

МЕССИАНИЗМ: ОПЫТ НЕПРИСВАИВАЮЩЕГО ЧТЕНИЯ*

СЕРГЕЙ ЕРМАКОВ

Ассоциированный научный
сотрудник Социологического
института РАН Федерального
научно-исследовательского
социологического центра
Российской академии наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская,
д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург,
Россия.

E-mail: yermakovsa@gmail.com

Агамбен Д. *Оставшееся время:*
Комментарий к Посланию к Римлянам.
Пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое
литературное обозрение, 2018 (Серия:
Интеллектуальная история). 224 с. /
Agamben G. *Iltempocheresta. Un commento
alla «Lettera ai romani»*. Torino: Bollati
Boringhieri, 2000 (Saggi. Storia, filosofia
e scienze sociali). 177 p.

1. ЧТЕНИЕ КАК *USUS*

Данный текст не предлагает какое-то объемлющее прочтение или интерпретацию агамбеновского «Оставшегося времени», которая бы навязывала себя в качестве обязательной, но лишь одну из возможных траекторий чтения, как мы полагаем, не самую очевидную; целью рецензии будет не столько содержательное ядро книги — слишком объемное и богатое, чтобы быть охваченным, — сколько вопрос о телеологии чтения, неочевидный и лишь по внешности тривиальный вопрос: зачем вообще читать некоторые книги? Или же вопрос о том, что некоторые — только некоторые — книги могут рассказать о чтении.

Итак, сразу выскажем тезис, ориентир чтения: эта книга по библейской экзегетике — напичканная греческими цитатами и по сути являющаяся опытом перевода и обоснования принятых переводческих решений, привлекающая достаточно широкий библеистический и теологический аппарат, проводящая линии, благодаря которым послания апостола образуют текстуальные созвездия со многими мыслительными предприятиями современности, — может читаться и как книга для политического милитанта — или же говорящая нечто об опыте политического милитанта. Не только в том смысле, что она, продолжая линию Якоба Таубеса (см.: Таубес 1993), позволяет выстроить некую consistentную политическую теологию, даже если это политическая теология будет политической теологией сопротивления, а не суверена и государственного

* В своем первоначальном виде данный текст был прочитан в качестве доклада на презентации подготовленных мною переводов книг Джорджо Агамбена («Оставшееся время» и «Человек без содержания», М.: Новое литературное обозрение, 2018) в книжном магазине «Порядок слов» в феврале 2018 г. (Санкт-Петербург). Обе версии предполагают исходную дистанцию по отношению к привилегированной речевой ситуации «презентация книги ее переводчиком», т. е. иной читательский опыт, не сверхдетерминированный этой ситуацией.

катехона, как у Шмитта (Шмитт 2008, 35). И дело не в том, что в книге открыто затрагиваются многие политические и политико-философские темы — но скорее в том, что она может предложить тому, кто пытается осмыслить опыт милитанта, достаточное количество убедительных аналогий. Убедительных — хотя любая аналогия содержит внутри себя непреодолимый разрыв и различие, — потому что генеалогически обоснованных, и линии от мессианического человека Павла к организованному милитанту Нового времени провести не так сложно. Но кроме того и более того, эта книга, говорящая о мессианической речи, мессианическом «опыте языка» (Агамбен 2018, 166–173), еще не закрепленном в догматах и катехизисе, позволяет понять кое-что об отношениях между собственно *политической речью* и *речью о политике* — например, той, что производит современный университет, который с начала кризиса организованной политики на рубеже 1970–80-х все больше навязывает себя как единственное серьезное место для мысли о политике (и даже критическое и социально-ответственное искусство, пытающееся предлагать свои услуги находящейся в кризисе политике, в своих операциях сегодня всегда отсылает к университетскому знанию). При этом, однако, очевидно, что сам университет никогда ни в какую политическую деятельность по-настоящему не вовлекается и политику не производит, а если его структуры и «выходят на улицы», то лишь в качестве все тех же структур.

* * *

Эта особая пригодность для использования многим обязана структуре книги, ее отношению формы и содержания, методов и предмета, и, конечно, ее главному герою. То, что производит Агамбен, не является некой «философией мессианизма» самого Агамбена, и мессианический словарь *технических терминов* Павла, который он составляет, не является творчеством концептов по типу Делеза и Гваттари, а его Павел — не концептуальный персонаж. Это библейская экзегеза, никогда не теряющая классическую установку на прояснение того, что же «действительно хотел сказать текст», пользующаяся достаточным количеством филологических средств и источников, встраивающая себя в контекст библейской критики и христианской теологии — хотя, вполне возможно, что получившаяся книга не будет благосклонно принята теологами, даже если они найдут, что из нее извлечь. И одновременно с тем, это реактуализация и реактивация в современном духе — некая постановка общего вопроса «Павел и мы» за пределами узкоспециализированных дискурсов, где это «мы» относилось бы к одним лишь специалистам. Философ *пользуется* Павлом, но *неприсваивает* его и не встраивает его в собственные конструкции, не использует для подтверждения своих философских интуиций (стоит обратить внимание на то, что в тексте, изданном в 2000 г., нет ни одной ссылки на какие-либо другие работы Агамбена, включая уже принесшие ему славу первые книги серии «*Nomo sacer*»). В этом отличие книги Агамбена от известной книги Бадью об

апостоле Павле (см.: Бадью 1999)¹, которая, возможно, куда более инновативна и изобретательна, и которую полезно будет читать параллельно с Агамбеном, — но она слишком уж «вписана в» философию самого Бадью, и ее построения гораздо хуже переносят транспортировку за ее пределы; прямое использование «законов субъекта» и различных «теорем», которые Бадью выводит в этой книге, невозможно без определенного комического эффекта. Тогда как для применения агамбеновского Павла читателю в некотором смысле вообще не нужна философия Агамбена, зато после «Оставшегося времени» он может совершенно по-другому читать Послания.

2. ПОЛЬЗОВАНИЕ И ПРИЗВАНИЕ

Откроем вторую главу — с которой, собственно, по-настоящему и начинается книга, — где Агамбен анализирует павловское слово $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, пользование, и соответствующий глагол $\chi\rho\omega\mu\alpha\iota$, в Новом Завете встречающиеся почти исключительно у Павла (Агамбен 2018, 40–53). Агамбен связывает его с другим важнейшим термином Павла, $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, призванием; мессианическое пользование, по Агамбену, — это способ действия и взаимодействия с мирскими ситуациями под воздействием мессианического события, т. е. воскресения мессии. В экономике спасения «пользование» — это «метод», мессианический *modus operandi*, и, если угодно, зримый профанированный пример, — это чем-то отдаленно похоже на героя голливудского боевика, в своей работе спасения использующего самое разнообразное оружие и подручные средства, которые отбрасываются по мере использования. Агамбен указывает, что павловское «пользование» отсылает к известному уже в римском праве различению *usus* и *dominium*, пользования и владения (ibid., 41–42); я не буду глубоко погружаться ни в анализируемые Агамбеном сложные отношения пользования с законом, ни в вытекающие из них последствия для субъекта, учреждающего себя в пользовании, который, пребывая в мессианическом призыве, больше не располагает своими качествами и социальной ролью как своими, — отмечу лишь, что в этой интерпретации пользование никогда не является *достаточно уполномоченным* (ibid., 41, 62, 75). В мире Павла, говорящего о себе, что он недостойн зваться апостолом — если перевести буквально, что он *недостаточно* зваться апостолом ($\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota\ \iota\kappa\alpha\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$, 1 Кор. 15:9), — субъект никогда до конца не обеспечен авторитетом: ни авторитетом откровения, ни чудес, ни институциональности.

В чем же особенности речи в мире призвания и пользования? Главный вывод, который можно сделать из прочтения Агамбена, это то, что нет никакого особого мессианического языка — специфика мессианической речи в ее актах

1 Используя павловский термин «остаток» и особую логику, подразумевающуюся в павловской операции отрицания «как не», Агамбен в «Оставшемся времени» открыто критикует бадьюанскую трактовку павловского универсализма как излишне оптимистичную и неоправданно всеохватывающую, а также совпадающую с логикой Государства (Агамбен 2018, 74).

высказывания, которые тесно связаны и работают с обстоятельствами своего произнесения, но при этом нет никакой мессианической грамматики или полноценного тезауруса (и Агамбен напрямую обращается к бенвенистовской теории актов высказывания в одном из важнейших мест книги). Да, Агамбен действительно составляет что-то вроде словаря технических терминов Павла, но, за исключением нескольких слов, это *словарь особых употреблений*. Апостол по своей функции должен говорить от своего имени, он не пророк, напрямую говорящий словами Бога (*ibid.*, 84), но он не изобретает и некий новый язык, который бы потом был предложен другим, а вместо этого совершает специфические акты пользования уже существующей религиозной или юридической терминологией². Здесь также важна агамбеновская демонстрация того, что мессианизм не образует никакой особой идентичности (*ibid.*, 62, 75) — это значит не только то, что не существует никакой мессианической *identity politics*, но и то, что мессианические «сообщества» не располагают никаким собственным идиомом.

Никогда нельзя забывать о том, что послания Павла — это не просто доктринальные тексты, но активистские организующие инструкции, обращенные к *эκκλησιαι* (ἐκκλησία, — одного корня с κλήσις, призванием), собраниям призванных. (Это слово обычно переводят как «церкви» что отчасти анахронично. Возможно, в агамбеновской и бадьюанской перспективе более уместным анахронизмом в случае Павла будет говорить о них даже не как о *сообществах* призванных, но как об *организациях* призванных). То есть, читая Послания Павла, мы всегда должны помнить, что эти тексты в своем настоящем были нацелены на определенную работу, на производство определенного организующего эффекта. Магическое слово-затычка «перформативность» мало что даст для понимания этой организационно-предписывающей работы, и также мало поможет диалектическое различие теории и практики — мессианическая речь от него явно ускользает. Но ведь аналогичным образом можно взглянуть на некоторые важнейшие тексты революционеров: конечно, сам Ленин еще пользуется этим различием, но что бы он ответил, если бы его спросили, является ли брошюра «Что делать?» — призывающая к созданию определенного типа организации и описывающая базовые операции профессионального революционера — теоретическим или практическим текстом?

Речь Павла — обязывающая, убеждающая, увещевающая — лишена надежного авторитета, она не произносится ни от имени знания, ни от имени институции, и не является полноценным перформативом власти³. Но разве

2 Эти акты, по Агамбену, часто являются «герменевтическим насилием», т. е. тенденциозной реинтерпретацией иудейского Писания (Агамбен 2018, 167).

3 Зато в данной перспективе послания Павла можно сопоставить с речами, которые произносятся в одном классическом тексте, который редко читают как сотериологический — хотя слово σωτηρία в нем одно из ключевых, а сам он является повествованием о работе спасения. В «Анабасисе», этой походной республике разношерстного греческого войска, пытающегося вернуться домой, греческие стратеги, и в первую очередь сам Ксенофонт,

нельзя сказать что-то аналогичное и о политике — во всяком случае, не-институциональной? Точно также нет и никакого особого политического языка, нет политики языка (что, разумеется, не следует путать с «языковой политикой государства»), нет политической грамматики, согласно которой должны употребляться те или иные слова, — но есть политические *акты высказывания*, работающие со своими конкретными обстоятельствами. Политическая речь: ненадежная, рискованная, всегда связанная с действием — и не только речевым — и вне его не являющаяся *свободно ретранслируемой теорией*. Возможно, что в политике всегда так и было, начиная с речей афинских ораторов и до последних текстов RAF. Поэтому никогда не следует забывать тот тривиальный факт, что политическая речь и мысль — в отличие от политической науки или политической философии — всегда особым образом привязаны к *настоящему времени* своего акта высказывания.

3. НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

Эта книга об апостоле, который называл свой дискурс «своим евангелием» (Рим. 2:16, 16:25), несет собственную благовест, по своей важности выходящую за рамки толкования Писания. Дело в том, что при помощи Павла Агамбен восстанавливает в правах настоящее время. После десятилетий деконструктивистских подозрений в отношении настоящего — когда в нем видели желание присутствия и тоску по полноте (или же мирскую неподлинность, которая скрывает истинную временность, как Хайдеггер трактовал *Jetztzeit* (Хайдеггер 2002, 421–422)) — Агамбен, помещающий в центр книги анализ павловского словосочетания *ὁ ὕψις καιρός*, время сего часа или теперь-время, предлагает нам такое настоящее, которое не было бы ни настоящим полноты, ни настоящим отсрочки и откладывания, настоящим прокрастинации. Это настоящее время, которым можно *пользоваться*, хотя еще нужно стать способным на такое использование.

В книге есть один очевидный укол в сторону деконструкции, когда Агамбен, показав messiаническую генеалогию некоторых дерридеанских тем, завершает утверждением, что «деконструкция — это заблокированный messiанизм, приостановка messiанической темы» (Агамбен 2018, 136). Из этого небольшого замечания следует очень многое. Нужно ясно понимать, что павловское «время сего часа» это не то время, с которым имеют дело метафизика, фундаментальная онтология и их деконструктивистская критика, это не время философов, они не могут его *присвоить*, т. е. помыслить *изнутри* философии. Лишь в горизонте спасения — и, возможно, радикальной эмансипационной политики — такое настоящее начинает работать.

произносить перед войском различные речи, нацеленные на достижение спасения, — внутри этого, образовавшегося *ad hoc*, походного полиса, не обладая никаким достаточным институциональным авторитетом, но опираясь, прежде всего, на убедительность и доказательность своей речи и успешность предложенных решений.

Действительно интересно, что павловское *остающееся* время — это не резервуар будущего времени, но настоящее. Оно уже расщеплено и сдвинуто относительно самого себя (*ibid.*, 92), в нем нет никакой полноты, зато в нем открывается возможность устремить его к завершению. Это время, устремившееся к концу и к цели, но это и не просто некое телеологическое время-до — т. е. простой промежуток, остающийся до точно установленного срока. Это также не время как мера движения у Аристотеля; это *время как место действия* — и оно само открывается только благодаря решению и действиям. Можно сказать, что здесь есть некая созависимость времени и действия, в чем-то аналогичная неразрывности пространства и времени в современной физике. Доступа к опыту этого особого «субъективного» времени не будет, пока субъект не решится совершать определенные операции — это время и дается ему только как время операций (в случае мессианического субъекта у Павла это исповедание веры и мессианические операции *как не* из 1 Кор., нацеленные на призвание и мирские ситуации: «плачущие как не плачущие, пользующиеся как не преиспользующие»⁴). Это «оперативное время», которым можно пользоваться — время, которого не хватает и которое только благодаря этой нехватке у нас по-настоящему есть, — и лишь в этом времени для нас открывается само измерение неотложности, время для чего-то, что не терпит отлагательств⁵. Но поскольку это время самого мессианического субъекта, философ Агамбен не может «от своего имени» призвать читателя жить мессианически (можно сравнить это с тем, как философы призывают читателей занять некую правильную онтологическую позицию — правильно настроить себя на Вечное возвращение в ницшевско-делезовском ключе или поставить *Dasein* в подлинное отношение к своей неподлинности и т. д.) — это невозможный акт высказывания, — точно так же как политический ученый на конференции не может выдвинуть ни одной неотложной политической задачи так, чтобы это хоть к чему-то обязывало его слушателей⁶, — но зато Агамбену удастся показать, как это время работает у мессианического субъекта Павла.

4 Подробному разбору логики павловского «как не» (ὡς μή) посвящена вторая глава «Оставшегося времени».

5 Используя агамбеновскую оптику в другом месте мы попытались продемонстрировать, что *неотложность* является темпоральной модальностью, в которой Ленин мыслит *modus operandi* профессионального революционера. См.: Ермаков 2017а.

6 Стоит сказать, что важные агамбеновские различия темпоральности эсхатологии и хилиазма, с одной стороны, и собственно мессианизма, устремленного к концу, с другой (Агамбен 2018, 85–87 и 97–98), позволяют кое-что понять насчет одной из постоянных и едва ли не одерживающих тем на конференциях политических философов и ученых, посвященных революциям и «левому проекту» в его историческом целом, — а именно насчет вопроса об утопии и «строительстве утопии». Не погружаясь глубоко в тему, лишь укажем, что павловские мессианические операции в агамбеновской трактовке не являются операциями по какому-то построению «совершенного» (τὸτέλειον из 1 Кор. 13), по «имманентизации эсхатона», если воспользоваться термином Фёгелина (из «The New Science of Politics» (Voegelin 1987)). Если спроецировать эти различия на эмансипационную политику,

4. БЕНЬЯМИН

В ответ на наше сообщение о благой вести настоящего времени могут сказать, что уже был один мыслитель, для которого настоящее — актуальное настоящее-*Jetztzeit* — несло мощный мессианический и политический заряд, и как раз этому мыслителю, Вальтеру Беньямину, посвящена заключительная глава книги, где Агамбен пытается едва ли не отождествить его — или его знаменитого «карлика теологии» — с Павлом. В чем же тогда отличие Агамбена в его прочтении Павла, если сам он стремится это отличие стереть?

В книге бросается в глаза одно текстуальное несоответствие. С одной стороны, Агамбен прямо заявляет, что переводить *καιρός* как «благоприятный момент» — согласно историческим словарям, именно это значение, начиная с Горгия, стало главным в классическую и эллинистическую эпоху (Chantraine 1970, 480) — было бы банализацией мысли Павла и функции термина в его тексте (Агамбен 2018, 93). А с другой стороны, во всей книге отсутствует хотя бы одно упоминание стиха 2 Кор. 6:2, где значение благоприятности и уместности специально подчеркивается. Как гласит Синодальный перевод, в данном случае весьма точный: «Ибо сказано, во время благоприятное Я услышал тебя и в день спасения помог тебе. Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения»⁷.

Это интересный пропуск, потому что если *καιρός* — частое слово под пером Павла, около 30 словоупотреблений, — то синтагма *ὡν καιρός*, время сего часа, вокруг интерпретации которой Агамбен и строит всю книгу, встречается у Павла всего только 5 раз. Поэтому тем более удивительно, что Агамбен, превосходно зная текст, умалчивает об этом весьма заряженном смыслом стихе.

Не выдвигая какой-то серьезной филологически обоснованной гипотезы, для которой нужны были бы дополнительные подтверждения, можно указать, как эти два текстуальных факта (запрет на якобы упрощающий перевод и пропуск важной цитаты) функционируют. Дело в том, что тем самым оказывается сокрытым противоречие между собственно мессианической концепцией времени апостола и знаменитым утверждением Беньямина из конца «Тезисов о понятии истории» о том, что в негомогенном времени каждая секунда является калиткой, в которую может войти мессия (Беньямин 2012, 250), — что

то можно выдвинуть утверждение: *для радикального свободного и освободительного действия утопия необязательна* — как, собственно, в политике и было со времен тираноборцев. В таких координатах проблема запрета на утопию, проблема нехватки утопического горизонта и воображения, которые якобы сдерживают политические субъективации в наше время, предстает политической *псевдопроблемой*.

7 Греческий текст: λέγει γάρ: καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι. ἰδοὺ νῦν καιρός εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας. На уровне лексики идея благоприятности здесь удваивается — *καιρός* называется *δεκτός* и даже *εὐπρόσδεκτος* (от *προσδέχομαι*, радушно принимать, с добавлением префикса *εὐ*). В корпусе Посланий есть также известная классическая (Chantraine 1970, 480) греческая оппозиция *εὐκαιρως/ἀκαιρως* с той же идеей благоприятности/неблагоприятности и своевременности/несвоевременности (2 Тим. 4:2).

редкие критики Беньямина прочитывают как некий ультрабланкизм в его мысли (Tiedemann 1989, 200–201): действительно, в обнаруженном Агамбеном дополнительном Тезисе Беньямин, секуляризируя 12-й тезис Маймонида, прямо заявляет, что «нет ни одного мгновения, которое не обладало бы своим революционным шансом» (Беньямин 2012, 251), т. е. революция возможна в любой момент. Однако Павел ясно говорит то, что известно любому милитанту, — что есть благоприятные времена для определенных действий, и задача и искусство милитанта этот час *совершаемости* определять. Установку на это, по контрасту с Беньямином, можно увидеть в ленинском политическом употреблении термина «момент», «текущий момент», представляющем подлинно павловской чеканки. Несмотря на критику «гомогенного времени» — пустого времени прогресса — в «Тезисах», «актуальное настоящее», *Jetztzeit*, у самого Беньямина также оказывается гомогенным, абсолютно *безразличным к тому*, в какой из моментов может произойти спасение, и поэтому у него нет ни ускорения времени, ни его настоящей нехватки, ни операций, которыми его можно было бы заполнить. Если мессия может войти в калитку любой секунды, то для неотложности и своевременности просто нет места.

Таким образом, если помнить и о сохраняющемся классическом значении термина *κἀρός* в корпусе Посланий, то — благодаря поклоннику Беньямина Агамбену и вопреки поклоннику Беньямина Агамбену (стремящемуся максимально сблизить Павла и Беньямина вплоть до отождествления Павла с карликом теологии из начала «Тезисов») — можно понять, насколько «слабый мессианизм» Беньямина далек от милитантного мессианизма Павла⁸.

Что можно выразить иначе: великому философу истории Беньямину просто нечего предложить политике — поэтому его мысль за столько десятилетий оказалась совершенно не востребованной милитантами за пределами Университета: ангел истории, разумеется, не является ангелом политики.

8 Но отсюда можно понять кое-что не только о Беньямине, но и о том его академическом почти что культе, который сложился в последние 25–30 лет, когда Беньямин стал обязательной консенсусной фигурой едва ли не для любого прочтения всего «левого проекта», тогда как критика Беньямина 1960–80-х со стороны Тидеманна и Хабермаса, отчасти Таубеса, если иногда и упоминается в обзорных работах, то не играет никакой существенной роли. Стоит указать, что этот культ Беньямина, совпадающий по времени с деградацией и кризисом самой идеи милитантной политической организации, прекрасно — и ни к чему не обязывая — обслуживает левую ностальгию и левый рессентимент. Левые университетари превращают себя в беньяминовских ангелов (из IX тезиса), предположительно знающих о коммунистическом рае, но неспособных ни на какую работу спасения, зато способных на профессиональное прочтение прошлого, как растущей перед их взглядом груды руин и провалов, однако, прочитывающих в них, как и полагается рессентиментному субъекту, только упущенные возможности, к которым нужно еще и еще раз возвращаться — лишь для того, чтобы снова их прочитать. (В другом месте мы попытались сравнить беньяминовского ангела — и, соответственно, моделирующего себя по нему современного левого университетария — со зрителем фильма-катастрофы. См.: Ермаков 2017б).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Chantraine P. (1970) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Tome II: E–K. Paris: Éditions Klincksieck.
- Taubes J. (1993) *Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Tiedemann R. (1989) «Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses “On the Concept of History”». *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Ed. by G. Smith. Chicago; London: University of Chicago Press. P. 175–209.
- Voegelin E. (1987) *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Агамбен Д. (2018) *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение (Интеллектуальная история).
- Бадью А. (1999) *Апостол Павел. Обоснование универсализма*. М.: Московский философский фонд. СПб.: Университетская книга (Библиотека современной французской философии).
- Беньямин В. (2012) «О понятии истории». Беньямин В. *Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения*. Сост. и послеслов. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: Изд-во РГГУ (Современные гуманитарные исследования. Кн. I). С. 237–253.
- Ермаков С. (2017а) «Биохронополитика: Ленин глазами Агамбена». *Синий диван. Философско-теоретический журнал*. Вып. 22. С. 46–66.
- Ермаков С. (2017б) «Фильмы и конец: апокалиптическое и мессианическое в кино» (Опубликовано: 11 декабря 2017 г.). *Cineticle. Интернет-журнал об авторском кино*. № 23. К новой географии кино. Режим доступа: <http://cineticle.com/magazine/1591-23-0-films-and-end.html>
- Хайдеггер М. (2002) *Бытие и время*. СПб.: Наука (Слово о сущем).
- Шмитт К. (2008) *Номос земли в международном праве в Jus Publicum Europaeum*. СПб.: Владимир Даль (Civitas Terrena).

MESSIANISM: AN ESSAY OF NON-APPROPRIATIVE READING

- Review of the book: Agamben G. *Il tempo cheresta. Un commento alla “Lettera ai romani”*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000 (Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali). 177 p. (Russian translation by Sergey Ermakov: Agamben G. *Il tempo cheresta. Un commento alla “Lettera ai romani”*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2018 (Intellectual History). 224 p.)
Sergey Ermakov

Associated Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: yermakovsa@gmail.com

REFERENCES

- Agamben G. (2018) *Il tempo cheresta. Un commento alla “Lettera ai romani”*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (Intellectual'naya istoriya [Intellectual History]). (in Russian).

- Badiou A. (1999) *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Moscow: Moskovskii filosofskii fond; St. Petersburg: Universitetskaya kniga (Biblioteka sovremennoi frantsuzskoi filosofii [The library of contemporary French philosophy]). (in Russian).
- Benjamin W. (2012) "Über den Begriff der Geschichte". Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaaestheticheskie proizvedeniya* [Doctrine of Similarity. Mediaaesthetic Works] (ed. by I. Chubarov, I. Boldyrev). Moscow: Izd-vo RGGU (Sovremennye gumanitarnye issledovaniya. Kn. I) [Present day humanistic studies. Vol. I]: 237–253. (in Russian).
- Chantraine P. (1970) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Tome II: E–K. Paris: Éditions Klincksieck.
- Ermakov S. (2017a) "Biokhronopolitika: Lenin glazami Agambena [Biochronopolitics: Lenin in Agamben's perspective]". *Sinii divan. Filosofsko-teoreticheskii zhurnal*. Vyp. 22 [Blue couch. Philosophical-theoretical magazine]: 46–66. (in Russian).
- Ermakov S. (2017b) "Fil'my I konets: apokalipticheskoe I messianicheskoe v kino [The Films and The End: The Apocalyptic and The Messianical in Cinema]" (Opublikovano: 11 dekabrya 2017 g. [Published December 11, 2017]). *Cineticle. Internet-zhurnal ob avtorskom kino*. № 23. *K novoi geografii kino* [Cineticle. A digital magazine dedicated to independent cinema. No. 23. On new geography of cinema]. Retrieved from <http://cineticle.com/magazine/1591-23-0-films-and-end.html> (in Russian).
- Heidegger M. (2002) *Sein und Zeit*. St. Petersburg: Nauka (Slovo o sushchem [Word on the Being]). (in Russian).
- Schmitt C. (2008) *Der Nomos der Erdeim Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. St. Petersburg: Vladimir Dal (Civitas Terrena). (in Russian).
- Taubes J. (1993) *Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Tiedemann R. (1989) "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History'". *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (ed. by G. Smith). Chicago; London: University of Chicago Press: 175–209.
- Voegelin E. (1987) *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephs.2019.4.1.16>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 533–542.

© Sergey Ermakov 2019