

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Ополев П.В. Проблема отражения сложности культуры в перспективе построения объектно-ориентированной онтологии // Философская мысль. 2024. № 8. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.8.71585 EDN: LBYGZR URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71585

Проблема отражения сложности культуры в перспективе построения объектно-ориентированной онтологии

Ополев Павел Валерьевич

ORCID: 0000-0001-8313-0975

кандидат философских наук

доцент; кафедра История философии и социальные коммуникации; Омский государственный технический университет

644080, Россия, г. Омск, ул. Проспект Мира, 81



✉ pvo-sinergetica@rambler.ru

[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.8.71585

EDN:

LBYGZR

Дата направления статьи в редакцию:

27-08-2024

Аннотация: Материальные и идеальные системы, природа и культура демонстрируют разворачивание форм сложности. Подтверждением этого тезиса является многообразие исторических форм природной и культурной действительности. Онтическое многообразие обнаруживается как в рамках природы, так и в рамках культуры. На фоне повышенного интереса к сложности наблюдается необходимость поиска форм её презентаций в культуре. В рамках современной философии «новых онтологий» наметилась тенденция преодоления дихотомии природы и культуры, что намечает новый подход к пониманию культурного многообразия. В статье, на примере работ Г. Хармана, Л. Р. Брайнта и Т. Мортона, осуществляется осмысление эвристического потенциала современной объектно-ориентированной онтологии в оценке проблемы многообразия и сложности. Объектно-ориентированная онтология имеет междисциплинарную природу, предлагает специфический метод реконструкции бытия, основанный на признании онтологического равенства всех объектов. Предметом исследования данной работы является понятие

«сложность культуры». Логика работы предполагает осмысление феномена сложности, реконструкцию ключевых идей объектно-ориентированной онтологии и выявление ее эвристических возможностей в рецепции и дескрипции сложности культуры. Методология исследования задана системным и диалектическим подходом к анализу противоречий ключевых положений объектно-ориентированной онтологии. Автор приходит к выводу, что несмотря на существующие противоречия в объектно-ориентированном подходе, он обращает внимание на целый ряд значимых аспектов культурного многообразия, позволяет описать сложность как антропокультурный феномен, зафиксировать «внешнеориентированные» практики освоения многообразия. В работе отмечается, что объектно-ориентированная онтология, постулируя идею перманентной сложности, заданную бесконечным многообразием онтологически равных видов сущего, предлагает неантропоцентрическую модель разнообразия. Культура как объект скрыта от человека, но может быть рассмотрена как следствие локальных манифестаций множества человеческих и нечеловеческих, материальных, нематериальных и даже вымышленных объектов. Культура связана с человеком, но ее объекты обладают бытием, которое не может быть сведено к представлениям нашего ума. Объектно-ориентированная онтология предлагает неантропоцентрическую модель культурного многообразия, в которой человек имеет дело не с культурой, а лишь с ее «переводом». Данное обстоятельство открывает возможности для картирования культурной сложности, позволяет зафиксировать "внесистемный" опыт переживания человеком многообразия.

Ключевые слова:

антропоцентризм, объектно-ориентированная онтология, сложность культуры, сложность, философия культуры, философия сложности, природа, культура, многообразие, новые онтологии

Понятие «сложность» является общеупотребительным и активно используется в рамках философии и науки. Вместе с тем, интерес к концептуальному содержанию понятия «сложность» и формам его репрезентации возник не так давно. Долгое время слово «сложный» играло роль выразительного средства, эпифеномена для описания множества разнородных явлений. Концептуализации понятия «сложность» способствовало не только развитие системного подхода, кибернетики, компьютеринга и концепций синергетического типа, но и социокультурные трансформации современного мира. Исследователи отмечают, что сложность является значимым фактором, определяющим социокультурную динамику современного мира. Метафора «убегающего» сложного мира (Э. Гидденс) становится маркером нашего настоящего: нелинейной, ускользающей, неопределенной действительности. В этом контексте сложность и процессы усложнения могут быть рассмотрены как значимые для понимания современности категории, требующие внимания к формам их репрезентации как со стороны науки, так и со стороны философии.

В рамках современной философии имеет место переосмысление классических для культуры и философии модерна установок и культурно-мировоззренческих ориентиров. Мировоззренческий разворот фундирован критикой антропоцентризма, интересом к множественности и постчеловеческому опыту. Примером является философская позиция «плоских онтологий», которая бросает вызов целому ряду устоявшихся оппозиций: одушевленное – неодушевленное, культура – природа, субъект-объект и т.д. В рамках

плоской онтологии, с одной стороны, имеет место «уплощение» бытийности объектов, отрицание различий между объектами природы и культуры, а, с другой стороны - признание их перманентной сложности. Такого рода методологический ракурс открывает нам новые перспективы не только в концептуальном осмыслиении феномена многообразия, но и в исследовании сложности культуры. В рамках данной работы мы предлагаем обратиться к исследованию феномена сложности в культуре, опираясь на ключевые положения современной «плоской онтологии», представленные в рамках проекта объектно-ориентированной онтологии (далее ООО). В описании исходных установок ООО мы будем опираться на работы Г. Хармана, Л. Р. Брайнта и Т. Мортона. Исходной интенцией работы является утверждение о том, что сложность является не только абстрактной категорией для описания онтического многообразия, но и значимым феноменом культуры, фактором, позволяющим углубить представления о природе культурного многообразия, зафиксировать практики его переживания человеком. Логика работы предполагает рефлексию понятия «сложность», реконструкцию базовых представлений ООО и выявление их эвристического потенциала в описании многообразия и культурной сложности.

Понятие «сложность» (впрочем, как и понятие «простота») включает множество аспектов и возможных контекстов, в рамках которых она может быть продуктивно исследована [16]. Понятие «сложность» – это зонтичный термин, метапринцип, отражающий наше отношение к онтическому многообразию (многообразие предметно-чувственного мира), онтологической (многообразие видов сущего) и эпистемологической неопределенности (многообразие когнитивных ситуаций) и включающий множество дискурсов. Сложность может рассматриваться как принцип, обеспечивающий разнообразие: многомерное устройство объекта, многообразие внутренних и внешних связей. Как подмечает Д. Р. Вайнбаум, «в сложности интересно не единство и единообразие, а уникальность, разнообразие и то, как возникают отдельные явления» [2, с. 319]. Не последнюю роль в осмыслиении сложности играет выделение объективных и субъективных ее интерпретаций. Объективная сложность становится предметом изучения в контексте естественных наук, особенно в рамках современных концепций синергетического типа и теорий сложности. Субъективная сложность связана с деятельностью (в том числе с познавательной и культурной) человека. При этом речь идет не только о духовной, но и материальной деятельности человека. В настоящее время доминирующими подходами к сложности являются агрегативный и системно-синергетический подходы. В контексте агрегативного подхода сложность видится как множество сосуществующих элементов, связей, отношений. Системно-синергетический подход к сложности подчеркивает эмерджентность и холизм в оценке тех или иных явлений в качестве сложных.

Модели концептуализации сложности в современной науке представлены значительно чаще, чем исследования в области философии сложности. Термин «парадигма сложности» принадлежит Э. Морену, который одним из первых обращает внимание на всесторонние «вызовы сложности» [1, с. 181]. Дисциплинарная организация научного знания обладает эвристическими возможностями для дискриптивного анализа отдельных видов сложности, в то время как последовательная реконструкция феномена сложности требует от исследователя опереться на философию и философские методы исследования. Интерес к сложности, действительно, способствует «парадигмальному сдвигу» в научном мышлении [2, с. 320], но попытки свести сложность к естественнонаучным или системным интерпретациям считаем контрпродуктивными. Несмотря на то, что активное изучение феномена сложности происходит в рамках современной постнеклассической научной рациональности (например, в рамках «теорий

сложности», компьютинга), опыт переживания сложности имманентен культуре. Мы полагаем, что человек сталкивается с многообразием раньше, чем с системами. При этом «практикам» сложности, опыту переживания многообразия в различных специализированных формах культуры фактически не уделялось внимания. Здесь и возникает проблема поиска актуальных стратегий, методов, позволяющих конструктивно осмысливать идею многообразия и сложности в широкой историко-культурной перспективе.

Несмотря на то, что мир нами ощущается как сверхсложный, понятие «сложность» не должно использоваться для описания исключительно настоящего. Напротив, мы полагаем, что сложность является культурным феноменом, охватывающим все этапы историко-культурного развития человечества. Человек во все времена переживает страх перед природным, культурным и социальным разнообразием, пытается усмотреть в этом многообразии скрытое единство, которое обеспечивает устойчивость и гармонию. В науке природное и социокультурное многообразие осмыслилось как онтологически различное. Связь между природой и культурой, если и рассматривалась, то преимущественно виделась как инструментальная и утилитарная. Природное многообразие мыслилось как действие универсальных, всеобщих, безличных сил, протекающих без участия человека. Социокультурное многообразие в свою очередь осмыслилось как нечто иноприродное, созданное при активной деятельности человека, отражающее его потребности и интересы. Природа лишается субъектности и вменяется человеку в пользование. Природные объекты получают оценку только в той мере, в которой они значимы для человека. В результате сложилась дилемма: с одной стороны - имперсоналистичная, пассивная природа, а, с другой стороны - активный, деятельный, мыслящий субъект, носитель ценностных систем.

В действительности человек никогда не переживал социокультурное многообразие отдельно от природного. Человек имеет дело с многообразием природно-культурных объектов. Интерес к такого рода феноменам способствовал развитию в XX веке акторно-сетевой теории, которая стремится описать действительность как реляционную сеть акторов (агентный реализм Б. Латура). Идея отсутствия различия между человеческим и нечеловеческим акторами способствует утверждению представлений о симметрии между природными и социокультурными объектами (например, машинами и социальными структурами) и человеком.

Идея, что не только люди, но и все вещи обладают активностью, сама по себе не является новой (например, идеи «гилозоизма», «панпсихизма» и т.д.), но переживает свое переосмысление в контексте развития целого ряда направлений «новых онтологий». Одним из таких направлений «новых онтологий» является ООО. Нам представляется, что ООО позволяет сделать значимые выводы для понимания многообразия, сложности вообще и сложности культуры в частности, наметить альтернативные модели описания социокультурного многообразия. В рамках ООО многообразие, переживаемое человеком, включает в себя человеческие и «нечеловеческие» самости, реальные и вымышленные объекты, которые не выводимы из бытия человека. Природа демонстрирует активность, а культура становится пространством действия стихийных имперсоналистических сил.

Объектно-ориентированная онтология представляет собой современное направление в философии, которое бросает вызов целому ряду сложившихся в современной континентальной философии установок (корреляционизму, антропоцентризму, холизму) и дилемм (например, субъектно-объектной дилеммы). ООО возвращает философию к онтологической проблематике, утверждает идеи фундаментальной неполноты реальности, перманентной сложности бытия, но при этом отрицает какое-либо

предзаданное единство мира, предлагая модель радикальной демократизации сущего [\[3, с. 287\]](#).

Опуская подробности исторических предпосылок возникновения ООО, отметим, что основоположники данной философии особенное внимание уделяют философии Аристотеля, Б. Спинозы, Г. В. Лейбница, И. Канта, А. Н. Уайтхеда, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж. Дерриды, Б. Латура. Богатые теоретические предпосылки не лишают ее новизны, но порождают вопросы о заимствовании ключевых идей. Возникновение ООО связывают с работами Г. Хармана, в которых критикуется «корреляционизм» и утверждается философия спекулятивного реализма. Сам Г. Харман усматривает в ООО всеохватывающий метод, имеющий междисциплинарную природу [\[4, с. 246\]](#). В работе Ф. Ферро философская позиция Г. Хармана рассматривается как форма «объектоцентризма», которая возвращает современную философию к некоторым прозрениям представителей античной космоцентрической философии [\[5, с. 568\]](#). По мнению Т. Лемке, ООО переоткрывает «субъективизм» [\[6\]](#). По мысли Д. Клинчи, ООО представляет собой неантропоцентристскую попытку построить онтологию [\[7, с. 285\]](#), создать универсальный метанarrатив [\[7, с. 289\]](#). В работе П. Вольфендейла «Объектно-ориентированная философия. Новые одежды ноумена» ООО осмысливается как прямой преемник корреляционизма, рассматривается как «ноумenalная космология», которая в перспективе могла бы сформировать «ядро неоанимистической теологии» [\[8, с. 339\]](#).

В рамках ООО мы обнаруживаем стремление осмыслить философию в духе классической метафизики, сделать ее всеобщей и универсальной. Одна из ключевых работ Г. Хармана так и называется «Объектно-ориентированная онтология: новая теория всего». В этой работе предлагается исследование ключевых принципов ООО [\[4, с. 11\]](#). Философия ООО, по словам Г. Хармана, предлагает новый интеллектуальный ландшафт, опирающийся на несколько ключевых идей: идею равенства всех объектов, будь они человеческие, природные и культурные; идею принципиальной не тождественности объекта и его свойств (сущность вещи не может быть редуцирована к отношениям с другими объектами [\[4, с. 91\]](#)); идею существования двух видов объектов (реальные и чувственные объекты); идею отсутствия непосредственной связи между реальными объектами (связь косвенная, исключительно через чувственный объект); идею реальных и чувственных свойств объектов.

Идея множественности бытия усиливается в работе Л. Р. Брайнта. В работе «Демократия объектов» Л. Р. Брайнт предлагает выделять несколько ключевых тезисов ООО (сам он предпочитает использовать термин «онтикология») [\[3, с. 32\]](#).

Первый тезис направлен на критику корреляционизма, философии прямого доступа к вещам, которая исключает возможность помыслить объект вне его сопряженности с субъектом. По словам Н. Янга, корреляционизм – это форма антиреализма [\[9, с. 43\]](#), которая редуцирует философию к эпистемологии, вопросам о человеческом доступе к бытию. По мысли Л. Р. Брайнта, объекты операционально закрыты, «ни один объект непосредственно не сталкивается с каким-либо другим объектом» [\[3, с. 137\]](#). Все объекты характеризуются «изъятостью», оказываются не сводимыми к своим отношениям, качествам и принципиально недоступны для познания во всей совокупности своих свойств. По мысли Г. Хармана, существует «зазор» между «реальным и чувственным и между объектами и их качествами» [\[10, с. 15\]](#). Даже если поверхности двух объектов вступают в физический контакт друг с другом, сами объекты этого не делают, поскольку

объекты не идентичны своим поверхностям. В результате классическое понимание причинно-следственных связей становится чем-то сомнительным. Однако, как подмечает С. Д. Дэвис, аргументация сторонников ООО не выглядит убедительной, хотя и очевидно, что не каждое свойство вещи участвует в каждом из ее причинных взаимодействий [11, с. 107]. Представления о статусе и свойствах объектов («гиперобъектов») углубляются и расширяются в работах Т. Мортона, который выделяет пять их существенных характеристик: вязкость, нелокальность, темпоральная ундуляция, фазирование, интеробъективность.

Для представителей ООО отношения между объектами носят избирательный характер: объекты чувствительны к одним отношениям и нечувствительны к другим. Любые отношения между объектами всегда происходят в «терминах своей особенной организации» [3, с. 154]. В работе Л. Р. Брайнта упоминаются сети эзотерических между объектами, осуществляющиеся через локальные манифестации объектов [3, с. 173-174], которые, в свою очередь, «конструируют свои окружающие среды» [3, с. 205]. В своих работах Л. Р. Брайнт призывал мыслить сущее в терминах коллективов и переплетений акторов, которые принципиально не сводимы к отношениям между людьми и объектами.

Второй тезис ООО отрицает существование «мира» как предзаданного действительности «суперобъекта». Как замечает Л. Р. Брайнт, также нет и никакой всеобщей окружающей среды («системы и есть границы» [3, с. 171]), включающей в себя объекты. Перед нами потенциально бесконечное количество «изъятых» окружающих сред, заданных бытием отдельных объектов. Сложность мира в этом контексте также представляет собой абстракцию и определяется не составляющими элементами, а сетями эндоотношений отдельных объектов, управляющих организацией и конституирующими окружающую среду. Все одновременно является и частью и целым. По мысли Л. Р. Брайнта: «субстанциональность объектов скрывается не в их частях, но в их структуре или организации» [3, с. 250].

Третий тезис отрицает необходимость закреплять за человеком (и человечеством) привилегированное место в бытии. По мысли Т. Мортона, «нечеловеческие сущие», гиперобъекты оказывают на человеческую историю куда больше воздействия, чем принято считать. При этом данный тезис не предлагается трактовать нигилистически: предполагается не отказ от человека, а переосмысление его роли в бытии. Цель не в том, чтобы пренебречь ценностью человека, а в том, чтобы переосмыслить его модернистскую интерпретацию, в которой объект всегда сопрягается («коррелируется») с мышлением субъекта, языком, культурой в целом. Антропоцентризм рассматривается как следствие корреляционизма, который помещает человека на место Бога [3, с. 40], исчерпывает свойства и характеристики объекта «человеческой семиотикой» [12, с. 65]. Схожую позицию озвучивают и представители философии «нового материализма» (Д. Беннетт, Д. Харауэй, М. Деланда и др.). По мысли Г. Йованович, для философии «нового материализма» характерен «отход от сосредоточения внимания на человеческих субъектах и артикуляция концептуальных интересов на нечеловеческих существах, даже на неживых объектах и неорганических процессах» [13, с. 246].

Четвертый тезис провозглашает онтологическое равенство всех объектов («все субстанции не одинаковы, но равны» [3, с. 73]) вне зависимости от их масштаба и соотнесенности с человеком. Г. Харман объект трактует предельно широко: «все, что не может быть полностью сведено к своим составным частям или же к своим воздействиям

на другие вещи» [\[4, с. 44\]](#). По мысли Г. Хармана, «наша Вселенная сделана из объектов, которые завернуты в объекты и так далее» [\[14, с. 76\]](#). Кроме того, как замечает в интервью Т. Мортон, нет никакого целого, «существует только одна вещь, вещь неделима, она не является целым» [\[15, с. 103\]](#). Объекты – это не только физические вещи, но, также и вымышленные феномены, а также события. Никакой тип объектов не обладает привилегированным положением в бытии, все сущности существуют на равных онтологических основаниях.

Таким образом, присущее миру многообразие в контексте ООО рассматривается через конституирование бытия множества не связанных между собой объектов (Г. Харман), коллективов (Л. Р. Брайнт), сеток (Т. Мортон) «разрывов» между объектами и их качествами. ООО провозглашает онтологический эгалитаризм, указывает на агентность объектов, тождество человеческих и «нечеловеческих» существ. Такого рода представления снимают дихотомию субъекта и объекта, природы и культуры, утверждают внеиерархическое, бесконечное множество видов сущего. В рамках ООО мы обнаруживаем не только критику корреляционизма, но и утверждение идеи тождества человеческих и «нечеловеческих» (идея общая для «плоских онтологий») существ и признание бесконечного многообразия видов сущего (и его свойств), которые не являются частью какой-либо предзаданной иерархии.

Сторонники ООО высказываются против подмены онтологии эпистемологией, критируют холизм (в пользу мереологии) [\[3, с. 71; 4, с. 11\]](#) и принцип всеобщей связи [\[3, с. 75\]](#). Красной нитью через рассуждения представителей ООО проходит критика сфокусированности философии модерна на субъективном, человеческом и культурном. Данная установка ООО, направленная на критику разного рода «поворотов» (лингвистических, культурных, дискурсивных и т.д.), сближается со взглядами представителей «нового материализма» (Д. Беннетт, Д. Харауэй, М. Деланда и др.).

Последовательная реконструкция философии «новых онтологий» вообще и ООО в частности, также как их критика (достаточно обширная) представляет собой отдельную проблему, которая заслуживает самостоятельной работы. Для нас важны подходы к репрезентации многообразия, оценки сложности и возможные интерпретации феномена сложности культуры. Эвристический потенциал ООО в осмыслении сложности культуры и сложности в культуре требует дополнительного обсуждения.

Во-первых, ООО предполагает признание того, что все объекты являются сложными. По мысли Г. Хармана: «все объекты, с которыми мы сталкиваемся, являются всего лишь выдумками, упрощением, моделями гораздо более сложных объектов» [\[4, с. 30\]](#). По замечанию Л. Р. Брайнта, «окружающий мир любой системы комплекснее ее самой» [\[3, с. 145\]](#). Отрицание реального существования такого объекта как «мир» не исключает его сложности для человека. В этом контексте получается, что понятие «культура» следует мыслить или как окружающую среду – производное других объектов, или как нематериальный или даже вымышленный объект. Напрашивается вывод, что у каждого животного «своя» природа и у каждого человека «своя» культура. Однако в действительности это касается только репрезентаций, локальных манифестаций природы и культуры. В рамках ООО мы имеем дело с «переводом» природы и культуры, но никогда не с ними непосредственно. Если учесть, что объекты в рамках ООО сами создают свою окружающую среду, то многообразие природы отражается в сложности животных (что находит свое подтверждение в рамках эволюционной эпистемологии, стратегий энактивизма), а сложность культуры оказывается связанной со сложностью

самого человека и его опытом переживания многообразия.

Человек во все времена имел дело с многообразием конкретно-чувственных вещей и явлений, свойства которых выходят за границы чувственного познания. Для носителя мифологического мировоззрения особенно характерно переживание «зазора» между объектами и их качествами, доступными для чувственного восприятия. Дорефлексивное мировоззрение осуществляло усвоение многообразия, преодоление «зазора» через введение мифических и антропоморфных схем. Для первобытного человека лес не мыслился как вместилище природных детерминистических законов, так как человек не отделял себя от природы. Формирование теистических религий, развитие логики и метафизики дают возможность условное многообразие выразить на качественно ином уровне. С одной стороны, данное обстоятельство способствовало упрощению: логико-понятийное освоение действительности позволило описать многообразие, свойства объекта в общезначимых понятиях и категориях. С другой стороны, понятия и категории погружают человека в мир интеллигibleльных объектов, бинарных оппозиций, которые способствуют усложнению духовного мира человека.

Во-вторых, культурное многообразие включает множество материальных и нематериальных объектов, которые созданы при активном участии человека. Нас окружает множество реальных, но при этом нематериальных вещей, отношений, которые, в свою очередь, и составляют культуру. Однако мы стремимся этим объектам «навязать» инструментальную функцию, редуцировать их к той значимости, которой они обладают для человека и человечества. Следя логике ООО, можно сказать, что культура тесно связана с человеком, но ее объекты обладают бытием, которое не зависит от представления нашего ума. В действительности (в том числе и культурной) всегда есть нечто ускользающее. Таким образом, ООО предлагает нам вариант картографирования культурного многообразия, в котором объекты и события, как заметил Я. Богост, «живут своей собственной жизнью» [\[15, с. 113\]](#).

Признание того, что объекты не сводятся к своим отношениям и значимости для человека, также возвращает нас к рецепциям мифологического мировоззрения. Как замечает Г. Харман, «вымысел является неотъемлемой частью человеческого опыта и живого мира в целом» [\[4, с. 30\]](#). Абстрактно-теоретическое осмысление сложности имеет место в рамках античной философии, однако, понимание сложности требует реконструкции ее внетеоретических рецепций, которые выходят за границы первых теоретических моделей действительности (данных, например, в философии атомизма).

«Переживание» человеком сложности выходит за границы науки и может быть описано как внетеоретический отклик на проблемы многообразия. Человек вынужден считаться со сложностью, рассматривая ее как важный фактор, детерминирующий ключевые аспекты собственного бытия. Как подмечает Л. Леви-Брюль, в мифе «тайные силы всегда ощущаются как присутствующие везде и всюду» [\[17, с. 291\]](#). В этом контексте не является принципиальным: являются ли эти силы материальными или идеальными (или даже вымышленными), в контексте ООО они обладают равнозначным бытием. Так, К. Г. Юнг отмечает, что мифы — это прежде всего психические явления, не сводимые к попыткам объективного познания действительности. По мысли К. Г. Юнга: «Все мифологизированные естественные процессы, такие как лето и зима, фазы луны, сезоны дождей и так далее, есть не столько аллегория объективных явлений, сколько символические выражения внутренней бессознательной драмы, доступной человеческому сознанию через проекцию, то есть отражение в явлениях природы» [\[18, с. 11\]](#).

Внешний опыт человека оказывается связанным с внутренними, психическими переживаниями, но субъектом рассматривается как объективный. В этом опыте существуют человеческие и «нечеловеческие» сущности, каждая из которых может быть носителем характеристик, не выводимых из их конкретно-чувственных свойств объектов. Например, первобытное сознание раздваивает, усложняет действительность, сталкиваясь с неопределенностью, через переживание в вещах «иного» (мана, пневма, эфир, жизненная сила и т. д.). «Иное» локализуется во всем онтическом многообразии мира, включая одушевленные и неодушевленные предметы, природу и культуру. Необходимость считаться с «иным» находит свое выражение в формах символической деятельности человека (например, в ритуалах), что, в свою очередь, отражается в специализированных формах культуры. Иначе говоря, мы полагаем, что сложность как опыт переживания многообразия, представляет собой столкновение человеческого и «нечеловеческого», объективного и субъективного мира, выходящее за границы психологической реакции на неопределенность, ее абстрактно-теоретических и эмпирических рецепций.

В-третьих, ООО предполагает идею онтологического равенства всех объектов. В настоящее время мы по-прежнему исходим из того, что природа – это пространство объективных детерминистических законов, а культура – пространство систем ценностей. Природа и культура видятся несоизмеримыми. Вместе с тем культура, общество и природа во все времена создавали сложные сети отношений и взаимодействий. Нам представляется, что для человека (как объекта) в действительности нет разницы, какого рода многообразие он переживает: природное или культурное. В этом смысле метафора «каменных джунглей» иллюстрирует эту мысль. Заблудиться можно в лесу, в городе, в отношениях между близкими людьми. Эстетически сходные чувства могут вызывать природный пейзаж или пространство городской застройки. Природа и культура не одинаковы, но представляют собой вместилище равнозначных объектов. При этом объекты не должны рассматриваться исключительно как своего рода экраны, через которые человек проецирует собственное бытие. Как замечает по этому поводу Г. Харман: «для людей эпохи модерна (а это относится и к нам в начале XXI в.) опасность заключается в том, что у нас есть модель с людьми на одной стороне и всеми остальными на другой» [\[4, с. 57\]](#). Это требует признания необходимости внимания не только к человеку, но и к нечеловеческим существам, «нечеловеческому» опыту переживания многообразия.

Богатый антропологический и этнографический материал наглядно показывает, что человек включался в коммуникацию не только с себе подобными, но и с природными объектами, животными, духами мертвых, разного рода божествами. Коммуникация в этом случае предполагала многообразие онтологических порядков, которые существовали по собственным законам. Если в науке природа мыслилась как простой, безличный, «претерпевающий» объект познания, то в мифологическом мировоззрении космос обнаруживался как сложный деятельный субъект, бытие которого не определяется человеческими устремлениями и замыслами. При этом в рамках мифа деятельным субъектом оказывается не только природа (неотъемлемая часть различных культурных практик), но и боги, разного рода духовные сущности.

Признание перманентной множественности и, как следствие, сложности мира за пределами человеческого мира, находит свое развитие в рамках моделей «онтологии» коренных народов, представленных в работах Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастро [\[19-22\]](#). Сложность культуры раскрывается через признание субъектности целого ряда «нечеловеческих существ», каждый из которых обладает своей уникальной

«перспективой». В этом случае получается, что нет никакого отдельного человеческого или «нечеловеческого» мира, а сложность – это не объективная категория, а субъективная, отражающая многообразие коммуникативных ситуаций, в которые человек включается с «нечеловеческой» действительностью, не обладая при этом на нее исключительными правами. Сложность культуры и природы в этом контексте оказываются связанными с многообразием коммуникативных актов, которые выстраивают между собой человеческие и «нечеловеческие существа». В этих актах субъекты активно коммуницируют, осуществляя взаимный «перевод».

Социокультурная сложность современности оказывается заданной не столько природным многообразием, сколько многообразием технических и социальных систем, которые выступают в роли тех самых «нечеловеческих» существ, с которыми мы вынуждены вступать в коммуникацию. Социальные структуры, технические системы обладают реальностью, которая связана с человеком, но не выводима из человеческих потребностей и ожиданий. Такого рода фетишизация вещей (и, как следствие, дегуманизация человека) находит свое развитие в рамках упомянутого «нового материализма» (например, в работах Д. Беннет, Д. Харауэй), утверждающего скрытый агентный потенциал вещей и конституирующий их способность проявлять себя как независимые и свободные. По замечанию Д. Харауэй: «наши машины пугающе живы, а мы сами пугающие инертны» [\[23, с. 153\]](#).

В ранее проведенном исследовании мы уже обозначили множество взаимосвязанных, но не тождественных ракурсов к пониманию феномена сложности культуры [\[24\]](#). Избегая подробностей, отметим, что несмотря на многообразие, такого рода ракурсы связаны с актуальными достижениями науки и философии, использованием разного рода аналогий, которые, в свою очередь, осмысливались как основания для соответствующих моделей культуры. Перипетии в развитии науки и философии находили свое отражение в различного рода концепциях культуры и оценки ее сложности.

Развитие естествознания стимулировало перенос механистических и органистических метафор на общество, культуру и человека. Так, на фоне интереса к идеям механики и эволюционизма, логика бытия и усложнения культуры усматривалась в соответствующих аналогиях живой и неживой природы. Интерес к знаково-символическим системам также способствует активному использованию соответствующих аналогий. Культура начинает рассматриваться по аналогии со знаково-символическими системами, превращается в семиосферу (Ю. М. Лотман), пространство текстов (Р. Барт, Ж. Деррида). Развитие системного подхода и синергетики в рамках постнеклассической науки и современной философии способствовали становлению представлений о культуре как об открытой, сложной саморазвивающейся системе. В контексте системно-синергетических интерпретаций культуры (М. С. Каган) сложность культуры рассматривается через диалектику таких понятий как «порядок» и «хаос», «организация» и «дезорганизация» и т.д. Сложность человека (как и человеческого общества в целом), по мнению М. С. Кагана, не является чисто количественной: «сущность человека гетерогенна, он принадлежит природе, и обществу, и культуре, противоречиво соединяя материальное свое бытие с духовным, природное с внеприродным, сверхприродным, и в известном смысле, антиприродным» [\[25, с. 359\]](#).

В рамках упомянутых моделей сложность есть категория преимущественно объективная, характеризующая структуру культуры, используя соответствующую аналогию. Так, организм (в отличии от механизма) характеризуется комплексностью, саморегуляцией, самоорганизацией, темпоральностью. Сложность организма оказывается распределена

во времени, в то время как сложность механизма преимущественно пространственная. Знаково-символические конструкции зачастую видятся источником единства культуры: исторически изменчивыми, но сохраняющими связь между различными временными этапами развития культуры.

Обращает на себя внимание тот факт, что в оценке культуры активно используются аналогии, характеризующие значимые достижения философии и науки, которые опираются на теоретически сложившиеся представления о многообразии. Механистические, органистические и системно-синергетические метафоры (при всех известных различиях) способствуют универсализации представлений о многообразии, сложности культуры: культура является безличной, сложной, но, в общем-то, целостной, иерархической системой. Культурное многообразие в этих контекстах предлагает разные варианты структуры и темпоральных характеристик культуры, но все-таки предполагает, что культура в полной мере доступна для познания и освоения человеком. Культурное многообразие видится отражением творческих потенций самого человека. Бытие человека задает сложности природы и культуры безусловный масштаб. Данная позиция отличается от установки ООО. В своем интервью Я. Богост отмечает, что «науки становятся все более корреляционистскими, ориентированными вовне, а не вовнутрь, озабоченными человеческим применением инновациями больше, чем природой [15, с. 115]. Как подмечает Л. Р. Брайнт, критикуя антропоцентристскую установку: «мир становится зеркалом, в котором мы не распознаем свое отражение» [3, с. 34]. Вместе с тем при знакомстве с работами представителей ООО, обращаешь внимание на то, что они, постулируя внимание к постчеловеческому опыту, приходят к активному использованию антропоморфных терминов для описания скрытой «жизни» объектов.

В XX веке намечается рассмотрение культуры как множественного текста (в рамках постмодернизма), что способствует утверждению действительности как децентрированной, фрагментированной и неупорядоченной, обусловленной языковыми структурами. В результате, установка модерна, рассматривающего субъект как центр мироздания, переосмысливается («децентрация»), утверждается равнотенность всех жизненных форм, а человек оказывается во власти структур, которые его обуславливают. Мир становится отражением языковых структур, эпистем (М. Фуко), которые определяют особенности дискурсивного пространства.

Представления о природе и культуре раскрываются во множестве эпистемологических ракурсов и программ философии модерна. При этом человек изымается из этой картины мира, возвышается над миром, навязывая бытию свою волю, получая статус «господина сущего» (М. Хайдеггер). В контексте философии Нового времени оформились представления, согласно которым есть человек и есть ему не тождественный остальной мир. Даже популярная идея ковалюции человека, природы и культуры, активно используемая в настоящее время (например, в рамках глобального эволюционизма, синергетики), подчеркивает особую заботу именно о долгосрочных интересах человечества. Действительно, существует объективная взаимосвязь между сложностью человека и сложностью культуры, которая диалектически раскрывается в историко-культурной традиции. Специализированные формы культуры, в свою очередь, могут быть рассмотрены в качестве маркера культурной и когнитивной сложности человека. Вместе с тем данный подход, как показывает ООО, имеет ярко выраженный антропоцентрический характер, не учитывая особую роль «нечеловеческих существ» в раскрытии сложности человека и культуры.

Антропоцентрическая установка имеет обширную историографию. Не вдаваясь в

подробности, отметим, что антропоцентризм имеет две выраженные стороны: первая предполагает признание особого положения человека в мироздании, а вторая сторона подчеркивает, что нечеловеческий мир имеет ценность только в той мере, в какой он затрагивает интересы человека. Существующие историко-философские аналогии культуры (организм, механизм, текст, дискурс, система, сложная система и т. д.) обобщают представления об объективной, структурной сложности, сложившейся в западноевропейской антропоцентристической культуре. Э. Морен предлагает говорить об «организационной гомологии» между организацией природы, общества и человеческого сознания. По мысли Э. Морена, «не только человечество является побочным продуктом космического становления, но также и космос является побочным продуктом антропосоциального становления» [\[1, с. 121\]](#). Природа в рамках антропоцентризма лишена субъектности. Никому и в голову не приходит спрашивать: нужна ли природе коэволюция с культурой и человеком?

В настоящее время в рамках ряда современных направлений философии наметилась тенденция критики антропоцентризма. Вспоминается мысль М. Хайдеггера, который утверждал, что «Человек никогда не придет к самому себе (к своей сущности) таким путем, что он себя (себе) представляет – в представлении “ставит” себя именно туда, где он уже стоит» [\[26, с. 398\]](#). В современной философии имеют место концепции, в которых человек вписан в мир на правах одного из акторов (Б. Латур), объекта (Г. Харман, Л. Брайнт, Т. Мортон), или даже «компоста» (Д. Харауэй). Такого рода установка находит свое осмысление в рамках онтологического поворота в современной антропологии (Ф. Дескола, Э. Кона и Э.В. де Кастро). Человек в контексте «новых онтологий» рассматривается как объект, который наряду с другими объектами также оказывается «изъятый» и предельно свободным. Однако ООО не объясняет нам: почему при равном положении в бытии человек демонстрирует куда больше успехов в преобразовании действительности.

Признавая перманентную сложность действительности, ООО упоминает, но не объясняет механизм процессов усложнения, также активно использует антропоморфизмы в описании «жизни» объектов. В одной из работ Г. Харман вводит ограничение на количество этапов развития любого объекта. Эти стадии представлены следующим образом: рождение, обрастание связями, увядание и смерть [\[27, с. 133\]](#). Такого рода мысль возвращает нас к идеям эволюционизма. В контексте ООО остаются не решенными вопросы диалектики единого и многоного, простого и сложного, так как все объекты рассматриваются сложными и онтологически равнозначными. В логике ООО каждый объект имеет свою уникальную историю. Получается, что по Г. Харману, у человеческой истории нет единой логики, смысла и особенной ценности [\[28, с. 22\]](#). Вместе с тем человеческая история (не говоря уже о природе) демонстрирует нам возрастание сложности, различия между простым и сложным. От первобытного общества до античного полиса, от родоплеменного строя к раннефеодальному, от традиционного общества к постиндустриальному – все это примеры социокультурного усложнения. Процессы развития, прогресса сопровождаются процессами упрощения и усложнения, появлением одних объектов и исчезновением других. Кроме того, «изъятость» и изолированность объектов ставит под вопрос необходимость говорить о культуре вообще. Культура в этом случае рассматривается как нечто вторичное по отношению к объектам, которые за ней стоят.

В контексте достижений ООО остается целый ряд нерешенных вопросов, которые требуют уточнения. Так, в работе П. Вольфендейла намечается мрачное будущее философии в мире, в котором достигается господство объектно-ориентированного

подхода. По мысли П. Вольфендейла, ОOO погружает философию в «темный век концептуального изобилия» (по аналогии с веком концептуальной строгости средневековья), порождает «спекулятивный шум» («speculative noise»), заглушающий любой связный философский сигнал [8, с. 339]. Как полагает Д. Клинчи, основные проблемы ОOO связаны с попыткой создать «теорию всего», «универсальный метанarrатив» [7, с. 289]. Как замечает Т. Лемке, при одиозности положений ОOO не хватает эмпирических исследований и концептуальной точности [6, с. 18]. Действительно, от размышлений о природе реальности ждешь точности и ясности. Представители ОOO активно используют «нечеткие метафоры», высказываются против «буквализма» (как варианта упрощения), описания действительности исключительно с помощью пропозициональных высказываний [4, с. 38]. Как отмечает в своем интервью Г. Харман: «реальность сама по себе не является той вещью, которую можно проанализировать с помощью набора ясных дискурсивных утверждений» [10, с. 93]. Отсюда возникает интерес к искусству, эстетике («эстетическому опыту» [29, с. 59]), художественным формам отражения идей. Так, Г. Харман посвящает отдельную работу творчеству Г. В. Лавкрафта и критике буквализма. По мысли Г. Хармана, художественный вымысел Г. В. Лавкрафта иной раз обладает большей выразительностью в описании «зазоров» в действительности, чем рассуждения Э. Гуссерля или М. Хайдеггера.

Подводя итоги, отметим, что пока преждевременно делать окончательные выводы о вкладе ОOO в развитие философии. Это объясняется тем, что положения ОOO еще активно развиваются, балансируя между стремлением к концептуальной точности и метафоризацией. Вместе с тем уже на данном этапе, опираясь на ключевые работы представителей ОOO, можно сделать ряд промежуточных выводов. Во-первых, ОOO основывается на признании перманентной сложности бытия, заданной бесконечным многообразием онтологически равных объектов. Онтологический эгалитаризм ОOO разрушает иерархический порядок действительности, претендует на «освобождение» вещей, сближаясь с установками нового материализма. Во-вторых, в рамках ОOO не существует онтологических различий между объектами природы и культуры. Философия ОOO может быть рассмотрена как попытка построить неантропоцентрическую модель многообразия (в том числе и культурного), возвращая нас к целому ряду классических философских проблем (например, к проблеме единого и многоного, средневековой полемике между реалистами и номиналистами). В-третьих, критика корреляционизма в рамках ОOO требует признания, что культура как таковая скрыта от человека, но может быть рассмотрена как следствие локальных манифестаций множества человеческих и нечеловеческих, материальных, нематериальных и даже вымышленных объектов. В рамках логики ОOO объекты культуры существуют сами по себе, будучи автономны от своих отношений, что является значимым фактором в определении сложности культуры. Сети отношений, в которые впутаны объекты культуры, не исчерпывают их бытие. Природа и культура (как «окружающие среды» или нематериальные объекты), с одной стороны, всегда больше, чем сумма наших представлений о них. С другой стороны, логика ОOO ставит под сомнение существование культуры как предзаданного «суперобъекта». В рамках ОOO мы имеем дело с многочисленными «переводами» объектов культуры, но не с ней самой. В целом, подход ОOO открывает широкие возможности для картирования культурного многообразия, дает возможность «высказаться» «нечеловеческим» объектам: не только отдельным вещам, но и целым социокультурным системам. В свою очередь практики освоения многообразия, которые человек выстраивает, осуществляя «перевод» действительности (на правах объекта), способствуют утверждению антропокультурного аспекта сложности и процессов

усложнения.

Библиография

1. Морен Э. Метод. Природа Природы. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
2. Weinbaum D. R. Complexity and the philosophy of becoming // Foundations of Science. 2015. No. 20 (3). Pp. 283–322.
3. Брайант Л. Р. Демократия объектов / пер. с англ. О. С. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
4. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего»: пер. с англ. М. Фетисов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.
5. Ferro F. Object-Oriented Ontology's View of Relations: a Phenomenological Critique // Open Philosophy. 2019. No. 2. Pp. 566–581.
6. Lemke T. Materialism without matter: the recurrence of subjectivism in object-oriented ontology // Distinktion: Journal of Social Theory. 2017. Vol. 18. URL:https://www.researchgate.net/publication/320254177_Materialism_Without_Matter_The_Reurrence_of_Subjectivism_in_Object-Oriented_Ontology (дата обращения: 03.08.2024).
7. Clinci D. Object-oriented ontology and neoliberal capitalism: a materialist-discursive critique // Studia ubb philologia. 2023. Vol 68. No. 1. Pp. 285–298.
8. Wolfendale P. Object-Oriented Philosophy: The Noumen's New Clothes, UK: Urbanomic, 2014.
9. Young N. On Correlationism and the Philosophy of (Human) Access: Meillassoux and Harman // Open Philosophy. 2020. No. 3. Pp. 42–52.
10. Харман Г. Weird-реализм: Лавкрафт и философия / пер. с англ. Г. Коломийца и П. Хановой. Пермь: Гиле Пресс, 2020.
11. Davies C. J. The Problem of Causality in Object-Oriented Ontology // Open Philosophy. 2019. No. 2. Pp. 98–107.
12. Bennett J. Vibrant Matter A Political Ecology of Things. Duke University Press Durham and London, 2010.
13. Jovanović G. New Materialism, Technophilia and Emancipation // International Review of Theoretical Psychologies. 2021. Vol. 1. No. 1. Pp. 245–262.
14. Harman G. Guerrilla Metaphysics: phenomenology and the Carpentry of Things. Carus Publishing Company, 2005.
15. Gratton P. Interviews Graham Harman, Jane Bennett, Tim Morton, Ian Bogost, Levi Bryant and Paul Ennis // Speculations I. Punctum Books, 2020. Pp. 84–135.
16. Ополев П. В. Проблемы осмыслиения сложности в отечественной и зарубежной философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 71. С. 128–137.
17. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
18. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. Москва: Издательство АСТ, 2019.
19. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
20. Кастро Э. В. Каннибалские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
21. Кастро Э. В. Кто боится онтологического волка? // Логос. 2022. № 2. Т. 32. С. 167–192.
22. Кон Э. Как мысят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
23. Haraway D.J. Simians, Cyborgs, and Women: The Revolution of Nature. New York:

- Routledge, 1991.
24. Ополев П. В. Сложность культуры и сложность в культуре // Знание. Понимание. Умение. 2019. № 4. С. 142–155.
25. Каган М. С. Синергетическом подходе к построению онтологии // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. М., 2004. С. 350–367.
26. Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
27. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория / пер. с англ. А. Писарева. М., 2018.
28. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. Писарева. М., 2020.
29. Харман Г., Пинью Т. Интервью с профессором Грэмом Харманом // Философия науки и техники. 2020. Т. 25. № 2. С. 51–62.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензуемая статья представляет собой обширное и обстоятельное исследование процесса осмыслиения феномена сложности в природе и в культуре в контексте анализа одного из направлений западной философии последних лет. В целом её можно оценить как вполне удачную работу, выполненную на основании большого количества источников и их самостоятельной оценки. Вместе с тем, до публикации статьи хотелось бы порекомендовать автору внести в текст некоторые исправления. Так, следует скорректировать уже само название статьи. Возможно, автор примет следующий вариант: «Проблема отражения сложности культуры в перспективе построения объектно-ориентированной онтологии». О «перспективе построения» необходимо помнить в связи с тем, что, как показывает сам же автор, приводя множество свидетельств о критических замечаниях в адрес ООО и вариантах её интерпретации, объектно-ориентированная онтология – это пока лишь одна из идей, один из множества проектов преодоления давнего кризиса в области теоретической философии, и на сегодняшний день нет никаких оснований полагать, будто ООО этот кризис, действительно, преодолевает. Повторим, это именно «проект», набросок, а не некая достигшая полноты выражения философская позиция, дающая, якобы, ответы на вопросы о судьбе философии, вставшие ещё в 19 веке. Следует автору подумать и над структурированием текста. Необходимо выделить введение и заключение. Конечно, статью можно начинать и с цитаты или упоминания, но в этом случае следует выбирать и соответствующую цитату, которая бы задавала тон всему последующему изложению. Возникает впечатление, что автор просто снимает с себя обязанность сформулировать в явном виде научный аппарат статьи. Состояние основного текста также местами вызывает критические замечания или вопросы. Автору необходимо определиться со статусом «сложности». Что это? То он говорит «понятие», то «эпитет»... Это неформальный вопрос с учётом роли «сложности» в ООО. Далее, необходимо неукоснительно поддерживать научный стиль речи, исключив «хоть и порождают», «хоть и оказывается», «остаются подвешенными», и т.п. неприемлемые в тексте научной статьи выражения. Встречаются также пунктуационные и лексические ошибки («образ многообразия», и т.п.), явно неудачные конструкции (...ракурсов к пониманию феномена). Некоторые цитаты (например, из А.Ф. Лосева) также представляются просто неуместными, их содержание не связано с избранной темой. В некоторых случаях, по-видимому, имеют место опечатки

(«Вспоминается мысль М. Хайдеггера, которой утверждал, что...», «признавая перманентную сложность действительности ООО, упоминает...», – запятая должна стоять после «действительности»). Указанные замечания, однако, не следует рассматривать в качестве препятствия для представления статьи к печати, они могут быть устраниены автором в рабочем порядке.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предложенная для публикации статья носит, прежде всего, справочно-информационный характер. Она знакомит читателя с известным на Западе, но, по-моему, малопопулярным у нас философским направлением, называемым «объектно-ориентированной онтологией». Любопытно, что автор статьи не приводит ни одного отечественного философа, который придерживался бы этого направления, что – на мой взгляд и, надеюсь, на взгляд автора – положительно характеризует состояние философии в России. Однако автор, опираясь на сочинения Г. Хармана, Л. Р. Брайнта и Т. Мортона, достаточно четко и систематизированно излагает основы данного направления, что делает статью поучительной в том отношении, что показывает, каким направлениям зарубежной философии не стоит увлекаться.

В статье выделяются четыре тезиса, лежащих в основе данного направления.

Первый тезис представляет собой критику т.н. корреляционизма, т.е. убеждения в невозможности помыслить объект вне его сопряженности с субъектом. Отрицание такого корреляционизма рассматривается adeptами ООО как форма возвращения к «реализму». Второй тезис отрицает существование «мира» как предзаданного действительности «суперобъекта»: нет никакой «окружающей среды», но существует потенциально бесконечное множество «изъятых окружающих сред», заданных бытием отдельных объектов. Третий тезис отрицает необходимость закреплять за человеком привилегированное место в бытии: в духе постструктурализма ООО рассматривает культуру как пространство действия стихийных анонимных («имперсоналистических») сил. Четвертый тезис провозглашает онтологическое равенство всех объектов, такую «онтологическую демократию», где на равных правах существуют физические вещи, вымышленные феномены, а также события. В результате такого рода представления снимают дилемму субъекта и объекта, природы и культуры, утверждают неиерархическое, бесконечное множество видов сущего, тождество «человеческого» и «нечеловеческого». Такого рода определение сущности ООО автор повторяет в статье несколько раз, наверное, с дидактической целью наиболее полно донести идею до читателей. (Замечу, что повторы и употребление свойственной самому изучаемому направлению квази-философской терминологии – единственный недостаток статьи, впрочем, не столь уж существенный). Все это не так уж оригинально, восходит к феноменологии «хайдеггеровского извода», постструктурализму, а в конечном счете, как справедливо отмечает сам автор статьи, возвращает нас к «рецепциям мифологического мировоззрения».

После систематизации взглядов представителей ООО автор переходит к их критике. Здесь говорится, что ООО не объясняет нам, почему при равном положении в бытии человек демонстрирует куда больше успехов в преобразовании действительности, чем что-либо «нечеловеческое»; что данное направление упоминает, но не объясняет механизм процессов усложнения; что оно, отрицая антропоцентризм, само активно использует антропоморфизмы в описании «жизни» объектов; что ООО не решает

«вопросы диалектики единого и многоного, простого и сложного, так как все объекты рассматриваются сложными и онтологически равнозначными». В конце критики делается вывод (с использованием выражений некоего П. Вольфендейла), что ООО порождает «спекулятивный шум», заглушающий любой «связный философский сигнал». И хотя дальше автор статьи утверждает, что «пока преждевременно делать окончательные выводы о вкладе ООО в развитие философии» и даже находит в этом направлении нечто позитивное, например, признание перманентной сложности бытия, заданной бесконечным многообразием объектов (кто бы сомневался!), мне кажется, что предложенная статья является именно критической и рассказывает о некой деградации философии. Критика каких-то философских направлений, демонстрация их никчемности – важная тема для философского журнала. Поэтому статья может быть опубликована.