

Свет и власть

*Паноптикон как политическая форма и ее вариации**

Святослав Каспэ

Доктор политических наук, профессор, департамент политики и управления,
факультет социальных наук, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Главный редактор журнала «Полития»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000

E-mail: kaspe@politeia.ru

После Мишеля Фуко бентамовский Паноптикон стал общепризнанным образом современного государства. Статья посвящена некоторым аспектам этой сильной метафоры, не принятым в расчет ни Фуко, ни большинством других исследователей. Вопрос об источниках света в Паноптиконе, также понимаемого метафорически, как условие осуществления власти и одновременно ее легитимности, позволяет описать следующие вариации государственной политической формы: опирающаяся на «политическую религию» (смежная с тоталитарным феноменом), секулярная (смежная с либерализмом) и основанная на «гражданской религии» (наиболее неоднозначная из всех). Ключевой переменной тут является тот или иной способ сопряжения политического и сакрального. Если в досовременную эпоху презюмировалась открытость политических форм для воздействий, исходящих из области сакрального, то в современных государствах политическое достигает автономии, эмансипируясь от сакрального, а в наиболее радикальном варианте занимая его место. Автор полагает, что в будущем наибольшую устойчивость продемонстрируют те вариации государственной политической формы, в которых эта автономизация не завершена, в которых связь между политическим и сакральным поддерживается, хотя и в ограниченном виде. То есть те, в которых практикуется «гражданская религия».

Ключевые слова: Паноптикон, Фуко, Бентам, политическая форма, политическая религия, секулярное государство, гражданская религия

© Каспэ С. И., 2020

© Центр фундаментальной социологии, 2020

DOI: 10.17323/1728-192X-2020-1-9-34

* Я благодарен Игорю Каспэ, Сергею Медведеву и Юрию Рудневу за ценные консультации, которыми я пользовался в процессе работы над этим текстом.

Он представляет собой кольцевую цистернообразную структуру со стеклянной крышей, в которой камеры расположены вдоль внешней стены и обращены к помещенной в центре ротонде; стража, располагающаяся в ротонде, может держать под постоянным наблюдением всех обитателей камер.

«Encyclopedia Britannica»

У каждого дома есть окна вверх.

Борис Гребенищikov

Стены рухнут.

Яцек Качмарский

После Мишеля Фуко образ Паноптикона, придуманного Иеремией Бентамом в конце XVIII века как «новый принцип строительства», «применимый к учреждениям любого типа, предназначенным для содержания под надзором персон любого рода; в частности, к пенитенциарным учреждениям, тюрьмам, промышленным предприятиям, работным домам, домам призрения, лазаретам, мануфактурам, больницам, сумасшедшим домам и школам» (Bentham, 1995: 29), стало принято трактовать расширительно — как «диаграмму механизма власти, сведенной к ее идеальной форме» (Фуко, 1999: 300–301) и «общий принцип новой „политической анатомии“» (Там же: 305). «Новой» — государственной, относящейся не к политической организации как таковой, а именно к государству как к исторической политической форме, о чем свидетельствует вся логика и структура книги «Надзирать и наказывать» и с чем согласно большинство интерпретаторов. «Фуко показал, что „паноптизм“ представляет собой характеристическую особенность современного государства. Он отвел паноптической тюрьме ключевое место в своем описании перехода от монархии раннего модерна к капиталистическому государству модерна позднего» (Schofield, 2009: 70).

Бентам, видимо, подразумевал возможность такого переноса смысла, претендуя ни более ни менее как на открытие «нового способа приобретения одним разумом беспримерной власти над другими» (Bentham, 1995: 31), «превосходство которого состоит в величайшей мощи, сообщаемой им *любому* учреждению, сочтенному пригодным для его применения» (Ibid.: 93). Но все же для него Паноптикон был прежде всего техническим проектом, предназначенным к вполне предметному, материальному воплощению, а самые крайние свои упования Бентам ограничивал максимально широким распространением подобных сооружений. Фуко превратил Паноптикон в метафору; в этом качестве он и фигурирует в дальнейшем рассуждении.

Метафора здесь понимается, во-первых, по Аристотелю, то есть предельно широко — как «несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии» (Περὶ ποιητικῆς, 1457b). Александр Ф. Филиппов (отталкиваясь от некоторых положений Жерара Женетта) показал и саму воз-

возможность, и преимущества такого отвлечения от более поздних и более тонких дистинкций, специфицирующих понятие метафоры уже по собственным родам и видам: эта стратегия применима тогда, когда «различия метафор, метонимий, анафор и проч.» не имеют отношения «к сути исследования» (Филиппов, 2008: 180). Как, например, сейчас. Во-вторых, метафора здесь понимается по Джорджу Лакоффу и Марку Джонсону, то есть тоже расширительно, но в ином измерении. «Метафоры — это не просто сущности, за которыми можно что-то увидеть <...> обращение к метафорам остается единственным способом восприятия и осознания в опыте большей части действительности» (Лакофф, Джонсон, 253). Большой или не большой, сказать трудно; но к действительности общества, непредставимой и неопишуемой иначе как более или менее изощренная абстракция и вместе с тем властно определяющей человеческую жизнь, вплоть до ее экзистенциальных и телесных аспектов, это точно относится.

Среди многообразных метафор социальной и, в частности, политической организации (может ли быть уверенно проведена грань между социальным и политическим?) метафоры пространственные — а Паноптикон, безусловно, является именно таковой — обыкновенно выделяются как особенно «сильные». «Социальное пространство как таковое предрасположено к тому, чтобы позволять видеть себя в форме пространственных схем, а повсеместно используемый для разговоров о социальном пространстве язык изобилует метафорами, заимствованными из физического пространства» (Бурдьё, 1993: 39). Собственно, насквозь метафоричен и сам устоявшийся оборот «социальное пространство» (см.: Филиппов, 2008: 167–194). Вся социология пространства, с неизбежностью переходящая в своем развитии «из социологии элементарных взаимодействий в политическую социологию» (Там же: 251), работает именно с метафорами и лишь через их посредство интерпретирует те или иные социальные и политические факты.

Таким образом, Паноптикон есть метафорическая интуиция определенной политической формы (подробно об этой категории см.: Каспэ, 2016: 3–53; Ильин, 2014, 2015; Шмерлина, 2019), известной как государство. Бентам имел дело с ее, так сказать, перинатальной стадией; Фуко описывал эту форму уже как нечто вполне состоявшееся. Интуиция впечатляющая и многообещающая — хотя бы потому, что по своему структурному строению она хорошо корреспондирует с влиятельной парадигмой социального анализа, оперирующей понятиями (опять же метафорическими) «центр» и «периферия». Особенно — в версии этой парадигмы, восходящей к Эдварду Шилзу (Shils, 1975; Ben-David, Clarke, 1977; Greenfeld, Martin, 1988; о ее потенциале см.: Каспэ, 2007: 30–44, 2012: 38–47). Впрочем, сам Фуко уже в следующем после выхода «Надзирать и наказывать» году двинулся в иную сторону, увлекшись образом «власти без короля» (Foucault, 1976: 120)¹, условие возможности которой, как вдруг было объявлено вопреки очевидной центрированности Паноптикона, «не следует искать в изначальном существовании некой центральной

1. А не «без трона», как почему-то значится в русском переводе (Фуко, 1996: 190).

точки, в каком-то одном очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы» (Фуко, 1996: 191–192)². Объяснения, данные по этому поводу еще год спустя (Фуко, 2002а), трудно счесть удовлетворительными, хотя некоторые их аспекты заслуживают внимания. Дальнейшая судьба метафоры оказалась предсказуемой: в основном потоке фукольдианских штудий образ Паноптикона воспроизводится в основном механически, как одно из многих гениальных прозрений мэтра. Чуть ли не единственный сюжет, в исследованиях которого, так называемых *surveillance studies*, этот образ применяется операционально, а иногда даже критически, — современные практики тотального цифрового наблюдения (см.: Zureik, 2003; Wood, 2007). Ни дальше, ни глубже дело почти не идет³. Чтобы сдвинуться с мертвой точки, имеет смысл, не забывая, конечно, о Фуко, вернуться тем не менее к началу. К Бентаму⁴.

Итак, Паноптикон — инструмент наблюдения и *ipso facto* власти; бесспорно. Условием наблюдения и *ipso facto* власти является видимость наблюдаемого; тоже бесспорно, просто физически и физиологически. Между прочим, этот трюизм охватывает не только Паноптикон — например, Пьер Манан в качестве важнейшей характеристической черты города как политической формы называет *синоптизм*, сквозную мультилатеральную обозримость: «граждане знают друг друга в лицо, потому что видят друг друга <...> все политические пружины города находятся, так сказать, на виду» (Манан, 2004: 76). Здесь Манан опирается на Аристотеля: «Население государства... должно быть легко обозримо» (Πολιτικά, 1327а). Значащееся по традиционному недоразумению в русском переводе «государство» — именно город, πόλις. Однако для Манана город — не только полис, но «самая политическая из политических форм» (Манан, 2004: 76), «отправной пункт всякого политического размышления, точка отсчета, к которой надо постоянно возвращаться <...> первоначальный очаг европейской и западной политики, которая даже свое название получила от него» (Там же: 75). Более того, между городом и государством есть преемственная связь, некогда намеренно прочерченная между античностью и современностью как бы поверх промежуточных между этими эпохами политических форм, — когда «захотели установить свободу... единственной известной

2. Слова «очаг» (*foyer*) и «расходились бы лучами» (*rayonneraient*), переведенные абсолютно точно, стоит отметить и запомнить.

3. Некоторые отсылки к Паноптикону Фуко (но не Бентама) делал Джорджо Агамбен в контексте своих размышлений о *homo sacer* (см.: Ек, 2006). Это исключение из правила следует отметить; но именно как исключение. Еще одним исключением является предисловие Мирана Божовича к великоленному изданию бентамовских «Panopticon Writings» (Božovič, 1995). Направление мысли Божовича в отдельных аспектах очень близко к моему (хотя в некоторых других совершенно с ним не совпадает). Также, но скорее в качестве курьёза, нужно упомянуть радостные «похороны» Паноптикона, устроенные Зигмунтом Бауманом в 1998 г. (рус. пер.: Бауман, 2004: 72–81). Впрочем, наивный оптимизм, внушенный ему тогда процессами глобализации, в его позднейших работах, особенно в последней (Бауман, 2019), сменился более пессимистическими, т. е. более трезвыми оценками грядущих перспектив.

4. Сходная задача ставилась в: Brunon-Ernst, 2012. Однако интересующие меня аспекты сюжета в этом сборнике не рассматривались.

формой для этого был полис» (Там же: 77). «Античный город требовал небольшого и однородного населения, чтобы оставаться „синоптическим“. Современное Государство, если оно хочет быть свободным, требует, чтобы его население было многочисленным и разнообразным. Поэтому оно выглядит как город, намеренно и искусственно растянутый и размытый» (Там же: 78). Конечно, обитатели Паноптикона, в отличие от граждан полиса, как раз *не видят* друг друга — «дьявольская разница». Фуко мог сколько угодно настаивать на том, что в Паноптиконе «не имеет значения, кто отправляет власть. Любой индивид, выбранный почти наугад, может запустить машину» (Фуко, 1999: 294–295), что в нем «власть по своей сущности больше не отождествляется с обладающим ею индивидом», что она «превращается в машинерию, у которой нет владельца» (Фуко, 2002а: 235); однако это звучит до странности неубедительно. Для любого обитателя Паноптикона в любой произвольно выбранный момент времени совершенно ясно, отправляет ли он власть или является дисциплинируемым ею объектом, находится ли он в периферийной ячейке или в центральной башне, надзираемый ли он или надзиратель. Направление взгляда, т.е. асимметрия господства-подчинения, имеет значение не меньшее (хотя и не большее), чем сама констатация важности взгляда — оптики власти и власти как оптики. Отсюда понятно, что синоптизм и паноптизм не противоположны, а комплементарны друг другу и «совместно, именно совместно обеспечивают исполнение ключевых контрольных функций в современных обществах» (Mathiesen, 1997: 219). Паноптикон и Синоптикон (неологизм Томаса Матисена) представляют собой аверс и реверс одной политической формы, конституируемой определенным способом *shaping and sharing*, «образования и распределения власти» (Lasswell, Kaplan, 1950: XIV). Власти как возможности взгляда, возможности или невозможности видеть и быть увиденным — и, в зависимости от того, как именно эта возможность образуется и распределяется, способной обобщиваться разными сторонами.

Но условием видимости чего и кого бы то ни было является свет, освещенность наблюдаемого объекта. Откуда же берется свет в Паноптиконе — свет, без которого вся эта машинерия просто не может работать?

Бентам уделяет этому вопросу удивительно мало внимания. Лежащий в основе всей конструкции и концепции прием, безусловно, элегантен. «В каждой ячейке (cell) по внешнему периметру имеется окно, достаточно большое не только для того, чтобы освещать самую ячейку, но и для того, чтобы этот свет достиг соответствующей части помещения надзирателя (inspector's lodge)⁵» (Bentham, 1995: 35). Обращенная к снабженной соосными окнами центральной башне внутренняя сторона ячейки представляет собой «железную решетку, достаточно легкую для того, чтобы ничто за ней не было бы укрыто от взгляда надзирателя». В ней же находится дверь, необходимая «для первичного помещения в ячейку ее обитателя

5. Оно же ротонда, или центральная башня.

(to admit the prisoner⁶ at his first entrance)» (Ibid.). Возможность выхода из ячейки в тексте не упоминается — за одним примечательным исключением, о котором будет сказано ниже. «Света, поступающего таким образом сквозь камеры и промежуточное пространство, будет достаточно для... надзирателя» (Ibid.), однако не для того, чтобы обитатели ячеек видели и знали, за кем из них прямо сейчас наблюдают из центральной башни и находится ли в ней кто-нибудь вообще. Так и достигается желаемый результат: «Благодаря эффекту контражурного света из башни, стоящей прямо против света, можно наблюдать четко вырисовывающиеся фигурки пленников в камерах периферийного “кольцевого” здания. Сколько камер-клеток, столько и театриков одного актера, причем каждый актер одинок, абсолютно индивидуализирован и постоянно видим. Паноптическое устройство организует пространственные единицы, позволяя постоянно видеть их и немедленно распознавать. <...> Яркий свет и взгляд надзирателя пленят лучше, чем тьма, которая в конечном счете защищает заключенного. Видимость — ловушка» (Фуко, 1999: 292–293).

Действительно эффективно; но эффективно ли? Из чего, собственно, следует, что естественного света, проникающего через наружные окна (размеры которых к тому же ограничены необходимостью sobлюсти «прочность всего здания», а также «соображениями экономии» (Bentham, 1995: 35), что, учитывая возможности строительных технологий XVIII века, исключает сплошное остекление), через решетки (которые на наружных окнах тоже, надо полагать, присутствуют), через решетчатую внутреннюю стену (достаточно надежную, а значит, никак не невесомую), да еще и через ограду кольцевой галереи, проходящей вдоль всех внутренних стен и обеспечивающей надзирателям и стражникам беспрепятственный доступ в любую камеру, будет довольно для обеспечения той постоянной и абсолютной видимости, ради которой все и затевается? Если же принять во внимание еще и климатические условия *Туманного Альбиона*⁷, и перемещение угла и вектора падения солнечных лучей в течение светового дня, и то, что большую часть года этот день весьма краток, то достаточность для нужд Паноптикона естественной инсоляции становится совсем сомнительной. Не слишком увеличивает ее и световой фонарь (sky-light), располагающийся в крыше сооружения точно над центральной башней (Ibid.: 41), а значит, чрезвычайно подверженный осадкам и иным загрязнениям, — он предназначен скорее для удобства и комфорта надзирающего персонала (например, при регулярном открытии обеспечивающий вентиляцию),

6. Слово «prisoner» не оставляет сомнений ни в допустимости перевода cell также как «камеры», ни в том, какое из возможных назначений всего сооружения рассматривалось Бентамом как приоритетное.

7. Да и Белоруссии; именно здесь старший брат Бентама Сэмюэл, управляя расположенными неподалеку от города Кричев поместьями князя Потемкина, начал (но не закончил) сооружение чего-то вроде рабочего дома для нерадивых поселян, ставшего прообразом Паноптикона. Свои (видимо, сильные) впечатления от этой постройки, полученные в 1787 г. во время поездки к брату, Бентам младший и преобразовал в проект Паноптикона, начав отсылать в Англию первые «Panopticon Letters» прямо из Кричева.

чем для повышения качества наблюдения за узниками⁸. И уж совершенно нереалистичным (опять же с учетом скудности технологий XVIII века) выглядит расчет Бентама на искусственное освещение — на «небольшие, снабженные рефлекторами лампы, размещенные снаружи каждого окна центральной башни, отбрасывающие свет в соответствующие ячейки и способные распространить и на ночное время дневную безопасность» (Ibid.: 35). В таком Паноптиконе в лучшем случае царил бы постоянный сумрак, но никак не беспощадно пронизывающий все его уголки свет.

Как справлялись с этим затруднением вдохновленные образом Паноптикона строители реальных сооружений, вопрос интересный (см.: Evans, 1971), но относящийся скорее к истории архитектуры. Однако Паноптикон — не просто архитектурный проект, и вопрос его освещенности — не только инженерный. Если принимается, что Паноптикон — продуктивная метафора политической формы, то отдельные его аспекты необходимо понимать также метафорически. Метафорой чего является свет в Паноптиконе (и во всем строе западной политической мысли), вполне понятно. Конечно, это *свет истины*, дарующий способность различения объектов и распознавания форм, как материальных, так и символических. отождествление истины и света имеет настолько давнюю историю (включающую и платоновскую темную пещеру, противопоставленную сияющему миру идей, и многочисленные иудеохристианские образы), что дополнительная экспликация тут вряд ли нужна. И это та самая *истина-как-власть* и *власть-как-истина*, о которой много рассуждал Фуко⁹ («Производства истин нельзя отделить от власти и механизмов власти, как потому, что эти механизмы власти делают возможными и продуцируют эти производства истин, так и потому, что эти производства истин сами оказывают властные воздействия» (Фуко, 2002b: 286)), а задолго до него сообщили евангелисты («свет миру» (Ин. 8:12), «путь, истина и жизнь» (Ин. 14:6), которому потому и дана «власть над всякою плотью» (Ин. 17:2), который потому и есть «Господь господствующих и Царь царей» (Откр. 17:14)). Присутствие света делает возможным процессуальное действие власти (нельзя действовать и властвовать вслепую, на ощупь, не различая объектов и инструментов воздействия) и одновременно удостоверяет сам статус власти, легитимирует факт правления как правления истинного. Какой из этих моментов первичен, а какой вторичен, сказать трудно — равно важны оба.

Если так, то, мысленно варьируя метафору Паноптикона (не обязательно всю целиком; здесь в качестве переменной выбран свет, а мог бы быть, например, звук — в акустике Паноптикона тоже много интригующего), можно отыскивать и отслеживать соответствующие вариации релевантной ей политической формы, *et vice versa*. Это взаимное обращение образов и смыслов, денотатов и референ-

8. Интересно, что Бентам тем не менее настаивает на его необходимости.

9. И *власть-как-свет* тоже. Отмеченные выше образы «очага» суверенности и испускаемых им «лучей», пусть даже самим Фуко без объяснения причин отвергнутые, автоматически отсылают к тому же символическому комплексу.

тов, категорий практики и категорий анализа (см.: Брубейкер, Купер, 2010: 136–139) представляет собой своеобразный, но вполне правомерный способ «восприятия и осознания в опыте», по цитированному выражению Лакоффа и Джонсона, политического (да и человеческого вообще).

Суть производимых далее интеллектуальных операций может быть прояснена через обращение к особенностям тех составляющих специфический подкласс метафор, которые Ричард Браун называл «замороженными» (Brown, 1977: 87), Джон Сёрль — «мертвыми» (Сёрль, 1990: 313), Лев Гудков — «стертыми» (Гудков, 1994: 396), Ханс Блюменберг — «абсолютными» (Blumenberg, 2010: 3), а Филиппов — «постоянными» (Филиппов, 2008: 185). Многочисленные нюансы, в которых различаются все эти дефиниции (и разворачивающиеся из них авторские построения), менее существенны, чем общее между ними — указание на то, что в некоторых случаях «различение реальности и тропа не может быть произведено, поскольку составляющий суть последнего „перенос значения“ представляет собой... не однонаправленный, разовый процесс, но замкнутый на себя цикл. Ни начальная, ни конечная точки этого движения смысла не поддаются обнаружению» (Каспэ, 2007: 21). В этих случаях выявляет себя «не столько сохранение определенного состава вечных символов, устойчивых переносных значений, сколько неизбежность балансирования между прямым и переносным смыслами» (Филиппов, 2008: 186). Какие именно метафоры и по каким именно причинам приобретают подобные свойства, а какие — нет, совершенно неясно. Этого нельзя установить не только *a priori*, но и *a posteriori*. Поэтому ничто не воспрещает в порядке мысленного эксперимента попытаться запустить цикл «переноса значения», «балансирования между прямым и переносным смыслами», осциллирующего¹⁰ перемещения фокуса внимания между физической и метафизической архитектурой Паноптикона искусственно и принудительно. То, что проделывалось (а потом реконструировалось и интерпретировалось) с метафорами, например *theatrum mundi* (см.: Pearce, 1980; Penskaya, Küpper, 2019) или *body politic* (см.: Harvey, 2007), может быть повторено и с метафорой Паноптикона — почему нет? Она, конечно, не «постоянная», «абсолютная» etc. (впрочем, ни из чего не следует, что однажды она не будет таковой признана). Однако нельзя ли применить к ней тот же метод, который позволяет успешно вскрывать огромное многообразие знаков, значений, означаемых и означающих, контейнированных в метафорах, уже признанных «постоянными», «абсолютными» etc.? Далее применяется именно он.

До появления современного государства, в предшествовавших ему западных политических формах (городской, феодальной, имперской) вопрос об источнике удостоверяющего и легитимирующего политическую власть света (i.e. истины) не возникал или возникал только в экстраординарных ситуациях. Потому что сама эта власть в общем случае не была автономной (в буквальном смысле слова — самозаконной). Источники *света истины*, среди прочего сообщавшего силу и по-

10. За это точное слово я отдельно благодарен Александру Ф. Филиппову — самостоятельно я подобрать его не смог.

литической власти, располагались в области сакрального. Пространство последней было, таким образом, разомкнуто в вертикальном измерении, открыто вверх (почему именно в вертикальном и именно вверх, обсуждать и подтверждать, наверное, совсем излишне — не на Мирчу же Элиаде тут ссылаться?) С одной стороны, такая сакральная санкция укрепляла институты политической власти, а в ее отсутствие другие механизмы легитимации, например электоральные, стохастические (жребий) или династические, как правило, обнаруживали свою слабость. С другой стороны, тем самым создавалось «окно уязвимости» любой политической власти для оценочных суждений, (гипотетически) исходящих свыше и (фактически) транслируемых акторами, преуспевшими в присвоении себе права донесения до дольного мира велений мира горнего¹¹. Именно об этом говорил Шмуэль Айзенштадт в своей интерпретации событий и последствий «осевого времени»: «Политический порядок... стал восприниматься как нечто подчиненное в отношении порядка трансцендентного. Отсюда и внутренние перестройки политической сферы в соответствии с представлениями о порядке трансцендентном. <...> Исчез образ „богоцаря“ как воплощения единого космо-земного устройства, уступив место мирскому правителю, подотчетному в принципе высшему порядку. Стало быть, явилась и возможность призывать правителя к ответу» (Айзенштадт, 1992: 50). Или современник Юстиниана константинопольский монах Агапит, из постулируемого факта специфического богоподобия Царя — «властью же сановною подобен есть Богу вышнему, не имать бо на земли вышшаго себе» — делавший отнюдь не комплиментарный, а вполне рестриктивный, дисциплинирующий вывод: «И достойно емоу не гордѣти, зане тлѣнен есть, нипаки гнѣватися, зане яко Богъ есть, по образу божественноу честенъ есть» (Семенов, 1893: 111–112; развернутый анализ см.: Живов, Успенский, 1994: 112–116).

В государстве пространство власти замыкается — не только в более очевидном горизонтальном, территориальном и земном (earthly!) измерении (см.: Tilly, 1975: 27; Opello, Rosow, 1999: 37; ван Кревельд, 2006: 11; и особенно Badie, 1995), но и в вертикальном. Перестав апеллировать к трансцендентному, но по-прежнему нуждаясь в легитимации, государство начинает трансцендировать само себя (см.: Каспэ, 2007: 155–178). Именно аутотрансценденция более, чем что-либо еще, сообщает государству, в терминах Никласа Лумана, свойства самореферентности и аутопойетичности (Луман, 2007). Выражаясь предельно упрощенно и прямолинейно и отвлекаясь, в интересах экономии места, от многочисленных нюансов, государство не просто эмансипируется от Бога, но претендует занять его место.

11. В несколько тяжеловесной терминологии Шилза, функционерами «земных-трансцендентных» (earthly-transcendental) центров. Они, сталкиваясь с амбициями «правительств, носителей экономического могущества, политических элит и производных от них всех институтов, обычно претендующих на то, что они также... суть агенты распространения и поддержания справедливости в мире <...> могут подтверждать справедливость этих претензий... либо подвергать их критике за расхождения с требованиями трансцендентного центра» (Shils, 1988: 255). Айзенштадт лаконично обозначил этот тип акторов как «clerics» (Eisenstadt, 1982: 294), что в цитируемом дальше русском переводе превратилось в «духовные сословия».

Стать богом — пусть «смертным», по предупреждению Томаса Гоббса (Гоббс, 1991: 133), но богом. Или даже бессмертным¹².

Паноптикон хорошо иллюстрирует этот процесс десакрализации и ресакрализации политического в государстве — через отсоединение последнего от внеположного сакрального и дальнейшее приписывание качеств сакрального ему самому уже как собственных. Сама радиально-кольцевая структура Паноптикона не может не вызывать ассоциаций со «сферой Паскаля», «центр которой везде, окружность — нигде» (Паскаль, 1995: 132). Для Паскаля эта бесконечная сфера стала образом природы и поводом для трагических размышлений о ничтожестве, слабости и одиночестве человека; однако в Средние века она была метафорой самого Божества (см.: Жильсон, 2004: 237); а в XVIII веке, практически одновременно с тем, как Бентам начинает разрабатывать свой *проект*, аббат Сьейес в знаменитой брошюре «Что такое третье сословие?» делает ту же сферу образом новой, еще только чаемой «политической анатомии»: «Я представляю себе Закон в центре гигантской сферы; все граждане без исключения находятся на равном от него расстоянии и занимают на ней равные места» (Sieyès, 1970: 209; см. также: Ямпольский, 2004: 404). В результате этой серии преобразований многое меняется: «Центр, конечно, уже не везде — это центр... государства, имеющий четкую территориальную привязку. Окружность также не нигде — она зрима, она образована всей совокупностью граждан, подвластных транслируемому центру Закону. Этот закон, впрочем, уместнее писать со строчной буквы — коль скоро речь идет уже не об универсальном Законе вселенского устройства, а лишь о его частном, ограниченном, партикулярном изводе» (Каспэ, 2007: 176). Само пространство власти уплощается, перестает быть *иерархическим* в прежнем, буквальном, смысле *священновластия*: «В Паноптиконе всевидящий и всемогущий центральный наблюдатель/властитель недоступен ответному наблюдению, скрыт, таинствен, то есть обладает очевидно нуминозными, сакральными характеристиками; но показательно, что расположен он при этом в одной плоскости с наблюдаемыми» (Там же). Однако базальная топология формы сохраняется, а значит, вопрос о месте, статусе и формате присутствия сакрального в Паноптиконе является далеко не праздным.

Божович отвечает на этот вопрос прямо: «Универсум Паноптикона поддерживает *фикция Бога*» (Božovič, 1995: 11) — «*Deus absconditus*¹³, ревностно скрывающего свое лицо» (Ibid.). Почему Бога? Потому что сам замысел Паноптикона состоял в сообщении персоналу центральной башни «беспримерной власти» и «величайшей мощи» (уже цитированные в начале статьи выражения Бентама), требующей от подвластных безусловного повиновения и, самое главное, его получающей —

12. Особенно ясно это видно в националистических программах, трактующих национальное государство как сотериологическое предприятие: «Своей способностью объединять мертвых, живых и еще не родившихся в единую общность судьбы... национализм дает человечеству светскую версию бессмертия» (Смит, 2004: 26).

13. Скрытого Бога (*лат.*).

такого абсолютного, предельного повиновения, которого прежде не мог обеспечить ни один властитель, распорядитель и администратор. Потому что это было не в *человеческих* силах. Потому что абсолютного повиновения ранее требовал только трансцендентный Бог. Почему фикция? Потому что трансцендирование фигуры надзирателя, осуществляемое сколь угодно изобретательными, но чисто техническими средствами, не делает его действительно трансцендентным. «Для Бентама вселенная не есть фикция, порожденная Божественным воображением; напротив, *сам Бог есть фикция, порождаемая воображением субъектов (subjects)*¹⁴ *этой вселенной*» (Ibid.: 20). И тем не менее, «хотя Бог Паноптикона не существует, его действие реально (he nevertheless has real effects) <...> без него вселенная Паноптикона обрушилась бы. Можно даже сказать, что реальное действие Бога Паноптикона представляет собой следствие его онтологического статуса фикции» (Ibid.). Сам Божович поясняет эту мысль так¹⁵: «Если бы „скрытый“ Бог явил себя в Паноптиконе, если бы несомненная с точки зрения узников вездесущность Бога оказалась бы заменена реальным присутствием инспектора как сопоставимого с ними самими существа (то есть такого же безвластного), он перестал бы на них воздействовать <...> Инспектор может поддерживать бесперебойное функционирование Паноптикона лишь постольку, поскольку он подобен Богу, поскольку он, с точки зрения узников, наделен божественными атрибутами (вездесущность, всеведение etc.) — короче говоря, постольку, поскольку он воображаем узниками» (Ibid.: 22–23). Это, конечно, верно. Но ведь если бы Паноптиконом правил не фикциональный, а подлинно трансцендентный Бог, зачем-то ограничивший себя ролью тюремщика (то есть, наверное, уже не Бог, а его противоположность), или если бы инспектор мог избавиться от своего «онтологического статуса фикции» (который, конечно, ни для одного узника не секрет), «бесперебойное функционирование» Паноптикона было бы тем более гарантировано, безо всякой фикциональности. Пространство Паноптикона организовано так, что он и впрямь становится машиной, производящей сакральное, в точном социологическом значении термина. Но даже настолько эффективное трансцендирование производит лишь сакральное, так и не достигающее трансцендентности. Место Бога в Паноптиконе вынужденно занимает всего лишь инспектор — потому что Бог это место не занимает. Однако само место в центре, хотя и пусто, остается свято, просто в силу структурных и функциональных причин — и порождает и исходящие из него эманации, и направленные на него проекции.

Между прочим, в посвященной Паноптикону беседе с Фуко «Око власти» Мишель Перро настойчиво пыталась подтолкнуть его к тому же умозаключению: «Кого же Бентам помещает в башню? Не Божье ли это око? Но Бог почти не при-

14. То есть одновременно и акторов, действующих лиц, и подвластных, подчиненных, покорствующих чужой воле. О смысловой амбивалентности термина «субъект» см.: Каспэ, 2016: 106–114.

15. Предварительно проведя аналогии с размышлениями Бентама о фикциональной сущности правовых норм, не то что не мешающей, а поддерживающей их действие, и привидений и призраков, самой пугающей чертой которых является именно несуществование.

сутствует в его сочинении, и религии отводится второстепенная роль» (Фуко, 2002а: 237). Фуко от обсуждения этой темы уклонился, переведя разговор с фигуры Бога на фигуру короля, то есть с власти трансцендентной на власть постороннюю — по сути, на того же инспектора. Такое решение выглядит разумно, поскольку в действительности, вопреки утверждению Перро, статус религии в Паноптиконе для Бентама был, может быть, и не центральной (как навязчивы пространственные метафоры!), но существенной проблемой — а углубленный ее анализ, видимо, выходил за пределы желаний и/или способностей Фуко.

В первой версии проекта Паноптикона (а их было несколько) Бентам замечает, что центр сооружения, находящийся прямо под световым фонарем, «подойдет для размещения часовни (chapel). Заключенные останутся в своих камерах, а окна башни... будут широко распахнуты. Достоинства этого места, связанные со светом и свежим воздухом, будут зависеть от того, останется ли оно свободным и не будет ли использоваться в профанных целях. Поэтому целесообразно отвести его исключительно для богослужений и регулярного преподавания таинств. <...> Во время служб световой фонарь, все остальное время открываемый при каждой возможности, должен быть закрыт» (Bentham, 1995: 41). Однако в 1791 году Бентам просит архитектора Уилли Ривли изобразить обновленный дизайн Паноптикона — не в последнюю очередь потому, что помещение часовни в его центре оказывается не таким легким делом, как казалось сначала¹⁶. Ведь в этом случае проповедник не смог бы ни видеть всю свою паству, ни обращаться к ней одновременно (даже придание ему равномерного вращательного движения стало бы лишь паллиативным решением, да и произвело бы вместо нуминозного комический эффект). С другой стороны, и значительная часть окормляемых лишилась бы возможности не только видеть лицо капеллана (а оно, в отличие от лица *Deus absconditus*, как раз должно быть видимо), но даже воспринимать его душеспасительные речи, что было подтверждено соответствующими экспериментами (Ibid.: 98). Поэтому Бентам жертвует и строгой центрированностью Паноптикона¹⁷, и единообразным распорядком его функционирования, смещая позицию проповедника ближе к периферии сооружения и рекомендуя на время служб выводить тех заключенных, чьи камеры располагаются за его спиной, на внутренние кольцевые галереи, а затем возвращать их обратно (Ibid.: 99–100). Причем, чтобы соблюсти императив невидимости узников друг для друга, еще и облачать их на то же время в специальные маски (Ibid.: 100) (надо полагать, всех узников, а не только перемещаемых, — ведь остающиеся в камерах тоже не должны быть опознаны). Тот замысловатый асимметричный вид, который в результате приняло сооружение, поначалу задуманное как почти идеально концентрическое¹⁸, словами опи-

16. Подробный обзор эволюции проекта Паноптикона см.: Semple, 1993; Steadman, 2007.

17. Фуко это обстоятельство полностью проигнорировал. О предположениях относительно причин такого невнимания см.: Chwe, 2001: 66–73.

18. Идеально концентрическим оно, впрочем, не было и тогда — ведь надо было предусмотреть техническую возможность входа инспектора и его подчиненных в центральную башню и выхода из нее наружу (хотя бы в целях периодической смены персонала, снабжения материальными ресурсами,

сать трудно (лучше обратиться к богато иллюстрированной, в том числе разрезами, планами и аксонометрическими проекциями, работе Филипа Стедмана). Тот хаос, в который погрузили бы реальное, а не воображаемое учреждение попытки осуществить на практике все эти многосложные маневры и хлопотные телодвижения (привязанные к церковному календарю, а значит, далеко не только еженедельные), вообразить как раз легко.

Бентам был готов измышлять новые и новые, все более громоздкие ухищрения (описанные здесь лишь конспективно), поскольку для него необходимость сохранить обитателям Паноптикона доступ к «благам спасения» (salvation goods) (о термине см.: Stolz, 2008), по отношению к самому Паноптикону трансцендентным, то есть не в нем и не его администрацией произведенным, была непрерываемой: «Обязательность часовни в исправительном заведении подлежит признанию, а не доказыванию. Если установлена церковь какого бы то ни было толка, пенитенциарная система (system of penitence¹⁹), лишённая средств к регулярному поддержанию набожности, превратится в форменное недоразумение» (Bentham, 1995: 97). Он был готов делать это даже ценой создания колоссальных неудобств для администрации заведения — неудобств, которые реальная, не воображаемая администрация вряд ли согласилась бы терпеть. Она и не согласилась; архитектура настоящих британских (и не только британских) мест заключения пошла по другому пути, используя не циркулярную, а радиальную модель, впервые осуществлённую в 1840–1842 годах в знаменитой Пентонвилльской тюрьме (в которой, кстати, и проблема часовни была решена намного более изящно (Steadman, 2007: 24, 27)). Но и управители паноптиконов метафорических, т.е. политических, конформных Паноптикону, тоже искали способы преодолеть аналогичные затруднения — связанные с дефицитом освещённости (как условия властвования) и избытком трансценденции (нарушающей герметичность, самореферентность, самодостаточность и вообще совершенство рукотворного микрокосма). Эти затруднения если не совсем идентичны, то очень близко соположены.

Бентам, в силу обстоятельств своего времени, не мог вообразить самого радикального их разрешения, хотя мысль его направлялась именно в эту сторону. Он не мог вообразить ни полного отказа от *естественного*, то есть трансцендентного по отношению к Паноптикону, освещения в пользу *искусственного* (впрочем, введя последнее в качестве дополнительного инструмента власти), ни полного отказа от внешнего источника «благ спасения», поглощения фигуры капеллана фигурой инспектора (впрочем, отказавшись от первоначального плана поместить кафедру

эвакуации отходов etc.). Для этого Бентаму потребовался отдельный радиальный коридор, ведущий прямо в центр сооружения из-за пределов внешней стены. Отсюда следует, что для обеспечения подобной форме полного совершенства инспектор должен был бы либо присутствовать в башне предвечно и навеки, еще раньше сотворения и заселения Паноптикона и до самого истечения отведенных ему времен и сроков, либо попадать в нее каким-то иным способом, не отражаемым в планарной проекции. Например, сверху — через центральный проем, размыкающий это пространство в сторону неба. Или снизу — по той же вертикальной оси, но с противоположной небу стороны.

19. Одно из значений второго слова — «покаяние».

проповедника прямо под обращенным к небу центральным проемом и разорвав тем самым интуитивную ассоциацию между естественным светом и *светом истины*). Радикальное решение было найдено уже в XX веке — в режимах, чаще всего именуемых тоталитарными (этот термин используется здесь не как констатация достигнутой абсолютной тоталитарности — она не достигалась нигде и никогда и вряд ли достижима в принципе, а как указание на тотализирующую интенцию, выраженную в такой степени, которая делает ее конститутивным признаком режима). Однако для задач, решаемых в этом тексте, более целесообразно говорить о феномене «политической религии», охватывающем почти тот же круг явлений.

Политическая религия есть форма исключаящей и интегральной сакрализации политики. Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать религию традиционную в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль (Gentile, 2005: 30).

В паноптиконах, где восторжествовали *политические религии*, источники внешнего, дневного, естественного света были полностью замурованы — их заменил бьющий в глаза и мозг электрический свет «истины власти». Из камер строгого содержания окна исчезли вообще; в других окна оказались дополнительно прикрыты наружными козырьками (так называемыми «намордниками»), не позволяющими узникам видеть хотя бы кусочек неба. Никакие независимые агенты «земных-трансцендентных» центров сюда не допускаются, а если допускаются, то лишь симулятивно, под условием обслуживания интересов надзирающей и наказывающей инстанции «земного» центра²⁰.

Все это в высшей степени рационально. Паноптикон достигает полной гармонии и полной стабильности лишь тогда, когда это пространство замыкается окончательно, когда его обитатели лишаются всякой надежды, всякой памяти о каком-то еще мире, кроме тюрьмы, о каком-то еще свете, кроме искусственного, и о какой-то еще истине, кроме истины власти. Сама власть остается невидимой именно потому, что испускает собственный, пронизывающий всё и всё сокрушающий свет — то есть производит, по названию книги Артура Кёстлера, «слепающую тьму». Здесь можно вспомнить и направленную в глаза допросную лампу, не позволяющую увидеть вопрошающего, и круглосуточное многоваттное освеще-

20. Ср. фантазмагорическую вставную новеллу «Улыбка Будды» в романе Александра Солженицына «В круге первом».

щение карцеров и боксов. И то, что лучшим местом в камере традиционно считается находящееся у окна (каким бы оно ни было) или в углу, то есть подальше от источника искусственного освещения — являющегося, как понятно любому заключенному, орудием власти и несвободы. И, конечно, оруэлловский локус постижения предельных истин о мире и человеке — «комнату 101», в которой «нет темноты». Доводя метафору до пределов прочности, можно даже заподозрить, что в такие пространства, буквально и фигурально отрезанные от всякого света *свыше*, начинает проникать иной отсвет — *снизу*. Фуко, похоже, подразумевал нечто подобное, когда использовал применительно к Паноптикуму вообще-то не свойственную ему лексику, без обиняков назвав «дьявольской» как «саму идею», так и «все ее применения, для которых она послужила поводом» (Фуко, 2002а: 235). Впрочем, классические тоталитарные режимы и эксплицитно являющие себя политические религии, конечно, представляют собой экстремумы развития подобной версии Паноптикона. Не так далеко заходят, но клонятся в ту же сторону упоминавшиеся выше современные практики тотального цифрового наблюдения, гораздо более мягко, но с сопоставимой эффективностью уничтожающие само понятие о частной жизни, не доступной всевидящему, всевластному и анонимному взгляду. И привлечение к их интерпретации образа Паноптикона, и разговоры о «дигитальном тоталитаризме» (Qiang, 2018; Hendricks, Vestergaard, 2019) совершенно оправданны. Китай, с его построенными на основе постоянного автоматизированного контроля за поведением индивидов индексами социальной благонадежности, находится в авангарде процесса экспансии этих вполне паноптических приемов. И, видимо, не случайно — исчерпав возможности классической версии тоталитаризма, но не будучи отвергнутой как таковая, тоталитарная интенция ищет и находит альтернативные способы реализации. То, что в этом отношении Китаю с большей или меньшей решительностью подражает почти весь остальной мир, заставляет предположить, что идеал полной проницаемости человеческого существования для «ока власти» вовсе не ушел в прошлое, и попытки строительства таких паноптиконов будут продолжены.

Однако большинство современных государств пошло по другому, не столь радикальному пути. В той модификации Паноптикона, которая соответствует стандартному *секулярному государству*, его обитателям предоставляется свобода проделывать в стенах своих ячеек проемы и отверстия различной формы и размера (либо не проделывать никаких) и даже принимать у себя визитеров, несущих то или иное духовное послание, — но при условии, что все это остается их сугубо личным делом. В этом и состоял главный смысл и результат секуляризации — «не только в отделении Церкви от государства, но и в отделении общества от Церкви»²¹, в геттоизации любых трансцендентных видений (*transcendental visions*), по Айзенштадту, в их запирании в частной сфере. Власть, центральная башня в этом наружном свете не нуждается, и он не должен ее достигать, что-

21. Формулировка взята из лекций Алексея Салмина по сравнительной политологии, читавшихся им в Высшей школе экономики в 1999–2000 годах.

бы не скомпрометировать. Равным образом не нужен и прозрачный, тем более открывающийся потолочный плафон — какие бы то ни было воздействия *свыше* исключены, поскольку признание их необходимости *унизило* бы государство. Световой фонарь наглухо заделан; государство, претендующее быть воплощением чистого *ratio* (он же *raison d'État*)²², обходится собственным «светом Разума», который одновременно предлагают считать «естественным» — и источаемым самим же государством (грубо говоря, надлежит верить, что «лампа дневного света» дает действительно дневной свет). Допуская проникновение в Паноптикон некоторого количества света извне, *секулярное государство* в порядке самоограничения отказывается от его использования в своих целях. О контражурной видимости речь уже не идет; надзиратели обходятся собственной люминесценцией центральной башни. Но этот свет далеко не достигает той беспощадной интенсивности, которая предполагается в модели *политической религии*. Плотность и жесткость дисциплинирующего контроля здесь гораздо ниже, степень свободы и самостоятельности обитателей намного выше, почему *секулярное государство* и стало со временем ассоциироваться с государством *либеральным*, хотя по своему происхождению и содержанию эти детерминанты вовсе не совпадают. По уровню практически достижимой освещенности эти паноптиконы близки к Паноптикону Бентама, если бы он был воплощен в камне, — сумеречному пространству, где надзиратели едва различают узников, а узники надзирателей. Власть в них функционирует как «темный центр», описанный Жаном Старобински (Starobinsky, 1979: 56–57), причем возникающий «на месте традиционного расположения источника света» (Ямпольский, 2004: 395). Тоталитарные государства обычно противопоставляются либеральным как полюса дихотомии, и «слепящая тьма» первых действительно антагонистична «темному свету» вторых. Но в более широком контексте оба эти полюса, как и вся дихотомия в целом, возникают в одном и том же пространстве — в Паноптиконе.

Вариации модели *секулярного государства* в диапазоне от твердого лаицизма на французский манер до случаев признания за отдельными религиями официального или даже государственного статуса возможны. Однако, хотя случаи эти в «свободном мире» и довольно многочисленны (Pew Research, 2017), влияние таких религий на «распределение и образование власти» рудиментарно, пренебрежимо мало и подвержено дальнейшему ослаблению. Гораздо больший интерес представляет третья, наиболее изощренная модификация Паноптикона — *гражданская религия*, в программном и проективном ключе описанная Жан-Жаком Руссо (Руссо, 2000: 311–322), концептуализированная на языке современных социальных наук Робертом Белла (Bellah, 1967, 1992), в самом чистом виде осуществленная в США, но в менее чистом — и в других местах (см.: Liebman, Don-Yihya, 1983; Cristi, Dawson, 2007; Hvithamar, Warburg, Jacobsen, 2009; Beiner, 2011).

22. «Государство — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю» (Гегель, 1990: 284).

Гражданская религия есть форма сакрализации коллективного политического целого, не идентифицирующаяся с какой-либо политической идеологией или политическим движением, утверждающая отделение Церкви от государства и, хотя и постулирующая существование деистически понимаемого сверхъестественного существа, соседствующая с традиционными религиозными институтами, не отождествляясь с каким-либо из вероисповеданий, а представляя себя как *общегражданский символ веры*, действующий поверх партий и конфессий. Она признает широкую индивидуальную автономию по отношению к освящаемому ею сообществу и в основном поощряет достижение спонтанного консенсуса в соблюдении заповедей публичной этики и коллективного служения (liturgy) (Gentile, 2005: 30).

В таком Паноптиконе не пренебрегают ни одним источником света. Верхнее отверстие оставлено открытым, и поступающий через него свет озаряет прежде всего центральную башню, к тому же лишенную перекрытия, как бы увенчанную открытой площадкой, вполне позволяющей видеть надзирателя (в модели *секулярного государства* это, скорее всего, тоже так; однако постоянные сумерки позволяют узникам констатировать само присутствие фигуры наблюдателя, но не дают уверенно определить характер его занятий и направление его взгляда — что и предполагалось Бенетом). Одновременно дозволен и даже рекомендован частный доступ к внешнему свету, через индивидуальные оконные проемы в стенах ячеек. В этой комбинации центральная башня перестает быть «темным местом»; она видима каждому обитателю в его собственном ракурсе. Остекление наружных окон может даже иметь почти какую угодно (обитателю ячейки) окраску, то есть пропускать внутрь Паноптикона лишь часть видимого спектра; однако постулируется, что все эти световые потоки, сливаясь с падающим на центральную башню свыше, образуют единый в многообразии (*E pluribus unum*, как значит на Большой государственной печати Соединенных Штатов) *свет истины* — лишь бы его слагаемые отвечали весьма широкому критерию «минимального монотеизма» (Шарп, 2012: 53). Центральная башня оборудована еще и собственными осветительными приборами, но их природа неясна — то ли это исключительно тот же самый свет *свыше*, транслируемый внутрь Паноптикона через хитроумную систему зеркал, то ли к нему все-таки примешивается (в неизвестной пропорции) искусственный свет, который опять-таки предлагается считать естественным. Еще раз испытывая метафору на прочность, можно даже предположить, что здесь используются своего рода фотоэлементы, преобразующие естественный свет в искусственный, в результате чего основанный на *гражданской религии* Паноптикон получает доступ к восполняемым источникам энергии. Существенный момент; ведь основная загадка паноптиконов двух первых видов (опирающихся на *политическую религию и секулярных*) состоит именно в неясности вопроса об источниках энергии, необходимой для поддержания искусственного освещения. Пусть это будет свет Разума; но ведь иногда он (точнее, вера в него) затмевается, и тогда в таких паноптиконах (обоих видов!) наступают времена разброда и шатания, как

случилось с советским проектом в период истощения потенциала коммунистической идеологии и как происходит прямо сейчас с проектом европейским — ведь и тот, и другой позиционировались как апофеоз чистой рациональности. Блэкаут в Паноптиконе нарушает все его функционирование и подталкивает его обитателей к бунту — не обязательно беспощадному и не всегда бессмысленному, но, как правило, сопряженному с поисками нового света. Популистская волна, захлестнувшая «свободный мир» в начале XXI века, хорошо укладывается в эту объяснительную рамку (об основаниях видеть в популизме *религиозно-политическое* движение см.: Каспэ, 2019). В самом деле, откуда берется ток, бегущий по проводам Паноптикона? Дает ли его постоянно работающий реактор (впрочем, ядерная цепная реакция тоже конечна; и звезды гаснут) — тогда *что* распадается в этом реакторе? Или нуждающийся в конструктивно предусмотренной перезарядке аккумулятор — тогда где розетка, к которой он подключается, и откуда энергия в ней? Или это всего лишь одноразовый элемент питания, со временем неизбежно иссякающий?

Почему все это важно, какой прок в подобных спекулятивных упражнениях? Во-первых, проблема освещенности Паноптикона — как условия видимости — высвечивает (sic!) проблему легитимности власти в современном государстве, сопрягая ее и с проблемой эффективности государственного управления, и, между прочим, с проблемой демократии. Именно потому путь *гражданской религии* обеспечивает избравшим его паноптиконам сравнительно более высокие показатели по всем трем параметрам, что тут комплементарно и субсидиарно используются все возможные ресурсы освещения. Тема демократии до сих пор не затрагивалась и, безусловно, не может вписаться в этот текст; приходится ограничиться всего одним замечанием. Если считать конститутивным признаком демократии *пустоту центра*²³ (вместе, например, с Клодом Лефором — см.: Lefort, 1986: 279; Лефор, 2000: 26, 285; подробно о «пустом центре» см.: Каспэ, 2016: 135–167), то именно в таком Паноптиконе, в котором персонал центральной башни до некоторой степени видим для обитателей ячеек и даже до некоторой степени сменяем по их воле²⁴, этот признак выражен наиболее отчетливо. В нем «никто, ни один актер и ни один субъект — ни индивид, ни какой бы то ни было альянс индивидов, вне зависимости от своей численности и ресурсной мощи, — не может представить себя единственным выразителем и транслятором демократических ценностей, единственным распорядителем и управителем демократических институтов, единственным пророком демократической трансценденции» (Там же: 150). Поэтому «*демократия имеет форму тора*. Проще выражаясь, бублика. Пространство демократии отде-

23. Вновь пространственная метафора — и специфичная для определенной политической формы, то есть играющая в ней роль одновременно дескриптивную, аскриптивную и прескриптивную (см.: Каспэ, 2016: 16–17).

24. Что совершенно не исключает образования более или менее замкнутой элиты, *ruling class*, по Чарльзу Р. Миллсу, — то есть касты надзирателей, ротирующейся в соответствии с принципом «вращающихся дверей» (*revolving doors*).

лено и от внешней среды, и от собственного средоточия» (Там же: 151). Как и пространство Паноптикона.

Во-вторых, собирается ли человечество всю свою дальнейшую историю провести в паноптиконах (i.e. государствах) — сперва возникших на Западе, но потом ставших генеральным и глобальным стандартом политической формы, модульными структурными элементами мирового порядка, задающими «базовую „референтную сетку“ всех политических процессов в мире» (Мельвиль (ред.), 2007: 13)? Ведь именно в них были достигнуты небывалые прежде уровни безопасности, достатка, комфорта, технологического прогресса... и, между прочим, свободы. Не во всех; но в некоторых.

Если да, то надо думать о способах обеспечения их устойчивости, прямо зависящей от уровня освещенности. Если нет, надо думать о том, что будет, когда стены паноптиконов рухнут. И о том, какие паноптиконы падут последними. И о других политических формах, которые придут им на смену. Или, в конце концов, о шансах на выживание в эпоху *formless forms*, наступление которой в смутных и оттого еще более пугающих выражениях предрекал Шелдон Уолин (Wolin, 2004: 559). Потому что утрата формы будет означать конец *автономного политического*, как мы его знаем. А *автономное политическое* и есть Паноптикон.

Литература

- Айзенштадт С. Н. (1992). «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий // Максименко В. И., Рейснер Л. И. (ред.). Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах. М.: Восточная литература. С. 42–62.
- Бауман З. (2004). Глобализация: последствия для человека и общества / Пер. с англ. М. Л. Коробочкина под ред. Е. В. Яновской. М.: Весь мир.
- Бауман З. (2019). Ретротопия / Пер. с англ. В. Л. Силаевой под науч. ред. О. А. Оберемко. М.: ВЦИОМ.
- Брубейкер Р., Купер Ф. (2010). За пределами «идентичности» // Герасимов И., Могильнер М., Семенов А. (ред.). Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. М.: Новое издательство. С. 131–192.
- Бурдьё П. (1993). Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение / Пер. с франц. Н. А. Шматко // Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos. С. 33–52.
- Гегель Г. В. Ф. (1990). Философия права / Пер. с нем. Я. Г. Столлнера и М. И. Левиной. М.: Мысль.
- Гудков Л. Д. (1994). Метафора и рациональность. М.: Русина.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Н. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. Т. 2. М.: Наука. С. 3–590.

- Живов В. М., Успенский Б. А. (1994). Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М.: Гнозис. С. 110–218.
- Жильсон Э. (2004). Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Пер. с франц. А. Д. Бакулова. М.: Республика.
- Ильин М. В. (2014). Альтернативные политические формы в исторических временах и цивилизационных пространствах (I) // Полития. № 4. С. 58–70.
- Ильин М. В. (2015). Альтернативные политические формы в исторических временах и цивилизационных пространствах (II) // Полития. № 1. С. 82–102.
- Каспэ С. И. (2007). Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. М.: Московская школа политических исследований.
- Каспэ С. И. (2012). Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. М.: РОССПЭН.
- Каспэ С. И. (2016). Политическая форма и политическое зло. М.: Школа гражданского просвещения.
- Каспэ С. И. (2019). Они народ: популизм как Реформация. URL: <http://www.liberal.ru/articles/7324> (дата доступа: 30.09.2019).
- Кревельд М. ван (2006). Расцвет и упадок государства / Пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и А. Макеева. М.: ИРИСЭН.
- Лефор К. (2000). Политические очерки: XIX–XX вв. / Пер. с франц. Е. А. Самарской. М.: РОССПЭН.
- Луман Н. (2007). Социальные системы: очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука.
- Манан П. (2004). Общедоступный курс политической философии / Пер. с франц. В. И. Божовича. М.: Московская школа политических исследований.
- Мельвиль А. Ю. (ред.). (2007). Политический атлас современности: опыт многомерного статистического анализа политических систем современных государств. М.: МГИМО-Университет.
- Паскаль Б. (1995). Мысли / Пер. с франц. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых.
- Руссо Ж.-Ж. (2000). Об общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с франц. А. Д. Хаятина и В. С. Алексеева-Попова // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, КАНОН-пресс-Ц. С. 195–322.
- Семенов В. (1893). Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб: Типография Императорской Академии Наук.
- Сёрль Дж. Р. (1990). Метафора / Пер. с англ. В. В. Туровского // Арутюнова Н. Д., Журинская М. А. (ред.). Теория метафоры. М.: Прогресс. С. 307–341.
- Смит Э. (2004). Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили, И. Окуневой под ред. А. В. Смирнова. М.: Праксис.

- Филиппов А. Ф. (2008). Социология пространства. СПб.: Владимир Даль.
- Фуко М. (1996). Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. с франц. С. Табачниковой. М.: Касталь.
- Фуко М. (1999). Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem.
- Фуко М. (2002a). Око власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1 / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис. С. 220–248.
- Фуко М. (2002b). Власть и знание // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1 / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. М.: Праксис. С. 278–302.
- Шмерлина И. А. (2019). «Социальная форма»: контуры концепта // Полития. № 3. С. 6–32.
- Ямпольский М. Б. (2004). Физиология символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана. М.: Новое литературное обозрение.
- Badie B. (1995). La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité du respect. P.: Fayard.
- Beiner R. (2011). Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R.N. (1967). Civil Religion in America // Daedalus. Vol. 96. № 1. P.1–21.
- Bellah R.N. (1992). The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial. Chicago: University of Chicago Press.
- Ben-David J., Clarke T. N. (eds.). (1977). Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils. Chicago: University of Chicago Press.
- Bentham J. (1995). Panopticon Writings. L.: Verso.
- Blumenberg H. (2010). Paradigms for a Metaphorology. Ithaca: Cornell University Press.
- Božovič M. (1995). Introduction: «An Utterly Dark Spot» // Bentham J. Panopticon Writings. L.: Verso. P. 1–28.
- Brown R. H. (1977). A Poetic for Sociology: Towards a Logic of Discovery for the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunon-Ernst A. (ed.) (2012) Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon. Aldershot: Ashgate.
- Chapp C.B. (2012) Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns. Ithaca: Cornell University Press.
- Chwe M.S. (2001). Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge. Princeton: Princeton University Press.
- Cristi M., Dawson L.L. (2007). Civil Religion in America and in Global Context // Beckford J. A., Demerath III N. J. (eds.). The SAGE Handbook of the Sociology of Religion. L.: SAGE. P. 267–292.
- Eisenstadt S. N. (1982). The Axial Age: The Emergence of Transcendental Vision and the Rise of Clerics // Archives européennes de sociologie. Vol. 23. № 2. P. 294–314.

- Ek R.* (2006). Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction // *Geografiska Annaler. Series B: Human Geography*. Vol. 88. № 4. P. 363–386.
- Evans R.* (1971). Bentham's Panopticon: An Incident in the Social History of Architecture // *Architectural Association Quarterly*. Vol. 3. № 2. P. 245–261.
- Foucault M.* (1976). *Histoire de la sexualité*. Vol. 1: La volonté de savoir. P.: Gallimard.
- Gentile E.* (2005). Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey // *Totalitarian Movements and Political Religions*. Vol. 6. № 1. P. 19–32.
- Greenfeld L., Martin M.* (eds.). (1988). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harvey A. D.* (2007). *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Hendricks V. F., Vestergaard M.* (2019). Epilogue: Digital Roads to Totalitarianism // *Hendricks V.F., Vestergaard M.* (eds.). *Reality Lost: Markets of Attention, Misinformation and Manipulation*. Cham: Springer. P. 119–137.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A.* (eds.). (2009). *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*. Leiden: Brill.
- Lasswell H. D., Kaplan A.* (1950). *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven: Yale University Press.
- Lefort C.* (1986). *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: MIT Press.
- Liebman C. S., Don-Yihya E.* (1983). *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Mathiesen T.* (1997). The Viewer Society: Michel Foucault's «Panopticon» Revisited // *Theoretical Criminology*. Vol. 1 № 2. P. 215–232.
- Opello W. C., Rosow J. S.* (1999). *The Nation-State and Global Order: A Historical Introduction to Contemporary Politics*. Boulder: Lynne Rienner.
- Pearce H. D.* (1980). A Phenomenological Approach to the Theatrum Mundi Metaphor // *PMLA*. Vol. 95. № 1. P. 42–57.
- Penskaya E., Küpper J.* (eds.) (2019). *Theater as Metaphor*. Berlin: De Gruyter.
- Pew Research Center (2017). Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially. URL: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/09/FULL-REPORT-FOR-WEB.pdf> (дата доступа: 30.09.2019).
- Qiang X.* (2018). The Rise of China as a Digital Totalitarian State. URL: <https://www.washingtonpost.com/news/theworldpost/wp/2018/02/21/china-internet/> (дата доступа: 30.09.2019).
- Schofield P.* (2009) *Bentham: A Guide for the Perplexed*. L.: Continuum.
- Semple J.* (1993). *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*. Oxford: Oxford University Press.
- Shils E.* (1975). *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E.* (1988). *Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987* // *Greenfeld L., Martin M.* (eds.). *Center: Ideas and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press. P. 250–282.

- Sieyès E.* (1970). *Qu'est-ce que le Tiers état?* Genève: Droz.
- Starobinski J.* (1979). *Les emblèmes de la raison.* P.: Flammarion.
- Steadman P.* (2007). *The Contradictions of Jeremy Bentham's Panopticon Penitentiary* // *Journal of Bentham Studies.* Vol. 9. № 1. P. 1–31.
- Stolz J.* (ed.). (2008). *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications.* Bern: Peter Lang.
- Tilly Ch.* (1975). *Reflections on the History of European State-Making* // *Tilly Ch.* (ed.). *The Formation of National States in Western Europe.* Princeton: Princeton University Press. P. 3–83.
- Wolin S.* (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Princeton: Princeton University Press.
- Wood D. M.* (2007). *Beyond the Panopticon? Foucault and Surveillance Studies* // *Crampton J. W., Eden S.* (eds.). *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography.* Aldershot: Ashgate. P. 245–264.
- Zureik E.* (2003). *Theorizing Surveillance: The Case of the Workplace* // *Lyon D.* (ed.). *Surveillance as Social Sorting: Privacy, Risk, and Digital Discrimination.* L.: Routledge. P. 31–56.

Light and Power: The Panopticon as a Political Form and its Variations

Svyatoslav Kaspe

Doctor of Sciences in Politics, Professor, School of Politics and Governance, National Research University — Higher School of Economics

Editor-in-Chief in the Journal of Political Theory, Political Philosophy and Sociology of Politics "Politeia"

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: kaspe@politeia.ru

After Michel Foucault, Bentham's Panopticon became a widely recognized image of the modern state. The article focuses on some aspects of this strong metaphor that were not taken into account by Foucault or most other researchers. The question of the sources of light in the Panopticon, also understood metaphorically as a *sine qua non* for the exercise of power and for its legitimacy at the same time, allows to describe such variations of the state's political form that is based on either a "political religion" (adjacent to a totalitarian phenomenon), or secular (adjacent to liberalism) and based on the "civil religion" (the most complicated of all). A key variable here is the mode to interface the political and the sacred. If in the pre-modern era the openness of political forms for influences emanating from the sacred was presumed, in modern states the political reaches autonomy; the political becomes emancipated from the sacred, and occupies its place in the most radical scenarios. The author argues that in the future, the highest sustainability will be demonstrated by those variations of the state political form in which this autonomy is not completed, or where the connections between the political and the sacred are maintained, albeit at a reduced level, that is, those in which "civil religion" is practiced.

Keywords: the Panopticon, Foucault, Bentham, political form, political religion, secular state, civil religion

References

- Badie B. (1995) *La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité du respect*, Paris: Fayard.
- Bauman Z. (2004) *Globalizacija: posledstviya dlja cheloveka i obshhestva* [Globalization: The Human Consequences], Moscow: Ves mir.
- Bauman Z. (2019) *Retrotopia* [Retrotopia], Moscow: WCIOM.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah R. N. (1967) Civil Religion in America. *Daedalus*, vol. 96, no 1, pp. 1–21.
- Bellah R. N. (1992) *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ben-David J., Clarke T. N. (eds.) (1977) *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bentham J. (1995) *Panopticon Writings*, London: Verso.
- Blumenberg H. (2010) *Paradigms for a Metaphorology*, Ithaca: Cornell University Press.
- Bourdieu P. (1993) Fizicheskoe i social'noe prostranstvo: proniknovenie i prisvoenie [Social Space and the Genesis of Appropriated Physical Space]. *Sociologija politiki* [Sociology of Politics], Moscow: Socio-Logos, pp. 33–52.
- Božovič M. (1995) Introduction "An Utterly Dark Spot". Bentham J., *Panopticon Writings*, London: Verso, pp. 1–28.
- Brown R. H. (1977) *A Poetic for Sociology: Towards a Logic of Discovery for the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker R., Cooper F. (2010) Za predelami "identichnosti" [Beyond "Identity"]. *Mify i zabluzhdenija v izuchenii imperii i nacionalizma* [Myths and Misconceptions in Studies of Nationalism and Empire] (eds. I. Gerasimov, M. Mogilner, A. Semenov), Moscow: New Press, pp. 131–192.
- Brunon-Ernst A. (ed.) (2012) *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*, Aldershot: Ashgate.
- Chapp C. B. (2012) *Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns*, Ithaca: Cornell University Press.
- Chwe M. S. (2001) *Rational Ritual: Culture, Coordination, and Common Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
- Creveld M. van (2006) *Rascvet i upadok gosudarstva* [The Rise and Decline of the State], Moscow: IRISEN.
- Cristi M., Dawson L. L. (2007) Civil Religion in America and in Global Context. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (eds. J. A. Beckford, N. J. Demerath III), London: SAGE, pp. 267–292.
- Eisenstadt S. N. (1982) The Axial Age: The Emergence of Transcendental Vision and the Rise of Clerics. *Archives européennes de sociologie*, vol. 23, no 2, pp. 294–314.
- Eisenstadt S.N. (1992) "Osevaja epoha": vzniknovenie transcendentnyh videnij i pod'em duhovnyh soslovij [The "Axial Age": The Emergence of Transcendental Vision and the Rise of Clerics]. *Orientacija — poisk: Vostok v teorijah i gipotezah* [Orientation — Inquiry: The East in the Theories and Hypotheses], Moscow: Vostochnaja literatura, pp. 42–62.
- Ek R. (2006). Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction. *Geografiska Annaler. Series B. Human Geography*, vol. 88, no 4, pp. 363–386.
- Evans R. (1971) Bentham's Panopticon: An Incident in the Social History of Architecture. *Architectural Association Quarterly*, vol. 3, no 2, pp. 245–261.
- Filippov A. F. (2008) *Sociologija prostranstva* [Sociology of Space], Saint-Petersburg: Vladimir Dal.
- Foucault M. (1976) *Histoire de la sexualité, Vol. 1: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.
- Foucault M. (1996) *Volja k istine: po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti* [Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality], Moscow: Castal.
- Foucault M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tjur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison], Moscow: Ad Marginem.
- Foucault M. (2002a) *Oko vlasti* [Eye of Power]. *Intellektualy i vlast'. P. 1* [Intellectuals and Power, Part 1], Moscow: Praxis, pp. 220–248.

- Foucault M. (2002b) Vlast' i znanie [Power and Knowledge]. *Intellektualy i vlast': P. 1* [Intellectuals and Power, Part 1], Moscow: Praxis, pp. 278–302.
- Gentile E. (2005) Political Religion: A Concept and its Critics — A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no 1, pp. 19–32.
- Gilson E. (2004) *Filosofija v srednje veka: Ot istokov patristiki do konca XIV veka* [History of Christian Philosophy in the Middle Ages], Moscow: Respublika.
- Greenfeld L., Martin M. (eds.) (1988) *Center: Ideas and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gudkov L. (1994) *Metafora i racional'nost'* [Metaphor and Rationality], Moscow: Rusina.
- Harvey A. D. (2007) *Body Politic: Political Metaphor and Political Violence*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Hegel G.W.F. (1990) *Filosofija prava* [Philosophy of Right], Moscow: Mysl'.
- Hendricks V. F., Vestergaard M. (2019) Epilogue: Digital Roads to Totalitarianism. *Reality Lost: Markets of Attention, Misinformation and Manipulation* (eds. V. F. Hendricks, M. Vestergaard), Cham: Springer, pp. 119–137.
- Hobbes T. (1991) Leviathan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil]. *Sochinenia, T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Nauka, pp. 3–590.
- Hvithamar A., Warburg M., Jacobsen B. A. (eds.) (2009) *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, Leiden: Brill.
- Ilyin M. (2014) Al'ternativnye politicheskie formy v istoricheskikh vremenah i civilizacionnyh prostranstvah (I) [Alternative Political Forms in Historical Times and Civilizational Spaces (I)]. *Politeia*, no 4, pp. 58–70.
- Ilyin M. (2015) Al'ternativnye politicheskie formy v istoricheskikh vremenah i civilizacionnyh prostranstvah (II) [Alternative Political Forms in Historical Times and Civilizational Spaces (II)]. *Politeia*, no 1, pp. 82–102.
- Yampolsky M. (2004) *Fiziologija simvolicheskogo. Kn. 1: Vozvrashhenie Leviathana* [Physiology of the Symbolic, Vol. 1: Return of Leviathan], Moscow: New Literary Observer.
- Kaspe S. (2007) *Centry i ierarhii: prostranstvennye metafory vlasti i zapadnaja politicheskaja forma* [Centers and Hierarchies: The Spatial Metaphors of Power and the Western Political Form], Moscow: Moscow School of Political Studies.
- Kaspe S. (2012) *Politicheskaja teologija i nation-building: obshhie polozenija, rossijskij sluchaj* [Political Theology and Nation-Building: A General Provisions, a Russian Case], Moscow: ROSSPEN.
- Kaspe S. (2016) *Politicheskaja forma i politicheskoe zlo* [Political Form and Political Evil], Moscow: School of Citizen Education.
- Kaspe S. (2019) *Oni narod: populizm kak Reformacija* [They the People: Populism as Reformation]. Available at: <http://www.liberal.ru/articles/7324> (accessed 30 September 2019).
- Lasswell H. D., Kaplan A. (1950) *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven: Yale University Press.
- Lefort C. (1986) *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge: MIT Press.
- Lefort C. (2000) *Politicheskie ocherki: XIX–XX vv.* [Essays on the Politics: 19th–20th Centuries], Moscow: ROSSPEN.
- Liebman C. S., Don-Yihya E. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley: University of California Press.
- Luhmann N. (2007) *Social'nye sistemy: ocherk obshhej teorii* [Social Systems: Essay in General Theory], Saint Petersburg: Nauka.
- Manent P. (2004) *Obshhedostupnyj kurs politicheskoy filosofii* [The Popular Course of Political Philosophy], Moscow: Moscow School of Political Studies.
- Mathiesen T. (1997) The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited. *Theoretical Criminology: An International Journal*, vol. 1, no 2, pp. 215–232.
- Melville A. (ed.) (2007) *Politicheskij atlas sovremennosti: opyt mnogomernogo statisticheskogo analiza politicheskikh sistem sovremennyh gosudarstv* [Political Atlas of the Modern World: An Experiment

- in *Multidimensional Statistical Analysis of the Political Systems of Modern States*], Moscow: MGIMO.
- Opello W. C., Rosow J. S. (1999) *The Nation-State and Global Order: A Historical Introduction to Contemporary Politics*, Boulder: Lynne Rienner.
- Pearce H. D. (1980) A Phenomenological Approach to the Theatrum Mundi Metaphor. *PMLA*, vol. 95, no 1, pp. 42–57.
- Penskaya E., Küpper J. (eds.) (2019) *Theater as Metaphor*, Berlin: De Gruyter.
- Pascal B. (1995) *Mysli* [Thoughts], Moscow: Sabashnikovy Press.
- Pew Research Center (2017) Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially. Available at: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/09/FULL-REPORT-FOR-WEB.pdf> (accessed 30 September 2019).
- Qiang X. (2018) The Rise of China as a Digital Totalitarian State. Available at: <https://www.washingtonpost.com/news/worldpost/wp/2018/02/21/china-internet/> (accessed 30 September 2019).
- Rousseau J.-J. (2000) Ob obshhestvennom dogovore, ili Principy politicheskogo prava [On the Social Contract; or, Principles of Political Law]. *Ob obshhestvennom dogovore* [On the Social Contract], Moscow: TERRA—Knizhnyj klub, KANON-press-C, pp. 195–322.
- Schofield P. (2009) *Bentham: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum.
- Searle J. R. (1990) Metafora [Metaphor]. *Teorija metafori* [Theory of Metaphor] (eds. N. Arutjunova, M. Zhurinskaya), Moscow: Progress, pp. 307–341.
- Semenov V. (1893) *Drevnjaja russkaja Pchela po pergamennomu spisku* [The Ancient Russian “Bee”, by the Parchment Copy], Saint Petersburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Sample J. (1993) *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, Oxford: Oxford University Press.
- Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shils E. (1988) Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935–1987. *Center: Ideas and Institutions* (eds. L. Greenfeld, M. Martin), Chicago: University of Chicago Press, pp. 250–282.
- Shmerlina I.A. (2019) “Social'naja forma”: kontury koncepta [“Social Form”: Contours of Concept]. *Politeia*, no 3, pp. 6–32.
- Sieyès E. (1970) *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Genève: Droz.
- Smith A. (2004) *Nacionalizm i modernizm* [Nationalism and Modernism], Moscow: Praxis.
- Starobinski J. (1979) *Les emblèmes de la raison*, Paris: Flammarion.
- Steadman P. (2007) The Contradictions of Jeremy Bentham's Panopticon Penitentiary. *Journal of Bentham Studies*, vol. 9, no 1, pp. 1–31.
- Stolz J. (ed.) (2008) *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*, Bern: Peter Lang.
- Tilly Ch. (1975) Reflections on the History of European State-making. *The Formation of National States in Western Europe* (ed. Ch. Tilly), Princeton: Princeton University Press, pp. 3–83.
- Wolin S. (2004) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Wood D. M. (2007) Beyond the Panopticon? Foucault and Surveillance Studies. *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography* (eds. J. W. Crampton, S. Eden), Aldershot: Ashgate, pp. 245–264.
- Zhivov V., Uspensky B. (1994) Tsar i Bog: semioticheskie aspekty sakralizacii monarha v Rossii [Tsar and God: Semiotic Aspects of the Sacralization of the Monarch in Russia]. Uspensky B., *Izbrannye trudy. T. 1* [Selected Works, Vol. 1], Moscow: Gnosis, pp. 110–218.
- Zureik E. (2003) Theorizing Surveillance: The Case of the Workplace. *Surveillance as Social Sorting: Privacy, Risk, and Digital Discrimination* (ed. D. Lyon), London: Routledge, pp. 31–56.