

Существование и несуществование божественного в современной французской философии: анализ трансформации категории Абсолюта

Осип Андреевич Казанцев

Студент аспирантуры, Южный федеральный университет, Институт социологии и регионоведения

koznew@bk.ru

Аннотация: В статье поднимается проблема категории Бога или Абсолюта в условиях современного философского, преимущественно французского и связанного с ним истоками англоязычного, дискурса. Притом на примере таких авторов, как Ален Бадью и Квентин Мейясу, исследуется специфическая диалектическая трансформация категории Бога от периода модерна и секуляризации к постмодерну и постсекулярности. А именно в интеллектуальном процессе построения секулярных онтологий и методологий божественное, радикально отрицааясь в начале, остается в скрытой форме в конечных результатах. Из-за этого проект философской критики логических оснований религиозного фундаментализма Мейясу оборачивается всего лишь повторным «изданием» категории Бога. Помимо исторического анализа становления подобного категориального преобразования, осуществляется попытка диалектического вычленения первопричины данной проблемы и выяснения логики этого интеллектуального процесса. В завершении исследования автором обозначаются потенциальные ходы для продолжения критического обращения, понимания и работы с категорией Абсолюта в рамках современной философской ситуации.

Ключевые слова: Мейясу, Бадью, спекулятивный реализм, Бог, божественное, секулярные онтологии, математика как онтология, Абсолют, Логос, историчность философских категорий, трансформация философских категорий.

The Existence and Non-Existence of the Divine in Modern French Philosophy: Analysis of the Transformation of the Category of the Absolute

Osip Andreevich Kazantsev

Postgraduate student, Southern Federal University, Institute of Sociology and Regional Studies

koznew@bk.ru

Abstract: The article raises the problem of the category of God or the Absolute in the context of modern philosophical, mainly French and English-language discourse associated with it. Moreover, using the example of such authors as Alain Badiou and Quentin Meyasu, the specific dialectical transformation of the category of God from the period of modernity and secularization to postmodernity and postsecularity is investigated. Namely, in the intellectual process of building secular ontologies and methodologies, the divine, radically denied at the beginning, remains in a hidden form in the final results. Because of this, Meyasu's project of philosophical criticism of the logical foundations of religious fundamentalism turns out to be just a re-"edition" of the category of God. In addition to the historical analysis of the formation of such a categorical transformation, an attempt is being made to dialectically isolate the root cause of this problem and clarify the logic of this intellectual process. At the end of the study, the author identifies potential moves for continuing critical treatment, understanding and working with the category of the Absolute within the framework of the modern philosophical situation.

Keywords: Meyasu, Badiou, speculative realism, God, divine, secular ontologies, mathematics as

ontology, Absolute, Logos, historicity of philosophical categories, transformation of philosophical categories.

© О.А. Казанцев (Ростов-на-Дону). koznew@bk.ru. Южный федеральный университет. Южный Полюс 8 (1/2) (2022) DOI: 10.18522/2415-8682-2022-8-13-29

В новейшем времени как в публичном пространстве вообще, так и в рамках философии в частности отношение к сфере религий и к концепту Бога значительно сместилось. Пафос проекта Просвещения после исторических перипетий в середине двадцатого столетия сменился скептическим духом постсовременности (не зря ситуацию настоящего времени в числе прочих синонимичных терминов с приставками «пост-» именуют также «постсекулярностью»). Тем не менее, помимо порой сомнительных и не всегда последовательных выпадов популяризаторов науки против религиозного мировоззрения [1], ряд мыслителей все равно стараются при помощи философских интеллектуальных ресурсов создать обоснованный дискурс секуляризма. Притом подразумевается такой секулярный проект, который способен создать картину мира без присутствия божественного Абсолюта.

Таковыми попытками, безусловно, являются как философия Алена Бадью, так и во многом связанная с ней система идей Квентина Мейясу. Но в теориях обоих мыслителей, которые прежде всего критикуют Бога как логическую категорию, как идею и концепцию, последняя не полностью ликвидируется, а скорее диалектически преобразуется в свою противоположность, сохраняя тождественность изначальной форме. По каким причинам логика подобной секулярной философии все равно возвращается в измененном состоянии к концепции Бога и есть основной предмет данного исследования. Но перед непосредственным анализом проблематичной структуры проектов секулярной философии, обратимся к историческому обзору: как и в какой связи идея Бога или Абсолюта присутствовала в прошлом философии и теоретического знания.

Так или иначе представления о божественных сущностях и осмысление этой представленности присутствовали в философской мысли в самом ее начале. В первых философских проектах, у ионийцев, упоминание богов было не просто риторическим ходом, ведь первые мыслители придавали им вполне онтологический, пусть и особый статус: «Вместо того, чтобы заставлять Фалеса говорить, что его боги — лишь вода, или что его вода — бог, не лучше ли выдвинуть третью историческую гипотезу, а именно — предположить, что, как правило, философы намереваются сказать как раз то, что говорят? Учить грека греческому — дело рискованное» [2, с. 592], ведь «теологическая компонента является решающим фактором в концепциях первых греческих философов, вокруг которой центрируются и через которую понимаются все другие положения их философов» [3]. Вместе с тем в натурфилософии категория Бога присутствовала не в том же смысле, который стараются критиковать и деконструировать современные и не только философы. Далее мы и проследим основные моменты в ее становлении до сегодняшнего дня.

Ближе всего к этому значению Абсолюта приближалось греческое понимание идеи Закона, Судьбы и Необходимости, которой подчиняются даже олимпийские боги: «Исходный принцип бытия согласно мифическому воззрению на мир греков прост — судьба-необходимость правит всем... Боги не подвластны судьбе в той же мере, что и человек, но и сами не имеют над судьбой власти. Они скорее стоят рядом с силами судьбы, при этом у Гомера испытания посылаются человеку хотя и судьбой, но по велению богов... Свой жребий получают и люди, и боги...» [4]. Александр Федорович Лосев описывает положение богов в мировоззрении греков схожим образом: «Космос — это и есть абсолютное божество... Античные боги — это те идеи, которые воплощаются в космосе, это законы природы, которые им управляют... Мы не называем свои законы природы "богами".

А там законы природы называли богами... Что такое античные боги? Это есть сама же природа, это есть обожествленный космос, взятый как абсолют. Поэтому все недостатки, все достоинства, которые есть в человеке и в природе, все они есть и в божестве» [5]. Таким образом, изначально категория бога или богов в еще мифологическом сознании древних эллинов наделялась меньшей силой, чем в последующих монотеистических религиях и связанных с ними философских системах. Более того, боги не мыслились как сущности, находящиеся вне мира, в некоем трансцендентном пространстве, а как важные составляющие окружающей действительности. Но с началом обособления философии от мифологических систем происходит и другой процесс – реконструкции понимания божественного и его статуса, в т. ч. через его синтез с идеей Судьбы, Рока, Необходимости.

Особую роль статуса так понимаемого космического порядка, Логоса, для постепенного формирования философии отмечает британский историк философии Фредерик Коплстон: «существует, в определенном смысле, преемственность между гомеровским высшим законом, управляющим богами и людьми, между миром, изображенным Гесиодом... и ранней ионийской космологией» [6, с. 27]. С ним соглашается и его оппонент, известный логик и философ Бертран Рассел: «Идея Судьбы оказала большое влияние на всю греческую мысль, и она, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон» [7, с. 29]. Ведь в итоге «ионийские мыслители были убеждены, что во Вселенной царствует Закон. В жизни отдельной личности принцип возмездия, гласящий, что отступление от того, что считается правильным и достойным человека, приводит к неизбежному краху, помогает восстановить нарушенное равновесие. Этот же закон сохранения равновесия, как способ предотвращения хаоса и анархии, философы распространили на всю Вселенную. Эта концепция Вселенной, подчиняющейся всеобщему закону, Вселенной, которая не может служить игрушкой в руках стихийных сил, или ареной, где один элемент незаконно и "эгоистично" вытесняет другой создала основу научной космологии в противовес мифологии – плода человеческой фантазии» [6, с. 35-36].

Вместе с тем, разумеется, полностью отождествить мифическую Судьбу и философский Логос до конца не представляется возможным: «широко распространенный взгляд на историю греческой философии как на постепенную рационализацию... религии. Однако... Религиозные понятия Рока и Судьбы характерным образом отличаются от философского понятия необходимости. То, что все люди, включая Гектора, в конце концов должны умереть, — закон природы и как таковой он относится к философской сфере необходимости, а то, что Гектор должен умереть в назначенное время и при определенных обстоятельствах, — это событие частной человеческой жизни. За необходимостью кроется закон, за Роком — воля» [2, с. 597]. Конкретного тождества между мифическим и логическим Законом не получается в связи с той социально-исторической дистанцией, которая «вырвала» в связи с общественными изменениями в Древней Греции идею Судьбы и преобразовала ее в Логос. Этому переносу идей из одной формы общественного сознания в другую изначально предшествовала имманентность греческих божеств и неразличимость природного и социального, их двуединая тотальность, находившие выражение в пантеизме эллинов: «Космос — это и есть абсолютное божество. Пантеизм вытекает из основ этого объективистского и чувственно понимаемого космоса... античная культура вырастает на основе пантеизма» [5] и «Единое, или Вселенная, не может быть отождествлено с греческими богами... в поэмах Гомера нет ничего сверхъестественного, ибо... боги это часть природы... Греческий бог имел человеческий облик, и власть его была ограничена, его никак нельзя было отождествить с Единым, да никому бы это и в голову не пришло. Имя бога, например Зевса, могло быть присвоено Единому, но Единое никак нельзя было отождествить с реальным "Зевсом"...» [6, с. 80-81].

Именно смешении порядков человеческого и природного миров, перенесение правил

первого на второй упоминает французский антиковед, связывая трансформацию структур мифических в логические с социальными преобразованиями в полисной Элладе: «Природа и общество перемешиваются, порядок во всех его формах и во всех областях ставится в зависимость от носителя верховной власти. Ни на уровне человеческого общества, ни на природном уровне этот порядок еще не существует сам по себе и не формулируется в абстрактных терминах. Для того чтобы существовать, он должен быть кем-то установлен, а для того, чтобы длиться, он должен кем-то поддерживаться» [8, с. 138]. Разрушение Микенского царства и разложение его политико-социальных структур породило более эгалитарную полисную систему Эллады. В последней и стало возможна трансформация Судьбы в нейтральную необходимость: «Стирается память о царе, периодически воспроизводящем мировой порядок... Распад верховной власти, ограничение царского владычества способствовали также отделению мифа от ритуалов... Отделившись от культовых обрядов... миф приобретает более беспристрастный, более независимый характер. В этом смысле миф мог подготовить и предвосхитить творчество философов. Уже в нескольких пассажах Геродота космический порядок предстает отделенным от царской функции и освобожденным от всякой связи с ритуалом, иначе говоря, вопрос о происхождении космоса ставится более автономно» [8, с. 141-142]. В Ионийской школе трансформация Рока как вольницы царей и богов в Закон природного мира завершилась: «для "физика" мировой порядок больше не мог быть результатом установления в некоторый момент времени волей одного-единственного агента... имманентный для природы (physis), великий закон, упорядочивающий и управляющий вселенной, должен был уже некоторым образом присутствовать в первостихии, из которой постепенно образовался мир» [8, с. 139-140]. Такой процесс своеобразной материализации и натурализации понимания реальности привел в т. ч. к атомическим концепциям, в котором божественные сущности были составлены из тех же элементов, что и сама вселенная.

Итак, важная предпосылка для становления категории Абсолюта или Бога в классическом понимании находилась в сломе социальных структур «дворцовой цивилизации» Древней Греции и ее перерождении в полисную систему. Ее новые политические, правовые и повседневные практики трансформировали Рок как иррациональную волю в рационально познаваемый, универсальный и равный для всех Закон. Обособление философского знания из мифического общественного сознания запустило процесс дальнейшего абстрагирования категории Логоса с его собственным становлением как самостоятельной идеи. И в дальнейшем категория Закона как универсальной необходимости стала сливаться с божественным как возвышенным, изначальным и порождающим. В философских фрагментах Гераклита этот синтез уже заметен: «впервые в метафизике выступило понятие божественного Слова-Логоса... Мировой процесс есть процесс божественного огня...» [9, с. 238] и «Гераклит говорит о Едином и как о Боге, и как о мудреце. Бог – это всеобщий Разум (Логос), всеобщий закон, он присущ всем вещам, объединяя их в единство...» [6, с. 59]. Но божественный Логос мыслителя из Эфес все еще обезличенный и пантеистичный, хотя в последующем, в стоической философии, он приобретет черты теистические, личностные и психические [6, с. 60]. У Гераклита же намечилось пока в латентном виде дуалистическое начало, которое послужит окончательному «отпадению» абстракции трансцендентного Бога-Закона из имманентного мира: «вселенная делится на две части: верхнюю, небесную сферу божественного, чистого и разумного огня, и нижнюю, подлунную сферу погасшего вещества, холодного, тяжелого и сырого. Верхняя сфера есть область божественной жизни, проникнутой стройной гармонией; подлунная — область смерти и мрака...» [9, с. 240].

В Элейской школе у Парменида процесс абстрагирования и отделения высшего принципа как всеобщего Закона, Необходимости, Порядка и, в конце концов, Истины, достиг своего предела, ведь весь окружающий мир признавался недействительным и

ложным, а божественное Единое – истинным, наиболее подлинным и находящимся вне гераклитовской «войны как отца всего»: «Мир бытия и чувственный мир впервые в истории человеческого мышления сознательно противопоставляются: первый – это истинный мир, второй – мир видимости, мнения. Первый познаваем, второй недоступен познанию» [10, с. 52]. Вместе с тем формально Парменид и остальные элейцы, как и Платон и большинство философов Древней Греции до рождения христианского религиозного сознания, оставались монистами, притом же монистами материалистического характера: «хотя Парменид и установил различие между Разумом и Чувством, он создал не идеалистическую систему, а систему монистического монизма, в которой изменение и движение отвергаются как иллюзорные. Реальность можно постичь только Разумом, но Реальность эта материальна. Это не идеализм, это материализм» [6, с. 67]. Во многом это связано с особым древнегреческим восприятием мира как конечного [6, с. 69], а также объективистским характером эллинской культуры [5] (притом оба момента изменятся только в средневековой эпохе). Но за формальной онтологической имманентностью проявился гносеологический дуализм, который позже при повторной смене социальных, политических и культурных контекстов обернется раздвоением онтологии.

Введенные Парменидом разделение на «путь мнения и путь истины», тезисы о том, что «мышление и бытие – одно и то же» [10, с. 51] и «различение мыслимого и чувственно воспринимаемого» [10, с. 51] стали тем революционным событием в философской мысли, которые можно обозначить как «дематериализация мышления» [11]. Если раньше, как верно заметил Сергей Николаевич Трубецкой, у Гераклита Логосом становилось всеобщая эмпирическая изменчивость всего, процессы переходов и преобразований в материальном богатстве окружающего космоса [9, с. 230], то представитель Элейской школы продельывает радикально иное и противоположное. Он устраняет все космическое многообразие, меняет акцент с важности телесного на значимость нематериального, признает чувственное неистинным и Небытием, а мысленное, идеальное – Бытием и единственно истинным. И пусть формально Космос Парменида остается той же античной природной действительностью, но замена чувства мыслью, изменения статичностью в моменте слома исторических и социальных контекстов создадут классический смысл категории Бога и выделяют божественный порядок из чувственно-материальной вселенной в иную, недоступную обычному восприятию. Поэтому процесс становления категории Абсолюта в рассмотренном отрезке выглядит как рационализация Судьбы в Логос, его дальнейшая универсализация ионийскими мыслителями, обожествление пантеистического характера Гераклитом вместе с неизбежным проявлением противоречий («несмотря на всю материальность языческого представления о Логосе, самое сознание его всеобщности заключает в себе идею высшего порядка, которая долженствовала впоследствии разложить все язычество» [9, с. 251]; «Эмпирическая действительность, даже в том случае, когда она язычески обоготворяется нами и признается абсолютной, обосновывает в себе лишь свое распадение, свою внутреннюю ложь и противоречие... и предполагает для своего обоснования и объяснения идеальное, метафизическое начало» [9, с. 253]), которые разрешаются дематериализацией мышления и практически до конца оформившемся дуализмом миров небесного подлинного и земного ложного у Парменида.

Затем Платон в этом логико-историческом процессе становления категории Бога сыграл довольно противоречивую роль. С одной стороны «дуализация» на онтологическом уровне была им приостановлена, как доказывает Лосев в противовес представлению об основателе Академии как дуалисте («В Античности одним из первых, кто выдвигал дуалистические идеи на философском уровне, был Платон» [12]): «...объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм... первоисточник как раз и свидетельствует об отсутствии у Платона всякого грубого метафизического дуализма» [13]. В конечном счете, эйдос как

порождающая модель снимают противоречие между чувством и мыслью у Платона: «Материя оказалась у него в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями, но только данными в виде предельно точно сформированных первообразов, вечно неподвижных, но и вечно изливающихся в материальную действительность... Платоновский идеализм формально и структурно признает безусловный онтологический примат идеи над материей. Но если брать его не структурно, не конструктивно-логически, а по его содержанию, то в центре его оказывается учение о чувственном космосе...» [14]. Вместе с тем, с другой стороны, мифическая фигура Демиурга в диалоге «Тимей» и совпадение Блага, Красоты и Истины дополнили категорию Бога, добавили в ее состав личностные и трансцендентные оттенки. Затем, в завершении эллинского периода античности, ученик и критик Платона Аристотель, несмотря на критические выпады в отношении дуализма и обезличивание высшего принципа как мирового перводвижателя, тем не менее логически довершил и закончил выделение Логоса из материального мира (в виде бога-перводвижателя).

Во многом на этом моменте логические предпосылки для возникновения категории Абсолюта в классическом смысле завершаются. Оставались лишь изменения исторического характера, которые произошли с установлением сначала эллинистического мира, а затем с приходом христианства как господствующей религии и общественного сознания. В эпохе эллинизма с возрождением больших империй и распадом полисной системы возник общественный запрос на философию, направленную на личностное счастье, т. е. прежде всего на этические проблемы [15, с. 150]. На основе этого запроса и элементов из традиций платоников, перипатетиков, философии Гераклита и других школ и течений возникла философская стоическая система. Несмотря на изначальную материальность воззрений ранних и средних стоиков, продолжение гераклитовских идей о божественном, огненном и безличном Логосе, поздние стоики, Луций Сенека и Марк Аврелий проявляют не просто религиозные, но вполне однозначные дуалистические черты с персонификацией божества, как замечают и Коплстон [16, с. 210], и Дарио Антисери с Джованни Реале [17, с. 305-306]. Притом даже если эти и не только стоические мотивы не напрямую перешли в христианство, то, во всяком случае, ранние христиане и поздние стоики были довольно тесно связаны идейно, а их взгляды коррелировали друг с другом [18, с. 17]. Так или иначе официально завершилась классическое понимание категории Бога в сформировавшейся схоластике и церковной догматике. Абсолют стал трансцендентным Благом, Разумом, Волей, Законом, Необходимостью, Красотой, Истиной и Любовью, который одновременно несколько тысячелетий назад создал материальный человеческий мир [19, с. 5]. В связи с этим окружающая действительность «раскололась» на две части. Отношение между ними носило сложный и не всегда однозначный характер, который выражался как в ересях, так и в специфическом отношении к мирскому [20, с. 68-69]. Земная ее половина лишалась античных атрибутов вечности, прекрасности, полноты, оставаясь конечной, но став при этом линейной, а не цикличной. Другая половина, собственно, божественная, и была Абсолютом, вечным, неизменным, истинным и совершенным.

Дальнейшие общественные изменения вновь запустили процессы изменения в категории Бога. Накопление экономических, культурных и политических предпосылок привело к весьма резкому распаду европейского средневекового общества и кристаллизации из него социумов эпохи Модерна. Модернизация в самых разных социальных сферах, религиозные войны и Реформация, географические открытия и научные революции, политические и промышленные перевороты привели к разложению как феодального общества вообще, так и господствовавшего там общественного сознания. «Расколдовывание мира», установление гегемонии естественных наук и секуляризация привели к прямому отрицанию и критике категории Бога в философии. Важным моментом

этого критического процесса стала философская система Бенедикта Спинозы, которая «вернула» и повторно «слила» трансцендентного Бога с миром. Притом новоевропейский мыслитель сделал это на качественно новом уровне по сравнению с эпохой эллинов. Теперь обожествленная природа мыслилась не как конечная в пространстве или замкнутая в циклическом времени, а как бесконечная и вечная, всеми атрибутами христианского божества, но без олицетворения последнего: «Все легенды о боге... это лишь нагромождение антропоморфных иллюзий, которые человек создает о всемогущей силе бесконечной Природы, приписывая им весь свой собственный эгоизм, всю свою собственную ограниченность... Последовательный материализм Спинозы прямо обязывал его, во-первых, очистить человеческие представления о природе (о "боге") от всех следов антропоморфизма, а во-вторых, понять самого человека, по образу и подобию которого кроилось до сих пор представление о "боге", как реальную, телесную частичку великого природного целого» [21]. Притом новый вариант пантеизма Спинозы сохранял античное включение и значимость человека в бытие. Но в начале Нового времени процесс трансформации категории Бога раздвоился, как в свое время сама классическая форма Абсолюта появилась из раздвоения мира.

Вводимое нами расщепление процесса отношения к категории Абсолюта и самой этой категории обозначает спекулятивный, но необходимый ход для дальнейшего исследования и понимания преобразований и изменений в философии современности. Ведь если философская мысль и связанная с ней интеллектуальная сфера на временном отрезке от Спинозы до немецкой классической философии включительно пошла по пути изучения отношений (и их возможно изменения на практике) между миром, богом и человеком, т. е. по пути определенного «снятия» и глубинного преодоления ограничений категории Абсолюта, то второе направление выбрало иной путь. А именно прямое отрицание Бога сначала через подстановку на место, собственно, божественного человека, притом не абстрактного, а вполне исторического – европейского, индустриального, буржуазного и модернистского. Не зря ряд мыслителей от предтеч Просвещения до французских просветителей обозначали человека как «смертного Бога» [22], а божество же обозначали как «химерическое, нереальное существо» [23] в трудах Ламетри, Дидро, Гельвеция.

В конечном счете, данное направление замены божественного человеческим, перехода атрибутов Абсолюта – всемогущества, всезнания и всеобщности, которые выражались в постоянном росте технических возможностей, знания и территориальной экспансии европейских держав – к человеку, отчетливо предстает в философии основателя экспериментального метода, Фрэнсиса Бэкона: «Конечная цель Бэкона – восстановить потерянную в результате грехопадения... власть над творением... с целью существенно улучшить материальные условия существования человечества» [24, с. 435]. К похожему целеполаганию приходит и Рене Декарт через выделение двух субстанций, мыслящей, соответствующей человеку, и протяженной, механической, где даже животные – это лишь сложные автоматы, которые люди могут вместе со всей природой переделать под своим нужды. Бэкон и Декарт, таким образом, стояли в основании идеологии господства науки как инструмента для овладения природой, что позже представители Франкфуртской школы обозначат как «техническая рациональность» или «инструментальный разум» [25]. Как верно описывает сделанное двумя философами Ричард Тарнас, «Бэкон и Декарт – провозвестники научной цивилизации, бунтари, ополчившиеся на невежество прошлого, ревностные исследователи природы – провозгласили двоякое эпистемологическое основание современного мышления. В их манифестах эмпиризма и рационализма давно вызревавшее осознание важности природного мира и человеческого разума... от этого... начинала свое победное шествие наука... Ньютон достиг вершины своих открытий, используя практически синтез индуктивного эмпиризма Бэкона с дедуктивным математическим рационализмом Декарта... таким образом, человек предстал как существо

благородное не потому, что он избран средоточием Божественного Замысла, открытого в Священном Писании, а потому, что он собственным умом постигает законы природы и добивается владычества над ее силами. Новая философия не просто отражала осознание человеком своего нового могущества. Ее значимость как системы мировоззрения, а также причины ее мощного воздействия на западную мысль, зиждились на ее научной, а затем – технологической, прочной основе. Никогда раньше ни один из способов мышления не приводил к таким наглядно осязаемым результатам» [26].

Разумеется, различие двух путей в Новом времени по преодолению («снятию» или «отрицанию-замене») не означает строгой демаркации между ними и отсутствия пересечений. Наоборот, «чистая философия» в лице завершающих фигур немецкой классической философии – Фейербах, Маркс и Ницше – и направления феноменологии и позитивизма двадцатого века говорят об их продуктивном столкновении на исходе девятнадцатого столетия и начала нового. Мыслители Германии активно воспринимали данные позитивных наук, особенно в области естественного отбора и эволюционной теории, которые привели к возникновению марксистского исторического материализма и ницшеанского учения о здоровой и больной Воле. Условная научная идеология же вынесла из результатов философского прогресса кантовские идеи об ограниченности познания, которые легли в основу феноменологии Эдмунда Гуссерля [27], а также англо-американского позитивизма, аналитической философии и философии науки [28]. Это второе направление осмысления и преодоления категории Абсолюта перешло с позиции осмысления объекта, что осталось предметом естественных наук, на осмысление субъекта, а потом и его изъятия из процесса познания и возвращения к объекту. Начался данный процесс с позднего Гуссерля, верно зафиксировавшего кризис научной рациональности в том, что как раз и обозначат как инструментальный разум [29]. Притом основатель феноменологии не только поставил диагноз эпохе, но и отчетливо спрогнозировал последствия преодоления или сохранения идеологии науки как обладания природой и технического восприятия мира: «Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума» [30]. Катастрофические события прошлого века в виде тоталитарного террора практически обосновали выводы Гуссерля. Поэтому обособившаяся просвещенческая традиция отрицания Бога через его замену на человека пошла еще дальше: процедуре отрицания подверглось не только божественное, но и человеческое вместе со всей сложной синтетической структурой самой категории Абсолюта.

Критика человеческого субъекта в различных версиях позднего позитивизма, лингвистический поворот в философии, формирование постмодернистского курса по устранению «больших нарративов», идеологий, господства субъекта – все это моменты в процессе ликвидации категории Бога, теперь в человеческой его форме. Таким образом, Просвещение и Модерн, начавшись как эпоха отрицания Абсолюта с заменой его человеком, логически пришла к нивелированию и человеческого в данной категориальной структуре. Во многом модернистская эпоха заключала в себе постмодернистский исход. Притом вторая линия преодоления божественного, связанная с исследованием и изменением отношений между субъектом и объектом, человеческим и природным миром, тоже пришла к подобному отрицанию после рассеивания марксизма на множество движений и распада единого коммунистического движения. А другой извод немецкой классической философии, Фридрих Ницше, сформулировал основные доктрины постмодернистского сознания еще до наступления постмодернизма: смерть Бога как Истины, Красоты, Единого и Блага, крушение больших проектов и критика человеческого. Притом разложение марксизма стало непосредственным истоком для французского

постмодернизма [31]. А предтечами и основателями постмодернистского курса во многом были сами марксисты, в основном западных направлений, также прошедшие через травмирующие трагичные события двадцатого века. Во многом в данном контексте показателен Теодор Адорно с тезисом «Целое есть неистинное» и концепцией «негативной диалектики» [32], которая методологически устраняла притязания субъекта на истинное, единое и целостное знание, способное стать декартовским разумом как универсальным инструментом. Но итогом слияния двух течений преодоления категории Бога с доминированием научной идеологии вместе с ее самокритикой, а также интеллектуальной гегемонии данного тренда вместе с деконструкцией субъекта стали не освобождение объекта, природного мира, от технической рациональности, и не устранение религиозного сознания с Абсолютом в своей сердцевине. Секуляризация и научная идеология столкнулись с конца прошлого столетия с ростом количества верующих и религиозным возрождением [33, с. 115]. А дальнейшее развитие двух объединившихся направлений по критике категории Бога пришло к необходимости включения религиозного сознания в современные общества и борьбы с научным фанатизмом. Например, Юрген Хабермас вполне диалектически обосновывает, что демократическое сообщество первоначально необходимо исключает из себя религиозные элементы, но потом необходимо же, для собственной конечной реализации, включит в себя них, став постсекулярным [34].

Подобная стратегия преодоления постмодернистского дискурса, который возвращает в той или иной форме домодернистскую, классическую категорию Абсолюта в общественное сознание, не принимается рядом новейших мыслителей, включая Алена Бадью и Квентина Мейясу. Оба философа находятся в оппозиции к религиозному фундаментализму [35, 36], оба связаны одной синтетической линией по преодолению категории Абсолюта и оба заявляют о стремлении преодолеть консенсус постмодернизма [37, 38]. Притом Мейясу во многом испытал влияние идей Бадью, а последний особо отмечает именно Квентина в числе своих последователей [39]. Но парадоксальная, точнее диалектическая сторона их интеллектуальной деятельности заключается в том, что вполне открыто обозначаемое стремление добиться полного отрицания и демонтажа категории Бога оборачивается ее сохранением в превращенной форме в текстах авторов. Во многом это связано, как нам представляется, с отмеченным выше синтетическим и историческим характером данной категории. А именно Абсолют объединяет в себе ряд «суб-категорий»: Целого, Единого и Тотальности; субъекта; Необходимости; Истины; Блага; собственно божественно-религиозную составляющую или религиозное сознание. Стремление логически обосновать и философски аргументировать секулярный дискурс и создать онтологию, в которой не останется места как раз для божественного, что сделает религиозное сознание обоснованно иллюзорным и эфемерным, приводит к обратному эффекту как раз из-за неучтенности этой сложной структуры. Отрицание не просто божественного, а и Единого, и Истины, и Блага, и Необходимости, которое как раз копирует, а не заменяет качественно методологический фундамент постмодернизма, способствует как раз ликвидации самого научного дискурса. Ведь именно идея единого мира с универсальными и необходимыми законами, которые способно рационально познать, лежала в предыстории позитивных наук. Т. е. сам предмет научного, сциентистского сознания, был той самой мифической Судьбой, которая трансформировалась в философский Логос и только затем перешел в синтетическое наполнение категории Бога. И полное стирание всей категориальной полноты так понятого Абсолюта и приводит к тому, что дискурс сильного секуляризма Бадью и Мейясу оказывается потенцией для обоснования как раз религиозного сознания.

Если мы обратимся к структуре аргументации обоих мыслителей, то заметим следующее. Общей предпосылкой для них является отрицание Единого, Тотальности и Необходимости как тождественного божественному Абсолюту: «всякая современная

философия должна прервать отношение между Единым и Истиной. Она должна быть философией множественного. Включая сюда множественное в измерении истины. Сверх того, она должна утверждать, что множественные истины являются в прямом смысле равными между собой. Что никакая из них не является более привилегированной, чем другие, будь то бытие, жизнь или дух... Мы утверждаем, что всякая современная философия должна разорвать отношение между истиной и необходимостью. Включая сюда ситуацию, когда речь идет об исторической или же историцистской необходимости. Что означает, что необходимо допустить, что истины связаны со Случайностью... эти случайности... остаются отделенными друг от друга и не производят никакого рока в том смысле, что эти истины одновременно множественны в своём бытии и случайны... в своем возникновении» [40]; «не существует легитимного способа показать, что определенное сущее должно существовать безусловно... такой отказ от догматизма является минимальным условием критики идеологии. Идеология не отождествляется с некой обманчивой репрезентацией, это форма псевдорациональности, цель которой — установить, что то, что существует, действительно должно существовать с необходимостью» [41, с. 44]; «Тотальность мыслимого логически непредставима: она оставляет место для противоречия... Тотальность... мыслимого — немислима» [41, с. 155]. Затем единственной возможностью для отгораживания научного дискурса от остальных и Мейясу, и Бадью видят в признании как математической природы научности, так и вообще всего бытия, познаваемой вселенной и ее оснований: «то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления» [41, с. 175]; «Математика – это действенная онтология» [42, с. 79]; «мысль о бытии-как-бытии реализуется полностью в математике» [42, с. 76].

Притом, что характерно, математический аналитический аппарат, его абсолютизация как раз характеризует техническую рациональность с идеей исчислимости природных объектов для их дальнейшего подчинения и эксплуатации через технизацию: «Квантификация природы, которая привела к ее истолкованию в терминах математических структур, отделила действительность от всех присущих ей целей и, следовательно, отделила истину от добра, науку от этики... научная рациональность рождается уже как существенно нейтральная. То, к чему может стремиться природа (включая человека), может быть рационально понято наукой только в терминах общих законов движения - физических, химических или биологических. За пределами этой рациональности человек живет в мире ценностей, а ценности, отделенные от объективной реальности, становятся субъективными. Единственный путь сохранить за ними некую абстрактную и безвредную значимость - метафизическая санкция (божественный или естественный закон). Но такая санкция неverifiedируема, а значит, не имеет отношения к объективной действительности» [43, с. 344]. Базирование идей Алена Бадью и Квентина Мейясу на той версии теории множеств, которая ведет к отрицанию тотального исчислимого универсума, приводит к исключению возможности прогнозирования радикальных изменений: «нелегитимность распространения вероятностного способа рассуждения за пределы тотальности данного в опыте. По сути, если мы не можем... принять решение о существовании или несуществовании тотальности возможного, мы должны ограничить претензии вероятностного рассуждения только объектами опыта, но не распространять его на сами законы нашей Вселенной...» [41, с. 147]. Но это не стирает при всем самой по себе претензии математики в арсенале инструментального разума на познание и использование познанного в утилитарных целях.

Тем не менее получившееся математическое бытие двух французских философов, исключив, казалось бы, все черты и составные части категории Абсолюта, содержит основные черты христианского бога – вечность, бесконечность, всемогущество, которые лучше всего проявляются в описании Гипер-хаоса Мейясу: «нечто глухое, способное разрушать вещи и миры; способное порождать монстров алогизма; способное также никогда не переходить к действию; способное воплотить и любые фантазии, и любые

кошмары; способное на необузданные и беспорядочные изменения, или, наоборот, способное произвести бездвижный универсум... Всемогущество, равное всемогуществу картезианского Бога, который может что угодно, даже непостижимое; но Всемогущество ненормированное, слепое, лишенное других божественных совершенств и ставшее автономным. Могущество, в котором нет ни доброты, ни мудрости, неспособное гарантировать мышлению истинность его ясных идей» [41, с. 91-92]. Во многом данная категориальная конверсия произошла из-за того, что наследие линии, начавшейся со Спинозы, осталось забытым. Включение человека в мир как необходимой части этого мира через признание мышления атрибутом Природы, а также исследование отношений между так понятым человеческим субъектом и мирозданием в рамках немецкой классики и изначального марксизма оказались вне рассмотрение французских теоретиков. Предмет изучения Мейясу и Бадью как раз исключает субъекта и субъективное ради мира, каким он есть без человека, Великого Внешнего: «помыслить мир без мышления — мир без данности мира... мы должны понять, как мышление может получить доступ к абсолютному: бытию настолько непривязанному... настолько сильно отделенному от мышления, что оно предоставляет себя как без-относительное к нам — способное существовать независимо от того, существуем мы или нет» [41, с. 35]; «Современные мыслители безвозвратно лишились Великого Внешнего... Внешнего, не опосредованного отношением к нам, данного как безразличное к собственной данности, существующего в себе, безразлично, мыслим мы его или нет; такое Внешнее, которое мысль могла бы постигать с оправданным чувством пребывания на чужой территории — в совершенно чуждом ей месте» [41, с. 14-15].

Поэтому секулярную онтологию обоих мыслителей можно охарактеризовать как анти-спинозизм или «революцию против Спинозы». Последний операцией тождества в виде «Бог, или Природа» слил божественное с миром и тем самым «нейтрализовал» все религиозное наполнение категории Абсолюта. Ален Бадью и Квентин Мейясу пошли путем, который другой бадьюанец обозначил как «Мира не существует» [44], т. е. признание необходимости контингентности, чистой множественности, отсутствия Единой Истины и наличия невыразимого: «Всякая современная философия должна допускать существование, в качестве предела некоторой истины, невыразимой вещи. Она должна сделать невыразимое одной из своих категорий. Невыразимое не может быть подчинено той или иной истине, оно очерчивает границы её власти... Философия чистого множественного и равенства истин. Философия события и случайности как внутренних условий всякой истины. Философия невыразимого как граница всякой истины» [40]. Притом благодаря постулированию необходимости контингентности Мейясу обосновывает вероятность воскрешения человеческого рода без вмешательства монотеистического рода, что говорит уже не о бессознательном сохранении категории божественного, но и о вполне сознательном создании новых форм религиозности автором [38].

Проблема в том, что подобная картина мира соответствует мифическому, дологическому началу философии, где пребывала невыразимая рациональным образом Судьба, а контингентная, совершенно случайная воля богов могла разрушить целые цивилизации. Поэтому на место отрицаемого монотеистического божества приходит более архаичская, хаотичная и всеильная сущность, становясь своеобразным «теневым богом». Этим логическим ходом в алогичное заканчивается диалектическое развитие как категории Абсолюта вообще, так и ее отрицания научным мировоззрением в частности. Начавшись с синтеза иррационального и рационального в одну идею, категория Бога попала в процесс собственной критики, в ходе которой божественное было заменено человеческим. Затем сама идеология господства человека подверглась деструкции, но уже вместе с собственно логическим наполнением данной категории, в которой были базовые условия для самого научного дискурса. И на месте исключенного из категории Абсолюта логического и

человеческого наполнения осталось только иррациональное, божественное и религиозное. Таким образом, линия технической рациональности, основываясь на методах естественных математизированных наук, изначально концентрировалась только на изучении немслящих объектов и их последующей эксплуатации, в какой-то момент стала исследовать своей специфической методологией неспецифический для нее предмет – мыслящие объекты, т. е. человеческие субъекты. В ходе данной попытки научного рассмотрения человека и общества, инструментальный разум оказался не способен познать в своем формализованном языке «жизненный мир» и человеческую сущность, из-за чего редуцировал их до понятного для себя материала.

Итог этой редукции и деструкции категории Абсолюта лучше всего представлен в диссертационной работе Квентина Мейясу, частично переведенной на русский. В ней он признает, что из мира чистых физических законов нельзя вывести закономерное появление биологической жизни, а из этой органической реальности – зарождение мышления. Эти статистически невероятные возникновения качественно нового Мейясу предлагает объяснить через заимствование схоластического принципа происхождения «из ничего». Т. е. за появлением органической жизни и человеческого мышления стоит контингентность – случайность вне диалектической связи с необходимостью: «возникновение материальных конфигураций, которые поддерживают жизнь или же мышление, кажется сегодня чрезвычайно маловероятной; и это имеет место, идет ли речь о возникновении первых составных компонентов жизни, эволюции видов, а также возникновении или эволюции человеческого мозга. Кажется, что вероятностная модель... неспособна отдать отчет ни в новизне, ни в малой вероятности становления живого... Жизнь... не является возможным случаем тех законов, что регулируют материю; сходным образом виды возникли, разрушив все вероятностные законы, отсылающие к генетической случайности... потому что новые виды не являются монструозными возможными случаями, унаследованными от старых видов. Речь идет о возникновении постоянств, которые ни в коей мере изначально не были включены в баснословный скрытый принцип вселенной, т. е. о возникновении *ex nihilo*» [45]. И там же, в другом месте: «мы действенным образом противостояем современному расцвету божественного финализма, который, что логично, извлекает выгоду из сциентистского поверия (и при этом нерационального) в постоянство законов, дабы произвести утверждение о том, что крайне низкая степень вероятности появления живого или же эволюции видов доказывает трансцендентное вмешательство, в то время как «чудеса», как мы это видели, доказывают в точности обратное: тот факт, что мир ничем не ограничен и тем самым отождествляется с беззаконным возникновением законов, которое нельзя подчинить просчитыванию вероятностей. Верить в тот факт, что законы природы подчинены вероятному закону... означает обречь себя на веру в трансцендентность основания... законы не имеют никакого основания быть постоянными ...» [45].

Таким образом, за неимением возможности рационально объяснить, почему с необходимостью в мире холодного и бесконечного космоса появляются жизнь и мысль, французский философ предлагает признать «сверх-случайность» фундаментальной аксиомой научного дискурса. Но объяснение чего-то необъяснимого через закрепления за ним термина и постулирование необходимости этого иррационального начала не является само по себе рациональным и принадлежащим научному дискурсу шагом. Более того, полагание Квентином Мейясу необходимости контингентности как условия, которое исключает любую необходимость, подпадает под ту же критику, что и т. н. «критерий Поппера» – насколько некий принцип и критерий проверяет сам себя? Субстанция Спинозы как причина самой себя решает проблему самопроверяемости, в отличие от необходимости не-необходимости. А имманентное включение субъекта во вселенское Целое с необходимостью, идущее от спинозизма к одному из вариантов его развития в известном трактате [46] советского марксиста Эвальда Васильевича Ильенкова, позволяет

переопределить отношения между природой и человеком с разрушительного господства к положительному воздействию мышления на мир.

В конечном счете, рассмотренная линия развития и незавершенного преодоления категории Абсолюта оказалась сложной синтетической конструкцией, преодолеть которую простым отрицанием или заменой не представляется возможным. В связи с этим наиболее перспективными путями или предпосылками для дальнейшей работы в этом направлении видятся следующие пункты. Первое, продолжить вслед за линией Спинозы, немецкой классической философии и ее завершающих фигур исследование взаимоотношений между субъектом и объектом в рамках конкретной тотальности, что предполагает движение «от абстрактного к конкретному». Второе, учитывать замеченные Вернаном и не только взаимосвязи между социальными и духовно-интеллектуальными преобразованиями, на основании чего обнаружить, каким образом современные общественные структуры воздействуют и влияют на категорию Абсолюта в ее скрытой и явной формах. Третье, для преодоления иррационального в рассматриваемой категории и оставления в ней логического и необходимого для науки как проекта постижения мира как Целого, представляются полезными продукты работы современной теологии. Так, в «Евангелие христианского атеизма» американский теолог Томас Альтицер обосновывает необходимость онтологического перехода трансцендентного Абсолюта в имманентность человеческого мира на спекулятивно-логическом уровне [47, с. 6]. Подобный процесс кенозиса, перенесенный с Христа на всю божественную тотальность, в некотором смысле дополняет видение Спинозы, а в другом представляет собой более радикальный, последовательный и без «слепых пятен» вариант секулярного дискурса, нежели чем представленные и рассмотренные выше проекты Алена Бадью и Квентина Мейясу. Помимо такой специфической логики трансцендентного перехода к «мертвой» пантеистической имманентности, Альтицер обосновывает тем самым и необходимое становление человечества единым субъектом истории и мира как Целого. Таким образом, синтетическое рассмотрение категории Бога, понимание его логических, исторических и социальных граней, важность рациональных элементов в структуре Абсолюта для научного дискурса позволяют осуществить более глубокое преодоление данной категориальной ограниченности. Ведь Бог – это не просто «иллюзия», как выходит из заглавий одной из книг Ричарда Докинза. Это продукт сложного общественного процесса, развитие которого не останавливается, а все еще продолжается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Манхейм Н. Ошибка атеиста Ричарда Докинза [Электронный ресурс]. URL: <https://detaly.co.il/oshibka-ateista-richarda-dokinza/> (Дата обращения: 20.10.2022).
2. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия., 2004. 704 с.
3. Хлебников Г. В. Философская теология ионийцев [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-teologiya-ioniytsev> (Дата обращения: 20.10.2022).
4. Шафоростов А. И. История формирования представлений о реальности. Шаг второй: судьба и случайность в античной мысли классического периода [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-formirovaniya-predstavleniy-o-realnosti-shag-vtoroy-sudba-i-sluchaynost-v-antichnoy-mysli-klassicheskogo-perioda> (Дата обращения: 20.10.2022).
5. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (Дата обращения: 20.10.2022).
6. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Т. 1. М. 2003. 335 с.
7. Рассел Б. История западной философии. В двух книгах. Книга 1. М. 1993. 512 с.

8. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М. 1988. 224 с.
9. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М. 2010. 589 с.
10. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой: Учебное пособие для вузов. М., СПб. 2000. 319 с.
11. Галанин Р. Как объяснял мир древнегреческий философ Диоген Аполлонийский [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Дата обращения: 20.10.2022).
12. Сысоев М. С. Сознание (дуализм) [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6024721> (Дата обращения: 20.10.2022).
13. Лосев А. Ф. Диалектика Одного и Иного как условие возможности существования порождающей модели [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt17.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
14. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt00.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
15. Гусев Д. А. Социальные предпосылки зарождения античного скептицизма и специфика стоической теории познания // Философская мысль. 2015. № 1. С. 148-191.
16. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Том II. М. 2003. 319 с.
17. Антисери Д., Реале Дж. История философии от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). СПб. 2003. 688 с.
18. Stob R. Stoicism and Christianity // Classical Journal. 1934-1935. V. 30. P. 217-224.
19. Зайко А. В. Философия средних веков: метод. указания. СПб. 2010. 23 с.
20. Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб. 2011. 768 с.
21. Ильенков Э. В. Опередивший свое время [Электронный ресурс]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/tempus.html> (Дата обращения: 20.10.2022).
22. Гайденко П. П. Антропоцентризм [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474> (Дата обращения: 20.10.2022).
23. Лега В. П. Философия нового времени. Французское Просвещение [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/431790/> (Дата обращения: 20.10.2022).
24. Дмитриев И. С. "Inquisitor de rerum natura": истоки эксперименталистской методологии Ф. Бэкона // Вопросы истории естествознания и техники. 2015. № 3. С. 433-454.
25. Финберг Э. Средство как смысл: рациональность и действие в критической теории технологии [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sredstvo-kak-smysl-ratsionalnost-i-deystvie-v-kriticheskoy-teorii-tehnologii> (Дата обращения: 20.10.2022).
26. Тарнас Р. Философская революция // История западного мышления [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/tarna01/index.htm> (Дата обращения: 20.10.2022).
27. Счастливец Р. А. Вперед, к Канту! Феноменология чистого разума [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vpered-k-kantu-fenomenologiya-chistogo-razuma> (Дата обращения: 20.10.2022).
28. Метлов В. И. Присутствие Канта в современной философии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/255269/> (Дата обращения: 20.10.2022).
29. Комаров А. Е. Эдмунд Гуссерль о кризисе европейской науки [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/edmund-gusserl-o-krizise-evropeyskoj-nauki> (Дата обращения: 20.10.2022).
30. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/gusserl/crisis.html> (Дата обращения: 20.10.2022).
31. Изергина В. П., Батяев Р. А. Марксизм и постмодернизм: конфликт или сотрудничество? [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/marksizm-i-postmodernizm-konflikt-ili-sotrudnichestvo> (Дата обращения: 20.10.2022).
32. Сивков Д. Ю. Концепция «Ускользящей реальности» в философии Теодора В. Адорно

- [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontsepsiya-uskolzayuschey-realnosti-v-filosofii-teodora-v-adorno> (Дата обращения: 20.10.2022).
33. Узланер Д. А. Конец религии? История теории. М. 2019. 240 с.
34. Хабермас Ю. Что такое «постсекулярное общество»? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (Дата обращения: 20.10.2022).
35. Аленьевский К.А. Гипотеза коммунистического субъекта в философии Алена Бадью [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29888 (Дата обращения: 20.10.2022).
36. Пензин А. «Космология духа» Эвальда Ильенкова: опыт прочтения в свете современных философских дискуссий [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kosmologiya-duha-evalda-ilienkova-opyt-prochteniya-v-svete-sovremennyh-filosofskih-diskussiy> (Дата обращения: 20.10.2022).
37. Бадью А. Тела, языки, истины [Электронный ресурс]. URL: https://scepis.net/library/id_1974.html (Дата обращения: 20.10.2022).
38. Мейясу К. Имманентность потустороннего мира [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Дата обращения: 22.10.2022).
39. Бадью А. Предисловие к книге Квентина Мейясу «После конечности» [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@igor-stavrovsky/alien-badiu-priedisloviie-k-knighie-kvientina-mieiasu-poslie-koniechnosti> (Дата обращения: 20.10.2022).
40. Бадью А. О Лакане и антифилософии [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-o-lakanie-i-antifilosofii> (Дата обращения: 20.10.22).
41. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентное. Екб.; М. 2015. 196 с.
42. Бадью А. Манифест философии. СПб. 2012. 190 с.
43. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М. 2003. 526 с.
44. Брайант Л. Мира не существует [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@hylepress/lievi-r-braiant-mira-nie-sushchiestvuiet-razdiel-iz-knighi-diemokratiia-obiektiv-1> (Дата обращения: 20.10.22).
45. Мейясу К. Божественное несуществование [Электронный ресурс]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiasu-bozhiestviennoie-niesushchiestvovaniie> (Дата обращения: 20.10.2022).
46. Ильенков Э. В. Космологи духа [Электронный ресурс]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html> (Дата обращения: 20.10.22).
47. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М. 2010. 224 с.

REFERENCES

1. Manhejm N. Oshibka ateista Richarda Dokinza. [Electronic resource]. URL: <https://detaly.co.il/oshibka-ateista-richarda-dokinza/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
2. ZHil'son E. Izbrannoe: Hristianskaya filosofiya. M. 2004. 704 s. (in Russian)
3. Hlebnikov G. V. Filosofskaya teologiya ionijcev. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-teologiya-ioniytsev> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
4. SHaforostov A. I. Istoriya formirovaniya predstavlenij o real'nosti. SHag vtoroj: sud'ba i sluchajnost' v antichnoj mysli klassicheskogo perioda. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-formirovaniya-predstavleniy-o-realnosti-shag-vtoroy-sudba-i-sluchajnost-v-antichnoj-mysli-klassicheskogo-perioda> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)

Russian)

5. Losev A. F. Dvenadcat' tezisev ob antichnoj kul'ture. [Electronic resource]. URL: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (Accessed: 20.10.22). (in Russian).
6. Koplston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim. T. 1. M. 2003. 335 s. (in Russian)
7. Rassel B. Istoriya zapadnoj filosofii. V dvuh knigah. Kniga 1. M. 1993. 512 s. (in Russian)
8. Vernan Zh.-P. Proiskhozhdenie drevnegrecheskoj mysli. M. 1988. 224 s. (in Russian)
9. Trubeckoj S. N. Metafizika v Drevnej Grecii. M. 2010. 589 s. (in Russian)
10. Gajdenko P.P. Istoriya grecheskoj filosofii v ee svyazi s naukoj: Uchebnoe posobie dlya vuzov. M., SPb. 2000. 319 s. (in Russian)
11. Galanin R. Kak ob"yasnyal mir drevnegrecheskij filosof Diogen Apollonijskij. [Electronic resource]. URL: <https://knife.media/diogenes-of-apollonia/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
12. Sysoev M. S. Soznanie (dualizm). [Electronic resource]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6024721> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
13. Losev A. F. Dialektika Odnogo i Inogo kak uslovie vozmozhnosti sushchestvovaniya porozhdayushchej modeli. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt17.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
14. Losev A. F. ZHiznennyj i tvorcheskij put' Platona. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt00.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
15. Gusev D. A. Social'nye predposylki zarozhdeniya antichnogo skepticizma i specifika stoicheskoj teorii poznaniya // Filosofskaya mysl'. 2015. № 1. S. 148-191. (in Russian)
16. Koplston F. Istoriya filosofii. Drevnyaya Greciya i Drevnij Rim. Tom II. M. 2003. 319 s. (in Russian)
17. Antiseri D., Reale Dzh. Istoriya filosofii ot istokov do nashih dnei. Antichnost' i Srednevekov'e (1-2). SPb.: 2003. 688 s. (in Russian)
18. Stob R. Stoicism and Christianity // Classical Journal. 1934-1935. V. 30. P. 217-224.
19. Zajko A. V. Filosofiya srednih vekov: metod. ukazaniya. SPb. 2010. 23 s. (in Russian)
20. Hejzinga J. Osen' Srednevekov'ya. SPb. 2011. 768 s. (in Russian)
21. Il'enkov E. V. Operedivshij svoe vremya. [Electronic resource]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/tempus.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
22. Gajdenko P. P. Antropocentrizm. [Electronic resource]. URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
23. Lega V. P. Filosofiya novogo vremeni. Francuzskoe Prosveshchenie. [Electronic resource]. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/431790/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
24. Dmitriev I. S. "Inquisitor de rerum natura": istoki eksperimentalistskoj metodologii F. Bekona // Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki. 2015. № 3. S. 433-454. (in Russian)
25. Finberg E. Sredstvo kak smysl: racional'nost' i dejstvie v kriticheskoj teorii tekhnologii. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sredstvo-kak-smysl-ratsionalnost-i-deystvie-v-kriticheskoy-teorii-tehnologii> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
26. Tarnas R. Filosofskaya revolyuciya // Istoriya zapadnogo myshleniya. [Electronic resource]. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/tarna01/index.htm> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
27. Schastlivcev R. A. Vpered, k Kantu! Fenomenologiya chistogo razuma. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vpered-k-kantu-fenomenologiya-chistogo-razuma> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
28. Metlov V. I. Prisutstvie Kanta v sovremennoj filosofii. [Electronic resource]. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/255269/> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
29. Komarov A. E. Edmund Gusserl' o krizise evropejskoj nauki. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/edmund-gusserl-o-krizise-evropejskoj-nauki> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
30. Gusserl' E. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofiya. [Electronic resource]. URL:

- <http://www.infoliolib.info/philos/gusserl/crisis.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
31. Izergina V. P., Batyaev R. A. Marksizm i postmodernizm: konflikt ili sotrudnichestvo? [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/marksizm-i-postmodernizm-konflikt-ili-sotrudnichestvo> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
32. Sivkov D. YU. Koncepciya «Uskol'zayushchej real'nosti» v filosofii Teodora V. Adorno. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-uskolzayuschey-realnosti-v-filosofii-teodora-v-adorno> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
33. Uzlaner D. A. Konec religii? Istoriya teorii. M. 2019. 240 s. (in Russian)
34. Habermas YU. Chto takoe «postsekulyarnoe obshchestvo»? [Electronic resource]. URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/stat/100/1411/> (Accessed: 20.10.2022). (in Russian)
35. Alenevskij K.A. Gipoteza kommunisticheskogo sub"ekta v filosofii Alena Bad'yu. [Electronic resource]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29888 (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
36. Penzin A. «Kosmologiya duha» Eval'da Il'enkova: opyt prochteniya v svete sovremennyh filosofskih diskussij. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kosmologiya-duha-evalda-ilenkova-opyt-prochteniya-v-svete-sovremennyh-filosofskih-diskussiy> (Accessed: 20.10.22).
37. Bad'yu A. Tela, yazyki, istiny. [Electronic resource]. URL: https://scepis.net/library/id_1974.html (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
38. Mejyasu K. Immanentnost' potustoronnego mira. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immanentnost-potustoronniegho-mira> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
39. Bad'yu A. Predislovie k knige Kventina Mejyasu «Posle konechnosti». [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@igor-stavrovsky/alien-badiu-priedisloviie-k-knighie-kvientina-mieiiasu-poslie-koniechnosti> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
40. Bad'yu A. O Lakane i antifilosofii. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-o-lakanie-i-antifilosofii> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
41. Mejyasu K. Posle konechnosti: Esse o neobhodimosti kontingentnoe. Ekb.; M. 2015. 196 s. (in Russian)
42. Bad'yu A. Manifest filosofii. SPb. 2012. 190 s. (in Russian)
43. Markuze G. Eros i civilizatsiya. Odnomerny chelovek. M. 2003. 526 s. (in Russian)
44. Brajant L. Mira ne sushchestvuet. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@hylepress/lievi-r-braiant-mira-nie-sushchestvuiet-razdiel-iz-knighi-diemokratiia-obiektov-1> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
45. Mejyasu K. Bozhestvennoe nesushchestvovanie. [Electronic resource]. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-bozhiestviennoie-niesushchestvovaniie> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
46. Il'enkov E. V. Kosmologi duha. [Electronic resource]. URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/phc/cosmologia.html> (Accessed: 20.10.22). (in Russian)
47. Al'ticer T. Smert' Boga. Evangelie hristianskogo ateizma. M. 2010. 224 s. (in Russian)