



НЕ-МЫСЛИМОЕ ОТСУТСТВИЯ И ОТСУТСТВИЕРАЗМЕРНАЯ ЭСТЕТИКА

© А. Г. Курдин

Курдин Андрей Геннадьевич
аспирант
кафедры философии
Самарская гуманитарная
академия

В статье осуществляется поиск «другого начала» западноевропейской философии и попытка построения «метафизики отсутствия». Отсутствие рассматривается здесь с разных исторических, культурных, смысловых позиций в связи с проблемой рациональной невосприимчивости (не-мыслимости) Отсутствия как такового. Не-мыслимое отсутствия, однако, обнаруживает позитивную значимость не только в горизонте метафизики, но и в горизонте событийного эстетического опыта. В статье предлагается на «основе» Отсутствия (Пустоты) переосмыслить и эстетическую проблематику.

Ключевые слова: бытие, ничто, небытие, отсутствие, пустота, событие.

1. Замкнутый круг: бытие и/или мышление

Философская мысль Запада со времен Парменида держалась за бытие, как за свою основу (или alter ego?). И уже не столь важно, как это «бытие» понималось и чем подменялось. Важно то, что только бытие есть и оно мыслимо (достижимо), а **небытия (ничто) нет и оно не мыслимо (недостижимо)**. Но так ли это «на самом деле»? Почему есть нечто, а не ничто? Почему мы должны верить в то, что «на самом деле» есть нечто, а не ничто? Что такое это «на самом деле» и почему мы обязаны верить в то, что рациональное познание открывает нам истинное положение дел, а не наоборот – скрывает его от нас? Может быть, «бытие и мышление» – это только конструкт, модель реаль-

ности? Или может быть, «бытие и мышление» – вообще симулякр, фантазм той реальности, с которой они никогда не соприкасаются?

Вплоть до XX века философы Запада кружили в кругу проблем, связанных с «бытием» и «мышлением» (сознанием), не понимая, что из этого круга нет рационального выхода. Более того, само это кружение постоянно закручивалось, сужалось, «завинчивалось», пока, наконец, не остановилось в «точке кипения» и не впало в кризис. Вместе с тем, превратившись в субъектно-объектную дихотомию, проблема «бытия и мышления» утратила свою философию, но обзавелась конкретными позитивными науками, расколовшими «жизненный мир» на фрагменты-осколки, из которых техника начала создавать свой, не-человеческий «мир».

Сегодня техника правит миром сущего, она поселилась внутри сущего, стала его основой. Техника поразила человека, и он, признавая свое поражение, вынужден отступить. Отступить – значит отказаться от идеи господства, от желания «разделять и властвовать». Отступить – значит возвращаться. Но куда отступать? Куда возвращаться современному человеку? Возвращаться – значит возвращать себя себе. Возвращаться – значит развернуться к самому себе, более изначальному, чем активность наступающего субъекта, порождающего объект (без субъекта нет объекта) и уничтожающего Природу и вместе с ней самого себя. Возвращаться – значит искать путь, путь отступления от рационально-технического понимания мира, путь отрешенности и освобождения от техники и бесчисленных технологий для «другого начала» мира и человека. Однако путь этот не прост, поскольку двадцать с лишним веков рационалистическое учение, базирующееся на конструкте «бытие и/или мышление», в западноевропейской философской традиции преобладало и принималось за истину в последней инстанции.

И хотя были Демокрит и Левкипп, учившие о **космической пустоте (ничто)**, была христианская идея креационизма (творение Богом мира из **ничего**), апофатическая христианская интуиция, были немецкие мистики (Я. Веме, М. Экхарт), говорившие о **Божественном Ничто** как о некоей изначальной Вездне (Ungrund), как об источнике и Бога, и мира (бытия), и человека, но рационалистическая философская традиция отвергла их учения, так как они **утверждали отсутствующее, следовательно, немислимое**.

Были субъективные идеалисты с их гениальным прозрением относительно того, что никакого мира (бытия) не существует вне нашего восприятия. Отсюда радикальность вывода, подрывающего основы рациональной философской традиции: мир (бытие) есть конструкт нашего сознания, а на «самом деле» ничего нет, кроме изначальных импульсов-ощущений, которые имеют неизвестное происхождение. Во многом отсюда (вперемешку с индийскими учениями) возникает «мир как воля и представление» А. Шопенгауэра. Но Шопенгауэр видит одно лишь страдание и бессмыслицу этого, феноменального, мира и не видит выхода из него, поскольку сам полностью принадлежит этому миру. Его иррационализм и пессимизм, его разочарование проистекают из глубочайшего внутреннего рационализма, из желания западноевропейского человека найти в мире сущего рацио-

нальную опору. Вместе с тем Шопенгауэр открыл восток для (внутри) западноевропейской мысли, указав на возможность иного понимания мира.

Однако несколько раньше радикальность учения субъективных идеалистов «сгладил» И. Кант, указав на вещи-для-нас и вещи сами по себе (вещи-в-себе), первые из которых (феномены) мы можем познать, а вторые – нет в силу ограниченности наших познавательных способностей априорными формами (прежде всего – пространством и временем). Познание не может осуществляться вне пространственных и временных форм. Здесь следует остановиться и спросить: всякое ли познание невозможно вне пространства и времени или только рационалистическое? Всякое ли познание – это познание бытия, а не ничто или небытия? Гегель утверждал, что «все действительное разумно, а все разумное действительно», снимая наши противоречия и сомнительные вопросы. Но, может быть, то, что позволяло Гегелю что-то утверждать, на самом деле ничто, пустота, отсутствие? Может быть, то, что позволяло Гегелю присутствовать в модусе разумного человека, есть пустое место, вместилище отсутствия, пустотность, которая находится по ту сторону диалектической логики развития «бытия и мышления»? Может быть, «бытие» и «небытие», названные Гегелем самыми пустыми понятиями, обретающими конкретность в становлении, обнаруживают внутри себя саму эту пустоту как начало и конец всякого становления, как предел «этого» противоречивого мира, как свободу от «этого» мира? Может быть, бытие и небытие определяют друг друга, высвечивая пустоту как свою подлинность?

Как видим, здесь больше вопросов, чем ответов.

Например, для японской «философской» традиции характерно «представление об особом типе связи единого и единичного, о вселенной как океане и феноменальном мире как его всплеске, о миге как сжатой вечности, о точке как свернутой вселенной.. Подобный тип связи, который передается формулой «Одно во всем, и все в одном», недоступен <...> формально-логическому мышлению. Он порождает тот тип логики, который японцы называют «трехполюсной» или «трихотомической» логикой. В отличие от дихотомической диалектики Гегеля – «тезис, антитезис, синтез», когда остается один из элементов или оба отрицаются, – назначение «трихотомической логики», по мнению японцев, состоит в том, чтобы сохранить единство разного. В ней нет дихотомии – «белое или черное»; «белое» в одном отношении может быть «черным» в другом. Единство достигается не соединением элементов дихотомии, а их переходом на новый уровень. Японский философ Танабэ Хадзимэ (1885–1962) называл данный тип логики «абсолютной диалектикой». По мнению современного философа Тэранака Хэйдзи, подобная логика – «диалектика абсолютного ничто...»¹. Под переходом здесь, вероятно, нужно понимать не один из множества последующих за ним, а уникальное событие-переход к пустотности мира, которая есть пустое место (отсутствие, не-место).

¹ Цит. по: Григорьева, Т. П. Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае : сб. ст. М., 1982.

Другой наставник дзен, Сюнрю Судзуки, говорит: «Без небытия не будет естественности – не будет истинного бытия. Истинное бытие возникает из небытия, миг за мигом. Небытие постоянно присутствует, оно постоянно здесь, и все возникает из него. Но обычно, совершенно забывая о небытии, вы ведете себя так, словно чем-то обладаете. То, что вы делаете, основывается на идее обладания или еще на какой-то конкретной идее, и это не естественно»².

Мы специально приводим здесь слова восточных мыслителей, так как полагаем, что встреча Востока и Запада в философском отношении есть не только диалог, в котором Восток и Запад открываются друг другу и знакомятся друг в друге, но событие, в котором совершается более изначальное взаимопроникновение.

Как говорил тот же Гегель: «В каждом человеке есть восток и запад». Сюнрю Судзуки по этому поводу замечает следующее: «Если мы можем пройти одну милю на запад, значит, мы можем пройти одну милю на восток». А затем добавляет: «Одно и то же – пройти одну милю на запад и пройти одну милю на восток?»³.

2. Поворот: бытие как ничто. Отсутствие

В XX веке М. Хайдеггер заново поставил в западноевропейской философии вопрос о ничто как об основании, источнике сущего. Правда, бытие и ничто, по Хайдеггеру – это одно и то же. А ничто – это ничто из сущего. Помимо онтологической разницы между бытием и сущим Хайдеггер различает ничтожащее ничто-небытие и аффирмативное ничто как утверждающее начало бытия мира и человека. В частности он пишет: «Понятое из метафизики (т. е. исходя из вопроса о бытии в виде “Что есть сущее?”) потаенное существо бытия, его ускользание прежде всего разоблачается как просто не-сущее, как ничто. Но ничто как “нет” сущего есть самая резкая противоположность пустого ничтожества. Ничто никогда не ничтожно, равным образом оно и не нечто в смысле предмета; оно – само бытие, чьей истине вверит себя человек, когда преодолет себя как субъекта и, значит, когда уже не будет представлять сущее как объект»⁴.

Мы еще вернемся к мысли Хайдеггера в связи с интересующим нас вопросом о событии, а пока укажем на то, что Хайдеггер подверг всю западноевропейскую метафизику деструкции (пересмотру) за то, что она подменила бытие сущим, чистое присутствие – присутствием предмета.

Хайдеггер говорил о преодолении метафизики и необходимости «другого начала» и другой философии, другого, более изначального, мышления, исходящего из алетейи, т. е. из события открытия отношения бытия к

² Судзуки, С. Сознание дзен, сознание начинающего: пер. с англ. М. : Сиринь садхана, 2000. С. 172.

³ Там же. С. 50.

⁴ Хайдеггер, М. Время картины мира // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 61–62.

человеку. «Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием»⁵. Такое «мышление» Хайдеггер открывает в поэзии, в искусстве.

Такое «мышление» уже по сути не-мышление в том смысле, в каком понимает его рационалистическая философская традиция, всегда стремящаяся свести философию к науке, к дискурсивной логике субъекта и объекта, к выявлению структур репрезентации (налично данного) присутствия, которое можно зафиксировать семиотически и, что самое важное, зафиксировать однозначно. При особой семиотической расположенности бытия в философии Хайдеггера («Язык – дом бытия») он говорит: «Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безмянном просторе»⁶.

Не означает ли здесь «существовать на безмянном просторе» существование на «основе» пустоты (или безосновности)? Хайдеггер, на наш взгляд, подходит здесь вплотную к тому **не-мыслимому отсутствию**, которое ускользает от всякого наличия.

Вместе с тем Деррида видит в философии Хайдеггера «рецидив метафизики», «следы метафизики». Под метафизикой Деррида понимает метафизику (наличия) присутствия, в которой правит онто-тео-лого-фоно-центризм, и подвергает ее деконструкции (взлому, подрыву изнутри). Деррида подходит к проблеме отсутствия как такового или «бытия как отсутствия, то есть как вечного отсутствия, откладывания сути»⁷. Отсутствие понимается Деррида как ускользание из-под власти любой оппозиции, любой центрации, любого утверждения/отрицания. Отсутствие – это бесконечный отсыл, в котором невозможно схватывание в сознании самости вещей. Вместе с тем Деррида чутко уловил, что за «отсутствием» скрывается «присутствие». Поэтому он отказался от этого «понятия». Вместо него он использует такие «концепты», как «след» и «разнесение», которые несут (вносят на себе) и то, и другое, при этом не становясь ни тем, ни другим. «Логика» Деррида очень близка буддийскому учению о недвойственности. Так Сюнрю Судзуки говорит, что самое важное в учении дзен – понять, что все, что нас окружает, – это не два и не одно, а два и одно одновременно. «Когда моя левая ступня лежит на правом бедре, а правая – на левом, я уже не знаю, что есть что. Все может быть и правой, и левой стороной одновременно»⁸. И далее в главе «Недвойственность» Сюнрю Суд-

зуки продолжает эту тему. «В ней (сутре. – А. К.) говорится: “Форма есть пустота, и пустота есть форма”. Но если вы свяжете себя этим утверждением, вы рискуете впасть в двойственный ход мысли: “Вот я – форма, и вот пустота, которую я пытаюсь осознать посредством своей формы”. Так что утверждение: “Форма есть пустота, и пустота есть форма” все еще двойственно. Но, к счастью, наше учение продолжает эту мысль дальше и утверждает: “Форма есть форма, и пустота есть пустота”. В этом нет двойственности»⁹.

Вместе с тем насколько близок Деррида восточной мудрости, настолько и далек, и чужд ей. Во-первых, Деррида понимает отсутствие не как онтологически просветляющую пустоту, а как отсутствие трансцендентального (трансцендентного) означаемого в любом виде (онто-тео-лого-фоно-центризм) и, как следствие, отрицает всякое абсолютное начало; во-вторых, Деррида не признает ничего кроме семиотической, знаковой «реальности», в которой происходит бесконечный обмен и отсылание, переключка, игра знаков. Эта семиотическая «реальность» опознается как симулятивная, то есть никак не связанная ни с миром вещей, ни с миром идей. Она есть копия с копии с копии и т. д., оригинал которой потерян; и, наконец, в-третьих, Деррида не знает выхода, освобождения от этой бес-смысленной, выражаясь словами Н. Бердяева, «дурной бесконечности».

3. Не-мыслимое отсутствия: Пустота

Для нас концептуально важным является понимание отсутствия как более изначального, чем бытие, ничто и небытие, как Абсолютного Отсутствия (Пустота). В этом смысле наше понимание сближается с буддийским пониманием пустотности мира и сознания как изначальной, непроявленной, немыслимой (рационально непостижимой) природы реальности. Различение бытия и небытия, бытия и ничто и т. д. возникает в связи с уже появившимся рефлексивным сознанием, различающим, двойственным, «распавшимся».

В Дао-дэ цзине говорится: «Бытие и небытие порождают друг друга», но все «возвращается к своему истоку»¹⁰. Этот исток – неявленное, безмянное, невыразимое, не-мыслимое начало и конец. При этом необходимо понимать, что начало и конец связаны исключительно с феноменальным миром, с «объектным, объективированным бытием». Сам исток – не-мыслимое в «начале» и «конце».

Как справедливо замечает Н. Бердяев: «Метафизический и гносеологический смысл конца мира и истории означает конец объектного бытия, преодоление объективации. Это есть вместе с тем снятие противоположности между субъектом и объектом. Индусская религиозная философия хотела стать по ту сторону противоположения субъекта и объекта, и в этом была ее правда»¹¹.

⁵ Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 314.

⁶ Там же. С. 319.

⁷ Лехциер, В. Л. Понимание знака и деконструкция метафизики (Деррида – анти-Гуссерль) // Знак: игра и сущность: Самарские семинары / В. А. Конев, В. Л. Лехциер. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 42.

⁸ Судзуки, С. Сознание дзен, сознание начинающего: пер. с англ. М.: Сиринь садхана, 2000. С. 35–36.

⁹ Там же. С. 62–63.

¹⁰ Лао Цзы Дао-дэ цзин. п. 1, п. 25.

¹¹ Бердяев, Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Дух и реальность / Н. А. Бердяев. М., 2003. С. 547–548.

А вот, что говорит дзен-буддийский наставник: «Мы утверждаем, что истинное существование возникает из пустоты и опять возвращается в пустоту. Истинное существование появляется из пустоты. Мы должны пройти врата пустоты»¹². Пройти врата пустоты – это значит самим стать пустотой. Когда мы пусты – мы открыты для всего и одновременно свободны от всего. Свобода и есть пустота, но пустота свершающаяся (событийная), «в применении (в действии) неисчерпаемая» (Дао дэ цзин).

В этом смысле прав Н. Бердяев, утверждавший «примат свободы над бытием».

В связи с вышеизложенным мы не можем принять положения, в которых «отсутствие» понимается как «чистое различие» или хаос (Ж. Делез), либо как бессмысленная, «дурная бесконечность» знакового отсыла (Ж. Деррида).

Абсолютное Отсутствие (Пустота) – это неразличимость как таковая, но не в силу того, что сознание не успевает схватывать различия хаотически и с огромной скоростью движущихся частиц (как у Делеза), и не в силу того, что сознание не может схватить суть вещей в бесконечности знакового отсыла (как у Деррида). **Абсолютное Отсутствие (Пустота) неразлично потому, что оно есть всеединство, единство, пронизывающее все, пребывая в котором некому и нечего различать. Это единство есть не-мыслимое Отсутствие.**

Постижение абсолютного отсутствия (пустоты) возможно лишь в интуировании реальности, то есть в непосредственном (без посредников: мысль, слово, знак и т. д.) событийном «опыте» отсутствия – опустошении.

«Опустошение» означает здесь приблизительно то же самое, что в буддизме понимают под «просветлением» (сатори). Однако для нас важно сохранить за «опустошением» значение события отсутствия как отступления (отступления) от сущего (предметного), отрешенности и вместе с тем освобождения для более изначального, чем рационально-техническое, отношения к сущему. В таком событийном отношении мы внезапно переходим от феноменального (налично данного, предметного) мира к не-феноменальному, опустошенному (пустому). При этом мы не утрачиваем феноменальный мир, но видим его в свете изначальности (пустотности), который (свет) преобразует этот мир, делает его бесценным. Переход понимается здесь как имманентно-трансцендентное событие, которое совершается одновременно внутри и вне феноменального мира, захватывая целиком и нас. На самом деле, исходя из этого события «существования на безымянном просторе» (а оно изначально, исходно) конституируется феноменальный мир. Строго говоря, феноменальный мир раскрывается во всем своем многообразии только на основании этого события.

Событие, выражаясь словами Нисиды Китаро, «действует без действующего», то есть свершается как «сверх-субъектная и сверх-объектная» сила, захватывающая нас в самом основании нашего присутствия в мире и преобразующая все наши связи с миром и с самим собой.

¹² Судзуки, С. Сознание дзен, сознание начинающего : пер. с англ. М.: Сиринь садхана, 2000. С. 175.

М. Хайдеггер в конце доклада «Время и бытие» высказывает предположение о том, что, возможно, Событие более изначально, чем бытие и время, которые имеют место (вмещаются) в Событии. И в этом «имении места» предполагается вмещающее (впускающее) отсутствие, пустотность События. Можно предположить далее, что Событие есть свершение Пустоты, наполняемой бытием и временем. Как бы то ни было, мы усматриваем непосредственную связь события и пустоты. Событие Пустоты, раскрывающееся в феноменальном мире, есть Не-мыслимое Откровение Отсутствия, вспышка света, озаряющая этот мир, балансирующий на грани бытия и небытия.

Однако если оно не-мыслимо, то как оно может быть постижимо? Мы полагаем, что Пустота сама открывает себя, открывает внезапно в метафизико-эстетической интуиции событийным способом. Событие пустоты – метафизико-эстетическое событие, захватывающее человека и мир в целом и выводящее их за пределы наличия, предметности и рационально-технического отношения.

Эстетическое (чувственно-интуитивное, в котором дано Особенное, сверх-чувственное) здесь становится основополагающим.

4. Отсутствиеразмерная эстетика и художественно-эстетическое событие

Прежде всего, необходимо отметить, что в современной философской эстетике произошел фундаментальный сдвиг в сторону онтологии (онтологической эстетики) и «новой» метафизики (метафизической эстетики). Этот сдвиг можно охарактеризовать как переход от субъектно-объектной, гносеологической по своей сути «модели» эстетического к событийной, онтолого-метафизической.

В своих рассуждениях мы будем отталкиваться (либо сближаться) от двух работ по онтологической эстетике (эстетике Другого) С. А. Лишаева, в которых, на наш взгляд (вольно или невольно), в горизонте событийной онтолого-метафизической эстетики Другого проступает лик Отсутствия.

«Эстетическое (для классической философии), – пишет С. А. Лишаев, – распадается на предмет эстетического созерцания (прекрасная данность) и на эстетическое чувство субъекта: предмет и чувство оказываются здесь связаны друг с другом таким образом, что или субъект наделяет предмет эстетической значимостью, или, наоборот, предмет обуславливает эстетический характер чувства. При этом эстетическое событие, которое, собственно, и позволяет нам апостериори определять вещи и чувства как эстетически значимые, в поле зрения классической философии не попадало.

На место эстетики, сориентированной на опыт созерцания прекрасных предметов, опыт мира как «зрелища», должна прийти эстетика, которая кладет в свое основание не прекрасный предмет и не чувство прекрасного, а событие встречи с особенным, Другим...»¹³.

¹³ Лишаев, С. А. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность: монография. Самара : Самар. гуманит. акад., 2003. С. 6.

Здесь, очевидно, самое важное – это «событие встречи с Другим», «чувственная данность (разомкнутость) Другого», которые конституируют эстетическое как таковое. Но что есть Другое? Другое – это, во первых, «особенное в нашем чувстве»; во-вторых, это «непрозрачный для любых объяснительных процедур момент опыта, поскольку Другое рассматривается как его до-разумное, сверх-разумное, за-умное, а потому и не подлежащее снятию начало»; в третьих, Другое – это «не нечто надмирное, а имманентное (имманентно-трансцендентное) миру сущего чистое Различие: Другое обнаруживает себя в мире. Другое невозможно рассматривать вне рассмотрения “другого”. И вместе с тем Другое – это прежде всего Другое как иное всему “другому” (сущему)»; в-четвертых, «местом пребывания и реализации Другого, местом его присутствия в мире оказывается человек»; и, наконец, в-пятых (здесь самое существенное, на наш взгляд, определение): «Другое, – пишет С. А. Лишаев, – в рамках данного исследования суть метафизическое Начало человеческого присутствия в мире, поскольку оно дано нашему чувству, для которого это Начало всегда будет чем-то предельно “Другим”, странным и в то же время предельно близким, поистине “своим”»¹⁴.

Итак, Другое – это прежде всего метафизическое Начало, которое обнаруживает себя в модусах Бытия, Ничто, Небытия. Вместе с тем Оно (Другое) может присутствовать в эстетическом опыте относительно и абсолютно. Кроме того, Другое не может быть сведено к какой-либо предметности (или определено через предметность, «чтойность»). Оно всегда «**событие**» особого, метафизически углубленного *восприятия* предмета», преобразующее его (предмет) в эстетический, мета-физический предмет, который «как бы **мерцает**, появляясь и исчезая в точке эстетической событийности»¹⁵.

Из вышеизложенного ясно, что наш вопрос (что есть Другое?) не имеет смысла, поскольку Другое не может быть определено через «что», через нечто. Другое «никогда не покоится в самоидентичности наличного», Оно (Другое) все время ускользает: то есть, то нет. Следовательно, наш вопрос (что есть Другое?) бессмыслен вдвойне, так как Другое не есть (в утверждающей однозначности этого «есть») и так как Другое не есть нечто (предмет). И все-таки: что есть Другое само по себе, вне его модусов? На наш взгляд, продумывание этого вопроса (пусть не совсем корректного) до конца выявит то, что скрывается в Другом. Еще раз вспомним: Другое – это «метафизическое Начало», невещественное, не-предметное (или даже беспредметное), которое то есть, то нет и в то же время и есть, и нет. Что же это: «чистое Различие» или более изначальное Отсутствие, Абсолютная Пустота? Пустота, которая может выступать и как «онтологическая разница», и как «чистое Различие», и как то, что является Пределом бытия и небытия, их подлинным началом и концом?

Здесь следует отметить, что мы не претендуем на какое-то окончательное решение, однозначный ответ. Скорее наоборот, наш вопрос исхо-

¹⁴ Там же. С. 19–20.

¹⁵ Там же. С. 17.

дит из неоднозначности (многозначности) Другого. Но все же мы полагаем, что Другое – это лик бездны Отсутствия.

Однако продолжим наши размышления.

В другом месте С. А. Лишаев, рассматривая вопрос о предмете искусствоведческого (литературоведческого) и философского анализа художественного произведения, указывает на его особое, странное, парадоксальное положение. Дело в том, что «предмет как художественное произведение может то исчезать, то появляться вновь». Такое положение дел С. А. Лишаев называет «парадоксом мерцающей предметности», которое возникает в результате смещения исследовательской позиции с художественного произведения как события (эффекта) к литературному тексту как структурно-семиотической фиксации художественно-эстетического феномена¹⁶. Для нас «парадокс мерцающей предметности» важен несколько в ином отношении.

Человек, встречаясь с произведением искусства, встречается не с текстом и не с художественным произведением, а с особым (особенным) миром. Этот мир имеет образно-символическую форму, закреплена за ней, но не исчерпывается полностью ею. Художественный мир включает в себя образы предметов, людей, действий, отношений и т. д., но не сводится к ним. Художественный мир – это не-вещественная целостность, данная нам в художественно-эстетической встрече с ним, в событии, которое не сводимо ни к материи, ни к форме, ни к содержанию. Строго говоря, художественный мир по своей сути беспредметен. Во-первых, потому, что он есть образ мира, а не мир сущего. Во-вторых, потому, что даже если мы принимаем этот мир как реально существующий (утрачиваем дистанцию), «вживаемся» в него, то все равно мы более изначальнее (осознаем мы это или не осознаем – не имеет здесь решающего значения) связаны не с предметностью, которая там представлена, но с художественно-эстетическим эффектом или событием, которое только и позволяет утрачивать и снова обретать дистанцию. Другими словами, художественный мир конституируется художественно-эстетическим эффектом-событием, которое само по себе есть пустотность (пустота), позволяющая раскрыть (одновременно) бытие и небытие (пульсацию) этого мира. «Парадокс мерцающей предметности» связан именно с отсутствиеразмерным сущим, представленным как на самом деле существующим, присутствующим сущим.

Отсутствиеразмерная эстетика – это эстетика не-сущего, эстетика, актуализирующая в событии отсутствующее в сущем, отсутствиеразмерное сущее. Отсутствиеразмерное сущее – это предметы либо образы, попавшие в эстетическое событие Пустоты, на основе которого они выступают как предметы или образы в их эстетической значимости. Отсутствиеразмерное сущее – это также и то, что окружает (среда, аура) эти предметы или образы: всевозможные лакуны, паузы, умолчания, разрывы, переходы и т. д. И, наконец, это то, что проходит сквозь эти предме-

¹⁶ Лишаев, С. А. Указ. соч. С. 255.

ты либо образы, сквозит и пульсирует в них и через них, создавая единое вибрирующее силовое поле в горизонте столкновения бытия и небытия. Отсутствиеразмерная эстетика (Эстетика Пустоты) ориентирована прежде всего на искусство, поскольку существо искусства обнаруживает себя в том «Между», в том «просвете», который позволяет художественной (образной) предметности, художественному миру пульсировать: присутствовать и отсутствовать, и вместе с тем ускользать от однозначности того и/или другого. Кроме этого, художественная реальность особым образом организована, в ней сконцентрирована энергия события мира, которой «заряжен» художник и которая готова стать вспышкой, потрясением, экстагическим событием, преображающим реципиента в его обыденных (обычных) связях с миром и самим собой. Художественно-эстетическое событие, которое совершается в со-единении авторской креации (творческого посыла), художественного мира и рецепции, раскрывает на чувственном (интуитивном) уровне более изначальные, близкие и вместе с тем (за) предельные моменты существования.

В рамках отсутствиеразмерной эстетики художественно-эстетическое событие, с одной стороны, конституирует силовое поле искусства, актуализирует автора, художественное произведение и реципиента в раскрытии особенного, эстетического опыта (который первичен в событии), а с другой – выводит из этого поля образную предметность (наглядность, зрелищность) в открытое таинственное Ничто.