

DOI: 10.15593/perm.kipf/2019.1.03

УДК 340.121

ИОСИФ В ЕГИПТЕ: ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ

К.В. Прокументик

Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия

О СТАТЬЕ

Получена: 20 декабря 2018 г.
Принята: 18 февраля 2019 г.
Опубликована: 29 марта 2019 г.

Ключевые слова:

Джорджо Агамбен, теологическая генеалогия, ойкономия, Царство, Правление, Слава, биполярная машина, Мессия, спасение, бездействие, секуляризация.

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена теологической генеалогии экономики и управления Джорджо Агамбена. Цель статьи – раскрыть ключевые положения генеалогического проекта итальянского философа и наметить возможные направления его расширения и углубления. Исходным пунктом рассуждений Агамбена является признание тотальной экономизации всех сторон общественной жизни на Западе. Однако триумф экономики и управления в западной культуре следует рассматривать не как результат развития сферы производства и администрирования, а как итог многовековых теологических споров о божественной ойкономии. Исследование Агамбена выстраивается как критический диалог с политической теологией Карла Шмитта и концепцией секуляризации Макса Вебера. По Агамбену, Шмитт верно усмотрел истоки современных политических категорий в христианской теологии, однако проглядел тему ойкономии, бывшую некогда нервом тринитарных дискуссий и сыгравшую в конечном счете роковую роль в судьбе Запада. Вебер же, при всей его чувствительности к экономической и теологической проблематике, слишком односторонне подошел к трактовке секуляризации, увидев в ней простое «расколдование мира». В свою очередь сам Агамбен, ориентируясь на методы фукианской археологии, теории диалектических образов Бенямина и деконструкции Деррида, стремится рассматривать секуляризацию, скорее, в оптике языка и лингвистики. Для него процесс секуляризации – это сдвиг сигнатуры, то есть смещение или расширение объема теологических понятий до первоначально не свойственных им областей – риторики, естествознания, политики, экономики. Понятая так секуляризация означает, что вытесненное на периферию теологическое содержание категорий скрытым образом продолжает воздействовать на профанную культуру и приводить в движение базовый механизм функционирования западных обществ, который Агамбен именуется «биполярной машиной Царства и Правления». Основная задача генеалогии Агамбена как раз и заключается в том, чтобы проследить историю смещения теологических сигнатур таким образом, чтобы на каждом этапе семантической модуляции неизменно обнажалось действие этой «биполярной машины». Для осуществления своего проекта Агамбен привлекает широкий философский и богословский материал – от трактатов классических античных авторов до трудов современных теологов. Однако вне поля его зрения (не исключено, что это намеренный шаг) остается текст Ветхого завета. Между тем именно оттуда, по предположению автора статьи, берут свое начало основные мотивы будущей бинарной теологии Царства и Правления, хранящей в себе «экономику тайны» и «тайну экономики».

© ПНИПУ



JOSEPH IN EGYPT: GIORGIO AGAMBEN'S THEOLOGICAL GENEALOGY

Kirill V. Prozumentik

Perm State National Research University, Perm, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 20 December 2018

Accepted: 18 February 2019

Published: 29 March 2019

Keywords:

Giorgio Agamben, theological genealogy, oecconomy, Kingdom, Government, Glory, bipolar machine, salvation, Messiah, inoperativity, secularization.

ABSTRACT

The article is devoted to Giorgio Agamben's theological genealogy of economics and management. The purpose of the article is to reveal the key provisions of Italian philosopher's genealogical project and to outline possible directions for its expansion and deepening. The starting point of Agamben's arguments is the recognition of the total economization of all aspects of social life in the West. However, the triumph of economics and management in the Western culture should not be viewed as a result of the development of the sphere of production and administration, but as the result of centuries-old theological disputes about divine oikonomia. Agamben's research is built up as a critical dialogue with the political theology of Karl Schmitt and the concept of secularization of Max Weber. According to Agamben, Schmitt rightly saw the origins of modern political categories in Christian theology, but overlooked the topic of oikonomia, which was once the main topic of Trinitarian discussions and played an important role in the fate of the West. Weber, for all his sensitivity to economic and theological issues, too unilaterally understood secularization, seeing in it a simple "disenchantment of the world". In turn, Agamben himself, focusing on the methods of Foucault's archeology, the theory of Benjamin's dialectic images and Derrida's deconstruction, seeks to consider secularization, rather, in the optics of language and linguistics. For him, the process of secularization is a shift of the signature, that is, the displacement or expansion of the scope of theological concepts to areas not originally characteristic of them – rhetoric, natural science, politics and economics. Secularization understood in this way means that the theological content of categories that has been ousted to the periphery continues to affect profane culture and set in motion the basic mechanism of the functioning of Western societies, which Agamben calls "bipolar machine of Kingdom and Government". The main task of Agamben's genealogy is precisely to trace the history of the displacement of theological signatures in such a way that at each stage of semantic modulation the action of this "bipolar machine" is invariably exposed. For the implementation of his project, Agamben attracts a wide philosophical and theological material – from treatises of classical ancient authors to works of modern theologians. However, outside his field of vision (it is possible that this is a deliberate step) remains the text of the Old Testament. Meanwhile, according to the author's opinion, just from the Old Testament the main motives of the future binary theology of Kingdom and Government which keeps the "economy of mystery" and the "mystery of economy" take their origin.

© PNRPU

В знаменитом фрагменте из «Естественнонаучных штудий 1798–1799 годов» Новалис определяет философию как тоску по отчизне, как стремление человека быть *повсюду дома* [1, с. 247]. Эта романтическая дефиниция вызывает восхищение и смятение одновременно. Первая ее часть говорит о ностальгии как истоке всякого философствования: философия рождается от неизбывной и мучительной боли по утраченной родине. Вторая часть, кажется, противоречит первой, ведь желание быть *повсюду дома* означает, что в действительности никакой родины у человека *нет* и возвращаться ему *некуда*. О чем же тоскует он? Неужели о доме, которого не существует? Комментируя изречение Новалиса, Хайдеггер пишет: «...мы, философствующие, повсюду *не дома*» [2, с. 330–331], а значит, те, кому знакома философская тоска, безнадежно и радикально бесприютны.

Философия начинается с этого нестерпимого и тягостного ощущения бездомности. Ее нерв – сожаление о покинутом доме и мечта обрести его вновь. Нигде, однако, не находя родины и пребывая в вечном беспокойстве, она видит временное утешение в том, чтобы все чужое *повсеместно* превращать в родное, знакомое, близкое. До каких крайностей порой доходили иные философы в своей неутолимой жажде приручить мир, сделать его уютным и обустроенным *домом* (die *Behausheit*), можно судить по тем примерам, которые с удивительной точностью привел Бубер в «Проблеме человека» [3, с. 165]. В свое время Франц Розенц-

вейг, близкий друг Бубера, выступил против философии с поистине беспощадной инвективой именно за то, что она пошла по пути тотальной *доместикации* бытия. По Розенцвейгу, философия, вместо того чтобы отважиться посмотреть в глаза ужасной действительности, спрятала голову в песок и замкнулась в идее единого и всеобщего познания Всего (*das All*) [4, с. 35].

В одомашнивании мира старая философия отыскивала способ *спасения* от ужаса бытия. Укрывшись в картонном домике своих концептов, сделав мир безопасным и прозрачным для *ratio*, она приняла за истину хрупкое счастье *hygge*. Не это ли счастье имел в виду Новалис, когда восклицал с почти детской наивностью: «Что может сравниться с радостью все понимать – быть повсюду дома – во всем разбираться – все уметь?» [1, с. 262]. Не об этом ли вселенском уюте говорил он, когда воспевал «прекрасное домостроительство универсума» [1, с. 146]?

Западное мышление превратило *κόσμος* (мир) в *οἶκος* (дом), заменило онтологию *экономией бытия*. Масштабный европейский проект по метафизической *фортификации* мира был, в сущности, сотериологическим предприятием, направленным на создание человеком интеллектуальной зоны *комфорта* для самого себя. Спасти, сберечь («сэкономить») человека, сокрыть его от чудовищного лика *ничто*, дать его бытию прочное основание – вот для чего философам понадобилось возводить исполинское здание метафизики. Примечательно, что в древнееврейском языке слова «мироздание» (*בְּרִיאָה*) и «сокрытие» (*הַמְלִיטָה*) имеют один и тот же корень, будто уже ветхозаветный человек знал, что мировым веретеном можно прясть нити для *покрывала спасения*.

Триумф *домостроительства*, то есть экономики и менеджмента, над всеми остальными сторонами общественной жизни на Западе – такова главная тема книги «Царство и Слава» современного итальянского философа Джорджо Агамбена. Подзаголовок, который автор дает своему фундаментальному труду, более чем красноречив: «К теологической генеалогии экономики и управления». Центральный вопрос исследования – в чем причины тотальной *экономизации* европейской культуры? Иными словами, как случилось, что к настоящему моменту судьба западного мира стала напрямую зависеть от успехов экономики и производительной деятельности человеческих сообществ? В контексте этого вопроса ностальгия европейской философии по *дому*, ее тяга к *экономии бытия* оказывается лишь одним из проявлений того общего и широкого движения, которое Агамбен именуется триумфальным шествием *экономико-управленческой* (административной) парадигмы на Западе.

Исследование Агамбена разворачивается в русле ключевой идеи политической теологии Карла Шмитта, будучи одновременно ее продолжением и контрапунктом. Речь идет об убеждении, что весь категориальный строй современной науки о государстве и праве своим становлением обязан секуляризации теологических понятий. Так, в ходе понятийного обмирщения всемогущий Бог обратился во всевластного законодателя, а представление о чуде – в юридическую категорию чрезвычайного положения [5, с. 57]. По Агамбену, Шмитт был прав, когда указал, что истоки западного политического мышления лежат в христианской теологии, однако от его взгляда ускользнуло другое, не менее важное, ее порождение, а именно учение об *ойкономии* (в православной традиции – *икономии* [6, с. 101, 206]). Следовательно, в лоне христианской теологии сформировалась не одна, как полагал Шмитт, а две парадигмы: «политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией *ойкономии*, понятой как имманентный порядок – домашний, а не политический в узком смысле – как божественной, так и человеческой жизни» [7, с. 13]. Агамбен подчеркивает, что две указанные парадигмы, с одной стороны, антиномически противостоят друг другу, а с другой стороны, находятся в тесной функциональной связи.

Они противоположны, поскольку в их противоборстве взаимно исключаются бытие и действие, трансцендентное и имманентное [8, с. 172], *πόλις* и *οἶκος*, Царство и Правление. Они взаимосвязаны, поскольку составляют два полюса единой провиденциально-сотериологической машины, лежащей в основе всех ожиданий и надежд западной культуры.

Стало быть, современная экономическая парадигма есть, по Агамбену, секулярная форма христианской *οἰκονομίας*. Секуляризация, однако, отнюдь не означает рационализацию или выхолащивание исконного религиозного содержания и не предполагает радикального «расколдования» мира в духе Вебера [9, с. 178, 180]. Секуляризация – это, скорее, *сигнатура*, то есть смещение или расширение понятий при сохранении их изначального значения. В случае с христианской теологией действие сигнатуры осуществляется как семиотический сдвиг, как перенос знаков, категорий и идей из религиозной области в сферу профанного без совершения семантической переинтерпретации. Подобный сдвиг устанавливает преемство и историческую связь между эпохами. Не удивительно, что именно сигнатуры составляют подлинный предмет генеалогии как отдельной исторической дисциплины, не совпадающей с простой историей идей. В генеалогии сигнатуры играют роль ссылок или меток, которые маркируют понятия и указывают на их источники. «В этом плане секуляризация, – утверждает Агамбен, – действует на понятийную систему модерна как сигнатура, отсылающая к ее теологии» [7, с. 18]. Именно поэтому основную задачу своей теологической генеалогии Агамбен видит в том, чтобы, следуя «потайным указателям» прошлого [10, с. 238], не только распознать в системе категорий современной экономики следы христианского богословия, но и открыть способ, каким оно по сей день энigmatически присутствует и действует в сфере производства и администрирования.

Исследование семантических модуляций термина *οἰκονομία* Агамбен начинает с анализа «Политики» Аристотеля. Аристотель со всей ясностью утверждает существенное различие между политической и домашней сферой [11, с. 376], которое для исследования Агамбена является принципиальным. Если центральные фигуры полиса – это царь и государственный муж, то главные действующие лица в доме – глава семьи (*δεσπότης*) и домоправитель (*οἰκονόμος*). Слово *οἰκονομία* предстает у Аристотеля в своем первоначальном смысле и используется для обозначения действий хозяина по управлению собственным домом. Эта «руководственная» природа *οἰκονομίας* просматривается и в «Домострое» Ксенофонта, где домашнее хозяйство уподобляется кораблю во главе с кормчим и «носовым», благодаря которым на судне обеспечивается образцовая дисциплина и исключительный порядок (*τάξις*, *ordo*) [12, с. 225–226]. Агамбен замечает, что впоследствии у некоторых греческих и латинских авторов термин *οἰκονομία* претерпевает некоторое семантическое расширение, не утрачивая при этом связи со сферой распоряжений и руководства. Так, в «Corpus Hippocraticum» слово *οἰκονομία* встречается в связи с практиками и порядком лечения больных, а в сочинениях ритора Гермагора – в контексте приемов и правил составления речей. Любопытно, что Цицерон передает *οἰκονομίαν* *ораторского искусства*, о которой говорит Гермагор, латинским термином *dispositio*, тогда как Квинтилиан оставляет эту синтагму наполовину греческой – *oeconomia elocutionis* («экономика красноречия»).

Постепенный семантический сдвиг термина *οἰκονομία* в пределы богословия относится ко времени становления новозаветных текстов. Но и здесь, как подчеркивает Агамбен, говорить о подлинно теологической транспозиции значения было бы слишком неосмотрительно. Где бы ни встречалось понятие *οἰκονομία* в Новом завете, оно везде, так или иначе, отсылает к своему исконному смысловому ядру – домохозяйству и домостроительству. К примеру, в Первом послании к Коринфянам (1 Кор. 9:17) апостол Павел говорит о данном ему божест-

венном распоряжении (οἰκονομία), подразумевая, что в своем служении он выступает как οἰκονόμος – «уполномоченный Управляющего». В том же ключе призывает нас Агамбен толковать и выражение Павла: «...сделался я служителем по домостроительству Божию, вверенному мне» (Кол. 1:25), а также синтагму «домостроительство тайны» (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου) из Послания к Ефессянам (Еф. 3:9). Особое внимание при разборе текстов Посланий Агамбен уделяет той лексике, с помощью которой Павел описывает молодую христианскую общину. Эта лексика заимствована исключительно из вокабуляра домоводства: «дом Божий», «домоправитель», «слуга», «раб», «созидание / назидание» (οἰκοδομία) и др. Домашняя окрашенность выражений, в которых предстает у Павла мессианское сообщество, сыграла, по мысли Агамбена, важную роль в утверждении экономической парадигмы в Европе [7, с. 52].

Действительный перенос значения слова οἰκονομία в сферу теологии состоялся во II–III веках н. э. благодаря трудам Ипполита Римского, Тертуллиана и Оригена Адаманта. Именно в их сочинениях «термин *οἰκονομία* перестает иметь характер лишь аналогического расширения значения, связанного с управлением домом, до религиозной сферы и начинает использоваться в техническом значении тринитарного членения божественной жизни» [7, с. 68]. В трактате «Против ереси некоего Ноэта» св. Ипполит полемизирует с представителями монархианства – первого заметного антитринитарного движения в раннем христианстве. Он не отрицает единства Бога в том, что касается Его силы и мощи (δύναμις), но утверждает тройственность Его *οἰκονομίας*. Здесь проблема Троицы впервые облекается в экономическую терминологию. Однако решающую роль в судьбе экономической парадигмы сыграла не столько экономизация тринитарного дискурса, сколько синтагматическая инверсия, произведенная Ипполитом. Каноническое выражение Павла *οἰκονομία тайны* обращается у него в *тайну οἰκονομίας*. «В ком же Бог, – вопрошает Ипполит, говоря о воплощении и вочеловечении Бога, – как не во Христе Иисусе, Слове Отца (τῷ Πατρὶ λόγῳ), и не в таинстве домостроительства (τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας)» [13, с. 310]. В этой инверсии *οἰκονομία тайны*, то есть деятельность апостолов по исполнению особого поручения Управителя, уступает место тайне самого божественного устройства и управления, которое превращается в настоящую тринитарную мистерию. Когда Тертуллиан, обличая монархианина Праксея, скажет, что вера в Единого Бога не противоречит признанию того особого распределения (*dispensatio*) Лиц в Нем, которое именуется *οἰκονομией* [14], он окончательно закрепит за последней статус технического термина для всего последующего богословия. Наконец, Ориген в трактате «О началах» придаст божественной *οἰκονομией* провиденциальный смысл, уподобив ветхозаветную историю строгому, но непостижимому расположению священных предметов в доме Божиим (скинии) и показав, что исторические события суть не что иное, как исполнение таинственных божественных распоряжений [15, с. 348–349] (у Агамбена – *таинственных экономик*).

Связь, которую установил Ориген между *οἰκονομией* и историей, между божественным откровением и историческим процессом, по мысли Агамбена, имеет парадигмальное значение для всей западной историософии – от Аврелия Августина до Гегеля, Шеллинга и далее. Даже левые гегельянцы с их отказом от теологической интерпретации истории оказались в жесткой концептуальной зависимости от христианского экономического провиденциализма, поскольку они поместили в центр истории не что-нибудь, а именно *οἰκονομией*. «В этом смысле, – резюмирует Агамбен, – они подменили божественную *οἰκονομией* *οἰκονομией* чисто человеческой» [7, с. 85]. Так или иначе, концепция божественной *οἰκονομией* позволила раннесредневековым теологам достичь компромисса между представлением о едином Боге, трансцендентном и безучастном, и идеей божественного Провидения, которое заботится о спа-

сении человечества, проявляется и действует в его истории. Очевидно, что тринитаризм (*экономика* Троицы) был призван разрешить противоречие христианской онтологии и сотериологии, примирить мысль о единстве и неизменности бытия Бога с учением о множественности его действий в тварном мире. Ставкой в полемике с арианами, по мысли Агамбена, как раз и было утверждение автономии, анархии и свободы праксиса (Сына) по отношению к бездеятельному бытию (Отцу) при парадоксальном признании их единства.

Разделение божественного бытия и действия указывает на апоретический характер связи трансцендентного и имманентного порядка (*ordo*) в мироздании. В сочинении «О книге бытия» Августин трактует мировой порядок как расположение всех вещей согласно *мере, числу и весу*. Однако эта ветхозаветная триада (Прем. 21:11) вызывает у Августина серьезные затруднения. С одной стороны, мера, число и вес должны существовать в Боге до акта творения как креативные принципы, с другой стороны, в природе Бога не может быть ничего из того, что образует указанную триаду. Августиново решение этой апории весьма изящно: он объявляет Бога мерой без меры, числом без числа, весом без веса [16, с. 1214]. Для него Бог – это экстраординарный порядок (*ordo extra ordinem*), порядок, который одновременно включает и исключает любую возможную ординацию. Агамбен, комментируя это место, утверждает, что в учении Августина «имманентный и трансцендентный порядок отсылают друг к другу по парадоксальному совпадению, которое может быть истолковано лишь как непрекращающаяся *ойкономия*, как непрерывная деятельность управления миром, которая заключает в себе разрыв между бытием и действием, одновременно являя собой попытку восполнить его» [7, с. 151].

Позднее, опираясь на различие трансцендентного порядка бытия (Царство) и имманентного порядка действия (Правление), Фома Аквинский разделит и само действие первопричины на *креативное* и *консервативное*. Посредством первого осуществляется творение мира (*creatio*), посредством второго – спасение и сохранение всего сущего (*conservatio*). Как замечает Агамбен, именно двойная структура божественного действия в мире, предложенная Аквинатом, станет затем общеевропейской моделью функционирования светской суверенной власти. Но еще более серьезное, по его мнению, влияние окажет учение св. Фомы об общих и частных причинах, согласно которому общими причинами называются те, что воздействуют на всю цепочку следствий, а частными – те, что ограничиваются пределами ближайших эффектов. Именно это учение, по убеждению Агамбена, сыграет стратегическую роль в дальнейших теологических дискуссиях о соотношении общего и частного провидения и ляжет в фундамент всей провиденциальной машины божественного администрирования.

Таким образом, в равной мере уклоняясь как от гностицизма с его предельным разделением Бога царствующего и Бога правящего, так и от пантеизма с его отождествлением бытия и действия в Боге, христианская теология разработала особую доктрину о божественном самоограничении. Речь идет о сдерживании абсолютного могущества (*potentia absoluta*) через могущество упорядоченное (*potentia ordinata*): Бог может делать лишь то, о чем Он принял решение по своей воле и мудрости. Этой доктриной теологи пытались объяснить, почему при бесконечном всемогуществе Бога мир представляется предсказуемым, упорядоченным, законсообразным и автономным. «Ограничивая абсолютное могущество, – пишет Агамбен, – могущество упорядоченное учреждает его в качестве основания божественного управления миром. Связь между этой теологической проблемой, – продолжает он, – и политико-правовой проблемой разделения между суверенитетом и его осуществлением очевидна» [7, с. 177]. Не менее очевидна связь ее и с учением Фомы Аквинского о двух видах причин.

В контексте вопроса о божественном самоограничении важно заметить, что упорядоченное могущество Бога (Правление и Провидение) не может рассматриваться вне Его абсо-

лютного могущества (Царства). Агамбен подчеркивает, что божественная экономика и администрирование всегда есть исполнение (*executio*) предписаний и постановлений, исходящих из трансцендентной области Царства. В силу этого в рамках экономической парадигмы власть всегда носит характер замещения и исполнения обязанностей (*gerere vices*); у такой власти нет никакой *субстанции*, но есть лишь *экономика*. Так, власть Христа по существу своему всегда остается принципиально наместнической. Христос может действовать и управлять только от имени Бога-Отца, и в конечном счете Он должен вернуть Ему вверенное на время Царство (1 Кор. 24:28). Однако, как ни странно, это обстоятельство не отменяет автономии Сына, Его самостоятельности и «анархии». «Управление, безусловно, действует наместнически в отношении Царства; но это имеет смысл лишь в пределах экономики замещений, в которой две власти не могут обойтись одна без другой» [7, с. 223]. Править – значит позволять совершаться частным причинам и их эффектам; без Правления общая экономика Царства становится просто неэффективной, а монарх приобретает черты искалеченного короля (*roi mehaigné*) из мифологемы о рыцарях Круглого стола или праздного бога (*dues otiosus*) из «Апологии» Апулея.

В конце Средневековья и на пороге Нового времени термин *о̀кономи́я* постепенно теряет свое специфическое значение, хотя его латинские аналоги *dispositio* и *dispensatio* продолжают использоваться для обозначения божественного управления миром. В начале XVII века дискуссия о Царстве и Правлении возобновилась как спор иезуитов и янсенистов о довлеющей и действенной благодати. Иезуиты настаивали на том, что от Бога исходит лишь общая благодать, которая довлеет, но не ограничивает свободную волю человека. Янсений, напротив, утверждал непреложность и неустрашимость божественной благодати и потому назвал ее действенной. Полемика Янсения с иезуитами, о которой так остроумно писал Паскаль в «Письмах к провинциалу» [17, с. 64], с новой силой продемонстрировала, сколь трудно, оставаясь в рамках провиденциализма, удерживать равновесие «между действием правящей силы (благодатью в разных ее формах) и свободной волей индивидов, которыми правят» [18, с. 431].

По Агамбену, именно в контексте спора о благодати появляется учение Мальбранша об общей и частной божественной воле. Законы природы, согласно Мальбраншу, действуют в соответствии с общей волей Бога; они необходимы и предсказуемы. Чудо же есть вмешательство частной воли. Намерение Мальбранша состоит в том, чтобы рассматривать мир не как необозримую цепь множества чудес, но как механизм, работающий по всеобщему божественному установлению. Падение камня или столкновение шаров не является чудом, то есть непосредственным вторжением частной воли Бога в мир, но представляет собой лишь действие *окказиональных* причин. Здесь симптоматичны богословские аналогии, которые проводит Мальбранш между *окказиональными* причинами и Христом: Творец назначил Христа управителем благодати и *окказиональной* причиной спасения; Он всем распоряжается в *доме* Господнем подобно любимому сыну в доме отца. В другом месте «Трактата о природе и благодати» Мальбранш называет Христа *министром* Нового завета, уполномоченным руководить возведением Вечного Храма Божьего.

В «Теодицее» Лейбниц признается, что в трактовке общих и частных определений божественной воли он идет дальше о. Мальбранша. Поскольку мир есть система *предустановленной* Богом *гармонии*, а Бог не может отступать от общих законов и творить без достаточных оснований, то в нем нет никаких частных определений воли [19, с. 275]. Те причины, что порождают кажущееся зло, чудеса и чудовища, суть только сопутствующие эффекты общей воли. Божественное Правление миром, которое допускает грех и страдание, Лейбниц оправдывает тем, что мир есть наилучшее из возможных Царств. В связи с проблемой теодицеи Агамбен не преминул возразить

Лейбницу, что «миру – такому, какой он есть, нужно не оправдание, а спасение; и если он не нуждается в спасении, еще меньше того он нуждается в оправдании» [18, с. 445].

Окончательное перемещение всей провиденциальной машины управления из теологической в политическую сферу состоялось, по убеждению Агамбена, в XVIII веке благодаря Руссо, который изъясил понятия *общей* и *частной воли* Мальбранша из контекста богословских дебатов и перекодировал их в секулярные категории *volonté générale* и *volonté particulière*, увязав первую с *суверенитетом*, а вторую – с *общественной экономией (правлением)*. Различие суверенитета и правления, по Руссо, состоит в том, что суверенитету принадлежит право законодательства и наложения обязательств на нацию *в целом*, тогда как правление располагает властью исполнительной, применимой лишь в отношении *частных лиц* [20, с. 156–157]. Семантическая модуляция, произведенная Руссо, переносит проблему свободы воли человека в политическую плоскость, сводя ее к вопросу о примирении общественных свобод с властью светских правительств. По меткому замечанию Агамбена, суверенитет закона в трактовке Руссо полностью воспроизводит структуру провиденциального управления миром; «и так же как люди, подчиняясь правлению Бога, позволяют действовать лишь своей собственной природе, так и неделимый суверенитет Закона обеспечивает согласие правящих и управляемых» [18, с. 454].

В XVIII веке, помимо руссоистской, намечаются еще две стратегии семантического транспонирования понятия «экономия». Во-первых, это расширение его до области естествознания, где решающую роль Агамбен признает за синтагмами *oeconomia naturae* Карла Линнея и *économie animale* физиократа Франсуа Кенэ. А во-вторых – перенос термина «экономия» уже в собственно экономическую сферу, осуществленный Адамом Смитом. Опираясь на исследования Кристиана Маруби, Агамбен убедительно показывает, что смитовское понятие *oeconomy of nature* инспирировано теми же провиденциальными мотивами, что и линнеевская *oeconomia naturae*.

На фоне всего сказанного теологическая генеалогия самой знаменитой экономической метафоры Смита – *невидимая рука рынка* [21, с. 185] – не покажется совсем уж удивительной. Агамбен усматривает связь этой метафоры с такими богословскими понятиями, как *manus gubernatoris* Фомы Аквинского, *die Hand des Gottes* Лютера и некоторыми сентенциями Боссюэ о Боге, держащем в Своей руке бразды мирового правления. В образе *невидимой руки* Агамбен видит символ будущей победы имманентного порядка управления («чрева») над трансцендентным порядком мудрого и царственного, но отстраненного от своих дел Бога («мозг»). В биполярной машине теологической *ойкономии*, идущей от Адама Смита, «либерализм представляет собой тенденцию, которая доводит до крайности превосходство полюса “имманентный порядок – правление – чрево”, почти исключая полюс “трансцендентный Бог – царство – мозг”» [18, с. 466].

Теологическим предвестником экономической теории Смита Агамбен считает упоминавшегося уже проповедника Жака-Бениня Боссюэ. В «Трактате о свободе воли» Боссюэ говорит об абсолютности божественного произволения, которое настолько пронизывает все сущее, что становится тождественным каждой обособленной воле. Его вывод: свобода отдельного человека – это и есть воля самого Бога. Мировой порядок таков, что в нем божественное правление осуществляется так, словно мир управляет сам собой. В этом величественном образе «мир, созданный Богом, идентифицируется с миром без Бога, а случайность и необходимость, свобода и подчинение растворяются друг в друге» [18, с. 469]. С начала XIX века теология в Европе начинает превращаться в атеизм, а провиденциализм – в демократию. Это движение порождает модерн в западной культуре и приводит к гегемонии экономика-административной парадигмы во всех ключевых сферах общественной жизни. Однако, как

подчеркивает Агамбен, модерн не столько вышел за рамки теологии, убрав из мира Бога, сколько довел до логического конца проект провиденциальной *ойкономии*. Свидетельством того, что западное мировоззрение по-прежнему ориентировано в ключе теологии, служит всеобщее убеждение, будто *спасение* должно исходить преимущественно из сферы *экономики*. Ставка современного человека на экономику является новейшей модуляцией все той же христианской сотериологии.

Сегодня наша жизнь всецело протекает в русле экономико-управленческой парадигмы. Давние мечты европейского рационализма об *ойкономии* и *одомашнивании бытия* теперь обрели плоть, «чрево» и кровь. Нам остается лишь радоваться вместе с Новалисом тому, что уж теперь-то мы повсюду дома – все понимаем, во всем разбираемся, все умеем. Мы больше не нуждаемся в Царстве, нам достаточно Правления. Имманентный порядок окончательно избавлен от таинственной ауры трансценденции. Но тем не менее призрак Царства неотступно будет преследовать нас, ведь теологический диспозитив – впрочем, как и любой диспозитив [22] – всегда *биполярен* и, действуя в логике *включающего исключения* (*esclusione inclusiva*) [23, с. 31, 54], он с неизбежностью полагает изъятый полюс на противоположной стороне двуединой машины. Поэтому Правление, каким бы самодовлеющим теперь оно нам ни казалось, не может функционировать без Царства. Стало быть, наше сегодняшнее упование на экономику и управление не только не останавливает вращение биполярной машины, но, напротив, разгоняет ее разбалансированный механизм до предела.

Как же устранить роковое для Запада противоречие между Царством и Правлением, трансцендентным и имманентным, бытием и действием, «мозгом» и «чревом», законом и свободой? Что останется, если дезактивировать оба полюса этого противоречия? Ответ Агамбена поистине головокружителей: в пустоте и разрыве между Царством и Правлением остается Слава.

Слава – важнейшее понятие теологии Агамбена, принадлежащее к тому же семейству «мессианических» категорий итальянского мыслителя, что и *бездействие*, *остаток*, *цезура*, *спасение* и *суббота* [24] (каждое из них достойно отдельного исследования). Именно Слава «обозначает конечную цель человека и состояние, наступившее после Страшного суда, она совпадает с прекращением всякой деятельности и всякого действия» [7, с. 392]. Во Славе обездействуется Правление и *экономика*, а значит, блокируется и ставится на паузу (*ἀνάπαυσις*) любая человеческая продуктивность. Парадоксальным образом *экономика спасения* оказывается возможной только с устранением любого экономического порядка и вхождением человечества в состояние блаженной *бездеятельности* – *Субботы*. «Субботство, – пишет Агамбен, – дает имя эсхатологической славе, которая в своей сущности и есть бездеятельность» [7, с. 394]. Подобно тому как Евангелие провозгласило одновременное исполнение и упразднение Закона (Торы) [25, с. 128, 133], будущий Мессия – этот министр *ойкономии*, управления и спасения – должен будет заявить об апофеозе и отмене всякой экономики. Чтобы быть упраздненной, экономику нужно довести до предела; ей необходим триумф и тотальное владычество, поскольку без этого невозможно никакое спасение. Ибо «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» [26, с. 94].

Ригоризм Агамбена в отношении экономики, производства и труда сложно понять и оценить, если не принять во внимание основные положения его антропологии. Для итальянского философа человек – *существо субботы*, и та пустота, что отделяет его от животного, есть не что иное, как бездействие (*ἀργία*) [27, с. 108–109]. В бездействии, в способности приостановить

любые природные инстинкты – исток человеческой свободы. Намерение Агамбена не имеет ничего общего с вульгарной апологией беспечности, праздности и лени. Напротив, его интересует глубинная онтология человеческой *ἀρρώγία*, которая только и может объяснить нашу удивительную готовность к абсолютно *любой* деятельности [28, с. 324–334]. В человеческой жизни нет определенного смысла и цели, а потому эту жуткую пустоту и бессодержательность [29, с. 77] мы вынуждены заполнять беспримерным трудом и *οἰκονομией*. Образ мира сего – труд; лишь с приходом Мессии его заменит *πᾶσι* – субботнее празднество, отдохновение и бездействие [30, с. 124]. Именно «бездеятельность, – резюмирует Агамбен, – является политической субстанцией Запада, той славой, которая питает всякую власть» [7, с. 403]. Оттого-то в вещих снах, грезах и утопиях западного мира праздник и праздность вновь и вновь заявляют о себе как мессианский призыв к бездействию и устранению всякой *οἰκονομίας*.

В статье «Джорджо Агамбен и тайна экономики» А. Погребняк весьма остроумно и виртуозно указал на определенное структурное сходство между алгоритмом исследования, которое предпринял Агамбен в своей теологической генеалогии, и расследованием сыщика Дюпена из «Похищенного письма» Эдгара По [31, с. 536]. При всей неоспоримой оригинальности этой аналогии следует все же признать, что она имеет по большей части иллюстративную ценность. В связи с этим справедливым будет вопрос, возможно ли отыскать такую аналогию к агамбеновской «реконструкции биполярной машины теологической *οἰκονομίας*» [18, с. 466], которая бы не только иллюстрировала концептуальное целое, но и работала на сам генеалогический проект?

Представляется, что искомым сюжетом вполне могла бы стать библейская история об Иосифе Прекрасном, сыне Иакова, венчающая Книгу Бытия. Тому есть несколько причин.

1. Как уже говорилось, Агамбен начинает свою реконструкцию с анализа текстов древнегреческих авторов, а затем сразу переходит к Новому завету. Включение рассказа об Иосифе и его пребывании в Египте в поле зрения теологической генеалогии позволило бы подкрепить ее основной посыл со стороны ветхозаветных источников, генетическая связь которых с Евангелиями и Посланиями неоспорима.

2. Теперь обратимся к самой истории об Иосифе. Первое, что бросается в глаза при рассмотрении этого сюжета – это его чрезвычайная провиденциальная нагруженность. Недаром Рене Жирар отважился увидеть в нем структурного близнеца и одновременно антипода знаменитой драмы о царе Эдипе [32, с. 117–125]. Действительно, повесть об Иосифе, проданном в египетское рабство, представляет собой редкий даже для Пятикнижия пример божественной *οἰκονομίας истории*, где каждый поворот сюжета пронизан идеей благого Божьего *προмысла* и Его мудрого *домостроительства*.

3. Сама фигура Иосифа является ветхозаветным прообразом будущего Мессии, или Христа: он был предан, мучим и оболган, но, став благодаря Провидению спасителем и кормильцем для множества людей, возвысился до главного *министра* царя (фараона) и приобрел славу. Тонкими, едва уловимыми намеками о чрезвычайном средстве Иосифа и Христа наполнена вся великая тетралогия Томаса Манна; взять хотя бы те места, где писатель рассуждает о «смерти» и «воскресении» Иосифа [33, с. 518].

4. В рассказе об Иосифе важное место занимает мотив *дома* (*οἶκος*) и *государства* (*πόλις*). Сперва сюжет развивается в *доме* Потифара, затем – при дворе фараона. Эти две изначально противопоставленные диспозиции объединяются в конечном счете тем функционалом, который выполняет Иосиф: и в *οἴκω*, и в *πόλει* он является наместником (*vicarius*) первого лица.

5. Два полюса биполярной машины теологической ойкономии – Царство и Правление – присутствуют в обеих диспозициях, о которых повествует нам библейский рассказ. Как в доме вельможи, так и на государственной службе Иосиф отвечает за *управление*. При этом первое лицо неизменно пребывает в *бездействии*. О Потифаре сказано: «И оставил он все, что имел, в руках Иосифа и не знал при нем ничего, кроме хлеба, который он ел» (Быт. 39:6). Чтобы усилить тему бессилия Потифара, мидраш даже добавляет подробность о его евнушестве (*Берешит раба* 86:3) [34, с. 131–132]. Точно так же, когда Иосиф становится первым министром Египта и фактически объявляет о *чрезвычайном положении*, фараон совершенно устраняется от всех дел, завещав своему заместителю: «...ты будешь над домом моим, и твоего слова держаться будет весь народ мой; только престолом я буду больше тебя» (Быт. 41:40). Все те годы, что Иосиф посвятил спасению Египта и соседних государств от массового голода и смерти, фараон лишь царствует, но не правит. Как же это напоминает знаменитую французскую формулу, которую столь часто упоминает Агамбен: «Le Roi règne mais ne gouverne pas» [7, с. 27, 119, 142].

6. Иосиф – это Мессия *ойкономии*. Все его меры (сбор урожая, постройка элеваторов, хранение и распределение зерна) носят исключительно экономический характер. Иосиф всецело поглощен *спасением экономики и экономикой спасения*. И несмотря на то, что его делами руководит трансцендентный Бог, вся работа Иосифа совершается в пределах имманентного порядка. Говоря языком Мальбранша, можно предположить, что общая воля Бога действует в Египте посредством частной воли Иосифа как окказиональной причины спасения.

7. Примечательно, что в иудейской традиции помимо фигуры *мессии, сына Давида*, присутствует образ *мессии, сына Иосифа* (מִשְׁחָת בְּנֵי יוֹסֵף) [35, с. 56], которому суждено потерпеть поражение и быть убитым [36, с. 536–537]. Трудно удержаться от опасного, быть может, соблазна провести здесь параллель с Иисусом из Назарета. Еще труднее справиться с желанием усмотреть в образе потомка царя Давида *мессию Царства*, а в потомке домоправителя Иосифа – *мессию Правления*. Если эта аналогия все же верна, то может стать, что талмудическое предсказание о неизбежном поражении *мессии, сына Иосифа* и идея Агамбена о мессианическом упразднении экономики и производства не так уж далеки друг от друга. В свете сказанного слова, которыми открывается Книга Исход, читаются как обращенное к нам пророчество: «...и восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» (Исх. 1:8). Это значит, что грядущее сообщество не будет знать экономики.

С привлечением истории об Иосифе теологическая генеалогия Джорджо Агамбена получает существенное дополнение со стороны текста Пятикнижия. Теперь библейский рассказ о спасителе египетской экономики и Мессии имманентного порядка, восседающем одесную праздного Царя, может рассматриваться как отдаленный прообраз (τύπος) тринитарной доктрины. По убеждению Агамбена, именно тринитаризм как учение об *ойкономии* Троицы и домостроительстве Божиим в конечном итоге ответствен за триумф экономика-административной парадигмы на Западе. Поэтому теологическая генеалогия, направленная на деконструкцию и разоблачение столь характерного для современности упования на спасительную роль экономики и менеджмента, в своем пределе должна затрагивать не только тринитарное учение, но и ее прообраз. Мы говорим о развенчании Иосифа, иными словами, о преодолении той теолого-экономической парадигмы, которая породила власть в форме экономики и управления людьми.

Наша экономика есть, в сущности, *truncatio Malchut* (*отсечение Царства*), попытка обрести автономию внутри Царства, воздвигнуть *imperium in imperio*. Это стремление к экономизации и доместикации бытия оборачивается для человека попаданием в замкнутый круг

мучительного производства и потребления. Однако ни труд, ни его плоды не способны принести человеку избавление: они лишь разгоняют «биполярную машину», тогда как необходима ее полная остановка и дезактивация. В этом пункте выводы теологической генеалогии Агамбена всецело смыкаются с той заветной мыслью, что пронизывает все его творчество – с мыслью об онтологическом *бездействии*. Субботняя и славная «форма-жизни» человека является собой единственно возможную альтернативу его экономическому бытию; в ней одной человечеству дано высвободиться из ловушки любых диспозитивов и институций, составляющих схему, фигуру и «образ мира сего» (σχήμα τοῦ κόσμου τούτου). Именно в контексте этого освобождения и отозвания следует понимать знаменитую мессианическую синтагму ὥς μή (как не) из Послания к Коринфянам: «...время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся» (1 Кор. 7:29-31). Этот дезактивирующий сдвиг всего человеческого домостроительства, эта приостановка (*die Aufhebung, κατάρρησις*) всяческой прагмы, экономики и пользования означает радикальную смену тональности и модальности человеческого бытия, переход к неэкономическим и неуправленческим «формам-жизни». Таким образом, теологическую генеалогия Агамбена с ее глубокой археологией экономических и управленческих категорий можно трактовать как современную версию критики экономизма.

Список литературы

1. Новалис. Фрагменты. – СПб.: Владимир Даль, 2014. – 319 с.
2. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 327–345.
3. Бубер М. Проблема человека / Бубер М. Два образа веры: пер. с нем. / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: Республика, 1995. – С. 157–232.
4. Розенцвейг Ф. Звезда избавления / отв. ред. и сост. И. Дворкин; пер. с нем. Е. Яндугановой. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2017. – 544 с.
5. Шмитт К. Политическая теология: сб. / пер. с нем.; закл. ст., сост. А. Филиппова – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). – 2-е изд., испр. и перераб. – М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 586 с.
7. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. – 552 с.
8. Dickinson C. Agamben and Theology. – London, New York: T. & T. Clark, 2011. – 230 p.
9. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
10. Беньямин В. О понятии истории / Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. ст. – М.: Изд-во Рос. гос. гум. ун-та, 2012. – С. 237–253.
11. Аристотель. Политика / Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль. – Т. 4. – С. 375–644.
12. Ксенофонт. Домострой / Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – С. 197–262.
13. Святой Ипполит, епископ Римский. Беседа Ипполита против ереси некоего Нозта / Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе. – СПб.: Библиополис, 2008. – С. 300–325.

14. Тертуллиан. Против Праксея // Альфа и Омега. – 2001. – № 27–28.
15. Ориген. О началах / Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб.: Библиополис, 2008. – С. 35–402.
16. Августин Блаженный. О книге бытия / Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск: Харвест, 1999. – С. 1136–1513.
17. Паскаль Б. Письма к провинциалу: пер. с фр. – Киев: Port-Royal, 1997. – 592 с.
18. Агамбен Дж. Экономика в Новое время / Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. – С. 427–459.
19. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – С. 49–401.
20. Руссо Ж.-Ж. О политической экономии / Об общественном договоре. Трактаты: пер. с фр. – М.: КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998. – С. 152–194.
21. Смит А. Теория нравственных чувств / вступ. ст. Б.В. Мееровского; подг. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
22. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? / Агамбен Дж. Что современно? – Киев: Дух і літера, 2012. – С. 13–44.
23. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
24. Murray A., Whyte J. The Agamben Dictionary. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 220 p.
25. Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.
26. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
27. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. – М.: Изд-во Рос. гос. гум. ун-та, 2012. – 112 с.
28. De la Durantaye L. Giorgio Agamben: a critical introduction. – Stanford: Stanford University Press, 2009. – 463 p.
29. Агамбен Дж. Человек без содержания. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 160 с.
30. Mills C. The philosophy of Agamben. – Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2009. – 153 p.
31. Погребняк А.А. Джорджо Агамбен и тайна экономики / Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Факультет свободных искусств и наук. СПбГУ, 2018. – С. 512–542.
32. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния: пер. с фр. – М.: Изд-во Библийско-богословского ин-та, 2015. – 202 с.
33. Манн Т. Иосиф и его братья: роман: в 2 т. / пер. с нем. С. Апта. – М.: АСТ, 2008. – Т. 1. – 696 с.
34. Кугел Дж. В доме Потифара; пер. с англ. М. Вогмана. – М.: Текст: Книжники, 2010. – 476 с.
35. Mitchell D. Messiah ben Joseph / David C. Mitchell. – Newton Mearns: Campbell Publications, 2016. – 324 p.
36. Урбах Э. Мудрецы Талмуда (их верования и мнения) / пер. с ивр. и англ. Е. Левина и М. Орлова; ред. Мордехай Гринберг. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2016. – 560 с.

References

1. Novalis. Fragmenty [Fragments]. Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2014, 319 p.
2. Heidegger M. Osnovnye poniatia metafiziki [Basic concepts of metaphysics]. Vremia i bytie: Stat'i i vystupleniia [Time and being: articles and speeches]. Moscow, Respublika, 1993, pp. 327-345.
3. Buber M. Problema cheloveka [The Problem of Man]. *Dva obraza very*. Moscow, Respublika, 1995, pp. 157-232.
4. Rozentsveig F. Zvezda izbavleniia [Star of deliverance]. Moscow, Mosty kul'tury/Gesharim, 2017, 544 p.
5. Shmitt K. Politicheskaia teologiya [Political Theology]. *Sbornik*. Moscow, KANON-press-TS, 2000, 336 p.
6. Losskii V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie [Sketch of the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. 2nd ed. Moscow, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra, 2012, 586 p.
7. Agamben G. Tsarstvo i Slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniia [The Kingdom and the Glory: For a theological genealogy of economy and government]. Moscow; Saint Petersburg, Institut Gaidara; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet, 2018, 552 p.
8. Dickinson C. Agamben and Theology. – London, New York, T. & T. Clark, 2011. – 230 p.
9. Weber M. Protestantskaia etika i dukh kapitalizma [The protestant ethic and the spirit of capitalism]. *Izbrannye proizvedeniia*. Moscow, Progress, 1990, pp. 61-272.
10. Beniamin W. O poniatii istorii [On the concept of history]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia*. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 2012, pp. 237-253.
11. Aristotle. Politika [Politics]. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh*. Moscow, Mysl', vol. 4, pp. 375-644.
12. Ksenofont. Domostroi [Domostroy]. *Vospominaniia o Sokrate*. Moscow, Nauka, 1993, pp. 197-262.
13. Sviatoi Ippolit, episkop Rimskii. Beseda Ippolita protiv eresi nekoego Noeta [Conversation Hippolyta against the heresy of a certain Noeta]. *O Khriste i antikhriste*. Saint Petersburg, Bibliopolis, 2008, pp. 300-325.
14. Tertullian. Protiv prakseia [Against Praxeus]. *Al'fa i Omega*, 2001, no. 27-28.
15. Origen. O nachalakh [About beginnings]. *O nachalakh. Protiv Tsel'sa*. Saint Petersburg, Bibliopolis, 2008, pp. 35-402.
16. Avgustin Blazhennyi. O knige bytiia [About the book of being]. *Ob istinnoi religii. Teologicheskii traktat*. Minsk, Kharvest, 1999, pp. 1136-1513.
17. Pascal B. Pis'ma k provintsialu [The provincial letters]. Kiev, Port-Royal, 1997, 592 p.
18. Agamben G. Ekonomika v novoe vremia [Economy in new time]. *Tsarstvo i Slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniia*. Moscow; Saint Petersburg, Institut Gaidara; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2018, pp. 427-459.
19. Leibniz G.V. Opyty teoditsei o blagosti Bozhiei, svobode cheloveka i nachale zla [Experiments theodicy about the goodness of God, human freedom and the beginning of evil]. *Sochineniia v 4 tomakh*. Moscow, Mysl', 1989, vol. 4, pp. 49-401.
20. Rousseau J.-J. O politicheskoi ekonomii [About political economy]. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty*. Moscow, KANON-press, Kuchkovo Pole, 1998, pp. 152-194.
21. Smith A. Teoriia npravstvennykh chuvstv [The theory of moral sentiments]. Moscow, Respublika, 1997, 351 p.
22. Agamben G. Chto takoe dispozitiv? [What is a dispositive?]. Chto sovremenno? Kiev, Dukh i litera, 2012, pp. 13-44.
23. Agamben G. Homo sacer. Suverennaia vlast' i golaia zhizn' [Homo sacer. Sovereign power and bare life]. Moscow, «Evropa», 2011, 256 p.
24. Murray A., Whyte J. The Agamben Dictionary. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, 220 p.
25. Agamben G. Ostavsheesia vremia: Kommentarii k Poslaniiu k Rimlianam [The time that remains. A Commentary on the Letter to the Romans]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018, 224 p.
26. Agamben G. Griadushchee soobshchestvo [The future community]. Moscow, Tri kvadrata, 2008, 144 p.
27. Agamben G. Otkrytoe. Chelovek i zhitvnoe [The Open. Man and animal]. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 2012, 112 p.
28. De la Durantaye L. Giorgio Agamben: a critical introduction. Stanford, Stanford University Press, 2009, 463 p.
29. Agamben G. Chelovek bez sodержaniia [The man without content]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018, 160 p.
30. Mills C. The philosophy of Agamben. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, 153 p.
31. Pogrebniak A.A. Dzhordzho Agamben i taina ekonomiki [Giorgio Agamben and the secret of economics]. *Tsarstvo i Slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniia*. Moscow; Saint Petersburg, Institut Gaidara; Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2018, pp. 512-542.
32. Girard R. Ia vizhu satanu, padaiushchego, kak molniia [I see Satan falling like lightning]. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut, 2015, 202 p.
33. Mann T. Iosif i ego brat'ia [Joseph and his brothers]. Vol. 1. Moscow, AST Moskva, 2008, 696 p.
34. Kugel J. V dome potifara [In Potiphar's house]. Moscow, Tekst: Knizhniki, 2010, 476 p.
35. Mitchell D. Messiah ben Joseph. Newton Mearns, Campbell Publications, 2016, 324 p.
36. Urbakh E. Mudretsy Talmuda (ikh verovaniia i mneniia) [The sages of the Talmud (their beliefs and opinions)]. Ed. Mordekhai Grinberg. Moscow, Mosty kul'tury/Gesharim, 2016, 560 p.