

*И. И. Смирнов\**

## КОНЦЕПТ АНТИФИЛОСОФИИ КАК ПАРАДИГМА НЕДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ХРИСТИАНСТВА

Статья посвящена исследованию концепции антифилософии как специфического типа дискурса, возникающего на границе философии и не-философии. Рассматривается вопрос, каким образом не-философский дискурс, например, свойственный мысли апостола Павла религиозный дискурс христианства, осуществляя трансгрессию философского языка, порождает особый недиалектический язык. Недиалектический дискурс антифилософии анализируется в статье с помощью философии события А. Бадью, деконструкции текстов апостола Павла Дж. Агамбеном, теории дискурсов и современной философии различия. Предметом анализа стали ключевые для апостола Павла оппозиции: антидиалектика смерти и воскресения, закона и благодати, знания и веры.

**Ключевые слова:** апостол Павел, А. Бадью, Дж. Агамбен, антифилософия, трансгрессия, событие, диалектика, дискурс.

*I. I. Smirnov*

### *THE CONCEPT OF ANTI-PHILOSOPHY AS A PARADIGM OF NON-DIALECTICAL DISCOURSE OF CHRISTIANITY*

The article investigates the concept of anti-philosophy as a specific type of discourse, which arises on the borderline between philosophy and non-philosophy. It is considered how non-philosophical discourse, that is, for example, characteristic of the thoughts of the Apostle Paul religious discourse of Christianity, carrying out the transgression of philosophical language, generates a special non-dialectic language. In this paper, the non-dialectic discourse of anti-philosophy is analyzed using "Philosophy of the Event" by A. Badiou, the deconstruction of the texts of St. Paul by G. Agamben, the theory of discourse and modern philosophy of difference. The analysis focuses on Paul's key oppositions: the anti-dialectics of death and resurrection, the law and grace, knowledge and faith.

**Keywords:** apostle Paul, A. Badiou, G. Agamben, anti-philosophy, transgression, event, dialectics, discourse.

---

\* Смирнов Иван Иванович, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; smirnov-i@mail.ru

Ален Бадью в своей книге «Метафизика реального счастья» [14] называет антифилософами апостола Павла, Паскаля, Руссо, Кьеркегора, Ницше, Витгенштейна, Лакана и считает, что антифилософы выступают своего рода воспитателями философов. Бадью понимает под антифилософией не отрицание философии, а скорее трансформацию философии, точнее, трансформацию парадигм самого мышления. К сущности антифилософии, по Бадью, следует отнести то, что субъективная позиция создает аргумент в дискурсе, а экзистенциальные моменты возводятся в ранг гаранта истины. Таким образом, задача антифилософии состоит в том, чтобы отделить любой процесс истины как от обращения к какому-либо объективному единству, так и от «культурной» историчности. Согласно М. Гройсу [15, с. 7–16], антифилософия — это философия, приписывающая существующим нефилософским практикам универсальное философское измерение. Антифилософ не совершает *эпохе*, не выходит за пределы мира, чтобы занять философскую метапозицию; вместо этого он ищет в качестве антифилософского топоса реально существующие практики, которые обладают очевидным универсальным измерением. Это может быть техника, война, ошибка или иллюзия, смех, слезы, опера, медиа и т. д. Таким образом, антифилософ интерпретирует некоторую реальную практику как универсальную. Сущность антифилософии можно попытаться выразить понятием трансгрессии. Согласно Фуко, трансгрессия — это жест, обращенный на предел, который определяет бытие и в то же время подводит бытие к пределу, но «не как черное к белому, не как запрещенное к разрешенному, внешнее к внутреннему» [12, с. 117–118]. Трансгрессия не попирает пределы, ничего не отрицает и ничего не утверждает, «ничего ничему не противопоставляет, ничего не осмеивает, не пытается потрясти основы; ей не надо, чтобы заблестала обратная сторона зеркала по ту сторону незримой и непреодолимой линии» [12, с. 118]. Трансгрессия вопрошает «беспозитивное начало», которое дает «волю» нашему языку, превращая его в недискурсивный язык [12, с. 120]. Трансгрессивное, считает Фуко, должно найти свой собственный язык, поскольку такое чистое существование можно помыслить только из него самого, и оно не вписывается в порядки существующих дискурсов. Нельзя просто использовать существующий дискурс, чтобы говорить об этом сингулярном опыте, нужно заставить говорить сам этот опыт, чтобы «в изнеможении его языка, как раз там, где не хватает слов, где субъект, который говорит, настигается обмороком», родился язык трансгрессии — язык невозможный и недиалектический, который говорит, но которым субъект «не владеет», который нарушает «единство грамматической функции философа» и основой которого является реальная несовместимость и несовпадение [12, с. 123]. Фуко приходит к метафоре «безумного философа», «того философа, что не вовне своего языка (силой внешней случайности или воображаемого упражнения), а в самом языке, в ядре его возможностей находит возможность трансгрессии своего бытия как философа» [12, с. 125]. Трансгрессия означает не столько потерю языка и конец диалектики, сколько выявление их предела через погружение событийного опыта в язык, чтобы в этом движении языка, когда он говорит то, что не может быть сказано, этот предел обнаружить. В истории философской мысли в качестве антидиалектической следует рас-

смагивать, например, философию различия Ж. Делеза, которая, по оценке Бадью, разворачивается без «посредничеств» — категорий, переводящих «от одной сущности к другой “через” отношение, заключенное внутри, по крайней мере одной из них» [3, с. 47]. Йоэль Регев предлагает в качестве альтернативы диалектике концепцию «совпадения» — «удерживания-вместе-разделенного» — когда мы «имеем дело с последовательностью событий, которые, с одной стороны, не являются полностью бессвязными (в таком случае это была бы просто случайность), а с другой — не могут быть сведены к некоторому предзаданному единству (поскольку в таком случае речь шла бы о закономерности)» [8, с. 11]. По мысли В. Беньямина, задача грядущей теории познания тоже, по сути, антидиалектична:

...найти для познания сферу тотальной нейтральности к понятиям объект и субъект; другими словами, отыскать исконную автономную сферу познания, в которой это понятие ни в коем случае больше не будет обозначать отношение между двумя метафизическими сущностями» [5, с. 37].

Трансгрессия философии теологией имеет место там и тогда, когда теолог философствует не в качестве философа на «службе» у теолога, а когда теолог вынуждает философский язык выговаривать теологические истины и тем самым подходит к своему пределу, который, по сути, со времен Платона и является теологическим. Тогда философия не просто «служит» теологии, решая с ее помощью, например, апологетические задачи, оставаясь тем не менее в своей собственной стихии, или предлагает теологии свой терминологический аппарат для усвоения в догматических определениях, а вынуждена сама богословствовать, оборачиваясь антифилософией, поскольку философствующим субъектом является уже не философ, а теолог. В качестве историко-философского примера можно привести рациональную теологию Аристотеля, который, по мнению Р. В. Светлова, «не просто вводит дискурс о богах в область научной (по тем временам) методологии, но и рационализирует само противостояние “Откровения” и “Разума”, определяя каждому свое собственное место в отношениях между человеческой и божественной сферами» [9, с. 15]. Тем самым философия через теологию ставит саму себя под вопрос, вопрошая о собственных границах. Такое состояние может быть определено как пограничное и предельное: не состояние отрицания, преодоления или отбрасывания, которые в конечном итоге, могут растворить философию в теологии или наоборот теологию в философии (см., напр., [10]), а пороговое, или лиминальное, стремящееся удержаться на самой границе, пределе философии, в двояком движении преодоления-сохранения трансгрессии. Итак, стратегия трансгрессии вовсе не означает маргинальности и не позволяет тотчас же оказаться «по ту сторону», на территории теологии или философии. Это состояние лиминальности [16], переходности, пограничности; оно подразумевает, что граница всегда остается активной. Если применить к нашим рассуждениям стратегию Жака Деррида [7, с. 11], то важно суметь удержаться на границе философского дискурса с целью обнаружения такого не-места или не-философского места (в данном случае — это топос теологии), из которого можно было бы задаваться вопросами о философии. Философия, которая ставит вопрос о себе самой или ставит под вопрос саму

себя, находясь на границе философии и не-философии, вот что открывает возможность антифилософии. Тем не менее Бадью говорит о необходимости исцеления философии от ее «внутрифилософской болезни», которая состоит в «делокализации» современной философии, в утрате философией собственного места, когда она «прививается» к вполне установившимся видам деятельности: искусству, поэзии, политике, психоанализу [4, с. 143]. Аналогично рассуждают и Ж. Делез и Ф. Гваттари, рассматривая философию как возможность различать себя в абсолютно внешнем: «Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука» [6, с. 279]. Такое не-философское место неопределимо посредством философского языка. Чтобы его найти, необходимо столкновение философского дискурса с не-философской, в нашем случае — теологической речью. В то же время философия должна оставаться в рамках «истории философии», не делать «шаг вон из философии», от «прозы истины» к «поэзии видимости» и фетишизации отсутствия [11, с. 143–148].

Рассмотрим фигуру апостола Павла в качестве антифилософа. Апостол Павел в Послании к Колоссянам истинное христианское богомудрие противопоставляет «пустому оболъщению» философией: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым оболъщением» (Кол. 2: 8). Однако внешний конфликт апостола Павла с философией, по мысли Бадью, является только ширмой особой антифилософской дискурсивной позиции. Проповедь апостола Павла обращена к «иудеям» и «эллинам», которые, по мысли Бадью, суть не народы и не религии, но субъективные диспозиции и соответствующие им режимы дискурса [2, с. 36]. Апостол Павел обособляет и отграничивает собственно христианский дискурс через его диспозицию в подвижной топике дискурсов «иудея» и «грека» и по отношению к четвертому предельному дискурсу — дискурсу «чуда» или мистическому. Таким образом, мысль апостола Павла функционирует в четырехугольном пространстве, создаваемом коммуникацией четырех дискурсов: «иудея», «грека», «христианина» и «чуда».

Рассмотрим все четыре дискурса подробно. Иудейский дискурс — это дискурс знамения, и его субъективной фигурой является пророк, который выступает свидетелем и глашатаем знамений трансцендентного. Это дискурс исключительности, поскольку трансцендентное как находящееся по ту сторону природной тотальности требует избранности, знамения, чуда. Греческий дискурс — это дискурс мудрости, субъективным коррелятом которой является мудрец. Мудрость заключается в соотношении логоса с бытием, присвоении субъектом разумной природной тотальности космоса, т. е. это дискурс умопостижения *φύσις*. Космический порядок связывает оба эти дискурса, и они оказываются, по Бадью, «двумя ликами одной и той же фигуры господства», а потому не абсолютными и не универсальными. Иудей есть лишь исключение грека, оба дискурса предполагают наличие друг друга, и в обоих случаях речь идет о законе господстве над тотальностью космоса, либо через умозрение мудрости, либо через интерпретацию знамений трансцендентного. Христианский дискурс апостола, напротив, не связывает себя никаким законом, ни законом космической тотальности, ни законом исключения из тотальности. Дискурс Павла, по Бадью, а-космичен и не-законен, причем он не отменяет законы,

не ниспровергает дискурсы иудея и грека, он просто как избегает любой тотальности, так и не стремится быть знаменем чего-либо. Воплощение и Воскресение Сына порождает в истории сингулярную точку события, которое не управляется ни космосом, ни трансцендентным исключением, но отныне само является истоком истории. Дискурс христианина должен быть равноудален как от дискурса пророчества иудея, так и от дискурса логоса грека. Христианин, пишет Бадью,

не должен быть ни иудео-христианином (пророческое господство), ни греко-христианином (философское господство), ни синтезом обоих. Павел озабочен тем, чтобы противопоставить диагональ дискурсов их синтезу [2, с. 38].

Четвертый дискурс — чуда — существует, поскольку Павел «был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12). Этот дискурс хвалы, дискурс невыразимого, или, как говорит Бадью, «дискурс не-дискурса», не входит в апостольскую проповедь, поскольку неизреченные слова никому не могут быть адресованы. Как «несказанность сказанного» они остаются мистической глубиной и безмолвием христианского субъекта. Воскресение — это не просто чудо, не просто из ряда вон выходящее событие в пространстве космической тотальности. Поэтому оно не является ни чем-то доказуемым, ни чем-то фальсифицируемым. Это контингентное событие, начало абсолютно другого. Проповедь события Воскресения — утверждение того, что смерти нет и исполнением закона является преизобилие благодати — это изменение, как пишет Бадью, соотношения возможного и невозможного [2, с. 67].

Христианский субъект юродством проповеди Христа распятого избегает как греческой мудрости тотальности природы («мы как сор для мира, как прах» (1 Кор. 4: 13)), так и иудейского требования закона. Поэтому «реальное» христианского дискурса, если использовать терминологию Лакана, стирает по отношению к себе различие между «иудеем» и «эллинном», диспозиции которых могут сохраняться только в их реальных объектах: законе и природе. Таким образом, событие Воскресения как «реальное» христианского дискурса обнаруживает иллюзорность позиций «реального» дискурсов иудея и грека. В этом мы можем видеть универсальность христианства, состоящую в трансгрессии традиций, культур, территорий, обрядов. Антифилософская позиция апостола Павла радикальна. Истинно христианский дискурс возможен только тогда, когда чистое событие Воскресения является реальностью, и тогда оно действительно упраздняет «иудея» и «грека» — топосы философии и закона. Мысль о Воскресении нельзя излечить от «философской болезни», вписать каким-либо образом событие Воскресения в сферу существующих истин невозможно. Бадью пишет: «Тезис Павла заключается не в том, что философия есть заблуждение, что она является необходимой иллюзией, фантазмой и т. п., но в том, что для ее претензий более нет подходящего места» [2, с. 51]. Дискурс мудрости не может существовать без фигуры господства, которая исчезает трансгрессией мудрости безумием и силы слабостью (1 Кор. 3: 9).

Христианский субъект конституируется, по Бадью, формулой апостола Павла: «Ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6: 14). Таким образом,

структуру христианского субъекта можно отразить логической формулой: «не..., но...» Христианский субъект невозможен без такого разделенного через структуру «не..., но...» учреждения, он не может быть ни чистым отрицанием, ни чистым утверждением. Указанный момент ставит перед нами вопрос о диалектичности концепции события у апостола Павла. Бадью настаивает, что концепция события у Павла антидиалектична. Воскресение есть вовсе не диалектическое отрицание отрицания смерти, также как «благодать есть утверждение без предварительного отрицания... чистая и простая *встреча*» [2, с. 57]. Воскресение — это и не освобождение от смерти, и не преодоление ее. Христос был изъят из мертвых, и Воскресение — это лишение ада его «жала», а смерти ее топоса — ее власти или «победы». Бадью говорит об изъятии, извлечении, но не о диалектическом снятии, т. е. речь идет об изъятии субъекта из топоса смерти, из места, где она имеет власть над жизнью и составляет с жизнью диалектическую пару. Согласно Бадью, благодать — это то, что существует вне числа, вне предиката, вне контроля, без наличия какой-либо основы, то, что случается со всеми, без конкретной причины: «Благодать противоположна закону, поскольку она есть то, что приходит, не будучи должным» [2, с. 66]. Благодать дается даром, безвозмездно, без причины — она «преизобильна».

Как и Бадью, Дж. Агамбен настаивает на антидиалектичности мысли апостола Павла. Дискурс апостола Павла построен на оппозициях закона и веры (благодати), спасения и греха, жизни и смерти. Эти оппозиции выступают то как апории, то как антиномии, то вступают в игру, которая по видимости является диалектичной, но на самом деле антидиалектична. Агамбен подчеркивает, что анализ текстов апостола Павла наводит на мысль не столько об оппозиции или субординации, сколько о более глубокой связи этих противопоставлений — они «взаимно имплицируют и подтверждают друг друга» [1, с. 124].

Остановимся подробнее на соотношении закона и веры. Агамбен разъясняет, что вере (*pistis*) противопоставляется не просто закон, но «закон заповедей» (*nomos ton entolon*) или «закон дел» (*nomos ton ergon*) в нормативном смысле. Сопоставление у апостола Павла следующих моментов: сделался *hos anomos* — «как без закона», но не *anomos theou* — не «вне закона Бога», а стал *ennomos christou* — «подзаконным мессии», показывает, что «в законе есть нечто, что конститутивно превышает норму и несводимо к ней, — к этому избытку и к этой внутренней диалектике закона и обращается Павел» [1, с. 125]. Закон веры — это не диалектическое отрицание закона и не введение новых предписаний взамен старых, это, по Агамбену, противопоставление ненормативной и нормативной фигур закона. Ключом к пониманию этого внутреннего напряжения закона, заключающегося в борьбе, но не единстве его противоположностей, служит павловский термин *katargein*, который 26 раз встречается в Посланиях апостола. Этот глагол означает «обездействовать», «дезактивировать», «приостанавливать действенность», «снимать», «отменять» [1, с. 126]. Агамбен считает глагол *katargein* принципиально новозаветным, более того, этот глагол был выбран в Септуагинте для перевода еврейского «субботствовать»: Суббота Господня и приостановка всех дел в субботу (2 Мак. 5: 25). В качестве антонима для *katargeo* Агамбен рассматривает *energeo*, т. е. «приводить в действие», «активировать». Именно эту антитезу смыслов *katargeo*/

*energeo* можно увидеть у апостола Павла, например, в одном из мест Послания к Римлянам (Рим. 7: 5–6), где *katargeo* означает выход из действия, из *energeo*. Апостол Павел изменяет греческую оппозицию *dynamis/energeia* — сила/энергия, потенция/акт тем, что вместо силы у него выступает *asthenia* — «слабость», которая, действуя на месте силы и достигает благодати: *dynamis en astheneia teleitai* — «сила совершается в немощи» (2 Кор. 12: 19). Важно, что мессианская потенция проповеди, действуя в форме слабости и воздействуя на сферу закона и дел, не отрицает или уничтожает закон, а дезактивирует, делает его бездейственным, приостанавливает его действие, которое заключалось в исполнении дел и предписаний. Агамбен пишет: «Мессианское является не уничтожением закона, но его дезактивацией и неисполнимостью» [1, с. 128]. Христос и обездействует закон, и является его телосом, который служит одновременно и его концом и исполнением, поскольку исполнение выступает завершением того, что было обездействовано. То, что дезактивировано и обездействовано, вовсе не уничтожено, но сохраняется и удерживается ради своего исполнения, и более того, согласно одной из гомилий Иоанна Златоуста, «прибавляется в направлении лучшего» [1, с. 129]. Агамбен, анализируя этот специфический термин апостола Павла, обращается к немецкому переводу его Посланий Мартином Лютером и приходит к интересному открытию, что глагол *katargein* у Павла переводится Лютером с помощью немецкого глагола *Aufheben* — «снимать», «прекращать и сохранять одновременно», который стал основанием гегелевской диалектики. Агамбен полагает, что в силу этого факта диалектику можно считать секуляризованной христианской теологией, а всю последующую мысль — интерпретациями в том или ином виде мессианской темы. Однако, в отличие от бесконечного диалектического отсрочивания, откладывания, смещения вдоль оси времени и истории, в мессианской *katargesis* речь идет о достижении обездействованным бытием своей полноты — *pleroma* — в каждый момент времени.

Агамбен делает еще одно важное замечание относительно постгегелевской философии. Преломление идеи *Aufhebung* в деконструкции Деррида, в понятиях *difference*, избытка означающих, следа, нулевой степени письма и т. д. являются заблокированным мессианизмом, приостановкой мессианской темы, подвешенным *Aufhebung*, никогда не обладающим своей *pleroma*. Агамбен противопоставляет традицию метафизики, которая зиждется на основании и истоке, мессианской традиции, которая, по его мнению, настаивает на завершении и исполнении, причем истина последней заключается в том, что «завершение возможно лишь как возобновление и отозвание основания, как окончательный расчет с ним» [1, с. 137]. Момент поиска основания и истока вне мессианского дискурса обращается во всевозможные философии «нулевой степени», «пустого означивания» как процессы бесконечного отсрочивания основания в истории.

Каким же образом можно помыслить излишек, избыток, преизобилие — движение, которое не уничтожает и не отменяет закон, но исполняет его — не как пустое означивание и бесконечное отсрочивание, а иначе? В своей «Политической теологии» К. Шмитт, ссылаясь на некоего протестантского теолога, предлагает рассматривать в качестве парадигмы, определяющей функционирование закона, не норму, но чрезвычайность и исключение: «Нормальное

не доказывает ничего, исключение доказывает все; оно не только подтверждает правило, само правило существует только благодаря исключению» [13, с. 29]. Чрезвычайность является чистой формой действительности закона, именно исходя из которой только и может быть выведена нормальная сфера и обозначено пространство его применения. Исключение чрезвычайности не оказывается вне закона, оно приостанавливает, подвешивает действие закона, чтобы существовала возможность его исполнения. Агамбен пишет: «Чрезвычайность, таким образом, является не просто *исключением* [esclusione], но *включающим исключением* [esclusione inclusiva], *ex-ceptio* в буквальном смысле слова «изъятие»: захват-взятие внешнего» [1, с. 138]. Чрезвычайное положение закона не позволяет различить следование закону и его нарушение, поскольку в этом предельном состоянии закон полностью совпадает с реальностью и нарушение может обернуться исполнением, а исполнение, наоборот, выглядеть как нарушение. Наконец, состояние трансгрессии закона делает его неформулируемым, лишает его формы предписания или запрета. То есть чрезвычайное положение не выступает в роли новой нормы и нового обязательства, оно действует только посредством своей принципиальной неформулируемости. Применяя эту трансгрессивную логику чрезвычайного положения к христианскому дискурсу, Агамбен указывает, что различие между иудеями, которые под законом, и не-иудеями, которые вне закона, больше не действует, хотя и продолжает существовать. Апостол Павел жестом веры не расширяет сферу и действия закона и не отменяет его, он говорит о том, что закон стал неразличим для иудеев и еллинов, для тех, кто «внутри», и тех, кто «вне», для «подзаконных» *ennomos* и для «чуждых закона» *anomos* (1 Кор. 9: 20–21). Быть и не «подзаконным» закону, и не «чуждым закона» — значит быть «подзаконным Христу», т. е. следовать «закону веры» — *nomos pisteos* (Рим. 3: 27). «Закон веры» является трансгрессией, т. е. приостановкой, но и исполнением иудейской праведности, которая состоит в следовании закону, ибо «закон веры» соблюдает «закон без закона» [1, с. 141]. Агамбен считает, что апостол Павел формулирует здесь диалектическую апорию, исходя из антидиалектики «закона веры» и «закона». То есть «закон веры» дезактивируя (*katargein*) и одновременно сохраняя (*histanein*) «закон», не является ни его отрицанием, ни его утверждением, что было бы диалектикой, но его исполнением (*pleroma*).

Подведем некоторый итог краткого введения в антидиалектический дискурс апостола Павла. Воскресение вовсе не является диалектическим снятием смерти, оно является изъятием субъекта из топологии смерти — из места, где смерть имеет смысл и власть (Рим. 6: 8–10). Воскресение — это не отрицание смерти, а установление такого *вне смерти*, где она попросту недействительна. Второй момент — соотношение закона и благодати. Благодать не отменяет и не отрицает закон, она его «исполняет», обнаруживает его телос, порождая «закон веры», т. е. создает такую событийную ситуацию, в которой «закон дел» не имеет ни смысла, ни силы. Наконец, мы можем указать на «упразднение» знания верой, когда знание не просто уступает место вере, как у Канта, но само противопоставление и разделение знания и веры в событии благодати становится бессмысленным. Таким образом, указанные бинарности смерти и воскресения, закона и благодати, знания и веры обнаруживают через со-



бытие Воскресения свою наличную разорванность или расколотость: жизнь обнаруживается лишь как остаток смерти, благодать и вера как исключения закона и знания. Эта «ветхая» диалектика «иудея» и «грека» сменяется «новой» антидиалектикой христианского дискурса.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. — М.: НЛО, 2018.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. — М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
3. Бадью А. Делез. Шум бытия. — М.: Логос-Альтера, Ессе Номо, 2004.
4. Бадью А. Манифест философии. — СПб.: Machina, 2003.
5. Беньямин В. О программе грядущей философии // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. — М.: РГГУ, 2012.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — СПб.: Алетейя, 1998.
7. Деррида Ж. Поля философии. — М.: Академический проект, 2012.
8. Регев Й. Невозможное и совпадение: О революционной ситуации в философии. — Пермь: Гиле Пресс, 2016.
9. Светлов Р. В. Рациональная теология в античности // Труды кафедры богословия СПбДА. — 2019. — № 1(30). — С. 7–16.
10. Светлов Р. В. Рациональная теология: казус Филона Александрийского // Вопросы теологии. — 2020. — Т. 2, № 1. — С. 65–74.
11. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015.
12. Фуко. М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — С. 111–133.
13. Шмитт К. Политическая теология. — М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.
14. Badiou A. Métaphysique du bonheur réel. — Paris: PUF, 2015.
15. Groys B. Einführung in die Anti-Philosophie. — München: Carl Hanser Verlag, 2009.
16. Turner V. Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. — Rice University Studies, 1974.