

ПРОФАНАЦИЯ КАК МЕТОД ДЕЗАКТИВАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

М.А. Корецкая

ЧОУ ВО «Самарская гуманитарная академия»

Для цитирования: Корецкая М.А. Профанация как метод дезактивации политической теологии // Аспирантский вестник Поволжья. – 2018. – № 7–8. – С. 30–36. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.4.30-36

Поступила в редакцию: 09.10.2018

Принята к печати: 12.11.2018

▪ В статье анализируется предложенная Дж. Агамбеном трактовка профанации как практики дезактивации диспозитивов власти. Обсуждаются вопросы о том, как работает акт профанации в культуре, какие функции он выполняет, могут ли эти функции измениться в современной ситуации и какова степень действенности профанирующего жеста. Выдвигается гипотеза, что акт профанации менее однороден, чем показывает Агамбен, и может разыгрываться по трём различным сценариям, производя разные эффекты, которые чаще поддерживают сакральные порядки, чем дезактивируют их.

▪ **Ключевые слова:** профанация; секуляризация; политическая теология; диспозитив власти; сакральное; профанное.

PROFANATION AS A METHOD OF DEACTIVATION OF POLITICAL THEOLOGY

M.A. Koretskaya

Samara Academy for the Humanities

For citation: Koretskaya MA. Profanation as a method of deactivation of political theology. *Aspirantskiy Vestnik Povolzh'ya*. 2018;(7-8):30-36. doi: 10.17816/2072-2354.2018.18.4.30-36

Received: 09.10.2018

Accepted: 12.11.2018

▪ The article analyzes J. Agamben's idea that profanation is a practice of deactivating the political theology. The following questions are discussed: how the act of profanation works in the culture, what functions it performs, if these functions could be changed in the current situation, and how effective the act of profanation is. It is hypothesized that the act of profanation is less homogeneous than Agamben shows. It can be played out in three different scenarios producing different effects that rather support sacral orders than deactivate them.

▪ **Keywords:** profanation; secularization; political theology; dispositive of power; sacred; profane.

У профанации как у специфического культурного жеста репутация, безусловно, незавидная, и тем не менее Джордžo Агамбен пишет в её честь «Похвалу», довольно неожиданным образом настаивая на её освободительном потенциале. Он предлагает обнаружить в ней вовсе не то, что привычно слышится нам в расхожем словоупотреблении: не игру на понижение, связанную с небрежностью, некомпетентностью или корыстью, а самое настоящее лекарство от вируса политической теологии. Эта попытка инициировать переоценку профанации, разумеется, нетривиальна, но важно учитывать, что производится она с ангажированных позиций. Предложенная

Агамбеном рецептура вызывает ряд сомнений и провоцирует желание пристальнее присмотреться к логике, превращающей профанацию в практику «дезактивации диспозитивов власти». Представляется важным сосредоточиться не на прямолинейном и потому слишком поверхностном вопросе «профанация — это хорошо или плохо?», а на проблематизации потенциала профанирующего жеста: действительно ли он может, и если да, то до какой степени, при каких условиях дезактивировать диспозитив власти, или же профанация лишь поддерживает status quo? Иными словами, задача видится в том, чтобы, отгалкиваясь от эссе Агамбена, вернуться к обсуждению во-

просов о том, как работает акт профанации в культуре, какие функции он выполняет, могут ли эти функции измениться в современной ситуации и чего мы можем, а чего не можем ожидать от профанирующего жеста.

Прежде всего, в какой перспективе возникает идея пропеть профанации дифирамб? Эта перспектива у Агамбена связана с критикой политической теологии, новым воплощением которой с подачи Вальтера Бенямина объявляется капитализм. Подробно на описании этого контекста мы останавливаться не будем, пунктирно отметив лишь те «опорные» точки, которые важны для понимания агамбеновских намерений. Концептуализация политической теологии связана с известным тезисом К. Шмитта: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [13, с. 57]. Право по своим механизмам теологично; краеугольное для западного диспозитива власти понятие суверенности имеет теологические истоки, поскольку за ним стоит чудо божественного акта воли, учреждающего порядок. Критика политической теологии и её множественных проявлений раздаётся, прежде всего, с «левого фланга», каковой и представляет опирающийся на Бенямина Агамбен. Политической теологии предъявляются различные претензии, но две из них представляются наиболее существенными. Во-первых, она парализует заветный идеал Просвещения, чётче всего сформулированный Кантом: совершеннолетие разума, способность мыслить собственным умом, — поскольку теология как таковая по определению предполагает сакрализацию авторитета, трепетное отношение к вышестоящим инстанциям. Вторая претензия предъявляется к практике суверенного решения, поскольку с ним неразрывно связано радикальное насилие: суверен принимает решение о жизни и смерти, в ситуации чрезвычайного положения любая жизнь может быть отнята, исключительная власть суверена производит фигуру исключённого *homo sacer* (заключённый концлагеря, заложник, беженец). При этом критика политической теологии сталкивается со следующей проблемой. Сам позитивный идеал Просвещения тоже во многом опирается на концептуальную конструкцию *суверенности* субъекта. Сохранить автаркийно мыслящего субъекта, имеющего мужество и способность пользоваться собственным рассудком без руководства со стороны кого-то другого и при этом отказаться от принципа суверенного насилия, — крайне непростая задача [8]. Отсюда навязчивый кошмар тайного сродства практи-

ки освобождения и террора и всё своеобразие анархистского проекта.

В любом случае с достаточной очевидностью выясняется, что политическая теология живуча и имеет вирусный характер. Теологические структуры суверенности продолжают работать даже после «смерти Бога» в слегка трансформированном ключе, удачно камуфлируясь практически под любой общественно-политический пейзаж. Вальтер Бенямин объявляет капитализм не просто порождением религиозной (протестантской) этики, как это было у М. Вебера, но самой настоящей имманентной религией [4], культивирующей чувство вины и долга (как в моральном, так и в финансовом смысле, на что довольно откровенно указывает немецкое слово «Schuld»).

Поскольку политическая теология черпает свою легитимность в области сакрального, против сакрального и совершается анархическая диверсия. Здесь мы переходим от экспликации контекста к анализу непосредственно эссе «Похвала профанации», где Агамбен настаивает на том, что сакральное должно быть не секуляризовано (секуляризация и породила капитализм и культ права), а именно профанировано. И секуляризация, и профанация «суть политические операции», но секуляризация предполагает присвоение светской властью ресурсов религии (моделью здесь будет экспроприация церковных земель в пользу государства), её культурных кодов, оставляя нетронутым само её могущество, саму структуру и эффективность диспозитива. «Профанация, напротив, нейтрализует то, что профанируется» [1, с. 83], она деактивирует диспозитивы власти и возвращает в общее пользование пространства, которые были властью конфискованы. Ставка на триумф общего пользования как результат профанации для Агамбена принципиальна, поскольку, как он полагает, *пользование* противостоит заведомо порочному *отчуждению* и при этом является альтернативой *присвоению и потреблению*, сохраняющим принцип собственности в неприкосновенности. Идеи пользования без владения легко посчитать совершенно утопическими, но надо учитывать, что сегодня они легко могут быть обнаружены, например, в основании движения антикопирайта и получают воплощение в пиринговых сетях. Во всяком случае, принцип открытого всеобщего пользования ключевым ресурсом современности — информацией — достаточно жизнеспособен.

Логика возложения на профанацию спасительной миссии такова. Сакрализация учреж-

дает иерархические порядки путём изъятия какого-либо ресурса из использования и передачи изъятых сакральным инстанциям в акте посвящения или жертвоприношения. Религии не существует без обособления и всякое обособление религиозно — этот момент Агамбену важно подчеркнуть, поскольку он коррелирует с теологическим принципом исключения, на который возлагается ответственность за все беды, за насилие прежде всего. Профанация же предполагает обратный процесс. В этом контексте возникает ссылка на классический труд А. Юбера и М. Мосса «О природе и функциях жертвоприношения»: животное (например) сакрализуется, чтобы стать жертвой. Некоторые части тела жертвенного животного отдаются богам — они сакральны, и прикосновение к ним запрещено. Другие же части профанируются — то есть передаются обратно «профанам» (*profani*, *лат.* — непосвящённые, простые члены сообщества), чтобы быть ими просто употреблёнными. В римском праве профанация земель — это снятие с посвящённых небесным или подземным богам земельных участков (храмов, храмовых территорий, земель для обеспечения различных культовых нужд, некрополей и т. п.), их исключительного статуса и возвращение их в свободное повседневное пользование гражданской общиной.

Отталкиваясь от описания этих архаических практик, Агамбен делает выводы о том, что есть или, точнее, чем должна быть подлинная профанация. В акте подлинной профанации происходит сразу три процесса: приостанавливается или деактивируется сакрализованная власть, ресурсы возвращаются в общее пользование и открываются новые возможности пользования этими освобождёнными ресурсами. Последнее предположение Агамбен делает, опираясь на наблюдение Эмиля Бенвениста о том, что игра разрывает единство мифа и ритуала, профанируя их. Игра отделена не только от ритуала, но и от мира пользы и скорее в этом смысле имеет лиминальный, переходный статус, но именно поэтому она может находить новые возможности, новые измерения профанного использования [1, с. 82–83].

В том, как Агамбен предлагает понимать профанацию, есть нечто парадоксальное. К парадоксам можно отнести противопоставление подлинной профанации (что само по себе уже оксюморон!) капитализму, которому всегда предъявляли претензии именно в опoшлении, «профанировании» высоких идей, поскольку последние служат маскировке капиталистического культа прибыли. Ещё более интригующим оказывается отсутствие

конкретных позитивных примеров, иллюстрирующих подлинную профанацию в действительности. Агамбен даёт только намёки, которые, скорее, сбивают с толку и разочаровывают. Отсылки к свободному от целей эротическому опыту (похищенному злой капиталистической порнографией и требующему освобождения) и «профанированию дефекации» в рамках задачи нового проведения напряжения между природой и культурой, частным и публичным, единичным и общим [1, с. 95] разочаровывают уже потому, что они попадают в старые колеи карнавальная культура.

При попытке найти такие примеры в окружающих нас реалиях выясняется, что не так-то просто предъявить социальные феномены, соответствующие сразу трём выдвинутым Агамбеном критериям. Мы едва ли можем ожидать чего-то подобного не только от политических в узком смысле слова событий (они слишком серьёзны даже в своей игре), но и от акционистских перформансов вроде скандально известного панк-молебна в храме Христа Спасителя (как бы к ним ни относиться, такие акции, конечно, нарушают границы и оспаривают авторитеты, и в определённой изобретательности им не откажешь, но едва ли они способны что-либо вернуть в общее пользование). Можно вспомнить и о других не примерах, едва ли вдохновляющих. Учитывая реалии российской истории, тема десакрализации культовых территорий, зданий и имущества вообще выглядит чрезвычайно неоднозначно. Конечно, печально знаменитая послереволюционная политика изъятия церковной собственности в пользу молодого Советского государства как таковая скорее вписывается в логику секуляризации, а не профанации, но далеко не всегда в каждом конкретном случае можно провести между ними чёткую границу. Ещё более показательна в этом отношении судьба многочисленных дореволюционных кладбищ в России, с которых был снят сакральный статус, ценности разграблены, а территории пущены в хозяйственный оборот. Этот идеологически мотивированный террор против мёртвых указывает на характерную черту террора вообще, а именно на то, что другой стороной квазирелигиозного упоения насилием является пользовательский прагматизм десакрализации смерти, её опoшление. Становясь массовым, террор непременно профанирует смерть, а не только секуляризует её. В качестве примера подобной профанации можно привести достаточно типичную судьбу Всехсвятского кладбища в Самаре — крупного центрального городского некрополя XIX в., среди захоронений которого было много

значимых не только для самарской истории персон. Некрополь в 1930-х гг. был подвергнут тотальному мародёрству, так что всякая идентификация захоронений оказалась утрачена. Пустырь постепенно начал застраиваться объектами промышленного и общественного использования. На протяжении всей истории этих переосвоений с землёй обращались именно как с профанным грунтом со всеми вытекающими мрачными последствиями, но лишь в 2013 г. разразился публичный скандал из-за демонстративно бесцеремонного строительства торгово-развлекательного комплекса на старейшем участке бывших кладбищенских территорий. Вопрос об археологических исследованиях и перезахоронении останков был с опозданием поднят и частично решён. В итоге ТЦ был достроен и именно в нём была открыта масштабная и пафосная мультимедийная экспозиция «Россия — моя история». Как представляется, эти совершенно типичные метаморфозы являют пример именно профанации, отношение общественного мнения к которой далеко не однозначно. хозяйственное освоение таких территорий даже для общественной пользы едва ли воспринимается как освобождение, в лучшем случае как большая или меньшая необходимость, которая не вызывает протестов только в режиме чрезвычайного положения революции и войны. В «мирное время» общество склонно видеть в этом покушение на историческую память и соглашается мириться с такими акциями, только когда соблюдены формальности и определённые ритуалы. Но и в таком случае тень «скверны» может дискредитировать красивые идеологические конструкции.

Пожалуй, всё-таки воспетый Агамбеном политический акт подлинной профанации остаётся неуловимым, что, вообще говоря, симптоматично. Возможно, причина в том, что профанирующий жест работает несколько менее однозначно, чем видится Агамбеному. А именно: можно выявить по сути три различных сценария профанирующих актов, которые мы наследуем ещё от архаических культур, и эти разные сценарии производят разные эффекты, ведут к разным последствиям. У Агамбена эти три сценария не различены, как бы смешаны, и есть подозрение, что поэтому в реальности всё работает не совсем так, как он описывает.

Прежде всего, имеет смысл вспомнить о том, что сакральное и профанное не совсем бинарная оппозиция, а, скорее, триангулярная структура, о чём очень точно писал Р. Кайуа. Профанному миру повседневных дел и вещей, которые не опасны, но рутинны и мало-

эффективны, противопоставлено сакральное — мир эффективных и подвижных, но поэтому опасных и запретных энергий. В силу своей амбивалентности сакральное может проявлять себя и как святость, и как скверна. Из этой динамической триангулярной системы нельзя устранить ни одну из частей [7, с. 156]. Состояния профанности, святости и скверны отделяются друг от друга всевозможными табу, хотя могут и взаимодействовать. Сакральное изъято из мира пользы, причём иногда достаточно радикально. Территории, посвящённые богам, часто выводились за пределы всякой хозяйственной деятельности. К примеру, знаменитое Марсово поле в Риме категорически запрещалось засеивать [11, с. 206–207]. Но социальный смысл этого изъятия не сводится только лишь к обеспечению властной иерархии, одна из важнейших его функций связана с учреждением общности коллективного тела, которая и возникает вокруг пустого центра, заданного выведённой за пределы продуктивного использования землёй, жертвой и т. п. «Пустая трата» жертвы запускает циркуляцию обменов, причём не только вертикальных, но и горизонтальных, что очень убедительно показывает А.А. Горных [5]. Поэтому общее пользование и обеспечивалось ритуализованным взаимодействием процессов сакрализации и профанации. Здесь необходима ещё одна ремарка. Ссылаясь на древнеримский материал, Агамбен подчёркивает, что результатом профанации будет возвращение ресурсов именно в *общее* пользование. Строго говоря, чаще всего это так и было, но не потому, что таков эффект профанации. А потому, что, как показывает в своём обстоятельном исследовании А.М. Сморгачев, по крайней мере, в древнем Риме сакрализации подвергались земли исключительно общинного фонда [11, с. 211–215], причём решения о посвящении и профанации принимались всегда от лица римского народа, чья воля выражалась в законе или постановлении Сената [11, с. 411]. О превалировании коллективного характера сакральной собственности пишет и З.И. Ямпольский, возводя её генезис к первобытнообщинному типу имущественных отношений [14, с. 71–87].

В рамках взаимодействия сакрального и профанного можно вычленим как минимум три различных сценария профанации, два из которых можно условно охарактеризовать как «нормальные» и один — как «эксцессивный».

Первый сценарий профанирующего действия «нормален» в том смысле, что он вписывается в порядок и полностью поддерживает

его. Он имеет место при жертвоприношении. Вспомним вновь об очерке Юбера и Мосса. Там речь идёт о целенаправленном снижении уровня сакральности принесённой жертвы для того, чтобы к ней могли приобщиться обычные люди, ничем не рискуя [9, с. 51–55]. Отметим три момента, на которых не акцентирует внимание Агамбен. Во-первых, профаны частично поедают жертву (другую часть отдают предкам или богам) как раз для того, чтобы возник эффект причастия к сакральным реалиям. Это не просто употребление еды. Если имеет место коллективная трапеза, то она представляет собой акт объединения в коллективное тело вокруг сакрализованной доли. Во-вторых, акт профанации в ситуации жертвоприношения никогда не предполагает простое и произвольное прикосновение профана к тому или иному куску, как уверяет Агамбен [1, с. 79–80]. Здесь всегда есть сложный ритуал нейтрализации избыточности сакральной силы, и производит этот ритуал жрец; профан лишь принимает и подчиняется. Несанкционированное прикосновение не расколдовывает сакральную вещь, а оскверняет её, и это отдельный сценарий, о котором речь пойдет ниже. В-третьих, описанный в данном пункте акт профанации, конечно, связан с коллективным использованием, но оно абсолютно безобидно для сакральных и светских инстанций и служит ровно тому, чтобы сакральные порядки распространяли свою власть, мягко проникая все слои повседневности, все составляющие коллективного тела.

Второй сценарий профанации — карнавальный, берущий начало из древних праздников типа сатурналий, во время которых всё меняется местами, иерархии переворачиваются, сакральное высмеивается, опошляется. Для сакральных предметов находится совершенно немислимое использование, границы целенаправленно нарушаются. Все эти праздничные практики прекрасно описаны Дж. Фрезером [12], М. Бахтиным [3], Р. Кайуа [7, с. 218–244] и многими другими авторами. В этом профанирующем разгуле есть и коллективность, и игровое использование сакрального имущества в новаторском ключе, и приостановка сакральных авторитетов. Но понятно, что эти профанирующие акты также глубоко ритуализованы, и происходят они в узких временных и пространственных границах. Больше того, такая праздничная трансгрессия в качестве внутреннего движущего механизма содержит двойное жертвоприношение: само сакральное приносится в жертву, подвергается унижению, терзается

толпой, чтобы магически компенсировать злоупотребления, допущенные за предыдущий период отправления власти, обновиться и приступить к дальнейшему исполнению своих обязанностей. Также в жертву (буквально или символически) в конце праздника приносится и дебоширящий Сатурн, антипапа или король дураков. Поэтому данный сценарий профанации при всей своей кажущейся революционности на поверку тоже имеет нормализующий характер, совершенно никак не дезактивируя властный диспозитив, а, напротив, стратегически поддерживая его.

В отличие от первых двух третий сценарий — аномальный и действительно подрывной. Это профанация, связанная со случайным или преднамеренным осквернением или оскорблением величия. К примеру, Клодий Пульхр, пробравшийся в женском платье в дом Цезаря во время праздника Доброй Богини, нарушил серьёзнейшие запреты и тем нанес богине тягчайшее оскорбление, за что и подвергся суду. Простой член племени, дотронувшийся до священного царя или евший из его посуды, нарушает табу и покушается на сакральную харизму, лишает правителя славы [7, с. 202–217]. В подобных случаях прикосновение к священному не санкционировано, нарушивший табу оскверняет источник силы и «заражается» сам избыточной энергией, вынести которую он не в состоянии. Поэтому в подобных случаях власть оказывается действительно под угрозой и вынуждена предпринимать серьёзные искупительные ритуалы. Таким образом, именно этот сценарий профанации в наибольшей степени имеет черты дезактивации властного диспозитива. Но культурный эффект таких актов не имеет ничего общего ни с каким возвращением профанированного в пользование. Напротив, пользование теперь вообще ни для кого невозможно. Сакральная энергия становится мощнейшей и неуправляемой энергией скверны, которая влечёт за собой смерть, прежде всего для того, кто нарушил табу и угрожает сообществу хаосом. Конечно, мы можем отнести эффект ужаса перед скверной на счёт мистификаций власти, озабоченной сохранением своего могущества. Не случайно оскорбление величия, осквернение святых и кощунства запускают карательные меры в масштабах, обязательно превосходящих масштабы самого трансгрессивного деяния, отсюда и пресловутая пышность средневековых казней. Опять-таки известный манипулятивный приём: если нужно поддержать пошатнувшееся почтение устоев, покажи, как их злокозненно нарушили. В любом случае проблема в том, что, выража-

ась в терминах Ф. Ницше, такая профанация не активна, а реактивна и провоцирует эскалацию реактивных сил. Реактивные силы не способны действовать сами, они не конструктивны, а паразитарны, то есть реализуются за счёт того, что ухитряются отделить активные силы от их возможностей и способностей [10, с. 424]. Это деструктивность, которая автодеструктивна в конечном итоге. Пожалуй, акт профанации в этом сценарии — лишь точка переключения двух регистров сакрального (святости и скверны) друг в друга. И эта ситуация рискованна для всех участников происходящего, она предполагает попадание в состояние турбулентности, где всё непредсказуемо. Власть не может вычислить выгодную дозировку возмездия. Недостаточная суровость наказания может свидетельствовать о слабости и не компенсирует оскорбление божественных инстанций. Чрезмерность налагаемого наказания может превратить выносящего приговор в тирана, а оскорбителя в терзаемого мученика. В любом случае, выйти из ситуации без потерь здесь ни для кого не возможно.

Обзор трёх различных сценариев профанирующего действия показывает, таким образом, что, во-первых, профанирующий жест, противостоя сакральным ритуалам, сам чаще всего тоже ритуализован. И во-вторых, что даже более важно, там, где профанация в социальном отношении конструктивна, она скорее служит поддержанию существующего диспозитива власти, а там, где она эксцессивна или даже революционна, она вряд ли может избавиться от своей реактивности. Можно, конечно, предположить, что Агамбен в своей «Похвале» не столько указывает на потенциал традиционной практики, сколько изобретает профанацию, какой она никогда не была, но какой она может стать благодаря новым возможностям, которые предоставляет современность. Например, О.В. Горяинов предлагает трактовать её как метод политически значимой трансформации опыта времени. Имеется в виду переход от теологической в своей основе линейной модели времени к новой темпоральной структуре субъекта [6, с. 62]. Причём решить эту задачу может помочь делёзианский проект смещения от образа-движения к образу-времени в кинематографе. Связать подлинную профанацию Агамбена с кинематографическим образом — неочевидный, но интересный ход. По крайней мере, мы можем предположить, что среда оптических медиа позволит нам найти способы осуществить то, что нельзя было реализовать в контексте культур архаических. Кинематографу часто

ставили в вину именно профанацию разного рода сакральностей, обусловленную ориентацией на вкусы массового зрителя. Возможно, пора взглянуть на профанаторский потенциал кинообраза с менее тривиальной стороны. Что, правда, предполагает совсем не простую задачу, которая будет заключаться в том, чтобы, сохранив коммуникативный характер кинематографической общности-в-образе, преодолеть её литургическую привязанность к fasciniрующему экранному чуду [2, с. 23–38].

Список литературы

1. Похвала профанации // Агамбен Дж. Профанации. — М.: Гилея, 2014. — С. 78–101. [Pokhvala profanatsii. In: Agamben G. Profanatsiya. Moscow: Gileya; 2014. P. 78-101. (In Russ.)]
2. Аронсон О. Коммуникативный образ (Кино. Литература. Философия). — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 384 с. [Aronson O. Kommunikativnyy obraz (Kino. Literatura. Filosofiya). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2007. 384 p. (In Russ.)]
3. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса: монография. — М.: Художественная литература, 1990. — 543 с. [Bakhtin M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura Srednevekov'ya i Rennsansa: monografiya. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1990. 543 p. (In Russ.)]
4. Капитализм как религия // Беньямин В. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения: сборник статей. — М.: РГГУ, 2012. — С. 100–108. [Kapitalizm kak religiya. In: Benjamin W. Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya: sbornik statey. Moscow: RGGU; 2012. P. 100–108. (In Russ.)]
5. Горных А.А. Жертвоприношение: желание и экономика // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам: материалы Всероссийской конференции с иностранным участием; Самара, 12–14 октября 2017. — Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. — С. 213–223. [Gornyxh AA. Zhertvoprinoshenie: zhelanie i ekonomika. In: Proceedings of the All-Russian Conference with Foreign Participation "Filosofskaya antropologiya zhertvy: ot arkhaischeskikh korney k sovremennym kontekstam"; Samara, 2017 Oct 12-14. Samara: Samarskaya humanitarnaya akademiya; 2017. P. 213-223. (In Russ.)]
6. Горяинов О.В. Право имеющих. К критике политической теологии. — СПб.: Транслит, 2018. — 108 с. [Goryainov OV. Pravo imeyushchiy. K kritike politicheskoy teologii. Saint Petersburg: Translit; 2018. 108 p. (In Russ.)]
7. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: ОГИ, 2003. — 296 с. [Caillois R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. Moscow: OGI; 2003. 296 p. (In Russ.)]

8. Корецкая М.А. Идеал автаркии: от суверенной власти к биополитике // Вестник Международного университета природы, общества и человека «Дубна». Серия «Науки о человеке и обществе». – 2016. – № 2. – С. 20–28. [Koretskaya MA. Ideal avtarkii: ot suverennoy vlasti k biopolitike. *Vestnik Mezhdunarodnogo universiteta prirody, obshchestva i cheloveka "Dubna"*. Seriya "Nauki o cheloveke i obshchestve". 2016;(2):20-28. (In Russ.)]
9. Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 9–106. [Mauss M, Hubert A. Ocherk o prirode i funktsii zhertvoprinosheniya. In: Mauss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. Saint Petersburg: Evraziya; 2000. P. 9-106. (In Russ.)]
10. Ницше Ф. К генеалогии морали. Polemicheskoe sochinenie. Соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 407–524. [Nietzsche F. K genealogii morali. Polemicheskoe sochinenie. In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1990. P. 407-524. (In Russ.)]
11. Сморгчов А.М. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. – М.: РГГУ, 2012. – 602 с. [Smorchkov AM. *Religiya i vlast' v Rimskoy Respublike: magistraty, zhretsy, khramy*. Moscow: RGGU; 2012. 602 p. (In Russ.)]
12. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: TERRA-Книжный клуб, 2001. – 528 с. [Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* / Tran. from Eng. M.K. Ryklin. Moscow: TERRA-Knizhnyj klub, 2001. 528 p. (In Russ.)].
13. Шмитт К. Политическая теология. Сборник. – М.: КАНОН-пресс-Ц., 2000. – 336 с. [Schmitt K. *Politicheskaya teologiya*. Sbornik. Moscow: KANON-press-TS.; 2000. 336 p. (In Russ.)]
14. Ямпольский З.И. Древняя Албания III–I вв. до н. э. – Баку: Издательство АН Азерб. ССР, 1962. – 394 с. [Yampolskiy ZI. *Drevnyaya Albaniya III–I vv. do n. e.* Baku: Izdatel'stvo AN Azerb. SSR; 1962. 394 p. (In Russ.)]

▪ Информация об авторе

Марина Александровна Корецкая — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии, Самарская гуманитарная академия. E-mail: listarh@mail.ru.

▪ Information about the author

Marina A. Koretskaya — PhD, Associated Professor, head of the Department of Philosophy, Samara Academy for the Humanities. E-mail: listarh@list.ru.