

ЭДУАРД НАДТОЧИЙ

## Путиами Авеля

«И я, Иоанн, видел святой город Иерусалим, новый сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста...И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними»

*(Откровение, 21, 2-3)*

Когда в России приходит время решительных перемен, глобальных тектонических сдвигов исторического времени, всегда встает вопрос о природе города — и удельном весе городской цивилизации в русской истории. В этом вопросе собрано многое: и проблема свободы и самоуправления, и проблема принятия или непринятия «буржуазно-бюргерских» (то бишь городских, в русском представлении) ценностей, и проблема усмирения простирания неконтролируемых пространств евклидовой разметкой и перспективой, да и просто вопрос комфорта, который неприятно или приятно поражает всякого, переместившегося от разбитых улиц и кособоких домов родных палестин на аккуратные мощеные улицы и к опрятным домам европейских городов. И если обыватель-«бюргер», которого так любят шпынять русские интеллектуалы на протяжении последних 150 лет, населяет эти самые вылизанные города — то значит есть нечто, что в природе этих городов не устраивает русского человека.

Что же?

### *Полис и изономия*

Самые фундаментальные концепты, описывающие общество, «экономика» и «политика», коренятся в городской топологии. Политика — способы распоряжения общими делами в рамках «политейи», т.е. города-государства. Ойкос — это прежде всего домашнее хозяйство оседлого человека, господина своей утвари и домашних, приватно расположенного отно-

сительно политейи. И хотя политейя — вовсе не обязательно дело города, а ойкос — вовсе не всегда определяют себя относительно политейи, однако наш топос, в котором мы стихийно располагаем и связываем то и другое, «пространство предвместимости» для помысливания социальной структуры, негласно и накрепко укоренено в городском бытии, в городской онтологии. Мы захвачены городом как топосом прежде, чем начинаем думать о социуме.

Обусловлено это, конечно, прежде всего тем, что само продумывание первых причин и начал сущего неразрывно связано с греческой городской культурой. Философия Космоса, формулирование порядка возникновения и уничтожения элементов или начал, способов их связи, структурной зависимости и иерархии — необходимый момент формирования *изономии* — представления космоса как однородного, центрально-симметричного и пропорционально устроенного целого. Жан Вернан, одним из первых продемонстрировавший такую структурную зависимость, писал: «Polis предстает как гомогенный универсум, без иерархии, без этажей, без дифференциации. Archè более не сосредоточено на единственном персонаже на вершине социальной организации. Оно распределяется равным образом по всей сфере общественной жизни, в этом общем пространстве, в котором город обнаруживает свой центр, свой *mésos*»<sup>1</sup>. Философия бытия — необходимая подпорка социальной организации города как полиса, как места политики. Ионийские философы — и прежде всего Анаксимандр — разместили космос в геометризованном пространстве. В противоположность мифу в Космосе Анаксимандра никакой из элементов не находится более в привилегированной позиции басилевса. Земля, располагаемая Анаксимандром в центре кругового универсума, недвижима вследствие «равноудаленности» от власти всех элементов. При этом словарь Анаксимандра, который он применяет в своей «натурфилософии», прежде всего политический: сила влияния элементов друг на друга обозначается как власть, кратос, а ее распределение — как правосудие, дике. Через поддержание равновесия элементов-сил осуществляется во множестве единство стабильного и пропорционального космоса. Первичность апейрона гарантирует непрерывность эгалитарного порядка, основанного на взаимности отношений и дающего общий номос динамическому распределению элементов в космосе. Именно средствами философии удалось впервые отмыслить отношения людей от отношений богов и создать условия для проявления *номоса*, регулирующего распределение отношений человека к земле как профанного простирания, собирающегося не вокруг храма или дворца, а вокруг *агоры* — места публичного решения ставших тем самым универсально-общими дел. Философия создала пространство предвместимости, которое затем и было заполнено

<sup>1</sup> J.-P. Vernant Les origines de la pensée grecque P, PUF, 1969, p.99.

социальной изономией, нашедшей свое наиболее адекватное выражение во власти демоса, геометрически упорядоченного распределения граждан Афин, «афинского народа». Когда сегодня президент Буш мыслит мир как большой город, геометрически упорядоченный вокруг некоторой идеальной «агоры», пустого пространства для ничем не затрудняемой «isègoriè» (легального права слова) лиц и народов – то он лишь находится на другом конце той длинной исторической кривой, которую начали элеатские мыслители изономии элементов и воплотили в жизнь ведомые Клисфеном<sup>2</sup> афинские ремесленники. Эта изономическая структура пространства представляется нам нейтральной – простым вместилищем для множества зданий, а само это множество зданий – нейтральной и удобной средой для нашей частной жизни. И мы не замечаем того, что эта «нейтральность» – весьма агрессивно организованная форма раздела мира между людьми и богами, определенная форма экспонирования профанного пространства людей внешнему, вынесенному за скобки их городской суеты миру богов, которым отведено место молчаливых и благожелательных наблюдателей устройства горожан в отведенном ими себе изономическом пространстве. И потому, когда удобные технические устройства, которые кажутся, как часть изономии, нейтральными к вопросам борьбы добра и зла, вдруг падают с неба, неся во имя каких-то других, необъяснимых богов смерть и разрушение – наступает апокалиптический шок. Оказывается, мир нейтрального простирания земли под расчерченным законами безопасным небом – лишь чей-то способ устраивать свое существование, хрупкий и держащийся верой, что мир таков и только таков. Обнаруживается, что бывают и другие способы отношения земли и неба, почему-то более сподручные для страшных, непонятных и несомненно злых людей. И тогда приходит понимание, что свой, полисный, изономический способ раздела земли и неба, мира людей и богов, необходимо защищать как некоторую ценность от других, совсем других способов распределения ценностей в отношениях земли и неба. Иными словами, выясняется, что в мире идет непрерывная борьба *номосов*, разных способов понимания порядка и меры, вытекающих из распределения людей на земле как пространстве, и городских *диспозитивов*, как важнейших топологических кристаллизаций *номосов*.

Мышление о бытии, философия, как она сложилась в Греции – онтология *Полиса*, и не может в качестве своего результата производить какую-то другую модель понимания *номоса*, социального простирания, устройства человека на земле. Для афинской школы – за орбиту (*Orbis!*) мысли которой мы не вышли до сих пор – человек, как политическое животное, «зоон политикон», имеет полис своей «природой». Т.е. если фю-

<sup>2</sup> См. классическое исследование, разбирающее рождение афинской демократии в ходе реформ Клисфена: P. Lévéque, P. Vidal-Naquet *Clisthène L'Athénien* P., 1964.

сис, природа, заключается в «проявлении через себя», в «самораспускании», как распускается цветок, то человек, как «подражатель» (миметолог) природе, выявляет в материале посредством своего искусства (техне) его скрытые потенции, его дюнамис, являясь, таким образом, совинником образующихся форм — горшка, дрессированной лошади, храма. Но поскольку скрытые в материале самого человека его дюнамис проявляют свою природу как «полис», то само искусство (техне) политики оказывается амбивалентным. С одной стороны, поскольку человек — сам природное существо, это соревнование (агон) с природой в создании совершенного «самораспускания», прекраснейшего из «цветов» фюсиса. С другой стороны, политика — это подражание природе, техне, в котором человек — лишь совинник полиса как возникающей формы. Возникающий конфликт техне и фюсиса, раскалывающий само человеческое присутствие как особое положение сущего среди сущего, и приводит к философии бытия в афинской школе, насквозь политической во всех своих базовых понятиях. Если мы сегодня не отдаем себе отчет в этой генеалогии наших категорий, способов сказывания о бытии, то и это обусловлено логикой полисной изономии, стремящейся сделать оперирование своим номосом предельно нейтральным ко всякой возможности вопрошания о том, почему этот номос такой, а не иной. Поэтому сделать вид, что способ мышления через бытие нейтрален размещению человека на земле — уже занять вполне определенную и весьма агрессивную позицию. Не знающий изономии да не войдет. Ни в мысль, ни в речь. Если верны слова Хайдеггера о том, что язык — дом бытия, то дом этот — отнюдь не избушка в горах, а ойкос в черте городских стен. Мы, поздние и печальные ягоды на отцветшем греческом цветке, захвачены полисом в самом порождении нашей речи, в номосе, ведущем грамматическое конструирование через категории — виды сказывания об изономическом сущем. Если речь идет на русском языке, то нам остается лишь определить относительно формы «самопроизрастания» города-полиса, которой мы являемся «совинниками». Принять или отвергнуть. Попытка продумать иной способ выведения города к существованию похожа на выпрыгивание из собственного скелета — ведь нам нужно выскочить из всего метафизического каркаса, на котором держится мягкая плоть нашей речи.

И все-таки я попытаюсь.

### *Три модели города*

Сначала попробуем аккумулировать данные истории материальной цивилизации, как исходное «досье» для дальнейших вопрошаний. Для истории материальной цивилизации новоевропейского человека наиболее важное значение имеют следующие три модели городского диспозитива: Иерусалим, Афины и Рим.

Иерусалим предстает в «фактической» истории материальной цивилизации как модель утопического города, как возможное место «другой истории». Когда основывается новый город — будь то Рио-де-Жанейро, Петербург или Комсомольск-на-Амуре — среди прочих интенций его основателей всегда содержится и эта — создать на пустом месте идеальный город, где все будет иначе, который будет ближе к утраченному Эдему. Известное стихотворение Маяковского о Новокузнецке, с рефреном «через четыре года здесь будет город-сад» — относится именно к представлению города как Иерусалима.

Вторая важная для материальной цивилизации новоевропейского человека городская модель — Афины. Самоуправляемая городская коммуна-государство, поощряющая развитие искусств и ремесел, управляемая и защищаемая всеми гражданами; гармоничное соединение новых и старых построек; вписанность города в естественный пейзаж; городское богатство, принадлежащее всем, как результат воплощения коллективного демократического идеала; гармоническое сочетание полюсов приватной и публичной жизни; военная мощь города, контролирующего огромные территории. Часто ее смешивают с Иерусалимом, представляя идеальный город, и все утопические проекты фаланстер так или иначе совмещают эти два разных проекта. Но в истории их следует различать, ибо Афины — это в первую очередь эффективный политический проект, тогда как Иерусалим — проект религиозный, проект священного города по преимуществу (и в идеале — исключительно). Самоуправляемые города-коммуны средневековой Европы, составившие ее главное преимущество по сравнению с остальным миром и обеспечившие торжество новоевропейской цивилизации над прочими — ориентированы идеологически прежде всего на Афины, и вся система коммунального политического самоуправления имеет идеальным прообразом модель «Афины».

Наконец, третья модель — это Рим. На деле, если какая городская модель и близка современной цивилизации, с ее культом мегаполисов, то это Рим. Вся система коммуникаций, управления, нормирования гражданских отношений, торговли имеет своей моделью Рим. Деревня, вырастающая в центр мировой политики, Urbis, превращающийся в Orbis, — такова мечта всякого города современности. Безгранично растущий, проглатывающий все новые массы прибывающих этносов, но не теряющий статуса привилегии за гражданами; распухающий от монументов и богатых вилл; запруженные улицы; город многоэтажек и дифференциации населения по кварталам сообразно положению и богатству. Это город, поглотивший ландшафт, подчинивший его своим утилитарным целям. Но главное — центр имперской мощи, административного контроля и исчисления бесконечного простирающегося подвластных территорий с неисчислимыми жителями второго сорта, живущий за счет всасываемых извне богатств. Город-паразит. В Библии он не случайно ставится в пря-

мую связь с Вавилоном. Urbis — это укрепленное место, имеющее стены (burg — его ближайший родственник). Orbis — это и идеальная окружность, и круг универсума, и система наук, и то, что в современном русском языке именуется «орбитой». В этом смысле Orbis — генерализация греческого изономического космоса в имперском политическом горизонте. Католическое Urbi et Orbi, городу и миру, показывает, что христианская идеология, особенно европейская, наследует прежде всего римскому городскому диспозитиву и изономической философии бытия (что и подтверждается главным направлением развития схоластики и той легкостью, с какой она ассимилировала философию афинской школы).

Итак, три идеальные модели города, определяющие урбанизм новоевропейской цивилизации : город Бога, город граждан и город мировой державности. Как определить через них российский городской проект?

Проблема, однако, заключается в том, что история сама расположена в профанном изономическом простирании, в котором мысль свершается на путях греческой философии бытия. Размышление о возможности *другого* способа продумывать город ставит под сомнение саму историю, открывает профанное в ней на ее трансцендентное измерение, приглашает богов поучаствовать в полемосе людей. Сама материальная история, иначе говоря, чтобы не быть историей лишь полисного городского проекта, должна быть поставлена в перспективу, в которой мы не схвачены изономической онтологией бытия, и для которой материальная цивилизация — лишь ворота в какое-то другое измерение. Нужны какие-то другие тексты, чем тексты материальной культуры, как она предстает взору новоевропейского человека, деконструирующие перспективу мира, откладываемую из глаза «зоон политикон».

#### *Путь Каина в страну Ном*

Текст, который я хочу привлечь, и который может обещать нам иной взгляд на мир — это Библия, ее еврейская часть («Ветхий Завет»). Ветхий Завет оттого и ветхий, что создан до и помимо греков, и, будем надеяться, помимо изономии. Вместе с тем этот текст — часть нашей новоевропейской цивилизации, так что есть надежда обнаружить в себе какой-то отклик (который куда меньше надежды услышать при чтении, к примеру, конфуцианских текстов), какие-то интуиции, которые, быть может, спят в нас вне схваченности греческой политической онтологией — ожидая пробуждения нашей мысли.

Впервые в Библии об основании города — первом городе в истории человечества согласно данной ее «модели» — рассказывается в четвертой главе книги Бытия (Бытие, 4). Этот город основан Каином.

Напомню: Ева после изгнания из Эдема родила Адаму двух сыновей. Каин стал земледельцем, Авель — кочевником. Каин, убив Авеля из-за раздра-

жения по поводу своей не принятой Богом жертвы, был изгнан от лица Бога, труд его на земле — проклят (за Адама и Еву до этого была проклята только сама земля). Удалившись в землю Ном, Каин основал первый город. Его потомки развили в этом городе, как и положено городской культуре, весь возможный спектр ремесел — от металлургии до музыки, основав таким образом материальную цивилизацию. Путь города и путь техники, таким образом, стал «путем Каина». Акт репрессии кочевников — необходимый инициализирующий жест городской культуры. Страх перед мстостью братьев-кочевников заставляет возводить городские стены и лихорадочно развивать за ними ремесла. Сама земля, от которой взывает к Богу голос крови убитого пастыря овец, проклята для городской культуры.

Однако все это пока — не более чем набор банальностей, ради которых и не стоило открывать Библию. В конце концов, Библия — книга не историческая, и ее события происходят совершенно в другом измерении, измерении духа. Отношение города и кочевника в этом измерении — в полемосе Земли и Неба — мы попробуем обдумать теперь в более медленном и пристальном чтении истории Каина и его брата Авеля.

Более правильно произносить не Авель, а Хевел. Это тот самый хевел, о котором неустанно твердит Экклезиаст: «все хевел, хевел хавала и всяческий хевел». Суета в русском переводе. Пар в переводе более дословном. Кочевник — пар земли, нечто, не завязанное на фундаментальность пребывания при земле. Потому нет у него куркульной жадности к плодам своего труда: он принес Богу лучшее и первое от стад своих, тогда как земледelec Каин, тяжело трудящийся на земле, уже проклятой за отца и мать его, приносит в жертву Богу самый ничтожный из плодов труда своего (по еврейским преданиям<sup>3</sup> — семечко льна). Эта жадная привязанность к земле и плодам труда на ней была оценена Богом соответственно: жертва Каина и сам он были отвергнуты, а жертва Авеля и сам он — приняты. Что-то в понимании отношения Земли и Неба уже не правильно у Каина, уже не приемлемо для того Бога, который сотворил этот мир и взирает на Каина с небес.

«И сказал Каин Авелю, брату своему». Что сказал? В европейских переводах обычно добавляют: «пойдем в поле». В тексте этих слов нет. Что сказал Каин — нам остается неизвестным. Слова без смысла, слова, которые не может услышать другой. Спор о каких-то основаниях мирозидения?

Не менее странно описано место, на котором Каин убил Авеля. «И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» — гласит русский перевод. Но где, собственно, быть им еще, кроме как в поле?

<sup>3</sup> Более подробно интерпретацию данной главы книги Бытия см. в замечательной книге: J. Eisenberg, A. Abécassis Moi, gardien de mon frère? P., A. Michel, 1980.

Кроме полей, еще и нет ничего на свете. Значит, речь идет о каком-то особом поле. По одному из талмудических толкований, речь идет о том самом жертвенном поле, на котором была принята жертва Авеля и отвергнута — жертва Каина. Место счастливой (и несчастливой) жертвы. Более того, это то самое поле, на котором принес согласно тому же преданию, свою первую жертву изгнанный из Эдема Адам. Иначе говоря — это не одно из полей, а Поле, *то самое* поле, поле с определенным артиклем, отсутствующим в русском языке. Поле, как первый участок земли, ставший для человека значимым в виду его сакрального смысла. Еще нет у людей Родины, есть только Эдем, из которого они изгнаны — но есть Поле, место, на котором призывает Бог от жертв человеческих, которое одно выделено божественным присутствием из бескрайних пространств.

Поспорили они не в поле, а о поле. И именно об этом — отрицающая присутствие другого, брата, речь Каина. По устному преданию, Каин предложил поделить мир. Ревнуя о принятой жертве Авеля, Каин, согласно одной из интерпретаций Мидраш Аггада, сказал следующее:

«Ты говоришь, что есть другой мир, тогда давай поделимся. Я возьму, со своей стороны, этот мир, а ты, со своей стороны, ты возьмешь будущий мир.»

«Другой мир» — это мир, который призрел жертву Авеля, мир Бога и Священного, мир, жертва которому относится не к текущим сиюминутным интересам человека, но к каким-то более важным, стратегически важным для существования человека «в веках» устремлениям, по ту сторону времени и пространства. Но эти два мира пересекаются на том самом жертвенном поле, которое — одновременно и географическое место, место среди прочих мест в простирании пространств бесконечных полей, и место духовное, исключительное и исключаящее себя из повседневного простирания (позже, в «Исходе» (3, 5), Бог специально напомним Моисею об исключительности места, которого коснулось божественное Присутствие). Каин лукаво предложил Авелю: бери себе это место как святое, раз уж тебя так любит Бог, а я возьму себе все пространство как пространство только. Но это значит: и то поле, как географическое место, как место среди прочих. Два взгляда на мир сталкиваются впервые перед нами: взгляд на мир как профанную расчерченность простирания и взгляд на мир как иерархически устроенный из системы мест различной значимости — перед лицом другого мира, более важного, чем мир физического простирания. Два номоса земли: номос закрытых на себя мест и номос мест открытых, открытых Богу, как господину мира, единственно способному что-то давать или отнимать

Мидраш продолжает:

«Но когда Каин увидел Авеля, появившегося со своим стадом на поле, он сказал ему: «Не разделились ли мы, и этот мир, не достался ли он мне? Зачем ты появился со своим стадом на моей собственности?» Авель ответил: Я не договаривался, что мое стадо останется без пастбища и пастуха...». Тогда вспыхнула ссора, и Каин убил Авеля».



Ответ Авеля показывает, что речь идет вовсе не (только) о том, что стадо овец надо где-то пасти, чтобы не умереть с голоду. Стадо и пастырь — термины не только из материальной, но и из духовной культуры. Пастух здесь — духовный водитель, в пределе — Бог, иерархизирующий пространство своей волей принимать или не принимать жертву, и выделять из бесконечности земель привилегированное, священное поле, на котором призревается жертва и ее приноситель. В конфликт входят две интерпретации отношения «вертикали» и «горизонтالي» человеческой жизни. Для Авеля «вертикаль» важнее горизонтали. Рассуждение Каина о «будущем мире» — вовсе не случайно: поле — это одно из имен Храма для иудеев, выделение священного поля означает в будущем строительство Храма (и он всегда, как мы увидим, расположен в будущем). Авель — *человек времени*, для которого настоящее определяется Будущим, абсолютным будущим вне человеческого расчета и проекта. Тогда как Каин — *человек пространства*, равнодушный ко времени и его телеологии, знающий будущее лишь как (циклический) завтрашний день урожая. Так перед нами возникает конфликт двух концепций распределения простирания и соотношения места и земли, двух номосов земли. В одном номос — это то, что берет и чем владеет человек, профанный мир, в котором горизонталь поглощает в себе вертикаль, мир замкнутого на себя размещения человека в месте кормления. Простирание в пространстве важнее простирания во Времени. В мире Каина просто нет места ни для Авеля, ни для сакральной иерархии пространств. Пространство однородно, расчерчиваемо, и владеет им человек, сам себе господин произрастания. Тогда как в мире Авеля землей владеет Бог, предоставляя ее для *временного пребывания* (и тем делая пространством) тому, кому он считает нужным. Если он призрел Авеля на поле — то это поле отдано ему в жизненное пребывание. Поэтому для номоса Авеля вертикаль важнее горизонтали, простирание во времени — простирания в пространстве. Пребывания открыто, экспонировано не здешнему господину произрастания.

Перед нами — и две концепции Родины. Согласно одной из них (каиновой), Родина — это мир, данный от рождения, по принципу крови и старшинства. Родина — это отец и мать. Согласно другой, авелевой, земля становится родиной согласно воле Бога, как жена. Бог дает ее и отбирает сообразно исполнению перед ним обязательств человека или народа, которому данная земля дана в пользование, т.е. «завету». Евреи, проходящие на Землю обетованную из пустыни — яркий пример авелевого принципа Родины. Поле дается, как дар, а не принадлежит издавна, именно поэтому оно — Храм, строение мира, связанное с мессианизмом и поклонением, а не с контролем жизненных пространств, принадлежащих согласно принципу крови и почвы. В пространстве Каина не может быть построен Храм, и там нет места для Жертвы Богу.

Итак, два принципа, два пути — авелев и каинов. Принцип Авеля весьма уязвим, ибо «не от мира сего», именно поэтому — Хевел, пар, дыхание,

нечто, заставляющее вспомнить и о дыхании Элохима, витавшем над бездной вод в первый день Творения. Принцип Каина силен и напорист, он растет из почвы (проклятой, напомню, Богом за человека после падения Адама и Евы).

Каин убивает Авеля, уничтожает эту враждебную себе возможность отношения между человеком и землей. Им просто невозможно находиться вместе в одном мире, у них нет (единого) мира, а есть приложение двух разных номосов, двух разных способов «братъ» и «именовать»<sup>4</sup> к Земле. Замечу, что Каин совершает убийство на том самом поле, где была принята жертва Адама и самого Авеля, автоматически превращая убийство в *жертвоприношение*. Иными словами, он утверждает и другую логику жертвы: в мире без Бога жертвуют людьми (во имя Родины, во имя Идеи, во имя своей выгоды...).

Но земля вопиет к Богу кровью кочевника Авеля, даже проклятая, она не приемлет номос Каина. И Бог изгоняет его окончательно от земли и от лица своего. Что это значит? Как можно быть изгнанным от земли («Лица земли» в русском переводе), когда кругом простирается только земля? И как можно быть изгнанным от лица Бога, когда Бог всевидящ и всезнающ? В свете вышеприведенного рассуждения про смысл слова «поле» это понятно: Каин окончательно замкнут в бесконечном, однородном, не знающем иерархии простирации земель, лишенным возможности божественного благословения и божественного присутствия. Это — пространство смерти Бога. Жертвенное Поле, открытость места возможности Храма и поклонению Богу — «лицо земли», стало быть — иерархия открытых небесам мест, — более недоступно Каину, ибо он лишен, с убийством Авеля, самой способности ощутить пространство как иерархию божественного присутствия. Пространство предвместимости для изомии и для нейтральности политики и техники готово. И в этом пространстве царит сила вражды и готовности к убийству: только знак Бога защищает Каина от убийства «первым встречным» — зверем или будущими людьми. Естественное состояние «войны всех против всех» стало частью пространства предвместимости для мира на путях Каина.

Только теперь можно понять основание Города как фундаментальный акт учреждения бытия на путях Каина: Каин, не полагаясь на знак Бога, т.е. не веря более в Бога, в страхе за себя и свою семью основывает город и называет его по имени сына своего — «Енох». Енох — это осмысленное слово. Оно означает — основание, инициация, начало. Скрывшийся от лица Бога (то есть своей волей потерявший возможность жить перед лицом Творца), страшась насильственной смерти, создает себе Каин в своем мире без Бога основание мира «от себя», пародируя начало мира

<sup>4</sup> Именно так толкует номос — через «братъ» и «именовать» — К. Шмитт в своей книге «Номос земли», в ряде статей 50-х годов и в «Теории партизана».

Богом и бросая Богу вызов. Енох, основание, имманентное себе, закрытое небу, подчеркивает тем самым разрыв Каина с трансцендентным. Давая городу человеческое имя, имя своего творения, Каин еще более углубляется в мир, который он желает начать «от себя», противопоставляя себя самой идее божественного творения и замыкаясь в своей гордыне. Акт учреждения города в мире Каина и по принципам его отношения к земле дает цивилизационный статус «пути Каина». Отсюда, из-за крепостных стен, теперь будут каиниты расширять и утверждать свое исключительное господство над землей, обильно поливая ее кровью и смазывая ею своих идолов, которыми они заменят мертвого для них Творца. Они поклоняются отныне богам проклятой земли, слепо глядящей в пустые небеса. Город — основа онтологии по принципу Каина, по принципу поставляющего производства, по принципу насильственного овладения землей и воздухом во имя человеческого могущества, во имя крови и почвы. *Отныне начинается история геополитики — контроля и расширения территорий на основе жизненных интересов Города-нации.*

Этот город — и есть город, в котором профанное отделено от сакрального, в котором правит человеческий расчет и согласование враждебных волей человеческого муравейника. Мир, в который вмещает себя так понятый город — это мир ставший, мир заранее данного номоса, которому подчиняются и люди, и их боги, мир порядка и разумения. Мир этот и есть изономически устроенный космос, а город в нем — полис. Возможность греческой городской политической онтологии свершается на путях Каина.

Но означает ли это, что со смертью Авеля навсегда утеряна возможность авелева способа «именования и обладания» в отношениях с землей, авелева номоса? И что город возможен только для номоса Каина? Легко продемонстрировать — даже не выходя за пределы текста Библии — ненависть кочевников к городам. Еврейские пророки регулярно посылают проклятия, исполненные пророческой силы, самым могущественным и известным городам своего времени. Первое, что сделали евреи по достижению «земли обетованной» — разрушили охраняющий вход в эту землю древний город Иерихон, истребив всех жителей и прокляв всякого, кто посмеет этот город восстановить. Когда кочевник Чингисхан со своей не знающей страха и пощады армией двинулся через обильно оснащенные городами земли среднего Востока — и он, и его воины имели одно желание — очистить землю от этих безумцев, живущих в скоплениях недвижимых, каменных юрт, сравнять эти непонятные и уродливые возвышения с землей, перебить всех, кто поганит землю плугом и мотыгой и вернуть земле ее исходный пустынный вид, пригодный для жизни нормальных кочевых людей. Он просто не понимал, зачем нужны эти сотни тысяч никчемных пленных, не умеющих ни скакать на конях, ни стрелять из лука. С большим трудом его уйгурские советники, уже зна-

комые с искусом оседлой жизни, убедили его, что выгоднее собирать с этих никчемных безумцев налоги за порчу земли, чем просто перебить их. Заняв города, научившись ценить их роскошь и выгоду, монгольские вожди так и не смогли освоиться с жизнью в каменных юртах, при малейшей возможности перебираясь обратно в свои привычные кибитки. Сарай, гигантская агломерация юрт, был скорее перманентным стойбищем, чем настоящим городом (так что сегодня на его месте не видно никаких руин). Следует ли это все понимать так, что кочевники вообще не нуждаются в городах и по смыслу своего существования исключают саму возможность появления города?

### *Bab-il u Babel*

Вернемся к Библии. Борьба принципа Каина и принципа Авеля получает свое продолжение в истории вавилонской башни. «И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли» (Бытие, XI, 4). Собственно, это прямое продолжение пути Каина: «Имя» как таковое в «Бытии» употребляется исключительно к Богу, «сделать себе Имя» — занять место Бога. Башня — необходима городскому проекту устройства гордыни, ибо она соединяет землю с небом — т.е. делает имманентным то, что трансцендентно друг другу в божественном творении.

Перед нами — непосредственное начало человеческой истории, как истории, которую решил сделать от себя человек как *сообщество*. Первый *Проект* коллективного действия, и этот проект — Город. Если можно употреблять название «сакральная вертикаль» в смысле В. Цимбурского, то к проекту создания имени через вавилонскую башню это подходит идеально: человек от себя формулирует проект соединения земли и неба, проект своего обожествления, *свою* сакральную вертикаль. Сакрализуется — вещь, кирпичи, техническая сметка и человеческий расчет. «Город», который строится вместе с башней — это и проект человеческого существования, способ отношения человека к человеку. Люди поставлены в услужение кирпичам, в услужение тотальности собственной безликости, сами — кирпичи социума, где различие должно быть аннигилировано Именем. Люди-номера в огромном котловане по построению сакральной вертикали.

Часто комментируют вмешательство Бога и смешение им языков как акт ревности, мести людям, решившим опять, по стопам Адама, Евы и сына их Каина стать как боги. На деле, как подчеркивают еврейские комментаторы, смешение языков, приведшее к невозможности дальнейшего строительства — акт божественной любви и милосердия. Бог остановил безумие людей, ведущих свой социум к коллапсу имманентизма, коллапсу обращения в мир кирпичей и вернул людям измерение внешнего, различия, на основе которого и можно строить мир через другого, через чело-

века, а не кирпич. Только в этом мире тотального различия возможна «социальность» — не самоучереждение людьми себя в качестве богов, но проблемное обретение совместного как благодати, даруемой через абсолютного Другого — Бога, через абсолютную разность земли и неба. Человеческое сосуществование возможно только в диалоге абсолютно разного и в бесконечности экспонирования Имени как абсолютно внешнему по отношению к человеческому присутствию. Иными словами, согласно Библии, Бог встал на пути изомомии и замыкания мира в имманентный космос. Греческий проект профанного политического существования, проект техномимесиса, отвергнут. Вавилон не может состояться, люди не могут от себя сделать себе имя и построить башню до небес, связав тем самым небо и землю в едином изомомическом Космосе. Isigogii — свобода слова в этом профанном однородном пространстве — не может не обернуться гулом бесчисленных языков, не понимающих и не желающих слышать друг друга техномиметологов, ведущих свою речь «от себя».

Но отняв возможность устройства себя через Вавилон (Bab-il, ворота Бога, обратившиеся в Babel, смешение), Бог дарует иную возможность — возможность устройства Иерусалима, «города мира», — города «не от человека».

Иерусалим — это анти-Вавилон, божественный ответ на человеческий проект городского самоустройства, город справедливости, мира и взаимной терпимости. Город, лишенный всякого политического значения, не претендующий на роль «столицы», защищающий себя силой любви, а не силой стен. Город — как место встречи с Другим, как торжество другого в себе, торжество сингулярности.

Иерусалим, город Храма, избранный согласно Библии самим Богом для этого, — не «сакральный город» (как, к примеру, Мекка). Ничего сакрального в его камнях, в его земном облике быть не может — тогда ведь это было бы уже идолопоклонство. Этот город топологически маркирован как абсолютный разрыв, складка на месте встречи двух несовместимых простираний — человеческого и божественного, земного и небесного, имманентного и трансцендентного. Важен только Храм — но не как строение, а как «окно», «проход», «завеса», как стык (вспомним «поле», о котором спорили Каин и Авель). Здесь происходит открытие места присутствия под названием «человек» истине «пребывания», трансцендентности абсолютно внешнего, Другого, неведомой основе своего существования. Верхушке дерева возвращается дар памяти о его бесконечной основе (а ведь именно памяти искали те, кто посредством вавилонской башни хотел «сделать себе имя»). Человеку возвращается память о том, что землей он не владеет, но только *пребывает* на ней.

Так понимаемый город, конечно, уже не может вписываться в изомомический Космос, и центром его не может быть агора — пустая площадка для достижения консенсуса языков. Город кристаллизуется не вокруг

площади, но вокруг *Ворот*<sup>5</sup>, связующих два порядка простирания. Город — не как средоточие космического геометрического порядка, но как пустота прохода, «пассаж» между конечностью человека и бесконечностью Бога. Не укрытие от мира за стенами, не конец пути, как город Каина, но открытие самого Пути в Бесконечное. Этот город невозможно мыслить на основе оппозиции с пустыней (деревней или греческой «хойрой» — землями, возделываемыми горожанами). Пустыня — его сердце. «Город для Израиля — это способ, каким пустыня обитает среди людей, каким дает себя услышать, через собрание людей, пустота и проход.»<sup>6</sup> Город не обнимет тотальность существования, не дает человеку бытие. У так понимаемого города *нет* бытия. Город — лишь улица, по которой каждый отдельный человек бредет к единственной цели — встрече с превосхождением собственного присутствия — с Тем, кого невозможно увидеть. Поле, как его понимал Авель, и есть город, именуемый Иерусалим. Или Храм, «дом разделения».

Если агора — пустое пространство, то это пустое пространство, выставленное на показ, тогда как «пустое пространство» пустыни «Иерусалим» сокрыто в храме, «доме разделения». На агоре собираются толпой, чтобы совершить сделки или поучаствовать в полемосе политического спора или трагического представления. Собравшиеся у входа в Храм могут войти в него только по одному для получения благословения от священника. Греческий храм, в котором поклонялись материальным истуканам-идолам, был частью собирания пространства в абстрактную суверенность полиса. Иерусалимский храм — единственный в своем роде; не может быть «храмов», раскиданных там и здесь в городе, — источает свою суверенность из себя для каждого, входящего отдельно. Не собрание равных, утверждающих себя в *isègoriè* через полемос, через убедительность речей в пустом симметричном круге космоса, но собрание в месте разрыва, разделения, в ожидании события молчаливой встречи с Неназываемым, с господином всех имен. Иерусалим как город начинается в глубине Храма — над жерлом дыры, расположенной под алтарем Храма, в которую сливают кровь жертвенных животных. Именно здесь находятся «городские ворота» — ворота между небом и землей. Город «держится в воздухе»<sup>7</sup> над этой «дырой в бытии», его основание, суверенность его институций — в трансцендентности небесной бесконечности, перед нами пирамида, перевернутая вниз, лишь острие ее, упирающееся в дыру под алтарем, означает видимый нам Иерусалим, город-ворота в бесконечность Божественного.

<sup>5</sup> См. прекрасное сопоставление этих двух стратегий в чрезвычайно глубокой и содержательной книге S. Trigano. *Philosophie de la Loi*, P., Serf, 1991, pp.210-219 («La cité à la port»).

<sup>6</sup> там же, с. 209.

<sup>7</sup> см. там же, с. 216.

Итак, два городских проекта, два способа существования человека перед лицом другого.

Первый – изономический, полисный, политический, тщательно разделяющий абстрактно-исчислимо договорное пространство агоры и сакральное пространство храма и «начала». Боги не могут жить в городе, но они живут в географически определенном месте космоса (на Олимпе), и подчинены Порядку-Номосу не менее людей.

Другой проект – проект города-прохода, города-ворот, города как места встречи человека и абсолютно сокрытого от него Бога. Священное – из себя собирает мир, давая людям формы их конкретного существования, способы организации их совместного пребывания перед недоступным зрению лицом Неназываемого.

В одном случае освещенный солнцем – и им одним – мир Космоса, пропорционально-совершенного и статически устроенного целого, движущегося в себе по кругу. В другом – мир-олам, свет солнца над которым – лишь скрывающий подлинный, нездешний свет светильник. Подлинный свет сокрыт и существующий порядок держится лишь любовью Творца, Элохима/Яхве, способного в любой момент в гневе или заботе о своем образе на земле остановить солнце, открыть небесную твердь, затопляя землю водами, и вообще переменить мир и его «законы» по неопостижимым людям основаниям. В геометрическом полисном мире нет истории как телеологического процесса, космос «мерами вспыхивает и мерами угасает», у космоса нет цели. У олама есть цель – обнаружение сокрытого первосвета, приход Мессии и обретение верными Богу и исполняющими его заповеди Царства Божьего.

Осуществление этой цели – и в этом смысле главная точка исторического процесса – связано опять-таки с Иерусалимом<sup>8</sup>. Как у евреев, так и у наследовавших им христиан. Конечный акт мировой истории состоится – согласно обеим частям Библии – в Иерусалиме. Именно у (из) этих ворот с неба на землю произойдет для евреев приход Мессии, последняя битва добра и зла, итоговый суд и торжество – по ту сторону времен – царства праведников. Но и для христиан Второе Пришествие Иисуса, битва с Антихристом и Страшный Суд также состоится у этих ворот.

Напомню, что последний текст Нового Завета, Откровение св. Иоанна Богослова, заканчивается не просто новыми небесами и новой землей, но, прежде всего – новым Иерусалимом, в буквальном смысле спус-

<sup>8</sup> Подробно значение Иерусалима как города в перспективе иудео-христианского мессианизма рассмотрено в кн.: J. Ellul. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville*. P., Gallimard, 1975. Эта книга вообще является прекрасным введением в библейскую «теологию города». Для обзора точек зрения и разных способов обдумывания теологии города полезна, на мой взгляд, не очень глубокая, но систематичная книга: J-B Racine. *La ville entre Dieu et les hommes* Genève, PBU, 1993.

кающимся с неба. Башне, вздымающейся в пустые небеса, противопоставит город с неба. Город «не от мира сего», город Будущего в абсолютном и буквальном смысле<sup>9</sup>. В реальной топологической разверстке это означает, что Иерусалим не имеет места на земле, не расположен в пространстве. В этом смысле нельзя сказать о нем, как о «священном месте». Иерусалим расположен *во времени*, в мессианском времени спасения. Это — город *хронополитический* в противоположность Вавилону, Еноху или Афинам, городам *геополитическим*.<sup>10</sup> В этом смысле — обсужденном выше применительно к полю — Иерусалим и именуется «невестой». Не город, родной человеку по крови и почве, не отец и не мать, но город суженный, как суженная, обетованная земля-невеста для приходящего из пустыни народа и уходящего в нее, если условия брака не были соблюдены. Город, получаемый от Другого, как локус этого другого — а не город, основываемый волей расчерчивающего мир человека, существа, не знающего Другого — и не желающего его знать. В этом смысле Иерусалим — вовсе и не проект, как нечто, проектируемое своей волей и субъективностью. Проектом здесь является само человеческое присутствие, смысл которого проявляется в истории спасения. Если это «сакральная вертикаль» — то проводимая не от человека в Небо, а из Неба упирающаяся в человека.

Из Еноха, Вавилона, Афин, Рима человеческое присутствие *протифрается*. Из Иерусалима (а точнее — в Иерусалим) человеческое присутствие *временится*.

В реальной истории людей Иерусалим превращается в город утопии, чего-то мечтаемого, но невозможного (так оно и для сегодняшнего Иерусалима, места раздора колен каинитовых). Но эта невозможность, этот разрыв — является важнейшим элементом всего европейского урбанистического воображаемого, Идеальные города утопистов и архитекторов, Китеж и Утопия — все они следуют модели Иерусалима, анти-Вавилона,

<sup>9</sup> Карл Шмитт выводил существенную разницу двух способов понимания политики в Европе именно из двух способов понимания мессианизма. Для евреев, по его мнению, Иерусалим, в котором состоится конечное торжество праведников, расположен в посястороннем пространстве, имманентном человеческому присутствию. Тогда как для христиан торжество праведников трансцендентно царству мира сего, что и подчеркивается спуском Нового Иерусалима с небес. В результате все попытки устройства мира по человеческому разумению и само представление о политике как десакрализованном пространстве абстрактных ценностей, пустом пространстве формального права он выводил из еврейского понимания мессианизма (противопоставляя ему католическое, в котором Rex выше чем Lex, и в котором теологическое не дает праву замкнуться в пустоте либерального понимания ценностей). Думаю, из вышеизложенного ясно, что на евреев Шмитт в силу антисемитизма перенес полисно-изономическое представление о политике.

<sup>10</sup> Подробней различие хронополитического и геополитического цивилизационных проектов обсуждено в моей статье «Развивая Тамерлана» — в ж.: «Отечественные Записки», 2002, 6, раздел «Геополитика».



города от Бога и через Бога, города-ворот, держащегося взаимной любовью абсолютных разностей.

Впрочем, и Афины, как и вообще греческий полис, также превращаются в новоевропейской истории в недостижимый идеал, «золотой век» человеческой гармонии, который тщетно пытаются воспроизвести непутевые потомки великих отцов. Однако разница в том, что Иерусалим рисуется как город абсолютно светлого будущего, а Афины — как город абсолютно светлого прошлого. И здесь они оказываются в антагонизме...

Если для кочевников возможен город — то только как Иерусалим, как место, открытое небесам и открывающее всю совокупность земных мест трансцендентному, не господствующее над землей, но возвращающее земле ее покой иерархического самоустроения бесконечности «полей». Город-стоянка на пути в Небо, равнодушный к потокам движущихся мимо него людей, товаров и зверей, не стремящийся навязать свой контроль скорости этих потоков, предстать цитаделью упорядочивания этих потоков, локусом, примеряющим скорость потоков к системе борозд, расчерчивающих землю ради власти оседлых людей. Город для кочевников — место отдыха и молитвы; мастерским и базарам место — вдоль караванных дорог, а домам — там, где застигла луна и усталость. Это не место замедления скорости, но сверхскорости, перевода скорости из относительного масштаба следования за растительностью и светилами в абсолютный план экспонирования Бесконечному. Так понятый город вовсе не озабочен исчислимостью земель, их разметкой. Скорее наоборот — город рассчитан на то, чтобы вернуть земле ее единство с небесами, ее иерархическую зависимость от Неба. Город увенчивает собой ландшафт как кульминационный пункт его «самособирания» на пути к открытию системы мест Небу. Городской диспозитив в этом случае — не разделение профанного и сакрального, горизонтального и вертикального, но активный синтез того и другого. Неизбежность профанации земли и исчисления сущего в заботе о хлебе насущном здесь выделяются в качестве подчиненного момента для устроения сакральной вертикали, более важной, чем горизонтальное простираение. Номос земли в этом проекте — не от «брать», nehmen, но от «давать», предоставлять землю и человеческий труд на ней со всеми его плодами как прославление Творца, а город — как алтарь для предоставляющего присутствие «не при своем». Когда Хайдеггер строит свою модель обитания человека на земле и пространства-простираения, он исходит из этой авелевой модели Города. Так понимаемый город расположен не в «пространстве», как его описывает профанная география и новоевропейский человек, но во времени. Можно сказать, что это — «город Будущего», он «не здесь», и «не сейчас», он — не от мира сего. Так что «царство кесаря», т.е. административных властей, топоса дворца, второстепенный, подчиненный, технический момент «царства Бога», топоса Храма, топоса жизни как жертвоприношения. Небесная

«часть» этого города мыслится как неизмеримо более важная и неизмеримо более масштабная. Напомню образ пирамиды, перевернутой острием вниз. Небесный Иерусалим — и есть, собственно, Иерусалим, а «внизу», в горизонтальном простираии «места» — лишь технические службы. Байконур. Собственно, это не «место», а «момент», и номос регулирует не систему мест, но систему моментов. Все эти «моменты» — приготовление к «спуску» небесного Иерусалима, к окончательному гармоническому соединению Земли и Неба в едином вечном городе, тождественном Эдему. Этот топос города рассматривает политику не как калькуляционную регуляцию властных отношений по поводу земли между жителями города и с другими городскими субъектами, но как полемос Земли и Неба, как открытие системы земных мест небу в качестве моментов снисхождения неба на землю. Исторически следы такой стратегии можно видеть в странных городах древней, задолго до инков и майя существовавшей цивилизации южной Америки. По предположениям археологов, эти «города», целиком состоящие из огромных монументальных руин, без всяких признаков частных жилищ, служили исключительно целям поклонения богам, т.е. были городами сакральными, городами «не от мира сего». Напомню, что согласно концепции Л. Мумфорда, город — это место поклонения мертвым, и его первоначальное назначение и первоначальный топос — кладбище, знаковая точка погребения. Поэтому дальнейшее заселение «города» людьми — своего рода перверсия, имеющая фундаментальные исторические последствия — город распространяет смерть во внегородском простираии. Возможно, Н. Федоров, требовавший переселения людей в деревню и превращения городов в места поклонения умершим предкам, собираемые вокруг кладбищ, именно таким образом и понимал Город и его «санитарование».

Тогда вражда кочевников к городу, стремление уничтожить его, превратить в мертвые руины становится понятна: они пытаются, как сила природы, враждебной мертвящему простираию каинова городского проекта, вернуть городу его исходный смысл.

Кочевая стратегия овладения городами, как существование в юртах среди дворцов и храмов, получает в этом случае смысл стратегии перетолкования города в рамках перераспределения отношений «вертикали» и «горизонтали», подчинения профанного сакральному и разрушения калькуляционных зависимостей, вырывающих город из его отданности Небу. В исламских городах, городах монотеистических кочевников, наследующих одновременно иудаизму и христианству, вообще были запрещены какие бы то ни было монументы, кроме мечетей, а у турков и сами мечети должны были оставаться белыми снаружи и без особого усердия в изукрашивании. Скромными, похожими на кочевые кибитки были и жилища верховных вождей, а обыкновенные дома должны были всегда оставаться недостроенными. Город — стоянка, где живут люди, которые

должны всегда помнить, что жилище их — временное, как в пространстве, так и — прежде всего — во времени, и раз уж они остановились здесь, то главная их работа — молитва Бесконечному.

Иными словами, способ освоения кочевниками готовых городов — *деонтологизация геополитической ориентации номоса*. Монуменды, дворцы и храмы наново вписываются в простирание, таким образом, что они лишаются своей трактовки каменных «незыблемостей», где земная монументальность заслоняет смысл этих куч камней — быть путем к Богу.

Иерусалим — город вовсе не кочевой по своим истокам — устраивается евреями, захватившими его, как и всю «землю обетованную», в рамках того же — антигеополитического, подчиняющего горизонталь вертикали проекта. Наиболее адекватным термином для обозначения этого проекта мне представляется слово «хронополитика». Если «геополитика», отделяя профанное, горизонтальное простирание от вертикального, сакрального, вершит свою политику, свой полемос целиком или прежде всего в профанном измерении, как полемос с другими городами или между фракциями или отдельными собственниками в самом городе, то хронополитика — это полемос земной части города — и только в этой связи горизонтального простирания — с его небесной, иерархически имеющей больший вес частью. Суверенность этого полемоса собирает не места, а моменты, она собирает места и трансформирует их в моменты. Политика распределения моментов через так понятый городской диспозитив и есть хронополитика. То, что именуют «мессианизмом», толкуя его крайне широко (ибо существуют тысячи видов мессианизма, наиболее известный ряд которых — к примеру, фашистский, марксистский, еврейский, католический, протестантский — сопоставимы между собой весьма условно) — лишь одна из сторон проявления хронополитики. И каждая из этих хронополитических стратегий строит себя через свой собственный городской диспозитив собирания мест и трансформации их в моменты. Насколько важно для Гитлера было построение собственного топоса «города будущего», показывают мемуары Шпеера и их разбор Э. Канетти. Топос «Новой Москвы», как и вообще урбанистическая утопия российского социализма, разобранная в известных книгах Коппа<sup>11</sup>, показывают, что претворение в жизнь марксизма в России также осуществлялось через хронополитический городской диспозитив. Если ворвавшиеся в город рабоче-крестьянские номады не разбивают в русских городах шатров на улицах, то только потому, что само приватное пространство прежних домов они превращают в машину кочевой дистрибуции, изготовляя шатры в виде разгородок в прежних буржуазных пространствах «квартир» и лишая тем самым смысла всякое разграничение на внутреннее и внешнее.

<sup>11</sup> A. Kopp *Changer la vie, changer la ville. De la vie nouvelle aux problèmes urbains U.R.S.S. 1917-1932 P.*, 10/18, 1975

Не имея возможности в рамках данной статьи сколь-нибудь подробно обсуждать сложнейшую тему диспозитива российского города, я, однако, попробую — в горизонте предложенной оппозиции города Каина и города Авеля — обсудить сам способ, каким возможна проблематизация номоса, дающего пространство предвместимости мысли о городе на Руси.

Возможно ли вообще говорить о городе в России в терминах изономии и отделения профанного пространства от сакрального?

Важнейшим фактом российской истории является отсутствие города как самоуправляемой городской коммуны. Это — едва ли не самая существенная черта, отделяющая судьбу русской политики от европейской<sup>12</sup>. Нет местного самоуправления — нет и самосознания гражданина. Легитимация всего порядка исключительно сверху, от царской абсолютной воли и порядка нобилитета превращает город в поселение при дворце, в протез державной власти. Возможность Афин и европейского ремесленно-буржуазного города оказывается тем самым отсеченной. Если такая возможность и существовала в домонгольскую эпоху (новгородская «республика» и вечевое устройство многих других городов), то московский проект собирания русских земель ее перечеркнул.

Значит ли это, что русский город (как, к примеру, для Броделя) — лишь одна из бесчисленных вариаций на тему города восточной деспотии?

У русского города существует своя трансцендентная, хороша известная (хотя и плохо пока изученная) модель — Третий Рим. Именно через доктрину Третьего Рима — начиная с 16 века — Москва получила статус исторического города, города, связанного с каким-то проектом политической теологии. Этот проект — не только проект города для Руси, но и проект самой Руси, ее эсхатологически — мессианского предназначения. Москва и Русь, как держава со своим собственным смыслом — элементы единого целого, которое и получило название «Москва — Третий Рим». Попробуем разобрать этот диспозитив немного более подробно.

И первый же вопрос: если третий, но Рим, то имеет ли это отношение к римскому проекту имперского Города, Urbis et Orbis?

Однако уже Константинополь — вовсе не наследник римской городской модели. Как заметил С. Аверинцев в «Поэтике ранневизантийской литературы», «идеология универсалистской священной державы не оставляет никакого места для «почвенничества». Государь этой державы мог приходить «ниоткуда», ибо его власть действительно мыслилась данной «свыше»; и в любом случае власть эта принимала облик силы, прило-

<sup>12</sup> Именно таким образом толкует специфику Европы в отличие от остального мира М. Вебер.

женной к телу общества «извне». «Ниоткуда» — «свыше» — «извне»: три пространственные метафоры, слагающиеся в один образ<sup>13</sup>. Византия совсем иначе полагает себя империей по сравнению с Римом — как империя «не от мира сего». Т. е. Константинополь, как столица универсалистской священной державы, вовсе не является «вторым Римом». «По форме» оставаясь действительно преемником Рима, «по содержанию» Константинополь не имеет с ним ничего общего. Являясь полем столкновения «ветхого города» и «нового города», Рима и Нового Иерусалима, Константинополь превращается в городскую химеру, живущую взаимоничтожением импульсов разных проектов, стиранием в себе следов своего городского проекта в попытке предстать топосом трансцендентного пантократора. Новый Иерусалим, но трактуемый как Urbis, создает условия для имманентизации трансцендентного, как имманентно оно в фигуре византийского императора, земного носителя небесной воли. Перед нами — открытая возможность деонтологизации истории материальной цивилизации и введения ее в круг проблем библейского «историзма».

Иными словами, Константинополь — это уже возможный способ синтеза пути Авеля и пути Каина, города хронополитического и города геополитического, город истории как город искупительного апокалиптического ожидания.

В то время как Константинополь и Византия пали под ударами кочевников-мусульман, Московская Русь окончательно освободилась от зависимости по отношению к кочевникам-монголам. Европейцы и русские сумели доказать эффективность своих принципов политической организации именно в борьбе с мусульманским — кочевым — «номосом», противопоставить арабско-тюрской концепции города свою, более в конечном итоге эффективную. Европейский цеховой город был одним из возможных — чрезвычайно плодотворным — ответов. Государи московского царства, утверждающие свою власть не только в борьбе с кочевниками, но и в борьбе с вольными вечевыми северными городами (прежде всего Новгородом), сформулировала совсем другую, чрезвычайно оригинальную концепцию Города. Падение Константинополя пришлось очень ко времени: Москва Ивана IV осмыслила себя как наследник и следующая инстанция «города в истории», города, открытого апокалиптическому ожиданию.

Необходимо напомнить те предпосылки, которые сделали «третий Рим» столь плодотворным принципом московской державности. Власть, как венаходимая, как приходящая извне — важнейший принцип утверждения государственности и политического значения города на Руси. Варяги, хазары, монголы — власть дается извне на Руси. Утвердившаяся легенда

<sup>13</sup> С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., «Coda», 1997, с.17-18.

о призвании варягов Новгородом — уже проекция от само собой разумеющейся интуиции власти, как приходящей извне<sup>14</sup>. «Вненаходимость», «ниоткуда», власть, как приложенная к обществу извне — парадоксальным образом объединяет два политических проекта, конкурировавших друг с другом в России 13-15 веков — монгольский и византийский<sup>15</sup>. Сложившись вместе с Киевской Русью, утвердился такой парадоксальный способ учреждения источника легитимации суверенитета именно в ходе синтеза монгольского и византийского проекта политической организации Руси. Ниоткуда приходящие монголы («татары»), внешние самой системе политических отношений русских князей, но, однако, являющиеся центральным элементом этой системы. Ниоткуда приходящие церковные авторитеты, внешние самой системе отношений к священному на Руси, однако являющиеся центральным элементом этой системы. Гетерохтонный элемент в обоих случаях господствует над автохтонным и задает ему меру осуществления.

Киевская Русь и ее самые известные и богатые города — Владимир, Киев, Новгород — еще как бы не имела собственного исторического облика, находилась в тени священной державы Константинополя.

Завоевание Руси монголами и ее включение в состав монгольской кочевой империи оказалось, как это не парадоксально звучит, чрезвычайно плодотворно для Руси. Кочевое начало, несущее с собой принцип «абсолютной вненаходимости», переориентирующее мир с пространственной оси на временную и отрывающее мир от земли, не только усилило то, что сокрыто во власти управлявших Русью кочевых дружин викингов. Поощрявшая развитие христианства, плохо приживавшегося в Киевской Руси, империя монгол как бы радикализовала сам христианский проект. Москва, владеющая ярлыком на сбор податей — город, определяющий свое господство как нечто «вненаходимое», но «свое», как «чужой среди своих». В то же время само вовсе не гарантированное право обладания этим ярлыком делало саму Москву и ее хозяев силой во времени и временной, силой «не от мира сего». «Имманентизация трансцендентного» дана в московской власти по сбору ясака над всей Русью предельно конкретно и вещественно. Высвобождение из-под власти монгол не могло окончательно состояться, пока не был бы найден собственный принцип метафизического обоснования вненаходимой власти Москвы над прочими русскими княжествами.

<sup>14</sup> И то, что такая интуиция возникает если не до, то одновременно с принятием/призванием христианства — свидетельствует о том, что «пространство предвместимости» для проекта третьего Рима начинает формироваться вне прямой зависимости с христианством, как номос, отвечающий сложной конфигурации этносов и ландшафтов того, что позже станет «Россией».

<sup>15</sup> Я опущу, для простоты, третий (или четвертый?) проект, западнорусский. Для становления третьего Рима он играл такую же роль «упущенной возможности», как и новгородская республика.

До этого московские князья могли себя мыслить лишь правопреемниками по сбору ясака. «Третий Рим» дал изящное решение проблеме синтеза христианства и монгольских кочевых политических принципов. Монгольская система регуляции русских политических отношений высвободила из византийского проекта химерического сочетания Urbis и Иерусалима имманентизацию трансцендентного, в нем содержащуюся: кочевой номос воспринял топос Иерусалима, города «не от себя» и влился в его форму, но парадоксальным образом — через профанацию топоса Иерусалима. «Вненаходимость» принципа христианской священной державы и ее Города идеально совпала с кочевой политической «вненаходимостью» Москвы. Кочевая сила обрела мощь суверенного топоса трансцендентного пантократора. Расположенность кочевой политической системы во времени наложилось на апокалиптическое ожидание Нового Иерусалима.

Такой синтез кочевого и византийского принципов державности дал, конечно, очень специфический результат для топологической кристаллизации московского городского принципа. Если Московско-Владимирские князья, собирая по Ярлыку налоги для монгольских, не представленных на месте властей той странной кочевой империи, какой была Золотая Орда, еще могли рассматривать своих соседей как нечто почти столь же внешнее, как и самих монгол, то Иван IV уже сознательно рассматривает свою власть — как нечто вменяемое своим подданным, единым с ним в вере. Отсюда его гениальный кочевой принцип «опричнины», связанный с делением земель царства на две зоны, с выделением власти особой, опричной зоны и непрерывным переселением всех, кто привык иметь дело с землей как естественным органом своей жизни, на новые, необжитые места. Опричнина, напомню, нечто, существующее опричь, и опричь она существует самому «общественному телу», как власть, прикладываемая извне. Прекрасно разбирающийся в теологии, Иван IV ясно артикулировал «сакральную» в византийском смысле природу царской власти, но реализовывал ее средствами, которые и византийская власть не осуществляла с такой мощью и последовательностью. По отношению к подданным властные действия Ивана — действия чужого, пришлого правителя, действующего с жестокостью, далеко превосходящей, к примеру, действия монгольских карательных отрядов. Сама жестокость его рождена именно энергиями, происходящими от столкновения двух разных логик учреждения Иерусалима, двух логик абсолютной трансцендентности, двух логик «опричности» — кочевой и греко-христианской. В построенной им модели русской государственности две эти логики совмещены, фигуры хана и басилевса слиты — создавая тем самым новое пространство предвместимости для российского городского проекта. Третий Рим — это модель пространства, в котором совпали Константинополь и Сарай. С этой точки зрения уничтожение Иваном Грозным Новгорода как самостоятельного городского проекта — символический акт уч-

реждения диспозитива для принципиально нового номоса земли (или для наконец обнаруживающего себя в адекватной фигурации номоса, специфического для этого «местодействия»). Иерусалим, условно говоря, из вертикального перешел в горизонтальное измерение: степь, или, в более общей форме, простираение земной венаходимости, заменило топологию венаходимости небесной (Царства Небесного).

Проект города, диктуемый новым номосом, весьма необычен. Конечно, город понимается в нем через Иерусалим – как опрокинутая острием вниз пирамида, основание которой – на небесах. Третий Рим – проект мессианский, проект спасения, охраны и распространения – вплоть до Страшного Суда – Истинной Веры. Т. е. ворота на небеса. Но вместо храма локализованы эти ворота в царских покоях. У Ивана Грозного намечено совпадение религиозного и государственного начал. Однако не так, как это осуществлялось в фигуре византийского базилевса, не в вертикальном подчинении земного божественному. Сам порядок опричного управления превращается в то, через что осуществляется фигурация социального пространства. Парадоксально, но именно институт опричнины играет роль той «пустыни», которая собирает вокруг себя суверенность народа и открывает «проход» или ворота. Рассеивающее всякий смысл действие власти, которое в эпоху монгол рассматривалось как внешнее, не связанное с верой и внутренним строем общества, оказалось самой сердцевиной новой суверенности, началом религиозным и политическим одновременно. Власть земная взяла на себя функции Бога, как его понимали евреи – существа бесконечной милости и столь же бесконечного гнева, одинаково беспричинных и непостижимых человеческим умом. Бог действует непосредственно через опричную по своей природе власть, а церковь – лишь заступник перед лицом этой сакральной непостижимой грозной силы<sup>16</sup>.

Превращая в «ворота» между профанным и священным «опричную власть», переосмысленный дворец базилевса, Иван IV опрокидывает вертикаль «из Неба» на землю, превращая ее в горизонталь и следуя тем самым логике монгол, для которых бескрайность степей и есть способ, каким смыкаются профанное и сакральное. Новый номос отождествляет два «ниоткуда» – «ниоткуда» пространственное и «ниоткуда» временное, стратегию Иерусалима и стратегию кочевого удержания в пустоте движения. Если библейские евреи заключили пространственное «ниоткуда» во

<sup>16</sup> Таинственный «кахетон»-держатель, о котором говорит апостол Павел (2 Фесс, 2,6) как об удерживающем мир на пороге между Христом и Антихристом, на пороге Апокалипсиса, становится особенно понятен, когда мы обдумываем опричную природу российской власти с точки зрения диспозитива Третьего Рима. Ср. размышление Шмитта о Кахетоне в его «Глоссариуме» (Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, Berlin, 1991 S. 63(19.12.1947).)



временном, если свою пустоту движения они заключили в «магнитную ловушку» храма, создав диспозитив Иерусалима, то Третий Рим сам Иерусалим заключает в магнитную ловушку пустыни «пространственной опричности». На первый взгляд это выглядит так, будто «храм» заключен во дворец, отождествившись с последним. На деле сам «дворец» перестает быть локальным пространственным местом, он — опричная, бесконечная, жадно растущая пустыня. Но размещение храма в пустыне, а не пустыни в храме, при сохранении мессианского, хронополитического диспозитива Иерусалима, создает парадокс: сакральное пространство простирается не «внутри» храма, а наружу. *Храм как бы вывернут на изнанку.*<sup>17</sup> И, следовательно, трансцендентное, священное уходит не ввысь, не в Небо, а *вдаль*, в горизонтальную пустоту неисчислимых пространств. В этой топологической модели небо не присутствует вовсе, вместо него — *горизонталь простирается*. Распространение за горизонт оказывается сакральным действием выхода из мира профанного, путем к Богу. А само профанное — размещаемым «внутри» так организовываемого Храма. Не «внутри», а «наружу», как абсолютное внешнее, направляется гражданин на встречу с Богом в так странно организованном городском диспозитиве. Наш Иерусалим — «вне» города, «вне» храма (это «вне» здесь ничего не значит, ибо не локализуемо само «внутреннее»), и чем далее мы «ликвидируемся вдаль» — тем мощнее мы углубляемся в священное. Священное — это дистанция «далекости от Москвы», но свой центр, свою священность, определяющая через Москву и размещающая в Москве.

Слагаемые мира как бы переименованы местами. Пространство получает сакральное измерение, распространение за горизонт — статус религиозного деяния, утверждения политической теологии Третьего Рима. Тогда как в эпицентре власти, в той точке, которая нормальным образом должна быть кульминационной точкой сакрального — расположена нулевая степень сакральности, дыра профанного в эпицентре вихря опричного экстазиса. Иван Грозный, стремившийся опричь из Москвы, это хорошо чувствовал. Сложение городского диспозитива в Третий Рим оказалось чрезвычайно проблемно, разрушая личность местоблюстителя и само политическое пространство державы, пытающейся собрать воедино Иерусалим, Рим и Сарай.

Иван IV не сумел найти решения для этой топологической напряженности, результатом была смута. Закончилась она, по сути дела, только

<sup>17</sup> Эта топологическая процедура «выворачивания на изнанку», приводящая к мебиусной организации пространства (эту проблему мы не будем здесь обсуждать, чтобы упростить описание соединения номоса и городского диспозитива) очень интересно обсуждается А. Толстым в «Буратино».

с гениальным разрешением, которое придумал проблеме Петр. «Окно в профанное» он локализовал как «окно в Европу», а само это окно разнес с Москвой географически, создав для него специальный локус. Новый Город освободил Москву от функции «Urbis», взял на себя роль центра профанного изономического простирания, а вместе с этим — и роль «окна в профанное», но из России направил эту вторую горизонталь в противоположном направлении — в Европу. Горизонтальное простирание трансцендентного получило топологическое разрешение.

Окно в Европу — это иерусалимские ворота, проход между двумя мирами. С этой стороны, со стороны российской — хронополитический мессианский универсум, горизонтальное простирание сакрального. С той стороны, европейской — геополитическое простирание профанного. «Священные камни Европы» не находятся «на этом свете», в посясто-роннем российской суверенности пространстве.<sup>18</sup> (Отсюда — мистический смысл границы двух миров и особое опричное поведение российских стражей этой границы).

Но беря на себя функции горизонтального внеаходимого простирания и освобождая тем самым от них Москву, организуя себя как топос «окна в Европу», Петербург принимает на себя и всю тяжесть «каинитского» городского диспозитива. Само название его, соединяющее имя основателя и имя первоапостола, уже насыщено неоднозначной символикой. Здесь и каиново-вавилонский проект «создания себе имени». И отсылка — минуя Константинополь и как бы ему в пику — к первому Риму, к Urbis, апостольскую деятельность в котором осуществлял апостол Петр. И именование «бург», отсылающее к укрепленной крепости, из которой вырастает свободный новоевропейский город ремесленных корпораций.

«Быть месту пусту» — что это? Пророческая угроза? Нет, благословение. Но грозное, саркастическое, «опричное». Петербург предлагает новый род пустыни как сердце собирания суверенности. Не ликвидация вдалеке, но симуляция изономии. Геометрическая строгость линий, пустота огромных площадей, царство перспективы — монумент изономии. Петербург, обращая на Европу профанное простирание, собирает в едином номосе сакральное простирание русской опричности. Сакральной горизонтали добавляется свойство *сакральной изономии*: странное по смыслу изономическое начальственное упорядочивание всего неисчислимого оп-

<sup>18</sup> Или наоборот — Россия не находится «на этом свете». Кто как предпочитает видеть — в прямой или в обратной перспективе. Это и есть исток разделения на «русофилов» и «западников». В любом случае эти два мира гетерономны друг другу, не связаны единым номосом, но одному из них делегированы функции божественного, а другому — профанного присутствия. На небе либо Европа, либо Россия. См. недавнюю статью в русском журнале Ю. Солозубов «Русские на том свете» (), а также статью Б. Парамонова «Русский человек как еврей», опубликованную в Независимой Газете в №36 от 23 марта 1991 г. ()

ричного пространства Руси, организация его в расчерченную пустыню Российской империи. Однако сам этот город — абсолютная вневхождение, опричность для российского мира. Дело не только в его совершенной непохожести на все прочие российские города — единственного, сохранившего свой «исторический облик». Собственно, только у этого города и существует «исторический облик», он — окно в другой способ переживания событийности, в другой тип событийности — мелкий и суетный, по масштабам Третьего Рима, европейский «исторический» мессианизм. Само существование этого города, способ его создания и поддержания жизни в нем — торжество монгольской кочевой опричности. Даже создан он на месте, предполагающем рассеяние всякого смысла. Само его строительство превратило в пустыню весь северный европейский регион России, потребовало таких жертвенных усилий, что понадобилось полвека на восстановление уничтоженных человеческих и материальных ресурсов. Поддержание жизнедеятельности в нем было делом бессмысленно дорогим — т.е. отвечало первой аксиоме топоса Иерусалима по-русски. Прекрасно описанная Белым (в фигуре Аبلехова-старшего) изономность властного мышления, пытающегося геометрически упорядочить пространства империи, — распространение опричного жертвенного рассеяния смысла и ресурсов на все простирание Orbis. Лишь «желтый узкоглазый хаос» кладет мягкий, лихорадочный предел этой изономии. Это — хаос принципиальной неупорядочиваемости кочевых дистрибуций<sup>19</sup>, составляющих обратную сторону «опричности» третьего Рима. Их невозможно упорядочить по законам профанной изономии полиса, через остановку скорости и проведение борозд. Но сакральная изономия действует совсем по-другому, и тот же Белый прекрасно ответил на вопрос — как. Через ритм. Территориализация осуществляется ритмизацией импульсов, посылаемых из Urbis. Важно не содержание этих импульсов, а сам их порядок. *Волнообразный* их характер. Искать смысл надо не в содержании акций, а в самом их осуществлении. Сам акт начальственного указания и есть информация, и ритм этих указаний и есть то, что территориализует этот мир, давая ему суверенность, статус и локус «Orbis». <sup>20</sup>

<sup>19</sup> см. мою статью «Развивая Тамерлана» в журн. «Отечественные записки», 2002, 6, особенно главы «Внутренняя Монголия» и «хронополитический ландшафт». Важную тему кочевого начала в российском номосе и его представленность через кочевой лагерь в русском городском диспозитиве я вынужден опустить, чтобы не перегружать и без того трудную для восприятия и весьма пространную статью.

<sup>20</sup> Экспонирование системы «собственных мест» локального размещения «общему месту» Urbis — окну в мир профанной изономии — и создает в системе сакральной изономии топос «Россия». Огрубляя суть дела, можно это сформулировать так: глядя на созданное в Петербурге «окно в Европу», всякий не локализуемый, номадический взгляд обнаруживает свой локус, свое место в пространстве, противоположном тому, что он потенциально может увидеть в «окне», он получает свое место в некоторой иерархии, задавае-

Волнообразность — важный знак в этом мире. Ибо мир этот — вовсе не мир, бороздчато расчерчиваемой кадастрами земли-почвы. Но мир континента — океана, на просторах которого действует вовсе не *Jus publicum Europaicum*, не положительный суверенитет, но суверенитет отрицательный, *res nullius*, генетически тождественный тому, который островные-морские страны применяют к морскому праву<sup>21</sup>. Земля в России «ничья», а не «общая», она принадлежит не людям, но — Богу, а в пространстве сакральной изономии проявляется как абсолютная опричность земли живущим на ней («твердиземное море», если воспользоваться выражением Лескова). Поэтому и сама сакральная изономия носит отрицательный характер: порядок, он не здесь, в конкретном месте, он где-то там, в столице и с той стороны «окна». А здесь его приложение — всегда внешняя сила, требующая призвания не местных людей — немцев, ревизоров, заморских экспертов, крыши. Само пространство — гладкое и волнообразное, как и положено морю<sup>22</sup>.

У отрицательной сакральной изономии, однако, имеется один существенный изъян: ведь это только одна половинка расщепившегося третьего Рима. Сторона *Urbis*. Сторона Иерусалима, мессианского города, расположенного во времени, осталась в покинутой Москве. Собственно, власть в Петербурге всегда понимала свою ущербность и неполноту, не даром связав «две столицы» специальной царской сверхскоростной дорогой. Дифференциал удаленности *Urbis* от Иерусалима самой царской властью осознавался как дифференциал своей опричности, невозможности замкнуть метрическую и сакральную горизонталь на единой точке присутствия Басилевса. На деле, именно этот дифференциал давал спокойную в себе суверенность власти басилевса, спасал его от внутренней смуты, разрушившей пытавшуюся экстатически совместить в себе два типа присутствия личность Ивана Грозного. Однако со стороны претерпевания господней воли, со стороны наблюдателя происходящего в окне, раскол власти в самой себе, отсутствие себетождественности локуса у городского диспо-

мой тем, как он взглянул на «место мест», общее столичное (центральное) место для всех возможных «взглядов». Эта иерархия — сакральная хотя бы в силу своей противоположности профанной изономии того, что «по ту сторону» окна — и является системой «сакральной изономии» «священной империи российской нации». Опять-таки, сама иерархия устроена «горизонтально»: сакральная система устроена согласно «близости» к «окну», хотя и не смысле «метрическом», а в смысле трансцендентном: Хабаровск или Севастополь «выше» в этой иерархии (т.е. ближе и «экспонированней» «общему месту»), чем какой-нибудь Саратов.

<sup>21</sup> Подробнее см. Carl Schmitt *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaicum*, Cologne, Greven Verlag, 1950, особенно раздел III.

<sup>22</sup> Описание этой «гладкости» см. в кн.: P. Virilio *Vitesse et politique. Essai de dromologie* P. Galilée, 1977, особенно гл. I второй части, вводящую концепт *fleet in being* (pp.45-56). См. также Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux*, P., ed. Minuit, 1980, pp. 446-464. Из этой книги, собственно, я и почерпнул оппозицию гладкое/бороздчатое.

зитива именовалось в России по-разному. Наиболее популярной была «оторванность от народа». Для самого Петра и для многих его последователей, для которых «небо» помещалось в Европу, по ту сторону «окна» — как оторванность от Европы, «отсталость». Но разнос этот двух моментов городского диспозитива третьего Рима осознавался как раскол, разлом практически всеми. Мессианизм выглядел ущербным и неубедительным, распространяясь из «окна в Европу», из Urbis. В результате искажался сам смысл «миссии»: вместо того, чтобы быть «спуском Нового Иерусалима с небес», он оказался простым распространением Urbis на просторы Orbis, простой территориализацией гладкого опричного пространства. Этот раскол и привел к известному результату: сосредоточению на «московском» полюсе религиозного мессианизма обретения нового мира, нового Orbis из другого Urbis. В исходном варианте это реализовалось как тоска по Второму Риму, Константинополю (что и понятно — туда делегировалось «потерянное» единство двух сторон русского городского диспозитива). Парадоксально, но русская т.н. «геополитика» и строилась как «возвращение в Константинополь», т.е. на деле — как поиск путей обретения хронополитического единства Urbis и Иерусалима. Практические формы этим поискам придало знакомство «взыскующих нового града» с еврейским мессианизмом, выразившим себя в категориях изономии — с марксизмом. Здесь нет возможности писать об этом подробно, отмечу только, что марксизм — еще одна форма «сакральной изономии», по сути — мессианский проект устроения городского диспозитива, в котором совместятся «профанное» и «священно-трансцендентное». Коммунизм — это город, спускающийся с небес, с преобразованием теллурической фигуры Пролетария в человека «не от мира сего».

Разумеется, русские «люди Иерусалима» (или Москвы, если употреблять ее имя как иерусалимский символ в диспозитиве третьего Рима) мыслили себя (как, впрочем, и исходный марксизм) через оппозицию стратегии Urbis («империализму» в ленинских терминах). Ключевой концепт врага — «буржуазия» — пришелся как нельзя кстати, обозначив «бурgeois», тех, кто населяет пространство профанной изономии, европейской городской цивилизации (находящейся, как мы помним, по ту сторону Окна). Оба эти термина — «империализм» и «буржуазия» — направлены, конечно, против петербургского петровского проекта и всей той власти, которая исходит из Urbis. Государственное мыслилось как враг мессианского с точки зрения русских социал-демократов, особенно радикальных. Однако вовсе не случайность, а сама суть их проекта приводит к переезду столицы обратно в Москву. Объективно их проект — *проект собирания диспозитива третьего Рима в едином локусе*, так требует их идеология и сама логика их действий. Собрав все элементы воедино, большевики преодолели раскол и сумели овладеть тем, чего так тщетно искали русские цари — искусством хронополитики. Их государство — целиком хро-

нополитическое, сакральная изомомия в нем — мессианская, а сами они — идеальные партизаны<sup>23</sup>.

Действие причинной большевистской партизанской машины войны на русское простиранье неизбежно требует превращение большевиков в упорядочивающий изомомический аппарат, мессиански, в преддверии спуска Нового Иерусалима с небес, организующий абсолютно внешние себе социальные силы. В большевистском проекте уже содержится, иначе говоря, Сталин, мессианский поэт геометрического расчета и перспективы, великий продолжатель петровского дела по превращению России в изрытую каналами и дорогами пустыню, покрытую костями тех, кто недостойно войти в избранный народ. Москва наново собирает в себе непримиримые, но зависимые друг от друга две горизонтали сакрального простиранья, Urbis и Иерусалим, город Каина и город Авеля. Порт пяти морей, но и — столицу прогрессивного, т.е. не здесь и не сейчас обитающего человечества. Окно в другой мир: мир материальной Европы для провинциалов, «новый дивный мир» — для любопытствующих европейцев. Отсюда — новая культовая роль Кремля и Красной площади. Эта площадь — одновременно и симуляция Агоры, и внутренняя (но вывернутая наизнанку, разумеется) скрытая пустыня, средоточие Нового Храма<sup>24</sup>. Поэтому столь важную сакральную роль играет сам *проход* по этой площади — под взором непостижимого в своей силе казнить и миловать басилевса — катехона между Богом и человеком. И не случайно у этой площади расположена «святая святых» — та самая главная точка Храма, куда входят один за другим, точь-в-точь как в иерусалимском храме — представители избранного народа<sup>25</sup>...

О сегодняшней эволюции городского диспозитива в России говорить достаточно сложно. Более того, в контексте глобализации невозможно рассматривать этот диспозитив в отрыве от трансформаций, происходящих с давно потерявшим свою цеховую природу европейским (западным) городом. «Мировая деревня» и общее уменьшение удельного веса города

<sup>23</sup> Как и описывает не без восхищения ленинскую стратегию К. Шмитт в «Теории партизана».

<sup>24</sup> «на Красной площади земля всего круглей, и скат ее нечаянно раздольный» (О. Мандельштам) Обращаю внимание на это «раздольный», далее говорится, что он откидывается «вниз до рисовых полей», т.е. предполагается не просто бесконечное сакральное изомомизирующее простиранье (освобождение «невольников»), но и вводится чрезвычайно изящное решение для иерархизации горизонтального простиранья: оно иерархизируется естественной кривизной при избрании абсолютной точки отсчета для таковой (Красной площади, где «всего добровольней» скат земли).

<sup>25</sup> Здесь нет возможности более подробно описывать топологию Храма в его советском варианте. Конечно, святая святых недоступна для входа — это кабинет самого басилевса. Но здесь есть много нюансов, обсуждение которых оставим до другого случая. Мумия также может рассматриваться как абсолютно сокрытое, недоступное для взора, т.е. как «святое святых». Об этом смотри подробнее в кн.: V. Todorov Red square, black square». Organon for revolutionary imagination, St.un. of NY press, 1995, особенно pp.125-148

в развитии западной цивилизации с одной стороны. Огромная, сверхважная роль мегаполисов как центров деловой, культурной и политической активности — с другой. Сами эти мегаполисы выглядят — особенно ночью — как взятые неприятелем города древности, на испуганных и безлюдных улицах которых бесчинствует пьяная солдатня победителей...

Общая тенденция, однако, та, что города утрачивают свою роль расположенных в пространстве форпостов, контролирующих скорость потоков омывающих их людей и товаров. Города утратили и свою военную роль бастионов, охраняющих некоторое пространство, и свою роль локуса «политических отношений» между жителями-гражданами данного выделенного из безликого мира Места. Город теперь — это возможность хорошо провести время, потерявшее в крупнейших мегаполисах даже разделение на день и ночь. Город — это точка в расписании движения поездов, самолетных маршрутов, деловых встреч. Город — это точка на карте исчисления времени полета стратегических ракет. Город — это столько-то минут (часов) до дому, до центра, до работы. Город — это бесконечные потоки автомобилей, быстро несущихся или напротив, застрявших в безнадежных пробках...

Иными словами, западный город превращается из места в пространстве в место во времени. И здесь его ждет неожиданная встреча с давно поджидающим его российским городским диспозитивом, изначально собиравшимся, как я попытался показать, во времени. Последствия такой встречи многообразны, велики и пока еще мало продуманы. Сегодняшние мутации мировой политики во многом определяются этой трансформацией городских диспозитивов и их встречей в неосвоенном еще пространстве скорости и времени. На наших глазах — под расплывчатым именем борьбы с «мировым терроризмом» — происходит выработка новых концепций политической безопасности, которые являются также и новыми концепциями городского диспозитива. Город, локализуемой в пространстве, сменяется городом виртуальным, включающим в себя станции слежения, космические спутники связи, эшелонированные системы обороны, кибернетические сайты («физически» могущие размещаться вообще в других странах) и многое другое. Фигура этого реального города вовсе не совпадает с проекцией города на землю, с тем, что наблюдаемо как система домов и улиц. Иными словами, современный город все более превращается в ту самую пирамиду, упертую острием в землю, проект которой был предложен когда-то в Иерусалиме.

Тем острее встает наново, в совершенно прагматической плоскости, вопрос о том, куда уходит эта пирамида, в какое небо. Строится ли новый городской диспозитив, чтобы «дать себе имя», или как экспонирование земли Небесам, как открытие места Имени? Путем Каина или путем Авеля?

Российский городской диспозитив «третий Рим» — сакрально-мессинской изомомия, подвешенная в воздухе над дырой-окном в европей-

ское небытие — также проходит наново испытание этим вопросом. Это — и поиск новых способов говорить о мессианской миссии Третьего Рима. И поиск новых путей соотношения сакрального и профанного, а значит — новых возможностей конституирования «окна» в другой мир. Но и новый запрос на разнесение Urbis и Иерусалима, страшным напряжением<sup>26</sup> держащиеся вместе, по двум разным топосам «места». Однако в любом случае политика городского устройства, выработанная Россией, представляет ценный опыт и огромный символический капитал в происходящем на наших глазах становлении хронополитического мироустройства<sup>27</sup>. Главное сегодня — не поддаться каинитскому «простиранию в пространстве», где эсхатологическое отношение к Богу во времени заменено «правом рождения на земле», патриотизмом. Не сбиться бы с пути Авеля.

<sup>26</sup> Это «страшное напряжение» — или остро и проблемно переживаемое сегодня «чувство Родины» — имеет непосредственное отношение к процедуре сознания и удостоверения очевидности в мире сакральной изомии. Кочевники устраивают свою связь с «родной землей» через складку между малой и большой Родиной. Место рождения — Малая Родина. Точное определение ее в категориях картографии, как правило, невозможно и неважно кочевнику. Мера ощущения малой Родины — дистанция удаления от нее, от территорий, по которым кочует издавна данный род. Дистанция эта — Большая Родина, определяемая как количество переходов, отделяющих от малой Родины, на которые распространена возможность кочевья данного рода. Легко понять, что чувство Родины у кочевника — дифференциал приближения к воображаемой бесконечно малой точке рождения. Сама малая Родина существует только через переживание удаленности от нее, она не фиксируема «локализацией на местности». Масштабы большой Родины обеспечивают интенсивность чувства малой Родины. Так американцы ощущают свои ирландские корни. Надо думать, так и монголы Золотой Орды ощущали свою малую степную Родину. Мне представляется, что именно этот дифференциал соответствует тому, что является когитальным уравнением сознания у оседло-городского новоевропейского человека. Этот аппарат дифференциального самоуверения идентичности размещает индивида в опрочности по отношению к любой категориальной генерализации и работает скорее через экспонирование сингулярного системе «общих мест». «Сами мы не местные» — так бы обозначил я эту систему экспонирования единичного общему. Не трансцендентальное единство апперцепции, но чувство-не-из-чего-неизбежности составляет стержень для синтеза актов восприятия. Индивид в этой топологии размещается именно там, где Кант размещает «вещь в себе», и трансгрессивная процедура помысливания от бесконечного к конечному (которую уместней назвать экспонированием) — исходный акт «сознания». «Малая Родина» — бесконечная вещь в себе, абсолютно внешнее всякой мысли как изомическому упорядочиванию вопрошания о бытии, и экспонирование этого абсолютно-внешнего системе «общих мест», «Большой Родине», состоящей из черпаемых через окно в Европу знаков профанной изомической идеологии, эйдосов/идей — и составляет основание «натурфилософии», создающей пространство предвместности для помысливания номоса сакральной изомии.

<sup>27</sup> Подробнее — в моей статье «Развивая Тамерлана» — в ж.: «Отечественные записки», 2002, 6.