

МОЩЬ ПРОСТРАНСТВА: ФРАНЦУЗСКИЙ ЗАМЕР**А.Н. ФАТЕНКОВ***Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия***Аннотация**

В фокусе внимания автора французские интеллектуалы – Морис Мерло-Понти, Александр Койре, Гастон Башляр, Эмманюэль Левинас, Жорж Перек, Ален де Бенуа – и их «пространственные» философы, которые осмысливаются в оптике экзистенциального реализма. Концептуально соразмерен ему лейтмотив «правой метафизики»: пространство ценнее времени, неоднородность значимее однородности, насыщенность добротнее пустоты, иерархия выше равенства, сфера весомее линии, возвращение достойнее исхода, образность выразительнее и существеннее нефигуративности. Конструктивно-критическое осмысление французского опыта позволяет экзистенциальному реалисту утвердиться в правоте нескольких важных суждений. При всем многообразии ландшафтов и углов зрения пространство одно: природно-культурное; и без физического пространства нет никаких пространств культуры. Пустота и гомогенность онтологически слабы; только неоднородное пространство онтологически сильно. Пространственность сущего не обрекает его на субъект-объектное расщепление. Пространство не противостоит полновесному психосоматическому субъекту, оно конфронтует лишь с редуцированным, сугубо интеллигентным субъектом. Мощь пространства определяется прежде всего мерой притяжения/отторжения им человеческого существа.

Ключевые слова: мощь пространства, французский замер, Морис Мерло-Понти, Александр Койре, Гастон Башляр, Эмманюэль Левинас, Жорж Перек, Ален де Бенуа.

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

fatenkov@fsn.unn.ru

Цитирование: *ФАТЕНКОВ А.Н.* (2017) Мощь пространства: французский замер // Философские науки. 2017. № 9. С. 144–159.

**Пространство экзистенциально, экзистенция пространственна
(М. Мерло-Понти)**

Философский разговор, не в пример обыденному, начинается с допущения того, что «переживание абсурда и абсолютной очевидности подразумевают друг друга и даже неразличимы» [Мерло-Понти 1999, 380]; вернее, ординарная и неординарная комбинация смыслов то вместе, то порознь приближаются к истине. Сверхобыденное сознание обнаруживает и схватывает искомый предмет то в крайних своих регистрах, то в тех, что между ними. Пространство, скажем, встреча-

ется и опознается им между пустотой и заполненностью всего чем-то. Как таковая пустота, в отличие от опустошенности, непосредственно никак не фиксируется. Да и полнота, в отличие от за- и наполненности, надежно идентифицируется далеко не всегда, от случая к случаю. Тела и вещи, грудьясь и громоздясь, скрадывают пространство. От него остается лишь некоторое количество свободных мест, но только малая доля их становится укромными уголками, большинству же приуготовлена участь вакансий, требующих заполнения, или субстантивированной отдаленности (одних тел и вещей от других). В пустоту пространство аннигилирует, схлопывается, теряя все свои места, всякую близость и удаленность, все прочие ориентиры: верха и низа, правого и левого. Нет, не в пустоте, и не на фоне отдельных предметов, и не в их сцепке или толчее пространство представляет себя нам (если оно вообще кому-то себя представляет). А где же и как?

Согласно Морису Мерло-Понти, оно дает о себе знать за миром четко очерченных предметов — в ночи. Та «не является объектом передо мной, она меня окутывает, пронизывает все мои ощущения, душит мои воспоминания, почти стирает мою личную идентичность... Даже крики и далекий свет обитают в ней как-то расплывчато. Она живет вся целиком, это чистая глубина без плоскостей, без поверхностей, без расстояния, отделяющего ее от меня... В любом случае ночь вписывается в общие параметры природы; есть в ней, в ее черноте пространства, что-то придающее уверенность и что-то земное» [Мерло-Понти 1999, 364].

Нечто схожее в характере ночи (как метафоре пространства в том числе) отметит позже и Морис Бланшо. «В ней тьма не кажется достаточно темной, а смерть никогда не предстает достаточно мертвой». И «когда все исчезает в ночи, возникает “все исчезло”... Она — то, что предощущается...» [Бланшо 2002, 165] Вот только вряд ли, возразим прочитанному, «она пуста, ее нет, но мы облакаем ее своего рода бытием» [Бланшо 2002, 165]. Будь так, мы могли бы управлять принуждающей и порой тяготящей нас очередностью ее приходов. Это если ночь донельзя слаба. А если безмерно и безобразно сильна, если она — пространственная заместительница всемогущей трансцендентности, то обличаемый Бланшо человеческий страх перед сумеречно-земными «мелкими образами» либо легко купируется ночной явленностью запредельного, либо ей же (им же) регулярно подпитывается.

Вернемся к Мерло-Понти. Атрибутируя пространство посредством образов и сущее посредством объемных, пространственных картин, экзистенциальный феноменолог предоставляет союзникам и оппонентам богатый материал для содержательного отклика. Вот на что сразу, солидарно, обратит внимание экзистенциальный реалист. Пространственность сущего не обрекает ни его, ни нас на субъект-

объектное рассеяние и распад. Пространство не противостоит субъекту (ни индивидуальному, ни коллективному) — не редуцированному, разумеется, к замкнутой на себе чистой интеллигибельности, не лишенному телесной формы, напротив, только и существующему в ней, а стало быть, и в пространстве. Последнее инородно лишь эфемерному бестелесному Я (Мы), плоскому сублимату самосознания.

Французский философ подтверждает: «Истинное *cogito* — это не беседа один на один мышления с мышлением об этом мышлении: они воссоединяются друг с другом только посредством мира. Осознание мира не *основано* на самосознании. Однако оба сознания строго одновременны: для меня существует мир, потому что я не пребываю в неведении о самом себе, я не сокрыт от себя самого, потому что у меня есть мир» [Мерло-Понти 1999, 383].

Содержательная мысль телесного существа — о себе ли, о внешнем ли мире — неоднородна в силу разнообразия тех плотностей, соматических и вещественных, которые она обвивает собой и в которые намеревается проникнуть. Предметы поодаль — то соблюдая дистанцию, то становясь прикосновенными — предохраняют здорового человека от безумия: именно они выручают нас, а не самоедущая рефлексия, не критика, а структурированное пространство [Мерло-Понти 1999, 374]. Но как это и куда: сойти с ума? Для панлогиста это означает скатиться с интеллигибельной линейки-трассы на обочину, оказавшись сломанным животным, объектом со сбоем в программе. Пространство тут выглядит приспешником безумия: не было бы шири, некуда было бы и свихиваться. Но не меньшим сумасшествием, как показывает Мерло-Понти, является апространственное умаление и игнорирование сознанием объемной телесно-вещной реальности, уклонение его от ненадуманной предметной «полосы препятствий», прельщение логически безупречным солипсизмом.

Недостаточно, однако, заботясь о здоровье экзистенции и присущего ей ума, уповать на наличие окружающих тел и вещей. (Под экзистенцией здесь понимается по традиции собственно человеческое бытие, существование, перетекающее в сущность.) Если все, что ни есть, существует в пустоте, пуста, пропастью отгорожена от искомого содержания, и наша мысль о сущем. Замена пустоты на иную однородную среду (при отыскании таковой) поощряет объективизм в восприятии всего наличествующего (и самой сплошности, и отдельных вкраплений в нее), репрессируя равнодушие экзистенциального взгляда. К счастью, однородность ирреальна. Это сциентистская, и именно нововременной науки, утопия. (Замену иерархического Космоса однородной в сущности Вселенной, «связанной в единое целое благодаря идентичности своих элементов и единообразию своих законов», вкуче с геометризацией пространства, замещающей конкретное пространство как композицию мест абстрактным пространством

евклидовой геометрии, Александр Койре называет важнейшими характерными чертами научной революции XVII века [Койре 2003, 16].) Это эгалитаристский блеф. Сублимат зависти. Идиосинкразия посредственности. Это религиозный фантазм тварных существ, болезненно переживающих свое реальное ничтожество перед Богом (равно-совместное ничтожество представляется оправдательным, благим).

В действительности наша среда обитания неоднородна. И физически: мы сталкиваемся с твердыми, жидкими и газообразными веществами разной плотности. И метафизически: благодатные, обильные смыслом места чередуются с пустошами и провалами. Словами Мерло-Понти, «прозрачное пространство... не только окружено, но еще и пронизано со всех сторон иной пространственностью...» [Мерло-Понти 1999, 369] Даже убирая с горизонта, умом или руками, все вещи и все прочие тела, оставляя одно свое, индивид не принужден к сплющиванию и рассеянию мысли. Уже одно его тело структурирует и порождает идею, и пространство вокруг. Последнее, пусть тенденциозно реляционистски, системой отношений трактуемое, невозможно без хотя бы единственного отношения некоего телесного к некоему месту. Данный тезис, ограничивая субъективистский максимализм, перефразирует реплику из «Феноменологии восприятия», гласящую, что «подобно пространству, причинность, до того как стать отношением, основана на моем отношении к вещам» [Мерло-Понти 1999, 369].

Французский интеллектуал, в свою очередь деликатно обходя некоторые из оттененных выше острых концептуальных углов, никак не позволяет усомниться в значимости континуально-гетерогенного пространства. (Попутное уточнение. Вместо резковатой «гетерогенности» можно, конечно, оперировать более осторожной «гетероморфностью». Впрочем, если пространство не создано некой внепространственностью, а этой позиции и держится автор настоящей статьи, различие гетероморфности и гетерогенности сходит на нет и континуальность нормально согласуется не только с первой, но и со второй.) Итак, пространство — и не пустое, и не тотально-сплошное, и не дробно-дискретное. Отсюда его «ночные» образы и ощущения, тонко переданные Мерло-Понти и не остающиеся без экзистенциального отклика. В темноте ночи, и чуть раньше, в сумерках, предметы, не исчезая вовсе, теряют четкие очертания; вместе с метаморфозами их восприятия дискретность мира утрачивает презумпцию очевидности. Но ни одного намека на пустоту! Ночь — не в печали — насыщена свежестью, молодящей кожу, наполняющей энергией легкие. Духота во тьме — знак беды — переживается куда тяжелее, чем при свете дня. В ночи, даже городской, природные звуки не заглушаются сигналами машинной цивилизации. Пространство, вбирающее в себя те и другие,

не предрасположено к какофонии. При всей своей сложной текстуре, с границами и ребрами жесткости, при всем разнообразии ландшафтов, проекций и углов зрения пространство одно: природно-культурное. И именно природная его ипостась выступает гарантом единства. Без физического пространства нет никаких пространств культуры — разве что в помыслах сверхъестественного трансцендентного существа. Пространство — безразличия, утрат, обретений — одно. Как и для пейзажей — целинных и урбанистических. Как для межгалактических расстояний и микровибраций элементарных частиц. Мерло-Понти настаивает на его единственности. «Пространство, которое не являлось бы объективным и единым, не было бы и пространством... Я никогда не живу вполне в антропологических пространствах, я всегда привязан собственными корнями к определенному естественному и нечеловеческому пространству» [Мерло-Понти 1999, 371, 377].

Дуалистам и плюралистам остается лишь попусту негодовать, проклиная собственное (но чаще, по факту, соседское) естество и грозить природе культуртрегерскими санкциями — либо падать ниц перед внепространственностью. Однако возможна ли та вообще: хоть эйдетическая, хоть персонифицированная? Не исключено, возможна: как предмет веры — но той, что покоится на неверии человека в себя, на дискредитации всего пространственно сущего. Анри Бергсон утверждает, что в эйдетическом трансцендентализме Платона, например, пространство неизбежно умаляет бытие (идеальных сущностей) и является «только полем, которое создает себе неполная, или, скорее, затерявшаяся вне себя реальность, чтобы бежать по нему в поисках самой себя» [Бергсон 1998, 305]. Не вступая в полемику по поводу внепространственности (или все же пространственности особого рода?) платоновских эйдосов, реабилитируем собственно земные просторы. Да, экзистирующее существо способно растерять себя в них, пропасть. Но в них же, и нигде иначе, человек возвращается к себе, буквально — находится, собирает силы в кулак, сосредоточивается.

И ему, пространственно мыслящему, не поверхностному и не безмерно претенциозному, платонизм помогает, как это ни удивительно для кого-то. Но на деле ничего странного, все по месту. Удовлетвориться теньями-копиями на стене платоновской пещеры — унылая участь невольника. Взгляд на оригинал в свете истины и на саму нее, солнцеподобную, грозит слепотой. На раскаленный шар пристало смотреть сквозь закопченное стекло. Затемнение тут не столько объективно неустраняемая помеха, сколько экзистенциальное подспорье, берегающее сокровенность истины, препятствующее ее интересувательным торгам. Смыслообразы Платона подкрепляют формулу Мерло-Понти: *пространство экзистенциально — экзистенция пространственна* [Мерло-Понти 1999, 378].

**Наполненность, граница, пустота: геометрия с душой и без души
(Г. Башляр и другие)**

Пространственна, а стало быть, и геометрична, так повелось с греков, не только сугубо экзистенциальная, но и всякая глубокая философская мысль, включая ту, почти пороговую, что пытается провести границу между бытием и небытием. Их размежевание нередко, если не всегда, совпадает с различием внутреннего и внешнего. Для имманентиста бытие, разумеется, внутри; для трансценденталиста — снаружи, в ином; для экзистенциалиста — на границе, действительной или возможной. Рассуждения Гастона Башляра, поначалу вполне созвучные только что приведенным, прерываются вдруг небесспорным утверждением о бедности того опыта бытия, который делает ставку на «геометрические выражения» [Башляр 2004, 182–184]. Откуда такой пессимизм и как быть тогда с величием греков?

Здесь уместно, думается, сразу повести речь о двух геометриях. И не об эвклидовой и римановой, а о «геометрии насыщенности» и «геометрии пустоты». Первая органична физическому миру, который, подобно античному Космосу, может быть наделен душой. Тут мы имеем дело со структурированным трехмерным пространством, большее совершенно ни к чему, исключаящим пустоту и отличающимся в разных своих координатах различной плотностью мест и пребывающих в них, или стремящихся к ним, тел, тоже, конечно же, не совсем полых. Экзистенциальный реалист добавит к этой легко узнаваемой аристотелевской топологии немного: природные пустоши и экзистенциальная опустошенность суть удручающие свидетельства соблазняющей редукции налично данного к невозможному. Социально ангажированный философ, Жиль Липовецки к примеру, соотнесет еще душевный вакуум, неспособность нынешнего индивидуума-нарцисса чувствовать и переживать, с потерей содержания на уровне фундаментальных социальных институтов и ценностей. «Что это, если не массовое опустошение, превращающее общество в обескровленное тело, в *упраздненный* организм?» [Липовецки 2001, 58]. Здесь сегментарно, в социальном разрезе проступают предметные контуры второй геометрии — пустотной, бездушной, гипертрофированно интеллектуализированной, оторванной от земных реалий, индифферентной к жизни. Она вычерчивает поверхности, полости и корпуса. Ее претенциозная n -мерность, скрадывающая структуру естественного пространства, намеренно сохраняет в искусственной конструкции замаскированную пустоту. Это нововременное изобретение, наследующее, с заимствованиями, монотеистическому дискурсу. Ум математика ставится вровень с умом Бога: не могущего не принимать в расчет *ничто*, из которого, если захочет, все и творит; вместе с тем и способного на все, в том числе, на дозволение существования пустоты.

В защиту пустоты (как эпифеномена всемогущества Бога) активно выступает, что неудивительно, средневековый схоласт Григорий Гентский [Койре 2003, 80–87]. Хотя, надо признать вслед за Жаком Ле Гоффом, в тогдашней европейской космологии доминировали непустотные, континуально-гетерогенные представления о Вселенной: она виделась системой концентрических сфер, в которой небо и земля переплетены и соединены пространственной непрерывностью [Ле Гофф 1992, 143, 155]. И это тоже неудивительно: физическая пустота даже по теологическим меркам, наверное, может быть понята как результат сомнительной редукции, вульгаризации метафизического креационистского ничто. Как бы то ни было, критически воспринимая рассуждения упомянутого схоласта и «пустотную силлогистику» в целом, симпатизируя аристотелизму, Александр Койре пишет: «Пустое (геометрическое) пространство полностью разрушает концепцию космического порядка: в пустом пространстве не то что не существует естественных мест — в нем вообще *места* не существуют... Пустота является неким нонсенсом, помещение вещей в подобный нонсенс уже само по себе есть абсурд» [Койре 2003, 137].

Соглашаясь с данной констатацией-оценкой в основном, особенно в плане положительной значимости «онтологии уместности», экзистенциальный реалист уточнит: новомодные концепции кратковременного «порядка из хаоса» и перманентного хаоса как такового интеллектуально честны и заслуживают внимания только при условии, что и у их авторов в головах беспорядок, и фиксация его ими происходит также беспорядочно. В противном случае лицо или «полный неадекват», всамделишная шизофрения, или лукавство, игра в патологию. Интуитивное неприятие и отвержение «сверхдинамичных» гипотез свидетельствует не столько о непонимании современных глобальных тенденций и придумок, сколько о сохраняющейся здравости ума (параною держать в узде легче, чем шизофрению). Если мир, хоть как-то не остается равным себе, упорядоченным, то о чем мы говорим, где и как мы живем?! В этом смысле со Стагиритом надежнее и вразумительнее. Впрочем, и к нему не без претензий. Согласно его физике, земное тело, насильно лишенное своего места или не допущенное пока до него, возвращается назад или устремляется вперед кратчайшим путем, по прямой. Но почему? Если пространство не пусто и не однородно, а наоборот, рельефно, гетерогенно, то и естественный путь всякого сущего к своему месту по обыкновению извилист. Как Платон небезупречен в ранжировании социального пространства (утопично заменяя иерархию равенством внутри элиты), так и Аристотель недостаточно тверд в ранжировании пространства природного: серьезная уступка будущей нововременной парадигме, «пустотно-однородной» (с привилегией прямолинейному инерционному движению), им уже сделана.

Пустота — разновидность, частный случай гомогенности. Отношение к виду, апологетичное или критичное, экстраполируется чаще всего, пусть с некоторыми поправками, и на род. Критик, тот же экзистенциальный реалист, в частности, подчеркнет: 1) пустая и непустая однородность, как и движение в них, возможны лишь при наличии сверхъестественной (не вполне естественной) инстанции — неважно: персонифицированной или нет, скрываемой или открыто признаваемой аксиомами и догматами; 2) в случае с пустотой сверхъестественное с необходимостью возгоняется до трансцендентного, непустая однородность укладывается отчасти в пантеистический имманентизм; 3) пустота никогда онтически не первична (всегда есть кто-то или что-то, допускающее или «производящее» ее), непустая гомогенность онтически первична в случае слияния божественного и природного до неразличимости (что не табуировано логикой мистического пантеизма); 4) движение и всякие прочие действия тел в пустой и непустой однородности никогда не самостоятельны, не учитывают ни естественную склонность телесно сущего, ни его своеволие и обусловлены в конце концов не внутренней активностью телесно оформленного, а внешним толчком в пустоте или силой инерции аморфной среды; 5) изначальная разница между пустой и непустой гомогенностью в том, что в первой мы принципиально не в состоянии ни отыскать, ни подготовить место — ни себе, ни кому-то или чему-то иному; во второй нельзя отыскать место, но можно попытаться его подготовить — правда, подобная процедура тут же превратит однородное пространство в неоднородное; 6) пустота как таковая (соблазнительная в роли «негативного абсолюта») никак корректно не идентифицируется нами, непустая гомогенность корректно идентифицируется как фрагментарная, относительная, — иначе говоря, условность непустой гомогенности надежнее условности пустоты; 7) только гетерогенный континуум, в котором каждое место эксклюзивно, — в противовес пустой и непустой однородности — опознается в статусе, превышающем статус относительно сущего: он существует не возле какой-то (условной) точки, а в каждой (реальной) и во всех — везде по-своему и вместе с тем едино; 8) только в неоднородном пространстве, в душевной связи с родной землей, будучи «гением места», человек больше, нежели элементарная социальная или духовная единица.

Против «гениев места» и приоритета *Dasein*, в защиту однородного универсума решительно выступает Эмманюэль Левинас. Его позиция понятна. В ее основе интеллектуализированный монотеизм и, что, наверное, существеннее, переживание жуткой «этнической чистки», которая не обошла стороной и его семью. Двусмысленности отбрасываются: «Вживленность в ландшафт, привязанность к *Месту*, без которой универсум сделался бы ничего не значащим и почти не

существующим, есть именно рассечение человечества на туземцев и чужаков. И в такой перспективе техника менее опасна, чем гении *Места*. Техника упраздняет привилегию этой укорененности и соотносимого с нею изгнания. Она освобождает от такой альтернативы» [Левинас 2004, 522]. В этой связи космический полет, подвиг Юрия Гагарина ценен прежде всего, дескать, покиданием места. «В течение одного часа человек существовал вне всякого горизонта: все было небом вокруг него — вернее, все было геометрическим пространством. Человек существовал в абсолютности однородного пространства» [Левинас 2004, 523].

По-человечески сочувствуя автору процитированных строк, все-таки возразим ему. Дважды. Во-первых, с его развенчанием укорененности и уместности не согласится ни один человек, с оружием в руках оберегающий свой дом и свою землю, в том числе Землю Обетованную. Во-вторых, возвеличивание техники намного опаснее в действительности культа природного начала, а не наоборот. Ведь само истребление целых народов ставится не иначе как на «промышленный поток», становится «делом техники», ее подспудной сакрализацией. В акте массового геноцида просматривается, кстати, квазирелигиозное отношение к «неверным», к «непрощенным грешникам». В перспективе совершенствование технических средств чревато аутентичным, без всяких авторитарных примесей, тоталитаризмом: без физического уничтожения люди подпадут под полный контроль (включая и тех, кто мнит себя контролерами).

Жизненный опыт Жоржа Перека тоже трагичен, бередящее тревожен насильственными смертями близких людей. И этот французский интеллектual не чужд интенциям монотеистической иудаики. Трансцендентность, ничто, пустота — и напротив, заветная полнота и глубокая сопричастность незамысловато родному и для него остро проблематичны. Но при этом он намного «экзистенциальнее» Левинаса. «Я бы хотел, — пишет Перек, — чтобы существовали места устойчивые, незабываемые, нерушимые и почти что неприкосновенные, неизменные, исконные; места, которые были бы ориентирами, отправными точками, истоками: Моя родина, мой семейный очаг, дом, в котором мне довелось бы родиться, дерево, которое росло бы вместе со мной (которое мой отец посадил бы в день моего рождения), чердак моего детства, наполненный целыми и невредимыми воспоминаниями... Таких мест не существует, и именно потому, что их не существует, пространство становится вопросом; оно перестает быть очевидным, перестает быть причастным» [Перек 2012, 141].

Вот, оказывается, в чем загвоздка: в отсутствии чаемого, в онтологической ушербности отсутствия. Нехватка чего-то в пространстве ставит под сомнение и его само, индуцирует противоречивость его восприятия. Так, во всяком случае, у Перека. Пространство и безопас-

нее времени («мы повсюду встречаем людей с часами и очень редко — людей с компасами») — и от времени претерпевает, «время уносит его, оставляя мне лишь бесформенную рвань» [Перек 2012, 126, 142]. Пространство «никогда не бывает моим» — его, единого, нет вовсе, есть лишь множество его участков [Перек 2012, 142, 10]. (Непонятно, правда, как удостовериться тогда, что это именно пространственные участки и нарезки?) Я отвоевываю пространство, бьюсь за него — и получаю чуть ли не эфемерность. Я пытаюсь осмыслить ничто, «причем так, чтобы это ничто автоматически не обкладывалось чем-нибудь, отчего оно сразу становится отверстием, в которое мы спешим вложить нечто...» — и тут же стараюсь «крепко удерживать нечто, сохранять живым что-то: вырывать какие-то отчетливые фрагменты у разверзнувшейся пустоты...» [Перек, 48, 142].

Противоречивое, настороженно притягательное отношение к пространству и у Башляра (возвращаемся к его тексту). С его точки зрения, бытийно именно большое пространство, а не конкретное место в нем: всякое здесь-бытие «обретает поддержку бытия в ином месте» [Башляр 2004, 179], в нескончаемой череде пребываний. Напрашивающееся обращение — поддержка данным местом всех прочих и пространства как такового — французским философом замалчивается. Хотя он соглашается с тем, что «горизонт столь же реален в своем существовании, как и центр», а в оппозиции внутреннего и внешнего явный приоритет оставляет за внутренним: «...и “снаружи”, и “внутри” принадлежит *внутреннему* миру», «внешний мир может предоставить лишь *иллюстрации*» [Башляр 2004, 176, 187, 198]. Но раз так, *Sein*, обступающее *Dasein*, не может быть онтологически сильнее его; как и место не может быть слабее объемлющего его пространства. Исчезновение места, даже единственного, означает зияние пустоты, а для Башляра (в переключке с Мерло-Понти) и «ночь без границ» терпимее ее.

Ночные реалии не отстраняют нас от бытия. Не исключено, что, наоборот, обостряя слух, они сближают нас с подлинностью. «Бытие не видит себя. Возможно, оно прислушивается к себе» [Башляр 2004, 184]. Не видит, стало быть, не наблюдает за собой извне, со стороны. Оно вообще не жалуется надсмотрщиков. И впрямь, заботиться следует «не о созерцании, но о переживании бытия в его непосредственности» [Башляр 2004, 200]. И об обретении бытийной первоосновы в самих себе. Возникающие при этом образы («наполненная округлость» — возможно, стержневой из них), следует принимать или отвергать в их данности (мотив отвержения у Башляра почему-то отсутствует), не отдавая целиком на откуп понятийному аппарату. Далеко не всегда подпись к рисунку и фото уместна. Она никогда не добавит смыслов — она их контекстуально ранжирует, актуализируя одни и погребая в потенцировании множество остальных. Принятие (и отвержение) налагает большую ответственность, нежели просто результат понима-

ния. Однако, не поняв принятое или отторгнутое, мы поступаем вовсе безответственно. Так выскажется экзистенциальный реалист, отметив, что подчеркнутая подозрительность французского философа к акту понимания образов свидетельствует о присущих ему дуалистических тенденциях в соотношении зримого и мыслимого. Никто не спорит о возможности смысловых потерь при нашем переходе с одного из этих познавательных регистров к другому, но для постулирования неизбежности таких потерь причин нет (кроме зуда аналитичности).

Соразмерность внутренних, экзистенциальных глубин и внешних пространств, вкупе с их взаимным побуждением к росту, Башлярм удостоверяется. Пространство объявляется дружественным бытию. Пространственность же самого бытия открыто не признается. Тогда тут возможен и пространственно-бытийный дуализм (как вариация протяженно-мыслительного картезианского дуализма). Французский философ нередко склоняется к нему, явно симпатизируя бальзаковскому герою, который стремится не столько к тому, чтобы оставить пространство позади себя, сколько к тому, чтобы заставить пространство отступать перед ним. Но ведь это лишь время может позволить себе ретироваться куда-то: вернуться (разбежаться) в вечность или свернуться в миг. Пространству деваться некуда — только съежиться в точку, которая станет тогда являться-мерещиться инобытием окружающего ее небытия. Или, опять же с небытийным настроем, схлопнуться в другую плоскостную фигуру. Как в словах от автора Мишеля Уэльбека. Его романский персонаж «увидел ментальный конфликт, который структурировал пространство. Пространство явилось ему в виде очень тонкой линии, разделяющей две сферы. В первой — бытие и отделение, во второй — небытие и уничтожение индивидуальности. Спокойно, без колебаний он отвернулся от первой сферы и шагнул во вторую» [Уэльбек 2006, 394].

Башляр сетует по адресу «геометров»: те редуцируют тела и вещи к поверхностям; их сферические объекты полые по существу. Но сам голосует за «чистое воображение», никак не связанное с органическими побуждениями, получается — за существующее в априорной среде, в пустоте. Границу между внутренним и внешним квалифицирует как разрыв, однако не уточняет, пуст тот или наполнен чем-то (эмоциями, к примеру). Если не пуст, то в любом случае — кроме последнего, смертельного — разрыв шадяще стягивается до надрыва, а граница становится не только разъединяющей инстанцией, но и связующей: пусть и ранимо, с грустью в душе. При всех полемических нюансах Башлярской мысли, предметно устремленной к пространственным рубежам, эти ее стратегические «приграничные» интенции выводят к экзистенциалистски верному образу человека как существа *приоткрытого* [Башляр 2004, 190]: и не закупоренного вовсе, и не распахнутого настезь.

**Гегемония пространства и достоинство человека:
от авраамических ценностей к Одиссеям (вокруг А. де Бенуа)**

Тягу к установлению пространственных границ выказывает тот, кто, дистанцируясь от иудеохристианской парадигмы, дорожит язычески-античными культурными корнями.

Ален де Бенуа [де Бенуа 2013], справедливо настаивая на данном тезисе, поддерживает его рядом аргументов, один из которых нетривиален. Французский интеллектуал пытается в определенном смысле оправдать Каина, упрекая Авеля за то, что тот, по сути, провоцирует собственное убийство, не захотев уважать раздел, о котором договорились братья: раздел мира на «этот» и «будущий» (дескать, оба, тот и другой, принадлежат единому Богу). Оставив в стороне агрессивно цензурируемую ныне в российском публичном пространстве тему ответственности Творца за всю подвластную ему тварь, отклоним и оправдание братоубийства, подчеркнув вместе с тем, что это именно библейский миф подталкивает нас к отождествлению образа блюстителя и стража границ с образом злодея-убийцы.

Пространственные рубежи очерчивают *место*, привязывая к нему человека не духовной лишь, но и плотской любовью — и подчиненно сыновней, и господственно мужской. Структурированное пространство одаривает человека Родиной. Наличествующие преграды — для начала природные: непроходимые чащи и топи, горные хребты, морские глубины-дали — явно или неявно стимулируют оседлую жизнь. Путешествия, разумеется, не табуированы, но осмысленны по большому счету только как «кругосветные», в случае возвращения в изначальный пункт. Иначе, если после пересечения границы впереди ожидает очередная, маршрут окажется незавершенным. Дойти до конца и вернуться! И повторное движение по замкнутой ломаной небесно бессмысленно: это дань авторитету первопроходца, подспорье собственной памяти, наконец, способ «убить» время.

Де Бенуа (и экзистенциальный реалист тут поддержит его) активно спорит с Левинасом, который резко против сакрализации природы (вырубка священных рощ будто бы мнимый вандализм), отрицает ценность оседлости (именно свобода от нее — отрицательная свобода, заметим — знаменует для него человеческое бытие в мире), выказывает недовольство Одиссеем за его возвращение на родную Итаку и пеняет философам, чей путь остается, по сути, путем гомеровского героя. А стоит ли негодовать? Античный Космос с периодичностью «великого года» возвращается к себе — и пребывает живым, одушевленным. Гегелевская абсолютная идея только возвратившись к себе начинает себя осознавать. А экзистенциальный философ и подавно. Он стремительно мчит и неспешно бредет из раза в раз не к абстрактному Другому (этому секуляризированному дубликату Бога), а к самому себе, своим мыслимым переживаниям и переживающей мысли, а

сверх того — лишь к нескольким действительно близким людям. Французский «неоязычник» резюмирует: «В Библии нельзя *вернуться*, нужно *уйти*... В библейском единобожии не существует родной земли, а есть только, напротив, конечная земля, назначенная земля, связанная... с конечностью скорее временной, чем пространственной, потому что ее существование является необходимым условием прихода мессианских времен» [де Бенуа 2013, 100].

Де Бенуа перетолковывает известную культурную оппозицию Афин и Иерусалима в оппозицию пространственников и временников (временщиков — чего уж там). В иудеохристианской картине мира Рай отождествляется с абсолютным прошлым (Эдемский сад) или абсолютным будущим (мессианская эра), в языческой — с определенным местом (Вальгалла, Атлантида, Тридевятое царство). К событию одна картина мира подступает с вопросом «когда?», другая — с вопросом «где?». Языческая традиция опространствливает и время (замыкая его в кольцо), и вечность (мысля ее реальностью с внутренними границами, но без внешних — приведенная трактовка, думается, посильнее той, что использует де Бенуа, говоря о языческой вечности как о чем-то «бесконечно огромном»). Впрочем, решающий вывод апологета Афин и критика Иерусалима силы не утрачивает: «...язычество склонно представлять себе мир вечным, а богов, как и людей, смертными, иудеохристианское единобожие утверждает, что Бог вечен, а мир имел начало и будет иметь конец»; утверждение господства пространства над временем «является косвенным прославлением мощи человека» [де Бенуа 2013, 98, 99].

Экзистенциально-онтологический аргумент подкрепляется соображениями эстетического порядка. Течь во времени может и аморфная масса. Все пространственно сущее непременно требует формы и, исподволь, стиля. Красота не декретируется умопостижимым текстом, а чувственно ощущается: зрительно, на слух, осязательно. Де Бенуа отмечает закономерность антиэстетических тенденций в авраамизме: чрезмерное замещение визуального вербальным, неизживаемость иконоборческой линии в христианстве, еретичность (по отношению к монотеистическому канону) фигуративного христианского искусства, поощрение искусства нефигуративного. «По этой причине нет ничего удивительного в том, что в современной идеологической речи, в которой происходит осажение иудеохристианских ценностей в их светском виде, процветают темы нерепрезентативности и поисков *несказанного*, эпифеноменами которых являются структурная лингвистика, несобытийная история, абстрактное искусство и тысячи теорий бессознательного. В каждом из этих случаев речь идет об *описании без изображения*, об определенном взгляде на мир как на нечто зашифрованное, *ключ* к которому находится *за пределами видимых явлений*, о взгляде на мир... как на место, в котором человек,

воспринимающийся не как *создатель*, а как *посредник*, должен “открыть” *скрытый смысл*, неизбежно *единственный* смысл, всеобщий и предсуществующий...» [де Бенуа 2013, 110].

Экзистенциальный реалист, соглашаясь с содержанием и пафосом цитаты в целом, все же уточнит немаловажные детали, отчасти поменяет расстановку акцентов. Стараясь не принижать значимость структур (чревато хаосом и опустошением), но памятуя о том, что те «на баррикады не выходят», он не без умысла и не без иронии постулирует: *не человек для структуры, а структура для человека*. (Завораживающие природные пейзажи и свидания с любимой женщиной к структурным схемам не сводятся.) Открыто потешаясь над культом бессознательного (у посетителя психоаналитических салонов априори мозги набекрень), – «оно» и в себе-то не разберется: то ли ему окончательно дискредитировать разум, то ли, технологически тужась, возвыситься до него, – экзистенциальный реалист посоветует страждущему зайти к старому товарищу, скоротать с ним и с бутылкой качественного алкоголя вечер и наутро выйти если не с ясной и отчетливой рефлексией, то с поставленной на место душой. С волнением возвращаясь (на трезвую голову) к полотнам Ван Гога и Гогена, ценя восхитительно-ужасный ракурс модернизма и решительность авангарда, не станешь огульно отрицать и продукцию нефигуративной живописи и ваяния. Здесь надо быть внимательным: она мировоззренчески многолика. Действительно авангардна, революционна – если изображает крушение старых содержательных форм и, контурно, зарождение новых. Оппортунистически либеральна – если странной предметностью отсылает к чистым формам без содержания. Квазирелигиозна – если производит отсыл к никак не оформляемому содержанию.

Однозначно обвиняя в принижении красоты и возвеличивании безобразия индифферентную к пространству библейскую традицию и наследующий ей вербализованный интеллектуализм, де Бенуа перегибает палку. Ведь не только в тварном, но и в пространственно полноценном довлеющем себе мире великолепии и изящества порой отталкивают, а неказистость и даже уродство иногда – тянут к себе. Не говоря уже об упомянутых выше кентаврических структурах. Красивое, сублимированное до уровня возвышенного, без всяких происков трансцендентного легко оборачивается утонченно-низменным. И несовпадение между эстетическим и нравственным (не напоказ добрым) – присуще тоже не одним лишь религиозно-откровенным феноменам. Это не лукавая защита блеклого и вульгарного, не компромисс со смиренным убожеством. Это предостережение касательно пространственно и по форме безукоризненной ядовитой красоты. Она известна и выразительна – в растительно-животной среде и среди

людей безотносительно к их религиозным симпатиям/антипатиям. Провести с ней ночь-другую – можно, жить с ней – нельзя.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Башляр 2004 – *Башляр Г.* Поэтика пространства / пер. с франц. Н.В. Кисловой // *Башляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–212.

де Бенуа 2013 – *Бенуа А. де.* Как можно быть язычником / пер. с англ. С.А. Петрова. – М.: Русская Правда, 2013.

Бергсон 1998 – *Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с франц. В.А. Флеровой; под ред. И.И. Блауберг и И.С. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.

Бланшо 2002 – *Бланшо М.* Пространство литературы / пер. с франц. Б.М. Скуратова и др. – М.: Логос, 2002.

Койре 2003 – *Койре А.* Очерки истории философской мысли (о влиянии философских концепций на развитие научных теорий) / пер. с франц. Я.А. Ляткера; общ. ред. А.П. Юшкевича. – М.: Едиториал УРСС, 2003.

Ле Гофф 1992 – *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / пер. с франц. Ю.П. Малинина и др.; под ред. Ю.Л. Бессмертного. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.

Левинас 2004 – *Левинас Э.* Трудная свобода. Очерки по иудаизму / пер. с франц. Г.В. Вдовиной // *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 319–590.

Липовецки 2001 – *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с франц. В.В. Кузнецова. – СПб.: Владимир Даль, 2001.

Мерло-Понти 1999 – *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента, Наука, 1999.

Перек 2012 – *Перек Ж.* Просто пространства. Дневник пользователя / пер. с франц. В. Кислова. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012.

Уэльбек 2006 – *Уэльбек М.* Элементарные частицы / пер. с франц. И. Васюченко, Г. Зингера. – М.: Иностранка, 2006.

THE POWER OF SPACE: THE FRENCH MEASUREMENT

A.N. FATENKOV

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, Russia

Summary

The author focuses his attention on French intellectuals – Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Emmanuel Levinas, Georges Perec, Alain de Benoist – and their “spatial” philosophemes conceptualized in the optics of the existential realism. Conceptually, the leitmotif of “the right metaphysics” is proportionate to it: the space is more valuable than time, heterogeneity is more than homogeneity, saturation is better than emptiness, hierarchy is above equality, sphere is more significant than line, return is more worthy than exodus, imagery is more expressive and essential than non-figurativeness. The constructive critical examination of the French experience

allows the existential realist to assert himself in the correctness of several important judgments. With all the diversity of landscapes and angles of view, the space is single: natural and cultural; and without physical space there are no spaces of culture. Emptiness and homogeneity are ontologically weak; only the heterogeneous space is potentially strong ontologically. The spatiality of being does not condemn it to subject-object splitting. Space does not oppose a full psychosomatic subject; it confronts only with a reduced, highly intelligible subject. The power of space is primarily determined by a measure of its acceptance / rejection of human being.

Keywords: the power of space, the French measurement, Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Emmanuel Levinas, Georges Perec, Alain de Benoist.

Fatenkov, Aleksey – D.Sc. in Philosophy, Professor, Faculty of Social Sciences, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.
fatenkov@fsn.unn.ru

Citation: *FATENKOV A.N.* (2017) The Power of Space: the French Measurement. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 9, pp. 144-159.

REFERENCES

Bachelard G. (1958) *La Poétique de l'Espace* (Russian translation in: Bachelard G. *Selected works: The Poetics of Space*. ROSSPEN, Moscow, 2004, pp. 5-212).

Benoist A. de. (1981) *Comment peut-on être païen?* (Russian translation: Russkaya Pravda, Moscow, 2013).

Bergson A. (1907) *L'Évolution créatrice* (Russian translation: KANON-press, Kuchkovo pole, Moscow, 1998).

Blanchot M. (1955) *L'Espace littéraire* (Russian translation: Logos, Moscow, 2002).

Houellebecq M. (1998) *Les particules élémentaires* (Russian translation: Inostranka, Moscow, 2006).

Koiré A. (1961) *Études d'histoire de la pensée philosophique* (Russian translation: URSS, Moscow, 2003).

Le Goff J. (1964) *La civilisation de l'Occident Médiéval* (Russian translation: Progress-Akademiya, Moscow, 1992).

Levinas E. (1963) *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Russian translation in: Levinas E. *Selected works: Difficult Freedom*. ROSSPEN, Moscow, 2004, pp. 319-590).

Lipovetsky G. (1983) *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (Russian translation: Vladimir Dal', St. Petersburg, 2001).

Merlo-Ponti M. (1945) *Phénoménologie de la perception* (Russian translation: Yuventa, Nauka, St. Petersburg, 1999).

Perec G. (1974) *Espèces d'espaces* (Russian translation: Izdatelstvo Ivana Limbakha, Saint Petersburg, 2012).