Трибуна молодых ученых

Тагир Маратович Хабибулин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая, д. 20

E-mail: tkhabibulin@hse.ru

DOI: 10.35427/2073-4522-2020-15-4-khabibulin

СПАСЕНИЕ ТРАДИЦИИ. О МЕТОДОЛОГИИ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОГО ПРОЕКТА ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

Аннотация. Данная статья посвящена методологии политико-правового проекта современного итальянского философа Джорджо Агамбена. Автор, исследуя методологические предпосылки и стратегии Агамбена, задает вопрос о том, насколько они могут быть применимы для методологии правовых исследований. Автор исходит из того, что в правовой науке существует определенный методологический пробел: постоянная необходимость четко ограничивать свой предмет — право — от иных социальных феноменов, таких как, например, политика и религия, создает для правовой науки слепые зоны там, где право тесно сближается с этими феноменами. Для преодоления этой методологической пристрастности автор предлагает обратиться к философии Джорджо Агамбена, который радикально сближает правовую, политическую и религиозную традицию Запада. Для раскрытия методологических основ его критики западной традиции автор рассматривает его взгляды на связь между правом, политикой и религией, а также на стратегию профанации и связанную с ней проблематику спасения, при помощи которых итальянский философ мыслит преодоление проблем и парадоксов, с которыми столкнулись современная правовая, политическая и религиозная традиция.

Ключевые слова: Джорджо Агамбен, диспозитив, западная правовая традиция, методология, спасение, профанация

TAGIR M. Khabibulin

National Research University «Higher School of Economics»

20 Myasnitskaya Ulitsa, Moscow, 101000 Russian Federation

E-mail: tkhabibulin@hse.ru

SAVING THE TRADITION. ON THE METHODOLOGY OF GIORGIO AGAM BEN'S POLITICAL AND LEGAL PROJECT

Abstract. This paper is focused on the methodology of the political and legal project of modern Italian philosopher Giorgio Agamben. While addressing Agamben's methodological presuppositions and strategies this paper raises the question of whether they are applicable to the methodology of legal studies. We presume that in the methodology of legal studies there is a certain caesura: the constant need to distinguish its object — law — from other social phenomena, i.e. politics and religion, creates for legal studies blind spots where the law becomes indistinguishable from these phenomena. To overcome this, we propose to address Agamben's philosophical approach, which radically brings together legal, political, and religious traditions of the West. In order to get a view of methodological foundations of his critique of Western tradition, we will examine his theses on the connection between law, politics, and religion as well as his strategy of profanation and the problem of salvation which is closely connected with it, since by these two concepts Agamben conceives the overcoming of problems and paradoxes our tradition faced.

Keywords: Giorgio Agamben, *dispositif*, Western legal tradition, methodology, salvation, profanation

Джорджо Агамбен — фигура, вне сомнения, крайне влиятельная для современной мысли. Его изыскания вызывают живую дискуссию среди философов, правоведов, теологов, политологов, историков, антропологов, а также исследователей языка, этики и эстетики. Агамбен с начала 1960-х гг. находится в центре европейской интеллектуальной и культурной жизни: он был лично знаком с Мартином Хайдеггером, Ги Дебором, Пьером Паоло Пазолини (Агамбен сыграл роль апостола Филиппа в его фильме 1964 г. «Евангелие от Матфея»), Жаном-Франсуа Лиотаром и многими другими европейскими художниками и мыслителями. В своих философских изысканиях он опирается на интеллектуальное наследие очень различных по своим взглядам авторов, среди которых Вальтер Беньямин, Мишель Фуко, Карл Шмитт, Ханна Арендт, Жак Деррида, Симона Вейль, Жиль Делез, а также уже упомянутые Хайдеггер, Дебор и Лиотар. В этой связи Клэр Колбрук совершенно справедливо охарактеризовала философию Агамбена как эклектичную, имея в виду не только многочисленность интеллектуальных традиций, которые оказали влияние на Агамбена, но также широчайший круг проблем, по поводу которых высказывается итальянский философ¹.

¹ См.: Colebrook C. Agamben: Aesthetics, potentiality, and life // *South Atlantic Quarterly*. 2008. Vol. 107. P. 107–120.

Многочисленность охватываемых мыслью Агамбена дискурсивных пластов позволяет сравнить его скорее с ренессансными мыслителями, для которых не существовало дисциплинарных границ, нежели с преобладающей сегодня фигурой «ученого-специалиста», который существует в формально очерченном исследовательском поле (даже когда он заявляет о междисциплинарности своего проекта²). В этом смысле представляется удачным жест Колби Дикинсона, автора работы «Агамбен и теология», в которой он отказался дать характеристике интеллектуального проекта Агамбена в привычных для академического языка категориях, поскольку использование редукционистских и во многом номенклатурных для современной науки ярлыков будет проявлением дурного вкуса по отношению к самому проекту Агамбена, ставящему под сомнение существующие конвенции³.

В настоящей статье мы рассмотрим взгляды Агамбена на правовую традицию вместе с методологическими стратегиями, которые позволяют итальянскому философу работать со столь обширной и в то же время расплывчатой категорией, как «западная правовая традиция». Важно отметить, что Агамбен в своих исследованиях не ограничивается юридическими вопросами, право — лишь один из центральных его сюжетов⁴ наряду с политикой и религией, вокруг которых выстраивается философский проект Агамбена. В этой связи исследование философско-правовых построений Агамбена должно принимать во внимание масштаб его интеллектуального проекта, в котором множество на первый взгляд далеких друг от друга мотивов сплетаются в последовательный нарратив, и не вычленять из контекста тезисы, которые обретают свой подлинный смысл только внутри этого нарратива. В силу данной методологической установки в настоящей статье вопросы пра-

² Любая претензия на междисциплинарность так или иначе отталкивается от существующего в современной академии *status quo*, и в этом смысле междисциплинарное исследование не может быть до конца свободным от произошедшей в науке демаркации знания. Проект Агамбена в этом контексте не может быть описан в терминах междисциплинарности — он скорее дезактивирует сложившуюся в современном гуманитарном знании традицию его разделения и освобождает используемые понятия от их дисциплинарной прописки, раскрывая их в новых контекстах (в этом можно усмотреть сходство со стратегией профанации, о которой речь пойдет ниже).

³ См.: Dickinson C. Agamben and theology. London, 2011. P. 2.

⁴ Несмотря на это, в западной академии философско-правовые тезисы Агамбена вызывают широкий интерес. См., например: Zartaloudis T. Giorgio Agamben: Power, law and the uses of criticism. London, 2010; Clemens J., Heron N., Murray A. (Eds.). The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life. Edinburgh, 2008; также правовым взглядам Агамбена был посвящен третий номер 2009 г. журнала "Law and Critique".

ва будут рассмотрены бок о бок с тезисами Агамбена о политике и религии. По этой же причине в статье будет рассмотрена проблематика спасения, поскольку, во-первых, сотериологическим тезисам у Агамбена сопутствует стратегия профанации, крайне важная для понимания критических взглядов Агамбена на право. Во-вторых, в проблематике спасения объединяется критика Агамбеном западной традиции (в том числе юридической) с его воззрениями на преодоление того кризиса, в котором эта традиция оказалась.

Собственно, словосочетание «западная традиция» взято нами из словаря самого Агамбена⁵. Тот факт, что Агамбен оперирует столь широкими и труднопроблематизируемыми категориями, как «западная традиция», «западное право» «западная политика», «западная теология», неоднократно становился объектом для критики⁶. Однако, несмотря на недостатки и неточности в деталях, органически присущие любой теории, предлагающей концептуальные общения (особенно когда речь идет о таком масштабном конструкте, как «западная политическая традиция»), проект Агамбена представляет для нас интерес именно как попытка помыслить право в радикальной близости с иными социальными феноменами — политикой и религией. В условиях ориентации современной академии на узкоспециализированные исследования, холистическая методология Агамбена может стать хорошим дополнением господствующим подходам, слабо применимым для работы с масштабными генерализациями.

В контексте методологии правовой науки подход, который использует Агамбен, является особенно актуальным. На уровне предпосылок методологические школы в юриспруденции можно разделить на те, которые исходят из постулата самодостаточности и самостоятельности науки о праве, и те, которые не устанавливают строгих границ между правом и иными социальными феноменами. Юридической науке известны примеры радикально «герметичных» подходов, изолирующих право от других дисциплин (наиболее известный пример — «Чистое учение о праве» Г. Кельзена). В то же время в юриспруденции не су-

⁵ См., например: *Агамбен Д.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 88.

⁶ Например, Малини Джохар Шюллер, критикуя масштаб допущенных Агамбеном генерализаций, пишет, что обобщающие понятия, к которым прибегает итальянский мыслитель, создают концептуальную рамку для глобальной, западотричной и почти колониальной логики. См.: *Schueller M.J.* Decolonizing Global Theories Today: Hardt and Negri, Agamben, Butler // *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*. 2009. Vol. 11. No. 2. P. 235–254.

существует столь же радикальной альтернативы на противоположном краю методологического спектра (что вполне объяснимо, поскольку при полном и последовательном смещении права с иными социальными феноменами предмет юридической науки — право — окажется утраченным). В этой связи подход, используемый Агамбеном в его философском проекте, может в определенной мере восполнить методологический пробел, существующий в науке о праве.

Проблема, на наш взгляд, ключевая для понимания критического проекта итальянского мыслителя, заключается в позиции самого Агамбена, которую он занимает в отношении критикуемой им традиции. Исследователи неоднократно отмечали⁷, что когда Агамбен пытается помыслить пути преодоления апорий и парадоксов западной правовой, политической и религиозной традиции, он обращается к мотивам спасения и, в его более поздних работах, «профанации» (понятию древнеримского права) — концептам, выработанным внутри традиции, на которую он обрушивается с радикальной критикой. Стратегия использования Агамбеном понятий, безусловно обладающих юридической и теолого-политической нагрузкой, нуждается в прояснении, поскольку ставкой здесь является возможность нового понимания и нового отношения к традиции. В этой связи вопрос позиционирования философского проекта Агамбена по отношению к западной юридической, политической и религиозной традиции приобретает решающее значение.

Мы подступимся к этому вопросу, начав с того, что обозначим общую теоретическую и методологическую рамку, внутри которой Агамбен формулирует свои критические по отношению к западной правовой, политической и религиозной традиции тезисы, в свете которых мотив спасения (и связанная с ней стратегия профанации) приобретает свою актуальность. Далее мы рассмотрим саму проблематику спасения и профанации, чтобы затем раскрыть в ее контексте отношение Агамбена к правовой традиции. Закончим мы рассуждением о горизонтах применимости методологии Агамбена к исследованию права.

Право, религия, политика

Уже в ранних своих работах Агамбен радикальным образом сближает юридические, политические и теологические мотивы, вплетая их

⁷ См.: *O'Connor P.* Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism // *Journal for Cultural Research*. 2009. Vol. 13. No. 3—4. P. 335—352; *Toscano A.* Divine Management: critical remarks on Giorgio Agamben's the kingdom and the glory // *Angelaki*. 2011 Vol. 16. No. 3. P. 125—136.

в единое повествование. Серия работ “Homo sacer”, принесшая ему славу одного из крупнейших политических философов современности, выстраивается вокруг фигуры *homo sacer*, человека священного, которого по древнему римскому праву «можно убить, но нельзя принести в жертву»⁸. Уже в первой работе серии Агамбен помещает в основание политической традиции Запада логику сакрализации⁹. Сакрализация в контексте *homo sacer* — это операция двойного исключения человеческой жизни из области человеческого и божественного права. В результате этого двойного исключения получается, что *homo sacer* исключается из области защиты человеческого права, но при этом не переходит (как, например, в случае с *res sacrae*¹⁰) в область права божественного. Таким образом, *homo sacer* оказывается отверженным, лишенным защиты как человеческого, так и божественного права, что позволяет закону безгранично над ним властвовать. По Агамбену эта «...жизнь, обреченная на смерть (голая жизнь или *vita sacra*), является началом политического»¹¹. Именно поэтому Агамбен может говорить о том, что «первоначальное отношение закона с жизнью — это не признание, а Отвержение»¹². Отвергнутое перестает находиться «внутри» закона и превращается для него в нечто внешнее, открытое и незащищенное. И уже через выстраивание отношения с этим отвергнутым как с чем-то внешним закон держит это внешнее под своим контролем¹³: «Безусловный авторитет номоса, его изначальная “сила закона” заключается в том, что он держит жизнь под контролем, отвергая ее»¹⁴.

В другой своей работе — «Профанации» — Агамбен задействует схожую (если не ту же самую¹⁵) логику для описания религии. Он об-

⁸ Агамбен Д. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 16.

⁹ См.: там же.

¹⁰ *Res sacrae* — вещи божественного права, которые обладали особым правовым режимом и были выведены за пределы *res privatae* и *res publicae*. «Предметы божественного права не состоят ни в чьем владении»: Институции Гая, II.9 (текст по: Гай. Институции. М., 1997).

¹¹ Агамбен Дж. Указ. соч. С. 114.

¹² Там же. С. 41.

¹³ Агамбен находит этому хороший пример в притче Франца Кафки «Перед законом», где крестьянин, физически находясь за пределами топографически ограниченного закона, парадоксальным образом подчиняется требованию закона не нарушать эту границу. См.: там же. С. 68–70.

¹⁴ Там же. С. 41.

¹⁵ На отсутствие границы между политическим, юридическим и религиозным в работах Агамбена совершенно справедливо указал Адам Котско. См.: Kotsko A. Dismantling the Theo-Political Machine: On Agamben's Messianic Nihilism // After

ращается к этимологии термина *religio* и заключает, что он произошел не от слова *religare* (то, что связывает Бога и человека), а от *relegere*, «что указывает на скрупулезность и внимание, которые должны характеризовать отношения с богами, на тревожные сомнения перед формами — и формулировками, — соблюдаемыми, чтобы уважить дистанцию между священным и профанным»¹⁶. Таким образом, религия для Агамбена означает не то, что объединяет человеческое и божественное, но то, что разделяет и охраняет границу между сакральным и профанным: «Религию можно определить как то, что изымает вещи, места, животных или людей из общего пользования и переносит их в некую обособленную сферу. Не только религии не существуют без обособления, но и всякое обособление содержит или сохраняет в себе естественное религиозное ядро»¹⁷.

Экспансивная логика исключения и обособления, положенная Агамбеном в основание западной религиозной, политической и правовой традиции, находит свою кульминацию в одном из основных технических терминов Агамбена — диспозитиве. В попытке концептуализировать использование этого термина Мишелем Фуко Агамбен определяет его как «любую вещь, обладающую способностью захватывать, ориентировать, определять, пресекать, моделировать, контролировать и гарантировать поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»¹⁸. Впрочем, будет неточно сводить предложенное Агамбеном определение диспозитива исключительно к концептуализации этого термина в работах Фуко. Сам Агамбен, прежде чем дать диспозитиву определение, заявляет, что «настало время оставить анализируемый текст и продолжить исследование своим путем»¹⁹. Диспозитив в прочтении Агамбена уже не является строго фукодианским термином — он приобретает самостоятельное, значительно более широкое содержание²⁰.

the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion. Cambridge, 2010. P. 209–224.

¹⁶ Агамбен Д. Профанации. М., 2014. С. 80.

¹⁷ Там же. С. 79.

¹⁸ Агамбен Д. Что современно. Киев, 2012. С. 25.

¹⁹ Агамбен Д. Что современно. С. 23.

²⁰ См.: Frost T. The dispositif between Foucault and Agamben // Law, Culture and the Humanities. 2019. Vol. 15. No. 1. P. 151–171. О стратегии использования Агамбеном идей Фуко в иных контекстах см.: Кобылин И.И. Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти // Философия и общество. 2011. № 3. С. 172–183; Fuggle S. Excavating government: Giorgio Agamben's archaeological dig // Foucault Studies. 2009. No. 7. P. 95–96.

Агамбен, встраивая диспозитив в свой философский проект, наделяет его вполне определенной функцией — при помощи него он описывает любой процесс отчуждения от человека его мыслей, действий и практик. Диспозитивом для Агамбена может быть самое широкое множество явлений и вещей — от языка, права и тюрем, до сигарет и мобильных телефонов — постольку, поскольку они имеют возможность детерминировать образ мысли и поведение человека²¹.

Во многих теориях, особенно тех, которые связаны с масштабными обобщениями, встречаются конструкции, которые герметизируют эти теории изнутри, делая их недоступными для критики извне. Подобно понятию невроза у Зигмунда Фрейда или ложного сознания у Герберта Маркузе, диспозитив у Агамбена может выступать универсальным ответом на любую возможную критику: «И совершенно нереально, чтобы субъект диспозитива использовал его “правильным образом”. Те же, кто утверждает подобное, являются всего лишь результатом посреднического диспозитива, в плену у которого оказались»²². Совершенно не обязательно ставить это Агамбену в упрек. Возможно, более продуктивным будет относиться к диспозитиву не как к нефальсифицируемой конструкции, ставящей под сомнение научность его проекта, а как к попытке (пусть и методологически небезупречной) схватить исходную операцию, лежащую в основе западной традиции и сближающую между собой право, религию и политику.

Диспозитив, который охватывает и вбирает в себя логику исключения, обособления и отвержения, можно, таким образом, определить как общий знаменатель для тезисов Агамбена о религии, политике и праве. В свете диспозитива становится понятно стремление Агамбена сблизить эти области вплоть до состояния неразличимости, поскольку за всеми ними итальянский мыслитель видит одну и ту же операцию — изъятие человеческих практик в некую закрытую область, где они оказываются недоступными для свободного использования.

Столь широкая теоретическая рамка, заданная понятием диспозитива, которая позволяет Агамбену размыть границу между религиозным, юридическим и политическим, сближает его с авторами, которые мыслят политические традиции в русле религии. Среди них

²¹ См.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 26.

²² Там же. С. 34.

безусловно повлиявшие на Агамбена: Карл Шмитт²³, Симона Вейль²⁴ и Вальтер Беньямин. Последний представляет для нас наибольший интерес, поскольку он предвосхищает критику Агамбена современной исторической ситуации. В своем незавершенном фрагменте «Капитализм как религия» Беньямин пишет, что капитализм представляет собой религию, причем религию культа, не имеющую догматики и, собственно, теологии. Этот культ не знает искупления и спасения, но наделяет виной, делая ее универсальной и распространяя ее в конце концов на самого Бога: «В том и состоит историческая неслыханность капитализма, что религия больше не является преобразованием бытия, но есть его превращение в руины²⁵. Трансцендентность Бога пала. Но он не умер, он ввергнут в человеческий удел²⁶. Беньямин, радикальным образом сближая до состояния неразличимости религию и капитализм («...в конце концов по сути история христианства есть история его паразита — капитализма²⁷»), отказывает последнему в онтологическом и теологическом обосновании, которое ему, собственно, и не требуется — на это нет времени, поскольку отправление культа происходит *sans trêve et sans merci*²⁸.

Анализ Агамбена развивает логику, заданную приведенными тезисами Беньямина. Итальянский мыслитель, анализируя отношение политико-правовых и теологических понятий, часто обращается к метафоре холостой работы машины: «Вопреки провозглашенному концу истории, мы, на самом деле, становимся свидетелями непрестанно работающей вхолостую машины — этой своеобразной ужасающей пародии на теологическую экономику, перенявшей наследие промышленного управления миром. Вместо спасения мира она ведет его

²³ Интенция Агамбена сближать политико-правовые понятия с теологическими может быть прочитана вместе с известным тезисом Шмитта о том, что современные политико-правовые понятия являются секуляризованными понятиями из теологии (см.: Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 57). Однако если тезис немецкого юриста был в пользу католической реакции, позиция Агамбена, напротив, является критической.

²⁴ См.: Weil S. *Oppression and liberty*. London, 2013. P. 154.

²⁵ Образ руин является крайне важным для мысли Беньямина. Известный образ Ангела истории из IX тезиса о понятии истории (см.: Беньямин В. О понятии истории // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 237–250) продолжает заданную в цитируемом отрывке логику.

²⁶ Беньямин В. Капитализм как религия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. С. 100–104.

²⁷ Там же.

²⁸ Без передышки и снисхождения (фр.).

к катастрофам, тем самым пародийно сохраняя верность первоначальному эсхатологическому призванию провидения»²⁹. Радикальность исторической ситуации, в которой оказался человек, видится Агамбену в том, что право, политика, и религия одновременно с утратой своего содержания и обоснования (что обуславливает ее холостой ход) находятся в том положении, когда властные практики, захватывающие человеческую жизнь, находятся на пике своей эффективности: «...капитализм и современные модификации власти распространяют и доводят до крайности разделительные процессы, некогда бывшие определяющими для религии»³⁰. При этом само существование политического и правового порядков в их современном виде является, по Агамбену, лишь искусственным воссозданием истории: «Сегодня, почти семьдесят лет спустя, каждому, кто не является совершенно недобросовестным, ясно, что для людей больше не существует ни таких исторических задач, которые они могут взять на себя, ни даже таких, которые на них можно хотя бы возложить. В известной степени уже после Первой мировой войны стало очевидно, что европейские национальные государства больше не могут брать на себя исторические задачи и что сами народы обречены на уничтожение. Мы совершенно не поймем сущность великих тоталитарных экспериментов XX века, если будем считать их только продолжением последних великих задач, которые взяли на себя государства века XIX — национализма и империализма. Теперь речь идет о совершенно иной и гораздо более сложной проблеме, так как задачей становится обеспечение искусственного существования самих народов, а это — в конечном счете — означает их голую жизнь»³¹.

В этом контексте сведение человека к голой жизни — превращение его в *homo sacer* — предстает как главная ставка суверенной власти в борьбе за собственное выживание. Ставшее правилом чрезвычайное

²⁹ Агамбен Д. Что современно. С. 36; также о холостой работе см.: Агамбен Д. Открытое: человек и животное. М., 2012. С. 96; он же. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М., 2019. С. 389.

³⁰ Агамбен Д. Что современно. С. 31.

³¹ Агамбен Д. Открытое: человек и животное. С. 92. Любопытно, что тезис Агамбена о искусственном продлении жизни национальных государств может быть прочитан вместе с представлениями Френсиса Фукуямы, одного из главных теоретиков либерального конца истории, о ностальгии как об источнике событийности в мире после истории: «В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт» (Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 84—118).

положение³², исключающее человеческую жизнь из-под защиты права, ввергает ее в области аномии, где суверен может бесконечно над ней властвовать, и позволяет поддерживать перманентное состояние кризиса, который стал современной парадигмой управления.

Понятие кризиса Агамбен рассмотрел в работе «Пилат и Иисус». Он обратился к истории этого понятия, которая связана с областью права, медицины и теологии. *Krisis* по-древнегречески (Агамбен возводит этимологию этого слова к глаголу *krino* — разделять) означает суд и суждение. В медицине это понятие означает момент, когда врач должен принять решение о том, выживет ли больной. В христианской эсхатологии *krisis* — это Страшный суд³³. Современное значение данного термина совершенно утратило привязку к конкретному моменту во времени; теперь кризис — это состояние, причем в контексте современной экономики и политики постоянное. В силу этого постоянства и открывающихся возможностей для оперативного контроля и управления кризис (в его современном значении состояния) стал, с точки зрения Агамбена, управленческой парадигмой современной политики³⁴.

В этом контексте либеральные представления о конце истории и экономизации всех областей человеческой практики предстают как сугубо реакционные идеи, призванные зафиксировать *status quo*. Ответственность за бесплодное блуждание западной традиции в пост-историческом безвременье Агамбен возлагает в том числе на Церковь, утратившую сотериологическую перспективу и опыт мессианского времени. Свою речь, озаглавленную «Церковь и время» и прочитанную 8 мая 2009 г. в Соборе Парижской Богоматери, Агамбен выстраивает вокруг противопоставления двух представлений о времени. Первое — линейное, хронологическое время, в котором существуют право, государство и экономика. Второе — это опыт мессианского времени, в котором разворачивается экономика спасения³⁵. Этот

³² “Stato di eccezione” (чрезвычайное положение) — еще один важный для политической философии Агамбена термин, который может быть также переведен с итальянского как «состояние исключения». Использование этого термина для обозначения привычного нам политико-правового концепта в контексте работ Агамбена приобретает новое измерение, связанное с логикой исключения. Для итальянского философа этот концепт является лишь нормативной фиксацией логики исключения, которая изначально присуща западной политической традиции.

³³ См.: Агамбен Д. Пилат и Иисус. М, 2014. С. 26.

³⁴ См.: Агамбен G. For a theory of destituent power. Public lecture in Athens, 16.11.2013. URL: <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html> (дата обращения: 30.08.2020).

³⁵ См.: Агамбен Д. Что современно. С. 72.

опыт связан с напряжением, которое существует «между вещами последними и вещами, им предшествующими»³⁶. Внутри этого опыта всегда существует перспектива «времени конца», которая видоизменяет и наполняет содержанием настоящий момент. Инвектива Агамбена Церкви заключается в том, что Церковь сегодня утратила опыт мессианского времени и разместила себя в линейном времени. Это время, будучи простой хронологической констелляцией событий, не знает спасения, в нем отсутствует перспектива, с которой можно соотнести настоящее, оно «отчуждает нас от нас самих, превращая нас в беспомощных созерцателей того, чем мы являемся»³⁷. В отсутствие перспективы своего конца или трансформации опыт линейного времени обрекает западную традицию на бесцельное блуждание в постисторическом мире, а политические и юридические институты — на их холостую работу: «Распаду мессианского опыта исполнения закона и времени соответствует неслышанная гипертрофия права, которая, претендуя на регламентацию всего, самым преизбытком законности свидетельствует об утрате всякой легитимности, неизбежно распространяющейся на всякую власть»³⁸.

Профанация и спасение

Парадоксальным образом сама ситуация холостой работы западной политической машины является для Агамбена одновременно катастрофой и в то же время возможностью для спасения. Джон Грамли привел крайне удачную иллюстрацию к точке зрения Агамбена о возможности спасения в виде известных строк гимна Гёльдерлина «Патмос»: «Где есть опасность, там вырастает // и спасительное»³⁹. Утрата реального содержания анахроничных политико-правовых и религиозных институтов дает Агамбену надежду на появление новой политики, свободной от проблем и апорий, сопровождающих западную традицию. Джессика Уайт охарактеризовала мотив спасения у Агамбена следующим образом: «Он предлагает такой взгляд на настоящее, в котором катастрофы биополитики, нормализация состояния исключения и господство экономики приближают нас,

³⁶ Агамбен Д. Что современно. С. 69.

³⁷ Там же. С. 67.

³⁸ Там же. С. 73.

³⁹ Grumley J. The Messianic, Sovereignty and the Camps: Arendt and Agamben // Critical Horizons. 2015. Vol. 16. No. 3. P. 227–245.

а не удаляют, к возможности того, что Агамбен называет счастливой жизнью»⁴⁰.

Спасение в работах Агамбена предстает как окончательный исход человека из царства сакрального в область мирского и профанного. «Спасение — это не событие, обращающее то, что было мирским, в святое и возвращающее утраченное. Напротив, спасение — это необратимая утрата утраченного, мирское, уже безвозвратно ставшее мирским. Но именно поэтому утрата и профанное здесь и исчерпываются — они касаются своего сбывающегося предела»⁴¹. Таким образом, концепция спасения связана у Агамбена не с идеей божественного промысла, а скорее напротив, с избавлением от самой идеи провиденциального управления миром (которая, с его точки зрения, в секуляризованной форме продолжает определять западную политику и экономику⁴²).

В этом свете становится понятным парадоксальное сосуществование на страницах разных текстов Агамбена мотивов спасения и неспасаемого. Именно в неспасаемости он мыслит спасение: «Спасение, о котором здесь идет речь, касается не утраченного или восстанавливающегося, которое было забыто и должно быть вспомнано, но, скорее, утраченного и забытого как такового, т.е. неспасаемого»⁴³. В контексте логики диспозитива мотив спасения и неспасаемого у Агамбена следует понимать как окончательный возврат человеческой жизни из области сакрального, в которую она оказалась захвачена политическими, юридическими и религиозными институтами, в область мирского и профанного, где она оказывается открытой для свободного использования. Агамбен в своей ранней работе «Грядущее сообщество» отмечает, что «вне спасения та жизнь, которой нечего спасать, и здесь вся могущественная теологическая машина христианской ойкономии дает сбой»⁴⁴. В этом смысле мотив спасения у Агамбена можно интерпретировать как спасение от самой христианской идеи спасения, которая в его терминах является диспозитивом, поскольку она совершенно точно обладает возможностью определять «поведение, жестикуляцию, мнения и дискурсы живых людей»⁴⁵. Жизнь, которой не-

⁴⁰ Whyte J. Catastrophe and redemption: The political thought of Giorgio Agamben. New York, 2013. P. 6.

⁴¹ Агамбен Д. Грядущее сообщество. М., 2008. С. 93.

⁴² См.: Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М., 2019. С. 240.

⁴³ Агамбен Д. Открытое: человек и животное. М., 2012. С. 98.

⁴⁴ Агамбен Д. Грядущее сообщество. С. 12–13.

⁴⁵ Агамбен Д. Что современно. С. 25.

чего спасать, означает, что эта жизнь более не захвачена религиозным диспозитивом спасения.

Спасение, по Агамбену, сводится, таким образом, не к спасению человека в области сакрального, но, совершенно напротив, в безвозвратном оставлении человека в области мирского. Агамбен по большому счету переворачивает традиционное представление о спасении: оно совершается не в Боге и не в религии, а в оставленности человека Богом. В этом отношении Агамбен удивительным образом оказывается близок учению Николая Федоровича Федорова, у которого спасение также мыслится в категориях посюстороннего. Для него спасение — задача исключительно человеческая: «Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преобразования посюсторонней, земной действительности...»⁴⁶. День гнева ожидает только такое человечество, которое не справилось с посюсторонней задачей спасения: «Первые шесть членов символа веры имеют историческое значение, как изложение творения и искупления мира; VII же член имеет значение угрозы на случай, если мы не соединимся для совершения дела нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята»⁴⁷.

В отличие от Федорова, у которого задаче посюстороннего спасения сопутствует идея Страшного суда, противоположность спасению по Агамбену — сохранение *status quo*, который сам по себе уже является, с его точки зрения, inferнальным. Современная экономика, перенявшая наследие промыслительного управления миром, но утратившая сотериологическую перспективу, прочитывается Агамбеном в контексте учения Аквината о сохранении после Страшного суда божественного правления в аду. Фома полагал, что бесы в аду будут вечно исполнять свои карательные обязанности. В этой связи Агамбен заключает, что «с точки зрения христианской теологии идея вечного управления (что есть парадигма современной политики) по своей сути inferнальна»⁴⁸.

Таким образом, история спасения разворачивается у Агамбена в посюстороннем мире. В этой связи многие интерпретаторы Агамбена указывали на секулярный, или, если воспользоваться более близким Агамбену термином, профанный, характер сотериологии Агамбена⁴⁹. Подобный взгляд является в целом справедливым, однако он

⁴⁶ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 404.

⁴⁷ Там же. С. 428.

⁴⁸ Агамбен Д. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. С. 273.

⁴⁹ См.: O'Connor P. Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism // Journal for Cultural Research. 2009. Vol. 13. No. 3—4. P. 335—352.

не лишен проблем. Самое очевидное возражение этому заключается в том, что Агамбен, критикуя онтологические основания западной традиции, размышляет, тем не менее, именно в теологических категориях. Патрик О'Коннор ставит это в упрек Агамбену, указывая на «теологическую пристрастность» его проекта, который претендует на полноту человеческий, профанный, характер⁵⁰. Этот упрек справедлив, если понимать Агамбена как секулярного философа, мыслящего себя за пределами теологической традиции. Однако его отношение к этой традиции может быть не столь однозначным. Колби Дикинсон по этому поводу пишет: «Возможно, самая большая ирония заключается здесь не в том, что Агамбен сохраняет что-то религиозное в своей работе, несмотря на его попытки профанировать наше существование, но в том, что сама религия (для него христианство в особенности), похоже, искренне указывает на акт профанации как на собственный *telos*»⁵¹. В свете этого отношение Агамбена к традиции предстает как ключевой вопрос для понимания его философского проекта.

К ответу на данный вопрос можно подобраться, рассмотрев тезисы Агамбена о профанации. Мотив профанации продолжает логику, помещенную Агамбеном в основание спасения: профанация возвращает в свободное использование то, что оказывается захвачено диспозитивами. Термин «профанация» Агамбен заимствует из древнеримского права, где «профанировать» означало вернуть вещи из области священного и религиозного в пользование и собственность людей. В свете сотериологических тезисов Агамбена профанация — это стратегия, направленная на достижение цели спасения — преодоление юридических, политических и религиозных диспозитивов.

Важно проговорить, почему Агамбен обращается именно к понятию «профанация», а не к более привычному термину «секуляризация». Явление секуляризации, которое, с точки зрения многих авторов, связано с десакрализацией и с переходом религиозных понятий в область мирского⁵², мыслится Агамбеном лишь как «форма вытеснения, которая оставляет в неприкосновенности силы, ограничиваясь их передвижением с одного места на другое. Таким образом, политическая секуляризация богословских понятий (трансцендентность бога

⁵⁰ См.: *O'Connor P. Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism // Journal for Cultural Research. 2009. Vol. 13. No. 3–4. P. 335–352.*

⁵¹ *Dickinson C. Agamben and theology. London, 2011. P. 175.*

⁵² Как, например, Карл Шмитт. См.: *Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 57.*

как парадигма могущества государя) не делает ничего другого, кроме перемещения небесной монархии на монархию земную, оставляя нетронутым ее могущество»⁵³.

В отличие от логики диспозитива, которая изымает вещи из области человеческого пользования и помещает их в герметичную область сакрального, профанация действует противоположным образом. Она возвращает исключенные вещи из области сакрального обратно, в свободное человеческое пользование⁵⁴. Сакрализация всегда связана с обособлением, в то время как профанация всегда направлена на преодоление этого обособления: «профанировать — значит открыть возможность некой специальной формы небрежности, которая игнорирует обособление или, скорее, находит для него особое применение»⁵⁵.

Наиболее ярким примером профанации для Агамбена является игра. Агамбен обращает внимание на тот факт, что большинство известных человечеству игр произошли от сакральных церемоний и пророческих практик, которые являлись частью религиозного опыта. Могущество сакрального акта, пишет Агамбен, опираясь на исследование Эмиля Бенвениста, «заключается в соединении мифа, который рассказывает историю, и ритуала, который ее воспроизводит и выводит на сцену»⁵⁶. Игра же разрывает эту связь мифа и ритуала, отбрасывая одно и сохраняя другое (словесная игра сохраняет миф и избавляется от ритуала; в физической игре, наоборот, ритуал остается, а миф уходит).

И сакрализация, и профанация являются, с точки зрения Агамбена, политическими операциями. «Первая имеет дело с практикой власти, которая укрепляется, получая новую сакральную основу; вторая дезактивирует диспозитивы власти и возвращает в общее пользование пространства, которые раньше были властью конфискованы»⁵⁷. Для нас крайне важно, что Агамбен рассуждает о профанации, используя именно понятие «дезактивация». Логика, которая лежит в основании этого понятия, восходит к интерпретации Агамбеном посланий Павла, а именно к его термину *katargeo* (см.: Кор. 1. 13:8, 15:24; Кор. 2. 3:12-14; 11. Рим 3:31, 7:5-6. Фес. 2. 2:8), при помощи которого апостол определяет мессианское отношение к закону. В словаре Дворецкого можно найти два принципиальных для нас варианта

⁵³ Агамбен Д. Профанации. С. 83.

⁵⁴ Агамбен Д. Профанации. С. 78.

⁵⁵ Агамбен Д. Номо Сакер. Суверенная власть и голая жизнь. С. 80.

⁵⁶ Агамбен Д. Профанации. С. 81.

⁵⁷ Там же С. 83.

перевода: оставлять без дела (обездействовать) и упразднить⁵⁸. Современные переводы посланий Павла используют последний вариант, в то время как Агамбен настаивает на первом. Он приводит ряд аргументов. Первый — этимологический — связан со значением слова *argos*⁵⁹ (бездеятельный, лежащий без дела), от которого происходит *katargeo*⁶⁰. Второй отталкивается от напряжения между смысловыми антонимами *katargeo* и *energeo* (действовать, совершать) в Послании к Римлянам (Рим: 7:5-6): «Когда мы были во плоти, страсти грехов посредством закона приводились в действие [*energeito*] в членах наших, чтобы приносить плод смерти; теперь же мы дез-активированы [*katargethemen*, «обездействованы»] от закона»⁶¹. В синодальном переводе приведенного пассажа Послания “*katargethemen*” переведен как «освободились», а в церковнославянском — как «упразднихомся», что как минимум свидетельствует об определенном семантическом напряжении, возникающем при попытке перевода данного термина. Агамбен же прочитывает данный фрагмент как игру оппозиций между действием и обездействованием, *energeo* и *katargeo*. В интерпретации Агамбена *katargeo* означает «выход из *energeia*, из действия (в пассивном залоге — больше-не-бытие в действии, бытие-приостановленным)»⁶².

Почему для Агамбена является принципиальным именно такое понимание *katargeo*? Во-первых, оно предлагает такое прочтения павловского мессианизма, в котором закон не уничтожается окончательно, но, будучи дезактивированным, получает возможность для своего исполнения. Тут Агамбен ссылается на комментарий Иоанна Златоуста к I Кор. 13:8-10: «Чтобы кто-нибудь, услышав об упразднении [*katargeo*], не подумал, что оно есть совершенное уничтожение, но знал, что это только некоторое возрастание и переход к лучшему. ...Несовершенство его упразднится тем, что оно будет уже не несовершенным, а совершенным. Таким образом это упразднение есть восполнение и переход к луч-

⁵⁸ См.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. С. 905.

⁵⁹ В одной из ранних своих работ Агамбен ставит бездеятельность в основание политики: «Политика существует, потому что человек является существом *argos*, он не определяется каким-либо присущим ему занятием — это существо чистого потенциала, не исчерпываемое какой-либо идентичностью или каким-либо призванием» (Агамбен Д. Средства без цели. М., 2015. С. 138).

⁶⁰ См.: Агамбен Д. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М., 2018. С. 125.

⁶¹ Там же. С. 127.

⁶² Там же.

шему»⁶³. То есть именно дезактивация, приостановка, а не совершенное упразднение открывает возможность прогресса к лучшему. По этой причине Агамбен не стремится разрушить существующую традицию и помыслить нечто совершенно новое — вместо этого он предлагает концептуальное переосмысление ключевых понятий этой традиции во имя спасения человека от того, что в этой традиции захватывает его свободу. В этом свете становится понятным его неоднократное обращение для описания мессианского к известной сентенции Бенямина: «Все будет, как сейчас, но чуть-чуть иначе»⁶⁴.

Во-вторых, благодаря этой интерпретации Агамбен получает возможность вписать мессианский мотив в историю западной философии: через Лютера, который перевел *katargeo* как *aufheben* (в котором, как в греческом оригинале, сохраняется двойное значение «упразднить» и «приостанавливать»), и Гегеля, который на амбивалентности *Aufhebung* основал свою диалектику: «Если предлагаемая нами генеалогия *Aufhebung* верна, тогда не только гегелевская мысль, но и вся современность — понимая под этим термином эпоху, стоящую под знаком диалектического *Aufhebung*, — вовлечена в прямое герменевтическое разбирательство с мессианским — в том смысле, что все ее решающие понятия оказываются более или менее осознанными интерпретациями и секуляризациями мессианической темы»⁶⁵.

Агамбен, когда он продолжает рассуждать о роли мессианского мотива в истории философии, формулирует довольно смелую идею о том, что Ницше в книге «Антихрист. Проклятие христианству», «облачившись в наряд антимессии, просто разыгрывает по буквам сценарий, от начала и до конца написанный Павлом»⁶⁶. В этой связи для нас будет резонно переместить фокус на самого Агамбена и задать вопрос о том, каким образом его проект соотносится с мессианским сценарием Павла. Коннал Парсли указал, что Агамбен находит у Павла «важное подтверждение и уточнение собственных теоретических подходов»⁶⁷. Это утверждение представляется справедливым, если по-

⁶³ Иоанн Златоуст. Творения в 12 томах. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1895. С. 485.

⁶⁴ Агамбен Д. Грядущее сообщество. С. 51

⁶⁵ Агамбен Д. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М., 2018. С. 130–131.

⁶⁶ Там же. С. 146. Схожую операцию Агамбен совершает в отношении Гоббса: комментируя теологическую часть «Левиафана», Агамбен интерпретирует его в эсхатологическом ключе. См.: *Agamben G. Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Stanford, 2015. P. 58–61.

⁶⁷ *Murray A. and Whyte J. (Eds.). The Agamben Dictionary*. Edinburgh, 2011. P. 149.

нимать под ним не то, что Агамбен через Павла легитимирует в теологическом дискурсе свои собственные тезисы, но то, что Агамбен, актуализируя в своей интерпретации Павла мессианские и сотериологические мотивы, обнаруживает у апостола ответы на вызовы, которые, с точки зрения Агамбена, стоят перед западной правовой, политической и религиозной традицией. Таким образом, получается, что теоретические подходы Агамбена не являются чем-то внешним по отношению к западной традиции — они скорее являются переосмыслением ее оснований. Агамбен, найдя поддержку в текстах Павла, стремится актуализировать мессианические и сотериологические мотивы в философии, праве, политике и теологии таким образом, чтобы при помощи них преодолеть парадоксы и апории западной традиции.

В свете вышесказанного те интерпретации интеллектуально-го проекта Агамбена, которые противопоставляют его юридической, политической и религиозной традиции, представляются недостаточными убедительными⁶⁸. Агамбен скорее стремится переопределить ключевые понятия традиции Запада, но не ради ее опровержения или преодоления, но в целях ее освобождения. Спасение, таким образом, оборачивается не освобождением человека от традиции, но освобождением человека внутри традиции. Возможно, наиболее удачно эта освободительная интенция Агамбена была сформулирована в одной из ранних его работ: «Мы не хотим новых произведений искусства или мысли; мы не хотим другой эпохи культуры и общества: мы хотим спасти эпоху и общество от их блуждания в традиции, усвоить хожее, непередаваемое и неэпохальное, которое содержалось в них. Выполнение этой задачи было бы единственной этикой, единственной политикой, которая соответствовала бы настоящему моменту»⁶⁹.

Заключение

Для методологии правовой науки полезность подхода Агамбена может быть двоякой. Во-первых, она, представляя правовую тра-

⁶⁸ По этой причине представляется, что отнесение Агамбена в ряды философов, принадлежащих к так называемому теологическому повороту в философии, является большой натяжкой. Сама идея «поворота» предполагает четкое разделение между философской и религиозной традицией, которое отсутствует в интеллектуальном проекте Агамбена. Его взгляд направлен скорее на ту область, где политика, право и религия оказываются неразличимыми, что позволяет ему схватить общий исток и общую логику, которая лежит в их основании.

⁶⁹ *Agamben G. Idea of Prose. New York, 1995. P. 88.*

дицию в неразрывной связи с политической и религиозной традицией Запада, позволяет исследователю взглянуть без пристрастности, свойственной отдельной дисциплине, на живое взаимодействие этих традиций, ухватить то, что их объединяет, и наметить точки взаимного напряжения. Избранная Агамбеном оптика позволяет по-новому переосмыслить положение права среди иных социальных феноменов. Так, например, тезисы Агамбена о праве расширяют и углубляют крайне актуальную для понимания соотношения права и религии проблематику секулярности и политической теологии. В то же время критические по отношению к праву тезисы Агамбена (экспансивный характер права, утрата правом онтологических оснований и т.д.) ставят перед правовой наукой новые вызовы.

Во-вторых, крайне важной с методологической точки зрения является предложенная Агамбеном стратегия профанации. Освобождение чего-либо из герметичной области сакрального может быть интерпретировано не только как политическая операция, противостоящая экспансивной логике диспозитивов, но также как эвристический и методологический принцип. Возможно, Агамбен не случайно в своем тексте «Профанации»⁷⁰ сопровождает свое рассуждение о праве известной сентенцией Бенъямина: «Право, которое более не применяется, а только изучается — вот это и есть врата справедливости»⁷¹. Столь радикальная формулировка, которая настаивает на остановке действия права в угоду его изучению, предполагает, что применение права исключает его изучение (по крайней мере такое, которое могло бы приблизить его к справедливости). Данный тезис превосходно иллюстрирует методологическую предпосылку Агамбена, которая лежит в основе его тезисов о профанации: право (будучи диспозитивом, который захватывает поведение, идеи и мышление людей) создает непреодолимый гносеологический барьер, внутри которого невозможно иное обращение к праву, кроме как к чему-то уже предзаданному. В этом свете те методологические школы, которые исследуют право только как объективно данный феномен, оказываются, с точки зрения логики Агамбена, в плену у юридического диспозитива, где они поддерживают критикуемый итальянским философом *status quo*. Те же исследовательские программы, которые стремятся осмыслить право за пределами предзаданной системы координат, уже содержат в себе профанирующий потенциал. Иными словами, опыт, который право-

⁷⁰ См.: Агамбен Д. Профанации. С. 82.

⁷¹ Бенъямин В. Франц Кафка. М., 2000. С. 94.

вая традиция может перенять у политико-правового проекта Агамбена, заключается в том, что акт профанации, т.е. возвращения практик и идей из герметичной области догм и регламентаций в свободное обращение, необходим для дальнейшего развития традиции.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Агамбен Д.* Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.
- Агамбен Д.* Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Д.* Что современно. Киев: Дух и Литера, 2012.
- Агамбен Д.* Открытое: человек и животное. М.: РГГУ, 2012.
- Агамбен Д.* Пилат и Иисус. М.: Грюндриссе, 2014.
- Агамбен Д.* Профанации. М.: Гилея, 2014.
- Агамбен Д.* Средства без цели. М.: Гилея, 2015.
- Агамбен Д.* Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛО, 2018.
- Агамбен Д.* Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
- Беньямин В.* Франц Кафка. М.: Ad Marginem. 2000.
- Беньямин В.* Капитализм как религия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 100–104.
- Беньямин В.* О понятии истории // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 237–250.
- Гай.* Институции. М.: Юрист, 1997.
- Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М.: ГИИНС, 1958.
- Иоанн Златоуст.* Творения в 12 томах. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1895.
- Кобылин И.И.* Исток и сингулярность: Дж. Агамбен и М. Фуко о рождении биовласти // Философия и общество. 2011. № 3. С. 172–183.
- Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 84–118.
- Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-пресс, 2000.
- Agamben G.* Idea of Prose. New York: SUNY press, 1995.
- Agamben G.* Stasis. Civil War as a Political Paradigm. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- Agamben G.* For a theory of destituent power. Public lecture in Athens, 16.11.2013. URL: <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html>.
- Clemens J., Heron N., Murray A.* (Eds.). The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

- Colebrook C.* Agamben: Aesthetics, potentiality, and life // *South Atlantic Quarterly*. 2008. Vol. 107. P. 107–120.
- Dickinson C.* Agamben and theology. London: Continuum, 2011.
- Frost T.* The dispositif between Foucault and Agamben // *Law, Culture and the Humanities*. 2019. Vol. 15. No. 1. P. 151–171.
- Fuggle S.* Excavating government: Giorgio Agamben's archaeological dig // *Foucault Studies*. 2009. No. 7. P. 95–96.
- Grumley J.* The Messianic, Sovereignty and the Camps: Arendt and Agamben // *Critical Horizons*. 2015. Vol. 16. No. 3. P. 227–245.
- Kotsko A.* Dismantling the Theo-Political Machine: On Agamben's Messianic Nihilism // *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Cambridge, 2010. P. 209–224.
- Murray A., Whyte J.* (Eds.). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- O'Connor P.* Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism // *Journal for Cultural Research*. 2009. Vol. 13 No. 3–4. P. 335–352.
- Schueller M.J.* Decolonizing Global Theories Today: Hardt and Negri, Agamben, Butler // *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*. 2009. Vol. 11. No. 2. P. 235–254.
- Toscano A.* Divine Management: critical remarks on Giorgio Agamben's the kingdom and the glory // *Angelaki*. 2011. Vol. 16. No. 3. P. 125–136.
- Weil S.* *Oppression and liberty*. London: Routledge, 2013.
- Whyte J.* *Catastrophe and redemption: The political thought of Giorgio Agamben*. New York: SUNY Press, 2013.
- Zartaloudis T.* *Giorgio Agamben: Power, law and the uses of criticism*. London: Routledge, 2010.

REFERENCES

- Agamben, G. (2008) *Gryadushchee soobshchestvo* [The Coming Community]. Moscow: Tri kvadrata. (in Russ.)
- Agamben, G. (2011) *Homo Sacer. Suverennaya vlast i golaya zhizn* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Evropa. (in Russ.)
- Agamben, G. (2012) *Chto sovremenno* [What Is the Contemporary]. Kiev: Duh i Literatura. (in Russ.)
- Agamben, G. (2012) *Otkrytoe: chelovek i zhivotnoe* [The Open: Man and Animal]. Moscow: RGGU. (in Russ.)
- Agamben, G. (2014) *Pilat i Iisus* [Pilate and Jesus]. Moscow: Gryundrisse. (in Russ.)
- Agamben, G. (2014) *Profanacii* [Profanations]. Moscow: Gileya. (in Russ.)
- Agamben, G. (2015) *Sredstva bez celi* [Means without Ends]. Moscow: Gileya. (in Russ.)
- Agamben, G. (2018) *Ostavsheesya vremya. Kommentarij k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans]. Moscow: NLO. (in Russ.)

Agamben, G. (2019) *Carstvo i slava. K teologicheskoj genealogii ekonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government]. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gajdara. (in Russ.)

Benyamin, W. (2000) *Franc Kafka* [Franz Kafka]. Moscow: Ad Marginem. (in Russ.)

Benyamin, W. (2012) Kapitalizm kak religiya [Capitalism as Religion]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [The doctrine of similarity. Media aesthetic works]. Moscow: RGGU. P. 100–104. (in Russ.)

Benyamin, W. (2012) O ponyatii istorii [On the Concept of History]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [The doctrine of similarity. Media aesthetic works]. Moscow: RGGU. P. 237–250. (in Russ.)

Gaius (1997) *Institucii* [Institutions]. Moscow: YUrist. (in Russ.)

Dvoreckij, I.H. (1958) *Drevnegrechesko-russkij slovar* [Ancient Greek — Russian Dictionary]. Moscow: GIINS. (in Russ.)

John Chrysostom (1895) *Tvoreniya v 12 tomah. Tom 1. Kniga 2* [Works in 12 Volumes. Vol. 1. Book 2.]. Saint Petersburg: izdanie S.-Peterburgskoj Duhovnoj Akademii. (in Russ.)

Kobylin, I.I. (2011) Istok i singulyarnost: Dzh. Agamben i M. Fuko o rozhdenii biopovlasti [The Source and the Singularity: Agamben and Foucault on the Birth of Biopower]. *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and society]. № 3. P. 172–183. (in Russ.)

Fedorov, N.F. (1995) *Sobranie sochinenij: v 4-h tt. Tom I* [Complete works in 4 Volumes. Vol. I]. M.: Progress. (in Russ.)

Fukuyama, F. (1990) Konec istorii? [The end of History?]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy]. № 3. P. 84–118. (in Russ.)

Shmitt, C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology]. Moscow: Kanonpress. (in Russ.)

Agamben, G. (1995) *Idea of Prose*. New York: SUNY press. (in Eng.)

Agamben, G. (2015) *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press. (in Eng.)

Agamben, G. (2013) *For a theory of destituent power*. Public lecture in Athens, 16.11.2013. URL: <http://www.chronosmag.eu/index.php/g-agamben-for-a-theory-of-destituent-power.html>.

Clemens, J., Heron, N., Murray, A. (Eds.) (2008) *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press. (in Eng.)

Colebrook, C. (2008) Agamben: Aesthetics, potentiality, and life. *South Atlantic Quarterly*. Vol. 107. P. 107–120. (in Eng.)

Dickinson, C. (2011) *Agamben and theology*. London: Continuum. (in Eng.)

Frost, T. (2019) The dispositif between Foucault and Agamben. *Law, Culture and the Humanities*. Vol. 15. No. 1. P. 151–171. (in Eng.)

Fuggle, S. (2009) Excavating government: Giorgio Agamben's archaeological dig. *Foucault Studies*. No. 7. P. 95–96. (in Eng.)

Grumley, J. (2015) The Messianic, Sovereignty and the Camps: Arendt and Agamben. *Critical Horizons*. Vol. 16. No. 3. P. 227–245. (in Eng.)

Kotsko, A. (2010) Dismantling the Theo-Political Machine: On Agamben's Messianic Nihilism. *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Cambridge. P. 209–224. (in Eng.)

Murray, A., Whyte, J. (Eds.) (2011) *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. (in Eng.)

O'Connor, P. (2009) Redemptive Remnants: Agamben's Human Messianism. *Journal for Cultural Research*. Vol. 13 No. 3–4. P. 335–352. (in Eng.)

Schueller, M.J. (2009) Decolonizing Global Theories Today: Hardt and Negri, Agamben, Butler. *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*. Vol. 11. No. 2. P. 235–254. (in Eng.)

Toscano, A. (2011) Divine Management: critical remarks on Giorgio Agamben's the kingdom and the glory. *Angelaki*. Vol. 16. No. 3. P. 125–136. (in Eng.)

Weil, S. (2013) *Oppression and liberty*. London: Routledge. (in Eng.)

Whyte, J. (2013) *Catastrophe and redemption: The political thought of Giorgio Agamben*. New York: SUNY Press. (in Eng.)

Zartaloudis, T. (2010) *Giorgio Agamben: Power, law and the uses of criticism*. London: Routledge. (in Eng.)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Хабибулин Тагир Маратович — ассистент департамента общих и межотраслевых юридических дисциплин факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

AUTHOR'S INFO:

Tagir M. Khabibulin — Assistant at the School of General and Interdisciplinary Legal Studies at the Law Faculty, National Research University «Higher School of Economics».

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:

Хабибулин Т.М. Спасение традиции. О методологии политико-правового проекта Джорджо Агамбена // Труды Института государства и права РАН / Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS. 2020. Т. 15. № 4. С. 127–150. DOI: 10.35427/2073-4522-2020-15-4-khabibulin

FOR CITATION:

Khabibulin, T.M. (2020) Saving the Tradition. On the Methodology of Giorgio Agamben's Political and Legal Project. *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN* / Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS, 15(4), pp. 127–150. DOI: 10.35427/2073-4522-2020-15-4-khabibulin