь делирии, благодаря глубоко верующим эмигрантам ставшие факторами реальной истории. Тому, кого заинтересует серьезное дополнение к «Божественной комедии», наверное, стоит прочесть «Magnalia Christi Americana» («Деяния Христовы в Новом Свете») бостонского пастора XVII века Коттона Мэтера. Несомненно, эффект открытия Америки обладал характером географической сенсации и вызывал теологические эксцессы, но вместе с тем он стал главным психополитическим фактом Нового времени, облучая сознание постколумбовских европейцев, из которых рекрутировались американцы, и влияя на их представления о пространстве, территории и собственных возможностях.

Америка поднимается из Атлантики как своего рода резервный универсум, в котором еще раз может быть воспроизведен эксперимент Бога с человечеством; это земля, где слова «прийти», «увидеть», «взять» кажутся синонимами. Если в феодализованной и территориализированной старой Европе у каждого клочка пашни уже тысячу лет обязательно имеется какой-либо хозяин и если с каждой лесной тропинкой, каждым мостом, каждым дорожным булыжником связаны древние путевые права и обременительные привилегии какого-либо монарха-эксплуататора, то в Америке многочисленные вновь прибывшие получили сенсационно контрастный опыт как будто никому не принадлежащей земли, в своей безмерности только и жаждущей того, чтобы кто-нибудь занял, начал возделывать и объявил ее своей собственностью. Мир, в котором поселенцы появляются раньше кадастровых книг, — рай для новичков и захватчиков. Вне всякого сомнения, новоевропейское чувство мирового пространства во многом обусловлено главным американским опытом — доступностью захвата земли и ресурсов. Благодаря этому чувству наряду с многочисленными другими социальными характерами появляется беспрецедентный во всемирной истории тип крестьянина, который более не безземельный батрак какого-либо землевладельца, а автономный вооруженный поселенец и фермер волею Божией, хозяйствующий на земле, не так давно ставшей его собственностью. В той мере, в какой предпринимательство принадлежит к захвату собственности как таковому, в нем должен участвовать каждый, кто хочет найти свое счастье в реальности шанса *commonwealth*. Более того, возможно то, что новоевропейские теологи и юристы называли естественным правом, является лишь формальной экспликацией новой субъективности захватчика, начавшего брать свое как на воде, так и на суше. Права человека суть юридическая душа берущей свое жизни. Еще раз процитируем Мелвилла: «Разве не у всех на устах изречение: „Собственность — половина закона“? — то есть



# \$150 REWARD



RANAWAY from the subscriber, on the night of the 2d instant, a negro man, who calls himself *Henry May*, about 22 years old, 5 feet 6 or 8 inches high, ordinary color, rather chunky built, bushy head, and has R divided mostly on one side, and keeps it very nicely combed; has been raised in the house, and is a first rate dining-room servant, and was in a tavern in Louisville for 18 months. I expect he is now in Louisville, trying to make his escape to a free state, (in all probability to Charleston, (W. Va.)) Perhaps he may try to get employment on a steamboat. He is a good cook, and is handy in any capacity as a house servant. Had on when he left, a dark raiment coat, and dark striped raiment pantaloons, now—he had other clothing. I will give 150 reward if taken in Louisville, 100 dollars if taken one hundred miles from Louisville in this State, and 100 dollars if taken out of this State, and delivered to me, or secured in any jail so that I can get him again.

WILLIAM BURKE.

Haristown, Ky., September 2d, 1835.

Объявление о вознаграждении за поимку беглого раба.

независимо от того, каким путем данный предмет стал чьей-то собственностью. Но часто собственность — это весь закон, а не половина».<sup>451</sup>

Тем не менее захватчики-предприниматели на всех фронтах, говоря языком Канта, подчиняют свои действия максиме, которая годится скорее для дефиниции криминальной деятельности, чем для определения сотрудничества в процессе глобализации. Желая посредством чистого захвата стать владельцами и собственниками тех или иных благ, они уклоняются от требований справедливого обмена. Их правосознание, как показывает история, едва ли от этого страдает, поскольку они апеллируют к праву исключительного момента: в этот момент

<sup>451</sup> *Hermann Melville. Moby Dick oder Der Wal. S. 484* («But often possession is the whole of the law»).

законность состоит непосредственно в самом присвоении собственности. Обмен и взаимное признание появляются позднее. Как на американском Западе, так и в остальных частях земного шара экспансионисты оправдывают свою захватническую деятельность теорией моральных лагун: кажется, говорят они, существуют времена, в которые действие должно обгонять право, и на такую эпоху пришлась наша жизнь. С помощью этого аргумента они требуют для себя оправдательного вердикта, ссылаясь на чрезвычайные обстоятельства. Те, кто в обычные времена суть грабители, в исторической лагуне являются пионерами; те, кто в юридические и постисторические эпохи были бы преступниками, в вихре творящейся истории оказываются героями. (Нельзя не заметить, что современная культурная индустрия в своем культе криминального фильма продолжает мечтать о лагуне, в которой преступник и далее может претендовать на свое общечеловеческое право безвозмездного захвата.)

Очевидно, что действующие лица героической эпохи захвата в той же мере, что и в овладении миром, заинтересованы в овладении самими собой; они рассматривают свое существование в качестве ближайшего никому не принадлежащего блага, которое в случае присвоения станет шансом. Классическим выразителем этой идеи является Даниэль Дефо, создавший образ интегрального земле- и самозахватчика. Но таковым у него является не только потерпевший кораблекрушение Робинзон Крузо; его образцовый женский персонаж, знаменитая своими *fortunes and misfortunes*\* Молль Флендерс, также во всех смыслах слова захватчица, автодидактичная воровка (*take the bundle; be quick; do it this moment\*\**), овладевающая всеми мужьями и любым имуществом, которые ей посылает случай.

В новейшее время становится все больше признаков, указывающих на ретроспективную юридизацию истории,

---

\* Удачи и неудачи (англ.).

\*\* Собирайся; торопись; сделай это сейчас же (англ.).

вследствие чего над агентами захвата мира от Христофора Колумба до Саворньяна де Бразза и от Франсиско Писарро до Сесилия Родса учиняется судебный процесс, — бесконечный, лишенный четкой процедуры процесс, на котором сменяют друг друга обвинительные вердикты и ходатайства о возбуждении новых дел. История негритянского рабства, истребления индейцев и эксплуатации колоний позволяет осуществить окончательную ретроспективную криминализацию Нового времени, причем теперь в отличие от прежних процессов защита не смеет настаивать на оправдательном вердикте в силу смягчающих цивилизаторских обстоятельств. В этих делах с горой документов и тяжестью прежних обвинений не совладеет и самый энергичный правовед, не считающий захват мира преступлением. Кто возьмет под защиту американских солдат, осуществлявших преднамеренный геноцид, отправляя своим врагам-индейцам зараженные оспой одеяла? Кто снимет обвинение с торговцев людьми, при трансатлантической транспортировке человеческого скота губивших временами до трети своего товара? Кто станет адвокатом Леопольда II Бельгийского, превратившего свою частную колонию Конго в «самый ужасный каторжный лагерь Нового времени» (Петер Шолль-Латур)? На всех этих площадках историографы должны превратиться в прокуроров, обвиняющих свои собственные культуры. Они демонстрируют нам, как может постфактум измениться отношение между юстицией и историей. В юрисдикции трибунала над прошлым оказывается абсолютно вся героическая эпоха наземной глобализации. Новое время предстает перед нами как своего рода досье империалистической некорректности. Единственным утешением, которое способно принести его изучение, является мысль, что все эти деяния и преступления больше никогда не повторятся. Быть может, глобализация, как и история вообще, есть преступление, совершаемое лишь однажды.



Windows 1525. Овладение миром с помощью техники изображения перспективы. Картины (фрагменты) Альбрехта Дюрера, Андреа Мантеньи и Иеронимуса Родлера.

## 19. ПЯТЬ БАЛДАХИНОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

### *Экспорт европейского пространства*

Если мы хотим постичь сферологическую тайну прогрессирующей глобализации, нам не только следует попытаться вернуться в эпоху *до* начала индифференциации пространства с помощью коммуникационных технологий и визуального урагана конца XX столетия, но и вновь добыть критерии оценки той гигантской работы, которую европейцы и их неевропейские сотрудники проделали во всех частях света, воспроизводя на других аренах пригодные для жизни условия. Распространение по планетарной белизне никогда не смогло бы превратиться в историю успеха, если бы отправлявшимся в рискованные путешествия предпринимателям не удавалось в пути и на чужих берегах сохранять или воспроизводить минимальные эндосферические условия. Поэтому истинную историю глобализации следо-



вало бы излагать и как историю перенесения оболочек и транспортировки спасительных укрытий — как видимых, так и незримых. Мы могли бы сказать, что специфическим искусством европейцев был экспорт балдахинов — переносных символов неба, которое и в чужих краях могло восприниматься как «небо для нас». В течение столетий главной чертой европейцев, покорявших внешнее, был не столько их фатальный экстерминизм, сколько выдающаяся способность брать с собой в путь минимальное собственное пространство. Поэтому, где бы они ни осуществляли свою миссию, им, как правило, удавалось оказываться лучшими наблюдателями других: наблюдатель — это тот, кто воспринимает иное сквозь своего рода теоретическое окно. Возя с собой портативные ментальные окна, предприниматели-европейцы на голову превосходили открываемых ими других в способности к описанию, анализу и действию. Мы можем выделить пять основных форм, открывающих путь к сфе-



Windows 1525. Овладение миром с помощью техники изображения перспективы. Картины (фрагменты) Альбрехта Дюрера, Франса Гюйса и Иеронимуса Родлера.

рологическому пониманию отношения агрессоров к белому пространству:

- корабельная мифология,
- христианская религия,
- лояльность монархам своих стран,
- научное исследование внешнего пространства,
- языковой перевод.

Каждая из этих практик породила свою собственную поэтику пространства, внесшую свой вклад в решение эпохальной задачи: превращение внешнего в среду, пригодную для обитания путешественников и захватчиков, или имитация его интеграции и покорения.



## 20. ПОЭТИКА КОРАБЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Для современного человека еще вполне доступны психодинамические аспекты опыта корабельного пространства, ибо у него есть актуальные точки соприкосновения с ним — интерьеры трейлеров и кабины автомобилей. Распоряжение такими «транспортными» средствами не стало бы для подавляющего большинства современных индивидов необходимой и достаточной практикой движения, если бы сами средства передвижения с их внутренними формами не воспроизводили бы, только в меньших размерах, элементарные сферические структуры. Корабль (а подобно ему уменьшенные в размерах автомобиль и жилой трейлер) представляет собой обретшее мобильность гнездо или абсолютный дом.<sup>452</sup> В нем и бла-

<sup>452</sup> См. выше Главу 3. С. 246—259.

годаря ему симбиотические отношения возможны в той мере, в какой транспортное средство может восприниматься как чрево, в котором скрывается выводок птенцов; они вылетят из него там, где смогут, и будут делать перед бесконтекстной входной дверью то, что хотят. В то же время корабль представляет собой магически-техносферическое саморасширение команды — поэтому он, как и все современные транспортные средства, есть не что иное, как гомеостатическая машина мечты, которая подобно некоей управляемой Великой Матери движется во внешней стихии. (Психоисторически убедительная история магии корабля и суеверного отношения к транспортным средствам еще ждет своего написания.) По этой формальной причине корабли могут становиться для своих экипажей своего рода мобильными роинами. Если морское право признает корабли продолжениями стран, под флагами которых они ходят, то в этом оно следует примитивной сферологической интуиции: здесь бытие-в-стране в соответствии с пространственной логикой и принципами международного права переходит в бытие-на-борту; существенные черты *nómos\** земли, «мирного» собственного пространства, переносятся на плавучую эндосферу. Разумеется, важнейшей функцией корабельного корпуса является водоизмещение, о котором следует говорить как в физическом, так и в символическом смысле. Здесь действует правило, согласно которому человеческие ансамбли, брошенные во внешнюю среду, лишь тогда сохраняют единство, когда им удастся заделывать течи и утверждать в непригодной для жизни стихии первенство внутреннего. Подобно староевропейским церковным нефам, переносившим эту водоизмещающую функцию на старый континент, экспедиционные суда, дабы стать транспортными средствами для христианских душ в земном море жизни, должны целиком и полностью полагаться на свою водоизмещающую емкость как на взятую с собой во внешнее пространство форму самосохранения.

---

\* Закон (греч.).



## 21. СУДОВЫЕ СВЯЩЕННИКИ

### *Религиозная сеть*

Из вышесказанного очевидно следующее: то, что мало-мальски крупные экспедиции героической эпохи мореплавания не могли обойтись без присутствия на борту представителей духовенства, объясняется отнюдь не религиозной традицией и согласием с притязаниями церкви на духовный контроль над выходящими в море группами мореплавателей. Характерная для раннего периода морских путешествий вездесущность религиозного фактора указывает на второй мощнейший сферопойетический механизм. Если экспедиции первых океанских судов были удачны, их участники были уверены, что этот счастливый финал состоялся не только потому, что их профессионализм был высок, но и потому, что они находили поддержку в метафизическом опыте родных стран. Поскольку мореплавание было практикой, продуцировавшей возникновение пограничных ситуаций, на борту всегда должны были находиться эксперты по экстремальным обстоятельствам. Корабль неотделим от возможности кораблекрушения, как морские бедствия неотделимы от моря, а символические гарантии от этих бедствий способны были предложить святые заступники и их знатоки — священники. Тот факт, что европейское мореплавание именовалось христианским, причем задолго до наступления океанской эпохи, свидетельствует о его ориентации на эту незаменимую систему трансцендентного страхования. Если белое внешнее казалось ужасным, то в том числе и потому, что для множества людей оно таило дату их смерти, а с ней — перспективу погребения в не знающих миролюбия стихиях.<sup>453</sup>

---

<sup>453</sup> Об этом также говорится в «Моби Дике» Мелвилла. В главе о китобоях Нью-Бедфорда рассказчик перед своим отъездом на Нантакет замечает ряд мраморных плит с черной окантовкой, увековечивающих память умерших в плаваниях моряков: «...какая мертвящая пустота, какое неожиданное безбожие в этих строках, подтачивающих всякую веру и словно лишаящих надежды на воскресение тех, кто погиб на неведомых широтах и не получил погребения» (S. 66).

Но путешествуящие священники не соответствовали бы своей должности, если бы с самого начала они не были обращены в две стороны — к морякам на борту, нуждавшимся в ритуальной стабилизации и мотивационном контроле, и к новым людям во внешнем пространстве, которые представляли все больший интерес как потенциальные слушатели христианской вести. Бортовой стороне христианская религия давала стимулы и представления об убежище; такое убежище можно было обрести прежде всего на кораблях католических наций посредством вездесущего образа хранительницы Девы Марии — той *regina maris*,\* которую после победы при Лепанто стали называть *Santa Maria della Vittoria*,\*\* — Великой Матери моряков и заступницы-спасительницы от смертельных опасностей и морских бедствий. *In periculis maris esto nobis protectio*.\*\*\* Под ее спасительным покровом находили убежище монархи, торговые магнаты, капитаны, матросы и крещеные туземцы: в паруса флотов, курсирующих под покровом Марии, всегда дуют только попутные ветры. На иконах корабельных часовен словно в последний раз большая женщина укрывает всех своих чад внутри мирового материнского чрева, и это означало, что весь морской флот находится под одной юбкой (последний аргумент в пользу широких женских одежд и одна из последних уступок Нового времени морфологическому человеческому пространству сохранения живого в живом). Здесь сферический покров на небе вновь выступает в качестве плотной, персонально окрашенной символической оболочки; впрочем, именно в это время космологи начинают безнадежную физикализацию неба.

Обращение христианской религии к новым землям означало не что иное, как второй этап миссии, причем в двойном значении этого слова — как новоапостольское

---

\* Морская царица (лат.).

\*\* Святая Мария, приносящая победу (итал.).

\*\*\* В морских опасностях да будешь ты нашей защитой (лат.).



Исследовательское судно «Endurance» («Стойкость»), затертое паковым льдом. Фотография сделана 19 октября 1915 г.

расширение церкви и как религиозный фланг колониализма. За воинствующие колониальные и «фронтовые» церковные тенденции этой миссионерской практики в значительной мере была ответственна папская курия, давшая почти безусловное благословение португальским



Алехо Фернандес. *Мадонна мореплавателей*. Алькасар, Севилья.



Карта мира протестантских миссионеров. Конец XIX в.

и испанским рывкам в новые миры, ибо она с самого начала «видела в иберийских государствах провиденциальную руку для осуществления универсальной миссии».<sup>454</sup> Идя навстречу универсалистским аппетитам завоевателей, Рим предоставил им такие колоссальные привилегии, что вскоре католическая церковь очутилась в роли бессильного секунданта фактически самостоятельно осуществляющих колонизацию государств. Тем не менее на арене Нового времени, и прежде всего в начальный период экспансии, папа выступал не только как их высший мандант, но и как своего рода нотариус глобализации. Об

<sup>454</sup> Horst Gründer. *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh, 1992. S. 87.



Фронтиспис информационного бюллетеня Северогерманского миссионерского общества, XIX в.

этом свидетельствует, например, его выдающаяся роль при удостоверении ранних португальских открытий в Африке (буллы *Romanus Pontifex\** от 1455 года и *Inter cetera\*\** от 1456 года) и еще более наглядно — его посредничество в конфликте португальских и испанских притязаний на мировое господство (одобрение договора в Тордесильясе от 1494 года находилось в исключительной компетенции Святого престола).

Самым явным образом великодержавные претензии постколумбовского католицизма проявились в тот момент, когда папа, ссылаясь на источник своей власти, провозгласил себя истинным высшим владыкой пережившего кругосветное путешествие мира.<sup>455</sup> В сложив-

---

<sup>455</sup> Литургическим символом этого планетарного самовозвышения являлась тиара, которая уже в XIV столетии обрела облик трехступенчатой гиперкороны; однако в XVI веке на вершину короны была помещена сфера, что сделало ее более подобающей глобализированной ситуации (см. с. 794 и сл.).

\* Римский понтифик (лат.).

\*\* Между прочим (лат.).

шихся обстоятельствах национальные монархии Европы, в том числе и католические, были вынуждены все более решительно сопротивляться папским претензиям на приоритет. Тональность этих национально-династических восстаний станет ясно различимой, когда в 1540 году Франциск I потребует у посланника императора показать ему Завет Адама, а в нем папскую клаузулу, согласно которой французский король исключался из процесса раздела мира.

Что касается протестантских миссий, то они с самого начала еще более однозначно, чем католические, были призваны осуществлять национально-колониальные функции; миссионеров для голландской колониальной империи готовили в Лейдене в миссионерской семинарии Ост-Индской компании, словно реформированная церковь получила свое задание не в соответствии с Евангелием от Матфея (28;19), а от североатлантических обществ свободной торговли. Несомненно, христианская миссия (и шире: экспорт конфессий) была важнейшим действенным проявлением принципа социально-сферологического континуума при переходе от Старого Света к Новому, ибо религиозные практики во внешнем пространстве вынуждены были выдвигать на первый план мотивы родовой и культовой общности открывателей и открываемых. Сферологическая история церкви должна была бы воспроизвести работу по конструированию более широких балдахинов над представителями актуального и потенциального христианского человечества.

О том, насколько успешной была осуществлявшаяся в течение четырех с половиной столетий глобализационная деятельность католических миссий, можно было судить наблюдая за эффектным ауспигиями при открытии II Ватиканского собора 11 октября 1962 года, когда в римский собор Святого Петра вступали епископы из не менее чем 133 стран. Результат этой деятельности можно было бы назвать уникальным, если бы его регулярно не превосходили церемонии торжественного открытия Олимпийских игр современности. Соборы и олимпиады — об-



Церковные сановники на церемонии открытия II Ватиканского собора перед собором Святого Петра в Риме, 1962 г.





Германская команда на церемонии торжественного открытия зимних Олимпийских игр в Альбервиле, 1992 г.

разцовые манифестации конгрегационных европейских проектов — наглядно демонстрируют, чего можно достичь, прикрываясь универсалистскими ширмами. Но именно на этих мероприятиях, сколь бы колоссальным ни был их размах, становится очевидной непреодолимая эксклюзивность таких конвентов. Конструируя *in actu*



XXV летние Олимпийские игры в Барселоне, торжественная церемония закрытия, 9 августа 1992 г.

религиозные или атлетические внутренние пространства человечества, в них реально можно собрать лишь репрезентантов, «уважаемых» или «избранных» лиц, однако виртуальная тотальность возникает лишь благодаря синхронизированному вниманию наблюдающего человечества. Поэтому тотализирующий характер таких собраний выражают не столько присутствующие, сколько универсалистская символика архитектурных сооружений, в которых происходит конвент; речь идет о типичных высших формах макросферологически ангажированной архитектуры — католических соборах и неоязыческих секулярных спортивных аренах. В соборах неф и купол



репрезентируют мощь римско-католического вероучения, объединяющего всех людей, тогда как на стадионе неофаталистический мотив арены выступает в качестве символа имманентно замкнутой мировой сферы. Но поскольку церкви в своей повседневной жизни существуют лишь в качестве частичных сборов *communitio sanctorum* и вынуждены доказывать свою действенность на локальных собраниях, они всегда сталкиваются с задачей организации своего практического взаимодействия в менее эффектных, перманентно оперативно доступных и согласующихся с традицией средах. Кроме того, в протестантских церквах, с их более автономными локальными



Вермеер Дельфтский. *Аллегория веры (Novum Testamentium)*. Фрагмент. Около 1670 г. Нью-Йорк.

единствами, гораздо сильнее центробежные тенденции. Так, отделившиеся пуританские общины Новой Англии должны были уповать на свою способность поддерживать стабильность с помощью особого рода ритуальной практики. Чтобы вспомнить, какие условия сопровождали эту приверженность принесенным с собой формам, было бы полезным собственными глазами взглянуть на реконструированную примитивную деревянную часовню, в которой *pilgrim fathers* и их семьи встречались для богослужений в зиму после своей высадки возле Нью-Плимута

на мысе Кейп-Код в Массачусетсе 19 ноября 1620 года. Ничто не могло бы с большей очевидностью доказать первенство ритуальной конструкции по отношению к физической постройке, чем этот грубый, продуваемый сквозняками амбар в центре поспешно возведенной, источающей атмосферу страха, окруженной частоколом деревни. Таким образом, не только в хайдеггеровской провинции люди обитают в языке как в доме бытия; в точках, рассеянных по только что открытому глобальному пространству, они обустроиваются под сводами принесенных с собой традиций и своих ритуальных гарантий.

## 22. КНИГА ВИЦЕ-КОРОЛЕЙ

Руководители глобализационных экспедиций — вице-короли, адмиралы и офицеры — вместе со своими религиозными представлениями несли с собой в даль также и свои главные династические образы. Мысленные образы августейших мандантов, как и их реальные бравшиеся с собой в дорогу портреты, служили тому, чтобы экспансия во внешнее пространство и в критические мгновения, и в часы триумфа могла восприниматься в качестве эффективной эманации из персонального центра родной державы. Когда предприниматели-первооткрыватели физически или мысленно возвращались домой, они совершали внешние и внутренние жесты, удостоверяющие их принадлежность европейскому отправителю. Их действия во внешнем пространстве можно сравнить с поведением неоплатонического луча света, исходящего из некоего центра; после достижения точки отражения этот луч должен повернуть назад и вернуться в центр. В этом смысле все лояльные европейские завоеватели и первооткрыватели движутся как исполнительные лучи далеких королей-солнц. Даже самые brutальные эмиссары империализма XIX столетия, *men on the spot*,\* до сих пор вос-

---

\* Люди, живущие на периферии и знакомые с местными обстоятельствами (англ.).

принимаются как носители света на службе своих наций. Если европейские агенты считали себя великими доставщиками, то в том числе и потому, что, овладевая сокровищами новых миров, сохраняя и возвращая их домой, они несли вовне династическое сияние. Они двигались в ореоле величия систем своих отечеств, а все их находки, как правило, занимали свои места в тронных залах и залах славы Старого Света. То, что было названо эксплуатацией колоний, свидетельствует лишь о чрезвычайно тесной привязанности колонизаторов к своей родине. Их предприятия суть инвестиции причастности к силе и величию, остающиеся частью староевропейского династического и национального основного капитала; их победы как *return of investments* оседают в сокровищницах отечественных монархов, а позднее — в культурных храмах наций, музеях и учебниках истории. (Тема трофейного искусства так же стара, как и наземная глобализация; в начале XVI века в Антверпене были выставлены золотые сокровища ацтеков, и никто не поднял вопроса об их законном владельце; Альбрехт Дюрер видел эти художественные творения с другого конца света своими собственными глазами.)

Без внутренних икон своих монархов большинство руководителей экспедиций раннего этапа глобализации не понимали бы, для кого, кроме себя самих, они должны добиваться успехов; но прежде всего они не ощущали бы того признания, которое бы их дополняло, оправдывало и преображало. Даже ужасные преступления испанских конкистадоров в Южной и Центральной Америке были лишь метастазами верности своим величествам, которых в далеких краях следовало представлять с помощью различного рода экстраординарных средств. Поэтому титул вице-короля не только обладал юридическим и протокольным значением, но и представлял собой фундаментальную психополитическую категорию. Достоверная книга вице-королей, как и книга королей, еще не написана. Благодаря им европейские монархи



Отцы-иезуиты Мюллендорф и Дрессель в Кито, Эквадор.

всегда и всюду присутствовали во внешних продолжениях Старого Света, хотя и не посещали свои колонии *in persona*.<sup>456</sup> Конкистадоры и пираты добывали для монархов их трофеи под воображаемыми балдахинами своих величеств.

Определенным образом это относится и к духовному королю королей — папе, который, нося трехэтажную корону, желал превратить свой трон в гипермонархию, подчиняющую себе весь земной шар. Его элитные группы, иезуиты, в своем четвертом обете прямо присягнувшие папе как королю-главнокомандующему армиями воюющего католицизма, с середины XVI столетия покрывают весь мир проводной сетью внутренних молебнов в честь папы и выражений почтения Риму — своего рода Интернетом подобострастного послушания, исходящего из удаленных от центра мест. Такова общая модель всех современных телекоммуникационных обществ. Телефонному

---

<sup>456</sup> Принцы Уэльские посещали Индию, но, насколько нам известно, до своей коронации.



Жак Калло. 23 мученика Нагасаки. В 1597 г. сёгун Тойотоми Хидеёши (1582—1598) с известной иронией приказал казнить членов ордена миноритов *more christiano* (по-христиански).

разговору предшествовала телемолитва за папу; иезуиты были первой *news group*,\* связанной только ей присущей специфической сетью. Но и другие миссионерские ордена — францисканцы, доминиканцы, театинцы, августинцы, концепционистинки, клариссинки первого и пятого правила, иеронимитки, канониссы, босоногие кармелитки и некоторые другие — благодаря своей связи с Римом были

---

\* Группа корреспондентов (англ.).





Папа Иоанн Павел II с кардиналами на Assembla Speciale per l'Asia (специальной азиатской ассамблее) 13 мая 1998 г. Фотография из «Osservatore Romano» от 15 мая 1998 г.

вовлечены в проект успешного ведения духовной конквисты и распространения руководимого папой римского *commonwealth* на все регионы Земли. Лишь в конце XX века папа пришел к идее, соответствующей эпохе массовых коммуникаций: в качестве посла собственного государства он стал путешествовать по провинциям своего морального царства. Эта идея знаменует превращение католицизма в откровенную телематическую харизмократию — римский путь в современность.

Тот факт, что католическая телекоммуникация и до эпохи реального присутствия папы в различных районах мира не обходилась без магически-телепатических механизмов, согласуется с законами метафизической коммуникации в крупных социальных телах. Тело великого миссионера-иезуита Франциска Ксавьера, открывшего для римской церкви Индию и Японию, нашло свой последний приют в Гоа. Правая рука святого, «уставшая от десятков тысяч крещений», была возвращена в Европу и сегодня как драгоценная реликвия глобализации хранится в материнской церкви ордена, церкви *Il Gesù* в Риме.



Отец-иезуит Шалль фон Белл при дворе китайского императора объясняет географическое положение вещей. Гобелен мануфактуры Бове, XVIII в.

### 23. БИБЛИОТЕКА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Напрашивается вопрос: а как должны были себя чувствовать те участники предприятий раннего периода наземной глобализации, которые не были ни преданными своим королям капитанами, ни верными папе и Христу миссионерами? Несмотря на свое положение, они не находились в стороне от тех огромных возможностей, которые таила и сулила европейская экспансия. Для светски ориентированных пионеров освоения мира существовали средства и пути для размещения под одним из секулярных балдахинов глобализации, и даже у религиозно неангажированного ума были хорошие перспективы не остаться в накладе при осуществлении проекта «Последний шар». Тот, кто не дарил какому-либо европейскому

королю новых стран, а церкви — новых верующих, мог тем не менее войти в европейскую гавань как завоеватель или добытчик богатств; для этого он должен был приносить пользу в качестве агента новых европейских эмпирических наук. Эти жадные до мира дисциплины, группирующиеся вокруг географии и антропологии, патетически конституируются ранним Новым временем как *новые* науки и как аккумуляция знаний, отмеченных ярко выраженными методическими новациями.

Для этих знаний характерно, что они накапливаются как своего рода второй капитал; разумеется, это капитал, который принадлежит всему человечеству и более не должен изыматься из общественного и гражданского использования различными теоретиками тайн, рантье знания, локальными магами и тем более монархами и держателями их секретов. Благодаря новым наукам о людях заморских стран, о полезной природе и о заселенной Земле образованный европеец, даже заброшенный на самые пустынные острова и континенты, уже никогда не должен был ощущать себя оторванным от знакомых ему смысловых систем. Любая жизнь на внешнем фронте потенциально была окружена аурой накопленного опыта, который мог быть спроецирован на литературные документы. Бесчисленные мореплаватели и исследователи мечтали увековечить свое имя на морских и сухопутных картах. Картографическая слава есть лишь частный случай того, что можно было бы назвать всеобщей балдахинной функцией европейских эмпирических наук эпохи глобализации. Она актуально и потенциально хранит действующих на внешних рубежах лиц от опасности утонуть в бессмысленной белизне и впасть в депрессию, которая может быть вызвана столкновением с новым, иным, чуждым и безотрадным.

Эмпирические науки с их литературными ответвлениями в форме путевого дневника и экзотического романа целенаправленно превращают все ситуации во внешнем пространстве в наблюдения, а все наблюдения — в

сообщения, которые могут быть вписаны в великую книгу новоевропейской теории, ведь «наблюдателями» становятся лишь те субъекты, которые пишут то, что они *видели* или *обнаружили*. Это относится прежде всего к золотой эпохе писателей-первооткрывателей, когда такие фигуры, как Луи Антуан де Бугенвиль, Жак-Этьенн-Виктор Араго, Рейнгольд и Георг Форстеры, Иоганн Готфрид Зойме, Чарльз Дарвин, Александр Гумбольдт и Генри Мортон Стэнли, достигли мирового литературного уровня, по крайней мере в том, что касается количества их читателей. Для новоевропейского габитуса доставки, вклада, сотрудничества, движения вперед и систематизации типично, что важнейшие исследования осуществлялись в форме соревнования. Гонкам за преследуемыми целями соответствует литературное состязание на поле научного почета; особенно это было характерно для предельно истеризированных полярных исследований, протагонисты которых часто выступали или в качестве рапсодов, воспевавших собственные деяния, или в качестве публицистов, описывающих страдания, выпадающие на долю исследователей. Эта связь исследования и зрелища на популярном уровне показала, что любая научная экспедиция представляет собой медийный феномен. Не отражаясь в гипертрофирующей и преобразующей среде, герои глобализации никогда не смогли бы достаточно четко (или нечетко) объяснить свои цели.

Однако первоначально речь идет еще не о тех масс-медиа, которые непосредственно наблюдают старт экспедиций. Скорее, все литературно одаренные участники вылазок в неведомое ориентируются на некую воображаемую гиперсреду, в которой пишется и сохраняется история одиноких успехов. Балдахин, под которым собираются все одиночества исследователей, должна была стать некая фантастическая интегральная книга, — книга когнитивных рекордов, в которой упомянуты все те, кто когда-либо выступал в качестве доставщика опыта и соавтора великого текста освоения мира. Эта вообра-



Джулио Паолини. *Глаз Кальвино*. «Lettre International», 43, 1998.

жаемая гиперкнига европейского эмпирического знания рано или поздно неизбежно должна была претвориться в реальную публикацию. Для практического гения французских просветителей было весьма характерным, что уже в середине XVIII столетия — так сказать, в первом тайме наземной глобализации — они мобилизовали свою



Пишущая рука Редьярда Киплинга.

энергию для осуществления проекта *энциклопедии* ценных знаний. Она придает до сих пор бесформенному теоретическому балдахину необходимую форму круга, охватывающего и упорядочивающего все знания. В нем знания, добытые даже из самых удаленных источников, обретают форму своей когнитивной стоимости. Так в гиперкниге знания чернота букв празднует свою победу над белизной.

Но у накопления и доставки опыта может иметься также и некая субверсивная бестактная сторона. Например, это должен был почувствовать Фридрих II Прусский при личной встрече с совершившим кругосветное путешествие естествоиспытателем Рейнгольдом Форстером, который на аудиенции по поводу своего назначения на кафедру естественных наук в Галле говорил с королем несколько более откровенно, чем это было принято при дворе. До сих пор, сказал Форстер, он видел в своей жиз-

ни пять королей, трех диких, двух кротких, «но еще ни одного такого, как Ваше Величество». Великий Фридрих счел это признание словами «архигрубого парня». Но что еще следовало ожидать монархам? Если даже короли Старого Света начинают подобно экзотическим вождям восприниматься эмпирически (а следовательно, и европейские резиденции рассматриваются лишь как место-пребывания величеств), то для высших властителей и их свиты уже не может быть тайной, что их время приближается к концу.<sup>457</sup>

## 24. ПЕРЕВОДЧИКИ

Если габитус вклада в европейские эмпирические науки развивается под супербалдахинном энциклопедического книжного фантазма, то задача лингвистического внешнего, возникшего в результате огромного количества индивидуальных встреч с конкретными чужеземными языками. Европейские языковые первооткрыватели столкнулись с семиотическим мультиуниверсумом колоссального разнообразия, вмещавшим по меньшей мере пять тысяч (по подсчету ЮНЕСКО 6700) аутентичных языков и едва ли поддающееся счету множество диалектов и субдиалектов, к которым всегда принадлежат оригинальные мифологии, пантеоны, ритуалы, искусства и жестикуляция. Перед этим не подвластным никакому обзору многообразием мечта о каком бы то ни было всеобъемлющем интегрирующем гиперязыке должна улетучиться сама собой. Как у открывателей, так и у открываемых остаются лишь две стратегии ориентации в этой неовавилонской ситуации: во-первых — насильственное распространение языков колониальных властителей как средств всеобщей коммуникации, что в различных регионах мира с пере-

---

<sup>457</sup> См.: *Georg Forster. Entdeckungsreise nach Thaiti und die Südsee 1772—1775. S. 419.*

менным успехом удавалось по крайней мере в отношении английского, испанского и французского языков; во-вторых — проникновение в отдельные языки посредством перевода речей новых хозяев. Движение по обоим этим путям началось одновременно, и как на одном, так и на другом пути изучение языков — а вместе с ним и перевод — оказалось ключом к региональным сферопойетическим процессам. Вне зависимости от того, каким теориям перевода — пессимистическим или оптимистическим — оказывается предпочтение, в эпоху глобализации *en marche*\* функцию одного из важнейших региональных балдахинных выполняет билингвизм, или плюралингвизм. При этом, однако, известно, что языки европейских хозяев вбирали в себя локальные языки, а не наоборот; местные языки не желали абсорбировать идиомы колонизаторов.<sup>458</sup> Политик-историк Уинстон Черчилль руководствовался весьма мудрой интуицией, написав историю мировой английской державы не просто как историю империи, а как историю языкового пространства: «History of English Speaking People».\*\* Он, несомненно, предвидел, что от *commonwealth* останется в первую очередь *commonspeak*\*\*\* Такой подход не только удовлетворял потребность англичан изображать, что причиной разрыва между Великобританией и Соединенными Штатами Америки стал всего лишь вопрос произношения, но и позволял новым политическим группам и культурным кругам рассчитывать на вступление в клуб англоговорящих народов. Если руководствоваться языковым критерием, то надо признать, что сегодня абсолютно все ученые-естественники, пилоты, дипломаты и бизнесмены словно некие новые искусственно созданные народы опутаны неиз-

---

<sup>458</sup> О мире креольских языков см.: *Jochen Störig*. Abenteuer Sprache. Ein Streifzug durch die Sprachen der Erde. München, 1992. S. 345 ff.; о количестве языков см.: *David Crystal*. Die Cambridge Enzyklopädie der Sprache. Frankfurt; New York, 1995. S. 248.

\* На ходу (*фр.*).

\*\* «История англоговорящих людей» (*англ.*).

\*\*\* Общая речь (*англ.*).



бежной англофонной языковой сетью; к ним же примыкает и дивный новый мир поп-музыки. В англофонии, как в религии и в предельно дебильных развлечениях, среда действительно является посланием.

Что касается христианской вести, то вряд ли можно было ожидать, чтобы в ее втором миссионерском цикле на нее существовал спрос со стороны пяти тысяч чужеземных языков. Она сама должна была перевести себя на другие языки, чтобы объяснить их владельцам, почему они нуждаются в спасении. По всей вероятности, сумма высказываний, в течение последних пятисот лет предлагаемых христианскими переводчиками для проповеди своей веры на чужих языках, по крайней мере в количественном, а возможно, и в качественном отношении представляет собой величайшее в истории культурное свершение; во всяком случае, самотрансляция новоевропейского христианства множеству отдельных культур до сих пор является самым убедительным свидетельством как возможностей, так и трудностей, связанных с существованием оперативно конкретной транскультурной ойкумены. К концу XX века насчитывается 2212 переводов тех или иных частей Нового Завета на реально существующие языки, из чего знатоки лингвистического атласа делают вывод, что христианская весть проложила путь по меньшей мере к каждому третьему языковому сообществу на планете, среди которых немало таких, для которых Новый Завет оказался самой первой книгой. Это положение вещей, которое с имманентной церковно-исторической точки зрения можно было бы рассматривать в качестве продолжения чуда Пятидесятницы средствами Гутенберга, в то же время свидетельствует о непреодолимой партикулярности инклюзивной вести; недоступность так называемых малых языков устанавливает фактическую границу действительно универсальному распространению христианского евангелия. Следовательно, даже апостольские дистрибьюторские практики, сколь бы эффективными и победоносными они ни явля-

лись, не были способны осуществить новоевропейскую мечту о возведении евроцентричной империи, которая была бы вплоть до капилляров пропитана вестью. Кроме того, Голливуд, тихоокеанская монополия по производству образов, полностью затмила средиземноморские трансляционные центры Рим и Иерусалим. Его послания сулят самые высокие прибыли, поскольку их можно продвигать на рынок в синхронном переводе на две дюжины языков.

## 25. СИНХРОННЫЙ МИР

*Modern times*:\* спустя полтысячелетия после четырех плаваний Колумба пройденная вокруг, полностью открытая, досконально изображенная, покоренная и эксплуатируемая Земля предстает в качестве тела, опутанного плотной сетью транспортных путей и телекоммуникативных связей. Виртуальные оболочки заменили воображаемое эфирное небо прошлого; радиоэлектронные системы технически обеспечивают устранение дали во всех центрах власти и потребления. Благодаря развитию авионавтики Земля сведена к авиамаршруту, преодолеваемому реактивными самолетами самое большее за пятьдесят часов; спутники и станция «Мир» облетают Землю за девяносто и менее минут; для радио- и световых посланий Земля стянута в почти неподвижную точку — она вращается словно шар, обернутый электронным войлоком, сгустившим время и образующим вокруг нее своего рода вторую атмосферу.

Таким образом, наземная глобализация, прежде всего благодаря великим техническим скачкам второй половины XX столетия, достигла такого уровня, что показалась бы странной сама мысль о необходимости ее оправдания. Как в XIX веке фактическая оккупация какой-либо территории превратилась в последний аргумент европей-

---

\* Новые времена (англ.).

ских национальных государств при выдвигании колониальных притязаний, так и фактическое осуществление глобализации стало само собой разумеющимся аргументом в пользу процесса как такового. После нескольких столетий фазы разбега глобализация все больше и больше стабилизируется в себе самой как комплекс вращательных и колебательных движений, поддерживаемых своей собственной энергией. В царстве циркулирующих капиталов импульс заменил основания, осуществление подменяет легитимацию, а факты превратились в нормы и уровни.

То, что было начато в XVI столетии, в XX веке было доведено до совершенства: ни одна точка земной поверхности не сможет, если в ней останутся деньги, избежать судьбы стать местоположением. Сжижающая революция продолжается, вода прибывает. Все города стали гаванями, ибо там, где города не пришли к морю, моря идут к городам (ведь новый супертовар — информация — приходит к владельцам не по *highways*,\* как бы ни убеждала нас некорректная метафора начала эпохи сетевого дискурса, а по пригодным для навигации течениям в океанах данных). В этом смысле сегодня Давос — город у моря.

С помощью своих старых и новых средств глобализация перманентно дает знать, что она продолжается и не допускает альтернативы. Отсюда — присущая ей независимость от всякой философии и иных форм рефлектирующей теории. Как вторая природа или судьба она не нуждается в оправдании ни перед какой критической инстанцией; она выступает исключительно с монологами, в которых утверждает и укрепляет себя как высшую силу. Обсуждение ситуации заменило критику. Мировой процесс может разве что истолковывать себя самого как всеохватывающую форму *act of God*,\*\* осуществляющегося посредством совокупности действий всего человечества.

---

\* Автострады (англ.).

\*\* Божий акт (англ.).

Этим действиям до поры до времени не может помешать даже ставшее всеобщим нежелание их исполнять. Земля пройдена вокруг, и самые отдаленные народы и культуры на ней встали перед необходимостью общаться друг с другом — дальше этого факта уже не может пойти никакой теоретический анализ современности. В этом смысле наземная глобализация, подобно аксиоме, представляет собой первый и единственный факт, на котором основывается теория современной эпохи. Если народы, рассеянные по своим эндоконтинентам, до сих пор жили как оторванные друг от друга звезды, скрываясь от внешнего в своих языковых и территориальных кельях, то после уничтожившей даль революции современности они вынуждены признать, что теперь, став на свою беду достижимыми для нападения других, они живут на общей планете — звезде несокрытых.

Но, поскольку наземная глобализация есть голый факт, появившийся достаточно поздно при уникальных обстоятельствах, ее невозможно интерпретировать как манифестацию вечной истины или строгой необходимости. Было бы натяжкой искать в ней естественное выражение той биологической теории, согласно которой все люди на Земле образуют один-единственный род. Она не свидетельствует и в пользу той метафизической идеи, что все люди в конечном счете причастны к одному и тому же кладезю не подлежащих ревизии истин (даже если некоторые так думают). И тем более она не является отражением гипотетического морального закона, в соответствии с которым все люди способны с максимальным сочувствием и симпатией понимать всех других людей. Более того, именно наивное допущение потенциальной открытости всего для всех неумолимо сводится фактами глобализации *ad absurdum*.\* Напротив, в процессе развития всемирной сети должна становиться все более очевидной неизбежная конечность интереса человека к человеку —

---

\* К абсурду (лат.).



Йозеф Арнольд. *Кунсткамера регенбургской семьи крупных торговцев и производителей железа Димпфелей.* Фрагмент. 1608 г.

меняется лишь моральный аспект, причем именно в направлении оптимальной грузоподъемности (при росте нервного истощения). До недавнего времени для всех людей была характерна универсальная способность безмятежно игнорировать огромное число жителей за пределами их собственного этнического резервуара. Как представители рода живущих в рассеянии (и эта их фактическая диаспора даже после мировой коммуникативной революции счастливым образом остается неколебимой) люди замыкаются в своих кланах, этносах, городских кварталах, клубах и группах по интересам и неумолимо отворачиваются от тех, кто принадлежит другим единствам идентификации или действует в соответствии с иными сценариями интеграции. Тем не менее результаты глобализации со всей очевидностью свидетельствуют, что она превращает в новую норму нечто антропологически совершенно невероятное, а именно постоянное внимание к далекому Другому, обитателю чужого резервуара.

Глобализированный мир есть мир синхронизированный; его основной темпоральной формой является организованное настоящее, свою тематическую конвергенцию он находит в актуальном.<sup>459</sup> Конечно, и сегодня страны и люди при наступлении ночи оказываются в тени Земли, но мир как мир потерял свою тень, лишился ночи

---

<sup>459</sup> См.: *Peter Sloterdijk. Neuzeit — Tatzeit — Kunstzeit // Die Zweite Moderne / Hrsg. von Heinrich Klotz. München, 1996. S. 52—56.* В этом контексте интересно предложение Мартина Олброу: называть период 1492—1995 годов (последняя дата — время проведения Климатической конференции в Рио-де-Жанейро) синонимами «современность» или «эпоха глобализации» и отделять от нее начинающуюся *Global Age* (глобальную эпоху) постнациональной формы мира; героическая фаза глобализации лишь создала предпосылки для наступления этой эпохи. Если глобальность, таким образом, понимается как результат и свершившийся факт глобализации, то в этой «глобальной эпохе», в которую мы вступили, бросается в глаза ее действительно постисторическая структура, то есть перенос центра тяжести с истории на новости и с ориентации на региональное прошлое — на ориентацию на сверхрегиональное будущее. Поэтому кокетливый лозунг Олброу «Забудьте современность!» неприемлем, но понятен. См.: *Martin Albrow. Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter. Frankfurt, 1998.*



Франклин Рузвельт и В. М. Молотов в Белом доме, в комнате с картами, 1942 г. «Рулоны с картами были так удобно прикреплены, что президент, сидя за своим письменным столом, мог просто спустить вниз карту любого региона мира, которую он желал изучить» (Гилберт Гросвенор).

и подчинился беспощадному императиву дня; в представляемом глобальном пространстве нет более места тайм-аутам. К тому же способы мышления, характерные для мирового рынка и зарождающейся мировой внутренней политики, теснят традиционное игнорирование дальних и чужих, с которыми мы никогда не встретимся, и выталкивают людей на арену реальных возможностей встречи и хронической необходимости контактов. Антропологический результат глобализации — логический синтез человечества в могущественном родовом понятии и его сведение к компактному синхронному коммуникативному миру — является продуктом смелого принудительного



Теодор Рузвельт (1858—1919).

абстрагирования и еще более смелых коммуникативных движений, порождающих принуждение.

Мысль о том, что в истории всемирной коммуникации отправление обладает приоритетом по отношению к возвращению, достигает здесь своего решающего пункта: понятия «человек» и «человечество» возникают лишь после того, как в результате продолжавшихся в течение нескольких столетий отправлений европейцев к другим берегам появляется антропологический горизонт в форме своего рода виртуального пленума народов и культур; таково движение, которое с недавних пор, с начала процесса деколонизации, должно принимать во внимание набирающую силу контркоммуникацию. Эта контркоммуникация смешивается с жестами возвращения европейцев к самим себе, и результат этого смешения называют мульт-



тикультурализмом или гибридизацией символических миров. «Человечество» вместе с прогрессирующим открытием самого себя и все более тесной интеграцией появляется на подмостках современного мышления как смутный и распыленный парасубъект универсальной истории случайного,<sup>460</sup> как поздний ребенок, чье появление на свет полностью зависит от случайных обстоятельств его открытия и организации.

## 26. ВТОРАЯ ОЙКУМЕНА

«Человечество» — отнюдь не продукт либидо, формирующего род и создающего необходимые для этого контактные среды. Напротив, антропологический конвент появляется благодаря принудительным связям, установленным колониализмом, а после распада колониальной системы — благодаря ряду обязательных интегрирующих факторов, в качестве которых выступают кредитные системы, инвестиции, физический товарооборот, туристические контакты, экспорт культуры, всемирный полицейский интервенционизм и экспансия экологических норм. Актуальность требования Второй Ойкумены явствует не столько из того, что все люди должны признать за собой равные права (хотя количество тех, кто открыто или завуалировано это отрицает, достаточно велико), сколько из того, что они вынуждены выдерживать растущее кооперативное давление, которое перед лицом общих рисков и общенациональных угроз сгоняет их в некую добровольно-принудительную коммуну. Очевидное для современных национальных государств обстоятельство, а именно тот факт, что они могут сохранять форму лишь с помощью стрессовой непрерывной коммуникации, по всей видимости, во все большей мере относится и

---

<sup>460</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Mille Plateaux*. Paris, 1980; нем. изд.: Berlin, 1992. S. 11: «Универсальная история существует, но она есть история случайности...»



Конвейер на фабрике «Replogle Globes Inc.», Чикаго.

к пока еще неформальному планетарному сообществу государств. Аутогенный стресс — это базис всех технологий крупноформатного консенсуса.<sup>461</sup>

В таких условиях актуальная международная политика трансформируется весьма примечательным образом: кажется, что она на наших глазах переходит из эры больших действий в эпоху больших тем (то есть больших рисков, которые конденсируются в семантические институты или универсалии нового типа), нуждающихся в подробной проработке в ходе непрерывных обсуждений. Тематическая политика и соответствующий ей цирк всевозможных конференций функционируют только как производство аутогенного глобального стресса. Ее субъекты действуют ради человечества, которое все явственнее конституируется как совокупность связанных друг с другом стрессовых коммун.

---

<sup>461</sup> См. работу автора: *Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*. Frankfurt, 1998. Амбициозную и чрезвычайно интересную попытку построения всеобщей теории культуры на основании анализа стрессорных и постстрессорных механизмов предпринял Хайнер Мюльманн: *Heiner Mühlmann. Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien; New York, 1996.

Этот виртуальный пленум реально объединенного и тематически коммуникативного человечества, выросшего из новоевропейской глобализации в результате деятельности колониальных империй и их запечатления во всемирно-рыночных отношениях, далеко не первая форма антропологических коммун, которые когда-либо существовали в истории человеческого самораскрытия и самоорганизации. Задолго до Колумба на европейском горизонте возникла идея единства человеческого вида, классической артикуляцией которой являлась греческая концепция *oikuméne*, или «обитаемого мира». То обстоятельство, что мир оседлых человеческих существ ограничивался тогда ареалом средиземноморской, то есть римско-эллинистической, культуры, а его периферия исчерпывалась птолемеевской континентальной троицей — остальная Европа, Западная Азия и Северная Африка, ничуть не умаляло величественности этой первой идеи единства человеческого вида. Суть античной концепции ойкумены отнюдь не в том, что все люди где-то должны быть дома. Древним не приходило в голову утверждать, что все люди являются экономическими животными или зависимыми от дома ущербными существами, неспособными отказаться от крыши над головой и всего того, что составляет базовый комплект жизнеобеспечения. Для античного экуменизма люди — не живые существа, обладающие правами в силу того, что все они физически нуждаются в одном и том же; в мышлении древних философов люди онтологически объединены как существа, которые по ту сторону своих локальных символизмов все вместе причастны к одной и той же мировой тайне. Они — существа, смотрящие на один и тот же свет и задающиеся одним и тем же вопросом. Эта идея универсальной причастности к очевидному и одновременно скрытому свержению действительности конституирует то, что Эрик Вёгелин назвал Первой Ойкуменой Запада; кроме нее, как мы знаем, существовала и китайская версия цивилизационной тотальности, выраже-

нием которой была концепция *t'ien-hsia*, «Поднебесной» (это слово переводится и непосредственно как «империя»).<sup>462</sup> Вёгелин дает точную ретроспективную характеристику метафизической структуры первой идеи единства человечества, возникшей на античном Западе.

«Универсальное человечество — это не общество, существующее в мире, а символ, указывающий на осознание человеком того, что в своем земном существовании он причастен к таинству действительности, стремящейся к собственному преображению. Универсальное человечество — это эсхатологический индекс. ...Без универсальности человечества не существовало бы, разве что оно было агрегатом представителей одного биологического рода; не существовало бы и истории человечества, как не существует истории кошачества или лошадства. Если человечество обладает историей, то его представители должны быть способны отвечать на импульс присутствия Бога в их душах. При таком условии человечество конституируется Богом, которому отвечает человек. Таким образом, обнаруживается, что случайное скопление обществ одного и того же биологического типа образует одно-единственное человечество с одной-единственной историей, и это происходит именно в силу его причастности к одному и тому же потоку божественного присутствия».<sup>463</sup>

Следовательно, основание единства по-староевропейски спроектированного «человечества» не следует искать ни в циркуляции товаров по средиземноморскому региону, ни в империалистическом синтезе народов вследствие римского господства. Скорее, люди древности, согласно их важнейшим самоистолкованиям, представляли собой

---

<sup>462</sup> См.: *Eric Voegelin. Order and History. Vol. 4: The Ecumenic Age. Chap. VI: The Chinese Ecumene.* Baton Rouge; London, 1974. P. 272—299.

<sup>463</sup> *Ibid.* P. 305.

«проблемное сообщество», объединенное общей причастностью к сопоставимым ноэтическим и пневматическим очевидностям и солидарное в силу одинаковой для всех загадочной структуры существования. Достоинство человеческого вида заключалось в том, что он состоял из существ, выросших из одного и того же безмерного основания. Римляне создали боевые машины и транспортные средства, позволившие им покорить обитаемый мир вокруг Средиземного моря, но после победоносного распространения своей власти по всем направлениям завоеватели были вынуждены покориться двум покоренным ими народам. Если сначала, по словам Горация, «побежденная Греция одолела своего дикого победителя», то это потому, что греческая философская теология раскрыла структуры слышимого всеми голоса разума (лучше было бы сказать: готовой к экспорту техники очевидности), который в чистом мышлении потенциально мог *явиться* всем людям независимо от их этнической принадлежности. Вёгелин воспевает эту «ноэтическую эпифанию» как непреходящий вклад Греции в якобы релевантную во всемирно-культурном отношении *philosophia perennis*.<sup>464</sup> И если позднее Рим был побежден еще и выступавшим под знаком христианства Иерусалимом, то это произошло по одной-единственной причине: его весть об интимном и публичном сообществе Бога с душами верующих в *ekklēsia* развернула мотив «пневматической теофании» во всеобщую, а не этнически ограниченную программу. Рим стал называться Вечным городом не только потому, что с ним были связаны имена местных успешных богов — Юпитера, Марса, Виртуса и Виктории, но и потому, что он оказался способен превратиться во Второй Иерусалим и в бо-

---

<sup>464</sup> См.: *Eric Voegelin. Order and History. Vol. 3: Plato and Aristotle.* Baton Rouge; London, 1957; Neudruck, 1990. Мы ссылаемся на монументальный труд Вёгелина, поскольку он может восприниматься как образцовая саморефлексия римского католицизма; впрочем, он особенно ясно демонстрирует, что в XX веке защита *philosophia perennis* закономерно переходит в некролог защищаемому.

лее узких границах — во Вторые Афины. Благодаря своей ассимилирующей и транслирующей способности Рим взял на себя роль столицы Первой Ойкумены и метафизического центра тяжести старой Европы. Задолго до возникновения университетов и новоевропейских академий *Roma aeterna* преподносил себя как земное обиталище очевидности: он желал, вслед за Афинами и Иерусалимом, быть городом, где *является* то, что *есть*; он мечтал о том, чтобы каждая поездка в Рим оказывалась паломничеством к очевидности (и мистерии).

Однако наземная глобализация лишила центрального статуса даже этот город городов, превратив его из метафизического трансляционного центра староевропейского мира в обычное местоположение. Не стоит недооценивать то обстоятельство, что шестьдесят пять человек, подписавших американскую Декларацию независимости 4 июля 1776 года, — все без исключения вольные каменщики и метафизики-любители — сначала ссылаются на очевидность, а затем провозглашают права человека, словно для них совершенно ясно, что разрыв с Европой был бы невозможен, если бы до того истина не была переправлена через Атлантику: «Мы считаем *очевидными* те истины, что все люди созданы равными...» (*We hold these truths to be self evident...*).

Антропологическая коммуна разворачивающегося на наших глазах процесса глобализации уже не принимает во внимание метафизические основания единства типа вёгелиновского «божественного присутствия» в каждой душе. Вторая Ойкумена подорвала универсалии Первой Ойкумены; она наградила как христианское, так и греческое представление о мире и их логические очевидности предикатом «провинциальные». Христианство было уличено в присущей ему непреодолимой партикулярности, а на вопрос, сможет ли оно, совершив рывок к «всемирному этосу», приобрести для себя еще больший экуменический авторитет (проект, над которым с воодушевлением отцов церкви работают Ганс Кюн и некоторые другие ав-

торы, хотя, возможно, ныне у церкви могут быть только двоюродные братья), даст ответ лишь далекое будущее. Несомненно одно: ни одна из так называемых мировых религий не может быть квалифицирована как Великий Транспорт для всех фракций человечества. Каждая из них еще долго будет бороться за свое место на мировом рынке метафизических потребностей. У каких-либо синтетических универсальных религий тем более нет никаких шансов, и вряд ли они смогут создать единый метафизический язык и полный словарь антропологической коммуны<sup>465</sup> — и прежде всего потому, что в будущем мире языки победителей и языки побежденных будут все больше и больше удаляться друг от друга, пусть даже в настоящее время все еще и предпринимаются попытки утвердить в средствах массовой информации и парламентах обществ благосостояния некий единый социал-демократический язык для мира, в котором нет проигравших.<sup>466</sup> И если это так, то весьма вероятно, что требования к концепции единого основания человеческого вида должны быть гораздо глубже, чем это предполагалось в экзальтированных тезисах ноэтических и профетических теологий эпохи Первой Ойкумены.

Тем не менее Вторая Ойкумена может научиться у реконструированной Первой Ойкумены следующему: при поисках основания единства человечества не следует ссы-

---

<sup>465</sup> См.: *Johann Figl. Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen.* Darmstadt, 1993.

<sup>466</sup> За гармонизированный взгляд на развитие свободного рынка религий выступают в своей книге Ирвин Хексэм и Карла Поу (*Irvin Hexham, Karla Poewe. New Religions as Global Cultures. Making the Human Sacred.* Boulder, 1997). Типичным выражением иллюзорных тенденций к гармонии на рынке политической морали является книга Оскара Лафонтена и Кристи Мюллер «Не бояться глобализации. Благосостояние и работа для всех» (*Oskar Lafontaine, Christa Müller. Keine Angst vor der Globalisierung. Wohlstand und Arbeit für alle.* Bonn, 1998). Интересную попытку обосновать социал-демократическую этику, ссылаясь на Аристотеля, предпринимает Марта Нуссбаум (*Martha C. Nussbaum. Der aristotelische Sozial-demokratismus // Gerechtigkeit oder Das gute Leben.* Frankfurt, 1999. S. 24—85).



Торговый дом «Титц». Берлин, 1899—  
1900 гг.



латься на какие бы то ни было биологические «фундаменты», даже если на этом настаивает новейшая политически корректная генетика, установившая принадлежность всех людей к некоему общему, в высшей степени гомогенному, генофонду. Этот адамический расизм представляет собой бредовую систему той же самой структуры, что и всякий прежний биологический коллективизм, даже если теперь генетические аргументы служат расовой унификации, а не дискриминации. Вторая Ойкумена сможет говорить о *единстве рода человеческого* (воспользуемся на мгновение языком XVIII столетия) не благодаря существованию какой-то общей *phýsis*, а благодаря наличию некоей общей ситуации. Но ситуацию можно определить только экологически или иммунологически.

Единство раздробленного на мельчайшие частицы рода человеческого основывается ныне на том, что все люди в своих регионах и историях стали отполированными, синхронизированными, озадачиваемыми и стыдимыми издалека, раскрытыми, куда-то подключенными и перегруженными существами; они превратились в местоположения своих витальных иллюзий, в адреса капитала, в точки в гомогенном пространстве, к которым возвращаются и которые возвращаются к самим себе; они стали в большей мере видимыми, чем видящими, понимаемыми, чем понимающими, достигаемыми, чем достигающими. Ныне каждый мужчина и каждая женщина, возвращаясь к самим себе, сами должны разбираться в недостатках и преимуществах быть теми, кто они есть. «Человечество» после глобализации — это люди, в большинстве своем оставшиеся в своей шкуре, жертвы неудачного местоположения Я.

Сам мировой процесс, безо всякой философии, непредсказуемым, нетеологическим образом выталкивает людей из центра. В ходе глобализации люди не только ощущают себя устаревшими, как разочарованно заявляли некоторые теоретики отчуждения, они стали внешни-

ми самим себе, — они превратились в существа, которые при возвращении к себе извне не могут больше быть уверенными, что кто-то будет дома, когда они туда войдут.

Если в Первой Ойкумене образцовым человеком был мудрец, размышлявший о своей разорванной связи с абсолютным, или святой, благодаря непостижимой благодати ощущавший себя находящимся к Богу ближе, чем обыкновенный грешник, то образцовым человеком Второй Ойкумены является знаменитость, которая никогда не поймет, почему ей сопутствовал большой успех, нежели другим, или анонимный мыслитель, открытый ключевым опытам этой эпохи: во-первых — вновь и вновь вспыхивающим революциям как «презентациям бесконечного в здесь-и-теперь»,<sup>467</sup> а во вторых — стыду, который для каждой сознательной жизни стал сегодня более чувствительным, чем первородный грех, то есть недостаточному противодействию всеобщей дискредитации живого.

На последнем шаре, местоположении Второй Ойкумены, уже нет никакой сферы всех сфер — ни информационной, ни светски-государственной, ни тем более религиозной. Даже Интернет, сколь бы ни был велик его потенциал, будучи суперинклюзивной системой, продуцирует некую дополнительную суперэксклюзивность. Шар, состоящий только из поверхности, это не дом для всех, а рынок для каждого. На рынках никто не находится «у себя»; никто не должен пытаться быть дома там, где меняют своих владельцев деньги, товары и функции. Мировой рынок — понятие, позволяющее констатировать (или требовать), что все без исключения продавцы и покупатели встречаются в некоем всеобщем внешнем. Пока существуют мировые рынки, все спекуляции по поводу того, что в интегральном внутреннем пространстве человечества может быть вновь обретен па-

---

<sup>467</sup> См.: Gilles Deleuze, Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, 1991. P. 96; нем. изд.: Was ist Philosophie? Frankfurt, 1996. S. 116.

нормальный обзор с домашним или столичным центром, разобьются о неустранимое превосходство внешнего. Если даже Средневековью не удалось концентрически совместить два шара — божественный и мировой,<sup>468</sup> то современность тем более может произвести лишь дополнительное сумасшествие, если возьмется за гибридный проект интеграции в концентрически построенную моносферу неких под-сфер — разнообразных культурных и предпринимательских местоположений. Пожалуй, эту опасность недооценивал сам Маршалл Маклюэн; предаваясь созерцанию глобальной деревни, он говорил: «Медиальные продолжения человека ведут к очеловечиванию планеты».<sup>469</sup> Отдаваясь во власть радужных ожиданий, великий медиа-теоретик не заметил, что в результате неумолимого отмирания имперско-централизованных мировых формообразований своего базиса (центрального положения абсолютного отправителя) лишился даже электронный католицизм.

Последний шар допускает лишь горизонтальные конструкции, что не исключает отдельных высотных построек. Он способствует *joint ventures*\* — интеркультурным трансакциям под искусственными, достаточно пологими небесами; он требует форумов, подиумов, балдахинов, покровительств и альянсов; он благоприятствует конвентам объединенных общими интересами групп, проводимым за столами самого различного формата и в конференц-залах самой различной величины. Но он дискредитирует идею супермоносферы, или господствующего центра всех центров.

---

<sup>468</sup> С глубинно-структурной точки зрения это была интеллектуальная задача, которой занималась, не сумев решить ее, *philosophia perennis*. См. выше Главу 5. С. 467 и сл.

<sup>469</sup> *Marshall McLuhan, Bruce R. Powers. The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert. Paderborn, 1995. S. 127.*

\* Совместные риски (англ.).

В монотонном шуме актуальной социологической и политической литературы, посвященной глобализации, можно выделить несколько моделей, имеющих хорошие шансы стать чем-то вроде вечных тем или журналистских универсалий грядущих столетий: во-первых — это мотив возникновения некоего нового *modus vivendi* в результате непрерывной торговли между локальным и глобальным; во-вторых — вступление политических «пост-современных» сообществ в новую констелляцию «по ту сторону национального государства»;<sup>470</sup> в-третьих — политическая и моральная напряженность глобализированного мира как следствие все более резкого разрыва между богатыми и бедными; и в-четвертых — идея, что прогрессирующее истощение биосферы и вред, наносимый воде, воздуху и почве, *volens nolens* превратят «человечество» в сообщество, объединенное экологическими интересами, в рамках которого в ходе размышления и диалога должна будет сформироваться новая дальновидная культура разума. Во всех этих темах несложно обнаружить общую проблематику: размывание традиционных представлений о политических субъектах и социальных самостоятельных единицах. Повсюду можно заметить, что решающие тренды вышли из-под контроля тех, в чьей компетенции они находились ранее, и что сегодняшние проблемы уже не по плечу людям, решавшим проблемы вчера (и уже тем более не по плечу завтрашние проблемы тем, кто решает проблемы сегодня).

Мы постараемся интерполировать эти ощущения из области социологических дискуссий в наш контекст — контекст политической поэтики пространства, или мак-

---

<sup>470</sup> См.: *Martin Albrow. Abschied vom Nationalstaat*, а также: *Jürgen Habermas. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt, 1998.*



Роза Эль-Хассен. *Дверь-объект*. 1996 г. Силоксановый каучук, замок и дверная ручка.

росферологии.<sup>471</sup> После этой перемены оптики все вопросы социальной и личной идентичности будут рассматриваться в их морфологических и иммунологических аспектах, а следовательно, будет поставлен вопрос: может ли в исторически подвижных больших мирах вообще существовать нечто такое, как жизнеспособные формы обитания или бытия-у-себя-и-своих-близких? Актуальная ныне нервозность, вызываемая глобализацией, свидетельствует, что вместе с национальным государством ликви-

---

<sup>471</sup> Под этой рубрикой суммируются размышления, поднимающие теорию интимных сфер (микросферологию) на уровень теории крупных иммунных структур (государств, империй, миров). См.: Сферы. Т. I.

дируется и до сих пор максимально возможное политическое жилое помещение — своего рода жилая комната и конференц-зал демократических народов (или народных фантазий) — и что по этой национальной жилой комнате уже гуляют весьма неприятные сквозняки. Оглядываясь назад, мы видим, что выдающимся достижением современного национального государства было предоставление большинству его жителей своего рода домашних условий, той одновременно и воображаемой, и реальной иммунной структуры, которая могла восприниматься как конвергенция места и самости или как региональная идентичность (в самом лучшем смысле слова). Наиболее впечатляющим это достижение было там, где государству благосостояния в максимальной степени удавалось обуздывать государство власти. Глобализация разрушает этот политико-культурный эффект домашности; многие граждане современных национальных государств, находясь дома, уже не ощущают себя у себя самих, а находясь у себя самих, уже не чувствуют себя дома.

Иммунологическая конструкция политико-этнической идентичности приведена в движение, и выясняется, что связь места и самости стабильна не при любых условиях, как это вытекало из требований и фикций политического фольклора территориализма (от античных земледельческих культур до современного национального государства). Когда взаимосвязь мест и самостей ослабляется или разрывается, могут выявиться две крайние позиции, в которых почти с экспериментальной точностью обнаруживается структура социального поля: самость без места и место без самости. Очевидно, что до сих пор все реально существующие общества должны были искать свой *modus vivendi* где-то между этими полюсами, и лучше всего если это была точка, удаленная на максимальное расстояние от обеих крайностей. Нетрудно понять, что и в будущем любая реальная политическая общность будет вынуждена давать ответ на двойной императив определения самости и места.

К первому полюсу ближе всего находилась, пожалуй, еврейская диаспора последних двух тысячелетий, о которой не без основания можно было сказать, что она представляет собой народ без страны. Такую ситуацию остроумно описал Генрих Гейне, заметивший, что дом евреев не в стране, а в книге — Торе, которую они всюду носят с собой как «портативное отечество». Это сколь тонкое, столь и глубокомысленное замечание внезапно высвечивает одно обладающее универсальной значимостью обстоятельство, на которое слишком редко обращают внимание: номадизированные, или детерриториализированные, группы конструируют свой символический иммунитет и свое этническое единство, не опираясь на какую-либо почву; скорее, их взаимокоммуникации функционируют как аутогенный сосуд,<sup>472</sup> в котором пребывают сами участники и в котором они остаются «в форме», в то время как группа носится ветром по внешним ландшафтам. Поэтому безземельный народ не может пасть жертвой иллюзии, в течение всей истории человечества неотступно преследовавшей почти все оседлые народы: это иллюзия, что саму страну следует рассматривать как резервуар народа, а собственную почву воспринимать в качестве априори своего жизненного смысла и своей идентичности. Это *territorial fallacy*\* и по сей день остается одной из самых значимых и проблематичных реликвий, унаследованных нами от оседлой эпохи, ибо с ним связан основной рефлекс всякого мнимо легитимного политического применения силы, так называемая защита родины. Оно основывается на навязчивом отождествлении места и самости — аксиоматической мыслительной ошибке детерриториализированного разума. По мере того, как сверхмощная волна транснациональной мобильности повсеместно способствует связям между народами и территориями, эта ошибка становится все более и более явной. Для новейшей

---

<sup>472</sup> Об этом выражении см.: Сферы. Т. I. С. 58 и сл.

\* Территориальное заблуждение (англ.).

современности характерно направление в сторону мультилокальной самости — и в той же мере к полиэтническому, или денационализированному, месту.

На эту интересную в теоретическом отношении ситуацию недавно обратил внимание индо-американский культурный антрополог Арджун Аппадурай, предложивший концепцию *ethnoscape*.<sup>\*</sup> С помощью этого понятия могут рассматриваться такие ситуации, как прогрессирующее «распространствливание» (*detrterritorialisation*) этнических отношений, формирование воображаемых общностей вне наций и воображаемая причастность индивидов к образам жизненных форм иных национальных культур.<sup>473</sup> Что же касается еврейства периода исхода, в глазах народов западного полушария оно продолжает оставаться примером мнимо парадоксального и действительно скандального фактического существования самости без места.

На другом полюсе во все более явных формах дает о себе знать феномен места без самости. Парадигматичными для него являются не заселенные людьми регионы Земли — белые (полярный мир), серые (высокогорье), зеленые (девственные леса), желтые (пески) и голубые (океаны) пустыни. Но для нашей темы более интересны те места, в которых собираются люди, не желающие или не имеющие возможности связывать свою идентичность с локальностью. Это относится ко всем транзитным пространствам как в узком, так и в широком смысле слова, будь то местности, предназначенные для осуществления коммуникаций (например, вокзалы, гавани и аэропорты, улицы, площади и торговые центры), или сооружения, спроектированные для временного пребывания (поселки для отдыхающих и турбазы, заводские территории и ночлежные дома). Такие места обладают своей особой атмо-

---

<sup>473</sup> См.: *Arjun Appadurai. Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen einer transnationalen Anthropologie // Perspektiven der Weltgesellschaft / Hrsg. von Ulrich Beck. Frankfurt, 1998. S. 11—40.*

\* Бегство от нации (англ.).





Аниш Капур. *Turning the world upside down III* (Переворачивая мир III). 1996 г. Дойче Банк, Лондон.

сферой, но их существование не зависит от регулярной обитаемости или коллективной самости, которая была бы в них укоренена. Их характерная особенность — не удерживать своих посетителей. Они — то переполняемые людьми, то вымирающие ничейные места, транзитные пустыни, разрастающиеся в разгруженных центрах и на гибридных перифериях современных обществ.

Что касается таких обществ, то мы и без особых аналитических усилий можем заметить, что их прежние стандарты — жизнь в герметичных, этнических или национальных контейнерах (вместе со специфическими фантазиями) и неотъемлемое право путать страну и самость — в силу глобализирующих тенденций решитель-

ным образом нарушаются. Ибо, с одной стороны, в результате обретения крупными популяциями беспрецедентной в истории мобильности такие общества ослабляют свои связи с местом, а с другой — драматически растет число транзитных мест, которые не могут предоставить посещающим их людям условия для обитания. Тем самым глобализирующиеся и становящиеся все более мобильными общества одновременно приближаются как к номадическому полюсу (самости без места), так и к пустынному полюсу (месту без самости) с неким съезживающимся средним планом, состоящим из зрелых региональных культур и удовлетворенной лояльности определенному месту.

Таким образом, кризис формы современных массовых обществ, обсуждаемый в настоящее время по большей части под рубрикой кризиса национальной государственности, проистекает из прогрессирующей эрозии этнических контейнерных функций. То, что прежде понималось под обществом, в действительности представляло собой не что иное, как содержимое толстостенного территориального, получающего символическую поддержку и, как правило, моноязычного резервуара, а следовательно, это был коллектив, нашедший свое самоопределение в некоей национальной герметике и вибрирующий в своей особой (едва ли в полной мере понятной чужим) избыточности. Такие исторические общности, пребывающие в точке пересечения самости и места, так называемые народы, в силу своих самостно-контейнерных свойств в большинстве случаев склонны проводить четкую грань между внутренним и внешним (ситуация, которая в дополитических культурах обычно отражалась в наивном этноцентризме, а на политической стадии — в субстанциальном различии внутренне- и внешнеполитического). Но именно это различие и эта грань сегодня все больше и больше сглаживаются результатами глобализации. Иммунную ситуацию национального контейнера пользователи прежних отношений все чаще воспринимают как проблемную. Впрочем тот, кому знакомы преимущества современной

свободы передвижения, едва ли пожелает вернуться к воинственному затворничеству старой национальной государственности, не говоря уже о тех тоталитарных самогипнозах, которые были характерны для племенных жизненных форм; тем не менее для многих наших современников смысл и риск движения в сторону мира тонкостенных и смешанных обществ до сих пор остаются непонятными и нежелательными. Глобализация, справедливо указывает Роланд Робертсон, это процесс, сопровождаемый протестом (*a basically contested process*).<sup>474</sup> Но протест против глобализации и есть сама глобализация; он является неизбежной и незаменимой иммунной реакцией локальных организмов на инфекции более крупного формата мира.

Подлинный психополитический вызов Глобальной Эпохи (которую мы вслед за Мартином Олброу можем рассматривать как самостоятельную стадию, ставшую результатом новоевропейского процесса глобализации) состоит в следующем: ослабление традиционных этнических контейнерных иммунитетов недостаточно прорабатывать как утрату формы и упадок (то есть как амбивалентное или циничное пособничество саморазрушению). То, в чем действительно нуждаются люди эпохи постмодерна, это эффективный дизайн жизнеспособных иммунных отношений, и именно они будут самыми разнообразными способами вырабатываться в обществах с проницаемыми стенами — даже если, как это издавна повелось, это будет происходить не у всех и не для всех.

В этом контексте обнаруживается революционный иммунологический смысл эпохального движения в сторону индивидуалистических жизненных форм: сегодня в передовых обществах — возможно, впервые в истории гоминидных и человеческих форм жизни — индивиды как носители иммунных свойств желают оторваться от своих

---

<sup>474</sup> *Roland Robertson. Globalization. Social Theory and Global Culture. London; Newbury Park; New Delhi, 1992. P. 182.*

(до сих пор выполнявших в первую очередь защитные функции) общественных тел и полностью отделить свое счастье или несчастье от бытия-в-форме политической коммуны. Пожалуй, эта тенденция наиболее очевидным образом воплощается в нации-лидере западного мира — США, где индивидуалистическая концепция *pursuit of happiness*\* с 1776 года служит номинальным фундаментом общественного договора. Центробежный эффект этой ориентации на счастье индивида прежде компенсировался коммунитаристскими и гражданско-общественными энергиями, и таким образом иммунологический приоритет группы по сравнению с ее членами, казалось, также находил свое воплощение в синтетическом народе Соединенных Штатов.

Ныне же имеются признаки обратного: ни в одной стране, ни в одной популяции, ни в одной культуре биологическая, психотехническая и религиозидная забота о себе на уровне индивидов не сопровождается таким ростом равнодушия к политической жизни. В последних выборах президента Соединенных Штатов впервые приняло участие менее 50 % избирателей, а на последних выборах в палату представителей и сенат конгресса (в ноябре 1999 года) на избирательные участки не пришло приблизительно две трети граждан, обладающих правом голоса (причем эксперты расценивали явку в 38 % как относительно хороший результат). Это свидетельствует о ситуации, когда большинство индивидов перестает связывать себя с судьбами своей политической коммуны, и это происходит под воздействием вполне обоснованного представления, что отныне индивид не находит свой иммунологический оптимум в своем национальном коллективе (а если находит, то только в исключительных случаях); отчасти он может найти его в системах солидарности своего «меньшинства» или своей *community*\*\*, но в первую очередь — в частных структурах безопасности любой природы: ре-

---

\* Стремление к счастью (англ.).

\*\* Община (англ.).

лигионидной, гимнастической, технико-страховочной или диетической. Аксиома индивидуалистического иммунного порядка распространяется в массах эгоцентричных индивидов как некая новая витальная очевидность: никто не станет делать для них то, чего не сделал бы для себя. Новые техники иммунитета рекомендуются в качестве экзистенциальных стратегий для обществ, состоящих из индивидов, которые завершили длинный марш к гибкости, к ослаблению «отношений к объекту» и к всеобщему допущению неверности и реверсивности в отношениях между людьми и подошли к грани верно предсказанного Шпенглером конца всякой культуры — к тому состоянию, когда уже невозможно определить, являются ли индивиды невероятно здоровыми, или же пребывают в катастрофическом упадке. По ту сторону этой грани последняя метафизическая дистинкция — отставившееся Ницше различие между благородством и низостью — утрачивает свои очертания, и то, что в проекте «Человек» казалось великим и внушающим надежду, исчезает подобно рисунку на прибрежном морском песке.

ПЕРЕХОДНАЯ ГЛАВА

AIR CONDITIONING\*

Для всех жителей Земли пока еще остается общей подвижная воздушная оболочка планеты — атмосфера в метеорологическом смысле этого слова, по известным причинам ставшая предметом особой заботы современников. Уже достаточно давно наметившееся движение в сторону рынка климатических техник демонстрирует: каждый индивид по возможности всегда будет прилагать усилия для того, чтобы отказаться от разделяемого всеми дурного воздуха. Будущие культуры обитания будут все более явно исходить из необходимости технического производства пригодного для жизни внутреннего климата. *Air conditioning* станет главной пространственно-политической темой грядущей эпохи. Тем самым сферический императив выходит из тени и превращается в очевидный для всех центр сотворения любых политических и культурных единств.

В течение жизни менее чем одного поколения жители Второй Ойкумены на примере многочисленных кризисных в климатическом отношении точек Земли убедились, насколько важное значение имеет дыхание. То, что сегодня видно лишь сквозь неортодоксальным образом отшлифованные теоретические очки, вскоре станет тривиальной очевидностью: внятная климатическая политика должна стать фундаментом новой ойкумены, а развитая климатическая техника — базисом конкретных об-

---

\* Кондиционирование воздуха (англ.).

ществленных образований. И когда невосполнимый или с трудом компенсируемый физический климатический ущерб (психический ущерб может замалчиваться и дальше) станет хроническим, тогда наконец распространится всеобщее понимание, что общества могут адекватно описываться и управляться лишь в качестве предмета прикладной сферологии.

Кондиционер — это судьба. Он подтверждает тезис, что сущность современности выражается в задаче вычленения технически более точных иммунных систем из прежних неопределенно холистических иммунных структур. Как только подача воздуха перестает быть безусловной предпосылкой жизненных процессов и переходит в техническую стадию, древнейший фундаментальный пневматический и атмосферный мотив человеческого существования достигает того порога, за которым должна начаться его модернизация. Отныне воздушные смеси и атмосфера становятся полноценным предметом производства. Теперь мы уже не имеем дело с тем, что в течение последних двухсот пятидесяти лет именовалось Просвещением. Светлая сторона Просвещения становится атмотехникой. Современная эстетика повседневности если и не задает направление этим процессам, то по крайней мере очерчивает их горизонт.

Люди создают свой собственный климат, но они делают это не по доброй воле, не по собственному выбору, а в силу уже существующих, непосредственно данных и унаследованных от прошлого обстоятельств. Традиция всех мертвых климатов, словно какое-то удушье, отягощает самочувствие живущих. То, что согласно предположениям Витрувия<sup>475</sup> началось благодаря появлению огня — собрание людей вокруг вызывающего приятные ощущения центра, *magna commoditas*, заманчивый комфорт, — до сих пор остается базисной техникой формирования солидаризированных групп. Общество *есть* темпе-

---

<sup>475</sup> См. выше Главу 2. С. 225 и сл.



Мыльные пузыри. Нью-Йорк, 1945 г.







Отто Фрай. Проект использования мыльной оболочки для больших куполов. 1971 г.

ратура своего собственного пространства; оно *есть* качество своей собственной атмосферы; оно *есть* своя собственная депрессия; оно *есть* свое собственное прояснение; оно *есть* свое собственное расщепление на бесчисленные локальные микроклиматы.

Поэтому самонастройка сфер означает нечто большее, чем то, что прежде считалось политикой. Сферы (и в своих, возможно, чересчур подробных исследованиях мы попытались это понять) суть обитаемые пространства, разворачивающиеся благодаря совместному проживанию в них людей. Они — первый продукт человеческой кооперации; они представляют собой нематериальный и тем не менее самый реальный результат некоей протекающей лишь в резонансах первичной работы. Процесс развития



цивилизации стимулирует не разделение труда, а разделение сфер; оно есть первичная настройка сообщества в себе самом и посредством себя самого.

Поэтому политические партии, и даже сама политика как фокус публичного интереса, могли появиться только после того, как конфликт по поводу установления господствующего внутреннего климата стал вестись в цивилизованных формах. Одновременное появление новейшей демократии и массового информационного общества происходит потому, что лишь масс-медиа, формируя социальный климат, способствуют разрешению конфликта по поводу климатического регулирования. Поэтому просвещенное население массовых демократий вправе воспринимать электоральную жестикоуляцию своих партий



Ман Рэ. *Autoportrait déformé* (Деформированный автопортрет). 1938 г.

как войну метеорологов. Все они в своих обещаниях стремятся изменить климат, но их болтовня свидетельствует: они не знают, что означает их обещание. Почти у всех них есть серьезная причина быть вместе. Они еще не понимают, что солидарность возможна лишь в результате перенесения форм причастности друг к другу, характерных для архаичных культур, на отношения внутри больших обществ, но они уже чувствуют, что предпосылки для таких перенесений стали весьма сомнительными.

Антиполитический скепсис на Востоке и Западе, питаемый верными ощущениями, содержит в себе зародыш

той интуиции, с которой должно начаться новое проектирование пространств солидарности. Каждое из таких пространств основывается — точнее, подвешивается — на исполняющем само себя климатическом обещании. Просвещение начинается с прояснения, в противном случае оно с самого начала представляет собой массовый обман, о котором говорили мрачные авторы XX столетия. Как и любая совместная жизнь, политика есть искусство атмосферно возможного.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРОЛОГ. НАПРЯЖЕННАЯ ИДИЛЛИЯ . . . . .	7
ВВЕДЕНИЕ. ГЕОМЕТРИЯ В ГРОМАДНОМ. <i>Проект метафизической глобализации</i> . . . . .	40
I. Атлант . . . . .	40
II. Парменидовское мгновение . . . . .	66
III. Нести Бога . . . . .	90
IV. Морфологическое евангелие и его судьба . . . . .	111
ПОДСТУП. АНТРОПИЧЕСКИЙ КЛИМАТ . . . . .	137
ГЛАВА 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДАЛЬНО-БЛИЗОСТИ. <i>Танатологическое пространство, паранойя, имперский мир</i> . . . . .	153
ГЛАВА 2. ВОСПОМИНАНИЯ О СОСУДАХ. <i>Об основании солидарности в инклюзивной форме</i> . . . . .	191
ГЛАВА 3. КОВЧЕГИ, ГОРОДСКИЕ СТЕНЫ, МИРОВЫЕ ГРАНИЦЫ, ИММУННЫЕ СИСТЕМЫ. <i>К онтологии имманентного пространства</i> . . . . .	246
Экскурс 1. Умереть в амфитеатре позднее. <i>Об отсрочке по-римски</i> . . . . .	324
Экскурс 2. Мердократия. <i>Об иммунном парадоксе оседлых культур</i> . . . . .	339
ГЛАВА 4. ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ ШАРА . . . . .	354
Экскурс 3. Автокопрофагия. <i>О платоническом recycling</i> . . . . .	429
Экскурс 4. Пантеон. <i>К теории купола</i> . . . . .	436
ГЛАВА 5. DEUS SIVE SPHAERA, ИЛИ ВЗРЫВАЮЩЕЕСЯ ВСЕЕДИНОЕ . . . . .	466
Экскурс 5. О смысле произнесенной фразы: шар мертв . . . . .	584

ГЛАВА 6. АНТИСФЕРЫ. <i>Разыскания в inferнальном пространстве</i>	595
ГЛАВА 7. О ТОМ, КАК ЦЕНТР СФЕРЫ СКВОЗЬ ЧИСТУЮ СРЕДУ ВОЗДЕЙСТВУЕТ НА УДАЛЕННОЕ. <i>К метафизике телекоммуникации</i>	670
Экскурс 6. Развенчание Европы. <i>Анекдот о тиаре</i>	794
ГЛАВА 8. ПОСЛЕДНИЙ ШАР. <i>К философской истории наземной глобализации</i>	806
ПЕРЕХОДНАЯ ГЛАВА. AIR CONDITIONING	1014

*Научное издание*

Петер Слотердайт

**СФЕРЫ**

МАКРОСФЕРОЛОГИЯ

Том II

**ГЛОБУСЫ**

Редактор издательства *Т. Л. Ломакина*

Художник *П. Палей*

Технический редактор *Е. Г. Коленова*

Корректоры *О. И. Буркова, О. В. Гусихина, Н. И. Журавлева* и *З. Ю. Иванова*

Компьютерная верстка *А. Г. Дубинца*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Сдано в набор 27.09.06. Подписано к печати 15.05.07.

Формат 60 × 84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура School Book.

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 59.5. Уч.-изд. л. 49.6.

Тираж 2000 экз. Тип. зак. № 4012. С 69

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: [main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)

Internet: [www.naukaspb.spb.ru](http://www.naukaspb.spb.ru)

Первая Академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-026921-7



9 785020 269217



Петер  
Слотердаик

## Сферы II

глобусы

«Глобусы» –  
вторая часть трехтомного  
«философского романа» известного  
немецкого философа Петера Слотердайка  
(род. 1947), носящая подзаголовок «Макро-  
сферология» и посвященная реконструкции основных  
этапов процесса, известного нам под именем «глоба-  
лизации». Началом этого процесса автор считает  
утверждение метафизических представлений первых греческих  
философов об универсуме как о всеобъемлющем шаре,  
продолжением – научное, политическое и экономическое освоение  
европейским человечеством поверхности «последнего шара»  
(т.е. Земли), а завершением – формирование планетарной системы  
телекоммуникаций. Макросферы (космологические, религиозные,  
социальные и политические системы) – дальнейшие расширения  
описанных в первом томе внутренних телесно-душевных, или  
микросферических, пространств, выступающих в роли иммунных  
систем, обеспечивающих физическую и ментальную безопасность  
своих обитателей. Согласно Слотердайку, вся классическая  
философия выступает в форме макросферологии – созерцания  
тотального шара и всеобъемлющей иммунной структуры,  
тогда как главной характеристикой современности (или  
модерна) является освобождение от метафизи-  
ческого моноцентризма и переход к  
пониманию жизни как мультифокаль-  
ного, полиперспективного и  
гетерархического  
феномена.

