

**МЫСЛИТЬ АННИГИЛЯЦИЮ:
АПОКАЛИПСИС КАК СОБЫТИЕ ЧИСТОЙ НЕГАЦИИ
В ПРОЕКТАХ «СПЕКУЛЯТИВНОГО АННИГИЛЯЦИОНИЗМА»
М. РОЗЕНА И «НИГИЛИЗМА ТЕПЛОЙ СМЕРТИ» Р. БРАССЬЕ**

Е. С. Григорьева

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

ИНИОН РАН

Поступила в редакцию 14 февраля 2024 г.

Аннотация: апокалипсис как представление, сформированное в лоне христианской цивилизации, понимаемое в этом контексте как «откровение», возможность какого-то иного мира, а не тотализации его окончания, сегодня претерпевает изменения, становясь констатацией вымирания человечества и человеческого разума вне допущения какого-то продолжения и какого-либо трансцендентного измерения, что особенно наглядно демонстрирует теория апокалипсиса, характерная для современной западной континентальной философии. Феномен апокалипсиса в проектах «спекулятивного аннигиляционизма» (М. Розен) и «нигилизма тепловой смерти» (Р. Брассье) понимается негативно и сулит катастрофу, за которой следует ничто понятное, в том числе и как вымирание человечества. На примере работ Ж. Батая, Ж. Деррида, М. Розена и Р. Брассье будут рассмотрены ключевые для данного философского направления концепты: ночи, темноты, аннигиляции, негации, стирания следа и др.

Ключевые слова: апокалипсис, аннигиляция, негация, «спекулятивный аннигиляционизм», «нигилизм тепловой смерти».

Abstract: the apocalypse as a representation formed in the bosom of Christian civilization, understood in this context as a «revelation», as the possibility of some other world, and not the totalization of its end, is undergoing changes today, becoming a statement of the extinction of humanity and the human mind beyond the assumption of any continuation and any transcendent dimension, which is especially evident demonstrates the theory of the apocalypse, characteristic of modern Western continental philosophy. The phenomenon of the apocalypse in the projects of «speculative annihilation» (M. Rosen) and the «nihilism of heat death» (R. Brassier) is understood negatively and promises a catastrophe, followed by nothing understood, including as the extinction of mankind. Using the example of the works of J. Bataille, J. Derrida, M. Blanchot, M. Rosen and R. Brassier will consider the key concepts for this philosophical direction: night, darkness, annihilation, negation, erasure of the trace, etc.

Key words: apocalypse, annihilation, negation, «speculative annihilation», «nihilism of heat death».

Когда мы говорим об апокалипсисе, мы с неизбежностью говорим об уничтожении мира, Армагеддоне. Однако феномен этот понимается двояко, главным образом двоякими являются последствия этого уничтожения.

С одной стороны, представления об апокалипсисе, восходящие к раннехристианской церкви, заключительному тексту корпуса Нового завета, Евангелию, откровению Иоанна Богослова, которое также носит название «Апокалипсис», обещают возможность какого-то иного мира после катастрофических событий уничтожения и конца. Упомянутый текст описывает события, предшествующие Второму пришествию Иисуса Христа. Катастрофические события здесь не сулят тотализацию конца, а обещают возможность того мира, что не был ранее доступен.

С другой стороны, феномен апокалипсиса понимается как катастрофа, за которой следует ничто, как то, что не сулит более никакого продолжения для человека и становится такой смертью, которая не оставит даже мысли об этой смерти. Таким образом, апокалипсис понимается в современной западной континентальной философии, речь о которой пойдет в данной статье. В этом философском направлении (в особенности в работах М. Розена и Р. Брассье) апокалипсис теряет трансцендентное измерение, а жизнь становится лишь пространством обнаружения всегда-уже наступившей смерти.

Проекты «спекулятивного аннигиляционизма» М. Розена и «нигилизма тепловой смерти» Р. Брассье, анализ апокалиптических аспектов которых составляет основу данной статьи, роднит несколько общих магистральных тезисов.

Первый из этих тезисов оказывается связанным с основанием, из которого мы можем попытаться определить мир, а именно с ничто, погруженным в мощнейшую негативность, катастрофой, с которой все начинается и которой все заканчивается, иными словами – с апокалипсисом. Вторым тезисом оказывается то, что неизбежному переосмыслению подвергается здесь жизнь: она тем, что обнаруживает смерть.

Важным в рамках упомянутых интуиций современной западной континентальной философии станет рассмотрение статуса ночи и темного в философии. Размышления эти станут своеобразной преамбулой к рассмотрению современных проектов апокалипсиса и будут представлены в первом разделе настоящей статьи. Кроме того, во второй части статьи, предваряющей рассмотрение апокалипсиса как события негации мышления, важным будет обращение к интуициям аннигиляции в западной философии. В завершающей части статьи будут рассмотрены представления об апокалипсисе в проектах М. Розена и Р. Брасье.

Путешествие на край ночи: смерть, включенная в жизнь

Ночь долгое время представлялась человеку крайне специфической и качественно отличной от ежедневных событий. Она была пространством далекого и принципиально инакового. Практически полное отсутствие зрительных образов, тьма, невозможность зрительного доступа к объектам, потеря контроля над тем, что с человеком происходит, порождали вереницу различных образов и представлений, которые находили свое выражение в различных текстах.

Одним из ярких примеров таковых является поэма испанского мистика Св. Иоанна Креста XVI в. «Темная ночь» [1]. Поэтический текст повествует о путешествии души к Богу, название этого пути – название самой работы. Бог непознаваем, далек и всегда недоступен, темная же ночь – проводник в иную плоскость бытия, в которой встреча с Богом станет возможной. Темнота, черное здесь – синоним недостижимого.

Реконцептуализация описанного представления о ночи совершается в эпоху романтизма Новалисом. «Гимны к ночи» [2] – произведение, написанное автором после смерти своей невесты Софии Кюн. Смерть человека, которого поэт любил, становится основной темой произведения, «гимн» этот оказывается посвященным ночи, или же смерти, сущность которой автор пытается познать. Ночь здесь оказывается включенной в человеческую жизнь, неразрывно связанной с ней. Ночь, темнота перестает здесь мыслиться как нечто находящееся «за» чертой, за каким-то непреодолимым разделителем. Внеположенность смерти или же внеположенность ночи, ас-

социируемой с первой, перестает в описанном контексте мыслиться как таковая.

Темное, ночь, смерть получают схожую концептуализацию в современной философии. В этом контексте они больше не мыслятся как то, что находится «за» какой-то чертой. В рамках феноменологии ужаса Д. Тригг вводит темное, говорит о том, что ночь являет собой часть космоса, напоминая человеку о том, что космос этот постоянно будто бы присутствует в жизни [3]. В этом смысле внимание к темному кажется характерным в рамках других интуиций современной западной континентальной философии: заявление Г. Хармана о том, что Лавкрафт является Гельдерлином новой философии [4, с. 180], подтверждает, что ужас, ассоциирующийся с мотивом ночи, становится одним из лейтмотивов построений большей части философского мейнстрима.

Собственно, вне разговора о тьме, черном, ночи, невозможно, согласно нашей интуиции, говорить о заявленной теме. Апокалипсис, мыслимый в данной интерпретации как событие абсолютной негации мышления, предполагает эту темноту и необходимость разговора о ней. Справедливыми в этом контексте представляются слова В. Янкелевича [5] о природе смерти, заключающейся в сумрачности и непроглядной тьме. Всякая мысль о смерти как бы представляет собой дремоту, псевдо-мысль – мысль, которая конститутивно недостаточна, поскольку не может мыслить о своем объекте.

Говоря о смерти в течение жизни, – и аналогичным образом называя одну из глав собственной работы [там же, с. 42] – Янкелевич обращается к Платону, говорившему, что в смерти нечего познавать [там же]. Возможным такое утверждение делает то, что смерть отличается от всякого другого объекта мышления, поскольку содержит в себе чистое отрицание самого познающего субъекта, его уничтожение, а потому и оказывается, что всякая мысль о таком объекте – не более чем псевдо-мысль, всегда недостаточная и всегда, по сути, не-мысль. Здесь показателен пример автора – картина «Размышление» (в других, более распространенных, переводах – «Меланхолия») Доменико Фетти. Склонившаяся над черепом голова пуста, поскольку, по мысли автора, созерцание этого черепа невозможно [там же]. А в следующих строках автор сравнивает созерцающего череп с созерцающим черное небо. В обоих случаях внимание и рефлексия остаются беспредметными: В. Янкелевич вспоминает в связи с этим примеры композиторов-романтиков, пытавшихся заговорить на музыкальном языке о смерти, и замечает, что их разговор всегда оставался лишь «думой», потому что всегда был где-то рядом, на обозримом расстоянии, которое, однако, не представлялось возможным сократить, чтобы приблизиться к рассматриваемому.

Мыслить аннигиляцию: о некоторых подходах к этой возможности

Незадолго до собственной смерти Ж. Деррида, продолжая цикл семинаров «Зверь и суверен», берет за тему, к тому моменту еще практически не исследованную в философском дискурсе о смерти. Темой этой становится разница между погребением трупа и его сожжением – между тем, что сам автор назовет «не-исчезновением» и, соответственно, «исчезновением» [6, с. 233]. Разница между захоронением и кремацией состоит, согласно интуиции Деррида, в том, что первое признает легитимным существование трупа, оставляет ему некое пространство, второе же – тотализирует исчезновение ушедшего из жизни. Если в первом случае даже территориально признается существование трупа, то во втором этого не происходит.

Огонь в описаниях, предлагаемых Деррида, становится полноценным действующим лицом: он совершает свои действия, «технически безошибочно, эффективно, почти неслышно» [ibid., p. 243]. За этой совершенной, казалось бы, работой последует почти такое же «совершенное» исчезновение, причем исчезновение, которое автор называет «сверх-исчезновением». У сверх-исчезнувшего более нет никакого места, он находится сначала во власти огня, потом – во власти кажущегося забвением забвения. В качестве кажущегося оно концептуализируется потому, что предстает парадоксально амбивалентным: с одной стороны, это величайшая верность по отношению к умершему, с другой – величайшее предательство, способ сохранить ушедшего, обходясь без него.

Разница, проводимая между кремацией умершего и его захоронением, важна в контексте рассмотрения попыток помыслить интуиции аннигиляции, главным образом потому, что сожжение мертвого тела, его как бы стирание из пространства демонстрирует уничтожение. Здесь возникает отсылка к представлениям об апокалипсисе как пространстве чистой негации и стирания, уничтожения – в том числе и следа, или, в данном случае, трупа, который бы оставил возможность памяти. При артикулируемом стирании этого следа, тотализации исчезновения — это все же сохранение ушедшего, хотя и вне этого ушедшего, без него, как замечает сам Деррида [7, p. 232].

След, стремящийся к собственному стиранию, мыслящий в качестве основной и конечной своей амбиции аннигиляцию, «исчезновение исчезновения», остается мыслимым в качестве этого следа и остается, собственно, следом.

«Как только могила будет засыпана, поверх посадить желудей, дабы впоследствии поверхность означенной могилы оказалась засаженной лесными зарослями как прежде, и след моей могилы исчез с лица земли как память обо мне, я надеюсь, сотрется

из памяти людей» [8, с. 79], – обращаясь к завещанию Маркиза де Сада, Ж. Батай, кажется, демонстрирует прежде всего собственную интуицию, заключающуюся в выходе за предел и желании исчезновения в этом самом пределе. Но когда мы внимательно всматриваемся в процитированную только что эпитафию на могиле Маркиза де Сада – могиле, которую Батай посещает совместно с Коллет Пеньо и Морисом Хайне в декабре 1937 г., – мы обнаруживаем парадоксальную амбивалентность оставленного завещания. Когда опущенный в землю гроб будет засыпан землей, де Сад просит поверх посадить желудей и сделать это, более того, посреди леса. Посреди леса, в котором продолжают жить дикие животные, к примеру, кабаны, питающиеся этими самыми желудями и рискующие, таким образом, разрушить целостность этой могилы, тем самым заставив, пускай и на короткое время, но вспомнить о том, что на месте этом кто-то захоронен.

Эпитафия на могиле де Сада демонстрирует интуицию, упомянутую в контексте разговора о сожжении трупа и попытках помыслить отсутствие артефакта и памяти: заявление о желании исчезнуть, высказанное в языке, становится архивом своего же уничтожения. Оно представляет собой сохранение ушедшего вне самого этого ушедшего, как будет формулировать это Деррида применительно к кремации: иными словами, речь здесь идет о попытках помыслить аннигиляцию и стирание, которые, однако, остаются лишь пространством мысленного эксперимента и горизонтом этого самого мысленного построения. В действительности же стирание это парадоксальным образом отсылает к архиву этого стирания и нивелирования тем самым этого стирания: когда Маркиз де Сад завещает забыть о его могиле, он вместе с тем просит посадить на месте своего захоронения желудей, дабы поверхность могилы оказалась покрытой растениями, однако растения эти остаются излюбленной пищей лесных обитателей. И факт наличия там этих самых желудей не позволит, в конечном счете, сделаться этой могиле забытой, равно как и факт оставления подобной эпитафии.

Эти интуиции лежат в основе раскрытия характерной для современной западной континентальной философии темы апокалипсиса как события чистой негации. Кроме магистральной интуиции в попытке увидеть в качестве основания, от которого может отстраиваться онтология, катастрофу, два кажущихся близкими проекта: «нигилизм тепловой смерти» Р. Брассье и «спекулятивный аннигиляционизм» М. Розена – роднит интуиция стирания и уничтожения, рассмотрения предела завещанного на эпитафии де Сада – предела в том смысле, что уничтожение в этих рамках не должно оставить после себя даже подобного завещания. Именно отсутствие завещания

становится тем пунктом, благодаря которому в контексте этих проектов становится возможным разговор о принципиально новом рассмотрении аннигиляционизма – такого рассмотрения, которое не оставит после себя напоминания о собственной аннигиляции. По этой причине основным действующим лицом здесь становится апокалипсис, уничтожающий подобную возможность: апокалипсис, который, если идти вслед за сказанным Ф. Лиотаром, становится не просто «симулякром» катастрофы, которым были все предшествующие представления об апокалипсисе, а полноценным событием негации и уничтожения.

Апокалипсис как чистое событие негации

«Человеческая смерть включена в смерть человеческого разума. Соляная смерть подразумевает непоправимую и единственную дизъюнкцию между смертью и мыслью; если имеет место смерть, значит, мысли нет. Негативность без остатка. Никакой самости, которая придала бы этому смысл. Чистое событие. Катастрофа. Все события и катастрофы, с которыми мы ранее имели дело и о которых пытались подумать в итоге обернутся бледными ее симулякрами» [9, р. 11], – так может быть сформулирован, вероятно, отправной тезис рассмотрения «нигилизма тепловой смерти» Р. Брассье [10]. Основанием, из которого мы можем попытаться определить мир, для него становится ничто, погруженное в негативность, катастрофа, с которой все начинается и которой все заканчивается, иными словами, апокалипсис, понимаемый как событие аннигиляции человеческого мышления. Под апокалипсисом здесь понимается «соляная смерть» – гибель Солнца, которая олицетворяет и сулит, в конечном счете, смерть мышления и смерть мысли об этой смерти, смерть бытия-к-смерти.

Солнечный взрыв здесь оказывается центральным потому, что он не оставит человеческого мира, в котором не стало человека, не оставит нечеловеческой сущности, иными словами, не оставит следа, который бы с неизбежностью оставил след, т. е. следа о когда-то жившем человеке. В этом смысле интуиция «соляной смерти» представляется схожей с интуицией «спекулятивного аннигиляционизма» М. Розена [11] и ее предельной амбицией, заключающейся в попытке помыслить вымирание человеческого мышления. Именно по этой причине две эти интуиции в контексте настоящей работы оказываются помещенными рядом и в конечном счете близкими в разрезе понимания апокалипсиса как события стирания человеческой мысли о смерти.

Солнечное вымирание потому и кажется схожим интуиции М. Розена с его призывом к аннигиляции, негации мышления, что оставляет после себя не-феноменологичное в том смысле, что для того, чтобы

остаться феноменальным переживанием, гибель Солнца требовала бы от нас остаться в той или иной форме, в том или ином воплощении. Обращаясь к поздней работе Ж.-Ф. Лиотара «Продолжится ли мысль без тела» [9], Р. Брассье говорит о всегда-уже наступившей смерти всего живого. После смерти Солнца не будет такой мысли, которая бы знала, что пришла смерть. В этом смысле все то, что происходит, обречено на гибель, жизнь – лишь отсрочка встречи со смертью. Жизнь, таким образом, здесь обнаруживает себя только потому, что есть неминуемость катастрофы и неминуемость смерти.

Эта интуиция – интуиция нигилизма тепловой смерти Р. Брассье – может быть рассмотренной рядом с интуицией «соляной экономики» Ж. Батая и концептуализацией наследия этой интуиции философа Н. Ландом, концептуализацией, которая получит название «жажда аннигиляции» и будет в пределе отсылать к той же ключевой идее – идее растраты без конца, идее солнца, энергия которого проистекает безвозмездно и, кажется, бессмысленно [12]. В обоих проектах жизнь предстает местом отсрочки и неминуемости обнаружения катастрофы, смерти.

«Мир тошнит от богатства» [ibid. р. 15], – таков магистральный тезис «соляной экономики» Ж. Батая, изложением концепции которой занимался Н. Ланд через последовательное раскрытие мифа о платоновской пещере – мифа, который впервые, как представляется, вводит в поле философского дискурса солнце. Притча из седьмой книги «Государства» Платона [13, с. 295] являет собой, как будет настаивать Ланд, «сильнейший миф философского проекта» [12, р. 19], связанный с попытками идеально связать человеческое знание с реальностью, выстроить тождество внешнего и его манифестацию. Созерцание солнца, приближение к нему, разрушение оков, в которых сидят люди, находящиеся в пещере, – неоспоримое подтверждение просвещения и метафорическое описание его предельной амбиции. Солнце Платона являет собой дистилляцию, квинтэссенцию триады красоты, истины и добра. Оно являет собой, в конечном счете, белое солнце – солнце, которое мы потенциально можем увидеть, если избавимся от метафорических оков платоновской пещеры.

Солнце же Батая – всегда черное солнце. Оно темно, заразно, оно пробуждает в нас разрушительное, то, что Ланд концептуализирует, резюмируя написанное Батаем, в качестве уже упомянутой «жажды аннигиляции». Эта жажда – чувство влечения к саморастрате. Солнце для Батая вирулентно, оно есть не что иное, как смерть.

Если физически всматриваться в солнце, отбрасывая набор поэтических метафор, мы увидим, будет говорить Батай [14, р. 15], определенное сумасше-

ствие, выбрасывание, сторание, ужас. Накал этого солнца оказывается слишком сильным в сравнении с нашим глазом, грубость «присутствия» атрофирует зрение. Репрезентация этого объекта разбивается о боль человека, оказывающегося неспособным к восприятию, собственно, этого объекта. Субъект и объект в этом взаимном единении – попытках посмотреть на солнце – сливаются, демонстрируя, что «они никогда не были тем, чем были» [9, р. 23].

Солнце оказывается тем ядром, вокруг которого выстроена и человеческая социальность: в ее основе, как и в основе солнца, лежит бессмысленная растрата, выражающаяся в жертве. Жрецы ацтеков убивали своих жертв на вершине пирамид, вонзали им в грудь нож и вынимали еще бьющееся сердце, поднимали его к солнцу. «Смыслом войн было истребление, а не завоевание, и мексиканцы думали, что если бы они прекратились, то солнце перестало бы светить» [15, с. 135].

В прочтении культуры ацтеков Батай демонстрирует, собственно, интуицию «солярной экономики», теснейшим образом связанную с «черным солнцем»: жертва являет собой пример бескорыстной, безвозмездной и, кажется, бессмысленной растраты. Энергия солнца аналогична. На ее фоне жизнь будет лишь паузой на пути этой энергии, единственным и окончательным пунктом назначения которой станет смерть. В интерпретациях Батай, однако, солнце еще не умирает, а только знаменует своим «богатством» идею жизни, граничащей, собственно, со смертью, идею вывернутости этой жизни наизнанку, т. е. ее включенности в смерть, и наоборот. Смерть, которая понималась как нечто противоположное жизни или же как ее трансцендентное измерение, в этом контексте перестает себя обнаруживать, поскольку оказывается, что жизнь, постоянно сопряженная с безграничной силой солнечной растраты, являет собой нечто, трансгрессивно выходящее за свои пределы и делающее возможным разговор о жизни в горизонте постоянно наступающей смерти.

Эта интуиция усиливается в философии Р. Брассье, также рассуждающего о растрате солнечной энергии, однако в его интерпретации заключительным пунктом этой растраты станет гибель Солнца, за которой последует и гибель планеты, на которой живут люди, равно как и гибель всех этих людей и всего живого вообще. Прочитанные слова из работы Ж.-Ф. Лиотара «Продолжится ли жизнь без тела» демонстрируют попытку заговорить о катастрофе, ставшей как бы главной из всех катастроф, в общем, единственной таковой, делающей невозможным разговор о какой бы то ни было другой катастрофе, поскольку любая на ее фоне покажется, как подчеркивает автор, «лишь симулякром». Симулякром, т. е. копией, существующей в отсутствие оригинала: по-

тому, что рассматриваемая катастрофа не оставит после себя никакого свидетельства о существовании уничтоженного ею и никакой мысли об этом свидетельстве.

Вместе со смертью солнца в этой интерпретации умирает, таким образом, само условие этой смерти и возможность разговора о ней. В конечном счете, как скажет Ж.-Ф. Лиотар в цитируемой Р. Брассье работе, и оказывается, что на фоне такой катастрофы прежние бедствия покажутся несоизмеримо меньшими. Эпиграф из Т. Лиготти, выбранный Брассье в качестве предварения к собственной работе, слова:

There is nothing to do and there is nowhere to go

There is nothing to be and there is no-one to know [цит. по 10, р. 16]. –

отсылают к всегда-уже наступившей смерти всего живого. Автор подчеркивает, что солярная смерть не лежит в далеком будущем, не находится по ту сторону земного горизонта, а должна восприниматься нами как уже случившаяся. Он называет ее «травмой аборигенов» [ibid., р. 225–226], которая, тем не менее, движет историю жизни на планете как умело выстроенный обходной путь этой смерти, не представляющий возможным, поскольку смерть эта неизбежна. Всякий артефакт человеческой культуры должен в этом горизонте рассматриваться через призму отношения к солнцу – неизбежного наступления апокалипсиса как чистого события, причем события стирания и уничтожения, чистой негации мышления.

Тотальная смерть, касающаяся не только человека, но и, в конечном счете, всего живого и планеты, позволяет Брассье в этом контексте заговорить о вымирании человека не столько даже как о вымирании вида, сколько о возможности лишения этого вида привилегии локуса корреляции, а также о завершении разговора об экзистенциальном характере человеческой смерти. Здесь разговор об особом типе умирания человека, особом отношении последнего к этому умиранию заканчивается, как будет уверять Брассье. Философская мысль во многом черпала силы из такого отношения к смерти, которое наделяло человека особым онтологическим статусом по сравнению с другими сущностями. В этом смысле безусловное преимущество возможности угасания солнца Брассье видит в аннулировании такого отношения к смерти.

Смерть во многом рассматривалась именно как феномен жизни: подтверждением этому служат уже не единожды упомянутые интуиции, к примеру, философии Батай, или же интуиции, к которым отсылает сам Брассье, принадлежащие горизонту философии Хайдеггера. Сорок девятый параграф «Бытия и времени» прямо говорит о понимании смерти как феномена жизни: проблематика, обнаруживаемая Хайде-

гером, определяет отношение присутствия к концу, однако оно не перестает от этого быть этим присутствием [16, с. 280]. Смерть остается в этой интерпретации всегда чужой смертью, здесь продолжает обнаруживать себя «карнавальное кружение» вокруг смерти, которое не может перестать быть, собственно, этим карнавальным кружением.

Лиотар в приводимой Брассье работе говорит об упразднении самого горизонта такого мышления и, соответственно, такого отношения к смерти: когда, как он настаивает, смерть всегда ускользает от человека, является его мыслью, она остается неотъемлемой частью его жизни и его разума. В тот же момент, когда умрет солнце, умрет и разум, потому что эта смерть будет сама знаменовать и смерть смерти как конститутивной части человеческого разума.

В рассмотренных проектах – «спекулятивном аннигиляционизме» М. Розена и «нигилизме тепловой смерти» Р. Брассье – апокалипсис теряет, таким образом, трансцендентное измерение, становясь констатацией вымирания человечества и человеческого мышления. Смерть становится сопричастующей человеческой жизни: здесь слова Р. Брассье о том, что мы все уже мертвы, иллюстрируют магистральный тезис его проекта, согласно которому жизнь становится лишь отпадением от смерти, тем, что смерть эту обнаруживает.

Изменения представлений о темноте, связанные с помещением того, что традиционно мыслилось как лежащее «за» чертой человеческой жизни, в саму эту жизнь, предварили рассмотрение этих проектов. Кроме того, представления об аннигиляции, стирании, нашедшие свое выражение в рецепции завещания Маркиза де Сада Ж. Батаем, а также представления о соотношении кремации и захоронения Ж. Деррида, оказались теми представлениями, благодаря которым стало возможным предварительное рассмотрение возможности мышления аннигиляции как таковой.

Московский государственный университет

Григорьева Е. С., магистр кафедры онтологии и теории познания

E-mail: yatak.grig@yandex.ru

ЛИТЕРАТУРА

1. *Св. Иоанн Креста*. Темная ночь души / пер. с исп. Л. Винаровой. М. : Православный общедоступный университет, 2004. 190 с.
2. *Новалис*. Гимны к ночи / пер. с нем. В. Б. Микушевича. М. : Энигма, 2003. 192 с.
3. *Тригг Д.* Нечто. Феноменология ужаса. Пермь : Гиле Пресс, 2017. 174 с.
4. *Харман Г.* Ужас феноменологии : Лавкрафт и Гуссерль // *Логос*. 2019. Т. 29, № 5. С. 177–202.
5. *Янкелевич В.* Смерть. М. : Лит. ин-т им. А. М. Горького, 1999. 448 с.
6. *Derrida J.* Séminaire, La bête et le souverain, volume 2 (2002–2003). P. : Galilée, 2010. 407 p.
7. *Derrida J.* Chaque fois unique, la fin du monde, 2003. 424 p.
8. *Батай Ж.* Литература и зло. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994.
9. *Lyotard J.-F.* Can Thought go on Without a Body? // *The Inhuman : Reflections on Time* / Bennington G., Bowlby R. (tr.). Stanford, CA : Stanford University Press, 1992. 112 p.
10. *Brassier R.* Nihil Unbound : Enlightenment and Extinction. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2007. 276 p.
11. *Розен М.* Спекулятивный аннигиляционизм : пересечение археологии и вымирания. Пермь : Гиле Пресс, 2021. 128 с.
12. *Land N.* The Thirst for Annihilation : Georges Bataille and virulent nihilism (an essay in atheistic religion). London and New York : Routledge, 1992. 166 p.
13. *Платон*. Государство // *Собр. соч.* : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 295.
14. *Bataille G.* L'économie à la mesure de l'univers // *Œuvres complètes*. P. : Editions Gallimard, 1970–1988. Т. VII.
15. *Батай Ж.* Проклятая часть : сакральная социология : пер. с фр. / сост. С. Н. Зенкин. М. : Ладомир, 2006. 742 с.
16. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Ad Marginem, 1997. 452 с.

Moscow State University

Grigorieva E. S., Master of the Department of Ontology and Theory of Knowledge

E-mail: yatak.grig@yandex.ru