

А.К. САЙМИДДИНОВ¹, Е.В. КУЧИНОВ¹

¹*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижний Новгород, Российская Федерация*

РОЛЬ АПОФАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ЮДЖИНА ТАКЕРА

Аннотация. В статье предпринимается попытка исследовать отношение современного американского философа Юджина Такера к апофатическому богословию, являющемуся краеугольным камнем почти для всего его творчества. На протяжении всей истории философской мысли жизнь всегда определялась через что-то иное: форму, процесс, время, движение и т.д. Именно аристотелевская душа (жизнь-сама-по-себе) в качестве формы всего живого, которая остаётся при этом невыразимой вне конкретных существ, преследует философский дискурс в его попытках говорить о жизни самой-по-себе. Апофатическая логика предоставляет перспективу осмысления понятия жизни вне конкретного сущего. Божественная природа для негативного богословия не осмысливается в пределах Бытия или Небытия, так как она есть «Избыточествующая Жизнь» в качестве абсолютного Ничто, и представляет собой предел любой онтологии жизни. Мыслить жизнь по-себе, заключает Такер, возможно лишь через её собственное отрицание. Также были вскрыты основные стыковки апофатического богословия с жанром ужасов, предпринятые Такером в его последних работах.

Ключевые слова: Ничто, Избыточествующая Жизнь, ужас, мистицизм

A.K. SAIMIDDINOV¹, E.V. KUCHINOV¹

¹*Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation*

АПОФАТИС ТЕОЛОГИ И В ТВОРЧЕСТВЕ ЮДЖИНА ТАКЕРА

Abstract. In article attempts to explore the relationship of contemporary american philosopher Eugene Thacker to apophatic theology, which is the cornerstone for almost all of his works. Throughout the history of philosophical thought life is always determined by something else: the form, process, time, motion, and so on. The Aristotelian soul (life-itself) as the form of living, which remains at the same unthinkable beyond specific creatures, pursuing a philosophical discourse in his attempts to talk about life itself. The Apophatic logic provides the prospect of understanding the concept of life beyond the concrete creatures. The divine nature of the negative theology is not interpreted in limits of Being or Non-being, because it is the "Superlative Life" as an absolute Nothing, and that is the limit of any ontology of life. Thacker concludes that thought of life itself is possible only through its own negation. There have also been revealed the main docking between apophatic theology and the horror genre in latest Thacker's works.

Keywords: Nothing, Superlative Life, horror, mysticism

В своём opus magnum «После Жизни» современный американский философ, преподаватель «Новой школы» в Нью-Йорке Юджин Такер ставит перед собой непростую задачу: разработать то, что можно по праву назвать «онтологией жизни». Определение

жизни до сих пор остаётся достаточно проблематичным моментом философской традиции. Но в чем причина трудностей, связанных с выработкой адекватного концепта жизни? Юджин Такер указывает три теоретические позиции, представляющие собой препятствия для ее осмысления.

Во-первых, позиция редукционизма, сводящая жизнь к определённым структурам (например, наличие ДНК и т.п.).

Во-вторых, позиция универсализма, в обыденном смысле определяющая жизнь в качестве всего что угодно (например, человеческого опыта в целом).

В-третьих, позиция релятивизма. Раз жизнью можно обозначить всё что угодно, то вообще нет смысла пользоваться этой категорией.

То есть мы имеет три позиции, две из которых определяют жизнь через совершенно иное (биологические структуры или опыт), а третья и вовсе игнорирует жизнь как понятие. Несмотря на то, что эти определения жизни располагаются вне философского дискурса, данная тенденция характерна и для последнего. Это один из наиболее настоятельных мотивов всей книги Такера: в философской традиции жизнь также всегда определяется через что-то иное: форму, время, движение и т.д. При этом жизнь-сама-по-себе определения не получает.

Однако зачатки того, что в будущем может носить название «онтологии жизни», обнаруживаются, по Такеру, ещё в тексте Аристотеля «De Anima». Как известно, Аристотель вводит различие между душой ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), тем, что Такер называет жизнью-принципом, исходя из которого мы способны обозначить то или иное конкретное существо в качестве именно живого, и самими конкретными живыми «экземплярами», наличествующими в нашем мире: различие между жизнью и живым. Выражаясь языком самого Аристотеля, «Тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие – нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом. Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная. Но хотя оно есть такое тело, т.е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а, скорее, само есть субстрат и материя. Таким образом, душа ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» [2].

Вся последующая философская традиция, как замечает Такер, буквально пронизана этим различием, напряжением между этими двумя полюсами (Жизнью-принципом и «живыми» как конкретными существами).

По Аристотелю, Жизнь-принцип сугубо имманентна конкретным формам жизни («живым»), но о ней самой по себе мы мало что можем сказать, кроме того, что этот принцип пронизывает все «живые» существа. Жизнь-принцип остаётся для нас загадкой, но в то же время очерчивает перспективу того, что можно назвать «онтологией жизни». «De Anima», по сути, представляет собой сплав метафизики и биологии, автономное поле, где Жизнь не сводится к Бытию или органическим структурам. Поляризация между «Жизнью» и «живыми» проявляет себя во всей полноте от неоплатонизма до современного витализма. Такер отмечает, что в различных толкованиях Жизнь-как-принцип или жизнь-сама-по-себе определяется через иные структуры. Но вместе с тем, что крайне важно для дальнейшего размышления, Такер идёт на некий компромисс со средневековой традицией апофатического

богословия, понимающей Жизнь-принцип также через иное, но в то же время очерчивающей некий конечный предел любой «онтологии жизни». Уразумение данного предела и станет целью дальнейшего разбора. Для начала выделим два момента, интересующие Такера.

Во-первых, отношение между Творцом и творением. Данное отношение для негативного богословия имеет неоднозначный характер. Например, для Псевдо-Дионисия Ареопагита, с одной стороны, благая причина всего сущего исходит в силах, творя все и проявляясь во всём, отдаваясь в своих дарах. Она становится познаваема благодаря тому, что сущее причастует божественным силам. Сущее получает от этих сил своё бытие и совершенство, характерное для каждого творения. С другой стороны, Божественная природа сама по себе остаётся непознаваемой. Как замечает Псевдо-Дионисий, его природа остаётся неприступной от изливающегося из него света [1, с. 573-577]. Такер видит в этом отголоски аристотелевского различия Жизни и живых. Божественная природа, как и в случае с Жизнью-принципом, остаётся недостижима для мысли, но при этом в роли причины всего сущего остаётся познаваемой, так как имманентно заключена в творении. Божество оказывается в двусмысленном положении. Бог-вне-всего-сущего и Бог как открывающий себя в своём творении. С историко-философской точки зрения такое «короткое замыкание» проблематично; попытка напрямую связать аристотелевское различие между Жизнью и живым с псевдо-дионисовским различием между сверхсущим Творцом и тварью наталкивается на препятствия двоякого характера. С одной стороны, отголоски аристотелевского различия сильно «зашумлены» неоплатонической традицией, в частности неоплатонической психологией. С другой стороны, сами тексты Псевдо-Дионисия накладывают запрет на подобное замыкание: когда в них совершается переход от катафатики к апофатике, Псевдо-Дионисий неизменно пишет о том, что «Причина всего, будучи выше всего, и несущность, и нежизненна... Она не живет и не жизнь» [1, с. 583]. Юджин Такер прекрасно осознает обе трудности, стремясь разрешить их через отвлечение самого метода апофатического богословия от собственно богословского контекста (в противном случае «онтология жизни» осталась бы на позициях редукционизма, сводящего жизнь к структуре Причины). Он задается вопросом: как мы можем иметь доступ к Богу в качестве Жизни-принципа («Избыточествующей Жизни»)? Рассмотрим это во втором интересующем нас моменте.

Момент этот очень важен, так как предполагает сам метод негативной теологии, задействованный в процессе познания Бога-вне-творения. Заключается он в непрерывном восхождении нашей мысли к Божеству через отрицание всех имеющихся атрибутов, которые мы, исходя из наших знаний о мире и о себе, можем приписать ему. Суть метода можно проиллюстрировать на примере формулы «Бог – не х», где х – атрибут тварного мира. Таким образом, Бог – не добр, Бог – не зол, Бог – не благ и т.д. Но с оговоркой, что Богу можно приписать атрибут благости, который, однако, будет по ту сторону наших представлений о благе. Для того, чтобы говорить об «Избыточествующей Жизни» в апофатическом ключе, необходимо вскрыть «работу апофатики» внутри катафатического богословия, что Такер и делает, обращаясь к трактату Псевдо-Дионисия «О божественных именах» и, в частности, к шестой его главе «Об имени “Жизнь”». Именно здесь он обнаруживает контуры «Избыточествующей Жизни», которые вычерчиваются апофатически, через отрицание («Жизнь – не х») всякой конкретной жизни, всякого движения жизни, начала всякой жизни и, наконец, самой-по-себе-жизни [1, с. 506]. «Избыточествующая Жизнь» негативно

определяется тремя «контурами»: 1) она вне всех возможных отдельных случаев (*beyond all possible instances*) жизни и живого; 2) бытие «вне», однако, ни в коем случае не предполагает ее отделения, удаления и даже дифференциации от живого; 3) ее распространение и распределение в одно и то же время и абсолютно, и не тотально, не является сплошным и исчерпывающим – у нее, как и у Божества, нет внешней стороны, но она при этом не перестает производить, никогда не заканчиваясь и не истощаясь. «Избыточествующая Жизнь» всегда предсуществует, изобилует и распространяется [8, р. 49-50] – именно в силу того, что она составляет густоту апофатически определяемого божественного сумрака.

В конечном счёте, посредством данного метода, мы приходим к постулированию того, что Богом оказывается Ничто, что в большей мере конкретизировал Иоанн Скот Эриугена. Так, ряд частных отрицаний ведет к Универсальному Отрицанию. Но в рамках апофатической логики оно становится единственным и превосходным утверждением в отношении Бога. Иоанн Скот Эриугена утверждает Бога в качестве Ничто. В этом случае Ничто представляется в виде того, что выше самих Бытия и Небытия, добра и зла и т.д. Эриугена так описывает наше отношение к Богу в качестве Ничто: «Он есть, и непостижим, поскольку никаким человеческим или ангельским разумом не может быть постигнуто, что он есть, и он не может быть постигнут сам собой, поскольку он не есть “что”, ибо он сверхсущностен; так и человеческому разуму дано знать только то, что он *есть*, но никаким образом – *что* он есть; и что удивительно и ещё более прекрасно для размышляющих о себе и о Боге своём, так это то, что человеческий разум прославляется в своём неведении более, чем в знании» [7, с. 771].

Вот что будоражит мысль Такера как в отношении Эриугены, так и Ареопагита. Он заключает, что «для Псевдо-Дионисия проблема заключается не просто в нахождении адекватных слов или наиболее подходящих слов для Божественного, скорее, проблема связана с горизонтом самой мысли. Возьмём современную точку зрения на эту проблематику и предположим, что для Псевдо-Дионисия проблема божественных имён – это на самом деле проблема невысказанного, проблема слепых пятен мышления. Как и со многими авторами в традиции мистической теологии, Божественное не только положительно обозначает трансцендентность и сверхприродное, но также заставляет проводить демаркационную линию в самой мысли» [8, р. 39].

Такер желает добиться от негативной теологии возможности мыслить невысказанное. Незнание о божественной природе может обрести свой положительный статус через негативный дискурс средневековой мистики. Незнание может стать типом, хоть и негативного, знания.

Божественное мыслится в негативном богословии через Универсальное Отрицание, но такое, которое, во-первых, не рассматривается в качестве какой-то лишённости, во-вторых, не размещено в оппозиции чему-либо. То, что для Эриугены, а также, например, для Экхарта Бог утверждается в качестве Ничто, не говорит о некоей Божественной пустоте или, ещё хуже, несуществовании. Негативное богословие, что крайне парадоксально, посредством своей логики доходит до мысли, что Бог в качестве Ничто, напротив, представляет собой чистый избыток. Суть божественной природы состоит в непрестанном процессе изливания из-себя, что роднит апофатическое богословие с неоплатонизмом. Здесь Такер указывает на интерпретацию «Избыточествующей Жизни» в качестве динамической процессуальности. Итак, в познании Божественное имеет двойственный характер: с одной стороны, оно

изливает себя в акте творения, оставаясь сутью всех вещей, но, с другой стороны, оно остаётся тем, что оно есть по-себе, вне всякого творения. Как же мыслить то, что находится вне всех вещей?

Ответ негативного богословия заключается в том, что единственной мыслью об «Избыточествующей Жизни» будет не-мысль. Через процесс негативного познания, длинный ряд частных отрицаний мы наталкиваемся на отрицание универсального характера – Бога, не представляющего собой ничего из наличествующего, с которым привыкла сталкиваться наша мысль. Но при этом такое универсальное отрицание выходит на качественно новый уровень, уже не имеющий дело с отрицанием в смысле «не-это», но понимаемое в смысле Ничто, которое не есть лишённость чего-либо, но, напротив, избыток божественного света. Такого света, что для нас, как отмечает Ареопагит, он может не быть лишь в качестве «божественного мрака» [1, с. 572-573].

Негативное богословие, как замечает Такер, не просто доводит мысль до своих пределов и сворачивает назад, но разгоняет её до собственного отрицания, становясь, таким образом, мыслью о немыслимом, которая, в свою очередь, будет всегда уже не-мыслью в положительном смысле. Так, «Избыточествующая Жизнь» становится доступна мысли, отрицающей саму себя, в качестве Ничто, характеризуемого как чистый избыток или такой сгущённости света, которая для человека становится бездной мрака. Таким образом, для Такера это стало одной из возможностей мыслить Жизнь-принцип не через иное, хоть он и отмечает двойственность сего положения (Жизнь, понимаемая в качестве Ничто и в то же время процессуальности).

Возможность мыслить Жизнь через Ничто становится пределом любой онтологии жизни, дальше чего наша мысль просто не пойдёт, так как уже мыслит посредством собственного отрицания. Что может быть дальше самого «неведения»? Вопрос риторический.

Юджин Такер видит серьёзную проблему в том, что зачастую может происходить путаница между понятием Божественного, рассматриваемого в качестве Ничто, («Избыточествующей Жизни») и Бытием. Стоит понимать, что для Ареопагита Бог стоит вне Бытия-Небытия. Для рассмотрения негативного богословия следует больше прислушиваться к отголоскам аристотелевского трактата «De Anima», а не «Метафизики».

Ещё одной проблемой может стать перспектива бесконечного ряда отрицаний в процессе негативного восхождения к (не-тотальному) Абсолюту. Раз «Избыточествующая Жизнь» может схватываться в её контингентности, то на подступах к универсальному отрицанию может возникнуть нескончаемый ряд частных отрицаний (не-не-не-не-это). Такая перспектива может мыслиться в смысле делезианского машинного повторения, то есть нескончаемого повторения, генерирующего различия. Но Такер принимает иную позицию по этому вопросу: «Существует толкование, что это повторяющееся отрицание не является аддитивным, но, вместо этого, просто нейтральным. Это каждый раз всё тот же жест – что-то вроде вечного возвращения Ницше, нечто вроде негативно-онтологической мантры» [8, р. 88].

Дело в том, что принцип нейтрализации в Ничто не может реализовываться в соответствии с какой-то трактовкой по типу: «всё теряется в безграничной пустоте». В нём всё нейтрализуется по причине его безграничной избыточности (а не пустотности), непомерной сгущённости божественного мрака. Важно подчеркнуть, что сама интенция

негативного богословия, как подчёркивает Такер, находится в одном шаге от полного скептицизма. Мистицизм Эриугены или Экхарта, в какой-то степени, не становится атеистическим благодаря приверженности к авторитету Священного Писания, в отличие, например, от Батаевской «атеологии», которая отказывается от такой предпосылки мышления, как существование Бога. Но при этом Жорж Батай наилучшим образом следует этой логике негативной мистики, погружающей его в экспрессию чистой индифферентности, заставляющей мысль двигаться по кругу – от собственного утверждения к собственному отрицанию. По факту, здесь срабатывает тот же эффект нейтрализации, как в случае с избыточным «Ничто». Приведём одно из описаний такого опыта:

«Незнание обнажает. Это положение — вершина, но его следует понимать так: обнажает, стало быть, я вижу то, что до сих пор скрывало от меня знание, но если я вижу, я знаю. В самом деле, знаю, но то, что я узнал, снова обнажается незнанием. Если в бессмыслии тоже есть смысл, смысл бессмыслия теряется, снова становится бессмыслием (и так безостановочно). Если данное положение (незнание обнажает) обладает каким-то смыслом — то появляющимся, то исчезающим, — говорит оно только следующее: незнание сообщает экстаз. Незнание — это прежде всего тоска. В тоске возникает иступленная обнаженность. Но экстаз проходит (вместе с ним — обнаженность, сообщение), если проходит тоска. Стало быть, экстаз возможен не иначе как в иступленной тоске, которая, как известно, не может быть удовлетворенностью, достоверным знанием. Понятно, что сам экстаз — это прежде всего достоверное знание, в особенности когда дело идет о предельной наготы и предельных же построениях наготы, представленных мною — в жизни и опытах письма (кому, как не мне, знать, что никто не заходил по пути знания так далеко, как зашел я, мне-то было легко — к тому меня толкала необходимость). Но когда приходишь до самого края знания (а край знания, которого я только что достиг, находится по ту сторону абсолютного знания), повторяется история абсолютного знания, все рушится. Стоит мне узнать — целиком и полностью, — как сразу же в плане знания (где меня оставляет знание) выступает нагота и тоска возобновляется». [3, с.102].

В дальнейших своих работах Такер прослеживает тенденцию развития апофатической логики (постепенно отделяющейся от дискурса христианского богословия как такового) в истории мысли, а также отмечает сближение её основного посыла с готическими рассказами Г.Ф. Лавкрафта [12]. Отвлечение от дискурса христианского богословия, которое можно также рассматривать как продолжение апофатического движения (не)мысли («Бог – не христианский Бог»); «Бог – не Бог»), открывает для Такера новую перспективу биофилософии, которая осмысляет жизнь, если использовать слова из трактата «О божественных именах», скорее, демонологически – «распространяясь и на жизнь демонов» [1, с. 507]. Это отвлечение было фактически опробовано Такером еще до книги «После жизни», в таких работах, как «Биофилософия для XXI века» и «Криптобиологии». В первой он указывает на хоррор-аспект жизни, состоящий в том, чтобы распространяться через пределы и границы [9], во второй он пишет о микробах, которые формируют инфекционные сети внутри организма, между организмами и между местами жизни организмов, «поперек геополитических границ» [10, р. 3]. Если мыслить, таким образом, жизнь демонологически, то в нее включаются такие порядки существования, которые традиционно закреплены за неживым: все охватывается некоторой «избыточествующей» сетью. Распространение и распределение жизни, которое Такер описывает как третий срез «Избыточествующей

Жизни» в связи с трактатом Псевдо-Дионисия «О божественных именах», подходит, скорее, под описание Делеза: «Такое распределение — скорее демоническое, чем божественное, поскольку особенность демонов в том, что они действуют в промежутках полей деятельности богов, перескакивая, например, через барьеры и огражденные участки и нарушая собственность» [4, с. 56]. Апофатически, жизнь больше не закреплена за живым телом («Жизнь – не тело») и вообще за живым («Жизнь – не живое»), но, скорее, всегда сообщается с собственной патологией, с умиранием, с переходом в не-живое, обладая качеством радикальной открытости. Парадоксальный смысл биополитики, считает Такер, заключается в прикрывании этого факта открытости жизни, в прикрывании ужаса жизни: меры по противодействию заражению требуют закрытия границ, изоляции и контроля над сетями «демонического распределения» – своеобразной политической катафатики («Жизнь – это тело»; и, далее, обратный апофатическому ряд утверждений, образующих круг: «Жизнь – это здоровое тело, производительное тело, живое тело; жизнь – это живое»). Напротив, апофатическая «онтология жизни», биофилософия, требует столкновения с ужасом и (не)мышления жизни по ту сторону тела – но все же имманентно ему [11, р. 67].

Негативная мистика открывает для Такера непомерность человеческого ужаса перед тем, что недостижимо для наших мыслей и чувств, но в то же время и тем, что сравнимо с будоражащей нас экспрессией Ничто, всепоглощающей и всеобъемлющей бездной, равнодушно нависшей над ничтожеством нашего существования. Эта интенция составляет жанр ужасов и по сей день в формуле: «мы не знаем, что это, но оно есть». Перед Такером открывается видимость того, как плотно способны переплетаться между собой жанр «ужасов» (имеющий место как в литературе, так и в кино) и философия.

Сделаем отступление, обратимся к кантовской теории «возвышенного». Суть её в том, что человеческий опыт включает в себя подавленное чувство неспособности охватить нечто, присутствующее в своих грандиозных масштабах, то, что находится за пределами мысли, но в то же время дано в опыте. По этой причине Кант просто определяет возвышенное как «то, что абсолютно великолепно», или как то, «по сравнению с которым всё остальное мало» [5]. Такая данность должна вызывать, по Канту, смесь эстетического удовольствия с чувством страха. Встреча с возвышенным, в какой-то степени, – это всегда встреча с иным, указывающим на ничтожество нашего существования и поражающим своими масштабами.

Ужас, который будоражит Канта в связи с его категорией «возвышенного» и Рудольфа Отто в связи с проявлением «священного» [6], сцепляется со сверхъестественным ужасом, испытываемым персонажами в рассказах Г.Ф. Лавкрафта. Иное, то, что совершенно индифферентно, что пребывает вне нашего времени-пространства, именуется «древними», тем, что не достижимо для наших сознания и чувств, но что всё же присутствует. Часто авторы готических нарративов далеко не наивны в отношении описания встреч с иным. Как замечает Такер, чаще всего главного героя мучит сомнение относительно существования этого самого иного, так как есть подозрение в том, что это был сон или галлюцинация [13]. Но одно остаётся для этих писателей неизменным – непомерность леденящего ужаса перед совершенно нечеловеческим, абсолютно чужим. Этот сверхъестественный ужас часто граничит с мистицизмом, которому присущ апофатический дух, связанный с терминами: тьма, мрак, чернота, ничто и т.п. Всё это говорит не просто о пределах нашего познания реальности, но и о той встрече с непознаваемым – абсолютно нечеловеческим – в качестве «Древних» или «Ничто», возможной лишь через наше «неведение», являющееся, с одной

стороны, кульминацией как философского и теологического вопрошания, так и человеческого опыта в целом, но, с другой стороны, предварением нового опыта встречи с иным, который возможен лишь на пределе своего собственного отрицания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ареопагит Дионисий. О божественных именах. Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001.
2. Аристотель. О душе / пер. П.С. Попова в переработке М.И. Иткина // Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1975. (Серия «Философское наследие»).
3. Батай Ж. Внутренний опыт / перевод с французского, послесловие и комментарии С.Л. Фокина. СПб.: АХИОМА/МИФРИЛ Петербург, 1997.
4. Делез Ж. Различие и повторение / перевод с французского Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
5. Кант И. Критика способности суждения // И. Кант. Сочинения: в 6 т. М., 1966. Т.5. С.161-527.
6. Отто Р. Священное / пер. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
7. Эриугена Иоанн Скот. О разделении природы / перевод выполнен по изданию: J.S. Eriugena De divisione naturae. Редактор перевода С.С. Неретина // PL. Т. 122. Col. 762-781.
8. Thacker E. *After Life*. The University of Chicago Press, Chicago, 2010. 293 p.
9. Thacker E. *Biophilosophy for the 21st Century* [Electronic resource]. Available at: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=472> (accessed 23.10.2016).
10. Thacker E. *Cryptobiologies* // *Artnode*. 2006. Vol. 6. Pp. 230-245.
11. Thacker E. *Nine Disputations on Horror* // *Collapse: Philosophical Research and Development*. 2008. Vol. 4. Pp. 134-159.
12. Thacker E. *Starry Speculative Corpse*. Zero Books, Washington, 2015. 236 p.
13. Thacker E. *Tentacles Longer Than Night*. Zero Books, Washington, 2015. 335 p.

REFERENCES

1. Dionysius the Areopagite. *The Divine Names and The Mystical Theology*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, London: SPCK, 1920. 123 p. (Russ. ed.: Ареопагит Дионисий. О божественных именах. Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001)
2. Aristotle. *On the Soul*. New York, Oxford University Press, 2002. 216 p. (Russ. ed.: Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова в переработке М.И. Иткина // Сочинения. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). Moscow: Mysl', 1975).
3. Bataille G. *Inner Experience*. Malden, Blackwell Publishers Ltd, 1997. 353 p. (Russ. ed.: Батай Ж. Внутренний опыт. Перевод с французского, послесловие и комментарии С.Л. Фокина, St.Petersburg: АХИОМА/МИФРИЛ Петербург, 1997).
4. Deleuze G. *Difference and Repetition*. New York, Columbia University Press, 1994. 385 p. (Russ. ed.: Делез Ж. Различие и повторение / Перевод с французского Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998).

5. Kant I. *Critique of Judgment*. Indianapolis, Hackett Publishing Company Inc., 1987. 685 p. (Russ. ed.: Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya// I. Kant. Sochineniya: v 6 t. Moscow, 1966, T.5. s.161-527).
6. Otto R. *The Holy – On the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London, H. Milford, Oxford university press, 1923. 239 p. (Russ. ed.: Otto R. Svyashchennoe / Per. Rutkevicha A. M. — St.Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 2008).
7. John Scotus Eriugena. *The division of nature*. Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2005. 264 p. (Russ. ed.: Eriugena Ioann Skot. O razdelenii prirody. Perevod vypolnen po izdaniyu: J. S. Eriugena De divisione naturae // PL. T. 122. Col. 762-781. Redaktor perevoda S. S. Neretina).
8. Thacker E. *After Life*. The University of Chicago Press, Chicago, 2010. 293 p.
9. Thacker E. Biophilosophy for the 21st Century [Electronic resource]. Available at: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=472> (accessed 23.10.2016).
10. Thacker E. Cryptobiologies // *Artnode*. 2006. Vol. 6. Pp. 230-245.
11. Thacker E. Nine Disputations on Horror // *Collapse: Philosophical Research and Development*. 2008. Vol. 4. Pp. 134-159.
12. Thacker E. *Starry Speculative Corpse*. Zero Books, Washington, 2015. 236 p.
13. Thacker E. *Tentacles Longer Than Night*. Zero Books, Washington, 2015. 335 p.

© Саймиддинов А.К., Кучинов Е.В., 2016.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Саймиддинов Алишер Кахрамонович – магистрант, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижний Новгород, Российская Федерация, e-mail: AlexSaimid@gmail.com

Кучинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и общественных наук, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижний Новгород, Российская Федерация, e-mail: sursum82@mail.ru

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Saimiddinov Alisher Kahramonovich – master's student, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhni Novgorod, Russian Federation, e-mail: AlexSaimid@gmail.com

Kuchinov Evgenij Vladimirovich – PhD in Philosophical Sciences, docent of the Department of philosophy and social Sciences, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhni Novgorod, Russian Federation, e-mail: sursum82@mail.ru