

Н.Н. Ростова

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ РЕАЛИЗМ КАК ПРОЕКТ НОВОЙ НАБОЖНОСТИ

Исследуются идеи спекулятивного реализма Г. Хармана и К. Мейясу и показывается их связь с феноменом новой набожности. Для философии XX в. характерен интерес к несказанному, невыразимому и невозможному. Однако в отличие от традиционной апофатики, несказанное обосновывается в данном случае антропологически. Спекулятивный реализм смещает свой интерес к несказанному по ту сторону Бога и человека. Теория непостижимых объектов Хармана и концепт абсолюта Мейясу – это способ противостояния антропоцентризму.

Ключевые слова: спекулятивный реализм; абсолют; объект; набожность; новая мистика; эстетика; новый материализм; метафора; вещь-в-себе; антиантропоцентризм.

Что такое спекулятивный реализм, не вполне ясно и самим спекулятивным реалистам. Как говорит один из первых претендентов на это звание Рэй Брасье, «спекулятивный реализм испорчен фатальным недостатком связности» и все, что нам остается, так это «болтовня по поводу чего-то называемого «спекулятивным реализмом»» [1]. Можно ли найти удовлетворительный критерий для названного направления мысли? – вопрошает Брасье. Антикорреляционизм присущ и аналитикам, «антипатия к фетишизму конечности» – Делезу и его последователям, термин «спекулятивный» среди так называемых спекулятивных реалистов признает только Мейясу. Брасье различает спекулятивный реализм как бренд, инициированный Харманом, и как проект 2007 г., с которого все началось.

Спекулятивный реализм как бренд в высшей степени сомнителен, ибо Харман со страниц журнала с характерным названием «Спекулятивный реализм» вещает о его институциональной признанности, не сообщая при этом конкретных институций и имен, и заявляет о соответствующей, якобы процветающей книжной серии, опуская тот факт, что редактором этой серии является он сам. Как известно, в апреле 2007 г. в Голдсмитском колледже Лондонского университета состоялся семинар «Спекулятивный реализм», который формально послужил отправной точкой всего движения. Главные докладчики этого семинара К. Мейясу, Й.Г. Грант, Р. Брасье и Г. Харман были признаны его пионерами. Как выражается Брасье, семинар обещал «разрыв с неизлечимо склеротичной континентальной традицией, воплощенной в мешанине, которую Лакатос называл “вырождающимися исследовательскими программами”» [1]. Обещание, констатирует Брасье, не было выполнено. Сам он, например, «высоко оценивает» Гранта и Мейясу, но сомневается как в качестве работ Хармана, представляющих подобную «мешанину», так и в уверенности Хармана в качестве других работ, претендующих на звание спекулятивного реализма, а главное вообще в способности Хармана оценивать эти тексты. Основной задачей Брасье видит реабилитацию объективности и репрезентации, отмечая при этом, что это остается его «личным увлечением». При этом Харман недолюбливает Брасье как раз за его веру в объективность и истину. Однако при всей внутренней противоречивости движения, с уверенно-

стью можно сказать, что, начиная с 2007 г., нарождается целый пласт философской и околофилософской литературы, авторы которой причисляют себя к спекулятивным реалистам. Всю названную литературу, включающую проекты «плоских онтологий», «демократий объектов», ООО, НМ и прочих «коинсидентологий», объединяет пафос яркого антиантрополизма, который авторы сводят к антиантропоцентризму. Брасье скажет – это уже было. И он прав. Однако интеллектуальная подоплека этого движения сегодня имеет характерную черту – попытку связать философию с апофатикой особым образом. Почему особым? Ведь и в XX в. Хайдеггер уже заявил о том, что будущая мысль – не философия. И нашел себе последователей в лице Мариона, с одной стороны, и Ваттимо – с другой. Однако спекулятивная философская апофатика не то же, что апофатика в западной философии XX в.

Западная философия XX в., преодолевая представления о разуме и теле как истине человека, выработала концепцию сакрального, сместившую акцент на аффективную сторону человеческой природы. С социальной точки зрения, это позволило рационализировать теорию общества, редуцировав религиозные феномены к эмоциональным. В основе общества лежит религия, но религия – это не зона сверхъестественного, но форма, создающая кровоток аффектов и сил. С антропологической точки зрения, теория сакрального приватизировала религию. Религия превратилась в частное дело каждого, а ее феномены (Бог, опыт и проч.) получили статус того, что есть в той мере, в какой человек их актуализирует. А поскольку подобная актуализация неартикулируема, постольку возник интерес к апофатике. Философия сакрального была подхвачена более современными нам проектами слабой философии и теологии, а также так называемым теологическим поворотом в философии, главными понятиями для которых стали «невозможное», «невыразимое», «неконцептуализируемое», «неименуемое» [2].

В результате на рубеже XX–XXI вв. мы имеем дело с так называемой новой апофатикой в философии, которая принципиальным образом отличается от апофатики традиционной религии тем, что из ее дискурса изъят трансцендентный Бог. Расшатывая жесткие метафизические структуры, отказываясь от метанарративов и категории абсолютной истины, отождествляя трансцендентного Бога с сущим, опредмеченным мо-

ральным Богом в духе Ницше, ее представители предпочитают говорить о Боге как имени нашего неименованного опыта. Иными словами, новая апофатика, исключая из своей орбиты Бога, предельно антропологична, ибо ее основной предмет – процессуальность субъективности.

Спекулятивный реализм в этом интеллектуальном движении оказывается особым звеном. Почему особым? Преодолевая категорию человека в философии, он тяготеет к апофатике вне человека. Перед нами вырисовывается парадоксальный проект поиска нескazanного и сверхвыразимого вне Бога и вне человека. Отсюда в спекулятивном реализме возникает патологический интерес к оккультизму и эстетике. Этот интерес патологичен постольку, поскольку носитель эстетического и оккультного сознания изъят из дискурса. Так возникают характерные поиски «немного абсолютного» Мейясу и эстетика объектов Хармана, которые образуют проект новой набожности в философии. Разберем идеи, лежащие в основании этого проекта, подробнее.

Чего огонь не знает о хлопке?

«ООО метафорична, но не “мистична”», – характеризует свою философию Харман [3]. Что это значит? Это значит, что, согласно объектно-ориентированной онтологии Хармана, все есть объекты, при этом объекты не сводятся к своим свойствам и действиям. «Для меня, – говорит Харман, – “объект” не означает некую цельную вещь, расположенную по центру комнаты. Мое понимание объекта намного шире. Перформанс может быть объектом. Объект не обязательно должен быть долговечным физическим телом; в моем понимании это что угодно, что не сводится к вещам и их последствиям. Это нечто между ними. Покуда что-либо не сводится к тому или иному, оно обладает реальностью, которая непрозрачна для нашего понимания и которую можно постичь только косвенно» [3]. Или проще: объект – это «любая сущность, которую нельзя перефразировать в терминах ее компонентов и действий» [4. С. 10].

Что значит тезис о том, что все есть объекты? Это значит, что объектная логика объемлет вещи, людей, события и всевозможные отношения и взаимовлияния. Одним словом – «что угодно». Как выражается Харман, отдавая дань «плоской онтологии» Латура, «конкретный ресторан PizzaHut не более и не менее реален, чем сотрудники, столы, салфетки, молекулы и атомы, которые его составляют, и точно так же не более и не менее реален, чем его влияние на экономику, местное сообщество, центральный офис сети в городе Уичито, корпорацию PizzaHut в целом, Соединенные Штаты и планету Земля...» [4. С. 26]. Человек перестает быть «решающим онтологическим разломом» и помещается на одну плоскость с объектами. «Я вовсе не устранил человека из общей картины, – уточняет Харман, – а просто говорю, что люди – одни из многих других объектов» [5]. Это значит, что «отвергается любая привилегия человеческого подхода к миру, а события сознания помещаются ровно на ту же плоскость, что и битва канареек, микробы, землетря-

сения, атомы и смола» [6]. Суть такого подхода состоит не в том, чтобы исключить человека из рассмотрения, но, напротив, в том, чтобы включить его в состав общего. Как говорит Харман, не стоит понимать призыв спекулятивных реалистов к миру без людей буквально. Дело не в том, чтобы избавиться от людей. Как раз наоборот. Человек должен быть сохранен, и великодушные здесь ни при чем. Почему? Потому что исключение человека означало бы его привилегированный статус, пусть и с обратным знаком. Но в пространстве, которое Л. Брайан назвал бы «демократией объектов» [7], привилегии отсутствуют. Харман признает, что и до него философия, не только акторно-сетевая теория (АСТ), включала объекты в свое рассмотрение, но это были лишь «прообъектные интуиции», сводящие объекты к посредникам между людьми и не отдающие себе отчет в том, что объекты взаимодействуют друг с другом, вне человека. Латур, по мнению Хармана, сделал величайшее открытие, назвав акторами в равной степени «электроны, людей, тигров, абрикосы, армии, квадратные круги и лысых королей Франции» [8. С. 199], но его проблема состоит в том, что он лишил объекты независимости, редуцировав их к отношениям.

Что значит тезис о том, что объекты не сводятся к своим свойствам и действиям? Это значит, что, по мысли Хармана, объекты даны нам лишь косвенно, непрямо, они не прозрачны и таят в себе неисчерпаемую глубину. Философия, обращающая к объектам, неминуемо превращается в метафору, а точнее в эстетику. Как говорит Харман, эстетика – будущее философии [3]. Философия как эстетика имеет дело с нескazanным. И в этом смысле она представляет очередную версию проекта слабой философии. Почему она немистична, а именно метафорична? Потому что мистика предполагает «прямой доступ к реальности». Иначе говоря, она предполагает абсолютную точку отсчета, всевидящее око. Метафора приглашает в мир неопределенности и вечно ускользающего апофатического присутствия, лишая его привилегированных позиций наблюдателя. Она всегда видит сквозь тусклое стекло, ее знание – гадательное. Как это работает?

Вещь в себе

Кантовскую проблему вещи-в-себе Харман решается экстраполировать на мир объектов, побеждая корреляцию между бытием и мыслью, с которой борется спекулятивный реализм, не путем отказа от нее, а посредством превращения ее в универсальную характеристику мира вообще. «Кант, – заявляет он, – был гением именно из-за непознаваемых вещей-в-себе. Он ошибался в том, что считал, что Ding an sich преследует только людей. На самом деле неодушевленные вещи тоже являются вещами-в-себе друг для друга. Находящиеся в причинных отношениях вещи переводят друг друга в карикатуры просто посредством взаимодействия. На это обречена не одна лишь человеческая мысль» [9]. А также: «Кант не отметил, что поскольку никакое отношение не исчерпывает свои члены, то любой неживой объект точно так же является вещью в себе и для другого объекта» [4]. Вот, например, бильярдные шары. «Я настаиваю, –

пишет Харман, – на том, что один бильярдный шар скрывает от другого бильярдного шара не меньше, чем шар-в-себе скрывает от людей» [6]. И далее: «...объекты бесконечно скрываются друг от друга» [6]. Попутно Харман разрешает проблему человека: «Мы, – уточняет он, – живущие в этом мире, сами являемся вещами в себе, как и столы, гиены и кофейные чашки» [4. С. 44–45]. Но быть в «причинных отношениях», «взаимодействовать» и мыслить – не одно и то же. Все сущее находится в причинных отношениях, но отсюда не следует, что одно сущее карикатурно для другого сущего. Равно как отсюда не следует и то, что какое-либо сущее принуждено структурировать и делать для себя воспринимаемым и приемлемым мир посредством априорных форм чувственности и категорий рассудка. Взаимодействие – это не карикатура, не искажение, которому можно противопоставить истину, но самодостаточность, которая не отсылает к проблеме образа и истины. Самодостаточность взаимодействия не знает проблемы «неисчерпаемости членов» отношения. Мысль не взаимодействует с предметом мысли в том же смысле, в каком один бильярдный шар взаимодействует с другим, ибо мысль не объект, а отношение. Только люди вступают в отношения, вещи функционируют.

Проблема вещи в себе – это не проблема функциональности и взаимодействия, а проблема сознания. Иначе говоря, это проблема доступа. Доступен ли человеку мир таким, какой он есть, или же человек ограничен имманентностью своего сознания? Проблема доступа – это проблема отделенности человека от мира. Между человеком и миром лежит дистанция, имя которой – сознание. Вещи не знают проблемы дистанции, ибо едины с миром. Ворона, сидящая на дереве, не имеет проблемы дистанции между собой и деревом. Дерево ей не дано. Она использует его, согласно логике ситуации. И причем исчерпывающе. Древний грек, задающий вопросы «Что есть дерево само по себе? Что есть древесность?», обнаруживает эту дистанцию. Следуя позиции Хармана, нужно будет признать, что оба эти примера по смыслу своему синонимичны. Но Харман не смущает абсурдность подобного тождества, напротив, он настаивает на нем, уравнивая понятия причинности и отношения: «Мы – начинает он, – искажаем вещи и своим видением, и своим использованием. Однако, – продолжает он, оставляя в стороне проблему “видения”, – грех карикатуры – не только человеческий порок. Собаки не вступают в контакт со всей реальностью костей, саранча – с реальностью кукурузных стеблей, вирусы – клеток, камни – окон, а планеты – со всей реальностью лун. Не человеческое сознание искажает реальность вещей, но относительность *per se*» [6]. Иными словами, Харман подменяет проблему вещи в себе и отношения проблемой «относительности самой по себе», продолжая при этом настаивать на сокрытости объектов друг для друга и их «внутренней жизни».

Интенциональность

Каким образом объекты скрываются друг от друга? Для ответа на этот вопрос Харман отваживается понятие интенциональности Гуссерля применить вне

проблемы сознания: «интенциональность – не только специфическая человеческая собственность, но и онтологическое свойство объектов вообще», – заявляет он [6]. И панпсихизм здесь ни при чем. Посмотрите, говорит Харман, на стеклянные шарики на моем столе. «Нас интересует не панпсихическое разыскание, обладают ли эти шарики какими-то зачатками мышления и чувств, но то, сталкиваются ли они, как реальные объекты, с поверхностью стола как с объектом, чувственно воспринимаемым. Ответ – да» [6]. Обогащая философию Гуссерля представлением о «реальных объектах», почерпнутым из философии Хайдеггера, Харман признается, что его философия – «неотвратимый мутант» [6].

Эта мутировавшая философия оставляет много вопросов о том, каким образом возможно говорить о присутствии и взаимном переходе реального и чувственного, но нас сейчас волнует другой вопрос: Что же такое есть чувственно воспринимаемый стол для шариков? Ответ тавтологичен, ибо следует из посылки Хармана о том, что реальные объекты не вступают в прямой контакт друг с другом: «Очевидно, – пишет Харман, – что шарики должны находиться где-то в реальности, в контакте с конкретными сущностями... Сущности, с которыми они сталкиваются, не могут быть реальными объектами, потому что реальные объекты избегают контакта. Но и шарики не могут восстать против свободно парящих чувственных качеств, потому что в чувственной области качества всегда привязаны к объектам. Остается только одна альтернатива: шарики искренне поглощаются чувственно воспринимаемыми объектами» [6].

Иными словами, поскольку реальный объект по определению, данному Харманом, недоступен, он доступен лишь как чувственно данный. Тезис, все еще питающий подозрения в панпсихизме, Харман дополняет упрощением, возвращающим от проблемы сокрытости к проблеме относительности: «...шарики в совершенстве различают между столом и соседствующим с ним окружением... В настоящий момент шарики лежат на столе, но ведь они также и окружены воздухом; стало быть, воздух находится в отношении смежности с поверхностью стола в жизни каждого шарика» [6]. Конечно, исходя из рассуждений о ландшафтах и расположениях вещей в окружающем мире, мы никогда не придем к представлению о «жизни шарика» и его внутреннем неисчерпаемом мире. Но Харман не устает раскачивать эту выстраиваемую им связь между проблемой относительности и проблемой сокрытого, вводя понятие аллюра.

Аллюр

Чудесное несовпадение вещи с самой собой, обнаруживающее сокрытое в ней, Харман именуется аллюром. Аллюр – это разрыв между чувственно воспринимаемым объектом и привязанным к нему качеством, который позволяет проступить «реальному объекту» [6]. Любая метафора дает эффект аллюра. Когда мы говорим «мое сердце – костер», мы освобождаем сердце от привязанных к нему свойств и имеем уже дело с «призрачным объектом-сердцем», сокровенным сердцем. Вещи «одушевляются» аллю-

ром. Харман продолжает: «...отношения между всеми реальными объектами, включая бессмысленные комья грязи, выстраиваются посредством некоей формы аллюзии» [6]. Если аллюзия – это эстетический эффект, то понятно, почему эстетика должна стать первой философией. Однако не понятно, каким образом эту эстетику возможно деантропологизировать. Как работает метафора, известно. О том, что есть, она говорит, что это не то, что оно есть. Возможность ничтожения бытия объяснил нам Сартр, введя в свою онтологию категорию ничто. Но как возможно такое событие в упрощенной онтологии Хармана? И более того, как возможно распространить возможность аллюзий в мир объектов? Харман обещает представить энциклопедию эстетики, но примеры аллюзии приводит нарочито антропологические: «...в языке, – пишет он, – имена вызывают к объектам глубже, чем какие-либо их свойства; в любви любимое существо обладает особым магическим парением над контурами и извилинами доступной внешности» [6]. Одушевление, переконфигурация объектов – удел человеческого воображения, и Харман лишней раз убеждает нас в этом. В недавнем прошлом Делез, разрешая проблему самоконфигурирования мира стихий, мало убедительно объяснил ее при помощи понятия космической сексуальности. Харман же оставляет нас даже без неубедительного ответа на вопрос, откуда у объекта свобода самонесовпадения. Но несмотря на это находит ревнивых последователей своей философии, признающих «живость» и автономность вещей, их восприятия и чувства, эстетические взаимоотношения, феномен аллюзии и даже панпсихизм. Речь идет об философии Шавиро [10] и новой экологии Мортонна [11].

Проблема вторичных качеств

Для аргументации своей позиции Харман использует ссылки на исламскую и христианскую мистику. В первом случае он использует образ огня и хлопка, во втором – света. «Ранее, – говорит Харман, – я писал о взаимодействии огня и хлопка, это позаимствовано из исламской средневековой философии. Огонь не взаимодействует со всеми свойствами хлопка; хлопок значительно богаче, чем то, что о нем «знает» огонь. Это не значит, что огонь «сознателен», а значит лишь то, что огонь взаимодействует с другими свойствами хлопка. И здесь прослеживается очевидная связь между этой непрямой казуальностью и *эстетикой*, которая также не подразумевает прямого доступа к миру» [3]. Чего именно огонь не знает о хлопке? Харман отвечает: «Огонь не сжигает “белизну”, “горючесть” или “хлопковость” хлопка, так же как камень не рушит “хрупкость” или “стеклянность”. Напротив, огонь сжигает хлопок (cotton), а камень разбивает окно. И все же эти объекты полностью не касаются друг друга, поскольку каждый из них скрывает дополнительные секреты, недоступные для другого, например, когда легкий аромат хлопка и зловещий блеск огня остаются глухи к песням друг друга» [12. С. 170]. Наряду с интенциональностью Харман приписывает объектам проблему вторичных качеств. «Такие существа, как лошади и сыр, – заявляет Харман, – сталкиваются с микробом не меньше, чем мы, и они также

придают ему “вторичные качества”, которые не совпадают полностью с микробом самим по себе... Если запах и цвет хлопка (для людей) – вторичные качества, то тогда его воспламеняемость (для огня) – точно такое же вторичное качество» [13. С. 240–241]. Иными словами, Харман уверяет нас, вопреки Локку, в том, что не только у людей и животных, но и у всякой вещи есть восприятие. Локк, как известно, считал восприятие способностью ума. «Восприятия, – говорил он, – не бывает, если при любых изменениях, происходящих в теле, они не достигают ума (mind), и если при любых воздействиях, производимых на внешние части [тела], их не замечают внутри. Огонь может жечь наше тело, производя на него не большее действие, чем на полено, если движение не сообщится мозгу и там, в уме, не будет вызвано чувство жара или идея боли, в чем и состоит действительное восприятие» [14. С. 189]. Стоит напомнить и о том, что Локк способность одних тел благодаря своим первичным качествам изменять первичные качества других тел, вызывающую у нас новые восприятия, называл силами, отводя им место третьего вида качеств, а вовсе не вторичными качествами. В качестве примера он приводил огонь, который делает свинец жидким, и солнце, которое делает воск для нас белым.

Согласно логике Хармана, и полено «воспринимает» огонь. Аргумент Хармана предсказуем: «всё, что соотносится, должно воспринимать» [8]. Эту способность воспринимать он называет *psyche*. «Искажения, проистекающие из отношения, – это не какой-то особый гнёт или порок человеческого или животного *psyche*, а отпрыск самой относительности» [8]. Вновь редуцировав проблему восприятия к проблеме относительности, Харман продолжает нас интриговать наличием проблемы перевода у неодушевленной реальности: «...главным дуализмом для нас, – говорит он, – выступает различие между реальностью объектов и их более или менее искажёнными или переводными образами для других объектов» [8]. Но у объектов нет проблемы образа, она есть только у человека. Воспламенившийся хлопок – это не образ хлопка для огня, не феномен «перевода» огня качеств хлопка. Огонь не воображает и не переводит, а взаимодействует. К тому же склоняет нас и Харман, говоря, что *psyche* приводяще: «Только становясь кусочком большего объекта, только при входе на его внутреннюю поверхность сущее начинает иметь нечто вроде *psyche*» [8]. Выражение «внутренняя поверхность» – оксюморон, оправданный тезисом Хармана о том, что реальные объекты взаимодействуют только в феноменальной сфере, на поверхности. Но «внутреннее», «образ» и околдовывающее нас «*psyche*» – избыточные слова для описания проблемы относительности «сущего» и его взаимодействия. Харман восхищается Латуром, для которого «отношения между краской и домом или дождём и пустынным песком являются переговорами (negotiations) или переводами (translations) в не меньшей степени, чем отношения между учёным и миром» [8]. Только он упускает из виду то, что отношения ученого и мира – это не отношения физических свойств, а проблема познания и сознания. Харман, говоря об объектах, как правило, в

пример приводит вещи. Интересно, как бы он описал феномен взаимодействия человека с самим собой.

Причинность

Пример взаимодействия огня и хлопка отсылает нас к известным строкам из произведений богослова и мистика XI–XII вв. аль-Газали, радикальность которого впоследствии оспаривал Аверроэс. В чем радикальность аль-Газали? В его понимании причинности. «По нашему мнению, – говорит аль-Газали, – связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается действием, не есть необходимая связь... Так, например, утоление жажды не включает в себе питья, насыщение – еды, горение – соприкосновения с огнем, свет – восхода солнца, смерть – обезглавливания, выздоровление – принятия лекарства, очищение желудка – принятия слабительного средства» [15. С. 506].

Какова же связь между этими и всеми прочими явлениями? Аль-Газали на место естественной причинности ставит волящую причинность – Бога: «...связь между этими явлениями, – говорит он, – основана на предопределении всевышнего, вызывающего эти явления в последовательном порядке; но эта связь отнюдь не необходима сама по себе и может быть разорвана: всевышний обладает властью создавать сытость без еды, смерть без обезглавливания, продление жизни – после обезглавливания, и так обстоит дело со всеми прочими связями (между явлениями)... Исследование всех этих бесконечных связей заняло бы слишком много времени, поэтому мы возьмем лишь один-единственный пример, а именно сожжение хлопчатой ткани от соприкосновения с огнем. Мы считаем возможным, что произойдет соприкосновение без сожжения, а также превращение хлопчатой ткани в пепел без всякого соприкосновения с огнем...» [15. С. 506].

Иными словами, ткань при соприкосновении с огнем может как сгореть, так и остаться нетронутой, ибо, по мысли аль-Газали, во всяком случае действует не огонь, «мертвое и бездеятельное тело», но волящий Бог. «Наблюдение, – уточняет он, – указывает лишь на то, что то и другое произошло одновременно, а не на то, что одно возникло благодаря другому. В действительности же нет никакой другой причины, кроме всевышнего» [15. С. 507].

Что это значит? Это значит, что исламская традиция, на которую ссылается Харман, решает не проблему взаимной относительности вещей в мире и мнимой эстетики, но фундаментальную проблему причинности, вводя действие невидимого в поле видимого. Онтологически невидимое в данном случае обеспечено Богом. Аналогично и с примером из Дионисия Ареопагита, объясняющим непостижимость Троицы при помощи образа единого света в комнате, который исходит от трех ламп. И аль-Газали, и Дионисий Ареопагит имеют дело с несказанностью Бога по отношению к миру наличному и человеческому разуму. Но не с взаимной несказанностью вещей, что было бы просто абсурдно. Харман, говоря о неисчерпаемости объектов друг для друга, ни онтологически, ни антропологически эту неисчерпаемость не обеспе-

чивает, превращая философию в странную форму суеверия.

Почему для него важен пример из традиции окказионализма? Окказионализм, а с противоположной стороны – скептицизм, имеют плюс и минус. Плюс Харман видит в том, что обе традиции постулируют автономность вещей, их несвязанность. А минус – в том, что они устанавливают монополию одного существа на установление связей. В первом случае это Бог, во втором – сознание человека. Харман выступает за локальную, или местную «замещающую» причинность: «В противовес этому, – говорит он, – я предлагаю более демократичное решение локального окказионализма, в котором всякого рода существующее сущее должно быть в силах сыграть роль медиума контакта между двумя другими» [8].

Харман хочет, чтобы божественное стало локальным и универсальным. Но мы вновь имеем дело с подменой. В примере с огнем и хлопком речь идет не о том, что вещи автономны и сокрыты друг для друга и будто «все сущее уходит в себя», а о том, что они пребывают в уме Бога. У вещей нет автономии, она есть у Бога. Не вещи сокрыты друг для друга, но Бог сокрыт для человека. Проблема причинности – это не проблема взаимной данности вещей. Вещи не таятся, но от человека сокрыто то, когда хлопок сгорит, а когда – останется невредим. Харман характерно упрекает окказионализм в лицемерии, потому что тот «не объясняет, как Бог в отличие от огня все-таки способен сжечь хлопок» [13. С. 242], отсылая нас к благочестию. Но дело не в немощем благочестии, то есть якобы нечестном отказе от решения проблемы, а в том, что именно это «необъяснение» и составляет всю суть дела. Речь идет о несказанности Бога и Его несоизмеримости по отношению к разуму человека.

Деантропологизированное искусство

Харман желает перенести логику отношения сознания конечного существа с бесконечным Абсолютом на объекты, изымая и сознание, и Абсолют из дискурса. Посмотрите, приглашает нас Харман, на «Гернику» Пикассо. Она неисчерпаема. И в этом трудно не согласиться с Харманом. Сам Пикассо, как известно, поверял искусство именно способностью каждый раз позволять видеть в нем новое. Леже – это не искусство, посмотрев на его картину два часа, вы, говорит Пикассо, увидите то же, что и в первые минуты. Но Харман имеет в виду другое, он полагает, что «произведения искусства обладают глубиной за пределами человеческой интерпретации» [3].

Иными словами, он не знает, что всякое искусство – это символ, т.е. то, что нуждается в доопределении. В личном усилии, в котором каждый раз вновь и вновь оживляется смысл. Но что такое «Герника» вне Пикассо и со-творящих ему зрителей? Просто раскрашенный холст. С этим сворачиванием смысла мы сталкиваемся всякий раз, когда соприкасаемся с чужими или древними культурами, непосредственно или в музее. Мы видим то, что есть, но нам недоступно то, что дано в доопределении. Нам не доступен смысл, ибо мы вне традиции. Несказанность смысла – это феномен причастности к нему, а не феномен его изолированного

бытия. ООО не мистична, потому что для мистики необходим Бог и «доступ к реальности». А это теологический проект. Харман предпочитает говорить о не-прямом, косвенном доступе к реальности. Для этого Бог не нужен. Но для этого необходим человек.

Философия как потрясение и риск

Харман противопоставляет свою философию и философию вообще науке. Почему? Потому что философия – это не область знания, а область удивления. Она должна быть способной вызвать потрясения, создавая самые «странные теории» [5]. Тяга современной философии к фантастике и очарованиям в случае Хармана зиждется на подмене проблем вещи в себе, интенциональности, вторичных качеств проблемой расположения вещей в пространстве и взаимодействия их физических свойств.

Распространяя понятия восприятия и психе на неодушевленный мир, Харман движется в русле общей тенденции в философии, лишаящей человека привилегии на человечность и дарующей ее всем вещам мира. Как говорит сочувствующий позиции Хармана С. Шавиро, признание панпсихизма – «непростой шаг, из-за него можно запросто сойти за фрика» [10. С. 148]. И тем не менее Шавиро, вслед за Харманом, решает на него и тут же объясняет, почему готов заплатить такую цену: дело в человеке. Только обнаружение «человеческой субстанции» везде» [10. С. 135] позволит сместить человека из центра. «Смысл, – говорит Шавиро, – в том, что определенная доля антропоморфизма необходима, чтобы избежать антропоцентризма. Я приписываю чувства градинам именно для того, чтобы уйти от пагубного дуализма, который требовал бы, чтобы чувства были у одних лишь людей (или, самое большее, у людей и некоторых животных). Как говорит Джейн Беннетт, “возможно, стоит пойти на риск, связанный с антропоморфизмом (суеверием, обожествлением природы, романтизмом), поскольку, как ни странно, он противодействует антропоцентризму”» [10. С. 146–147]. Эстетический поворот в философии, вызывающий сегодня закономерный интерес к Уайтхеду [16], это способ аннулировать антропологию, т.е. такую установку философии, согласно которой вопрос о человеке определяет вопрос о бытии.

Просто так, или «Немного абсолюта»

«Нам требуется, – говорит Мейясу, – возобновить мышление об абсолютном» [17. С. 35]. Что значит этот призыв вернуть в философию мышление об абсолютном? Идет ли речь о Боге или, например, о Первоедином, о новой мистике или новом фундаментальном метафизическом проекте? Мейясу уточняет – «мы должны найти в мышлении немного абсолютного» [17. С. 69]. Выражение «немного абсолютного» может привести в замешательство, ибо представляет по существу оксюморон, невозможную фигуру речи. Как не бывает «много» абсолютного, так не может быть и «немного» абсолютного. Задача Мейясу – опустошить понятие абсолюта, чтобы избавиться от двух фигур в философии – от человека и от Бога. Прилага-

тельное «немного» – это указание на жест «бритвы Оккама», который Мейясу собирается адресовать категории абсолюта.

В первую очередь, Мейясу известен своей критикой корреляционизма. Что такое корреляционизм? Мейясу определяет: «Под “корреляцией” мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» [17. С. 11]. А раз так, то нам никогда не дано нечто само по себе, вне связи с его мыслимостью для нас. Главный корреляционист в философии – это Кант, а потому его философия становится основной мишенью критики. Что же было до Канта? «До Канта одной из основных философских проблем было как помыслить субстанцию» [17. С. 12].

Мейясу решает вернуть в философию «Великое внешнее», которое существует вне зависимости от своей данности и мыслимости. Нужно, говорит он, «выйти из самих себя, овладеть “в себе”, познать то, что существует не независимо от того, есть мы или нас нет» [17. С. 34]. «Помыслить доисторическое, – продолжает он, – равносильно тому, чтобы помыслить мир без мышления» [17. С. 35]. Великое внешнее, или доисторическое, – это не только то, что существует до человеческого отношения к миру, но и то, что существует после его исчезновения. Мейясу освобождает мир от необходимости быть помысленным. И одновременно повторяет идею Фуко о том, что нужно мыслить мысль вне связи с мыслью о том, что мыслит человек. Таким образом, Мейясу освобождает и бытие, и мысль о бытии от человека. Правда, чтобы уравновесить тезис и привести его в соответствие с понятием корреляции, ему нужно было бы апеллировать к мысли вне связи с бытием.

Однако Великое внешнее – это не субстанция. И не Бог. Мейясу не догматик, поэтому, во вторую очередь, он уточняет, что спекулятивное мышление не догматическое и не метафизическое. Что такое Великое внешнее? Это абсолют, но неметафизический. Что значит неметафизический абсолют? Во-первых, Мейясу определяет абсолют негативно. Не как самостоятельную, безусловную, бесконечную, вечную реальность, но как то, что «без-относительно к нам» [17. С. 35].

Иными словами, речь идет, если так можно выразиться, об относительной абсолютности. Нечто оказывается абсолютным лишь постольку, поскольку оно свободно от восприятия человека. Во-вторых, неметафизический статус абсолюта означает то, что он свободен от принципа достаточного основания. Он не то, что с необходимостью существует, но, напротив, то, что принципиальным образом свободно от категории необходимости. Абсолют, говорит Мейясу, контингентен, называя контингентностью чистую возможность, которая может и не осуществиться, и повторяя тем самым известную в философии формулу свободы.

Неметафизический абсолют, уточняет Мейясу, вместе с тем есть нерелегиозный абсолют, ибо включает апелляцию к Богу как высшему основанию. А потому он непостижим. Его непостижимость принципиальна. Она не связана с уровнем знаний, равно

как и с ограничениями человеческого разума и его несоответствием бесконечному. Непостижимость – само существо абсолюта, ибо следует из его безосновности. Как выражается Мейясу, неоснование не форма ущербности познания, но содержание мира [17. С. 119]. Для адекватного описания такого режима существования Мейясу обращается к математической теории множеств Кантора, которая исключает категорию числовой тотальности. В то время как Кантор оперирует «незакрываемой плюрализацией бесконечных количеств» [17. С. 153], т.е. множествами, которые не могут быть собраны и помыслены внутри общей окончательной величины, Мейясу апеллирует к нетотализируемому миру, гипервозможности которого тропками разбегаются в разные стороны в своей свободе от необходимости осуществления. Мейясу нужно разрушить целое, которое поддерживается Богом, метафизикой и сознанием. Разрушив целое, как результат он получает непостижимость несводимых друг к другу множеств. Непостижимость оказывается производной от несводимости к единому и никак не связанной с онтологической тайной и бесконечностью. Если Харман ищет обоснование непостижимости мира со стороны «вторичных качеств», то Мейясу идет в этом смысле со стороны «первичных качеств».

Чудесный мир, в котором все может как быть, так и не быть, включая законы и саму необходимость как одну из возможностей, Мейясу сводит к формуле «просто так». Новая спекулятивная апофатика гласит: «...нужно понимать, что на метафизические вопросы, о которых спрашивается, почему нечто есть так, а не иначе, ответ “просто так” – подлинный ответ. Более не смеяться и не улыбаться вопросам “Откуда мы произошли? Почему мы существуем?”, но размышлять над замечательным фактом, что ответы “Ниоткуда. Ни для чего” – действительно являются ответами. И открыть, благодаря этому факту, что такие вопросы действительно были вопросами, и к тому же превосходными. Нет больше тайны, но не потому, что нет проблемы, а потому что больше нет основания» [17. С. 164].

Почему Мейясу возвращает в философию абсолюта? Потому что это способ преодолеть проблему человека. Почему он ограничивает абсолюта «немноговостью»? Потому что это помогает преодолеть проблему Бога в философии и метафизику. «Немного» противостоит самой идее абсолюта, или, иначе говоря, тому, что дано в откровении. «Против догматизма, – резюмирует Мейясу, – надлежит удерживать отказ от любого метафизического абсолюта; но против аргументативного насилия разного рода фанатизмов мы должны найти в мышлении *немного абсолютного* – достаточно, чтобы противостоять тем, кто притязает на то, чтобы быть его исключительными хранителями только лишь благодаря откровению» [17. С. 69].

Мейясу констатирует: сегодня безраздельно побеждает религиозность. Наступает эпоха новой набожности. Само мышление движется в направлении к набожности [17. С. 66]. Набожность – это не вера в Бога. И даже нечто противоположное. Это результат корреляционизма. Корреляционизм, делая абсолюта

немыслимым, отказывает мышлению в праве критиковать иррациональное и «удостоверяет притязание веры как таковой быть единственным средством доступа к абсолюту» [17. С. 63]. Иными словами, новая набожность отличается от набожности тем, что ее основанием является не Бог и вера в Него, а тотальное суеверие в мире, в котором ничего нельзя сказать наверняка и все недостоверно. Конец метафизики, по мысли Мейясу, определен фидеизмом, «превосходством набожности над мышлением» [17. С. 64], при котором легитимизируется любая форма веры, в том числе и атеизм, ибо исчезают основания для различия и предпочтения вер. Набожность для Мейясу оказывается верой, лишенной оснований, т.е. верой, понятой редуционистски не как форма знания, например, как уверенность в невидимом, а как недостаточное, ослабленное знание. Вера – это «не более чем верования» [12. С. 65].

Критикуя догматизм и корреляционизм, венцом которого является «фидеизм», Мейясу сам балансирует между ними. «Мы, – говорит Мейясу, спасаясь от обвинений в догматизме и стараясь выдержать положенную меру “немноговости”, – не будем утверждать, что не-тотализирующая аксиоматика является единственно возможной... Но... простой факт возможности предположить истинность такой аксиоматики дисквалифицирует умозаключение к необходимости» [17. С. 156].

Другими словами, Мейясу позиционирует свою философию лишь как одну из гипотез, но как такую, которая ставит под сомнение другие гипотезы. Но эта адогматическая позиция Мейясу мало чем отличается от новой набожности. Только бесосновность веры Мейясу вытекает не из замкнутости корреляционного круга, а из непостижимости «абсолюта». Мейясу остается только практиковать верования о том, что есть абсолюта, ибо абсолюта в отсутствие тотальности не дан даже самому себе. Если концом метафизики Мейясу объявляет фидеизм, то началом спекулятивного реализма оказывается нечеловеческая набожность.

О долге перед искусством

Не только художественно, но и концептуально спекулятивный реализм олицетворяют полотна Джоржа де Кирико. Что мы видим на его знаменитых полотнах? Безлюдные пейзажи. Нагромождения предметов. Шлемоподобные лица «метафизических манекенов». Де Кирико визуально и декларативно решил представить нам нечеловеческий взгляд на нечеловеческий мир, каким он был в третичный период истории земли. Де Кирико волнуют предметы и те тайны, которые они скрывают в себе от нас, подобно тому, как морское дно таит в себе неизвестное от стоящих на суше наблюдателей. В своем манифесте он пишет: «Внешне произведение метафизического искусства выглядит безмятежным, однако создается впечатление, будто в этой безмятежности вот-вот случится нечто новое, будто иные, а не только уже видимые глазу знаки появятся на квадрате холста. Это верный признак “населенной глубины”. Так и плоская поверхность совершенно спокой-

ного океана волнует нас не только из-за того, что мы представляем, сколько километров разделяет нас и океанское дно, а из-за всего неизведанного, что таится на дне. Будь иначе, идея пространства вызывала бы у нас головокружение, как если бы мы оказались на большой высоте» [18. С. 291–295]. Эксперименты де Кирико за 100 лет определили идеи спекулятивного реализма. Мейясу и Харман должны ссылаться на де Кирико так же, как Делез – на Арто и Ницше. Харман, например, объясняя центральное для его объектно ориентированной философии понятие непостижимости объекта, использует именно образ морского дна, глубины которого позволяют нам иметь дело лишь с мерцанием объектов, но никогда с ними самими по себе [6]. Мейясу делает предметом своей философии доисторическое и архиископаемое, т.е. мир в том его состоянии, в котором он освобожден от корреляции с человеком (=восприятием, осмыслением) и вообще от известных форм жизни [17. С. 19]. Однако спекулятивные реалисты оставляют без внимания де Кирико, и что особенно удивительно – Харман, а потому их долг перед искусством не оплачен.

Невозможная материальность

В стремлении децентрировать мир и мышление, убрав главных соперников – Бога и человека, современная философия обретает форму нового суеверия. По завету Батлер, возникают рискованные теории, обожествляющие и антропоморфизирующие мате-

рию. В духе, например, Карен Барад, которая, опираясь на физику Н. Бора, философию Фуко и самой Батлер, выстраивает теорию агентности и историчности материи, объявляя ее, а не человека, «активным участником в становлении мира» [19. С. 46]. Человек, говорит она, не исключителен, а мышление – лишь часть мира. Преодолевая оппозицию «человек – природа», Батлер называет отношения культуры и природы отношениями «внеположности изнутри» [19. С. 46], которые возникают благодаря дискурсивным, в понимании Батлер – разделительным практикам, самой материальности.

Новая набожность нова, потому что отныне вера понимается как суеверие, а суеверие – как феномен, свободный от человека и сверхъестественного. Дж. Милбанк называет новый материализм нередукционистским, потому что материя в нем полагается как творческое, способное породить осмысленность начало [20. С. 206]. Он считает этот «порыв» материализма к трансцендентному закономерным для него.

И названная борьба с антропо- и теоцентризмом, и следование внутренней логике материализма, разрешающей проблему творчества и изменений, понятны в современной философии. Но видится в феномене новой набожности, в теории непостижимых объектов и эстетике Хармана, в установлении минимума абсолюта Мейясу и его призракологии, и нечто иное – тоска по чему-то большему, чем то, что есть, которая в своем пределе есть тоска по Абсолюту.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брассье Р. Спекулятивная аутопсия. URL: <https://syg.ma/@pavelborisov/rei-brassie-spekulativnaia-autopsiia>
2. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М. : Проспект, 2017. 432 с.
3. Харман Г. За эстетикой – будущее философии. URL: <https://www.colta.ru/articles/art/12175-grem-harman-za-estetikoy-budushee-filosofii>
4. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. М. : Изд-во Института Гайдара, 2018. 152 с.
5. Харман Г. Нет никаких причин очищать Вселенную от людей. URL: <https://syg.ma/@alieksandr-14/niet-nikakikh-prichin-ochishchat-vsieliennuiu-ot-liudei-grem-kharman-o-mirie-objektov>
6. Харман Г. О замещающей причинности. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7.html>
7. Bryant L. Democracy of Objects. Ann Arbor : Open Humanities Press, 2011. 314 p.
8. Harman G. Towards Speculative Realism: Essays and Lectures. Winchester, UK ; Washington, USA : Zero Books, 2011. 212 p.
9. Харман Г. Мы живем внутри метафизики. URL: <https://knife.media/graham-harman/>
10. Шавиро С. Вселенная вещей // Логос. 2017. № 3. С. 127–152.
11. Мортон Т. Статья экологичным. М. : Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. 240 с.
12. Harman G. Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things. Chicago : Open Court, 2005. 280 p.
13. Харман Г. Государь сетей: Бруно Латур и метафизика // Логос. 2014. № 4. С. 229–248.
14. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в 3 т. М. : Мысль, 1985. Т. 1. С. 78–582.
15. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М. : Соцэргиз ИФ АН СССР, 1961. С.399–554.
16. Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика. Пермь : Гиле Пресс, 2018. 210 с.
17. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
18. Кирико Д. де. О метафизическом искусстве / Джорджо де Кирико. Метафизические прозрения. Treviso: Grafiche Antiga spa Crocetta del Montello, 2017. С. 291–295.
19. Барад К. Агентный реализм // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология. М. : V-A-C press, 2018. С. 42–121.
20. Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность // Логос. 2011. № 3. С. 206–244.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 5 февраля 2020 г.

Speculative Realism as a Project of a New Piety

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 455, 59–67.

DOI: 10.17223/15617793/455/9

Natalya N. Rostova, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: nnrostova@yandex.ru

Keywords: speculative realism; absolute; object; piety; new mysticism; aesthetics; new materialism; metaphor; thing-in-itself; anti-anthropocentrism.

The article explores the ideas of the speculative realism of Graham Harman and Quentin Meillassoux and shows their connection with the phenomenon of a new piety. For the philosophy of the 20th century, which can be attributed to a new apophaticism, is char-

acterized by an interest in the unspeakable, inexpressible, impossible, which does not belong to the order of existence and is not articulated in language. Unlike traditional apophatic knowledge, the unspoken is justified anthropologically, not theologically, in this case. Speculative realism shifts its interest in the untold beyond God and human. The result is Harman's theory of incomprehensible objects and Meillassoux's concept of the absolute, which can be combined under the title of a new piety. This raises the questions of how speculative realism conceptually justifies piety and what raises modern philosophy's interest in piety. Analyzing Harman, the author shows that the postulated discrepancy of the object with itself and the extrapolation of the problem of intentionality, perception, thing-in-itself on the world of objects are based on intellectual substitution. On the one hand, this extrapolation allows Harman to talk about the "inner life" of objects, their "caricature" perception of other objects. On the other hand, Harman reduces the problem of perception and "translation" to the problem of the arrangement of things in space and the interaction of their properties. The author pays special attention to Harman's use of arguments from Islamic and Christian mysticism. She shows that these arguments are not legitimate, because mysticism speaks about the ineffectiveness of God in relation to the human mind, and not about the mutual inexpressiveness of things. Exploring Meillassoux, the author shows that his task is to empty the concept of the absolute in order to get rid of two figures in philosophy: human and God. Meillassoux frees being and the thought of being from connection with human, and God from the need to be. Meillassoux's non-metaphysical non-religious absolute is incomprehensible. Its incomprehensibility is not related to the level of knowledge, but follows from its baselessness. Meillassoux appeals to a world devoid of totality, referring to Cantor's mathematical set theory. The incomprehensibility of the world is derived from the irreducibility to the One and is in no way connected with the ontological mystery and infinity. The author concludes that the phenomenon of piety, which Meillassoux associates with the effect of correlationism and the problem of unreliability, includes the very philosophy of Meillassoux. The absolute in the absence of totality cannot be given to anyone, not even to oneself. Knowledge about it is divinatory. As a result, the author clarifies that the essence of the new piety lies in the total superstition in a world in which nothing can be said for sure. Paradoxically, its bearer is the inhuman. The author concludes that the speculative philosophy of the incomprehensible is a way of confronting anthropocentrism.

REFERENCES

1. Brassier, R. (2016) *Spekulyativnaya autopsiya* [Speculative Autopsy]. Translated from English. [Online] Available from: <https://syg.ma/@pavelborisov/rei-brassie-spekulyativnaia-autopsiia>
2. Rostova, N.N. (2017) *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in Human Philosophy]. Moscow: Prospekt.
3. Harman, G. (n.d.) *Za estetikoy – budushchee filosofii* [The Future of Philosophy Is in Aesthetics]. [Online] Available from: <https://www.colta.ru/articles/art/12175-grem-harman-za-estetikoy-budushchee-filosofii>.
4. Harman, G. (2018) *Immaterializm. Ob'ekty i sotsial'naya teoriya* [Immaterialism. Objects and Social Theory]. Translated from English. Moscow: Izd-vo Instituta Gaydara.
5. Harman, G. (2015) *Net nikakikh prichin ochishchat' Vselennyuyu ot lyudey* [There Is No Reason to Cleanse the Universe From People]. [Online] Available from: <https://syg.ma/@aliexsandr-14/niet-nikakikh-prichin-ochishchat-vsieliennuiu-ot-liudiei-grem-kharman-o-mirrie-obiektov>.
6. Harman, G. (2012) *O zameshchayushchey prichinnosti* [On Vicarious Causation]. [Online] Available from: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/h7.html>.
7. Bryant, L. (2011) *Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
8. Harman, G. (2011) *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester, UK; Washington, USA: Zero Books.
9. Harman, G. (2016) *My zhivem vnutri metafiziki* [We Live Inside Metaphysics]. [Online] Available from: <https://knife.media/graham-harman/>.
10. Shaviro, S. (2017) The Universe of Things. Translated from English. *Logos*. 3. pp. 127–152. (In Russian). DOI: 10.22394/0869-5377-2017-3-127-150
11. Morton, T. (2019) *Stat' ekologichnym* [Being Ecological]. Moscow: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva "Garazh".
12. Harman, G. (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
13. Harman, G. (2014) Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Translated from English. *Logos*. 4. pp. 229–248. (In Russian).
14. Locke, J. (1985) *Sochineniya v 3 t.* [Compositions in 3 Vols]. Translated from English. Vol. 1. Moscow: Mysl'. pp. 78–582.
15. Ibn Rushd. (1961) Oproverzhenie oproverzheniya (fragmenty) [The Incoherence of the Incoherence (Fragments)]. Translated from Arabic. In: Grigoryan, S.N. (ed.) *Izbrannye proizvedeniya mysliteley stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of the Near and Middle East Thinkers of the 9th–14th Centuries]. Moscow: Sotsekgiz IF AN SSSR. pp. 399–554.
16. Shaviro, S. (2018) *Vne kriteriev: Kant, Uaytkhed, Delez i estetika* [Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics]. Translated from English. Perm: Gile Press.
17. Meillassoux, Q. (2015) *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Translated from French. Yekaterinburg; Moscow: Kabinetnyy uchenyy.
18. de Chirico, G. (2017) *Metafizicheskie prozreniya* [Metaphysical Insights]. Treviso: Grafiche Antiga spa Crocetta del Montello. pp. 291–295.
19. Barad, K. (2018) Agentnyy realizm [Agential Realism]. Translated from English. In: Kramar, M. & Sarkisov, K. (eds) *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva: Antologiya* [Experiments of Inhuman Hospitality: An Anthology]. Moscow: V-A-C press. pp. 42–121.
20. Millbank, J. (2011) Materialism and Transcendence. Translated from English. *Logos*. 3. pp. 206–244.

Received: 05 February 2020