

ISSN 1728-1938

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

2022 * Том 21 * № 2

RUSSIAN SOCIOLOGICAL
REVIEW

2022 * Volume 21 * Issue 2

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ



2022
Том 21. № 2

ISSN 1728-1938

Эл. почта: puma7@yandex.ru

Веб-сайт: sociologica.hse.ru

Адрес редакции: ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. А205, Москва 105066

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Международный редакционный совет

Николя Айо (Университета Фрибура, Швейцария)
Джеффри Александер (Йельский университет, США)
Ян Вальсинер (Университет Альборга, Дания)
Виктор Вахштайн* (РАНХиГС, Россия)
Гэри Дейвид (Университет Бенгли, США)
Владимир Камнев (СПбГУ, Россия)
Дмитрий Куракин (НИУ ВШЭ, Россия)
Александр Марей (НИУ ВШЭ, Россия)
Питер Мэннинг (Северо-восточный университет, США)
Альбер Ожбен (Высшая школа социальных наук, Франция)
Александр Павлов (Институт философии РАН, Россия)
Энн Роулз (Университет Бенгли, США)
Ирина Савельева (НИУ ВШЭ, Россия)
Ирина Троцук (РУДН, Россия)
Никита Харламов (Университет Альборга, Дания)
Руслан Хестанов (НИУ ВШЭ, Россия)

Учредители

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Александр Фридрихович Филиппов

Редакционная коллегия

Главный редактор
Александр Фридрихович Филиппов

Зам. главного редактора
Марина Геннадиевна Пугачева

Члены редколлегии
Светлана Петровна Баньковская
Андрей Михайлович Корбут
Наиль Галимханович Фархатдинов

Редактор веб-сайта
Наиль Галимханович Фархатдинов

Литературные редакторы
Максим Сергеевич Фетисов
Перри Франц

Корректор
Инна Евгеньевна Кроль

Верстальщик
Андрей Михайлович Корбут

* Физическое лицо, признанное иностранным средством массовой информации, выполняющим функции иностранного агента.

О журнале

«Социологическое обозрение» — академический рецензируемый журнал теоретических, эмпирических и исторических исследований в социальных науках. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры и рефераты, переводы современных и классических работ в социологии, политической теории и социальной философии.

Цели

- Поддерживать дискуссии по фундаментальным проблемам социальных наук.
- Способствовать развитию и обогащению теоретического словаря и языка социальных наук через междисциплинарный диалог.
- Формировать корпус образовательных материалов для развития преподавания социальных наук.

Область исследований

Журнал «Социологическое обозрение» приглашает социальных исследователей присылать статьи, в которых рассматриваются фундаментальные проблемы социальных наук с различных концептуальных и методологических перспектив. Нас интересуют статьи, затрагивающие такие проблемы как социальное действие, социальный порядок, время и пространство, мобильности, власть, нарративы, события и т. д.

В частности, журнал «Социологическое обозрение» публикует статьи по следующим темам:

- Современные и классические социальные теории
- Теории социального порядка и социального действия
- Методология социального исследования
- История социологии
- Русская социальная мысль
- Социология пространства
- Социология мобильности
- Социальное взаимодействие
- Фрейм-анализ
- Этнометодология и разговорный анализ
- Культурсоциология
- Политическая социология, философия и теория
- Нарративная теория и анализ
- Гуманитарная география и урбанистика

Наша аудитория

Журнал ориентирован на академическую и неакадемическую аудитории, заинтересованные в обсуждении фундаментальных проблем современного общества и социальных наук. Кроме того, публикуемые материалы (в частности, обзоры, рефераты и переводы) будут интересны студентам, преподавателям курсов по социальным наукам и другим ученым, участвующим в образовательном процессе.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://sociologica.hse.ru/>. Чтобы получить сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: farkhatdinov@gmail.com.

RUSSIAN SOCIOLOGICAL REVIEW



2022
Volume 21. Issue 2

ISSN 1728-1938

Email: puma7@yandex.ru

Web-site: sociologica.hse.ru/en

Address: Staraya Basmannaya str., 21/4, Room A205, Moscow, Russian Federation 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

International Advisory Board

Jeffrey C. Alexander (Yale University, USA)
Gary David (Bentley University, USA)
Nicolas Hayoz (University of Fribourg, Switzerland)
Vladimir Kamnev (Saint-Petersburg State University, Russia)
Nikita Kharlamov (Aalborg University, Denmark)
Ruslan Khestanov (HSE University, Russia)
Dmitry Kurakin (HSE University, Russia)
Alexander Marey (HSE University, Russia)
Peter Manning (Northeastern University, USA)
Albert Ogien (EHESS, France)
Alexander Pavlov (Institute of Philosophy, Russia)
Anne W. Rawls (Bentley University, USA)
Irina Savelieva (HSE University, Russia)
Irina Trotsuk (People's Friendship University of Russia, Russia)
Victor Vakhshayn (RANEPa, Russia)
Jaan Valsiner (Aalborg University, Denmark)

Establishers

HSE University
Alexander F. Filippov

Editorial Board

Editor-in-Chief
Alexander F. Filippov

Deputy Editor
Marina Pugacheva

Editorial Board Members
Svetlana Bankovskaya
Nail Farkhatdinov
Andrei Korbut

Internet-Editor
Nail Farkhatdinov

Copy Editors
Maxim Fetisov
Perry Franz

Russian Proofreader
Inna Krol

Layout Designer
Andrei Korbut

About the Journal

The Russian Sociological Review is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in social sciences.

The Russian Sociological Review publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and translations of contemporary and classical works in sociology, political theory and social philosophy.

Aims

- To provide a forum for fundamental issues of social sciences.
- To foster developments in social sciences by enriching theoretical language and vocabulary of social science and encourage a cross-disciplinary dialogue.
- To provide educational materials for the university-based scholars in order to advance teaching in social sciences.

Scope and Topics

The Russian Sociological Review invites scholars from all the social scientific disciplines to submit papers which address the fundamental issues of social sciences from various conceptual and methodological perspectives. Understood broadly the fundamental issues include but not limited to: social action and agency, social order, narrative, space and time, mobilities, power, etc.

The Russian Sociological Review covers the following domains of scholarship:

- Contemporary and classical social theory
- Theories of social order and social action
- Social methodology
- History of sociology
- Russian social theory
- Sociology of space
- Sociology of mobilities
- Social interaction
- Frame analysis
- Ethnomethodology and conversation analysis
- Cultural sociology
- Political sociology, philosophy and theory
- Narrative theory and analysis
- Human geography and urban studies

Our Audience

The Russian Sociological Review aims at both academic and non-academic audiences interested in the fundamental issues of social sciences. Its readership includes both junior and established scholars.

Subscription

The Russian Sociological Review is an open access electronic journal and is available online for free via <http://sociologica.hse.ru/en>.

Содержание

ПОЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

- Типы политических режимов и риски революционной дестабилизации
в XXI веке 9
Андрей Коротаев, Леонид Гринин, Илья Медведев, Максим Слав
- Православный священник на войне: классификация морального опыта 66
Александр Луньков

СОЦИОЛОГИЯ В ЭПОХУ КОВИДА

- Vita COVIDa* как биополитическая модальность жизни в пандемию 82
Дмитрий Попов
- Надзор за мигрантами, строителями и больными COVID-19: новые
технологии на страже «опасных классов» 105
Ксения Григорьева

WEBER-PERSPECTIVE

- Деловой отчет Немецкого социологического общества 131
Макс Вебер
- Общие истоки, разные итоги: Макс Вебер и Эрнст Трёлч об общественно-
политических последствиях протестантской реформации 149
Тимофей Дмитриев

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

- К вопросу о возможности политической теологии: Карл Шмитт
полемизирует с Эриком Петерсоном 189
Алексей Ярков
- «Бог без суверенитета» и «священная анархия» Царства: «слабая» теология
как теополитический проект 214
Светлана Коначева
- Понятие «служение» в языках англоязычных и русскоязычных дискуссий
современных протестантов: новейшие дискуссии и тенденции 230
Сергей Егоров

ОБЗОРЫ

Гуманизм: «третья конфессия» или «ведущая культура» 250
Екатерина Коростиченко, Ярослав Климов

Эмпауэрмент (empowerment)-подход как методология исследования
и преодоления социальных проблем людей, групп и сообществ
в совместной деятельности: обзор и исследовательские рамки 274
Татьяна Киенко

РЕЦЕНЗИИ

Харизма: инструкция по применению 304
Вячеслав Лебедев

Пролегомены к теории реставрации, или Глянец без вещей 313
Александр Марков

Contents

POLITICAL SOCIOLOGY

- Political Regime Types and Revolutionary Destabilization Risks in the Twenty-First Century. 9
Andrey Korotayev, Leonid Grinin, Ilya Medvedev, Maxim Slav
- An Orthodox Priest at War: The Classification of Moral Experience 66
Alexander Lunkov

SOCIOLOGY AT THE ERA OF COVID

- Vita COVIDa* as a Biopolitical Modality of Life in a Pandemic 82
Dmitry V. Popov
- Surveillance of Migrants, Construction Workers and Patients under COVID-19: New Technologies on Guard of “Dangerous Classes” 105
Kseniya Grigorieva

WEBER-PERSPECTIVE

- German Sociological Association Activity Report 131
Max Weber
- Common Roots, Diverse Results: Max Weber and Ernst Troeltsch on the Social-Political Consequences of the Protestant Reformation 149
Timofey Dmitriev

POLITICAL THEOLOGY

- Toward the Question of the Possibility of Political Theology: C. Schmitt Argues with E. Peterson 189
Aleksey Yarkeev
- “God without Sovereignty” and “Sacred Anarchy” of the Kingdom: Weak Theology as a Theo-political Project 214
Svetlana A. Konacheva
- The Concept of “Ministry” in English and Russian Discussions of Modern Protestants 230
Sergey Egorov

REVIEWS

Humanism: The “Third Denomination” or “Leading Culture” 250
Ekaterina Korostichenko, Yaroslav Klimov

The Empowerment Approach as a Methodology for Research and Overcoming
Social Issues of People, Groups, and Communities in Mutual Activities: Review
and Research Framework 274
Tatyana S. Kienko

BOOK REVIEWS

Charisma: Instruction for Use 304
Viacheslav Lebedev

Prolegomena to the Theory of Restoration; or, Gloss without Stuff 313
Alexander Markov

Типы политических режимов и риски революционной дестабилизации в XXI веке*

Андрей Коротаев

Доктор исторических наук, профессор, заведующий Лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Главный научный сотрудник, Институт Африки РАН
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: akorotayev@gmail.com

Леонид Гринин

Доктор философских наук, главный научный сотрудник, Лаборатория мониторинга рисков социально-политической дестабилизации, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: leonid.grinin@gmail.com

Илья Медведев

Младший научный сотрудник, Лаборатория мониторинга рисков социально-политической дестабилизации, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: semyonkot@yandex.ru

Максим Слав

Младший научный сотрудник, Лаборатория мониторинга рисков социально-политической дестабилизации, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: maximslav@yandex.ru

Проведенное исследование показывает наличие общей перевернутой U-образной зависимости между типами режима (ранжированными по степени их авторитарности–демократичности) и уровнем рисков революционной дестабилизации: анократиям (частичным автократиям и частичным демократиям) свойственен заметно более высокий уровень рисков революционной дестабилизации, чем полным автократиям или полностью (консолидированным) демократиям. Отметим также, что и внутри полных автократий прослеживается достаточно выраженная положительная корреляция между ослаблением автократических начал и ростом рисков революционной дестабилизации (даже небольшое ослабление автократических начал в рамках полностью авторитарного режима ведет к заметному росту рисков революционной дестабилизации). С другой стороны, в полученных нами результатах есть и вполне определенная асимметрия данной зависимости с явно выраженным левосторонним скосом (при ранжировании режимов от наиболее авторитарных к наиболее демократическим).

* Исследование выполнено в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г. при поддержке Российского научного фонда (проект № 18-18-00254).

Выражается он в том, что в полных автократиях риск революционной дестабилизации несравненно выше, чем в полных (консолидированных) демократиях, а в частичных автократиях он значительно выше, чем в частичных демократиях (при этом среди частичных демократий особым рискам революционной дестабилизации оказываются подверженными факциональные демократии). Проведенное исследование позволяет также внести свой вклад в ответ на вопрос, поставленный многими исследователями революций в конце прошлого века, — закончится ли эра революций с глобальным распространением демократии? Проведенный нами анализ заставляет предполагать, что если это и произойдет когда-то, то еще очень и очень нескоро. С одной стороны, проделанный нами анализ подтвердил, что в XXI веке консолидированная демократия пока что продемонстрировала себя как очень эффективный механизм предотвращения возникновения реальных попыток свержения власти революционным путем (т. е. революционных эпизодов, не говоря уже о революциях). Но с другой стороны, лишь менее трети всех современных демократий — консолидированные, в то время как абсолютное большинство демократий XXI века — частичные демократии (и при этом почти треть из этих частичных демократий является факциональными), а как показало наше исследование, в частичных демократиях революции очень даже возможны (и особенно они возможны в факциональных демократиях). К тому же сдвиги внутри автократий в сторону демократии только увеличивают риски революционной дестабилизации, поэтому в нашем веке «глобальное распространение демократии» сопровождалось не снижением, а скорее увеличением глобальной революционной активности, что в значительной степени и объясняет общую активизацию революционных процессов, наблюдавшуюся в этом веке. Кроме того, такие революционные события, как революционные движения без революций, и аналоги революций оказываются вполне возможными и в консолидированных демократиях. Ну и, наконец, революционная дестабилизация в полном смысле этого слова (а не только лишь ее аналоги) оказывается вполне возможной в когда-то консолидированных демократиях в случае их деконсолидации, что дает дополнительные основания не ожидать окончания эры революций в сколько-нибудь обозримом будущем.

Ключевые слова: революции, политические режимы, дестабилизация, XXI век, анократия, демократия, автократия, прогноз, количественный анализ

О революциях написано очень много. Анализ этой литературы был представлен, в частности, в работах: Голдстоун, 2006; Гринин, Коротаев, Исаев, 2016; Шульц, 2016; Розов, 2019; Розов и др., 2019; Stone, 2014; Beck, 2015, 2017; Ritter, 2015; Sanderson, 2016; Kamrava, 2019; Lawson, 2016, 2019. Для нас важно, что возможность возникновения революции в обществах ассоциируется нередко с достижением ими определенного уровня развития (Huntington, 1968¹), а также со своеобразной социально-политической структурой и режимом. Одна из главных задач настоящей статьи — углубить понимание корреляции между революциями и типом режимов. Но для этого необходимо понимание различий в типах революционных событий, поскольку, к сожалению, не создано полноценной типологии революций и революционных событий (предыдущий опыт такого рода типологизаций см. в:

1. См. также: Коротаев, Халтурина и др., 2010, 2011; Коротаев, Малков и др., 2012; Коротаев, Малков, 2014; Шульц, 2016; Гринин, 2017а, 2017б, 2017в, 2017г; Розов и др., 2019; Eisenstadt, 1978; Goldstone, 1991; Korotayev, Zinkina et al., 2011; Grinin, 2012с, 2013; Korotayev, 2014; Korotayev, Malkov, Grinin, 2014.

Голдстоун, 2006, 2015; Шульц, 2016; Andreski, 1988). Ниже мы даем некоторую типологию революционных событий и определения этих типов.

В последнее десятилетие наметился тренд, когда революции и другие революционные события объединяют под общими названиями кампаний (максималистских кампаний), движений и т. п. (см., например: Ackerman, Karatnycky, 2005; Stephan, Chenoweth, 2008; Johnstad, 2010; Stradiotto, Guo, 2010; Chenoweth, Stephan, 2011; Celestino, Gleditsch, 2013; Bayer, Bethke, and Lambach, 2016; Butcher, Svensson, 2016; Kim, Kroeger, 2019; Rasler et al., 2022). С одной стороны, в этом есть плюс. Дело в том, что исследования революций далеко не всегда рассматривают их в общем ряду других политических событий, связанных с насильственными и/или крупными переменами в политическом режиме, социально-политическом строе и т. д., которые хотя не всегда подпадают под определение революций, но оказываются родственными по многим чертам революциям. Это создает большие разногласия в определении революций и отнесении тех или иных событий к революциям. Мы (в частности, для того, чтобы иметь более тонкий инструментальный анализ) предлагали ввести и особый термин для такого рода социально-политических событий — *аналог революции* (см.: Гринин, Гринин, 2020; Grinin, Grinin, 2022). Но с другой стороны, такой подход, при котором все протестные события «стригутся под одну гребенку» (кампании, движения, демонстрации, массовые беспорядки, политические забастовки и т. п.), лишает революции и революционные события их важной специфики, при этом во многом теряется созданный десятилетиями инструментальный анализ наиболее важных дестабилизационных событий (см. об этом ниже). Это имеет самое прямое отношение к теме настоящей статьи. Дело в том, что есть важный момент, который уже давно находится в центре дискуссии: возможны ли революции в демократических государствах? В то же время никто не сомневается, что различные протестные кампании там не только возможны, но и рассматриваются как вполне обычные явления.

Мы придерживаемся следующего определения революции²:

Революция — антиправительственные (очень часто противозаконные) массовые акции (массовая мобилизация) с целью: 1) свержения или замены в течение определенного времени существующего правительства; 2) захвата власти или обеспечения условий для прихода к власти определенных сил; 3) существенного изменения режима, социальных или политических институтов. (Гринин, Коротаяев, 2020: 856)

В этом определении революции мы как обязательный указываем момент массовости протестов, массовой мобилизации. Если нет массовой мобилизации, но есть все остальное и революционеры одерживают победу (путем военного переворота, победы на выборах и последующего радикального изменения режима путем зако-

2. Отметим, что наше определение революции очень близко определениям, предложенным Дж. Голдстоуном и Дж. Лоусоном (Голдстоун, 2006: 61; Lawson, 2019: 5), на которых мы еще остановимся ниже.

нодательных и иных методов и т. п.), то это *аналог революции* (массовая мобилизация наступает после свержения старой власти). Примерами аналогов революций являются нацистская трансформация Германии после 1933 года, то есть после прихода Гитлера к власти путем выборов; события 1952 года в Египте (военный переворот с последующей массовой мобилизацией) или Боливианская революция под руководством У. Чавеса в Венесуэле (см., например: Костин, 2020а). В отличие от революций, аналоги революций, как правило, включают в себя и смену правительства/президента/монарха, и захват власти конкретными силами, поскольку аналог революции реализуется как раз после прихода к власти определенных (революционно настроенных) сил мирным или насильственным путем (но без массовой мобилизации) (Гринин, Гринин, 2020).

Необходимо также проводить различие между *революциями* и *революционными движениями без революции*. Одно из отличий состоит в том, что обычно борьба за достижение целей революционного движения продолжается достаточно долго (таковы, например, движения за гражданские права или женские права); примеры можно найти, скажем, в недавней истории Бразилии и Польши (Костин, 2020б, 2020в).

Разница между *революцией* и *революционным движением без революции* может заключаться в том, 1) что революция направлена на изменение режима в течение достаточно ограниченного времени, а революционное движение/эпизод могут быть направлены на защиту режима (например, движение против узурпации власти, попыток нарушить конституцию, подтасовать голосование и т. п.); 2) движение направлено на удовлетворение требований, включая те или иные права, либо крупное их расширение, но без требования свержения правительства, а революция, как правило, направлена на свержение; 3) движение может быть направлено на сохранение статус-кво (например, отмену нового налога, закона и пр.), а революция — на изменения.

Ниже мы также дадим определение *революционного эпизода*.

В настоящей статье из всех типов революционных событий мы исследуем в количественном плане только революции и революционные эпизоды, показывая наличие достаточно сложной зависимости между типами режима (ранжированными по степени их авторитарности–демократичности) и уровнем рисков революционной дестабилизации, при которой риски возникновения революций и даже революционных эпизодов в полностью консолидированных демократиях в XXI веке оказываются практически неотличимыми от нуля. В то же время другие типы революционных событий (прежде всего революционные движения без революций и аналоги революций) оказываются вполне возможными и в консолидированных демократиях (так, ярким примером революционного движения без революции являются «Желтые жилеты» [2018–2019 гг.] во Франции; не исключаются и конституционные аналоги революции — например, «Революция при свежах» в Южной Корее [2016–2017 гг.]).

В конце XX — начале XXI века некоторыми исследователями предполагалось, что с глобальным распространением демократии эра революций закончит-

ся (Fukuyama, 1989, 1992; Castañeda, 1993; Halliday, 1999; Snyder, 1999; Nodia, 2000; Goodwin, 2001a, 2001b, 2003). Как утверждает С. Сандерсон, опирающийся в свою очередь на работы Дж. Гудвина (Goodwin, 2001b, 2003), «в будущем революции маловероятны, в первую очередь благодаря волне демократизации, прокатившейся по развивающемуся миру в последние два десятилетия. Почему демократизация должна снизить вероятность революции? Во-первых, она смягчает (даже если и не уничтожает) социальный конфликт и институционализирует этот конфликт, перенаправляя его по социально приемлемым каналам. Если народ недоволен своими правителями, он понимает, что может избавиться от них на следующих выборах. Демократический способ правления также дает возможность народу участвовать в массовых протестах, что, в свою очередь, позволяет добиться от экономических и политических элит уступок. Гудвин суммирует это, говоря: „урна для голосования — это гроб революционеров“» (Goodwin, 2003: 67). Действительно, данные подтверждают этот взгляд. Как указывает Гудвин, «ни одна революция никогда не свергла демократический режим» (Sanderson, 2016: 201).

В целом возможность революции в демократиях и ныне игнорируется некоторыми современными исследователями. Однако после публикаций Гудвина несколько демократически избранных правителей были все-таки революциями смещены. Самый заметный пример — Украинская революция 2013–2014 годов, свергнувшая демократически избранного президента Виктора Януковича еще задолго до конца его президентского срока. Революция 30 июня 2013 года в Египте, свергнувшая (при содействии египетских военных) демократически избранного Мухаммеда Мурси, и революция в Армении в 2018 году могут здесь также рассматриваться в качестве неплохих примеров (Исаев, Коротаев, 2015; Коротаев, Исаев, Васильев, 2015; Derluguian, Novhannisyuan, 2022). Как можно объяснить это расхождение между теорией и наблюдениями?

Строго говоря, изначальное утверждение Гудвина было несколько иным: «Ни одно революционное движение... не свергло *консолидированный* демократический режим» (Goodwin, 2001: 276; курсив наш). Действительно, все демократически избранные правители, потерявшие власть в XXI веке (Мурси, Янукович, Саргсян и т. д.), были в неконсолидированных демократических режимах³. В то же время

3. Отметим для полноты картины, что тот же Дж. Гудвин (Goodwin, 2001a) полагал на пороге этого столетия, что поскольку демократия не благоприятствует революциям, в ближайшие десятилетия не только в консолидированных демократиях, но и в мире в целом вряд ли случится такой же размах революций, какой наблюдался в период холодной войны. Иными словами, широкие политические изменения, связанные с распространением демократии в 1990-е годы (так называемая третья волна демократизации по Хантингтону, 2003), ведут к ситуации, когда революции теряют свою популярность и влияние. Это делает их в будущем менее вероятными (см. также: Goodwin, 2001a, 2003). Э. Селбин (Selbin, 2001) был не согласен с Гудвином и теми (Snyder, 1999; Colburn, 1994), кто утверждал, что распространение демократии сделает возникновение революций в будущем менее вероятным. Селбин исходил из того, что во многих странах демократические отношения слабы, а несправедливость и неравенство остаются сильными. И в конце концов люди, сталкиваясь с тяжелыми социальными проблемами при отсутствии возможности бороться с несправедливостью законным и удовлетворительным для них путем, не станут бесконечно это терпеть. А значит, революции в будущем неизбежны

XXI век дает и примеры того, как консолидированная демократия может предотвратить революцию даже при присутствии всех условий для нее. Например, в Греции в начале 2010-х годов сочетались все три условия, которые, согласно наблюдениям Дж. Голдстоуна (Goldstone, 1986, 1988, 1991), приводят к государственному брейкдауну и революции: «фискальный кризис, отчуждение элиты и внутриэлитный конфликт, а также высокий потенциал для массовой мобилизации» (Goldstone, 2001: 11; см. также: Goldstone et al., 2022b). Однако в греческом консолидированном демократическом режиме революция была предотвращена благодаря тому, что ее лидеры получили возможность прийти к власти через выборы (Evrupidou, Drury, 2013; Ardagna, Caselli, 2014; Vogiatzoglou, 2017; Karyotis, Rüdig, 2018). Существовавший в Греции запрос на перемены был в высокой степени удовлетворен благодаря тому, что на выборах 2015 года коалиция СИРИЗА («Коалиция радикальных левых») победила с неожиданно высоким результатом. Таким образом, в Греции наблюдались революционная ситуация и революционное движение, не приведшие к революции; революция была предотвращена именно механизмами, заложенными в консолидированную демократию⁴.

Итак, с одной стороны, консолидированная демократия может рассматриваться в качестве эффективного механизма, блокирующего революционное свержение правительства; с другой — имеются основания предположить, что иные типы режимов, как демократические (частичная или факциональная демократии), так и авторитарные (частичная или полная автократии), будут оказывать существенно разное влияние на риски появления попыток свергнуть соответствующие режимы революционным путем.

В целом существование связи между типом политического режима и революцией кажется самоочевидным, так как революция — действие, нацеленное на смену режима, однако природа этой связи до конца не ясна. Некоторые ученые используют методологию единичных кейсов, чтобы исследовать те или иные грани революционных процессов (см., например: Albrecht, 2005; Albrecht, Wegner, 2006; Kadivar, Ketchley, 2018), или строят теоретическую рамку (Carroll, Pond, 2021; Gilli, Li, 2015). В обзоре литературы мы в первую очередь концентрируемся на количественных исследованиях о связи между типом режима и вероятностью революции. Рассмотрим вкратце связь типа режима и с иными проявлениями социально-политической дестабилизации.

Исследователи достаточно давно обнаружили наличие перевернутой U-образной зависимости между типом режима и политической нестабильностью. Насколько нам известно, впервые на особую уязвимость полу-демократий (*semi-*

(Selbin, 2001). Он сделал вывод, что в будущем революции будут даже более вероятны, чем в предшествующие эпохи. Таким образом, именно Селбин, хотя он несколько романтизирует революции, был более прав, чем Гудвин и другие, кто думал, что «мода» на революции прошла (см. также: Selbin, 2019, 2022).

4. О революционной ситуации, а также почему она не всегда приводит к революции см.: Гринин, 2020а, 2020б; Grinin, 2022. О революционном движении без революции см.: Goldstone et al., 2022а; Grinin, Grinin, 2022; Гринин, Гринин, 2020.

democracies) к внутренней дестабилизации указал Т. Гурр (Gurr, 1974). В дальнейшем его гипотеза получила эмпирическое подтверждение в большом числе исследований, основанных на количественном анализе кросс-национальных данных. Одни из наиболее ранних исследований данной зависимости были посвящены гражданским войнам (Muller, Weede, 1990; Francisco, 1995; Ellingsen, Gleditsch, 1997). Они проводились на данных с ограниченным числом наблюдений, охватывавших достаточно краткие исторические периоды; тем не менее их авторы подтвердили наличие эмпирической зависимости в указанном выше направлении: в гибридных режимах риски гражданской войны оказались существенно выше, чем в полных автократиях и консолидированных демократиях. Более всеобъемлющие работы (Ellingsen, 2000; Hegre et al., 2001) не только подтвердили этот результат, но и указали на связь между сменой режима в недавнем прошлом страны и политической нестабильностью. Х. Хегре и др. (Hegre et al., 2001) указывают, что молодые демократии и молодые автократии (т. е. государства с недавним опытом демократизации или автократизации) более уязвимы к гражданским войнам, чем государства, не менявшие тип режима в недалеком прошлом. Однако влияние типа режима на вероятность гражданской войны проявлялось даже при контроле на недавнюю смену режима (Fearon, Laitin, 2003). Наконец, укажем, что несколько работ обнаружили предрасположенность частичных демократий и анократий к гражданским войнам и в целом к политическому насилию (Urdal, 2006; Gleditsch, Hegre, Strand, 2009; Regan, Bell, 2009; Gleditsch, Hegre, 2014). К довольно схожим результатам пришла Специальная комиссия по несостоявшимся государствам (State Failure Task Force; см.: Esty et al., 1998; Goldstone et al., 2001): «Тип режима оказался связан с политической нестабильностью неожиданной U-образной зависимостью: демократии и автократии обладали значительной стабильностью, но частичные демократии подвергались чрезвычайно высокому риску» (Голдстоун, 2006: 91)⁵. Голдстоун с соавторами (Goldstone et al., 2010) позже продемонстрировали, что среди всех промежуточных режимов наиболее уязвимыми к гражданским войнам и госпереворотам, ведущим к замене более демократических на более авторитарные режимы, оказываются факциональные⁶ демократии.

5. Отметим, что к сходному выводу приходит У. Митчелл (Mitchell, 2022: 437) применительно к «цветным» революциям: «Цветные революции всегда ограничивались странами с полудемократическими, но относительно свободными режимами. Это одна из причин, почему попытки привести цветные революции в другие страны... где США пытались разжечь цветные революции, потерпели неудачу».

6. Напомним, что факциональная демократия — это демократия, в которой размежевание политических сил идет не по линиям типа «правые — левые» или «либералы — консерваторы», а по таким линиям, как «сунниты — шииты», «последователи клана Салехов — последователи клана Ахмаров», или «дончане — западнцы» (см., например: Коротаев, Васькин, Романов, 2019; Marshall, Gurr, 2020; Korotayev, Vaskin, Romanov, 2021). Например, Партия регионов бывшего президента Украины Януковича была типичной факциональной: ее невозможно было назвать ни левой, ни правой, ни консервативной, ни либеральной. Реально это была партия восточнукраинских (и в особенности донбасских) элит, противостоявшая элитам западнукраинским (см., например: Исаев, Коротаев, 2015; Коротаев, Исаев, 2015; Коротаев, Исаев, Васильев, 2015; Korotayev, Issaev, Zinkina, 2015).

Более поздние работы дали сходные результаты. Так, Е. Слинько и соавторы (Slinko et al., 2017; Коротаев и др., 2016, 2017: 156–184) указывали, что промежуточные режимы наиболее подвержены политической нестабильности (измеренной через агрегированный индекс социально-политической дестабилизации CNTS (Banks, Wilson, 2021). Примечательно, что для периода после холодной войны ими была выявлена выраженная асимметрия этой перевернутой U-образной зависимости, когда полные автократии оказались значительно более подверженными социально-политической дестабилизации, чем полные демократии, а частичные автократии — более подверженными этим рискам, чем частичные нефракционные демократии. Как и в исследовании Голдстоуна (Goldstone et al., 2010), самыми нестабильными оказались фракционные демократии. Отметим, что особая подверженность фракционных демократий политической нестабильности была показана и Т. Г. Масудом и его коллегами (Massoud et al., 2019).

Сходная перевернутая U-образная зависимость отмечена и применительно к рискам террористической дестабилизации: именно промежуточные режимы, определенные как через индекс демократии Polity5⁷ (Gaibulloev et al., 2017), так и через классификацию Голдстоуна, оказались наиболее подверженными рискам террористической дестабилизации; при этом в последнем случае наиболее подверженными рискам такой дестабилизации снова оказались фракционные демократии (Васькин и др., 2018; Коротаев, Васькин и др., 2019; Korotayev, Vaskin, Tsirel, 2021; Korotayev, Vaskin, Romanov, 2021). Перевернутая U-образная зависимость между типом режима и дестабилизацией была выявлена и применительно к мирным антиправительственным демонстрациям, но здесь обнаружилась асимметрия, прямо противоположная описанной выше — с одной стороны, интенсивность мирных антиправительственных демонстраций в анократиях (промежуточных режимах — частичных демократиях и автократиях) оказалась более высокой, чем и в полных автократиях, и в полных демократиях; но с другой стороны, если уровень интенсивности мирных протестов и в демократиях, и в анократиях очень сильно и статистически значимо превышает таковой в автократиях, то различие между демократиями и автократиями здесь оказалось совсем небольшим и статистически незначимым (Коротаев, Билюга, Шишкина, 2016; Коротаев, Гринин и др., 2017: 110–130; Korotayev, Bilyuga, Shishkina, 2018). Таким образом, применительно к мирным протестам асимметрия перевернутой U-образной зависимости прямо противоположна той, что обнаружена применительно к агрегированному индексу социально-политической дестабилизации CNTS (учитывающему не только мирные протесты, но и массовые беспорядки, политические убийства, партизанские войны, теракты и т. п.). Анократии демонстрируют максимальные значения как интенсивности мирных протестов, так и общего уровня социально-политической дестабилизации, но если в полных демократиях интенсивность мирных антиправительственных демонстраций значительно выше, чем в полных автократиях, то

7. Значения этого индекса варьируют между «–10» (полная автократия) и «+10» (полная демократия).

общий уровень социально-политической дестабилизации в полных автократиях значительно выше, чем в полных демократиях (Коротаяев, Билюга, Шишкина, 2016; Коротаяев, Слинько и др., 2016; Коротаяев, Гринин и др., 2017: 110–130, 156–184; Slinko et al., 2017; Korotayev, Bilyuga, Shishkina, 2018).

Несколько слов надо сказать о количественных глобальных кросс-национальных исследованиях революционной дестабилизации. Ни одного из таких исследований, где тип режима как фактор революционной дестабилизации был бы основным предметом изучения, нам не известно. В некоторых тип политического режима не использовался даже в качестве контрольной переменной (как, например, в работе Х. Албрехта и К. Кёлера (Albrecht, Koehler, 2020)⁸). В большинстве же таких исследований тип режима как контрольная переменная хотя и использовался, но результаты оказались далеко не однозначными.

В некоторых исследованиях использовалась дамми-переменная на анократию, причем во всех трех, найденных нами, она определялась через категорию «частично свободные» (*partly free*) по классификации Freedom House. Нам эта операционализация представляется не вполне удачной, так как она не учитывает неоднородность как анократий, так и автократий, что, впрочем, не позволяет нам полностью игнорировать результаты, полученные с их помощью. В двух исследованиях (Коротаяев, Исаев, Васильев, 2015; Korotayev, Issaev, Zinkina, 2015) было показано, что анократия стимулирует революционную дестабилизацию по модели центрального коллапса, однако ограниченность выборки в любом случае не позволяла делать сколько-нибудь далеко идущие выводы: оба исследования касались революционной мини-волны 2013–2014 годов. Р. Чинкотта и Х. Вебер (Cincotta, Weber, 2021) изучили вероятность вооруженных революционных выступлений и не обнаружили статистической значимости промежуточных режимов (*partly free*) по классификации Freedom House как предиктора риска подобных выступлений. Отметим, что в другом количественном глобальном кросс-национальном исследовании факторов начала вооруженных революционных выступлений тип режима (измеренный через один из индексов демократии Polity) не показал статистически значимой связи с риском вооруженного революционного выступления⁹ (Besançon 2005), а в еще одном — в противоположность ожиданиям автора корреляция между уровнем демократии и такого рода риском оказалась положительной (Fox, 2004).

В некоторых работах для контроля влияния типа политического режима использовался 21-балльный индекс демократии¹⁰ Polity с квадратичным эффектом (Keller, 2012; Butcher, Svensson, 2016). Работа Ф. Келлер (Keller, 2012) является едва ли не единственным количественным глобальным кросс-национальным исследованием факторов начала революций в целом (а не отдельных разновидностей

8. Во многом это объясняется тем, что данная работа посвящена анализу революционных выступлений в авторитарных режимах.

9. Этого, впрочем, и следовало бы ждать, исходя из предположения о перевернутой U-образной зависимости.

10. Официальное название индекса — Revised Combined Polity Score (Marshall, Gurr, 2020: 16–17).

революций, как это наблюдается у остальных). В этом плане это наш самый близкий предшественник, а потому заслуживает особого внимания. Келлер вполне определенно приходит к выводу о перевернутой U-образной зависимости между типом режима и вероятностью революции: «Революционные события случаются чаще... в режимах, которые не являются ни наиболее авторитарными, ни наиболее демократическими» (Keller, 2012: 1, 18); «исследователи часто отмечали наличие перевернутой U-образной зависимости между демократией и стабильностью, когда наиболее стабильными оказываются государства с наиболее авторитарными или наиболее демократическими режимами (Urdal, 2006: 613), в то время как проведенное исследование показывает, что это верно и для революций: более высокий балл Polity увеличивает шанс такого события, но этот эффект в какой-то момент пересиливается негативным эффектом балла Polity, возведенного в квадрат» (Keller, 2012: 18), что и дает вышеупомянутую перевернутую U-образную зависимость.

Используя аналогичную методологию, Ч. Батчер и И. Свенссон показали, что к невооруженным революционным выступлениям наиболее предрасположены именно анократии, потому что в них недостаточно репрессивных возможностей, с одной стороны, и слишком много возможностей и свобод для гражданской самоорганизации, с другой (Butcher, Svensson, 2016)¹¹.

11. Вслед за П. Акерманом и К. Крюглером (Ackerman, Kruegler, 1994) Ченовет и Стивен определяют «кампанию» как «серию наблюдаемых, непрерывных, целенаправленных массовых тактик в преследовании политической цели». Более того, в вышеупомянутых исследованиях рассматриваются кампании «с целями, которые воспринимаются как максималистские (фундаментальное изменение политического порядка)... по своей природе: смена режима или национальное самоопределение» (Chenoweth, Stephan, 2011: 68). В свою очередь, мы опираемся на такие определения, как «революция – это коллективная мобилизация, которая пытается быстро и насильственно свергнуть существующий режим с целью трансформации политических, экономических и символических отношений» (Lawson, 2019: 5); «Революция — антиправительственные (очень часто противозаконные) массовые акции (массовая мобилизация) с целью: 1) свержения или замены в течение определенного времени существующего правительства; 2) захвата власти или обеспечения условий для прихода к власти определенных сил; 3) существенного изменения режима, социальных или политических институтов» (Гринин, Коротчаев, 2020: 856), или «попытка преобразовать политические институты и дать новое обоснование политической власти в обществе, сопровождаемая формальной или неформальной мобилизацией масс и такими неинституционализированными действиями, которые подрывают существующую власть» (Голдстоун, 2006: 61). Итак, «максималистские кампании» — это не что иное, как революции (в том числе национально-освободительные); следовательно, вышеупомянутые работы действительно изучают революции (довольно причудливо обозначенные как «кампании»). В пользу этого говорит и тот факт, что в базе данных Ченовет NAVCO: Nonviolent and Violent Campaigns and Outcomes (Chenoweth, Shay, 2020a) «кампаниями» названы все бесспорные революции с 1900 года — включая российские 1905–1907 и 1917 годов, Конституционную революцию в Иране, Синьхайскую революцию в Китае, Мексиканскую революцию 1910–1917 годов и т. д. (Chenoweth, Shay, 2020a, 2020b). Таким образом, результаты исследований факторов начала «максималистских кампаний» оказываются вполне релевантны и для нашего анализа одного из факторов революционной дестабилизации.

Кроме того, М. Кадивар и Н. Кечли вполне убедительно показали, что участники большинства «ненасильственных максималистских кампаний» прибегали к насилию в достаточно серьезных масштабах (здесь можно вспомнить хотя бы Египетскую революцию 2011 года или Украинскую революцию [«Евромайдан»] 2013–2014 гг., которые Ченовет вполне уверенно квалифицирует именно как «ненасильственные максималистские кампании»), в связи с чем они с полными на то основаниями

Упомянем, наконец, что исследование Э. Ченовет и Дж. Ульфелдера (Chenoweth, Ulfelder, 2017) показывает достаточно противоречивую связь между политическим режимом и вероятностью невооруженных революционных выступлений (которые сами авторы предпочитают называть «ненасильственными максималистскими кампаниями»). При этом использованная в данном исследовании методика не позволяет понять, какое именно влияние оказывают гражданские свободы на вероятность революции, хотя видно, что это достаточно значимый предиктор. Ченовет и Ульфелдер также пытаются использовать операционализацию Голдстоуна (Goldstone et al., 2010) для бинарной переменной демократии. Однако мы находим предлагаемую ими операционализацию крайне неудачной: нам представляется, что они не учитывают разницу между частичными, факциональными и полными демократиями по Голдстоуну, рассматривая их как одинаково влияющие на вероятность нестабильности. Поэтому нам кажется неудивительным, что у Ченовет и Ульфелдера демократия — статистически незначимый предиктор революции (здесь сказался недоучет данными авторами нелинейного характера связи между интересующими нас переменными).

Итак, эмпирические исследования связи революционной дестабилизации и типа режима достаточно скудны. Каковы же наши теоретические ожидания характера этой связи? С одной стороны, здесь вполне релевантными оказываются работы, объясняющие связь между типом режима и рисками возникновения гражданских войн и политического насилия. Теоретические объяснения причин особой уязвимости промежуточных режимов можно разбить на две категории. Во-первых, существуют теории, объясняющие появление политического насилия как такового, а именно теория относительной депривации, сосредоточенная в основном на социально-психологических и экономических факторах. Во-вторых, теории рациональных агентов или возможностей, базирующиеся на анализе политических драйверов. Согласно первого вида теориям, основанным на работах Дж. Дэвиса (Davies, 1962, 1969) и Т. Р. Гурра (Gurr, 1970), восстание или гражданская война могут быть спровоцированы неудовлетворенными ожиданиями, стремительно выросшими в результате модернизационных процессов. Эта ситуация наиболее часто наблюдается как раз в странах с промежуточными режимами, активно проходящих модернизацию. Согласно второй теории, нестабильность промежуточных режимов основана на слабости центрального правительства, которая позволяет восставшим оценить свои выгоды от участия в восстании как более существенные, чем выгоды от бездействия или политической борьбы в рамках закона (Muller, Weede, 1990). Некоторые исследователи (Gates et al., 2006; Regan, Norton, 2005) объединяют обе теории, объясняя проблему промежуточных режимов как проблему стран, слишком слабых для полного подавления всех возможностей восстать, с одной стороны, и недостаточно демократически развитых для предотвращения социального взрыва демократическими методами, с другой.

полагают, что называть такие революционные выступления «ненасильственными» неправильно, предлагая обозначать их как «невооруженные» (Kadivar, Ketchley, 2018).

Можно также выделить и иной важный фактор. Согласно теории мобилизации ресурсов Чарльза Тилли (Tilly, 1978; Тилли, 2019), одну из трех непосредственных условий революции можно определить следующим образом: «неспособность... правительственных агентов подавить альтернативную коалицию» (Tilly, 1978; Тилли, 2019: 278; см. также: Sanderson, 2016: 71). Однако в анократиях эта возможность подавления существенно снижена по сравнению с полными автократиями. Было также показано, что в странах, отошедших от полного автократического режима в сторону частичной автократии, большое количество социальных групп пытается извлечь выгоду и получить те или иные права через массовые протесты (Treisman, 2020).

Представители четвертого поколения теорий революции показали исключительно важную роль в генезисе революционных эпизодов внутриэлитных конфликтов — наличие таких конфликтов значительно увеличивает риски революционной дестабилизации (Голдстоун, 2015: 31–32; Bearman, 1993; Haggard, Kaufman, 1995; DeFronzo, 1996; Hough, 1997; Lachmann, 1997; Dogan, Higley, 1998; Snyder, 1998; Parsa, 2000; Goldstone, 1991, 2001, 2009, 2011, 2016¹²). При этом развитие таких конфликтов в достаточно открытом виде значительно более реально в частичных автократиях и частичных демократиях, чем в полных автократиях; уже это обстоятельство должно делать риски революционной дестабилизации в анократиях (частичных демократиях/автократиях) более высокими, чем в полных автократиях¹³.

С другой стороны, вышеописанный «механизм Гудвина–Сандерсона» действует и в неполных демократиях, в результате чего по мере их приближения к полным консолидированным демократиям риски революционной дестабилизации в них должны снижаться, а значит, в промежуточных демократиях, наиболее близких к полным консолидированным демократиям (а современные индексы демократического развития вполне дают возможность это померить), следует ждать заметно более низких рисков революционной дестабилизации, чем в неполных автократиях.

Таким образом, имеются основания ждать не просто перевернутой U-образной зависимости, но (при ранжировании режимов слева, от максимально выраженной автократии, направо, к максимально консолидированной демократии) определенной асимметрии с левосторонним скосом, когда риск революционной деста-

12. Нельзя не вспомнить, что и В. И. Ленин включал в свое определение революционной ситуации «тот или иной „кризис верхов“» (Ленин, 1969 [1915]: 218).

13. Примечательно, что в последние годы в США, которые в результате процессов деконсолидации (Гринин, 2020а, 2020б; Жданов, 2020; Foa, Mounk, 2016; Howe, 2017; Levitsky, Ziblatt, 2018; Corbett, 2019; Inglehart, Norris, 2019) превратились из консолидированной демократии в демократию факционную (Marshall, Gurr, Jagers, 2021), также резко усилился внутриэлитный конфликт. Это приводит к нарастанию напряженности, напоминающей предреволюционную, по крайней мере, такая ситуация была в 2020 — начале 2021 года (см. в частности: Гринин, 2020а, 2020б). И неудивительно, что мы наблюдали в 2020 году революционное движение без революции BLM (кстати, с достаточной долей насильственных действий) и революционный эпизод, связанный со штурмом Капитолия в январе 2021 г.

биллизации в полных автократиях оказывается значительно более высоким, чем в консолидированных демократиях, а в частичных автократиях — заметно более высоким, чем в нефракциональных частичных демократиях.

Для проверки данной гипотезы воспользуемся подготовленной нами базой данных революционных событий XXI века (см. Приложение 1 в конце данной статьи). При этом XXI век мы условно начинаем с 2000 года, ознаменовавшего Бульдозерной революцией в Югославии, положившей начало волне «цветных» революций (см., например: Beissinger, 2007) и сыгравшей важнейшую роль в революционной динамике XXI века (подробнее об этой базе данных см.: Гринин, Коротаев, 2020).

В качестве зависимой переменной мы используем начало в соответствующей стране в соответствующем году революции или революционного эпизода (полный список зафиксированных в нашей базе данных революций [как победоносных, так и неудачных] и революционных эпизодов см. в Приложении 1¹⁴). В качестве основного метода количественного анализа используется бинарная логистическая регрессия.

Здесь представляется необходимым пояснить, как мы определяем революцию. Выше мы уже приводили наше определение революции, но упомянем и другие, на которые также опираемся.

1) «[Революция — это] попытка преобразовать политические институты и дать новое обоснование политической власти в обществе, сопровождаемая формальной или неформальной мобилизацией масс и такими неинституционализированными действиями, которые подрывают существующую власть» (Голдстоун, 2006: 61).

2) «Революция — это коллективная мобилизация, которая пытается быстро и насильственно свергнуть существующий режим с целью трансформации политических, экономических и символических отношений» (Lawson, 2019: 5)¹⁵.

Отметим также, что под приведенные определения подпадают как победоносные революционные события, так и революционные события, закончившиеся неудачей.

Таким образом, мы можем определить революции через следующие компоненты:

1) антиправительственная (наиболее часто нелегальная) массовая акция (коллективная мобилизация),

2) целью которой является свержение или смена в течение определенного периода существующего правительства

3) путем взятия власти или предоставления другим силам возможности взять власть,

14. Заранее подчеркнем, что в наших подсчетах мы учитываем только революции (как победоносные, так и закончившиеся неудачей), революционные эпизоды и революционные партизанские войны, но не учитываем революционные движения без революций и аналоги революций.

15. Сходное определение дает и М. Бейсинджер (Beissinger, 2022).

4) сопровождающаяся серьезными изменениями режима, социальных и политических институтов.

Если революционное событие описывается указанными компонентами, но не завершается удачей — даже в этом случае его следует рассматривать в качестве революционного эпизода. Если в то же время революционный эпизод представляет собой крупномасштабный, длительный, тяжелый для общества и (нередко) кровавый процесс, заканчивающийся поражением революционеров, его следует квалифицировать как неудавшуюся революцию. Если существующая массовая мобилизация не сопровождается попытками свержения правительства и захвата власти (т. е. при отсутствии оснований полагать, что таковые существовали), это событие квалифицируется как квазиреволюционный эпизод.

Ниже мы будем оценивать риск революционной дестабилизации в разных режимах, с учетом имеющихся в нашем распоряжении данных о революциях (как удавшихся, так и неудавшихся), революционных эпизодах и революционных партизанских войнах (которые можно рассматривать как специфическую разновидность революций и революционных эпизодов). Квазиреволюционные эпизоды, аналоги революций и революционные движения без революций в качестве революционной дестабилизации в собственном смысле этого слова рассматриваться не могут и поэтому в нижеприведенных расчетах не учитывались. Полный список учитываемых нами революций и революционных эпизодов дается нами в Приложении 1.

Эмпирический анализ

Наш анализ начнем с распределения зафиксированных в XXI веке революций и революционных эпизодов по типам режимов в соответствии с типологией Голдстоуна (Goldstone et al., 2010: 196). При данном подходе выделяются пять типов политических режимов на основе двух показателей базы данных Polity — EXREC (Executive Recruitment: «Способ прихода к власти главы государства») и PARCOMP (Competitiveness of Political Participation: «Соревновательность политического участия»)¹⁶ с использованием схемы, представленной в следующей таблице (см. табл. 1).

В целом распределение зафиксированных в XXI веке революций и революционных эпизодов по данным типам режимов выглядит следующим образом (см. рис. 1).

Как мы видим, одно из сформулированных выше теоретических ожиданий подтверждается сразу же — ни одной революции/революционного эпизода в консолидированных демократиях XXI века зафиксировано не было¹⁷. На первый

16. Подробное описание кодировки EXREC и PARCOMP см. в документации к базе данных Polity (Marshall, Gurr, 2020; Marshall et al., 2021).

17. С одной стороны, в качестве революционного эпизода вполне можно рассматривать штурм Капитолия 6 января 2021 года, но по классификации Polity (Marshall et al., 2021) США на этот момент

Таблица 1. Схема определения типа режима по Дж. Голдстоуну и соавторов (Goldstone et al., 2010: 196)

Способ прихода к власти главы государства (EXREC: Executive Recruitment)	Соревновательность политического участия (PARCOMP: Competitiveness of Political Participation)					
	Полностью подавляется (Repressed) (1)	Подавляется/ограничивается (Suppressed) (2)	Не регулируется (Unregulated) (0)	Факциональная (Factional) (3)	Промежуточная (Transitional) (4)	Полностью соревновательная (Competitive) (5)
1) Аскрипция (по праву рождения, Ascription)						
2) Сочетание аскрипции и назначения (Ascription + Designation)						
3) Назначение (через неформальное соревнование среди элиты, Designation: Informal competition within an elite)						
4) Самоназначение (через захват власти, Self-selection by seizure of power)						
5) Переходный от самоназначения (Gradual Transition from Self-Selection)						
6) Сочетание аскрипции и выборов (Ascription + Election)						
7) Переходные или ограниченные выборы (Transitional or Restricted Election)						
8) Соревновательные выборы (Competitive Election)						

	белая заливка = полная автократия (Full Autocracy)
	светло-серая заливка = частичная автократия (Partial Autocracy)
	темно-серая заливка = факциональная демократия (Partial Democracy with Factionalism/Factional Democracy)
	серая заливка = частичная демократия (Partial Democracy)
	черная заливка = полная демократия (Full Democracy)

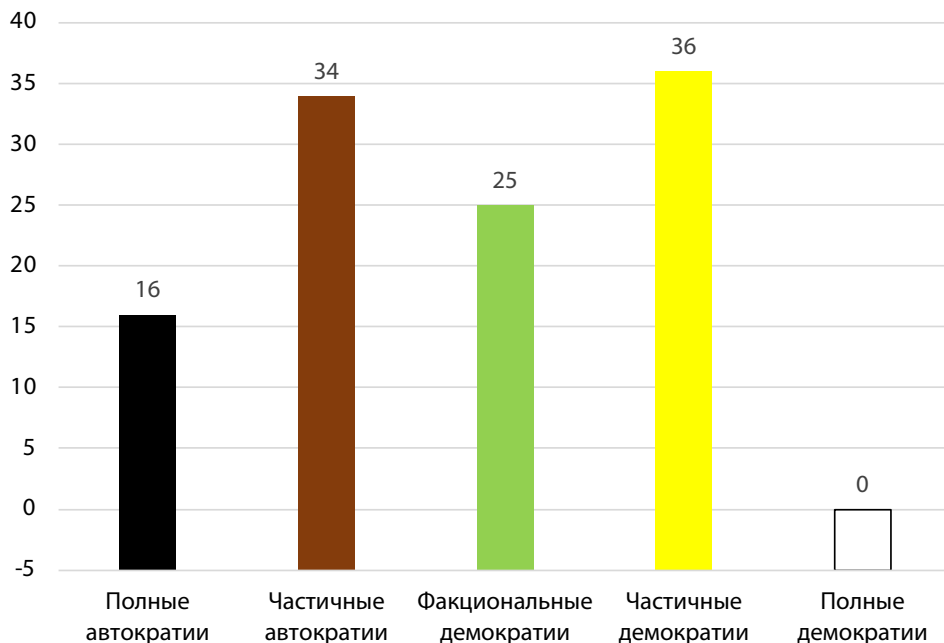


Рис. 1. Количество революций/революционных эпизодов в разных типах политических режимов по классификации Дж. Голдстоуна

взгляд подтверждается предположение о том, что автократии должны быть более устойчивы к риску революционной дестабилизации, чем анократии. С другой стороны, среди анократий наибольшее число революций/революционных эпизодов зафиксировано в частичных демократиях, за которыми следуют частичные автократии и за ними факциональные демократии.

Однако какие-либо далеко идущие выводы из рисунка 1 делать нельзя. Дело в том, что единицы наблюдения (страно-годы) распределены в используемой нами базе данных по типам режимов крайне неравномерно. Так, неконсолидированных/

представляли собой не консолидированную, а факциональную демократию, так что и этот случай в качестве исключения из упомянутого выше правила рассматриваться не может. Возможно, как аналог революционного эпизода можно считать события в Каталонии (Испания) в 2016 году и «панамгейтские» протесты в Исландии в том же 2016-м. Революционные эпизоды (или их аналоги) в консолидированных демократиях возможны в случае громких скандалов, когда население не готово ждать следующих выборов — однако если при этом наблюдаются реальные попытки свержения властей неконституционным путем (т. е. если речь идет о собственно революционных эпизодах, а не их аналогах), имеются все основания предполагать, что такому развитию событий предшествовала определенная деконсолидация демократии (подробнее о деконсолидации демократии, создающей риск революционной дестабилизации в ранее консолидированных демократиях, см.: Гринин, 2020а, 2020б; Жданов, 2020; Foa, Mounk, 2016; Howe, 2017; Shin, 2018; Levitsky, Ziblatt, 2018; Corbett, 2019; Inglehart, Norris, 2019; Mărcău, 2019; Goldstone et al., 2022c).

частичных демократий зафиксировано в два с лишним раза больше, чем факциональных демократий. Поэтому имеет смысл учитывать не только общее число случаев революционной дестабилизации, но и статистически ожидаемое их количество. И картина тут окажется несколько иной (см. табл. 2).

Таблица 2. Наблюдаемое и ожидаемое количество революционных эпизодов по типам режимов по Дж. Голдстоуну

		Отсутствие революционных эпизодов	Революционные эпизоды	Итого	
Типы по Дж. Голдстоуну	Полная автократия	Количество	627	16	643
		Ожидаемое количество	623,5	19,5	643
	Частичная автократия	Количество	329	34	363
		Ожидаемое количество	352,0	11,0	363
	Факциональная демократия	Количество	424	25	449
		Ожидаемое количество	435,4	13,6	449
	Неконсолидированная/частичная демократия	Количество	968	36	1004
		Ожидаемое количество	973,5	30,5	1004
	Консолидированная демократия	Количество	704	0	704
		Ожидаемое количество	682,6	21,4	704

Примечание. Классификация типов режимов по системе Голдстоуна производится на основе данных Polity5 (Marshall et al., 2021).

Как мы видим, частичные демократии с учетом этого обстоятельства оказываются отнюдь не столь подвержены риску революционной дестабилизации, как это могло бы показаться, глядя на рисунок 1. Действительно, число актуально зафиксированных в них в XXI веке революций и революционных эпизодов очень велико (36). Однако это число лишь немногим больше статистически ожидаемого для них числа случаев революционной дестабилизации, а вот в частичных автократиях, хотя для них и зафиксировано меньшее число революционных событий (34), оно более чем в три раза превышает статистически ожидаемое число революций и революционных эпизодов. Таким образом, риск революционной дестабили-

зации в частичных демократиях оказывается значительно ниже, чем в частичных автократиях.

Поэтому для выяснения относительного уровня рисков революционной дестабилизации имеет смысл сравнивать не число революционных событий в тех или иных видах политических режимов, а так называемое отношение шансов, рассчитанное при помощи бинарной логистической регрессии (см. рис. 2).

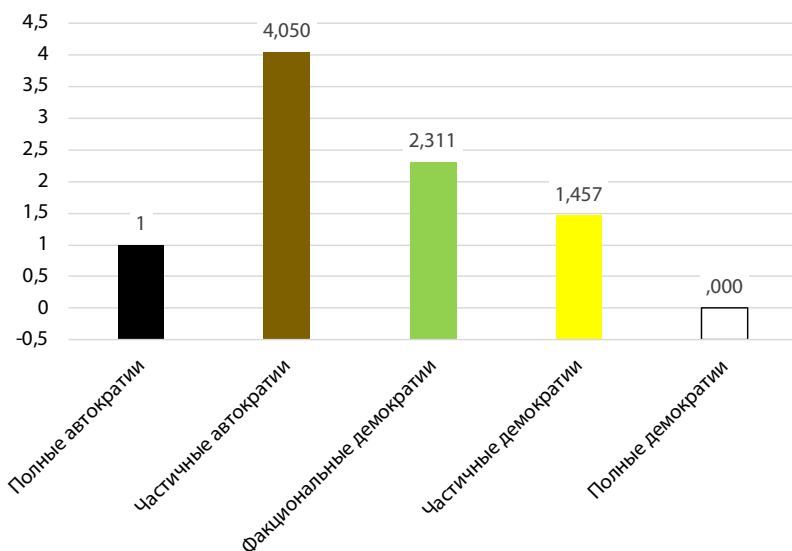


Рис. 2. Результаты бинарной логистической регрессии на риск революционной дестабилизации для разных типов политических режимов по классификации Дж. Голдстоуна (отношения шансов)

При проведении бинарной логистической регрессии в качестве базовой категории была выбрана «полная автократия», поэтому числа на рисунке 2 характеризуют риски революционной дестабилизации относительно именно этого типа политических режимов. Таким образом, риски революционной дестабилизации в нефракционных неконсолидированных/частичных демократиях оказываются на 45,7% выше, чем в автократиях. При этом в фракционных демократиях эти риски уже выше в два с лишним раза (на 131,1%), а в частичных автократиях они выше уже более чем в четыре раза (хотя в консолидированных демократиях эти риски меньше, чем в автократиях на 100%, т. е. реально отсутствуют).

Риски революционной дестабилизации в полных и частичных автократиях имеет смысл рассмотреть и более детально, воспользовавшись для этого отрицательной частью 21-балльной шкалы «Автократия — Демократия» Polity5 (Revised Combined Polity Score), соответствующей как раз полным и частичным автократиям (см. рис. 3).

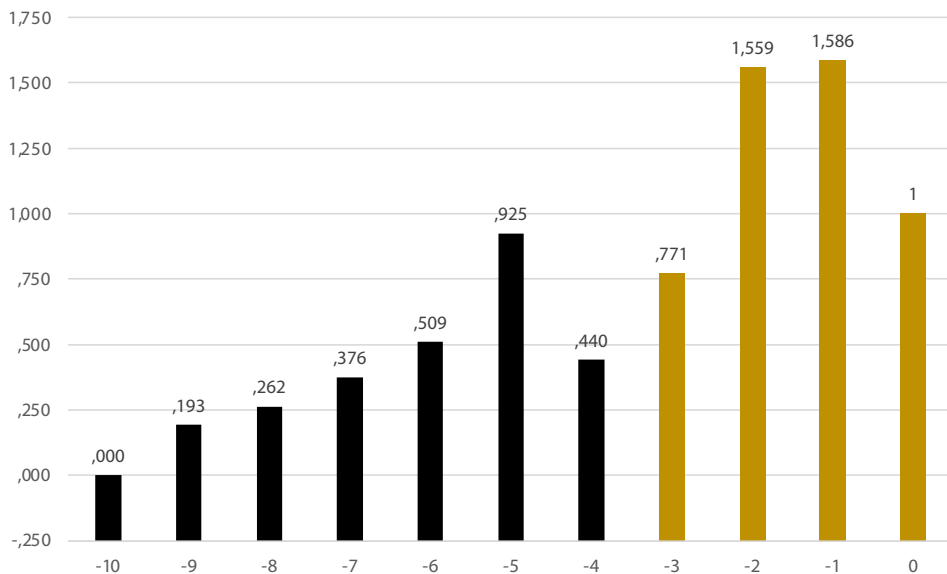


Рис. 3. Результаты бинарной логистической регрессии для отрицательной части 21-балльной шкалы «Автократия — Демократия» Polity5 (Revised Combined Polity Score), где «-10» соответствует максимальному уровню автократичности. Черным цветом залиты столбики, где преобладают полные автократии по классификации Голдстоуна, а коричневым — частичные автократии. Корреляцию между 21-балльной шкалой «Автократия — Демократия» Polity5 и пятеричной классификацией политических режимов Голдстоуна см. в Приложении 2

Для политических режимов с максимальным уровнем автократичности (-10) в XXI веке случаев революционной дестабилизации засвидетельствовано не было, что исключает возможность их использования в нашем случае в качестве базовой категории, поэтому для нее было взято нулевое значение рассматриваемой шкалы.

Особенно интересны результаты бинарного логистического регрессионного анализа (рис. 3) тем, что отчетливо показывают, как к заметному усилению рисков революционной дестабилизации может приводить любое ослабление авторитарных начал в режимах, классифицируемых как «полные автократии», причем даже задолго до того, как это ослабление дойдет до такого уровня, который позволил бы переклассифицировать их в «частичные автократии». Действительно, полное отсутствие рисков революционной дестабилизации фиксируется только для крайне немногочисленной в XXI веке группы стран-лет (всего 73 случая) с максимально выраженным уровнем автократичности — т. е. имеющих балл Polity, равный «-10». Для сравнения, число стран-лет XXI века, имеющих балл «+10» (что соответствует полностью консолидированной демократии), на порядок больше — 679 случаев. Сдвиг уровня автократичности всего на один балл с «-10» до «-9» приводит к тому, что риск революционной дестабилизации начинает отличаться от нуля, а любое дальнейшее ослабление автократических начал — к заметному росту это-

го риска, а при снижении уровня автократичности с «-9» до «-5» риск революционной дестабилизации автократического режима подсаживает почти в пять раз (революционный эпизод, едва ли ни первый за много лет, на Кубе в начале 2021 года неплохо это демонстрирует).

Качественно сходная картина наблюдается и при оценке уровня авторитарности — демократичности политических режимов XXI века на основе индекса электоральной демократии базы данных V-Dem (Coppedge et al., 2021) (см. рис. 4).

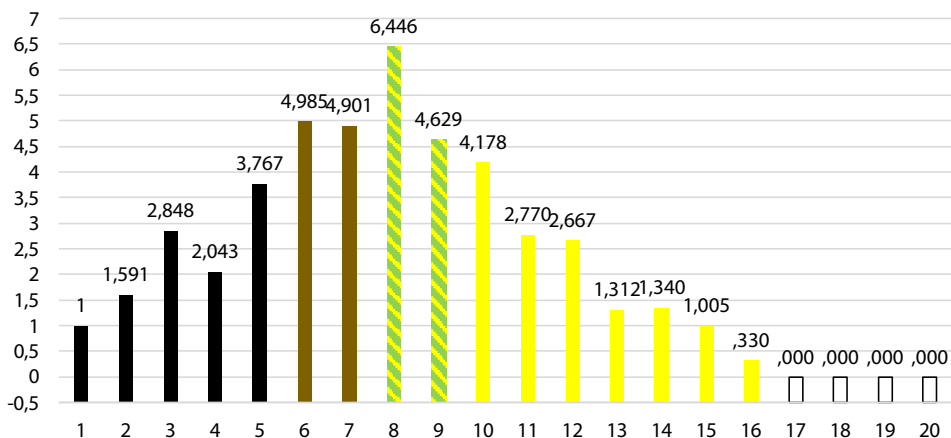


Рис. 4. Результаты бинарной логистической регрессии для вигинтей индекса электоральной демократии V-Dem (Coppedge et al., 2021). Черным цветом залиты вигинтели, где преобладают полные автократии по классификации Голдстоуна, коричневым — частичные автократии, зеленым — факциональные демократии, желтым — нефакциональные частичные демократии, белым — полные/консолидированные демократии. Вигинтели 8–9 имеют смешанную зелено-желтую заливку, так как факциональные и частичные демократии доминируют здесь примерно в равной степени. Корреляцию между вигинтелями индекса электоральной демократии V-Dem и пятеричной классификацией политических режимов Голдстоуна см. в Приложении 3

Для данного анализа все строно-годы XXI века были разбиты на 20 равных частей — вигинтелей. Таким образом, в первый вигинтель попали 5% строно-лет с самыми низкими значениями индекса электоральной демократии, а значит, характеризующиеся наиболее выраженной авторитарностью. Соответственно, во второй вигинтель — следующие 5% со значениями индекса, более высокими, чем у первого вигинтеля, и более низкими, чем у третьего вигинтеля (а значит, уровень авторитарности у строно-лет этого вигинтеля менее выражен, чем у строно-лет первого вигинтеля, но более выражен, чем у строно-лет третьего вигинтеля). А в последний, двадцатый вигинтель попали 5% стран с самыми высокими значениями индекса и, соответственно, с наиболее высоким уровнем консолидированной демократии.

Здесь в качестве базовой категории мы взяли первый вигинтиль строно-лет с наиболее выраженным уровнем авторитарности. Данный анализ дает картину, качественно сходную с той, что мы могли видеть выше. Речь идет о в целом перевернутой U-образной зависимости, когда и в последовательных автократиях, и в консолидированных демократиях риск революционной дестабилизации оказывается заметно ниже, чем в промежуточных режимах. Однако это выраженная асимметрия перевернутой U-образной зависимости с «левосторонним скосом». Действительно риски революционной дестабилизации в полных автократиях оказываются несравненно выше, чем в консолидированных демократиях, а в частичных автократиях они заметно выше, чем в нефракциональных частичных демократиях. При этом в частичных автократиях, наиболее близких к полным автократиям (шестой вигинтиль), риск революционной дестабилизации на порядок выше, чем в частичных демократиях, наиболее близких к консолидированным демократиям (шестнадцатый вигинтиль), — действительно, если в первых риск революционной дестабилизации выше, чем в наиболее полных автократиях почти в пять раз, то во вторых он ниже более чем в три раза.

Здесь прослеживается закономерность, с которой мы уже сталкивались (рис. 3), — положительная корреляция между ослаблением автократических начал и ростом рисков революционной дестабилизации уже и внутри полных автократий. Действительно, для строно-лет второго вигинтиля, где уровень автократичности режимов лишь немногим ниже, чем в первом квартиле, риск революционной дестабилизации подскакивает более чем в полтора раза по сравнению с первым кварталом, а в пятом вигинтиле полных автократий (наиболее близком к частичным автократиям) этот риск уже выше почти в четыре раза.

Рассмотрим теперь корреляцию между типом режима и рисками революционной дестабилизации с использованием типологии Freedom House (Freedom House, 2020b). Эта организация подразделяет все политические режимы мира на три большие группы — NF (Not Free), PF (Partly Free) и F (Free). Категория NF обычно отождествляется с автократиями, PF — с анократиями, а F — с демократиями (см., например: Cincotta, Weber, 2021). Однако нам такое деление представляется избыточно грубым, так как для нас особенно интересны не различия по рискам революционной дестабилизации между автократиями, анократиями и демократиями (и так уже понятно, что эти риски особо высоки в анократиях, существенно меньше в автократиях и еще меньше — в демократиях), а различия (как выясняется, достаточно существенные) внутри этих категорий. Для этого каждая из трех базовых категорий FH была разбита на две подкатегории (и база данных Freedom House такую возможность предоставляет). Напомним, что классифицирование политий по трем типам осуществляется, по сути дела, на основе сводного рейтинга, получаемого через суммирование «рейтинга политических прав» (со значениями от 1 до 7¹⁸) и «рейтинга гражданских свобод» (также со значениями от 1 до 7), принима-

18. Где 1 — наиболее свободные, а 7 — наименее свободные (см., например: Puddington, 2015: 2).

ющего значения от 2 до 14¹⁹, где 2 соответствует полностью консолидированным демократиям, а 14 — абсолютным автократиям (при этом политии в интервале 2–5 классифицируются как F [«свободные» демократии], в интервале 11–14 — как NF [«несвободные» автократии], а в интервале 6–10 — как PF [«частично свободные» анократии]) (Freedom House, 2020b). Таким образом, данный суммарный индекс можно рассматривать как «индекс авторитарности» (ИА).

Интервал «демократий» (2–5) был разбит нами на два подинтервала — 2–3 («полностью консолидированные демократии») и 4–5 («не полностью консолидированные демократии»); интервал «анократий» (6–10) — на «частичные демократии» (6–7) и «частичные автократии» (8–10), а «автократии» (11–14) — на «непоследовательные полные» (11–12) и «последовательные полные автократии» (13–14). Результаты бинарного логистического теста на риск революционной дестабилизации для этих категорий представлены на рисунке 5.

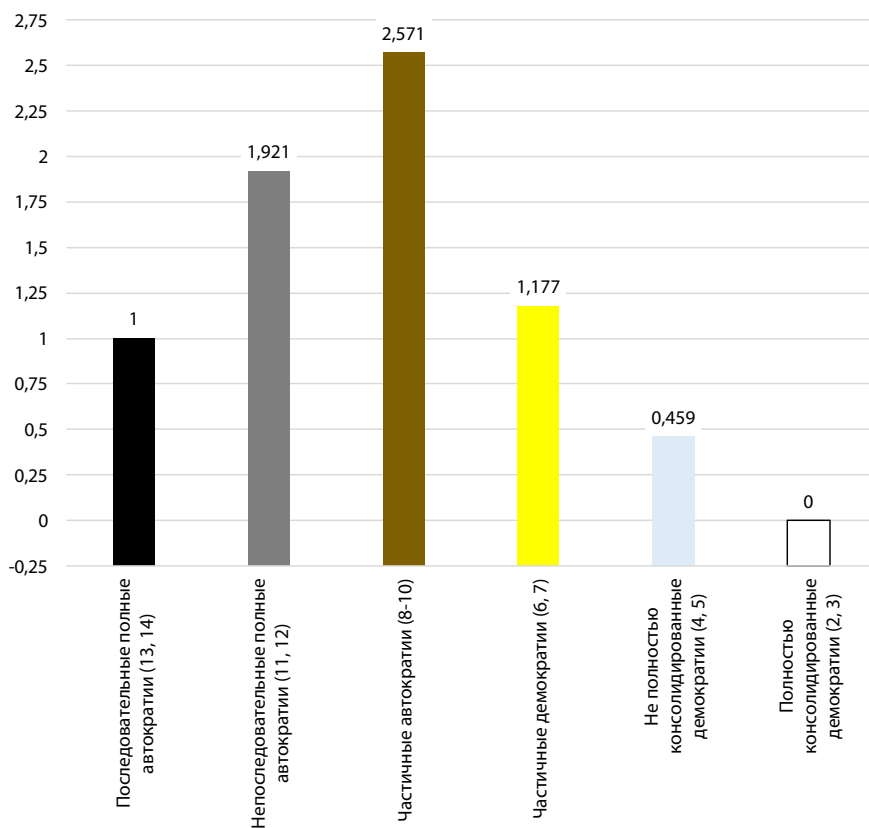


Рис. 5. Результаты бинарной логистической регрессии на риск революционной дестабилизации для 13-шкального индекса автократии по Freedom House, разбитого на 6 категорий (источник данных по значениям индекса — Freedom House, 2020a)

19. Впрочем, сотрудники Freedom House затем делят полученную сумму на два, но нам этот шаг представляется избыточным.

В качестве базовой категории здесь нами были взяты «последовательные полные автократии». Нетрудно увидеть, что и при использовании данных Freedom House по независимой переменной результаты оказываются качественно сходными с теми, что были представлены нами выше на основе материалов баз данных Polity5 (Marshall et al., 2021) и V-dem (Coppedge et al., 2021). Мы снова имеем дело с очевидно асимметричной перевернутой U-образной зависимостью с явно выраженным левосторонним скосом — с одной стороны, и по результатам данной регрессии, анократиям свойственен заметно более высокий уровень рисков революционной дестабилизации, чем как последовательно полным автократиям, так и полностью консолидированным демократиям, так что в целом корреляция здесь имеет перевернутый U-образный характер, и это никаких особых сомнений не вызывает. Однако и вполне определенная асимметрия данной зависимости с явно выраженным левосторонним скосом здесь никакого сомнения не вызывает. Риски революционной дестабилизации в последовательных полных автократиях оказываются более чем в четыре раза выше, чем в не полностью консолидированных демократиях, а в частичных автократиях превосходят более чем в четыре раза таковые в частичных демократиях.

Обсуждение и заключение

Итак, проведенное нами исследование показывает наличие общей перевернутой U-образной зависимости между типами режима (ранжированными по степени их авторитарности — демократичности) и уровнем рисков революционной дестабилизации. Анократиям (частичным автократиям и частичным демократиям) свойственен заметно более высокий уровень рисков революционной дестабилизации, чем как полным автократиям, так и полностью (консолидированным) демократиям. Отметим также, что и внутри полных автократий прослеживается достаточно выраженная положительная корреляция между ослаблением автократических начал и ростом рисков революционной дестабилизации (даже небольшое ослабление автократических начал в рамках полностью авторитарного режима ведет к заметному росту рисков революционной дестабилизации).

С другой стороны, в полученных нами результатах прослеживается и вполне определенная асимметрия данной зависимости с явным левосторонним скосом (при ранжировании режимов от наиболее авторитарных к наиболее демократическим). Выражается он в том, что в полных автократиях риск революционной дестабилизации несравненно выше, чем в полных (консолидированных) демократиях, а в частичных автократиях он значительно выше, чем в частичных демократиях (при этом среди частичных демократий особым рискам революционной дестабилизации оказываются подверженными факциональные демократии).

Как уже сказано, в настоящей статье из всех типов революционных событий мы исследовали только революции и революционные эпизоды, показав наличие зависимости между типами режима (ранжированными по степени их автори-

тарности–демократичности) и уровнем рисков революционной дестабилизации. В то же время другие формы революционных событий возможны и в консолидированных демократиях. Так, в XXI столетии яркими примерами революционных движений без революций можно считать события типа «Оккупай Уолл-стрит» 2011 года в США и ряде других консолидированных демократий, движения 15-M (Indignados) в Испании 2011–2012 годов, СИРИЗА 2010–2015 годов в Греции, «Революции при свечах» (Candlelight Revolution) 2016–2017 в Южной Корее²⁰, движение «Желтых жилетов» (2018 — н. в.) во Франции. Таким образом, консолидированные демократии в большой мере гарантированы от насильственной смены режима, но не гарантированы от дестабилизационных событий. Также стоит отметить, что в случае национальных и национально-освободительных движений опасность насильственного свержения режима (по крайней мере, в части страны) возрастает, и это возможно в форме аналогов революционных эпизодов (как в Каталонии в 2016 году²¹).

В заключение вернемся к вопросу, поставленному многими исследователями революций в конце прошлого века, — закончится ли эра революций с глобальным распространением демократии? Проведенный нами анализ заставляет предполагать, что если это и произойдет когда-то, то еще очень и очень нескоро. С одной стороны, наш анализ подтвердил, что в XXI веке консолидированная демократия пока что продемонстрировала себя как очень эффективный механизм предотвращения попыток свержения власти революционным путем (т. е. революционных эпизодов, не говоря уже о революциях). Но с другой, лишь менее трети всех современных демократий — консолидированные, в то время как абсолютное большинство — частичные демократии (и при этом почти треть из них факциональные) (см. табл. 2), а как мы могли это видеть выше, в частичных демократиях революции очень даже возможны (и особенно в факциональных демократиях). С другой стороны, внутри автократий сдвиги в сторону демократии только увеличивают риски революционной дестабилизации, поэтому в нашем веке «глобальное распространение демократии» сопровождалось не снижением, а скорее увеличением глобальной революционной активности, что в значительной степени и объясняет общую активизацию революционных процессов, наблюдавшуюся в этом веке (Goldstone et al., 2022a, 2022c).

Ну и, наконец, революционная дестабилизация в полном смысле этого слова (а не только лишь ее аналоги) оказывается вполне возможной в когда-то консолидированных демократиях в случае их деконсолидации. Как замечает Дж. Лоусон, «дегенерация демократического капитализма может служить прелюдией революции» (Lawson, 2019: 228–229), что дает дополнительные основания не ожидать окончания эры революций в сколько-нибудь обозримом будущем.

20. В этом случае можно вполне говорить об аналоге революции.

21. Хотя в настоящей статье исследованы события только XXI столетия, но полезно помнить о долгой и довольно кровавой истории национально-конфессиональной борьбы в Северной Ирландии.

Приложение 1. Революционные события XXI века

№	Страна и годы события	Название события (если есть)	Вид события	Тип революционного события
1	Гвинея, 2000–2001	«Восстание демократических сил Гвинеи»	революционный эпизод	демократический
2	Кот-д’Ивуар, 2000		революционный эпизод	национально-освободительный
3	Палестина, 2000–2005	Интифада Аль-Аксы	революционный эпизод	национально-освободительный
4	Перу, 2000	Выступления против Фухимори	революционный эпизод	демократический
5	Сенегал, 2000	Выступления против Диуфа	революционный эпизод	демократический
6	Фиджи, 2000	«Антииндуистская» революция	революционный эпизод	националистический
7	Эквадор, 2000		революционный эпизод	демократический, этнический, социальный
8	Югославия/Сербия, 2000	Бульдозерная революция	революция	демократический
9	Афганистан, 2001–2021	Повстанческое движение «Талибан»	революция/революционная партизанская война	исламистский
10	Замбия, 2001	Выступления против Фредерика Чилубы	революционный эпизод	демократический
11	Мадагаскар, 2001–2002	Выступления за демократию на Мадагаскаре	революция	демократический
12	Македония, 2001	Албанское восстание в Македонии 2001	революционный эпизод	национально-освободительный
13	Турция, 2001	Массовые демонстрации на фоне Турецкого экономического кризиса 2001 г.	революционный эпизод/РДБР/квизиреволюционный эпизод	демократический
14	Филиппины, 2001	Вторая народная революция на Филиппинах	революция	демократический
15	Венесуэла, 2002		революционный эпизод	социальный на фоне РЭ
16	Кот-д’Ивуар, 2002–2005	Восстание «Патриотического движения Кот-д’Ивуара»	неудавшаяся революция/Гражданская война	социальный, этнический

17	Непал, 2002–2006		революция/ гражданская война	демократический, социальный на фоне РЭ
18	Боливия, 2003	«Газовая» революция	революция	социальный, этнический
19	Грузия, 2003	Революция роз	революция	демократический
20	Мальдивы, 2003–2008		революционный эпизод/квази-рево- люционный эпизод	демократический
21	Судан, 2003–2012	Дарфурское восстание	революционная партизанская война	национально- освободительный
22	Центрально-Афри- канская Республи- ка, 2003–2013	Восстание «Селека»	революционный эпизод/революци- онная партизан- ская война	этническая
23	Бангладеш, 2004	Выступления против «Авами Лиг»	революционный эпизод	демократический
24	Боливия, 2004		революционный эпизод	социальный, национальный
25	Гаити, 2004	Восстание в Гаити 2004 года	восстание/револю- ционный эпизод	социальный на фоне РЭ
26	Ирак, 2004–2013	Иракское повстан- ческое движение (сунниты/Алькаида в Ираке)	неудавшаяся революция?	исламистский
27	Йемен, 2004–2010	Хуситское восста- ние/«6 войн в Сааде» (six Saada wars)	неудавшаяся революция	социальный, религиозный
28	Пакистан, 2004– 2019	Сепаратистское дви- жение Белуджистана	революционный эпизод	национально- освободительный
29	Таиланд, 2004–2019	Исламистское восстание на юге Таиланда	революционный эпизод	исламистский
30	Украина, 2004– 2005	Оранжевая револю- ция	революция	демократический
31	Эквадор, 2004– 2005	Восстание отчаяв- шихся (Rebelión de los arjidos)	революционный эпизод/РДБР	демократический
32	Иран, 2005–2018	Курдское восстание (Партия свободной жизни в Курдистане)	неудавшаяся рево- люция	национально- освободительный
33	Кыргызстан, 2005	Тюльпановая рево- люция	революция	демократический

34	Ливан, 2005	Кедровая революция	революция	национально-освободительный
35	Таиланд, 2005–2006	Выступления против Таксина Чинавата	революция/революционный эпизод	правый, монархистский?
36	Того, 2005		революционный эпизод	демократический
37	Чад, 2005–2008	Вторая гражданская война в Чаде	революционный эпизод/революционная партизанская война	демократический, социальный, этнический
38	Бангладеш, 2006–2007	Протесты Народной лиги Бангладеша (Bangladesh Awami League)	революционный эпизод	демократический
39	Ливан, 2006–2008	Сидячая забастовка ливанской оппозиции (И`тисам ал-Му`арада ал-Любнанийа)	революционный эпизод	демократический
40	Непал, 2006	Апрельская революция	революция	антимонархический на фоне РЭ
41	Сомали, 2006–2019	Исламистское повстанческое движение	революционная партизанская война	исламистский
42	Тонга, 2006	Волнения в Нукуалофа	революционный эпизод	антимонархический
43	Гвинея, 2007–2010		революционный эпизод	демократический
44	Грузия, 2007		революционный эпизод?	демократический на фоне РЭ
45	Йемен, 2007–2014	Выступление Южного движения (Аль-Хирак)	революционный эпизод	национально-освободительный
46	Коморы (Анжуан), 2007–2008	2-я Анжуанская революция	неудавшийся аналог революции	национально-освободительный/сепаратистский
47	Мьянма, 2007	Шафрановая революция	неудавшаяся революция/крупный революционный эпизод	демократический
48	Непал, 2007	Восстание Мадхеси	революционный эпизод	национально-освободительный
49	Пакистан, 2007–2019	Исламистское повстанческое движение	революционная партизанская война	исламистский

50	Палестина, 2007	Революция Хамас	революция/аналог революции	демократический, исламистский
51	Бурунди, 2008		революционный эпизод/революционная партизанская война	этнический
52	Гаити, 2008		революционный эпизод	демократический
53	Ирак, 2008–2009	Восстание Муктады ас-Садра против американской оккупации	революционная партизанская война	национально-освободительный, религиозный
54	Исландия, 2008–2009	«Революция кастрюль и сковородок»	РДБР	
55	Таиланд, 2008	Волнения желторубашечников (Народный союз за демократию)	революционный эпизод	демократический
56	Грузия, 2009	Выступления против Саакашвили	революционный эпизод?	демократический на фоне РЭ
57	Гондурас, 2009	Восстание Национального фронта народного сопротивления (Frente Nacional de resistencia Popular)	революционный эпизод	
58	Иран, 2009–2013	Зеленое движение	неудавшаяся революция	демократический
59	Йемен, 2009–2019	Выступление Аль-Каиды на Аравийском полуострове	революционный эпизод	исламистский
60	Латвия, 2009	«Революция булжников»	квазиреволюционный или малый революционный эпизод	социальный
61	Мадагаскар, 2009		революционный эпизод	демократический
62	Молдова, 2009	Твиттер-революция / виноградная революция	революция	демократический
63	Пакистан, 2009		революционный эпизод	исламистский
64	Греция, 2010–2015	СИРИЗА	РДБР	социальный
65	Западная Сахара, 2010–2019		революционный эпизод	национально-освободительный

66	Кот-д'Ивуар, 2010–2011		революция	демократический
67	Кыргызстан, 2010	Дынная революция	революция	этно-социальный и демократический
68	Тунис, 2010–2011	Жасминовая революция	революция	демократический
69	Бахрейн, 2011–2019	Жемчужная революция	неудавшаяся революция	демократический
70	Грузия, 2011		революционный эпизод?	демократический
71	Джибути, 2011	Арабская весна в Джибути	революционный эпизод/неудавшаяся революция	демократический
72	Египет, 2011	Революция 25 января	революция	демократический
73	Испания, 2011–2012	Движение 15-М/Indignados	РДБР	социальный
74	Иордания, 2011–2012	Арабская весна в Иордании	революционный эпизод	демократический
75	Йемен, 2011–2012	Йеменская революция	революция	демократический
76	Кувейт, 2011–2012	Арабская весна в Кувейте	неудавшаяся революция	демократический
77	Ливия, 2011	Революция 17 февраля	революция с перерастанием в гражданскую войну	демократический
78	Мавритания, 2011–2014	Арабская весна в Мавритании	революционный эпизод	демократический
79	Малави, 2011–2012		революционный эпизод	демократический
80	Марокко, 2011–2012	Арабская весна в Марокко	революция?/аналог революции?	демократический, исламистский
81	Нигерия, 2011–2019	Выступление Боко Харам	революционная партизанская война	исламистский
82	Сирия, 2011–2019	Сирийская революция и гражданская война	неудавшаяся революция	демократический, исламистский
83	Судан, 2011–2018	Конфликт в Южном Кордофане	революционный эпизод	национально-освободительный
84	США, 2011–2012	Occupy Wall Street	РДБР	социальный
85	Мали, 2012–2015	Туарегское восстание	неудавшаяся революция	национально-освободительный

86	Мальдивы, 2012–2013		революционный эпизод	демократический
87	Того, 2012–2013	Движение «Спасем Того»	революционный эпизод	демократический
88	Сенегал, 2012		революционный эпизод	демократический
89	Сирия, 2012–н. в.	Rojava Revolution	революция	национально-освободительный, социальный
90	Болгария, 2013–2014		революционный эпизод?/квази-революция	социальный
91	Бразилия, 2013–2016	«Уксусная революция»	РДБР	социальный
92	Венесуэла, 2013–2015		революционный эпизод	демократический
93	Египет, 2013	Революция 30 июня	революция	антиисламистский с «эндшпильным» военным переворотом
94	Египет, 2013–н. в.	Повстанческое движение на Синайском полуострове	революционный эпизод/революционная партизанская война	исламистский
95	Камбоджа, 2013–2014	Протесты в Камбодже 2013–2014	революционный эпизод	демократический
96	Камерун, 2013–2018	Революционное выступление Джамаату Ахли-с-Сунна Лиддавати валь-Джихад (филиал Боко Харам)	революционный эпизод/революционная партизанская война	исламистский
97	Сирия, 2013–2019	ИГИЛ	неудавшаяся революция	исламистский
98	Таиланд, 2013–2014	Выступления «Гражданского движения за демократию»	революционный эпизод/квази-революционный эпизод	демократический
99	Тунис, 2013		революционный эпизод	секуляристский
100	Турция, 2013	«Таксим»	революционный эпизод	демократический
101	Украина, 2013–2014	Евромайдан	революция	социальный и национально-политический
102	Центрально-Африканская Республика, 2013–2014	Восстание «Анти-балака» против «Селека»	революционный эпизод	этнорелигиозный

103	Абхазия, 2014	Абхазская революция	революция	демократический
104	Бангладеш, 2014		революционный эпизод	демократический
105	Босния, 2014	Боснийская весна	революционный эпизод?	социальный
106	Буркина-Фасо, 2014	Вторая Буркинийская революция, Deuxième révolution burkinabé	революция	демократический
107	Венесуэла, 2014–2019	Массовые протесты в Венесуэле	революционный эпизод	демократический на фоне РЭ
108	Гаити, 2014–2016	Революционные выступления против Мишеля Мартейи	революционный эпизод	демократический на фоне РЭ
109	Гонконг, 2014–2019	Революция зонтиков	революционный эпизод	национально-демократический
110	Йемен, 2014–2015	Революция 21 сентября («хуситская»)	революция	национальный, религиозный
111	Ливия, 2014–н. в.	Восстание Хафтара	революционный эпизод	антиисламистский
112	Таиланд, 2014–2019	Новое движение демократии	революционный эпизод	демократический
113	Украина, 2014–н. в.	События в Донбассе	революция	ирредентистский
114	Афганистан, 2015–н. в.	ИГИЛ-Афганистан	революционная партизанская война	исламистский
115	Бурунди, 2015		революционный эпизод	демократический
116	Гватемала, 2015		революция	демократический
117	Гондурас, 2015		революционный эпизод	
118	Индия/Ассам и др., 2015–н. в.	Революционное выступления Объединенного национального фронта освобождения Западной Юго-Восточной Азии	революционный эпизод	национально-освободительный
119	Кения, 2015–н. в.	Кенийское повстанческое движение «Аш-Шабааб»	революционная партизанская война	исламистский
120	Македония, 2015–2017	Красочная революция	революционный эпизод	демократический

121	Молдова, 2015–2016	Протесты в Молдавии 2015–2016	революционный эпизод	социальный
122	Мьянма, 2015–2019		революционный эпизод	демократический
123	Турция, 2015–2019	Восстание Рабочей партии Курдистана	революционный эпизод/революционная партизанская война	национально-освободительный
124	Эквадор, 2015–2017		РДБР	социальный
125	Зимбабве, 2016–2017	Анти-Мугабе	аналог революции	социальный, демократический
126	Индия, 2016–2019	Кашмирские антииндийские протесты	неудавшаяся революция	национально-освободительный, исламистский
127	Исландия, 2016	Панамгейтские протесты	аналог революционного эпизода	социальный
128	Испания/Каталония, 2016	Неудавшийся аналог национально-освободительной революции	неудавшийся аналог революции	национально-освободительный
129	Корея, 2016–2017	«Революция при свечах»	РДБР или аналог революции	социальный
130	Польша, 2016–2019		РДБР	
131	Турция, 2016	Попытка переворота 15 июля	неудавшийся аналог революции	секуляристский
132	Гондурас, 2017–2019		революционный эпизод	
133	Демократическая Республика Конго, 2017		революционный эпизод	демократический
134	Камерун, 2017–2019	Движение англоязычных в Камеруне	революционный эпизод	национально-освободительный
135	Мозамбик, 2017–н. в.	Исламистский мятеж в Кабу-Делгаду	революционная партизанская война	исламистский
136	Того, 2017–2019		революционный эпизод	демократический
137	Армения, 2018	Бархатная революция	революция	демократический
138	Гаити, 2018–2019		революционный эпизод	на фоне РЭ
139	Никарагуа, 2018–2019		революционный эпизод	демократический

140	Судан, 2018–2019	Суданская революция	революция	демократический с антиисламистским компонентом
141	Франция, 2018–н. в.	Желтые жилеты	РДБР	социальный
142	Алжир, 2019	Революция улыбок	неудавшаяся (?) революция	демократический
143	Боливия, 2019	Цветная революция в Боливии (Pitita revolution)	революция	демократический
144	Гамбия, 2019–2020	Кампания «Трех лет достаточно»	революционный эпизод/квазиреволюционный эпизод	демократический
145	Гонконг, 2019–2020	Протесты в Гонконге против законопроекта об экстрадиции	неудавшаяся революция	демократический, националистический
146	Ирак, 2019–2021	Иракская Октябрьская революция	РДБР или крупный революционный эпизод	социополитический
147	Ливан, 2019–2021	Революция 17 октября	РДБР или крупный революционный эпизод	социополитический
148	Чили, 2019–2021	Estallido Social	РДБР или крупный революционный эпизод	социальный
149	Армения, 2020–2021	Марш достоинства	революционный эпизод	державно-модернистский
150	Беларусь, 2020–2021	«Тапочная революция»	неудавшаяся революция	демократический
151	Кыргызстан, 2020	Третья Кыргызская революция	революция	этносоциальный и демократический
152	Мали, 2020	Массовые протесты в Мали	революционный эпизод + военный переворот	демократический
153	Непал, 2020–2021		революционный эпизод	социальный
154	Польша, 2020–2021	«Женская забастовка»	РДБР	социальный
155	Сомали, 2020–2021	Электоральная революция	революция	демократический
156	США, 2020	BLM	РДБР	социальный
157	Эфиопия, 2020–2021	Тыграйское восстание	революция	национально-освободительный

158	Гаити, 2021		революционный эпизод	демократический
159	Колумбия, 2021		революционный эпизод	социальный
160	Куба, 2021		революционный эпизод	социально-демократический
161	Мьянма, 2021	Весенняя революция в Мьянме	неудавшаяся революция/революционный эпизод	демократический
162	Палестина, 2021		революционный эпизод?	национально-освободительный
163	США, 2021	Штурм Капитолия США	революционный эпизод	правый антидемократический
164	Чад, 2021		революционный эпизод	демократический

Примечание. РДБР = революционное движение без революции; РЭ = революционная эпоха; БСВ = Ближний и Средний Восток. Таблица подготовлена по материалам базы данных «Революционные события XXI века», разрабатываемой в рамках проекта РНФ № 18-18-00254. Материалы этой базы данных к настоящему времени частично опубликованы в Системном мониторинге глобальных и региональных рисков (Гринин, Коротаев, 2020; Кайгородова, 2020; Костин, 2020а, 2020б, 2020в; Логинова, Хамов, 2020; Хамов, Шабардина, 2020).

Приложение 2. Корреляция между 21-бальной шкалой «Автократия — Демократия» Polity5 и пятеричной классификацией политических режимов Голдстоуна и др.

		Тип режима по Дж. Голдстоуну и др.					Всего
		Полная автократия	Частичная автократия	Фракционная демократия	Неконсолидированная демократия	Консолидированная демократия	
-10	Количество случаев	73	0	0	0	0	73
	Процент случаев	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
-9	Количество случаев	65	0	0	0	0	65
	Процент случаев	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
-8	Количество случаев	48	0	0	0	0	48
	Процент случаев	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%

21-бальная шкала «Автократия — Демократия» Polity5 Revised Combined Polity Score
(–10 — наиболее авторитарные режимы, 10 — наиболее демократические режимы)

–7	Количество случаев	203	0	0	0	0	203
	Процент случаев	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–6	Количество случаев	97	4	0	0	0	101
	Процент случаев	96.0%	4.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–5	Количество случаев	39	4	0	0	0	43
	Процент случаев	90.7%	9.3%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–4	Количество случаев	80	36	0	0	0	116
	Процент случаев	69.0%	31.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–3	Количество случаев	38	63	0	0	0	101
	Процент случаев	37.6%	62.4%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–2	Количество случаев	0	98	0	0	0	98
	Процент случаев	0.0%	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
–1	Количество случаев	0	79	0	0	0	79
	Процент случаев	0.0%	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
0	Количество случаев	0	19	4	0	0	23
	Процент случаев	0.0%	82.6%	17.4%	0.0%	0.0%	100.0%
1	Количество случаев	0	5	23	1	0	29
	Процент случаев	0.0%	17.2%	79.3%	3.4%	0.0%	100.0%
2	Количество случаев	0	45	8	0	0	53
	Процент случаев	0.0%	84.9%	15.1%	0.0%	0.0%	100.0%
3	Количество случаев	0	6	39	15	0	60
	Процент случаев	0.0%	10.0%	65.0%	25.0%	0.0%	100.0%

4	Количество случаев	0	2	35	51	0	88
	Процент случаев	0.0%	2.3%	39.8%	58.0%	0.0%	100.0%
5	Количество случаев	0	0	66	96	0	162
	Процент случаев	0.0%	0.0%	40.7%	59.3%	0.0%	100.0%
6	Количество случаев	0	2	142	120	0	264
	Процент случаев	0.0%	.8%	53.8%	45.5%	0.0%	100.0%
7	Количество случаев	0	0	79	127	0	206
	Процент случаев	0.0%	0.0%	38.3%	61.7%	0.0%	100.0%
8	Количество случаев	0	0	53	300	0	353
	Процент случаев	0.0%	0.0%	15.0%	85.0%	0.0%	100.0%
9	Количество случаев	0	0	0	294	25	319
	Процент случаев	0.0%	0.0%	0.0%	92.2%	7.8%	100.0%
10	Количество случаев	0	0	0	0	679	679
	Процент случаев	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%	100.0%
Всего	Количество случаев	643	363	449	1004	704	3163
	Процент случаев	20.3%	11.5%	14.2%	31.7%	22.3%	100.0%

Приложение 3. Корреляция между вигинтиями индекса электоральной демократии V-Dem и пятеричной классификацией политических режимов Голдстоуна и др.

		Тип режима по Дж. Голдстоуну и др.					Всего	
		Полная автократия	Частичная автократия	Факциональная демократия	Неконсолидированная демократия	Консолидированная демократия		
Вигинтии индекса электоральной демократии по VDem (1 — наиболее авторитарные режимы, 20 — наиболее демократические режимы)	1	Количество случаев	177	1	0	0	0	178
		Процент случаев	99.4%	.6%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%
	2	Количество случаев	155	10	0	5	0	170
		Процент случаев	91.2%	5.9%	0.0%	2.9%	0.0%	100.0%
	3	Количество случаев	92	39	0	2	0	133
		Процент случаев	69.2%	29.3%	0.0%	1.5%	0.0%	100.0%
	4	Количество случаев	84	52	22	7	0	165
		Процент случаев	50.9%	31.5%	13.3%	4.2%	0.0%	100.0%
	5	Количество случаев	66	57	19	11	0	153
		Процент случаев	43.1%	37.3%	12.4%	7.2%	0.0%	100.0%
	6	Количество случаев	39	70	26	21	0	156
		Процент случаев	25.0%	44.9%	16.7%	13.5%	0.0%	100.0%
	7	Количество случаев	19	52	38	22	0	131
		Процент случаев	14.5%	39.7%	29.0%	16.8%	0.0%	100.0%
	8	Количество случаев	6	33	53	57	0	149
		Процент случаев	4.0%	22.1%	35.6%	38.3%	0.0%	100.0%

9	Количество случаев	2	15	55	77	0	149
	Процент случаев	1.3%	10.1%	36.9%	51.7%	0.0%	100.0%
10	Количество случаев	1	17	44	104	1	167
	Процент случаев	.6%	10.2%	26.3%	62.3%	.6%	100.0%
11	Количество случаев	1	10	47	111	1	170
	Процент случаев	.6%	5.9%	27.6%	65.3%	.6%	100.0%
12	Количество случаев	0	5	43	97	1	146
	Процент случаев	0.0%	3.4%	29.5%	66.4%	.7%	100.0%
13	Количество случаев	0	2	33	108	7	150
	Процент случаев	0.0%	1.3%	22.0%	72.0%	4.7%	100.0%
14	Количество случаев	0	0	19	122	18	159
	Процент случаев	0.0%	0.0%	11.9%	76.7%	11.3%	100.0%
15	Количество случаев	0	0	25	81	44	150
	Процент случаев	0.0%	0.0%	16.7%	54.0%	29.3%	100.0%
16	Количество случаев	0	0	2	87	59	148
	Процент случаев	0.0%	0.0%	1.4%	58.8%	39.9%	100.0%
17	Количество случаев	0	0	3	39	126	168
	Процент случаев	0.0%	0.0%	1.8%	23.2%	75.0%	100.0%
18	Количество случаев	0	0	3	29	138	170
	Процент случаев	0.0%	0.0%	1.8%	17.1%	81.2%	100.0%
19	Количество случаев	0	0	10	16	157	183
	Процент случаев	0.0%	0.0%	5.5%	8.7%	85.8%	100.0%

20	Количество случаев	0	0	3	8	152	163
	Процент случаев	0.0%	0.0%	1.8%	4.9%	93.3%	100.0%
Всего	Количество случаев	642	363	445	1004	704	3158
	Процент случаев	20.3%	11.5%	14.1%	31.8%	22.3%	100.0%

Литература

- Васькин И. А., Цирель С. В., Коротаев А. В.* (2018). Экономический рост, образование и терроризм: опыт количественного анализа // Социологический журнал. Т. 24. № 2. С. 28–65.
- Голдстоун Дж. А.* (2006). К теории революции четвертого поколения / Пер. с англ. Н. Эдельмана // Логос. № 5. С. 58–103.
- Голдстоун Дж. А.* (2015). Революции: очень краткое введение / Пер. с англ. А. Яковлева. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Гринин Л. Е.* (2017а). Революции: взгляд на пятисотлетний тренд // Историческая психология и социология истории. № 2. С. 5–42.
- Гринин Л. Е.* (2017б). Революции и исторический процесс // Философия и общество. № 3. С. 5–29.
- Гринин Л. Е.* (2017в). Российская революция в свете теории модернизации // История и современность № 2. С. 22–57.
- Гринин Л. Е.* (2017г). Русская революция и ловушки модернизации // Полис. № 4. С. 138–155.
- Гринин Л. Е.* (2020а). О возможности революционной ситуации в США // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: ежегодник. Т. 11. С. 33–49.
- Гринин Л. Е.* (2020б). Сложилась ли в Америке революционная ситуация? // Век глобализации. № 3. С. 31–44.
- Гринин Л. Е., Гринин А. Л.* (2020). Революции XX века: теоретический и количественный анализ // Полис. № 5. С. 130–147.
- Гринин Л. Е., Коротаев А. В.* (2020). Методологические пояснения к исследованию революционных событий // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 854–861.
- Гринин Л. Е., Коротаев А. В., Исаев Л. М.* (2016). Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. М.: Учитель.
- Жданов А. И.* (2020). Угрозы деконсолидации либеральной демократии: определение магистрального пути эрозии демократического режима на примере Соединенных Штатов Америки // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: ежегодник. Т. 11. С. 17–32.

- Исаев Л. М., Коротаев А. В. (2015). Революционная волна 2013–2014 гг.: количественный анализ. Или — что общего между президентом Мурси и президентом Януковичем? // Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі. Київ: Талком. С. 30–33.
- Кайгородова М. Е. (2020). К вопросу о революционных событиях XXI века в странах Азии // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 899–918.
- Коротаев А. В., Билюга С. Э., Шишкина А. Р. (2016). ВВП на душу населения, уровень протестной активности и тип режима: опыт количественного анализа // Сравнительная политика. Т. 7. № 4. С. 72–94.
- Коротаев А. В., Васькин И. А., Романов Д. М. (2019). Демократия и терроризм: новый взгляд на старую проблему // Социологическое обозрение. Т. 18. № 3. С. 9–48.
- Коротаев А. В., Гринин Л. Е., Исаев Л. М., Билюга С. Э., Васькин И. А., Слинко Е. В., Шишкина А. Р., Мещерина К. В. (2017). Дестабилизация: глобальные, национальные, природные факторы и механизмы. М.: Учитель.
- Коротаев А. В., Исаев Л. М. (2015). Украинская мозаика (Опыт количественного анализа украинской избирательной статистики) // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз. № 3. С. 91–101.
- Коротаев А. В., Исаев Л. М., Васильев А. М. (2015). Количественный анализ революционной волны 2013–2014 гг. // Социологические исследования. № 8. С. 119–127.
- Коротаев А. В., Малков С. Ю. (2014). Ловушка на выходе из мальтузианской ловушки в современных модернизирующихся обществах // Гринин Л. Е., Коротаев А. В. (ред.). История и математика: аспекты демографических и социально-экономических процессов. Волгоград: Учитель. С. 43–97.
- Коротаев А. В., Малков С. Ю., Бурова А. Н., Зинькина Ю. В., Ходунов А. С. (2012). Ловушка на выходе из ловушки: математическое моделирование социально-политической дестабилизации в странах мир-системной периферии и события Арабской весны 2011 г. // Акаев А. А., Коротаев А. В., Малинецкий Г. Г., Малков С. Ю. (ред.). Моделирование и прогнозирование глобального, регионального и национального развития. М.: ЛИБРОКОМ/URSS. С. 210–276.
- Коротаев А. В., Слинко Е. В., Шульгин С. Г., Билюга С. Э. (2016). Промежуточные типы политических режимов и социально-политическая нестабильность. Опыт количественного кросс-национального анализа // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз. № 3. С. 31–52.
- Коротаев А. В., Халтурина Д. А., Кобзева С. В., Зинькина Ю. В. (2011). Ловушка на выходе из ловушки? О некоторых особенностях политико-демографической динамики модернизирующихся систем // Акаев А. А., Коротаев А. В., Малинецкий Г. Г., Малков С. Ю. (ред.). Проекты и риски будущего: концепции, модели, инструменты, прогнозы. М.: Красанд/URSS. С. 45–88.

- Коротаяев А. В., Халтурина Д. А., Малков А. С., Божевольнов Ю. В., Кобзева С. В., Зинькина Ю. В. (2010). Законы истории: математическое моделирование и прогнозирование мирового и регионального развития. 3-е изд. М.: ЛКИ/URSS.
- Костин М. С. (2020а). Венесуэла: революционные события на фоне продолжающейся революционной эпохи (1998–2020) // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 854–861.
- Костин М. С. (2020б). Революционные эпизоды и движения XXI века в некоторых странах Восточной Европы // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 854–861.
- Костин М. С. (2020в). «Уксусная революция» 2013–2016 годов в Бразилии // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 854–861.
- Ленин В. И. (1969). Крах II Интернационала // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 26. М.: Изд-во политической лит-ры. С. 209–265.
- Логинава А. А., Хамов А. В. (2020). Некоторые революционные события в Африке и на Ближнем Востоке (2005–2019) // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 919–930.
- Розов Н. С. (2019). Философия и теория истории. Кн. 2: Причины, динамика и смысл революций. М.: Красанд/URSS.
- Розов Н. С., Пустовойт Ю. А., Филиппов С. И., Цыганков В. В. (2019). Революционные волны в ритмах глобальной модернизации. М.: Красанд/URSS.
- Тилли Ч. (2019). От мобилизации к революции / Пер. с англ. Д. Карасева под науч. ред. С. Моисеева. М.: ВШЭ.
- Хамов А. В., Шабардина А. Д. (2020). Некоторые революционные события в Латинской Америке (2000–2019) // Системный мониторинг глобальных и региональных рисков. Т. 11. С. 862–877.
- Хантингтон С. (2003). Третья волна: демократизация в конце XX века / Пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН.
- Шульц Э. Э. (2016). Теория революции: революции и современные цивилизации. М.: Ленанд/USSR.
- Ackerman P., Karatnycky A. (eds.). (2005). How Freedom is Won: From Civic Resistance to Durable Democracy. Washington: Freedom House.
- Ackerman P., Kruegler C. (1994) Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century. Westport: Praeger.
- Albrecht H. (2005). How Can Opposition Support Authoritarianism? Lessons from Egypt // Democratization, Vol. 12. № 3. P. 378–397.
- Albrecht H., Koehler K. (2020). Revolutionary Mass Uprisings in Authoritarian Regimes // International Area Studies Review. Vol. 23. № 2. P. 135–159.
- Albrecht H., Wegner E. (2006). Autocrats and Islamists: Contenders and Containment in Egypt and Morocco // Journal of North African Studies. Vol. 11. № 2. P. 123–141.
- Andreski S. L. (1998). A Typology of Revolutions from a Morphological Viewpoint // International Journal on World Peace. Vol. 5. № 1. P. 25–43.

- Ardagna S., Caselli F.* (2014). The Political Economy of the Greek Debt Crisis: A Tale of Two Bailouts // *American Economic Journal: Macroeconomics*. Vol. 6. № 4. P. 291–323.
- Banks A. S., Wilson K. A.* (2021). Cross-National Time-Series Data Archive Coverage. Jerusalem, Israel: Databanks International. URL: <http://www.databanksinternational.com> (дата доступа: 10.06.2022).
- Bayer M., Bethke F. X., Lambach D.* (2016). The Democratic Dividend of Nonviolent Resistance // *Journal of Peace Research*. Vol. 53. № 6. P. 758–771.
- Bearman P. S.* (1993). *Relations into Rhetoric: Local Elite Social Structure in Norfolk, England 1540–1640*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Beck C. J.* (2015). *Radicals, Revolutionaries, and Terrorists*. Cambridge: Polity Press.
- Beck C. J.* (2017). *Revolutions: Robust Findings, Persistent Problems, and Promising Frontiers* // *Stohl M., Lichbach M. I., Grabosky P. N.* (eds.) *States and Peoples in Conflict: Transformations of Conflict Studies*. N. Y.: Routledge. P. 168–183.
- Beissinger M. R.* (2007). Structure and Example in Modular Political Phenomena: The Diffusion of Bulldozer/Rose/Orange/Tulip Revolutions // *Perspectives in Politics*. Vol. 5. № 2. P. 259–276.
- Beissinger M. R.* (2022). *The Revolutionary City*. Princeton: Princeton University Press.
- Besaçon M. L.* (2005). Relative Resources: Inequality in Ethnic Wars, Revolutions, and Genocides // *Journal of Peace Research*. Vol. 42. № 4. P. 393–415.
- Butcher C., Svensson I.* (2016). Manufacturing Dissent: Modernization and the Onset of Major Nonviolent Resistance Campaigns // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 60. № 2. P. 311–339.
- Carroll R., Pond A.* (2021). Costly Signaling in Autocracy // *International Interactions*. Vol. 47. № 4. P. 612–632.
- Castañeda J.* (1993). *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War*. N. Y.: Vintage Books.
- Celestino M. R., Gleditsch K. S.* (2013). Fresh Carnations or All Thorn, No Rose? Nonviolent Campaigns and Transitions in Autocracies // *Journal of Peace Research*. Vol. 50. № 3. P. 385–400.
- Chenoweth E., Shay C. W.* (2020a). *List of Campaigns in NAVCO 1.3*. Cambridge: Harvard Dataverse.
- Chenoweth E., Shay C. W.* (2020b). *NAVCO 1.3 Codebook*. Cambridge: Harvard Dataverse.
- Chenoweth E., Stephan M. J.* (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. N. Y.: Columbia University Press.
- Chenoweth E., Ulfelder J.* (2017). Can Structural Conditions Explain the Onset of Nonviolent Uprisings? // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 61. № 2. P. 298–324.
- Cincotta R., Weber H.* (2021). Youthful Age Structures and the Risks of Revolutionary and Separatist Conflicts // *Goerres A., Vanhuysse P.* (eds.) *Global Political Demography: Comparative Analyses of the Politics of Population Change in All World Regions*. L.: Palgrave. P. 57–92.

- Colburn F. D. (1994). *The Vogue of Revolution in Poor Countries*. Princeton: Princeton University Press.
- Coppedge, M., Gerring J., Knutsen C. H., Lindberg S. I., Teorell J., Alizada N., Altman D., Bernhard M., Cornell A., Fish M. S., Gastaldi L., Gjerløw H., Glynn A., Hicken A., Hindle G., Ilchenko N., Krusell J., Luhrmann A., Maerz S. F., Marquardt K. L., McMann K., Mechkova V., Medzihorsky J., Paxton P., Pemstein D., Pernes J., von Römer J., Sigman R., Skaaning S., Staton J., Sundström A., Tzelgov E., Wang Y., Wig T., Wilson S., Ziblatt D. (2021). V-Dem [Country–Year/Country–Date] Dataset v11.1 Varieties of Democracy Project. URL: <https://doi.org/10.23696/vdemds21> (дата доступа: 10.06.2022).
- Corbett J. (2019). The Deconsolidation of Democracy: Is It New and What Can Be Done About It? // *Political Studies Review*. Vol. 18. № 2. P. 178–188.
- Davies J. C. (1962). *Toward a Theory of Revolution* // *American Sociological Review*. Vol. 27. № 1. P. 5–19.
- Davies J. C. (1969). *Toward a Theory of Revolution* // McLaughlin B. (ed.) *Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective*. N. Y.: Free Press. P. 85–108.
- Derluguian G., Hovhannisyan R. (2022). The Armenian Revolution of 2018: A Historical-Sociological Interpretation // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.) *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 899–922.
- DeFronzo J. (1996). *Revolutions and Revolutionary Movements*. Boulder: Westview.
- Dogan M., Higley J. (1998). *Elites, Crises, and the Origins of Regimes*. Boulder: Rowman & Littlefield.
- Eisenstadt S. (1978). *Revolution and the Transformation of Societies*. N. Y.: Free Press.
- Ellingsen T. (2000). Colorful Community or Ethnic Witches' Brew? Multiethnicity and Domestic Conflict during and after the Cold War // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 44. № 2. P. 228–249.
- Ellingsen T., Gleditsch N. P. (1997). Democracy and Armed Conflict in the Third World // Volder K., Smith D. (eds.) *Causes of Conflict in the Third World*. Oslo, Norway: North/South Coalition and International Peace Research Institute. P. 69–81.
- Esty D., Goldstone J. A., Gurr T. R., Harff B., Levy M., Dabelko G. D., Surko P., Unger A. N. (1998). *State Failure Task Force Report: Phase II Findings*. McLean: Application International.
- Evrividou A., Drury J. (2013). This is the Time of Tension: Collective Action and Subjective Power in the Greek Anti-Austerity Movement // *Contention*. Vol. 1. № 1. P. 31–51.
- Fearon J., Laitin D. (2003). Ethnicity, Insurgency, and Civil War // *American Political Science Review*. Vol. 97. № 1. P. 75–90.
- Foa R. S., Mounk Y. (2016). The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect // *Journal of Democracy*. Vol. 27. № 3. P. 5–17.
- Fox J. (2004). The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945–2001 // *Journal of Peace Research*. Vol. 41. № 6. P. 715–731.

- Francisco R. A.* (1995). The Relationship between Coercion and Protest: An Empirical Evaluation in Three Coercive States // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 39. № 2. P. 263–282.
- Freedom House. (2020a). Freedom in the World Database. Washington: Freedom House. URL: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-02/All_data_FIW_2013-2021.xlsx (дата доступа: 10.06.2022).
- Freedom House. (2020b). Freedom in the World 2020 Methodology. Washington: Freedom House. URL: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-02/Freedom_in_the_World_2020_Methodology.pdf (дата доступа: 10.06.2022).
- Fukuyama F.* (1989). The End of History // *The National Interest*. № 16. P. 3–18.
- Fukuyama F.* (1992). *The End of History and the Last Man*. N. Y.: Free Press.
- Gaibulloev K., Piazza J. A., Sandler T.* (2017). Regime Types and Terrorism // *International Organization*. Vol. 71. № 3. 491–522.
- Gates S., Hegre H., Jones M. P., Strand H.* (2006). Institutional Consistency and Political Instability // *American Journal of Political Science*. Vol. 50. № 4. P. 893–908.
- Gilli M., Li Y.* (2015). Coups, Revolutions and Efficient Policies in Autocracies // *European Journal of Political Economy*. Vol. 39. P. 109–124.
- Gleditsch K. S., Hegre H.* (2014). Regime Type and Political Transition in Civil War // *DeRouen K., Newman E.* (eds.). *Routledge Handbook of Civil War*. L.: Routledge. P. 145–156.
- Gleditsch N. P., Hegre H., Strand H.* (2009). Democracy and Civil War // *Midlarsky M.* (ed.). *Handbook of War Studies III*. Ann Arbor: University of Michigan Press. P. 155–192.
- Goldstone J. A.* (1986). State Breakdown in the English Revolution: A New Synthesis // *American Journal of Sociology*. Vol. 92. № 2. P. 257–322.
- Goldstone J. A.* (1988). East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China // *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 30. № 1. P. 103–142.
- Goldstone J. A.* (1991). *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press.
- Goldstone J. A.* (2001). An Analytical Framework // *Katz M. N.* (ed.) *Revolution: International Dimensions*. Washington: CQ Pres. P. 9–29.
- Goldstone J. A.* (2009). Rethinking Revolutions: Integrating Origins, Processes, and Outcomes // *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*. Vol. 29. № 1. P. 8–32.
- Goldstone J. A.* (2011). Cross-Class Coalitions and the Making of the Arab Revolts of 2011 // *Swiss Political Science Review*. Vol. 17. № 4. P. 457–462.
- Goldstone J. A.* (2016). *Revolution and Rebellion in the Early Modern World: Population Change and State Breakdown in England, France, Turkey and China 1600–1850* (25th Anniversary Edition). L.: Routledge.

- Goldstone J. A., Bates R. H., Epstein D. L., Gurr T. R., Lustik M., Marshall M. G., Ulfelder J., Woodward M. (2010). A Global Forecasting Model of Political Instability // *American Journal of Political Science*. Vol. 54. № 1. P. 190–208.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022a). Changing yet Persistent: Revolutions and Revolutionary Events // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 1–34.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022b). On Theories and Phenomenon of Revolution // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 37–68.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022c). How Many Revolutions will We See in the 21st Century? // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 1037–1061.
- Goldstone J. A., Gurr T., Harff B., Levy M., Marshall M., Bates R., Epstein D., Kahl C., Surko P., Ulfelder J., Unger Jr. A. (2000). *State Failure Task Force Report: Phase III Findings*. McLean: Science Applications International Corporation (SAIC).
- Goodwin J. (2001a). Is the Age of Revolutions Over? // Katz M. N. (ed.). *Revolution: International Dimensions*. Washington: CQ Press. P. 272–283.
- Goodwin J. (2001b). *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodwin J. (2003). The Renewal of Socialism and the Decline of Revolution // Foran J. (ed.). *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*. L.: Zed Books. P. 59–72.
- Grinin L. (2012). State and Socio-Political Crises in the Process of Modernization // *Cliodynamics*. Vol. 3. № 1. P. 24–157.
- Grinin L. (2013). State and Socio-Political Crises in the Process of Modernization // *Social Evolution & History*. Vol. 12. № 2. P. 35–76.
- Grinin L. (2022). On Revolutionary Situations, Stages of Revolution, and Some Other Aspects of the Theory of Revolution // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 69–104.
- Grinin L., Grinin A. (2022). Revolutionary Waves and Lines of the 20th Century // Goldstone J., Grinin L., Korotayev A. (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 315–387.
- Gurr T. R. (1974). Persistence and Change in Political Systems, 1800–1971 // *American Political Science*. Vol. 68. № 4. P. 1482–1504.
- Haggard S., Kaufman R. R. (1995). *The Political Economy of Democratic Transitions*. Princeton: Princeton University Press.

- Halliday F.* (1999). *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power*. Durham: Duke University Press.
- Hegre H., Ellingsen T., Gates S., Gledish N. P.* (2001). Towards a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992 // *American Political Science*. Vol. 95. № 1. P. 33–48.
- Hough J.* (1997). *Democratization and Revolution in the USSR 1985–1991*. Washington: Brookings Institution.
- Howe P.* (2017). Eroding Norms and Democratic Deconsolidation // *Journal of Democracy*. Vol. 28. № 4. P. 15–29.
- Huntington S. P.* (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Inglehart R., Norris P.* (2019). *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnstad P. G.* (2010). Nonviolent Democratization: A Sensitivity Analysis of How Transition Mode and Violence Impact the Durability of Democracy // *Peace & Change*. Vol. 35. № 3. P. 464–482.
- Kadivar M. A., Ketchley N.* (2018). Sticks, Stones, and Molotov Cocktails: Unarmed Collective Violence and Democratization // *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*. Vol. 4. P. 1–16.
- Kamrava M.* (2019). *A Concise History of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karyotis G., Rüdig W.* (2018). The Three Waves of Anti-austerity Protest in Greece, 2010–2015 // *Political Studies Review*. Vol. 16. № 2. P. 158–169.
- Keller F.* (2012). (Why) Do Revolutions Spread? Paper presented at the 2012 Annual Meeting of the American Political Science Association. August 30 — September 2, 2012, New Orleans.
- Kim N. K., Kroeger A. M.* (2019). Conquering and Coercing: Nonviolent Anti-regime Protests and the Pathways to Democracy // *Journal of Peace Research*. Vol. 56. № 5. P. 650–666.
- Korotayev A.* (2014). Technological Growth and Sociopolitical Destabilization: A Trap at the Escape from the Trap? // *Mandal K., Asheulova N., Kirdina S.* (eds.). *Socio-Economic and Technological Innovations: Mechanisms and Institutions*. New Delhi: Narosa Publishing House. P. 113–134.
- Korotayev A., Bilyuga S., Shishkina A.* (2018). GDP Per Capita and Protest Activity: A Quantitative Reanalysis // *Cross-Cultural Research*. Vol. 52. № 4. P. 406–440.
- Korotayev A., Issaev L., Zinkina J.* (2015). Center-Periphery Dissonance as a Possible Factor of the Revolutionary Wave of 2013–2014: A Cross-national Analysis // *Cross-Cultural Research*. Vol. 49. № 5. P. 461–488.
- Korotayev A., Malkov S., Grinin L.* (2014). A Trap at the Escape from the Trap? Some Demographic Structural Factors of Political Instability in Modernizing Social Systems // *Grinin L., Korotayev A.* (eds.). *History and Mathematics: Trends and Cycles*. Volgograd: Uchitel. P. 201–267.

- Korotayev A., Vaskin I., Romanov D.* (2021). Terrorism and Democracy: A Reconsideration // *Comparative Sociology*. Vol. 20. № 3. P. 344–379.
- Korotayev A., Vaskin I., Tsirel S.* (2021). Economic Growth, Education, and Terrorism: A Re-Analysis // *Terrorism and Political Violence*. Vol. 33. № 3. P. 572–595.
- Korotayev A., Zinkina J., Kobzeva S., Bogevolnov J., Khaltourina D., Malkov A., Malkov S.* (2011). A Trap at the Escape from the Trap? Demographic-Structural Factors of Political Instability in Modern Africa and West Asia // *Cliodynamics*. Vol. 2. № 2. P. 276–303.
- Lachmann R.* (1997). Agents of Revolution: Elite Conflicts and Mass Mobilization from the Medici to Yeltsin // *Foran J.* (ed.) *Theorizing Revolutions*. L.: Routledge. P. 73–101.
- Lawson G.* (2016). Within and Beyond the «Fourth Generation» of Revolutionary Theory // *Sociological Theory*. Vol. 34. № 2. P. 106–127.
- Lawson G.* (2019). *Anatomies of Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levitsky S., Ziblatt D.* (2018). *How Democracies Die*. N. Y.: Crown Publishing.
- Mărcău F. C.* (2019). Dynamics of Deconsolidating Democracies of Poland, Hungary and Romania // *Astra Salvensis*. Vol. 7. P. 293–306.
- Marshall M. G., Gurr T. R.* (2020). *Polity5: Political Regime Characteristics and Transitions, 1800–2018. Dataset Users' Manual*. Vienna: Center for Systemic Peace.
- Marshall M. G., Gurr T. R., Jagers K.* (2021). *Polity5 Project: Polity5 Annual Time-Series, 1946–2018*. Vienna, VA: Center for Systemic Peace. URL: <http://www.systemicpeace.org/inscr/p5v2018.xls> (дата доступа: 10.06.2022).
- Massoud T. G., Doces J. A., Magee C. S. P.* (2019). Protests and the Arab Spring: An Empirical Investigation // *Polity*. Vol. 51. № 3. P. 429–465.
- Mitchell L. A.* (2022). The «Color» Revolutions: Successes and limitations of Non-violent Protest // *Goldstone J., Grinin L., Korotayev A.* (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 435–445.
- Muller E. N., Weede E.* (1990). Cross-national Variations in Political Violence: A Rational Action Approach // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 34. № 4. P. 624–651.
- Nodia G.* (2000). The End of Revolution? // *Journal of Democracy*. Vol. 11. № 1. P. 164–171.
- Parsa M.* (2000). *States, Ideologies, and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Puddington A.* (2015). *Discarding Democracy: Return to the Iron Fist*. Freedom in the World 2015. Washington: Freedom House.
- Rasler K., Thompson W. R., Bou Nassif H.* (2022). The Extent of Military Involvement in Non-Violent, Civilian Revolts and Their Aftermath // *Goldstone J., Grinin L., Korotayev A.* (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 739–779.
- Regan P., Bell S.* (2009). Changing Lanes or Stuck in the Middle: Why Are Anocracies More Prone to Civil Wars? // *Political Research Quarterly*. Vol. 63. № 4. P. 747–759.

- Regan P. M., Norton D.* (2005). Greed, Grievance, and Mobilization in Civil Wars // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 49. № 3. P. 319–336.
- Ritter D.* (2015). *The Iron Case of Liberalism: International Politics and Unarmed Revolutions in the Middle East and North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanderson S. K.* (2016). *Revolutions: A Worldwide Introduction to Social and Political Contention*. L.: Routledge.
- Selbin E.* (2001). Same as It Ever Was: The Future of Revolution at the End of the Century // *Katz M. N.* (ed.) *Revolution: International Dimensions*. Washington: CQ Press. P. 284–297.
- Selbin E.* (2019). Resistance and Revolution in the Age of Authoritarian Revanchism: The Power of Revolutionary Imaginaries in the Austerity-Security State Era // *Millennium*. Vol. 47. № 3. P. 483–496.
- Selbin E.* (2022). All around the World: Revolutionary Potential in the Age of Authoritarian Revanchism // *Goldstone J., Grinin L., Korotayev A.* (eds.). *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*. Cham: Springer. P. 415–433.
- Shin D. C.* (2018). The Deconsolidation of Liberal Democracy in Korea: Exploring its Cultural Roots // *Korea Observer*. Vol. 49. № 1. P. 107–136.
- Slinko E., Bilyuga S., Zinkina J., Korotayev A.* (2017). Regime Type and Political Destabilization in Cross-National Perspective: A Re-Analysis // *Cross-Cultural Research*. Vol. 51. № 1. P. 26–50.
- Snyder R.* (1998). Paths out of Sultanistic Regimes: Combining Structural and Voluntarist Perspectives // *Chehabi H. E., Linz J. J.* (eds.). *Sultanistic Regimes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press., P. 49–81.
- Snyder R.* (1999). The End of Revolution? // *The Review of Politics*. Vol. 61. № 1. P. 5–28.
- Stephan M. J., Chenoweth E.* (2008) Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict // *International Security*. Vol. 33. № 1 P. 7–44.
- Stone B.* (2014) *The Anatomy of Revolution Revisited: A Comparative Analysis of England, France, and Russia*. N. Y.: Cambridge University Press.
- Stradiotto G. A., Guo S.* (2010) Transitional Modes of Democratization and Democratic Outcomes // *International Journal on World Peace*. Vol. 27. № 4. P. 5–40.
- Tilly C.* (1978) *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill.
- Treisman D.* (2020). Democracy by Mistake: How the Errors of Autocrats Trigger Transitions to Freer Government // *American Political Science Review*. Vol. 114. № 3. P. 792–810.
- Urdal H.* (2006). A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence // *International Studies Quarterly*. Vol. 50. № 3. P. 607–629.
- Vogiatzoglou M.* (2017). Turbulent Flow: Anti-austerity Mobilization in Greece // *Della Porta D., Andretta M., Fernandes T., O'Connor F., Romanos E., Vogiatzoglou M.* *Late Neoliberalism and its Discontents in the Economic Crisis: Comparing Social Movements in the European Periphery*. Cham: Palgrave Macmillan. P. 99–129.

Political Regime Types and Revolutionary Destabilization Risks in the Twenty-First Century

Andrey Korotayev

Professor, Doctor of Historical Sciences, Head of the Laboratory for Monitoring of Destabilization Risks, HSE University
Senior Research Fellow, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: akorotayev@gmail.com

Leonid Grinin

Doctor of Philosophical Sciences, Leading Research Fellow, Laboratory for Monitoring of Destabilization Risks, HSE University
Senior Research Fellow, Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: leonid.grinin@gmail.com

Ilya Medvedev

Junior Research Fellow, Laboratory for Monitoring of Destabilization Risks, HSE University
Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: semyonkot@yandex.ru

Maxim Slav

Junior Research Fellow, Laboratory for Monitoring of Destabilization Risks, HSE University
Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000
E-mail: maximslav@yandex.ru

In this paper, we report the inverted U-shaped relationship between the regime type (on the autocracy — democracy scale) and the risks of revolutionary destabilization. Autocracies tend to be more vulnerable to revolutionary destabilization than full autocracies or consolidated democracies. We would also point at a strong positive correlation between the weakening of autocracies and the risks of revolutionary destabilization that exists among full autocracies. We also observe a certain asymmetry of the U-shaped relationship with full autocracies being far more vulnerable to revolutionary destabilization than full democracies, and with partial autocracies being far more vulnerable to revolutionary destabilization than partial democracies (with factional democracies being the most exposed type of partial democracies). We hence answer the question posed in the late twentieth century if the era of revolution ends with the spread of democracies. The analysis suggests that this will not happen in the foreseeable future. On the one hand, our analysis confirms that consolidated democracy is the most efficient mechanism preventing the emergence of any serious attempts to overthrow power via revolutionary means. However, on the other hand, less than a third of contemporary democracies are consolidated, whereas most of the twenty-first century democracies are partial (a third of which, in turn, are factional democracies); and, as our analysis suggests, revolutions are rather probable in partial democracies (and are even more probable in factional ones). In addition, full autocracies that start moving toward democracy and shifting to partial autocratic rule have increased risks of revolutionary destabilization, which explains why the contemporary global spread of democracy was associated with a rise — rather than a decline — of revolutionary activity. Also, as we find, revolutionary events, e. g., revolutionary movements without revolutions and analogues of revolutions, are quite possible in consolidated democracies. Finally, strong forms of revolutionary destabilization are quite possible in cases when consolidated democracy de-consolidates, which also suggests that the era of revolutions is not going to end in the foreseeable future.

Keywords: revolutions, political regimes, destabilization, 21st century, anocracy, democracy, autocracy, forecast, quantitative analysis

References

- Ackerman P. P., Karatnycky A. (eds.) (2005) *How Freedom is Won: From Civic Resistance to Durable Democracy*, Washington: Freedom House.
- Ackerman P. P., Krueger C. (1994) *Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in the Twentieth Century*, Westport: Praeger.
- Albrecht H. (2005) How Can Opposition Support Authoritarianism? Lessons from Egypt. *Democratization*, vol. 12, no 3, pp. 378–397.
- Albrecht H., Koehler K. (2020) Revolutionary Mass Uprisings in Authoritarian Regimes. *International Area Studies Review*, vol. 23, no 2, pp. 135–159.
- Albrecht H., Wegner E. (2006) Autocrats and Islamists: Contenders and Containment in Egypt and Morocco. *Journal of North African Studies*, vol. 11, no 2, pp. 123–141.
- Andreski S. L. (1998) A Typology of Revolutions from a Morphological Viewpoint. *International Journal on World Peace*, vol. 5, no 1, pp. 25–43.
- Ardagna S., Caselli F. (2014) The Political Economy of the Greek Debt Crisis: A Tale of Two Bailouts. *American Economic Journal: Macroeconomics*, vol. 6, no 4, pp. 291–323.
- Banks A. S., Wilson K. A. (2021) Cross-National Time-Series Data Archive Coverage, Jerusalem, Israel: Databanks International. Available at: <http://www.databanksinternational.com> (accessed 10 June 2022).
- Bayer M., Bethke F. X., Lambach D. (2016) The Democratic Dividend of Nonviolent Resistance. *Journal of Peace Research*, vol. 53, no 6, pp. 758–771.
- Bearman P. S. (1993) *Relations into Rhetorics: Local Elite Social Structure in Norfolk, England 1540–1640*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Beck C. J. (2015) *Radicals, Revolutionaries, and Terrorists*, Cambridge: Polity Press.
- Beck C. J. (2017) Revolutions: Robust Findings, Persistent Problems, and Promising Frontiers. *States and Peoples in Conflict: Transformations of Conflict Studies* (eds. M. Stohl, M. I. Lichbach, P. N. Grabosky), New York: Routledge, pp. 168–183.
- Beissinger M. R. (2007) Structure and Example in Modular Political Phenomena: The Diffusion of Bulldozer/Rose/Orange/Tulip Revolutions. *Perspectives in Politics*, vol. 5, no 2, pp. 259–276.
- Beissinger M. R. (2022) *The Revolutionary City*, Princeton: Princeton University Press.
- Besançon M. L. (2005) Relative Resources: Inequality in Ethnic Wars, Revolutions, and Genocides. *Journal of Peace Research*, vol. 42, no 4, pp. 393–415.
- Butcher C., Svensson I. (2016) Manufacturing Dissent: Modernization and the Onset of Major Nonviolent Resistance Campaigns. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 60, no 2, pp. 311–339.
- Carroll R., Pond A. (2021) Costly Signaling in Autocracy. *International Interactions*, vol. 47, no 4, pp. 612–632.
- Castañeda J. (1993) *Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War*, New York: Vintage Books.
- Celestino M. R., Gleditsch K. S. (2013) Fresh Carnations or All Thorn, No Rose? Nonviolent Campaigns and Transitions in Autocracies. *Journal of Peace Research*, vol. 50, no 3, pp. 385–400.
- Chenoweth E., Shay C. W. (2020) *List of Campaigns in NAVCO 1.3*, Cambridge: Harvard Dataverse.
- Chenoweth E., Shay C. W. (2020) *NAVCO 1.3 Codebook*, Cambridge: Harvard Dataverse.
- Chenoweth E., Stephan M. J. (2011) *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York: Columbia University Press.
- Chenoweth E., Ulfelder J. (2017) Can Structural Conditions Explain the Onset of Nonviolent Uprisings? *Journal of Conflict Resolution*, vol. 61, no 2, pp. 298–324.
- Cincotta R., Weber H. (2021) Youthful Age Structures and the Risks of Revolutionary and Separatist Conflicts. *Global Political Demography: Comparative Analyses of the Politics of Population Change in All World Regions* (eds. A. Goerres, P. P. Vanhuyse), London: Palgrave, pp. 57–92.
- Colburn F. D. (1994) *The Vogue of Revolution in Poor Countries*, Princeton: Princeton University Press.

- Coppedge M., Gerring J., Knutsen C. H., Lindberg S. I., Teorell J., Alizada N., Altman D., Bernhard M., Cornell A., Fish M. S., Gastaldi L., Gjerløw H., Glynn A., Hicken A., Hindle G., Ilchenko N., Krusell J., Luhrmann A., Maerz S. F., Marquardt K. L., McMann K., Mechkova V., Medzihorsky J., Paxton P., Pemstein D., Pernes J., von Römer J., Seim B., Sigman R., Skaaning S., Staton J., Sundström A., Tzelgov E., Wang Y., Wig VOL., Wilson S., Ziblatt D. (2021) V-Dem [Country–Year/Country–Date] Dataset v11.1. Varieties of Democracy Project.
- Corbett J. (2019) The Deconsolidation of Democracy: Is It New and What Can Be Done About It? *Political Studies Review*, vol. 18, no 2, pp. 178–188.
- Davies J. C. (1962) Toward a Theory of Revolution. *American Sociological Review*, vol. 27, no 1, pp. 5–19.
- Davies J. C. (1969) Toward a Theory of Revolution. *Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective* (ed. B. McLaughlin), New York: Free Press, pp. 85–108.
- DeFronzo J. (1996) *Revolutions and Revolutionary Movements*, Boulder: Westview.
- Derluguian G., Hovhannisyann R. (2022) The Armenian Revolution of 2018: A Historical-Sociological Interpretation. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 899–922.
- Dogan M., Higley J. (1998) *Elites, Crises, and the Origins of Regimes*, Boulder: Rowman & Littlefield.
- Eisenstadt S. (1978) *Revolution and the Transformation of Societies*, New York: Free Press.
- Ellingsen T. (2000) Colorful Community or Ethnic Witches' Brew? Multiethnicity and Domestic Conflict during and after the Cold War. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 44, no 2, pp. 228–249.
- Ellingsen T., Gleditsch N. P. P. (1997) Democracy and Armed Conflict in the Third World. *Causes of Conflict in the Third World* (eds. K. Volder, D. Smith), Oslo, Norway: North/South Coalition and International Peace Research Institute, pp. 69–81.
- Esty D., Goldstone J. A., Gurr R., Harff B., Levy M., Dabelko G. D., Surko P., Unger A. N. (1998) *State Failure Task Force Report: Phase II Findings*, McLean: Application International.
- Evrpidou A., Drury J. (2013) This is the Time of Tension: Collective Action and Subjective Power in the Greek Anti-Austerity Movement. *Contention*, vol. 1, no 1, pp. 31–51.
- Fearon J., Laitin D. (2003) Ethnicity, Insurgency, and Civil War. *American Political Science Review*, vol. 97, no 1, pp. 75–90.
- Foa R. S., Mounk Y. (2016) The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect. *Journal of Democracy*, vol. 27, no 3, pp. 5–17.
- Fox J. (2004) The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945–2001. *Journal of Peace Research*, vol. 41, no 6, pp. 715–731.
- Francisco R. A. (1995) The Relationship between Coercion and Protest: An Empirical Evaluation in Three Coercive States. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 39, no 2, pp. 263–282.
- Freedom House (2020) Freedom in the World Database. Washington DC: Freedom House. Available at: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-02/All_data_FIW_2013-2021.xlsx (accessed 10 June 2022).
- Freedom House (2020) Freedom in the World 2020 Methodology. Washington DC: Freedom House. Available at: https://freedomhouse.org/sites/default/files/2021-02/Freedom_in_the_World_2020_Methodology.pdf (accessed 10 June 2022).
- Fukuyama F. (1989) The End of History. *The National Interest*, no 16, pp. 3–18.
- Fukuyama F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press
- Gaibulloev K., Piazza J. A., Sandler T. (2017) Regime Types and Terrorism. *International Organization*, vol. 71, no 3, 491–522.
- Gates S., Hegre H., Jones M. P., Strand H. (2006) Institutional Consistency and Political Instability. *American Journal of Political Science*, vol. 50, no 4, pp. 893–908.
- Gilli M., Li Y. (2015) Coups, Revolutions and Efficient Policies in Autocracies. *European Journal of Political Economy*, vol. 39, pp. 109–124.
- Gleditsch K. S., Hegre H. (2014) Regime Type and Political Transition in Civil War. *Routledge Handbook of Civil War* (eds. K. DeRouen, E. Newman), London: Routledge, pp. 145–156.
- Gleditsch N. P., Hegre H., Strand H. (2009) Democracy and Civil War. *Handbook of War Studies III* (ed. M. Midlarsky), Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 155–192.

- Goldstone J. A. (1986) State Breakdown in the English Revolution: A New Synthesis. *American Journal of Sociology*, vol. 92, no 2, pp. 257–322.
- Goldstone J. A. (1988) East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, no 1, pp. 103–142.
- Goldstone J. A. (1991) *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley: University of California Press.
- Goldstone J. A. (2001) An Analytical Framework. *Revolution: International Dimensions* (ed. M. N. Katz), Washington: CQ Pres., pp. 9–29.
- Goldstone J. A. (2006) K teoriji revoljucii chetvertogo pokolenija [Toward a Fourth Generation of Revolutionary Theory]. *Logos*, no 5, pp. 58–103.
- Goldstone J. A. (2009) Rethinking Revolutions: Integrating Origins, Processes, and Outcomes. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 29, no 1, pp. 8–32.
- Goldstone J. A. (2011) Cross-Class Coalitions and the Making of the Arab Revolts of 2011. *Swiss Political Science Review*, vol. 17, no 4, pp. 457–462.
- Goldstone J. A. (2015) *Revoljucii: ochen' kratkoe vvedenie* [Revolutions: Very Short Introduction], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Goldstone J. A. (2016) *Revolution and Rebellion in the Early Modern World: Population Change and State Breakdown in England, France, Turkey and China 1600–1850* (25th Anniversary Edition), London: Routledge.
- Goldstone J. A., Bates R. H., Epstein D. L., Gurr T. R., Lustik M., Marshall M. G., Ulfelder J., Woodward M. (2010) A Global Forecasting Model of Political Instability. *American Journal of Political Science*, vol. 54, no 1, pp. 190–208.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022) Changing yet Persistent: Revolutions and Revolutionary Events. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 1–34.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022) On Theories and Phenomenon of Revolution. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 37–68.
- Goldstone J. A., Grinin L., Korotayev A. (2022) Conclusion. How many revolutions will we see in the 21st century? *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 1037–1061.
- Goldstone J. A., Gurr T., Harff B., Levy M., Marshall M., Bates R., Epstein D., Kahl C., Surko P.P., Ulfelder J., Unger Jr. A. (2000) *State Failure Task Force Report: Phase III Findings*, McLean: Science Applications International Corporation (SAIC).
- Goodwin J. (2001) Is the Age of Revolutions Over? *Revolution: International Dimensions* (eds. M. N. Katz), Washington: CQ Pres., pp. 272–283.
- Goodwin J. (2001) *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*, Berkeley: Cambridge University Press.
- Goodwin J. (2003) The Renewal of Socialism and the Decline of Revolution. *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization* (ed. J. Foran), London: Zed Books, pp. 59–72.
- Grinin L. (2012) State and Socio-Political Crises in the Process of Modernization. *Cliodynamics*, vol. 3, no 1, pp. 24–157.
- Grinin L. (2013) State and Socio-Political Crises in the Process of Modernization. *Social Evolution & History*, vol. 12, no 2, pp. 35–76.
- Grinin L. (2017) Revoljucii: vzgljad na pjatisotletnij trend [Revolutions: A Look at the Five-Hundred-Year Trend]. *Istoricheskaja psihologija i sociologija istorii*, no 2, pp. 5–42.
- Grinin L. (2017) Revoljucii i istoricheskij process [Revolutions and Historical Process]. *Filosofija i obshhestvo*, no 3, pp. 5–29.

- Grinin L. (2017) Rossijskaja revoljucija v svete teorii modernizacii [Russian Revolution in the Light of Modernization Theory]. *Istorija i sovremennost'*, no 2, pp. 22–57.
- Grinin L. (2017) Russkaja revoljucija i lovushki modernizacii [Russian Revolution and Modernization Trap]. *Polis*, no 4, pp. 138–155.
- Grinin L. (2020) O vozmozhnosti revoljucionnoj situacii v SShA [On the Possibility of a Revolutionary Situation in the USA]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov: ezhegodnik*, vol. 11, pp. 33–49.
- Grinin L. (2020) Slozhlilas' li v Amerike revoljucionnaja situacija? [Is There a Revolution Situation in the USA?]. *Vek globalizacii*, no 3, pp. 31–44.
- Grinin L. (2022) On Revolutionary Situations, Stages of Revolution, and Some Other Aspects of the Theory of Revolution. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 69–104.
- Grinin L., Grinin A. (2020) Revoljucii XX veka: teoreticheskij i kolichestvennyj analiz [Revolutions of the 20th Century: Theoretical and Quantitative Analysis]. *Polis*, no 5, pp. 130–147.
- Grinin L., Grinin A. (2022) Revolutionary Waves and Lines of the 20th Century. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 315–387.
- Grinin L., Korotaev A. (2020) Metodologicheskie pojasnenija k issledovaniju revoljucionnyh sobytij [Methodological Explanations to the Research of Revolutionary Events]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 854–861.
- Grinin L., Korotaev A., Isaev L. (2016) *Revoljucii i nestabil'nost' na Blizhnem Vostoke* [Revolutions and Instability in the Middle East], Moscow: Uchitel'.
- Gurr V. R. (1974) Persistence and Change in Political Systems, 1800–1971. *American Political Science*, vol. 68, no 4, pp. 1482–1504.
- Haggard S., Kaufman R. R. (1995) *The Political Economy of Democratic Transitions*, Princeton: Princeton University Press.
- Halliday F. (1999) *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power*, Durham: Duke University Press.
- Khamov A., Shabardina A. (2020) Nekotorye revoljucionnye sobytija v Latinskoj Amerike (2000–2019) [Some Revolutionary Events in Latin America (2000–2019)]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 862–877.
- Huntington S. (2003) *Tret'ja volna: demokratizacija v konce HH veka* [The Third Wave: Democratization at the End of the Twentieth Century], Moscow: ROSSPEN.
- Hegre H., Ellingsen T., Gates S., Gledish N. P. P. (2001) Towards a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War, 1816–1992. *American Political Science*, vol. 95, no 1, pp. 33–48.
- Hough J. (1997) *Democratization and Revolution in the USSR 1985–1991*, Washington: Brookings Institution.
- Howe P. P. (2017) Eroding Norms and Democratic Deconsolidation. *Journal of Democracy*, vol. 28, no 4, pp. 15–29.
- Huntington S. P. (1968) *Political Order in Changing Societies*, New Haven: Yale University Press.
- Inglehart R., Norris P. P. (2019) *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Isaev L., Korotaev A. (2015) Revoljucionnaja volna 2013–2014 gg.: kolichestvennyj analiz. Ili — chto obshhego mezhdu prezidentom Mursi i prezidentom Janukovichem? [The Revolutionary Wave 2013–2014: Quantitative Analysis; Or, What do President Morsi and President Yanukovich Have in Common?]. *Social'ni ta politichni konfiguracii modernu: politichna vlada v Ukraini ta sviti* [Social and Political Configurations of Modernity: Political Contribution in Ukraine and the World], Kiiiv: Talkom, pp. 30–33.
- Johnstad P. G. (2010) Nonviolent Democratization: A Sensitivity Analysis of How Transition Mode and Violence Impact the Durability of Democracy. *Peace & Change*, vol. 35, no 3, pp. 464–482.
- Kadivar M. A., Ketchley N. (2018) Sticks, Stones, and Molotov Cocktails: Unarmed Collective Violence and Democratization. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*, vol. 4, pp. 1–16.

- Kaigorodova M. (2020) K voprosu o revoljucionnyh sobytijah XXI veka v stranah Azii [On the Question of the Revolutionary Events of the XXI Century in Asian Countries]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 899–918.
- Kamrava M. (2019) *A Concise History of Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Karyotis G., Rüdig W. (2018) The Three Waves of Anti-austerity Protest in Greece, 2010–2015. *Political Studies Review*, vol. 16, no 2, pp. 158–169.
- Keller F. (2012) (Why) Do Revolutions Spread? Paper presented at the 2012 Annual Meeting of the American Political Science Association. August 30 — September 2, 2012, New Orleans.
- Kim N. K., Kroeger A. M. (2019) Conquering and Coercing: Nonviolent Anti-regime Protests and the Pathways to Democracy. *Journal of Peace Research*, vol. 56, no 5, pp. 650–666.
- Korotayev A. (2014) Technological Growth and Sociopolitical Destabilization: A Trap at the Escape from the Trap? *Socio-Economic and Technological Innovations: Mechanisms and Institutions* (eds. K. Mandal, N. Asheulova, S. Kirdina), New Delhi: Narosa Publishing House, pp. 113–134.
- Korotaev A., Bilyuga S., Shishkina A. (2016) VVP na dushu naselenija, uroven' protestnoj aktivnosti i tip rezhima: opyt kolichestvennogo analiza [GDP Per Capita, Protest Intensity and Regime Type: A Quantitative Analysis]. *Comparative Politics*, vol. 7, no 4, pp. 72–94.
- Korotayev A., Bilyuga S., Shishkina A. (2018) GDP Per Capita and Protest Activity: A Quantitative Reanalysis. *Cross-Cultural Research*, vol. 52, no 4, pp. 406–440.
- Korotayev A., Grinin L., Isaev L., Bilyuga S., Vaskin I., Slinko E., Shishkina A., Meshherina K. (2017) *Destabilizacija: global'nye, nacional'nye, prirodnye faktory i mehanizmy* [Destabilization: Global, National, Natural Factors and Mechanisms], Moscow: Uchitel'.
- Korotayev A., Isaev L. (2015) Ukrainskaja mozaika: opyt kolichestvennogo analiza ukrainskoj izbratel'noj statistiki [Ukrainian Mosaic: An Attempt at Quantitative Analysis of Ukrainian Electoral Statistics]. *Politeia*, no 3, pp. 91–101.
- Korotayev A., Isaev L., Vasiliev A. (2015) Kolichestvennyj analiz revoljucionnoj volny 2013–2014 gg. [Quantitative Analysis of 2013–2014 Revolutionary Wave]. *Sociological Studies*, no 8, pp. 119–127.
- Korotayev A., Isaev L., Zinkina J. (2015) Center-Periphery Dissonance as a Possible Factor of the Revolutionary Wave of 2013–2014: A Cross-national Analysis. *Cross-Cultural Research*, vol. 49, no 5, pp. 461–488.
- Korotayev A., Khalturina D., Kobzeva S., Zinkina Y. (2011) Lovushka na vyhode iz lovushki? O nekotoryh osobennostjakh politiko-demograficheskoj dinamiki modernizirujushhihsja system [A Trap at the Exit of a Trap? On Some Features of the Political and Demographic Dynamics of Modernizing Systems]. *Proekty i riski budushhego: koncepcii, modeli, instrumenty, prognozy* [Projects and Risks of the Future: Concepts, Models, Tools, Forecasts] (eds. A. Akaev, A. Korotaev, G. Malinecky, S. Malkov), Moscow: Krasand/URSS, pp. 45–88.
- Korotayev A., Khalturina D., Malkov A., Bozhevolnov Y., Kobzeva S., Zinkina Y. (2010) *Zakony istorii: matematicheskoe modelirovanie i prognozirovanie mirovogo i regional'nogo razvitija* [Laws of History: Mathematical Modeling and Forecasting of Global and Regional Development], Moscow: LKI/URSS.
- Korotayev A., Malkov C., Burova A., Zinkina Y., Khodunov A. (2012) Lovushka na vyhode iz lovushki. Matematicheskoe modelirovanie social'no-politicheskoj destabilizacii v stranah mir-sistemnoj periferii i sobytija Arabskoj vesny 2011 g. [The Trap at the Exit of the Trap: Mathematical Modeling of Socio-Political Destabilization in the Countries of the World-System Periphery and the Events of the Arab Spring 2011]. *Modelirovanie i prognozirovanie global'nogo, regional'nogo i nacional'nogo razvitija* [Modeling and Forecasting of Global, Regional and National Development] (eds. A. Akaev, A. Korotaev, G. Malinecky, S. Malkov), Moscow: LIBROKOM/URSS, pp. 210–276.
- Korotayev A., Malkov S. (2014) Lovushka na vyhode iz mal'tuzianskoj lovushki v sovremennyh modernizirujushhihsja obshhestvah [The Trap at the Exit from the Malthusian Trap in Modern Modernizing Societies]. *Istorija i Matematika: Aspekty demograficheskikh i social'no-ekonomicheskikh processov* [History and Mathematics: Aspects of Demographic and Socio-economic Processes] (eds. L. Grinin, A. Korotaev), Volgograd: Uchitel', pp. 43–97.

- Korotayev A., Malkov S., Grinin L. (2014) A Trap at the Escape from the Trap? Some Demographic Structural Factors of Political Instability in Modernizing Social Systems. *History & Mathematics: Trends and Cycles* (eds. L. Grinin, A. Korotayev), Volgograd: Uchitel, pp. 201–267.
- Korotayev A., Slinko E., Shulgin S., Bilyuga S. (2016) Promezhutochnye tipy politicheskikh rezhimov i social'no-politicheskaja nestabil'nost': opyt kolichestvennogo kross-nacional'nogo analiza [Intermediate Types of Political Regimes and Socio-Political Instability: Quantitative Cross-national Analysis]. *Politeia*, no 3, pp. 31–52.
- Korotayev A., Vaskin I., Romanov D. (2019) Demokratija i terorizm: novyj vzgljad na staruju problem [Democracy and Terrorism: A Re-analysis]. *Russian Sociological Review*, vol. 18, no 3, pp. 9–48.
- Korotayev A., Vaskin I., Romanov D. (2021) Terrorism and Democracy: A Reconsideration. *Comparative Sociology*, vol. 20, no 3, pp. 344–379.
- Korotayev A., Vaskin I., Tsirel S. (2021) Economic Growth, Education, and Terrorism: A Re-Analysis. *Terrorism and Political Violence*, vol. 33, no 3, pp. 572–595.
- Korotayev A., Zinkina J., Kobzeva S., Bogevolnov J., Khaltourina D., Malkov A., Malkov S. (2011) A Trap at the Escape from the Trap? Demographic-Structural Factors of Political Instability in Modern Africa and West Asia. *Cliodynamics*, vol. 2, no 2, pp. 276–303.
- Kostin M. (2020) Venesujela: revoljucionnye sobytija na fone prodolzhajushhejsja revoljucionnoj jepohi (1998–2020) [Venezuela: Revolutionary Events against the Background of the Ongoing Revolutionary Era (1998–2020)]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 854–861.
- Kostin M. (2020) Revoljucionnye jepizody i dvizhenija XXI veka v nekotoryh stranah Vostochnoj Evropy [Revolutionary Episodes and Movements of the 21st Century in Some Eastern European Countries]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 854–861.
- Kostin M. (2020) "Uksusnaja revoljucija" 2013–2016 godov v Brazilii ["Vinegar Revolution" of 2013–2016 in Brazil]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 854–861.
- Lachmann R. (1997) Agents of Revolution: Elite Conflicts and Mass Mobilization from the Medici to Yeltsin. *Theorizing Revolutions* (eds. J. Foran), London: Routledge, pp. 73–101.
- Lawson G. (2016) Within and Beyond the "Fourth Generation" of Revolutionary Theory. *Sociological Theory*, vol. 34, no 2, pp. 106–127.
- Lawson G. (2019) *Anatomies of Revolutions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenin V.I. (1969) Krah II Internacionala [The Collapse of the II International]. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 26* [Complete Works, Vol. 26], Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, pp. 209–265.
- Levitsky S., Ziblatt D. (2018) *How Democracies Die*, New York: Crown Publishing.
- Loginova A., Khamov A. (2020) Nekotorye revoljucionnye sobytija v Afrike i na Blizhnem Vostoke (2005–2019) [Some Revolutionary Events in Africa and the Middle East (2005–2019)]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov*, vol. 11, pp. 919–930.
- Mărcău F. C. (2019) Dynamics of Deconsolidating Democracies of Poland, Hungary and Romania. *Astra Salvensis*, vol. 14, pp. 293–306.
- Marshall M. G., Gurr T. R. (2020) *Polity5: Political Regime Characteristics and Transitions, 1800–2018. Dataset Users' Manual*, Vienna: Center for Systemic Peace.
- Marshall M. G., Gurr T. R., Jaggers K. (2021) *Polity5 Project: Polity5 Annual Time-Series, 1946–2018*, Vienna: Center for Systemic Peace.
- Massoud T. G., Doces J. A., Magee C. S. P. (2019) Protests and the Arab Spring: An Empirical Investigation. *Polity*, vol. 51, no 3, pp. 429–465.
- Mitchell L. A. (2022) The "Color" Revolutions: Successes and Limitations of Non-violent Protest. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 435–445.
- Muller E. N., Weede E. (1990) Cross-national Variations in Political Violence: A Rational Action Approach. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 34, no 1, 624–651.
- Nodia G. (2000) The End of Revolution? *Journal of Democracy*, vol. 11, no 1, pp. 164–171.
- Parsa M. (2000) *States, Ideologies, and Social Revolutions*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Puddington A. (2015) *Discarding Democracy: Return to the Iron Fist. Freedom in the World 2015*, Washington: Freedom House.
- Rasler K., Thompson W. R., Bou Nassif H. (2022) The Extent of Military Involvement in Non-Violent, Civilian Revolts and Their Aftermath. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 739–779.
- Regan P. M., Bell S. (2009) Changing Lanes or Stuck in the Middle: Why Are Anocracies More Prone to Civil Wars? *Political Research Quarterly*, vol. 63, no 4, pp. 747–759.
- Regan P. M., Norton D. (2005) Greed, Grievance, and Mobilization in Civil Wars. *Journal of Conflict Resolution*, vol. 49, no 3, pp. 319–336.
- Ritter D. (2015) *The Iron Case of Liberalism: International Politics and Unarmed Revolutions in the Middle East and North Africa*, Oxford: Oxford University Press.
- Rozov N. (2019) *Filosofija i teorija istorii. Kn. 2: Prichiny, dinamika i smysl revolucij* [Philosophy and Theory of History, Book 2: Causes, Dynamics and Meaning of Revolutions], Moscow: Krasand/URSS.
- Rozov N., Pustovoyt Y., Filippov S., Tsygankov V. (2019) *Revoljucionnye volny v ritmah global'noj modernizacii* [Revolutionary Waves in the Rhythms of Global Modernization], Moscow: Krasand/URSS.
- Sanderson S. K. (2016) *Revolutions: A Worldwide Introduction to Social and Political Contention*, London: Routledge.
- Selbin E. (2001) Same as It Ever Was: The Future of Revolution at the End of the Century. *Revolution: International Dimensions* (ed. M. N. Katz), Washington: Congressional Quarterly Press, pp. 284–297.
- Selbin E. (2019) Resistance and Revolution in the Age of Authoritarian Revanchism: The Power of Revolutionary Imaginaries in the Austerity-Security State Era. *Millennium*, vol. 47, no 3, pp. 483–496.
- Selbin E. (2022) All Around the World: Revolutionary Potential in the Age of Authoritarian Revanchism. *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change* (eds. J. Goldstone, L. Grinin, A. Korotayev), Cham: Springer, pp. 415–433.
- Schulz E. (2016) *Teorija revolucii: revolucii i sovremennye civilizacii* [Theory of Revolution: Revolutions and Modern Civilizations], Moscow: Lenand/USSR.
- Shin C. S. (2018) The Deconsolidation of Liberal Democracy in Korea: Exploring its Cultural Roots. *Korea Observer*, vol. 49, no 1, pp. 107–136.
- Slinko E., Bilyuga S., Zinkina J., Korotayev A. (2017) Regime Type and Political Destabilization in Cross-National Perspective: A Re-Analysis. *Cross-Cultural Research*, vol. 51, no 1, pp. 26–50.
- Snyder R. (1998) Paths out of Sultanistic Regimes: Combining Structural and Voluntarist Perspectives. *Sultanistic Regimes* (eds. H. E. Chehabi, J. J. Linz), Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 49–81.
- Snyder R. (1999) The End of Revolution? *The Review of Politics*, vol. 61, no 1, pp. 5–28.
- Stephan M. J., Chenoweth E. (2008) Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict. *International Security*, vol. 33, no 1, pp. 7–44.
- Stone B. (2014) *The Anatomy of Revolution Revisited: A Comparative Analysis of England, France, and Russia*, New York: Cambridge University Press.
- Stradiotto G. A., Guo S. (2010) Transitional Modes of Democratization and Democratic Outcomes. *International Journal on World Peace*, vol. 27, no 4, pp. 5–40.
- Tilly C. (1978) *From Mobilization to Revolution*, NY: McGraw-Hill.
- Tilly C. (2019) *Ot mobilizacii k revolucii* [From Mobilization to Revolution], Moscow: HSE.
- Treisman D. (2020) Democracy by Mistake: How the Errors of Autocrats Trigger Transitions to Freer Government. *American Political Science Review*, vol. 114, no 3, pp. 792–810.
- Urdal H. (2006) A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence. *International Studies Quarterly*, vol. 50, no 3, pp. 607–629.

- Vaskin I., Tsirel S., Korotaev A. (2018) Jekonomicheskij rost, obrazovanie i terrorizm: opyt kolichestvennogo analiza [Economic Growth, Education and Terrorism: Quantitative Analysis]. *Journal of Sociology*, vol. 24, no 2, pp. 28–65.
- Vogiatzoglou M. (2017) *Turbulent Flow: Anti-austerity Mobilization in Greece. Late Neoliberalism and its Discontents in the Economic Crisis*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 99–129.
- Zhdanov A. (2020) Ugrozy dekonsolidacii liberal'noj demokratii: opredelenie magistral'nogo puti jerozii demokraticheskogo rezhima na primere Soedinennyh Shtatov Ameriki [Threats of Deconsolidation of Liberal Democracy: Defining the Main Path of Erosion of the Democratic Regime by the Example of the United States of America]. *Sistemnyj monitoring global'nyh i regional'nyh riskov: ezhegodnik*, vol. 11, pp. 17–32.

Православный священник на войне: классификация морального опыта*

Александр Луньков

Кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник,
Институт философии и права УрО РАН
Адрес: ул. Софьи Ковалевской, д. 16, г. Екатеринбург, Российская Федерация 620108
E-mail: istorik1981@mail.ru

Актуальность и практическая значимость изучения морального опыта священника на войне обусловлена фактическим отсутствием в отечественных социальных науках исследований по критическому осмыслению индивидуального выбора в момент совершения насилия, претерпевания насилия или наблюдения за насилием в ходе военных действий. В современной аналитической традиции проблематика морального опыта на войне чаще всего раскрывается с точки зрения нормативных подходов, связанных с теорией справедливой войны. На наш взгляд, понимать войну необходимо прежде всего как ситуацию, нарушающую фундаментальные принципы любой морали. Парадокс, однако, заключается в том, что, разрушая мораль мирного времени, война производит новую — мораль войны. И этот новый моральный порядок рождается в моменты экзистенциального выбора и затем транслируется другим участникам военных действий (даже противнику) и в тыл (например, в виде так называемой «окопной правды»). Поэтому ни аналитическая, ни экзистенциалистская традиции не могут быть выключены из рассмотрения этики войны. Целью данной статьи является исследование и классификация моделей морального выбора, совершавшегося православными священниками — участниками боевых действий. Лишь изучив функционирование морального выбора в конкретных ситуациях и осмыслив персональный опыт участия в войне, можно реконструировать этос (результат рефлексии индивидом своего нравственного опыта, обобщаемого до принципов индивидуальной морали) и сформулировать этику (результат обобщения индивидуальной морали до коллективного уровня) войны. Такой подход имеет философско-антропологический характер, поскольку стремится ответить на вопрос, как изменяются границы человеческого в ситуации организованного насилия? Социологический ракурс исследования данной проблемы позволяет выявить институциональные факторы, влияющие на принятие священником решений. При этом становится возможным выявить трансформации индивидуальной моральной структуры священнослужителя через изучение продуктов его рефлексии военных событий в эго-документах и интервью.

Ключевые слова: социология морали, православный священник, военный священник, этика войны, моральный выбор на войне

Адаптация к насилию и предельным формам экзистенциальной вражды, чьим наивысшим выражением была и остается война, всегда имела большое значение для человеческих обществ. Способы осмыслить, описать войну как последний довод в деле восстановления попорченной справедливости (каким бы ни было ее понимание) всегда существовали в разных традициях и культурах. Одним из таких

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

способов неизменно выступала религия. Менялись типы вооружения и способы ведения боя, но вера и священное никогда не покидали поля сражений. Одной из проблем, представляющих несомненный интерес для социальных наук, остается взаимодействие (как формальное, так и нет) двух старейших институтов: армии, воплощающей в себе организованное насилие, и религии, отвечающей за взаимодействие человеческих обществ с трансцендентным.

Институт военного или полкового священства появился в русской армии достаточно давно. Если не учитывать соответствующие упоминания в летописях эпохи Рюриковичей, то первые факты нормативного регулирования статуса полкового священника относятся к царствованию Алексея Михайловича. Петр Великий продолжил эту линию и ввел в Воинский устав 1716 года должности полевого и обер-полевого священников в армии и на флоте. С этого момента и вплоть до 1917 года в России наблюдался рост числа военных священников, было выделено несколько уровней духовного управления в армии по аналогии с ее общей структурой, и была проведена стандартизация их деятельности. В меньшем масштабе, но в тех же институциональных рамках развивалось военное духовенство неправославных религий. К началу Первой мировой войны в каждом военном округе существовали свои раввин, мулла и ксендз. В 1918 году институт Военного и морского духовенства в армии ликвидируется, было уволено почти три тысячи священников. При этом в рядах армий Белого движения военные священники просуществовали до конца Гражданской войны. В современной российской армии этот институт был официально воссоздан в 2009 году. На данный момент в армейской структуре существует несколько должностных уровней военного духовенства: от родов и видов войск до отдельных бригад и полков. В соответствии со штатным расписанием эта должность называется «помощник командира по работе с верующими военнослужащими».

Военное духовенство решало в армии большое количество задач: духовное окормление паствы из числа военных, священнослужение, воспитательная работа и преподавание, нравственное руководство духовной жизнью и т. д. Активная вера должна была стать основой воинской дисциплины, когда человек выполняет свои обязанности не из-за страха и угроз наказания, а по совести и глубокому убеждению в священном характере своего долга. Кроме того, в проповедях и ежедневной работе с солдатами и офицерами подчеркивалась важность таких добродетелей, как терпение, мужество и самопожертвование. Все эти задачи входили в рамки так называемого воспитания духовно-нравственной силы русского воина.

Богословское обоснование специфики отношения РПЦ к войне сформулировал митрополит Киевский и Галицкий (с 1918 г.) Антоний (Храповицкий). Он указывает, что чаще всего общественное мнение апеллирует к 6-й ветхозаветной заповеди «Не убий». Однако более тщательное прочтение Книги Исхода, а также Второзакония дает основание говорить, что «заповедью возбраняется не война и не смертная казнь, но смертоубийство личное, внушаемое ненавистью или самоуправством» (Митрополит Антоний, 2007: 610). Привлечение Нового Завета также

не дает необходимого пацифистам богословского обоснования для запрета на ведение войны и службу в армии, ведь «войну ведет государство, а Христово учение и учение св. апостолов не устанавливает никаких правил для жизни государственной» (Там же: 608). Более широкой же базой полемодиссии для Антония являются постановления Вселенских Соборов и труды Отцов Церкви. Святоотеческая традиция оправдания войны имеет глубокие корни. Так, например, «Амвросий Медиоланский и Августин Аврелий сформулировали концепцию, позволяющую верующим братья за оружие, не нарушая миролюбивых заповедей Христа. Справедливой, т. е. духовно и морально санкционированной, признается война — воздаяние за вину (culpa) грешника» (Куманьков, 2020: 160). Эту же логику продолжает и Фома Аквинский, когда утверждает, что «справедливый воин — миротворец и остается им, даже когда он начинает войну. Он принимает на себя муки войны во благо своему противнику, очищая его от греха. Насилие может быть справедливо направлено исключительно против тех, кому требуется воздать за бесчестное деяние» (Там же: 161). А митрополит Антоний для доказательства приводит тезис из канонического послания Афанасия Великого: «убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно» (Митрополит Антоний, 2007: 617).

На наш взгляд, военный священник и священник-офицер (об их разнице — ниже) не являются типичными представителями армейского социума, представляющего собой продукт уже по большей части модерных, то есть светских, секуляризованных представлений о войне. Классическим субъектом армейской жизни является лицо или организованная группа лиц, чья активность в мирное время направлена на подготовку к применению организованного насилия в ходе военных действий. Главной же задачей армии во время войны является воплощение этого насилия против другого вооруженного субъекта, под которым в модерную эпоху традиционно понималась армия другого государства. Религиозный аспект в современных войнах играл важную роль на заре эпохи модерна. Религиозная подоплека многих военных конфликтов раннего Нового времени означала определенный парадокс: необходимо было инсталлировать в практику армии как уже во многом светского института по производству организованного насилия проповедь Христа о любви к ближнему и другие ключевые морально-этические постулаты христианской религии. Эти религиозные положения должны были исполнить роль своего рода символического механизма, объясняющего, почему та или иная война является справедливой. Со временем, по мере все большей секуляризации языков, легитимирующих применение военного насилия, достигшей своего пика в двадцатом веке с появлением, с одной стороны, мощных гражданских религий в виде всеобъемлющих идеологических систем, а с другой — с развитием гуманитарного права, регламентирующего поведение на поле боя, значимость чисто религиозных способов объяснения войны неуклонно снижалась. Когда позже стало понятно, что светские языки описания не смогут дать исчерпывающие ответы на все вопросы, особенно в ситуациях прямого, не поддающегося никакой окончательной регламентации насилия в боевых порядках передовых подразделений,

роль религии и ее институтов вновь начала возрастать. Таким образом, армия, как и многие другие общественные сферы, сейчас также оказалась в «постсекулярной» ситуации, означающей, что религию и веру пока рано списывать со счетов¹ (см. подробнее: Узланер, 2020).

При этом стоит отметить, что сегодня, например, и в РПЦ, и в рядах самих военных священников нет единства мнений по поводу целого ряда аспектов взаимоотношений церкви и армии. Так, к примеру, в 2020 году комиссией Межсоборного присутствия по церковному праву был составлен проект документа «О благословении православных христиан на исполнение воинского долга». В нем, в частности, предлагалось исключить из пастырской практики использование Чина благословения воинских оружий «для „освящения“ любых разновидностей оружия, употребление которого может повлечь за собой гибель неопределенного количества людей, в том числе оружия неизбирательного действия и оружия массового поражения» (Комиссия Межсоборного присутствия, 2021). Этот проект вызвал резкую критику настоятеля храма Великомученицы Варвары — Патриаршего подворья при Главном штабе Ракетных войск стратегического назначения (РВСН) в подмосковном поселке Власиха протоиерея Михаила Васильева. Он приводит опять же исторические контрпримеры с оружием неизбирательного действия, когда благословлялся «греческий огонь» в Византии, артиллерия и авиация в русской армии и т. д. Если принять тот факт, что РВСН происходят от традиционно благословляемых родов войск, то отказ в благословении им сейчас выглядит нелогично (РИА Новости, 2020).

Предметом исследования в рамках заявленной темы были выбраны морально значимые для православного священника ситуации, возникавшие в рамках мирного армейского быта или в зоне боевых действий. С социологической точки зрения большую часть подобных ситуаций можно классифицировать по признаку институциональной включенности священника в армейскую жизнь. Случаи, когда священник оказывается на войне, минуя какие-либо отношения с армией как институтом, и в ходе боевых действий не контактирует с ее средой, также имеют место, но предметом данного исследования являться не будут. Нас интересует, как соотносятся между собой индивидуальный моральный опыт священника на войне с институциональными рамками, в которых он обладает определенным, транслируемым внешнему окружению статусом. Поэтому именно триада «личное — церковное — армейское» служит, согласно нашей гипотезе, источником наиболее острых морально-этических конфликтов.

1. Существующие сейчас проекты и попытки возвращения религией своей самостоятельности и независимости глубоко вторгаются в область политического, и в том числе в сферу организованного насилия. Поэтому «исламский подъем, а также такие явления, как „радикальная ортодоксия“, — это признаки окончательного разоблачения мифологии модерна и перехода различных религиозных традиций в контрастности. Таким образом, наблюдаемый сегодня религиозный подъем оказывается не просто каким-то непонятным ростом фанатизма, но гораздо более фундаментальным процессом» (Узланер, 2020: 19).

Мы исходим из того, что священник уже является частью церкви как института и также может быть в той или иной степени включен в институт армии. Эта включенность варьируется следующим образом:

1) Временная институциональная связь возникает в ситуации, когда церковь для выполнения гуманитарных задач в зоне боевых действий контактирует с армией как главным социальным институтом в пространстве войны. Возможна также преємственность социального статуса (священник — бывший военнослужащий каким-либо образом продолжает быть связан с вооруженными силами). В этом случае статус «бывшего военнослужащего» расширяет возможности взаимодействия священника с армией.

2) Постоянная институциональная связь возникает вместе с учреждением должности полкового священника в ситуациях, когда последний имеет статус представителя церкви в армии, но обладает в этих рамках определенной свободой (носит церковную одежду, не зависит от правил армейского быта, не подчиняется уставу и т. д.). В этой ситуации, как бы ни старался священник сблизиться со своей паствой, он останется внешним для военнослужащих человеком именно в силу своей относительной независимости от норм армейской жизни.

3) Глубокая институциональная связь является более редким и при этом наиболее интересным для изучения явлением. Речь идет о ситуациях, когда священник является частью армейской структуры, имеет воинское звание, носит военную форму и подчиняется уставу. В этом случае возникают и более острые с точки зрения их моральной значимости ситуации взаимодействия армейских норм с нормами религиозной жизни.

В каждой из описанных выше трех групп необходимо ввести «трехмерную» ось координат потенциальных моральных явлений, с которыми может столкнуться священнослужитель.

Первая ось описывает относительную глубину включенности статуса военного священника в институт армии. Речь идет о формальной стороне этого статуса, на которую остальные военнослужащие обязаны реагировать определенным уставом образом. Мы имеем в виду целый ряд формальных практик — ношение военной формы и знаков различия, военную иерархию в рамках армейской религиозной службы и ее подчиненность другим иерархиям, возможную степень следования религиозным нормам в быту и т. д. По сути, эта ось выражает степень свободы человека и конфликт лояльностей — он вначале офицер, а потом священник или наоборот?

Вторая ось выражает потенциальную степень участия военного священника в боевых действиях. Так как церковь с точки зрения армии призвана поддерживать моральное состояние военнослужащих на высоком уровне, то ожидается, что военный священник будет находиться на театре военных действий вместе с частью приписки. Однако степень близости его к «передовой» может сильно варьироваться. Предельным выражением одного из полюсов этой оси является военный священник, ободряющий солдат под вражеским огнем прямо на поле боя. При

этом есть целый ряд специфических ситуаций, когда степень участия человека в боевых действиях может быстро измениться. Возникновению подобных ситуаций зачастую способствует так называемая «новая война» с ее сильно затрудняющей применение норм военного и гуманитарного права размытой и асимметричной границей между «фронтом» и «тылом», комбатантами и мирными, собственно войной и внутригражданским конфликтом (Мюнклер, 2018: 192–210). «Новые войны» часто сопряжены с новой политикой идентичности, которая «часто трактуется как некий откат в прошлое, возвращение к досовременным идентичностям, временно вытесненным и подавленным модернистскими идеологиями» (Калдор, 2016: 184). Как попытку сконструировать такую «досовременную идентичность» можно интерпретировать концепцию православного «христолюбивого воинства», возникшую в России во второй половине XIX века (более подробно она будет рассмотрена в конце статьи). Сейчас происходит ее активное возрождение, особенно на фоне военных конфликтов, в которых российская армия принимала участие в 2000–2020-х годах. Непременным участником таких событий оказывается православный священник в армии.

Наконец, третья ось отражает глубину потенциального противоречия между армейской (военной) действительностью и православным вероучением. Ввиду того, что в данной статье мы будем рассматривать преимущественно представителей РПЦ, данная ось будет также выражать степень внутреннего согласия конкретного священника со способами и содержанием оправдания войны и армии, принятыми в данной религиозной организации.

Методология

Теоретико-методологическую базу исследования составили современные исследования по социологии морали. Если принять за основу наших дальнейших рассуждений, что «моральное и социальное совпадают в границах различения жизни и смерти» (Ольховиков, 2003: 71), то очевидно, что ситуация войны или опасности для жизни наиболее ярко демонстрирует соответствующие аспекты социальной реальности. Мы исходим из того, что таковую формируют поступки. Поступок есть действие: «1) совершаемое в ситуации выбора; 2) затрагивающее потребности и интересы других людей; 3) одобряемое или порицаемое другими вменяемыми индивидами» (Ольховиков, 2003: 48). Священник в армии, и особенно на войне, оказывается в фокусе сразу нескольких рамок выбора. Первой и основной такой рамкой выступает церковная дисциплина, она образует основу для принятия решений священником. При плотном же взаимодействии клирика с армейской средой воинская дисциплина становится для него не менее важной, а в случае священника-офицера — доминирующей. Тайна исповеди может вступать в противоречие с военной целесообразностью, буквальная трактовка Священного Писания — с функциями солдата на войне и т. д. В качестве примера подобного не решенного до конца вопроса можно привести вновь актуализировавшуюся со-

всем недавно проблему причащения солдат, раненных в ходе боевых действий. К примеру, святоотеческая традиция, идущая от Василия Великого, рекомендует воинам, как имеющим нечистые руки, не причащаться три года после сражения. Тогда как Афанасий Александрийский ничего об этом не говорит, когда рассуждает о законности и похвальности убийства врагов на войне. В данном контексте современная позиция РПЦ опирается на своего рода прецедентное право, когда на исторических примерах из войн прошлого постулирует допустимость причастия для раненых (ТАСС, 2022).

Также необходимо учитывать и то, что «проблематичность социологии морали проистекает не столько из внешних факторов, сколько из самого предмета и инструментария, с помощью которого мы его исследуем. <...> Другой спецификой морали, затрудняющей ее социологическое исследование, выступает амбивалентность — мораль реализуется одновременно в общественной и индивидуальной формах сознания» (Санженок, 2020: 254). В рамках армейской жизни подобная амбивалентность проявляется в виде так называемого «чувства локтя», когда отдельный человек действует в рамках коллектива, сообразуя свои решения с групповой целесообразностью даже ценой собственной жизни. В негативном ключе это проявляется в армейской «круговой поруке», когда коллектив может скрывать преступления отдельных своих членов. В одной частной беседе с автором данной статьи участник боевых действий в Афганистане описал свой персональный моральный опыт той войны как «ощущение потери собственного тела». То есть конкретный поступок совершает конкретный человек, но делает это в рамках коллективной субъектности и не рефлексировал его как персональный опыт. Поэтому для преодоления этих трудностей мы стремились к анализу моральных фактов через анализ их неморальных составляющих. «Соединение нескольких неморальных качеств делает действие морально правильным или неправильным. И мы не можем представить два мира, в которых связь неморальных фактов одинакова, а оценка действий с точки зрения моральных свойств разная. Таким образом, моральные свойства следуют за неморальными» (Там же: 258). В нашем исследовании это выразилось в реконструкции морального содержания решений и действий, которые по отдельности сами участники событий не осознавали как морально значимые. Другими словами, определенная логика военной рутины, армейской жизни складывалась у участника военных действий в ощущение «мы делали все правильно и хорошо» уже постфактум. Поэтому воспоминания и интервью священников нуждаются в деконструкции до уровня неморальных «атомарных решений» и их «пересборке» для последующего сравнения с результатами рефлексии самого клирика.

Фактический материал для анализа был получен в ходе исследования опубликованных интервью действующих священников Русской Православной Церкви, имеющих опыт пребывания в зоне боевых действий². Практически все эти интер-

2. Данные интервью опубликованы на значимых православных интернет-порталах (foma.ru, pravoslavie.ru) и страницах различных епархий (nne.ru, feodeparch.com).

вью строились по схожей логике, что сделало возможной их обработку по единой методологии: выявлялась институциональная связь священника и армии; затем анализировался его нарратив об участии в боевых действиях с выделением ключевых концептов и понятий, описывающих моральный опыт. Определенной методологической проблемой является то, что нам неизвестно, насколько сильно перед публикацией были отредактированы прямая речь и ответы респондентов на вопросы. Схожая проблема есть и при анализе опубликованных мемуаров. В данном случае можно только доверять редакторской этике и пренебречь потенциальными искажениями смыслов.

Теоретическая часть исследования построена вокруг классификации моральных фактов. Классификация в нашем случае означает деление исходной совокупности моральных фактов на классы, исходя из их существенного признака. Таким признаком является уже упомянутая выше система координат, указывающая на институциональную включенность священника в армейскую социальную реальность. Подобное разделение моральных фактов позволяет проводить с ними дальнейшие операции — сравнение, обобщение, интерпретацию. В последнем случае использовался анализ риторических и дискурсивных структур эго-нарративов, свидетельствующих о столкновении священника с морально проблематичными ситуациями. С его помощью заполнялись «лакуны» повествования и выявлялись «фигуры умолчания», связанные с рефлексией боевого опыта. Следует отметить, что все использованные интервью являются результатом размышлений священников, порой длительных, о пережитых на войне событиях.

Результаты и обсуждение

Анализ интервью позволил разделить на две группы морально значимые ситуации, возникавшие в связи с участием священников в войне или армейской жизни. Часть из этих ситуаций связана с событиями, которые до сих пор вызывают у интервьюируемых неоднозначную нравственную реакцию. Другие ситуации возникали в случаях прямой опасности, когда выбор любого из морально приемлемых решений не влек за собой явного снижения риска для жизни. То есть священник был вынужден идти на экзистенциальный риск, чтобы остаться в рамках привычной для него системы моральных ориентиров. Целый ряд ситуаций имел конститутивный для субъектности самого священника характер.

Наиболее распространенным примером ситуаций первой группы выступает отправление религиозных таинств в полевых условиях. Таинства представляют собой один из краеугольных камней любой религии, и произвольное нарушение порядка их совершения является, по сути, серьезным прегрешением со стороны священника. В ереси он, конечно, обвинен не будет, но такие ситуации вызывают серьезный внутренний конфликт. Иерей Андрей Милкин (командировки в Чечню в 2000–2001 гг.) говорит об этом так: «Необходим официальный церковный чин Крещения в полевых условиях. Это чрезвычайно важно, потому что, если честно,

совесть священника гложет за то, что он по необходимости сокращает чин Таинства Крещения. Лучше бы это делать вполне канонически правильно, в соответствии с официально определенными правилами» (Шестаков, 2002). Одновременно само таинство в полевых условиях вызывает у священника очень яркие переживания: «Невозможно описать словами то особое чувство, которое возникает при совершении Таинства Крещения в полевых условиях... почти физически ощущаешь всю полноту Церкви Земной и Небесной, пришедшей к нему, солдату...» (Там же).

Обратный пример, когда церковные ритуалы меняли военную реальность, приводит протоиерей Олег Стеняев (командировки в Чечню в 1999–2000 гг.). Речь идет о чине освящения оружия. Эта практика является одной из часто критикуемых со стороны светских противников РПЦ. Условно эта критика заключается в следующем — «освящаете оружие, значит, благословляете на убийство». Олег Стеняев приводит следующую аргументацию: «Когда мы освящаем оружие, это акция ограничительная для применения оружия, а не наоборот. Те, кто нас упрекает, не учитывают, что чин освящения оружия предполагает, что на оружие накладывается некий запрет. Освященное оружие нельзя применять против мирных жителей, против небооруженных людей. Против тех, кто сдается в плен. А если эти ограничения не выполняются, то это граничит с богохульством» (Попов, 2016). Когда солдаты узнавали об этом (уже после совершения чина), они по-новому начинали смотреть на выполнение боевых задач. Так как в начале нулевых годов в российской армии еще не была отработана система регламентации уровней применения силы (как это сделано, например, в армии США), чин освящения оружия становился дополнительным фактором, сдерживающим солдата от совершения военных преступлений.

Однако моральной однозначности в этом вопросе нет до сих пор. Согласно мнению протоиерея Михаила Васильева (командировки в Чечню, Косово, Сирию), данный ритуал допустим и необходим даже для ядерного оружия: «Если мы даем благословение, освящая оружие, то только на применение в оборонительных целях» (РИА Новости, 2020). Хотя, добавим от себя, ни о какой избирательности применения здесь речь идти не может.

Ситуации риска для жизни приводят священника к получению надолго запоминающегося морального опыта. Таково своеобразное чувство единения перед лицом смертельной угрозы. Наиболее ярко этот опыт описывает протоиерей Михаил Васильев. Однажды попав под артиллерийский обстрел, он и двое солдат начали исповедоваться друг другу перед лицом неизбежной, как они считали, смерти: «Мы в ужасе жмемся друг к другу. Понимаем — все, это конец. Непонятно, когда наступит смерть, но мы чувствуем, что она близко. Я начинаю исповедовать свои грехи этим парням. И вдруг они подхватывают и тоже начинают каяться» (Баглай, Васильев, 2022). Даже сама атмосфера в зоне боевых действий вызывает к жизни иное отношение между людьми, в том числе между представителями разных конфессий. Практически все священники вспоминают, что на проповедях и богослужениях могли присутствовать солдаты-мусульмане, которые потом так

же охотно, как и другие бойцы, брали нательные крестики, Новый Завет и иконки (Попов, 2016). Иерей Андрей Милкин вспоминает, что для него «явился полной неожиданностью тот факт, что большинство крещенных мною — татары и башкиры» (Шестаков, 2002). Ответить на вопрос, воспроизводим ли подобный опыт в случае наличия в полку муллы или раввина, затруднительно из-за отсутствия соответствующих фактов у исследователей.

Сложные в моральном отношении случаи часто становились своеобразной проверкой определенных персональных качеств священнослужителя. Речь идет о ситуациях, когда последний должен четко соответствовать стереотипному представлению, сложившемуся о служителях церкви у окружающих. Протоиерей Михаил Васильев описывает случай, когда офицеры любезно предложили ему первому идти по минному полю: «Логика простая: если священник пройдет — Бог на их стороне, не пройдет — поп „неправильный“ и Бог ему не помог. Значит, и не нужен им такой. „Сломался — несите другого“. Это была такая проверка на прочность молодого. Надеюсь, я ее прошел» (Баглай, Васильев, 2022). Скорее всего данный случай демонстрирует не глубокую религиозность солдат и офицеров, а смесь холодного расчета (пострадает кто-то не из моего подразделения) и солдатских суеверий, но сама фигура клирика способствовала религиозной интерпретации данного факта. Более важно не реальное отношение солдат к священнику, а его отношение к самому себе после этого случая. Ему важно было заслужить доверие солдат, пусть и с большой опасностью для жизни. Похожие ситуации возникали и в отношениях с местным населением. Здесь следует учитывать, что большинство из рассмотренных интервью повествуют о боевых действиях в Чечне, где подавляющее большинство населения исповедует ислам. Если учесть, что это была типичная «новая война» в терминологии М. Калдор, то проблема справедливой войны в ее «государствоцентричном» изложении часто решалась на локальном уровне — «здесь и сейчас» стороны конфликта договаривались о том, что морально приемлемо, а что нет. Протоиерей Олег Стеняев вспоминает две разноплановые ситуации. Одна из них произошла, когда его микроавтобус с гуманитарной помощью ночью на дороге остановили представители НВФ. Их уже отпустили, но машина никак не заводилась и ситуация начала накаляться. И тогда священник, выпив «для храбрости», завязал разговор с боевиками о том, зачем они берут в плен священников. В ходе разговора выяснилось, что в представлении местных есть «настоящие» и «ненастоящие» священники, а ему было сказано буквально следующее: «Ты толстый, пьяный и наглый — ты настоящий русский поп. Тебя никто здесь не тронет. Кто тебя тронет, Аллах того накажет» (Попов, 2016). То есть оказалось, что переход в словесную атаку полностью соответствовал стереотипным представлениям противоположной стороны о православном священнике. Инициатором другой ситуации стал уже сам протоиерей, когда в чайхане завязал разговор с другими посетителями, которые также явно имели отношение к НВФ. Суть разговора сводилась к тому, что протоиерей объяснял собеседникам значения их имен, а «имя для кавказца, особенно для мусульманина — это ключ к его

сердцу» (Попов, 2016). Тем самым, пойдя на риск, священник нашел общую почву для коммуникаций, укрепив свои позиции в местном социуме.

Несколько иные, но тоже конститутивные для трансформации субъектности священника морально значимые ситуации возникают при попытке совмещения им двух миров — армейского и церковного. Речь идет о священниках, одновременно являющихся офицерами действующей армии. При этом они совмещают функции служения с выполнением обязанностей офицера воинской части. Нами была найдена информация о двух подобных случаях в новейшей истории постсоветского пространства. Это наместник Свято-Стефано-Сурожского мужского монастыря игумен Никон и отец Дмитрий Тюрин. В обоих случаях клирики не являлись специально прикомандированными в армейскую часть военными священниками. Игумен Никон вначале окончил духовную семинарию, а потом по благословлению владыки Крымского Василия — военное училище и пошел служить офицером в армию Украины (Белова, 2007: 184). Отец Дмитрий Тюрин стал священником после увольнения в запас, но после этого опять вернулся в армию на офицерскую должность (Дмитриев, 2012). В опыте этих офицеров-священников нам интересна их рефлексия над соотношением армейского (и потенциально — военного) и духовно-религиозного в их жизни.

Отец Дмитрий Тюрин убежден, что «военный священник должен быть из среды военнослужащих. Он должен знать службу не понаслышке, тянуть ту же лямку, есть тот же хлеб, что и все вокруг. Только так можно стать настоящим воспитателем и духовным наставником тех, кто стоит на защите нашего государства» (Дмитриев, 2012). Схожим образом рассуждал игумен Никон, вспоминая о сути своей задачи первого на Украине офицера-священника: «Смысл церковного послушания (поручения) заключался в том, чтобы изучить систему, которая 75 лет правила нашим народом. А чтобы возродить утраченный духовный стержень в воинах, священник должен был знать все, что знали советские замполиты, но работать с этим в другой манере» (Феодосийская Епархия, 2019). Таким образом, оба этих священника сходятся во мнении, что «своим» в армии может стать только человек, имеющий непосредственное представление об армейской жизни, испытавший все ее тяготы, то есть полностью интегрированный в армию с институциональной точки зрения.

Выводы

Рассмотренные выше интервью демонстрируют картину институционального взаимодействия церкви и армии в различных ситуациях. Временная институциональная связь (например, командировка в зону боевых действий) способствует накоплению священником морального опыта взаимодействия не только с военнослужащими, но и с местным населением. При этом он руководствуется этическим принципом всеобщего равенства («Нашу задачу мы видели в том, чтобы помогать местному населению и военнослужащим» [Попов, 2016]). Подобный под-

ход позволял священнику наиболее полно реализовать христианские принципы любви к ближнему и равенства перед Богом. Успешность этой деятельности вызывала у священника сильные положительные эмоции, что укрепляло его в вере и давало понимание правильности поступков («Добро никогда не проходит бесследно в хорошем смысле этого слова» [Там же]). При этом в силу того, что риск оказаться непосредственно в бою у священника все-таки невелик, он смотрит на войну скорее с позиции нон-комбатанта. Соответственно, его отношение к оправданию войны строится на традиционном для РПЦ подходе к данной проблеме. Можно сказать, что в данном случае священник обогащается новым моральным опытом, но структура этого опыта лежит в основном в рамках уже сложившейся у него системы этических координат. Он, как правило, применяет хорошо знакомые ему стратегии принятия решений в ситуациях морального выбора. Основой его действий при этом остается церковная дисциплина.

Постоянная институциональная связь и пребывание в зоне боевых действий уже в статусе военного священника дают последнему возможность более плотно сблизиться с армейской средой, поняв соответствующие потребности военных: «Если военнослужащий увидит во мне в первую очередь человека, а не „непонятного попа“, присланного откуда-то сверху по разнарядке, то и желание прийти в Церковь у него появится» (Баглай, Михайлов, 2022). При этом видоизменяются и дополняются этические принципы, на которые ориентируется священнослужитель. Актуальными становятся гуманное отношение к поверженному врагу («нельзя пытаться пленить боевиков» [Там же]) и этика долга («равно греховно, косит ли человек от супружеского долга или от воинского» [Там же]). Более глубокое погружение в армейскую жизнь приводит к изменению понимания священником войны. Помимо риторики о защите Отечества и воинском долге, для такого священника становятся актуальными более специфические моменты — отношение к военной службе как к работе, учет нюансов, связанных с характером боевых действий (воинский долг можно выполнить по-разному), и т. д. Понимание справедливости войны происходит как бы «само собой» и может вступать в полемику с официальной позицией РПЦ, например, по упомянутому выше вопросу о чине освящения оружия (РИА Новости, 2020). В стратегии принятия морально значимых решений у такого клирика появляются элементы, свойственные военной дисциплине, чему способствует совместное его пребывание в действующих частях или на театре боевых действий.

Глубокая институциональная связь приводит к «раздвоению» социального бытия такого священника-офицера (или, точнее, офицера-священника). При этом армейские требования доминируют над церковной дисциплиной. Как вспоминает отец Дмитрий Тюрин (военный летчик): «меня заставили сбрить бороду» (Дмитриев, 2012). Скорее всего, борода это только вершина айсберга. Например, игумен Никон (Николай Демьянюк, лейтенант морской пехоты ВС Украины) занимался боевой подготовкой наравне с другими военнослужащими (Феодосийская Епархия, 2019). Такое «удвоение» социального бытия приводит к интересным

последствиям для морального состояния подобного священнослужителя. В своих действиях он начинает придерживаться скорее армейской, нежели церковной этики. Отец Дмитрий Тюрин (единственный из рассмотренных) ориентируется на упомянутую выше идею христолюбивого воинства, сформировавшуюся в России во второй половине XIX века: «Убеждён, что безбожная армия России не нужна. Должно быть христолюбивое воинство российское³, которое будет защищать внешние рубежи Родины как хранительницы святой православной веры. Как хранительницы русского нравственного менталитета» (Дмитриев, 2012). Подобные, взятые непосредственно из XIX века взгляды на проблему отношений между армией и церковью вполне можно определить на современном языке как «постсекулярные». Однако на вопрос о том, насколько такая «рехристианизация», или даже, если точнее, ретеологизация, применима к современной армии с ее уже довольно значительной светской институциональной историей, а также к доминирующим сегодня «новым войнам», с их приватизацией насилия, размыванием границ между внутренним и внешним врагом и полицейской официальной риторикой, еще только предстоит ответить.

Литература

Баглай К., Васильев М., протоиерей (2022). «Мне сказали по минному полю идти первым»: история священника, который не раз смотрел смерти в глаза. URL: <https://foma.ru/mne-skazali-po-minnomu-polju-idti-pervym-istorija-svjashhennika-kotoryj-ne-raz-smotrel-smerti-v-glaza.html> (дата доступа: 16.03.2022).

Белова С. (2007). Шляхтич. Симферополь: Бизнес-Информ, Оригинал-М.

Дмитриев Ю. (2012). Батюшка в погонах. URL: <https://www.pravoslavie.ru/52743.html> (дата доступа: 16.03.2022).

Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический (1908). Сочинения. 2-е изд. Т. III. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова.

3. Основные элементы концепции «христолюбивого воинства» сформировались в период Крымской войны (1853–1856) в виде следующей триады: верность православному государю, обращение к исторической памяти и нетерпимость к противникам истинной веры. Одним из создателей и активных проповедников этой идеи был святитель Иннокентий (Борисов) (1800–1857), архиепископ Херсонский и Таврический. Большинство выступлений Иннокентия перед верующими строились по схожей логике. Вначале он подчеркивает прямую связь власти православного государя с Божественной волей при особой роли русского православия. Далее Иннокентий подчеркивает ключевую роль России в судьбе всего мира, которую она сыграет в будущем. Третий элемент концепции «христолюбивого воинства» — его нетерпимость к противникам истинной веры — прослеживается в следующей цитате: «Поспешите, возлюбленные, прославиться — славою чистой и святой, употребив все силы и средства, все искусство и умение ваше на содействие и помощь христолюбивому воинству нашему, которое, стекшись сюда со всех концов России на защиту страны вашей, в порыве святой ревности, ожидает как праздника того дня и часа, когда можно будет, не щадя своей крови и живота — за Царя и Отечество — ринуться победоносно на толпы богопротивных иноплеменников» (Иннокентий, 1908: 335). Точно такую же форму имела эта концепция во всех следующих войнах, которые вела Россия до революции 1917 года (Луньков, 2020: 101–111).

- Калдор М. (2016). Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху / Пер. с англ. А. Апполонова и М. Дондуковского под ред. А. Смирнова и В. Софронова. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Комиссия Межсоборного присутствия. (2020). Проект документа «О благословении православных христиан на исполнение воинского долга». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5587115.html> (дата доступа: 01.06.2022).
- Куманьков А. Д. (2020). Война в XXI веке. М.: ВШЭ.
- Луньков А. С. (2020). Концепция «христолюбивого воинства» в российском богословском и философском дискурсах XIX в. как феномен политики памяти // Дискурс-Пи. № 3. С. 101–111.
- Митрополит Антоний (Храповицкий). (2007). Собрание сочинений. Т. I. М.: Белый город, Даръ.
- Мюнклер Г. (2018). Осколки войны: эволюция насилия в XX и XXI веках / Пер. с нем. А. И. Лоскутовой. М.: Кучково поле.
- Ольховиков К. М. (2003). Социология морали: вопросы теории и выбора стратегии исследования. Екатеринбург: Изд-во РГППУ.
- Попов Н. (2016). «Я свидетельствовал о своей вере»: протоиерей Олег Стеняев вспоминает о миссии во время чеченской кампании. URL: <https://pravoslavie.ru/94687.html> (дата доступа: 16.03.2022).
- РИА Новости. (2020). Военный священник: нам предлагают отказаться от освящения оружия. URL: <https://ria.ru/20200220/1564984970.html> (дата доступа: 16.03.2022).
- Санжениаков А. А. (2020). На пути устранения теоретических затруднений социологии морали // Вестник РУДН. Серия: Социология. Т. 20. № 2. С. 252–262.
- ТАСС (2022). В РПЦ прокомментировали возможность причащать раненных участников военных действий. URL: <https://tass.ru/obschestvo/14725233> (дата доступа: 30.05.2022).
- Узланер Д. А. (2020). Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Феодосийская Епархия. (2019). Памяти игумена Никона (Демьянюка). URL: <http://feodeparch.com/featured/pamyati-igumena-nikona-demyanyuka.html> (дата доступа: 16.03.2022).
- Шестаков А. (2002). Интервью со священником Андреем Милкиным. URL: <https://nne.ru/interviu-so-sviashchennikom-andreem-milkinym/> (дата доступа: 16.03.2022).

An Orthodox Priest at War: The Classification of Moral Experience

Alexander Lunkov

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy and Law UB RAS

Address: Sofii Kovalevskoy str., 16, Ekaterinburg, Russian Federation 620108

E-mail: istorik1981@mail.ru

The relevance and practical significance of the study of the moral experience of a priest in the time of war is due to the actual lack of research on the critical understanding of the personal choice made by an individual in the situation of perpetrating, suffering, or witnessing violence during wars. In the modern analytical tradition, the problem of moral experience in war is more often revealed from the point of view of normative approaches associated with the just war theory. In our opinion, it is necessary to understand war, first of all, as a situation that violates the fundamental principles of modern morality. This article is aimed at the researching and classification of the models of moral choice made by Orthodox priests who took part in the wars. It is only as a result of studying the functioning of moral choice in specific situations and understanding the personal experience of war that it is possible to reconstruct the ethos and to formulate the ethics of war. This approach has a philosophical and anthropological character, since it seeks to answer the question of "how to remain human in a non-human situation?". The sociological perspective of the study of this problem allows us to identify the institutional factors that influence the priest's decision-making. At the same time, it becomes possible to identify the transformations in the moral structure of the priest's personality, which occur depending on the degree of his involvement in army life.

Keywords: sociology of morality, Orthodox priest, military priest, ethics of war, moral choice in war

References

- Baglai K., Vasiliev M. (2022) "Mne skazali po minnomu polju idti pervym": istorija svjashhennika, kotoryj ne raz smotrel smerti v glaza ["I was told to go first through the minefield": The Story of a Priest who More than Once Looked Death in the Eyes]. Available at: <https://foma.ru/mne-skazali-po-minnomu-polju-idti-pervym-istorija-svjashhennika-kotoryj-ne-raz-smotrel-smerti-v-glaza.html> (accessed 16 March 2022).
- Belova S. (2007) *Shljahtich* [Shljahtich], Simferopol: Biznes-Inform, Original-M.
- Committee of Inter-Council Presence (2020) Proekt dokumenta "O blagoslovenii pravoslavnyh hristian na ispolnenie voinskogo dolga" [Draft Document "On the Blessing of Orthodox Christians for the Performance of Military Duty"]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5587115.html> (accessed 1 June 2022).
- z (2012) Batjushka v pogonah [Father in Uniform]. Available at: <https://www.pravoslavie.ru/52743.html> (accessed 16 March 2022).
- Feodosian Eparchy (2019) Pamjati igumena Nikona (Dem'janjuka) [In Memory of Abbot Nikon (Demjanjuk)]. Available at: <http://feodeparch.com/featured/pamyati-igumena-nikona-demyanyuka.html> (accessed 16 March 2022).
- Innokenty, Arhiepiskop Khersonsky i Tavrichesky (1908) *Sochineniya. T. 3* [Works of Innokenty, Archbishop of Kherson and Tauride, Vol. 3], Saint Petersburg: I. L. Tuzov.
- Kaldor M. (2016) *Novye i starye vojny: organizovannoe nasilie v global'nuju jepohu* [New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Kumankov A. (2020) *Vojna v XXI veke* [War in the 21st Century.], Moscow: HSE.
- Lunkov A. (2020) Konceptcija "hristoljubivogo voinstva" v rossijskom bogoslovskom i filosofskom diskursah XIX v. kak fenomen politiki pamjati [The Concept of the "Christ-Loving Host" in Russian Theological and Philosophical Discourses of the 19th Century as a Phenomenon of Politics of Memory]. *Discourse-P*, no 3, pp. 101–111.

- Mitropolit Antony (Khrapovitsky) (2007) *Sobranie sochinenij. T. 1* [Collected Works, Vol. 1], Moscow: Belyj gorod, Dar.
- Münkler H. (2018) *Oskolki vojny: evoljucija nasilija v XX i XXI vekah* [Fragments of War: The Evolution of Violence in the 20th and 21st Centuries], Moscow: Kuchkovo pole.
- Olkhovikov K. (2003) *Sociologija morali: voprosy teorii i vybora strategii issledovanija* [Sociology of Morality: Questions of Theory and Choice of Research Strategy], Ekaterinburg: RSVPU Press.
- Popov N. (2016) "Ja svidetel'stvoval o svoej vere": protoierej Oleg Stenjaev vspominaet o missii vo vremja Chechenskoj kampanii ["I testified of my faith": Archpriest Oleg Stenyaev Recalls His Mission during the Chechen Campaign]. Available at: <https://pravoslavie.ru/94687.html> (accessed 16 March 2022).
- RIA Novosti (2020) Voennyj svjashhennik: nam predlagajut otkazat'sja ot osvjashhenija oruzhija [Military Priest: We are Offered to Refuse the Consecration of Weapons]. Available at: <https://ria.ru/20200220/1564984970.html> (accessed 16 March 2022).
- Sanzhenakov A. (2020) Na puti ustraneniya teoreticheskikh zatrudnenij sociologii morali [On the Way to Eliminating Theoretical Difficulties of Sociology of Morality]. *RUDN Journal of Sociology*, vol. 20, no 2, pp. 252–262.
- Shestakov A. (2002) Interv'ju so svjashhennikom Andreem Milkinyom [Interview with priest Andrey Milkin]. Available at: <https://nne.ru/interviu-so-sviashchennikom-andreem-milkinyom/> (accessed 16 March 2022).
- TASS (2022) V RPC prokommentirovali vozmozhnost' prichashhat' ranennyh uchastnikov voennyh dejstvij [The Russian Orthodox Church Commented on the Possibility of Giving Communion to the Wounded Participants in Hostilities]. Available at: <https://tass.ru/obschestvo/14725233> (accessed 30 May 2022).
- Uzlaner D. (2020) *Postsekuljarnyj povorot: rak myslit' o religii v XXI veke* [The Post-secular Turn: How to Think about Religion in the 21st Century], Moscow: Gaidar Institute Press.

Vita COVIDa как биополитическая модальность жизни в пандемию

Дмитрий Попов

Кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры философии и политологии,
Омская академия МВД России

Адрес: пр. Комарова, д. 7, г. Омск, Российская Федерация 644092

E-mail: DmitriVPopov@mail.ru

Пандемия коронавирусной инфекции COVID-19 сформировала особую биополитическую модальность жизни — *vita COVIDa*. Биополитика, к инструментарию которой власть обратилась в пандемию, пересобрала социальное пространство и изменила течение социального времени. В ускоренном режиме пройден путь от изоляции через карантин к вакцинации. Последовательно и комбинированно применены исторически зарекомендовавшие себя инструменты борьбы с пандемией. Новым явилось обращение к арсеналу современных цифровых технологий, что позволило создать уникальную гибкую барьерную среду и контроль над процессом иммунизации населения. *Vita COVIDa* явилась формой дальнейшего ограничения деятельной жизни (*vita activa*). В пандемию возрастает потребление как аспект труда, находящегося в ведении *animal laborans*; возникает простоя в созидательной деятельности, осуществляемой *homo faber*; происходит схлопывание публичного пространства, ведущее к псевдополитической виртуальной полемике, в которой увязает человек как *zoon politikon*. В условиях, когда созерцательная жизнь (*vita contemplativa*) захватывается эффектом залипания в режиме интерпассивности, *vita COVIDa* сползает к рутинной работе и гиперпотреблению, все больше закрепляя за человеком приоритетную роль *animal laborans*. Особые пространства стационарного («красная зона» или «лагерь жизни») и мобильного (QR-код) лагеря, возникающие в режиме необъявленного чрезвычайного положения, производят «голую жизнь» (*vita nuda*). Возрастающее напряжение формирует предпосылки для вторжения собственно политического идентификатора друг/враг в социальные отношения, ситуативно присваивая статус *homo sacer* лицам, *modus operandi* которых воспринимается как рискогенный. Фуколддиански понятий расизм актуализируется в биополитическом пространстве пандемии. Противоречивые тенденции пандемии рассматриваются в парадигме иммунизации Р. Эспозито, в рамках которой саму пандемию с ее угрозами схлопывания социального следует рассматривать как то, что требует иммунной реакции в формах согласованного ответа власти и населения на угрозы социального коллапса. Напряженное противостояние человечества и болезни, а также власти и населения в поле вводимых ограничений и ответственного принятия предлагаемых мер ведут к необходимости выработки *co-vida vita* (со-вместной жизни) как способа проживания и преодоления *vita COVIDa* в процессе возвращения к старой новой нормальности.

Ключевые слова: биовласть, биополитика, пандемия, человек, *vita COVIDa*, *vita activa*, *vita contemplativa*, *vita nuda*, *co-vida vita*, *animal laborans*, *homo faber*, *homo sacer*, *zoon politikon*

Биополитика и пандемия

Термин «биополитика» впервые был введен в научный оборот в 1910-е гг. (Ojakangas, 2016: 11). В ряде научных статей указанного периода в Германии обнаруживается повышенный интерес к органическому истолкованию государства на фоне влияния евгенических и социал-дарвинистских идей. Этот термин, наряду с понятием «геополитика», использовал Р. Челлен (Esposito, 2008: 16–17), но предметную область биополитики очертил в своих исследованиях М. Фуко. Именно он заложил основание современного биополитического дискурса. Вместе с тем биополитика как явление гораздо древнее понятия «биополитика». Фуко связывает рождение биополитики с XVIII веком. Под биополитикой он понимал «то, как начиная с XVIII века пытались рационализировать проблемы, поставленные перед правительственной практикой феноменами, присущими всем живущим, составляющим население: здоровье, гигиена, рождаемость, продолжительность жизни, потомство» (Фуко, 2012: 405). Однако биополитику можно обнаружить уже в Древней Греции. Говоря об античной биополитике, М. Оякангас отмечает, что как в трудах Платона и Аристотеля, так и в жизни полиса центральные темы биополитики (половые отношения, брак, беременность, роды, уход за детьми, здравоохранение, образование, рождаемость, миграция, иммиграция, экономика и т. д.) являлись краеугольным камнем политики и искусства управления (Ojakangas, 2016: 6). Таким образом, биополитика присутствует во властном управлении жизнедеятельностью людей уже длительное время, население давно и плотно опутано сетью биополитических регуляций, инструментов и техник. Именно это позволяло оставаться биополитике в тени. В ходе вспышки заболеваемости коронавирусной инфекцией COVID-19, вызываемой коронавирусом SARS-CoV-2, биополитика властно вторглась в жизненное пространство человечества, вольно или невольно обратив на себя внимание специалистов и обывателей, не подозревавших о существовании биовласти и ее инструментария.

Итак, триггером нового планетарного биополитического порядка стала пандемия. Пандемия является крайне опасным, хотя и вполне изученным феноменом. Специалистам понятны причины появления и разрастания до масштабов пандемии чумы, оспы, холеры, гриппа, ВИЧ и других заболеваний (McNeill, 1976; Oldstone, 2009; Шах, 2017). Существует обоснованное предположение, что эпидемии бушевали в глубокой древности и уничтожали целые города уже на заре цивилизации (Скотт, 2020), став бичом человечества по причине того, что люди начали вести оседлый, основанный на доместикации растений и животных образ жизни. Скученность и контакт с одомашненными животными неизбежно повлекли передачу патогенов от животных к человеку и вспышки заболеваний (Даймонд, 2010; Скотт, 2020). По мере интеграции человечества в доглобальную эпоху, и тем более в процессе глобализации, возрос и риск новых пандемий, поскольку эпидемические риски стали трансграничными, а потому повсеместными. «В развитых странах современного мира общественное производство богатств постоянно

сопровождается общественным производством рисков» (Бек, 2000: 21). Одним из видов производства рисков в условиях перенаселенности, скученности и вторжения человека в ареалы обитания диких животных является возрастающая угроза возникновения зоонозных инфекций. Наличие развитой транспортной сети и существенно упростившийся порядок трансграничного перемещения людских потоков также способствуют возрастанию вероятности пандемии. Майкл Олдстоун отмечает, что ряд вирусных инфекций, которые в настоящее время остаются неконтролируемыми (вирус лихорадки Ласса, вирус Эбола, хантавирус, атипичная пневмония, вирус Западного Нила, вирус иммунодефицита человека и даже грипп), обладают потенциалом всемирной пандемии с катастрофическими последствиями (Oldstone, 2009: X). Тяжелый острый респираторный синдром (SARS), вызывающий атипичную пневмонию, стал первой вирусной пандемией XXI века. Начавшись в Южном Китае в ноябре 2002 года и стремительно распространившись в тридцати трех странах на пяти континентах, вирус был взят под контроль лишь к 2004 году. При этом человечеству сопутствовала удача — заболевание исчезло так же таинственно, как появилось (Ibid.: 226). Эпидемия SARS 2002 года, очагом распространения которой явился Китай, похожа на нынешнюю пандемию коронавируса и, вполне возможно, обозначает сходную причину передачи зооноза от диких животных к человеку. Еще в 2017 году С. Шах писала:

Рынки дичи — это открытые уличные торговые площадки, где продают живую дичь, которую покупатель затем забивает и готовит сам... Именно там, на рынке дичи в Гуанчжоу, родился вирус, чуть не ставший причиной пандемии в 2002 года. Обычные носители этого вируса — подковоносые летучие мыши. Однако в отличие от своих более мирных собратьев, он воздействовал на иммунную систему человека, нарушая способность инфицированных клеток предотвращать соседние охватчики.

Примерно у четверти заразившихся болезнь быстро переросла в тяжелую форму пневмонии, напоминая острое респираторное заболевание. От атипичной пневмонии тогда умерло 774 человека из 8000 заразившихся (Шах, 2017: 10–11). Риск пандемии в процессе интенсификации взаимодействия людей на фоне максимального приближения к ареалам обитания диких животных и все большего разведения одомашненных животных непрерывно возрастает, что не помешало значительной части человечества воспринять вспышку коронавирусной инфекции 2020 года как полную неожиданность.

Следует отметить, что пандемия обнажила реальное состояние современной медицины. Со времени, когда В. Виндж сформулировал идею возможности достижения технологической сингулярности, технократически ориентированная часть креативного класса живет надеждой на замедление старения, активное долголетие, киборгизацию, физическое бессмертие (De Grey, 2007; Курцвейл, 2015) в мире изобилия (Дрекслер, 2014; Брегман, 2020). Однако пандемия явилась болезненным ударом по самолюбию человечества, обнаружив недостаточную опе-

ративность в создании эффективных вакцин и лекарств от новоявленной угрозы, неэффективность имеющихся методов терапии, преувеличенные надежды на новейшее медицинское диагностическое оборудование на основе искусственного интеллекта наподобие WatsonPaths, призванного объединить колоссальный опыт человечества в борьбе с болезнями. За конкуренцией фармацевтических корпораций неожиданно открылась явь фармакратии «как метода социального контроля и политического закона» (Власова, 2014: 288), о которой Т. Сас впервые упомянул в 1976 году. Оказалось, что ученые и врачи не чудотворцы, а люди, занимающиеся тяжелым и даже героическим трудом. Реальность показала, что медицинская наука и здравоохранение далеки от утопических идеалов.

Человечество испытало шок внезапных открытий, включив защитные адаптивные механизмы в диапазоне от «смеховой культуры» (М. М. Бахтин) до «стокгольмского синдрома» (Н. Бейерот). Например, активисты движения «Восстание против вымирания» провозгласили: «Коронавирус — это лекарство. Люди — это болезнь» (Чэндлер, 2020). Сходным образом мыслит глава Программы ООН по охране окружающей среды И. Андерсен: «Вирус — это послание от природы о том, что человечество само навлекает на себя такие кризисы» (Там же). Б. Латур не менее радикален: «...на сей раз патоген, чья страшная вирулентность изменила условия жизни всех обитателей планеты, вовсе не вирус, а человечество!» (Там же). Смеховая культура, напротив, старается не драматизировать события. На сайте литературно-художественного юмористического издания «Бесэдер?», слоганом которого является высказывание «Для тех, кому еще смешно», ведется юмористическая хронология пандемии. На страницах издания выражается опасение, что приближающийся к нашей планете гигантский астероид, способный уничтожить человечество, в связи с пандемией может опоздать; объявляется о создании лекарства, но поясняется, что прививка от нового лекарства пока не разработана; предполагается, что жители планеты в скором времени выучат греческий алфавит; правительства устанавливают режим паники по поводу появления нового штамма и т. д. Во французской кинокомедии «Застрявшие вместе» (8 Rue de l'Humanite, 2021) предлагается набор скетчей, пародирующих типичные ситуации парижского локдауна в обычном многоквартирном доме. Сквозь смех и слезы люди принимают болезнь и борьбу с ней.

Так или иначе

В ситуации пандемии COVID-19... опыт карантина и жизни «на удаленке» в определенном смысле представляет собой «вывих» одного из основополагающих временных сочленений между физически (неодушевленно) структурированным временем труда и наполненным жизнью временем праздника... Распались распорядок дня, различие рабочих часов и свободного времени, будней и праздников, частного (приватного) существования и существования публичного. (Тищенко, 2020: 35)

Как отмечает А. Ф. Филиппов,

Эпидемия разрушила одно из главных единств современного общества: единство богатства, здоровья, комфорта, просвещенности и безопасности... Все, что являлось главным мотиватором поведения и суррогатом религиозных способов конструирования смыслов жизни, рассыпается: индустрия развлечений, здоровья, спорта, туризма не просто разоряется. Она теряет почву, потому что тело, возведенное в главную ценность, обеспечивалось здоровьем, долголетием и способностью испытывать предлагаемые виды удовольствий лишь в обстановке гарантированной безопасности. (Филиппов, 2020)

Пандемия актуализирует осмысление инструментария биополитики. Возникновение барьерной среды; введение режимов «повышенной готовности», самоизоляции, карантина; настойчивое требование вакцинации; введение цифровых форм контроля за перемещением в пространстве; пандемийный дресс-код (маска, перчатки, санитайзер); медицинская сортировка (триаж); похороны, напоминающие избавление от тела умершего из криминальных фильмов; ограничение конституционных прав без объявления режима чрезвычайного положения — это неполный перечень неожиданных трансформаций социальной реальности, укорененных в биополитических диспозитивах. Когда теннисист Н. Джокович упорно отстаивает право самому выбирать, делать ли ему прививку и оповещать ли о сделанном выборе, организаторы турнира Australian Open требуют, чтобы девятикратный чемпион турнира, как и все приезжающие спортсмены, подчинялся правилам, принятым сообществом. В сопротивлении звезды тенниса требованию вакцинироваться можно усмотреть болезненное осознание биополитики как властного распоряжения жизнью людей. Механизмы безопасности, центральные для биополитики (Фуко, 2011: 17), явно ограничивают свободу. В штате Виктория все равны, и даже прославленный чемпион в период пандемии «не равнее» местного обывателя. Следует согласиться, что

С эрозией, если не стиранием, социальных категорий, укорененных в нации, территории и классе, идентичность все чаще связывается только с индивидуальными телами — телами, определяемыми как объект биологической природы и субъект превращенного в товар желания. Политики видят главную задачу современного управления в мучительном поиске баланса между минимальным правительством и максимальной личной безопасностью и самореализацией, используя риторику, сосредоточенную главным образом на качестве жизни, которое рассматривается одновременно в моральном и материальном ключе. (Комарофф, 2021: 7)

В период пандемии требование безопасности выступило основной характеристикой качества жизни, существенно ограничив пространство свободы и самореализации индивида.

Почувствовать себя исключенным, изолированным в ходе пандемии довелось каждому. Если мы под *vita COVIDa* (Попов, Векленко, 2020) будем понимать жизнь в условиях пандемии коронавирусной инфекции COVID-19, то можно утверждать, что она является биополитической модальностью жизни. Осознание включенности в биополитический порядок в ходе пандемии является всего лишь обнаружением того, что воспринимается уже почти как данность. Подобное открытие стало возможным по причине того, что условия пандемии интенсифицировали действие биополитических инструментов. Биополитическое измерение власти вышло из тени, в которой оно обычно пребывает. Биополитический инструментарий медиализации и нормализации, применяемый к населению современных государств с момента рождения каждого индивида, предстал в осязаемых, как аппарат ИВЛ и шприц для инъекций, формах. Биополитика «как научное, рационально-техническое и бюрократическое управление биологической жизнью людей, объективированных в качестве „населения“» (Яркеев, 2018: 271) приобрела видимые очертания распоряжения биологической жизнью человека политическими средствами.

События пандемии, болезненный опыт адаптации к «новой нормальности», а главное, диспозитивы, техники и инструменты биовласти, описанные Х. Арендт, М. Фуко, Дж. Агамбен, Р. Эспозито и Р. Брайдотти, составляют предметную область исследования, в отношении которой предлагается ряд теоретических обобщений в ходе дальнейшего рассуждения.

Биополитический фрейм пандемии: от изоляции к вакцинации

Пандемия воспроизвела словно в ускоренной перематке эволюцию древних форм самообороны человека от скрытой угрозы. Эпидемии сопровождают человека с глубокой древности, Джеймс Скотт считает, что «эпидемии — „самое громкое“ умолчание археологических находок эпохи неолита» (Скотт, 2020: 119). Эпидемии повинны во многих случаях гибели древних городов и протогосударств, рассеивании людей, прерывании цивилизационного строительства. Возникшая в разрастающихся поселениях «беспрецедентная скученность людей... создала идеальные условия для эпидемий и обмена паразитами» (Там же: 105). Сгрудившись совместно с одомашненными животными на своеобразном общем для всех ковчеге, люди приняли риски переноса зоонозных инфекций. Обмен микробами приводил как к негативным, так и положительным эффектам. Таким положительным эффектом стала иммунизация. Для европейцев, долгое время разделявших кров с домашними животными, отложенной выгодой иммунизации стало покорение Нового Света, триумфу которого сопутствовало распространение губительных для индейцев, не имевших аналогичного опыта сожительства с domestцированными животными, инфекций (в частности, оспы), что Джаред Даймонд рассматривал как одно из оснований европейской мировой гегемонии Нового времени (Даймонд, 2010). Негативный эффект моровых поветрий заключался в гибели людей, однако люди адаптировались к незримой угрозе. Уже «первые письменные источники ясно

дают понять, что древние народы Месопотамии понимали принцип распространения эпидемических заболеваний — „заражение“. Везде, где было возможно, они принимали меры, чтобы изолировать первые явные случаи заболевания — ограничив их распространение отдельными кварталами, закрыв в них вход и выход» (Скотт, 2020: 121). В качестве мер защиты против инфекций использовались изоляция больных; кратковременное и долгосрочное покидание зараженных территорий; избегание контактов с приезжими, а также с вещами потенциальных носителей инфекции; введение карантинных (фр. *quarantaine*, итал. *quarantena* — сорок дней — срок, который, как полагали, достаточный для проявления болезни) мер для военных, торговцев и путешественников. Инфекции атаковали людей, люди адаптировались к инфекциям. «Если изоляция и карантин не срабатывали, то все, кто мог, покидали город, оставляя умирающих и погибших, а если возвращались, то только через достаточное время после окончания эпидемии. Покидавшие город часто переносили заболевания в отдаленные районы, запуская новый цикл карантинных и бегств» (Там же: 121).

Фуко выстраивает модель эволюции мер защиты, рассматривая в качестве идеально-типических примеров проказы, чумы и оспы. Самой примитивной мерой самообороны от инфекции является изоляция, а ее хрестоматийным примером — исключение прокаженных вплоть до конца Средневековья посредством правовых ограничений, религиозных установлений и организации мест для пребывания исключенных (лепрозории). Экстерриториальность, бесповоротное изгнание из мира людей вводят «бинарное разделение людей на прокаженных и тех, кто ими не является» (Фуко, 2011: 24). Чума запускает другую стратегию, связанную с введением четких организационных мер, в рамках которых потенциально зараженный не изгоняется из города, но отграничивается в пространственно определенной локации на отмеренный временной промежуток карантина. Если перед проказой ставился непреодолимый барьер, то чума впускается в город, живущий в режиме приостановки права, что характерно для чрезвычайного положения. В регламентах на случай чумы «речь идет о необходимости четкого разделения охваченных чумой регионов и городов на участки, однозначно определяется, когда, в какие часы и каким образом население может покидать их территорию, как должно вести себя дома, чем питаться, каких контактов избегать, и подчеркивается, что люди обязаны обеспечивать доступ в свои жилища инспекторам, контролирующим тот или иной участок» (Там же: 25). Дисциплинарная власть обеспечивает контроль на территории, охваченной чумой, не за счет установления внешней границы, отделяющей от зараженной местности, а за счет установления системы внутренних временных барьеров, сводящих на нет распространение болезни. Наконец, оспа вызывает к жизни наиболее эффективную стратегию — вакцинацию (от лат. *variola vaccinia* — коровья оспа; *vacca* — корова). Как справедливо отмечает Фуко, «теперь в центре внимания уже не вопросы исключения, как в ситуации с проказой, и карантина, как в случае с чумой, но крайне сложная проблема... ме-

дицинских мероприятий, посредством которых пытаются справиться с эпидемическими или эндемическими формами заболевания» (Там же: 25).

Пандемия коронавирусной инфекции COVID-19 началась с изоляции Уханя вплоть до баррикадирования подъездов к нему паникующими жителями окрестностей и патрулирования, обеспечивающего непрерывный комендантский час в условиях чрезвычайного положения в черте города. Изоляционные меры инфекции не сдержали, запустив волны карантинных мероприятий различной степени строгости и длительности. Наконец, в спешном порядке разработанные вакцины, основанные на инновационных и даже экспериментальных технологиях (во всяком случае, векторные вакцины до пандемии не применялись в таких масштабах), медикализировали борьбу с инфекцией, дополнив полицейские меры сдерживания потенциальных носителей заболевания. Возникший санитарно-полицейский биополитический режим воспроизводит эволюцию мер защиты от инфекций, пройденную человечеством, с существенной поправкой на достижения современной науки, в первую очередь проявившие себя не столько в ходе разработки вакцин, сколько в получении статистических данных; обработки полученной информации и формировании математических моделей, определяющих стратегии реагирования на распространение инфекции; а также в широкомасштабном применении технологий слежения, контроля, допуска, эксклюзии индивидов, в зависимости от их ковид-статуса и эпидемической обстановки. Резюмируя, отметим, что пандемия не привела к революции в мерах борьбы с инфекцией, но открыла инновационные пути оптимизации исторически сложившихся практик, соответствующих возможностям современной технобиовласти.

***Vita activa*: жизнь в биополитическом пространстве пандемии**

Пандемия скорректировала жизнедеятельность человека в модальности активности. Воспользуемся детально разработанным Х. Арендт понятием деятельной жизни — *vita activa*. «Выражение *vita activa* призвано охватывать... три основных вида человеческой деятельности: труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки). Они основные деятельности потому, что каждая из них отвечает одному из основных условий, на каких человеческому роду дана жизнь на земле» (Арендт, 2000: 14). Сфере труда соответствует человек как существо природное, биологическое — *animal laborans*. Труд, извлекая и перерабатывая природные элементы, поддерживает биологические процессы человеческого тела, его спонтанный рост и обмен веществ. Труд удерживает человека в границах «пожирающего круговорота жизни» (Там же: 313), так что *animal laborans* погружен «в неприступную приватность собственного тела, где он видит себя в плену у потребностей и желаний» (Там же: 152). Поглощенный трудом, человек в качестве *animal laborans* не раскрывает, а, напротив, утрачивает человечность, превращаясь в *homo animalis*.

Сфере создания (изготовления) соответствует *homo faber* — человек творящий — тот, кто создает искусственный мир вещей, в котором находит свой дом, пристанище, место за пределами природного цикла добывания и потребления. «Человек — это *homo faber*, обрабатывающий человек. Он способен, преимущественно с помощью рук (и инструментов), перенести, трансцендировать представленное из интраментального пространства, из мира представлений во внешний мир, в окружающую среду своего восприятия» (Дессауэр, 2017: 87). Фридрих Дессауэр расширил представление о *homo faber* до демиурга развивающейся техносферы, способной в атомный век расширяться до масштабов Вселенной. Для Дессауэра, когда мы говорим о человеке творящем, «всегда речь идет о комбинации трех изначальных способностей человека: Investigator, Inventor, Faber» (Там же: 87), где *homo investigator* — человек исследующий, *homo inventor* — изобретающее, организующее существо, а *homo faber* — человек обрабатывающий. Именно *homo faber* очеловечивает труд и выводит его за границы природных процессов. Однако важнейшая ипостась жизни человека — сфера действия, соответствующая *zoon politikon* — человеку как существу политическому. «Для людей жизнь... равносильна „пребыванию среди людей“ (*inter homines esse*)» (Арендт, 2000: 15). Посредством деяний среди других людей «смертные способны достигать бессмертия особого, как раз именно человеческого свойства, доказывая так, что и они божественной природы» (Там же: 29) — именно в этом заключается приоритет *zoon politikon* в рамках *vita activa* над *animal laborans* и *homo faber*. Человек обретает человечность в деяниях во благо и среди людей.

Отметим, что человек может выйти за пределы *vita activa* в область *vita contemplativa* — созерцательную жизнь. Эта область — сфера отстраненно-рефлексивной жизни мудреца, имеющая свои преимущества, хотя и порывающая с трудом, техническим изобретательством и социальным действием. «*Vita contemplativa*, насколько она понимает себя как противоположность *vita activa*, заключается по своей сути в отрицании именно ремесленно-деятельной жизни... *Homo faber* должен был только опустить бездеятельно руки, распространив до бесконечности и абсолютизовав одну из фаз своей собственной деятельности, созерцание эйдоса...» (Там же: 397). В древности *vita contemplativa* была уделом немногим избранных, так что славы человек достигал по преимуществу в пространстве полиса.

Арендт внесла свой вклад в развитие биополитики, предвосхитив исследования Фуко. Для нее модерн меняет отношение между *vita activa* и *vita contemplativa*, отдавая приоритет деятельной жизни. Человек эпохи модерна — творец картины мира, он переходит от созерцания к изобретательству и конструированию. Социальное перманентно пересобирается, даже природа — конструктор, поскольку картина мира и сам мир никогда полностью не совпадают. Но не только созерцание вытесняется деятельной жизнью. Внутри *vita activa* происходит двойное смещение. *Zoon politikon* уступает место *homo faber*. *Homo faber* создает систему вещей, основанную на *po-stave* — поставлении самого мира как-состоящего-в-наличии (Хайдеггер, 1993: 229–231). И *homo faber* способствует превращению сфер созидания

ния и социального действия в процесс функционирования, в котором человек становится *animal laborans*. Круг замыкается: от созерцания надмирности через создание мира предметов человек приходит к безмирности. В мире функционирования сложной технической инфраструктуры, которая становится самоцелью, человек погружается в сферу труда — добычания ресурсов в целях последующего их потребления. Торжествуют мироедство, автоматическое функционирование, «автоматически действие выдвинулось на позицию, прежде занятую созерцанием» (Арендт, 2000: 386). Человек растворяется в смертности. Претензия на бессмертие скорее связывается с достижением физического бессмертия, нежели совершения великих бессмертных деяний. Человек как *animal laborans* в тройном круговороте природных процессов, добычания и потребления, а также функционирования техники окончательно биополитизируется, становясь элементом машинерии технократической цивилизации.

В ходе пандемии труд, созидание и поступки претерпевают трансформацию. *Vita COVIDa* предстает как антипод *vita activa*. При этом происходит дальнейшее расширение пространства *animal laborans* в режиме потребления, простоя и «залипания» (англ. *stickiness*). В первую очередь труд в модальности *vita COVIDa* в условиях самоизоляции, сокращения пространственных перемещений, ограниченного доступа к ресурсам по преимуществу становится не столько извлечением и приготовлением чего-либо для последующего потребления, сколько самим потреблением — потреблением без работы, без усилий, потреблением впрок, проеданием запасов, вынужденным мироедством. Арендт полагала, что именно модус потребления — потребления человеком всего Земного шара — является доминантой XX века. И именно эта тенденция укрепляется в пандемию.

Homo faber оказывается в положении вынужденного простоя, происходит сбой в автоматическом функционировании технократии; «поставляющее производство, через которое... действительность выходит из потаенности для состояния в наличии» (Хайдеггер, 1993: 228), неожиданно дробится на сегменты, плохо согласованные друг с другом. Активность *homo faber* как исследователя, изобретателя, созидателя и организатора закликивается в петле ремонта — происходит непродуктивное «залипание» в границах предметов, отношений и смыслов, уже явленных миру, но ставших неожиданно хрупкими. Бесконечное восстановление нестабильных текучих форм поглощает энергию *homo faber*, сковывая творческие силы и обращая созидание в работу — удел *animal laborans*. Еще больше теряет человек как «политическое животное» — *zoon politikon*. Приостановка в созидательной деятельности могла бы быть восполнена социальным действием, но оно крайне ограничено. Публичное пространство в рамках карантинного режима пандемии схлопывается. Санитарно-полицейский режим ограничений на публичные мероприятия в рамках оформившегося в интернет-сетях паттерна публичной интимности (М. Кронгауз) ведет к тому, что вызванная ограничениями необъявленного чрезвычайного положения деполитизация полиса оборачивается реполитизацией ойкоса — домохозяйства. Политическая энергия канализируется в сетевое про-

странство, в котором господствует полемика (др.-греч. *πολέμικα* — военное искусство, *πολέμιος* — противник), где спорят бессмысленно и беспощадно. В мире, где происходит отмирание самой потребности в поступке в результате обретения иллюзорного бессмертия в потребительском рае, политическая культура участия замещается культурой воображаемых частных событий. Публичная дискуссия вырождается в холивар (англ. *holy war* — священная война), *shitstorm*. Пандемийное кипение страстей в сетевых баталиях — непродуктивная растрата энергии социальных действий виртуальными публиками.

Но, возможно, пандемия выталкивает в созерцательную жизнь? Отчасти это так. По преимуществу же вновь можно обнаружить не столько созерцание, сколько «залипание». Залипание — времяпрепровождение, непродуктивная трата времени на однообразные действия и/или интеллектуальную деятельность. Залипание характеризуется рассеянностью внимания, избирательным сосредоточением, дезориентацией, гипнотичностью. Незаметным образом предположение В. Пелевина о том, что возникнет новый ад — вечного футбольного чемпионата — стало реальностью. Замкнутые в клетках своего эксклюзивного «дня сурка», пандемийные отшельники «залипли» в точке притяжения своих интересов. Конструктивные процессы творческой активности, для которых пандемия явилась «счастливым черным лебедем» (Н. Талеб), отнюдь не стали приоритетной моделью поведения. Чаще всего созидание уступает самоподдерживающемуся эффекту залипания или захвата, в большинстве случаев сводящему траекторию творческого созерцания к островкам устойчивости, где интеллектуальный поиск, желание преодолеть скуку и получить удовольствие в сложившихся условиях вынужденного простоя формирует аттрактор долгосрочного пребывания вблизи привычных форм структурирования времени. Как и *homo faber*, захваченный круговоротом ремонта, человек созерцающий оказался в ловушке фэйковой *vita contemplativa*, зависание в которой подменяет духовное развитие. Сетевые версии *vita contemplativa* активируют состояние интерпассивности (Жижек, 2005: 17–20), в рамках которого человек отдает право наслаждаться другому, занимая позицию пассивности посредством другого. Визуальные интерактивные и одновременно интерпассивные метавселенные десубъективируют индивида, передающего право на активное действие и творчество фетишизированному объекту, наделяемому признаками подлинной жизни. Вовлеченный в метавселенные как геймер, зритель или собеседник, индивид утрачивает агентность, становясь имманентным приложением к виртуальному пространству. Трансцендирование в область *vita contemplativa* оборачивается имманентностью круговорота информации в калейдоскопе бесконечно мутирующего содержания в пределах заданных форм и паттернов. Простой, залипание, зависание лишь усиливают тенденцию к утверждению человека в биополитической ипостаси *animal laborans*. Жизненная энергия вовлекается в порочный круг, который обусловлен круговоротом природных процессов и технических контуров, поддерживающих стабильность воспроизводства социальной системы. В один из кластеров этой системы, как в отсек, включен индивид. Активность

в замкнутом биополитическом пространстве пандемии оборачивается контролируемым жизнепроживанием, в рамках которого нейтрализованная энергия человека в качестве *zoon politikon* и *homo faber* канализируется в псевдополитические баталии в частных виртуальных доменах и бесконечную отладку выходящих из строя систем жизнеобеспечения, умножая работу и окончательно утверждая человека в образе *animal laborans*, захваченного природными силами.

***Vita nuda*: чрезвычайное положение и биополитика**

Дж. Агамбен, развивая идеи К. Шмитта о связи суверенной власти и чрезвычайного положения (Шмитт, 2000), создал теоретическую модель, в которой сопряжены чрезвычайное положение, лагерь и «голая жизнь» (*vita nuda*) (Агамбен, 2011). В концепции Агамбена *homo sacer* — человек, низведенный к «голой жизни», его «человеческая жизнь включена в существующий строй только через ее исключение» (Там же: 16). Используя термин римского права (*homo sacer*), Агамбен задает удобный для описания биополитических пространств исключения контекст: «*Homo sacer* называется тот, кого осудил народ за какое-либо преступление; приносить его в жертву нечестиво, но тот, кто его убьет, не считается преступником, ибо первый трибунский закон гласит: „Если кто убьет человека, который с ведома всего народа был объявлен *sacer*, да не осудится“. Оттого-то всякий дурной и бесчестный человек обыкновенно зовется *sacer*» (Там же: 93). В модели Агамбена лавинообразное расширение использования инструментария чрезвычайного положения формирует условия, в которых «лагерь как чистое, абсолютное и непревзойденное биополитическое пространство (как таковое основанное только на чрезвычайном положении) окажется тайной парадигмой политического пространства современности» (Там же: 156–157). Лагерь как новый номос земли, пребывая в юрисдикции чрезвычайного положения, т.е. в области приостановки правового регулирования, основывается на биополитическом надзоре за людьми, низведенными к голой жизни и имеющими статус *homo sacer*.

Пандемия позволила наполнить теоретические построения Агамбена новым содержанием. Необъявленное чрезвычайное положение тем не менее перевело правовое поле в режим императивного — приказного и инструктивного регулирования. Режим «повышенной готовности», введение карантинных ограничений, квотирование удаленных работников, дистанционное обучение, особый порядок посещения общественных пространств — последовательно сформированная барьерная среда, баррикады которой в отношении вируса явлены в препятствиях, воздвигнутых на пути человека. Сложности проникновения для вируса в то или иное пространство человек переживает телесно. «COVID-19 отождествляется с чужеродцами, требуя закрытия границ, формируя подозрительность к Другому как к Чужому, врагу, носителю опасности» (Попова, 2020: 16). Человек сам становится Чужим, воплощаясь в образ *homo sacer* — того, чья жизнь включена в социальное пространство через ее исключение. QR-код стал паролем и шифром

пространства мобильного лагеря исключения, вычета из безбарьерной инклюзивной среды. Крайним выражением отношения лагерного пространства пандемии и *vita nuda* стала «красная зона» — закрытое пространство для инфицированных, вход и выход из которого строго регламентированы и не зависят от воли пациента. В этом пространстве материализованной милитаристской лексики войны с невидимым врагом утвердилась военная технология распределения жизни и смерти — триаж — «медицинская сортировка пораженных (раненых)» (Тищенко, 2020: 40). «Для обозначения процесса расстановки приоритетов... используется термин „триаж“ (фр. *triage* — сортировка). Подходы к сортировке, применяемые в настоящее время в работе гражданских чрезвычайных служб, сформировались в военной медицине для случаев одновременного оказания помощи множеству раненых в боевых действиях» (Патракова, 2020: 167). Использование триажа в условиях дефицита медицинской техники (аппараты ИВЛ) или лекарственных средств (те же вакцины в начальной фазе вакцинации предлагались в первую очередь, например для населения, отнесенного к группам повышенного риска), предусматривающее создание «сортировочных (триажных) или этических комиссий» (Там же: 171), руководствующихся определенными моральными принципами, сыграло «по мнению ВОЗ, решающую роль в обеспечении эффективного ответа на вызовы чрезвычайных ситуаций, включая ситуацию пандемии COVID-19» (Тищенко, 2020: 41). Тriage обозначает противоречие между общественными интересами и интересами отдельных граждан (Там же: 41). Одновременно триаж, регламентирующий очередность, место и способ оказания медицинской помощи, демонстрирует неудобную правду биополитики, в рамках которой «население всегда оказывается лишь тем, о чем государство печется ради своего собственного блага... изнанкой биополитики выступает танатополитика» (Фуко, 2002: 379).

«Красная зона» является искусственно выделенным пространством, пребывание, вход и выход в котором для пациента и персонала строго регламентированы, а сама жизнь, обретая формат «голой жизни», как и положено в биополитике, переосмысливается в духе трансгрессии от политической формы включенного исключения к биополитической форме основания возникшего порядка. Безусловно, «красная зона» составляет полную противоположность лагеря смерти — это лагерь наоборот. Будучи организована как пространство исключения, «красная зона», несмотря на экономию триажа, создана для того, чтобы вернуть человека к полноценной жизни и максимально быстро исключить из своих стен. Для «красной зоны» пациент — включенное исключение человека в состоянии, близком к «голой жизни», а стабилизация состояния организма — фактор исключения во внешнее пространство «нормальной жизни». Лагерь смерти — комбинат по обращению жизни в голую жизнь с последующей ее утилизацией, а «красная зона» — квинтэссенция «лагеря жизни», обращающего голую жизнь на грани смерти в жизнеспособность, реинтегрируемую в общество. Вместе с тем пространство лагеря с его пространственной ограниченностью, функциональной определенностью, дисциплинарной принудительностью и биополитической центрированно-

стью на жизни выступает моделью клиники, сталкивающейся со смертоносной пандемией. Статистика, учитывающая количество таких клиник, интенсивность их работы, количество пациентов, смертность, как и сводки с фронтов войны, оканчивается сигналом к тому, чтобы распространить лагерный опыт организации социального пространства в масштабах переживающего кризис общества. В конечном итоге пандемия задает самим характером своего протекания как тематизацию голой жизни, так и жесткость вводимых мер в отношении новоявленных *hominī sacres*.

Другой формой *vita nuda* в условиях действия биополитических регуляторов в пандемию становится тот, кто может быть источником угрозы. «Хотя таинственность, которой окутана болезнь, всегда сочетается с надеждами на открытие противоядия, сама болезнь... вызывает вполне старомодные страхи. Всякая болезнь, если она таинственна и порождает страх, всегда будет восприниматься как заразная, пусть не в буквальном, но в нравственном смысле» (Сонтаг, 2016: 8). Как известно, Фуко расширительно трактовал расизм как дискриминационные практики (Фуко, 2005: 77), обращенные против любого, кто не принадлежит к группе, сплотившейся вокруг своего символа веры. Этот биополитический диспозитив исключения вполне проявил себя в период пандемии, будучи ситуативно применен к антимасочникам, антиваксерам, людям без QR-кода — всем тем, кто давал повод идентифицировать себя как потенциальный источник заражения. Напротив, для антиваксера подозрение в нравственной контагиозности (а также в участии в заговоре либо манифестации скудоумия) вызывает любой последовательный сторонник вакцинации. В биополитическом пространстве отбраковка действует по медиализированным основаниям, но проецируется на Другого вообще, выстраивая демаркационные линии Свой/Чужой вплоть до достижения шмиттовского политического разделения Друг/Враг. В чрезвычайном пространстве мобильного лагеря в положение *homo sacer*, низведенного к *vita nuda*, может угодить всякий, неожиданно не выполнивший очередной инструкции, исходящей от биополитического регулятора — администрации лагеря. Характер репрессалий и степень отбраковки носителя «голой жизни» отвечают требованиям момента и ситуативно зависимой телеологии биовласти.

Рози Брайдотти утверждает, что для современности «биовласть и некрополитика — две стороны одной медали...» (Брайдотти, 2021: 23). Брайдотти, рассматривающая некрополитику как последовательное продолжение биополитики, вполне развернувшееся именно в наши дни, полагает, что в современном мире повсеместно «появляется целый низший класс генетически сверхуязвимых и социально недозастрахованных тел, представляющих собой расходный материал» (Там же: 227). За войнами «эпохи постгуманизма», распространением «лагерей и тюрем в пространстве современных европейских городов» просматривается становление постгуманистической бесчеловечности, в рамках которой биополитика (от *bios* — жизнь в социально-политической модальности) постепенно превращается в постчеловеческую *zoe*-политику (от *zoe* — жизнь в биологической модальности) (Там

же: 236, 246, 227). Биополитическое регулирование в пандемию — лишь верхушка айсберга в пространстве возможностей биовласти.

Иммунизация пандемией

Р. Эспозито ввел в инструментарий биополитики иммунизацию, которая, по его мнению, является важным инструментом конструирования общества. Как известно, в ходе иммунизации у человека формируется иммунитет. Иммунитет в медицинском значении представляет собой защищенность организма от вторжения извне чужеродных и вредоносных агентов (бактерия, вирус, яд и т. д.). Юридическое значение иммунитета указывает на наделение законом определенного лица статусом, позволяющим осуществлять деятельность, которая регулируется особым образом. Такой порядок может отличаться от того, которому подлежат лица, не наделенные иммунитетом. С точки зрения Эспозито, иммунизация в широком смысле слова представляет собой формируемые в обществе механизмы безопасности на основании делегирования каждому члену общества определенных прав, свобод, полномочий, обязательств. Так, европейские общества в эпоху модерна прошли иммунизацию суверенитетом, правом собственности и свободой (Esposito, 2008: 57–77). В гоббсовской модели суверенной власти общественный договор, заключенный между властью и населением, делегирует монопольное право на принуждение и принятие политических решений лицу, наделенному верховным статусом. Монополия на принуждение лиц, состоящих на регулируемой законом государственной службе, дополненная возможностью граждан обращаться к власти в целях урегулирования конфликтов по закону, лишает человека возможности произвольного действия, но ограждает от ситуации *bellum omnium contra omnes*, закладывая основы общественного порядка. Иммунизация суверенной властью формирует суверенную личность, законно пользующуюся гарантированными правами, тем самым распространяя начало суверенитета в масштабах общества. Точно так же иммунизирует и право собственности. Оно, поддерживаемое суверенной властью как право на то, что является результатом физического и интеллектуального труда человека, в случае отчуждения по договору, основанному на законе, создает условия для взаимного признания собственности и распоряжения ею. Этот правовой режим формирует благоприятную среду для развития экономики и закладывает основы обмена, торговли, производства, научной и творческой деятельности. Наконец, иммунизация свободой формирует устойчивость к широкому кругу угроз, связанных с неконтролируемым применением насилия одних лиц в отношении других на основании субъективного понимания приоритетности собственного статуса, ценностей и идеалов в отношении обобщенного Другого.

Эспозито демонстрирует диалектику *communitas* (сообщества) и *immunitas* (иммунитета). В парадигме иммунитета прослеживается противоречие между сообществом и иммунитетом, поскольку *immunitas* раскрывается как отрицательная или отсутствующая форма *communitas*. Если сообщество возникает как

отношение, располагающее своих членов к взаимным обязательствам (по Эспозито, *communitas* восходит к лат. *munus* со значениями обязательства, долга, дара, пожертвования), ставя под угрозу индивидуальную идентичность, то иммунитет является условием освобождения от такого обязательства и защитой от диктата *communitas*. *Immunitas* противопоставляется логике *communitas*: обладать иммунитетом — значит быть и не иметь ничего общего. Но тем самым иммунитет подразумевает то, что он отрицает, — сообщество. *Immunitas* и *communitas*, таким образом, сопряжены и нерасторжимы. *Immunitas* наполняет *communitas* поступательным движением. Иммунизируется само сообщество, которое одновременно сохраняет и отрицает себя, представляет себя через отрицание собственного первоначального горизонта смысла. Иммунизация — нечто большее, чем защитный аппарат, наложенный на сообщество, это цезура, которая отделяет сообщество от самого себя, защищая его от невыносимого избытка (Esposito, 2008: 90–92).

Вакцинация как частный случай иммунзации способствует формированию в организме человека антител, противостоящих определенным антигенам, что защищает организм от определенной опасности и одновременно помещает человека в опасную ситуацию контролируемого заражения тем патогеном, против которого формируется иммунитет. Иммунизация в широком смысле слова прививает человеку ценности, идеалы, модели поведения, которые формируют устойчивость к социальным явлениям, попирающим данные основания. Безусловно, как вакцинация требует ревакцинации, так и иммунизация определенными ценностями, не являясь прививкой в буквальном смысле слова, нуждается в непрерывном обновлении. В этом отношении метафора иммунзации ценностями напоминает о сходстве с приобретением иммунитета организмом. Антигены (например, вирусы и бактерии) как контрагенты антител не только перманентно активны, но и мутируют, обходя защитные барьеры иммунитета. Точно так же человек, наделенный свободной волей, изобретателен в создании конкурентных преимуществ для себя, в том числе нарушая закон и общепринятые нормы, включая нормы морали. Как иммунитет отражает угрозу, но испытывает постоянное давление и должен постоянно поддерживаться, так и общество, и государство должны постоянно поддерживать механизмы безопасности и подтверждать основополагающие ценности ввиду непрекращающихся попыток пренебрежения ими. В модели иммунзации Эспозито иммунитет и сообщество (*immunitas/communitas*) находятся в отношении взаимоположения: иммунитет выступает формообразующим началом сообщества, а сообщество стремится к поддержанию иммунитета.

Перипетии пандемии, породившие «перекрестный и бесконечный „шантаж“» (Фуко, 2002: 239), воспроизводят диалектику *communitas* и *immunitas*, необходимую для самосохранения и развития общества. Если воспользоваться агамбеновским термином «напряжение» (*tensione*), то «напряжение означает работу некоей диалектики „на месте“, не приводящей ни к разрешению и снятию, ни к взаимной аннигиляции противостоящих сил и смыслов и при этом производящей некие противоречивые, „напряженные“ конструкции — понятия, дискурсивные ходы

и пр.» (Агамбен, 2020: 17–18). Именно напряжение между биовластью и населением, обусловленное поиском сложных биополитических решений, учитывающих баланс общественных интересов и индивидуальной свободы, выступает формой иммунизации общества пандемией. Общество, сумевшее выработать биополитическую модель, в рамках которой достигнуты минимизация смертности и экономических издержек, сохранены взаимное уважение гражданами индивидуальных прав и одновременно продемонстрирован высокий уровень дисциплинированности в соблюдении временных ограничений, формирует иммунитет к пандемии как внезапному событию, разрушающему привычную связность сообщества. Пройдя между Сциллой аутоиммунной агрессии и Харибдой анархического пренебрежения к жизни собственного населения, такое общество обретает инструментарий человекоутверждающей биополитики, позволяющий в век «Черных лебедей» надеяться на жизнеспособность социального организма. Для «привитого» сообщества преодоление пандемийных ограничений есть трансформация биополитической модальности *vita COVIDa* в тот компромиссный вариант жизни индивида, который установится как новый общественный договор, заключенный биовластью и населением.

От *vita COVIDa* к *co-vida vita* — путь через пандемию

Несмотря на то что пандемия продолжается уже третий год, существует настойчивая необходимость трансформации *vita COVIDa* в *co-vida vita* (*co-бытийная, co-существующая* жизнь — анафраза с использованием макаронизма на основе испанского и латинского языков) — совместную жизнь разделенных карантинными барьерами людей, опирающуюся на чувство сопричастности и угрозы, и модели ее преодоления, и друг другу. Пандемия обладает эффектом энтропии, разрушительным для акторно-сетевой структуры общества и производящим социальную плазму (Латур, 2014: 336). Пандемийная пересборка социального, превратившая акторов-посредников в акторов-проводников карантинного быта, требует формирования *новой* «новой нормальности» — обновления актор-сетей и минимизации социальной плазмы.

В рамках проведенного исследования на основании идей Фуко показано, что пандемия коронавирусной инфекции пошла по пути ускоренной эволюции, в ходе которой «момент истины» (*kairos*) пандемии вызвал к жизни древние знания (*metis*) об изоляции и карантине, дополненные вакцинацией с применением медицинского *high-tech* и широким использованием цифровых технологий. «Вторжение времени» (де Серто, 2013: 175) пандемии в социальное пространство сформировало складчатую барьерную среду, рассредоточив в гибких сегментах мобильного QR-лагеря население. Новая цифровая лагерная парадигма контроля над социальным пространством и социальным временем вышла на новый уровень. Оказалось, что современные технологии позволяют буквально контролировать каждый дюйм, шаг и вздох. Успешно примененные в ходе карантина гаджет-приложения

слежения (Тайвань, Сингапур, Китай, Южная Корея, Иран, Израиль) успешно привязывали индивидов к локациям, которые не следовало покидать на установленный срок самоизоляции, и, видимо, они никуда не денутся и после отмены временных ограничительных мер. «Люди напуганы, и в такие моменты усиление государственного контроля может обнадеживать... Но некоторые из этих мер могут иметь очень страшные последствия. Если для здравоохранения очевидны преимущества системы, в которой власти наблюдают за каждым гражданином, то в смысле тайны частной жизни она будет иметь негативные последствия» (Атанесян, 2020). Сформированная комбинация изоляции, карантина, вакцинации и гаджетизации — новейший «чумной кордон» противоэпидемических мер.

Стремительное формирование перегороженной среды обязывает внимательно присмотреться к трансформации образа жизни человека в новых условиях. В настоящем исследовании концепт деятельной жизни (*vita activa*) применен к ситуации пандемии коронавирусной инфекции. Выяснено, что пандемия нивелирует созидательную творческую активность *homo faber* в бессобытийность простоя и бесконечную отладку приходящих в негодность систем жизнеобеспечения. Человек в качестве *zoon politikon* утрачивает публичное пространство и энергию поступка, расходуя свои силы в непродуктивной сетевой полемике в ходе «войны домохозяйств». Даже порыв к созерцательной жизни (*vita contemplativa*), способный компенсировать ограничения *vita activa*, оборачивается непродуктивными формами залипания в точке притяжения собственных интересов, что обеспечивает изобилие контента, предлагаемого цифровой реальностью. В результате неутешительные выводы Арендт о расширении сферы «трудящегося животного» (*animal laborans*) подтверждаются для *vita COVIDa* господством потребления, простоя, бесплодной полемики и залипания. Пандемийная модальность человеческой жизни (*vita COVIDa*) обнаруживает свою биополитическую природу, погружая человека в циклы природного круговорота потребления, функционирования санитарно-полицейского режима и технических средств жизнеобеспечения. Биополитическое пространство пандемии напоминает ферму людей с технико-технологически обслуживаемыми загонами, выпасами; режимом питания, выгула и календаря прививок (Rifkin, 1992).

В этом биополитическом пространстве *vita COVIDa* становится *vita nuda* как в «красной зоне» стационара для пораженных инфекцией, так и в мобильном лагере, определяемом наличием и опциями QR-кода. Агамбенский лагерь как новый номос Земли в пандемию зримо воплощается как в барьерной среде пространственного порядка, так и в приостановке права в режиме продлеваемого, хотя и не объявляемого, чрезвычайного положения. Фуколдиданский расизм как биополитическая интерпретация шмиттовского понимания политического как дихотомического деления на друга и врага воплощается в всплесках дискриминационных ситуативных мер против вновь выделенной категории *homo sacer* (возвращающиеся на родину туристы; антимаасочники; антиваксеры; граждане без QR-кода и т. п.). Этот образ антихемингуэевского праздника наоборот, который всегда

с тобой, подтверждает неутешительные выводы Фуко и Брайдотти о постепенном проникновении танатополитических и некрополитических инструментов в повседневный быт современного общества.

Однако события пандемии дарят надежду на преодоление *vita COVIDa*. Расширение применения парадигмы иммунизации Р. Эспозито в приложении ее идейного содержания к пандемии коронавирусной инфекции позволяет увидеть в самой пандемии своеобразную форму «вакцины», призванной «привить» от катастрофических ограничительных последствий. Рекурсивное обращение пандемии в вакцину против пандемии связано с формированием коллективного феномена *co-vida vita*, приостанавливающего *vita COVIDa*. Именно совместные действия (био)власти и населения по принятию и преодолению вызова пандемии, такие как дисциплина в соблюдении разумно отмеренных карантинных мер; ускоренный вывод на рынок сертифицированных вакцин и ответственное отношение к вакцинации; экономические меры по поддержке бизнеса и усилия самого бизнеса по поиску возможностей нивелировать последствия ограничений и др., возвращают деятельную жизнь через активацию созидательной роли *homo faber* и культуры политического участия *zoon politikon*. Представляется, что именно этот путь человекоберегающей и человекоутверждающей биополитики (Попов, 2021: 72–73) ведет через пандемию к новой старой нормальности, в которой *vita COVIDa* утрачивает актуальность, но сохраняется как освоенный паттерн преодоления вызова пандемии.

Литература

- Агамбен Дж. (2011). Номо sacer: суверенная власть и голая жизнь / Пер. с ит. М. Велижева и др. М.: Европа.
- Агамбен Дж. (2020). Высочайшая бедность: монашеские правила и форма жизни / Пер. с ит. и лат. С. Ермакова под науч. ред. Д. Раскова и А. Погребняка. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Арендт Х. (2000). *Vita activa*, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина под ред. Д. М. Носова.. СПб.: Алетейя.
- Атанесян Г. (2020). Коронаслежка: «Большой брат» как выход из карантина // Русская служба BBC. URL: <https://www.bbc.com/russian/features%52234723> (дата обращения: 30.08.2020).
- Бек У. (2000). Общество риска: на пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция.
- Брайдотти Р. (2021). Постчеловек / Пер. с англ. Д. Хамис под ред. В. Данилова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Власова О. А. (2014). Антипсихиатрия: социальная теория и социальная практика. М.: ВШЭ.
- Брегман Р. (2018). Утопия для реалистов: как построить идеальный мир / Пер. с англ. А. Зуева. М.: Альпина Паблишер.

- де Серто М.* (2013). Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с англ. Д. Калугина и Н. Мовниной. СПб.: Изд-во ЕУСПб.
- Дессауэр Ф.* (2017). Спор о технике / Пер. с нем. А. Ю. Нестерова. Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии.
- Даймонд Дж.* (2010). Ружья, микробы и сталь: история человеческих сообществ / Пер. с англ. М. Колопотина. М.: АСТ.
- Дрекслер Э.* (2014). Всеобщее благоденствие: как нанотехнологическая революция изменит цивилизацию / Пер. с англ. Ю. Каптуревского под науч. ред. С. Лурье. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Жижек С.* (2005). Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / Пер. с англ. А. Смирнова под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя.
- Курицвейл Р.* (2015). Эволюция разума / Пер. с англ. Т. П. Мосоловой. М.: Эксмо.
- Комарофф Дж.* (2021). По ту сторону голой жизни: СПИД, (био)политика и неолиберальный порядок / Пер. с англ. А. Васильевой // Логос. № 1. С. 3–34.
- Латур Б.* (2014). Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской под ред. С. Гавриленко. М.: ВШЭ.
- Патракова А. П.* (2020). Этические аспекты сортировки пациентов при дефиците аппаратов ИВЛ в условиях пандемии COVID-19 // Человек. Т. 31. № 6. С. 165–180.
- Попов Д. В.* (2021). Биовласть и жизнь: философско-антропологические основания, потенциал и перспективы биополитики. Омск: Омская академия МВД России.
- Попов Д. В., Векленко П. В.* (2020). Vita COVIDa: антропный коллапс и биополитический кризис // Знание. Понимание. Умение. № 4. С. 59–72.
- Попова О. В.* (2020). Пандемия и фигура философа // Человек. Т. 31. № 6. С. 11–30.
- Скотт Дж.* (2020). Против зерна: глубинная история древнейших государств / Пер. с англ. И. Троицук. М.: Дело.
- Сонтаг С.* (2016). Болезнь как метафора / Пер. с англ. А. Е. Соколинской и М. А. Дадяна. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Тищенко П. Д.* (2020). «Время убивать и время врачевать»: человек в ситуации пандемии COVID-19 // Человек. Т. 31. № 6. С. 31–49.
- Филиппов А. Ф.* (2020). Эпидемия: первые социологические последствия и перспективы // Россия в глобальной политике. № 3. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/normalnost%chrezvyčajnogo> (дата обращения: 10.08.2021).
- Фуко М.* (2002). Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. Ч. 1. М.: Практикс.
- Фуко М.* (2005). «Нужно защищать общество»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е. А. Самарской. СПб.: Наука.
- Фуко М.* (2010). Рождение биополитики: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / Пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб.: Наука.

- Фуко М. (2011). Безопасность, территория, население: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. СПб.: Наука.
- Хайдеггер М. (1993). Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика.
- Чэндлер Д. (2020). Биополитика и подъем «антропоцентрического авторитаризма» // Россия в глобальной политике. № 3. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika%avtoritarizma> (дата обращения: 10.08.2021).
- Шах С. (2017). Пандемия: всемирная история смертельных вирусов / Пер. с англ. М. Десятовой под науч. ред. В. Дорониной. М.: Альпина нон-фикшн.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология / Пер. с нем. Ю. Коринца и А. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Яркеев А. В. (2018). Онтологические основания зла в современном обществе: философско-герменевтический аспект. Екатеринбург, Ижевск: ИФиПУРО РАН.
- De Grey A., Rae M. (2007). Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime. N. Y.: St. Martin's Press.
- Esposito R. (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ojakangas M. (2016). On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower. New York: Routledge.
- Oldstone M. B. A. (2010). Viruses, Plagues, and History: Past, Present, and Future. Oxford: Oxford University Press.
- McNeill W. H. (1976). Plagues and Peoples. New York: Anchor Books.
- Rifkin J. (1992). Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture. N. Y.: Penguin Books.

Vita COVIDa as a Biopolitical Modality of Life in a Pandemic

Dmitry V. Popov

PhD in Philosophy, Associate Professor, the Head of Department of Philosophy and Political Science, Omsk Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation

Address: Komarova str. 7, Omsk, Russian Federation 644092

E-mail: DmitriVPopov@mail.ru

The pandemic of the COVID-19 coronavirus infection has formed a special biopolitical modality of life, that of *vita COVIDa*. Biopolitics, the tools of which the authorities turned to in a pandemic, re-assembled the social space, thus changing the flow of social time. In this accelerated mode, the path from isolation through quarantine to vaccination has been completed. Historically-proven tools to combat the pandemic have been consistently combined. What was new was the appeal to the arsenal of modern digital technologies which made it possible to create a unique flexible barrier environment and control the process of the immunization of the population.

Vita COVIDa was a form of further restriction of active life (*vita activa*). During the pandemic, consumption increased as an aspect of the work managed by *animal laborans*; there is a lack of creative activity carried out by *homo faber*; and there is a collapse of public space, leading to a pseudo-political virtual polemic in which a person gets bogged down as a *zoon politikon*. In conditions when the contemplative life (*vita contemplativa*) is captured by the effect of stickiness in the interpassivity mode, *vita COVIDa* slides to routine work and hyper-consumption, increasingly assigning the priority role of *animal laborans* to a person. The special spaces of the stationary ("Red Zone" or "camp of life") and mobile (QR code) camps, formed in the mode of an undeclared state of emergency, produce a "naked life" (*vita nuda*). The increasing tension creates prerequisites for the invasion of the friend/enemy political-identifier proper into social relations, situationally assigning the status of *homo sacer* to persons whose *modus operandi* is perceived as risky. Foucault understood racism is actualized in the biopolitical space of the pandemic. The contradictory trends of the pandemic should be considered within the framework of the Esposito immunization paradigm, in which the pandemic with its threats of social collapse should be considered as something that requires an immune response in the form of a coordinated response of the authorities and the population to the threats of social collapse. The intense confrontations between humanity and disease and between the authorities and the population in the field of imposed restrictions and responsible adoption of the proposed measures lead to the need to develop *co-vida vita* (co-life) as a way of living and overcoming *vita COVIDa* during the return to the "old" new normality.

Keywords: biopower, biopolitics, pandemic, human, *vita COVIDa*, *vita activa*, *vita contemplativa*, *vita nuda*, *co-vida vita*, *animal laborans*, *homo faber*, *homo sacer*, *zoon politikon*

References

- Agamben G. (2011) *Homo sacer: suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo sacer: Sovereign Power and Naked Life], Moscow: Evropa.
- Agamben G. (2020) *Vysochajshaya bednost': monasheskie pravila i forma zhizni* [The Highest Poverty: Monastic Rules and the Form of Life], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Arendt H. (2000) *Vita activa, ili O deyatel'noj zhizni* [The Human Condition], Saint Petersburg: Aleteya.
- Atanesyan G. (2020) Koronaslezhka: "Bol'shoj brat" kak vyxod iz karantina [Coronavirus Tracking: "Big Brother" as a Way out of Quarantine]. *BBC Russian Service*. Available at: <https://www.bbc.com/russian/features%52234723> (accessed 30 August 2021).
- Beck U. (2000) *Obshchestvo riska: na puti k drugomu modernu* [Risk society: On the Way to Another Modern], Moscow: Progress-Tradiciya.
- Bregman R. (2018) *Utopiya dlya realistov: kak postroit' ideal'nyj mir* [Utopia for Realists: How to Build a Perfect World], Moscow: Alpina Publisher.
- Braidotti R. (2021) *Postchelovek* [Posthuman], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Certeau M. de (2013) *Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskusstvo delat'* [The Invention of Everyday Life. 1: The Art of Making], Saint Petersburg: European University at St. Petersburg Press.
- Chandler D. (2020) Biopolitika i podjem "antropocentricheskogo avtoritarizma" [Biopolitics and the Rise of "Anthropocentric Authoritarianism"]. *Russia in Global Politics*, no 3. Available at: <https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika%avtoritarizma> (accessed 10 August 2020).
- De Grey A., Rae M. (2007) *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, New York: St. Martin's Press.
- Dessauer F. (2017) *Spor o texnike* [The Dispute about Technology], Samara: Izdatel'stvo Samarskoj gumanitarnoj akademii.
- Diamond J. (2010) *Ruzh'ya, mikroby i stal': istoriya chelovecheskix soobshhestv* [Guns, Germs and Steel: The History of Human Communities], Moscow: AST.
- Drexler E. (2014) *Vseobshhee blagodenstvie: rak nanotexnologicheskaya revolyuciya izmenit civilizaciyu* [Universal Prosperity: How the Nanotechnology Revolution Will Change Civilization], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Esposito R. (2008) *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Filippov A. (2020) E'pidemiya: pervye sociologicheskie posledstviya i perspektivy [The Epidemic: The First Sociological Consequences and Prospects]. *Russia in Global Politics*, no 3. Available at: // <https://globalaffairs.ru/articles/normalnost%chrezvychajnogo> (accessed 10 August 2021).
- Foucault M. (2002) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu. Ch. 1* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews, Part 1], Moscow: Praksis.
- Foucault M. (2005) *Nuzhno zashhishhat' obshchestvo: Kurs lekcij, pročitannyx v Kollezhe de Frans v 1975–1976 uchebnom godu* [We Need to Protect Society: A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1975–1976 Academic Year], Saint Petersburg: Nauka.
- Foucault M. (2010) *Rozhdenie biopolitiki: Kurs lekcij, pročitannyx v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics: A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1978–1979 Academic Year], Saint Petersburg: Nauka.
- Foucault M. (2011) *Bezopasnost', territoriya, naselenie: Kurs lekcij, pročitannyx v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: A Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1977–1978 Academic Year], Saint Petersburg: Nauka.
- Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], Moscow: Respublika.
- Kurzweil R. (2015) *E'voljuciya razuma* [The Evolution of the Mind], Moscow: Eksmo.
- Komaroff J. (2021) Po tu storonu goloj zhizni: SPID, (bio)politika i neoliberal'nyj poryadok [Beyond the Naked Life: AIDS, (Bio)politics and the Neoliberal Order]. *Logos*, no 1, pp. 3–34.
- Latour B. (2014) *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory], Moscow: HSE.
- McNeill W. H. (1976) *Plagues and Peoples*, New York: Anchor Books.
- Ojakangas M. (2016) *On the Greek Origins of Biopolitics: A Reinterpretation of the History of Biopower*, New York: Routledge.
- Oldstone M. B. A. (2010) *Viruses, Plagues, and History: Past, Present, and Future*, Oxford: Oxford University Press.
- Patrakova A. (2020) E'ticheskie aspekty sortirovki pacientov pri deficite apparatov IVL v usloviyax pandemii COVID-19 [Ethical aspects of sorting patients with a shortage of ventilators in the conditions of the COVID-19 pandemic]. *Chelovek*, no 6, pp. 165–180.
- Popov D. (2021) *Biovlast' i zhizn': filosofsko-antropologicheskie osnovaniya, potencial i perspektivy biopolitiki* [Biopower and Life: Philosophical and Anthropological Foundations, Potential and Prospects of Biopolitics], Omsk: Omskaya akademiya MVD Rossii.
- Popov D., Veklenko P. (2020) Vita COVIDa: antropnyj kollaps i biopoliticheskij krizis [Vita COVIDa: Anthropic Collapse and Biopolitical Crisis]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no 4, pp. 59–72.
- Popova O. (2020) Pandemiya i figura filozofa [Pandemic and the Figure of the Philosopher]. *Chelovek*, no 6, pp. 11–30.
- Rifkin J. (1992) *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture*, New York: Penguin Books.
- Schmitt K. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-press-C.
- Scott J. (2020) *Protiv zerna: glubinnaya istoriya drevnejshix gosudarstv* [Against the Grain: The Deep History of the Most Ancient States], Moscow: Delo.
- Shah S. (2017) *Pandemiya: vseмирnaya istoriya smertel'nyx virusov* [Pandemic: A Worldwide History of Deadly Viruses], Moscow: Alpina Non-fiction.
- Sontag S. (2016) *Bolezn' kak metafora* [Illness as a Metaphor], Moscow: Ad Marginem Press.
- Tishchenko P. (2020) "Vremya ubivat', i vremya vrachevat'": chelovek v situacii pandemii COVID-19 ["A Time to Kill, and a Time to Heal": A Man in a Situation of COVID-19 Pandemic]. *Chelovek*, no 6, pp. 31–49.
- Yarkeev A. (2018) *Ontologicheskie osnovaniya zla v sovremennom obshchestve: filosofsko-germenevticheskij aspekt* [Ontological Foundations of Evil in Modern Society: Philosophical and Hermeneutic Aspect], Ekaterinburg, Izhevsk: IFiPUO RAN.
- Vlasova O. (2014) *Antipsixiatriya: social'naya teoriya i social'naya praktika* [Antipsychiatry: Social Theory and Social Practice], Moscow: HSE.
- Žižek S. (2005) *Interpassivnost'. Zhelanie vlechenie. Mul'tikul'turalizm* [Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism], Saint Petersburg: Aleteya.

Надзор за мигрантами, строителями и больными COVID-19: новые технологии на страже «опасных классов»

Ксения Григорьева

Кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, Институт социологии
Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук

Адрес: ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5, г. Москва, Российская Федерация 117218

E-mail: kсениагригорьева@yandex.ru

Исследованиям надзора уже более семи десятилетий, но в России эта область пока не привлекает внимания научного сообщества. При этом надзорные технологии в стране быстро развиваются, оказывая значимое воздействие на социальные процессы и отношения. Данная статья стремится внести вклад в российский академический дискурс о надзоре. Она посвящена конкретной надзорной технологии, которая, будучи первоначально нацелена на коммерческую сферу, переместилась в область частно-государственного партнерства и быстро эволюционировала за пределы того, для чего создавалась. В качестве основного теоретического подхода для анализа эмпирического материала выбрана концепция социальной сортировки, предложенная Дэвидом Лионом. Также использована концепция прекариата Гая Стэндинга и актуарного правосудия Малкольма Фили и Джонатана Саймона. Делается вывод о том, что исследованная технология надзора ориентирована на предотвращение рискованных ситуаций, которые могут произойти в будущем (нарушения трудовой дисциплины, распространение коронавирусной инфекции, несоблюдение российского законодательства и игнорирование конституционно значимых ценностей). Надзорный таргетинг обусловлен представлениями о повышенной опасности, исходящей от ряда категорий населения в контексте данных ситуаций, и может быть объяснен при помощи обращения к концепции «опасных классов». В отличие от результатов, полученных в ряде других работ, данное исследование показывает, что рассмотренная надзорная технология не приводит к полному исключению таргетированных категорий населения из социального пространства, выполняя традиционную функцию дисциплинирования поднадзорных и максимизации прибыли.

Ключевые слова: надзорные технологии, социальная сортировка, опасные классы, мигранты, строители, больные COVID-19

Введение: исследования надзора

История исследований надзора насчитывает уже около семидесяти лет. Первоначально в фокусе внимания ученых находились угрозы конфиденциальности, которые несли в себе новые технологии наблюдения. В частности, одна из наиболее ранних работ, принадлежавшая Алану Ф. Уэстину, была посвящена массовому прослушиванию телефонов (Westin, 1952). Это направление исследований стимулировалось ростом общественного беспокойства по поводу вторжения в частную жизнь, наблюдавшимся в 1960–1970-е годы на Западе (Westin, 2003). Доминирова-

ние проблем защиты конфиденциальности сохранялось, по крайней мере, до конца 1990-х годов.

1980-е годы стали началом исследовательского бума в области изучения надзора. Именно в этот период число соответствующих публикаций начало быстро расти. В это же время впервые появились работы, где современное общество характеризовалось как «общество наблюдения» (Marx, 1985; Gandy, 1987; Flaherty, 1988). Авторы указанных работ подчеркивали, что «информационные технологии стремительно опережают регулирование и контроль [над сбором персональных данных]» (Flaherty, 1988: 378), превращают «каждого, а не только нескольких подозреваемых, в мишень для слежки» (Marx, 1985: 26), указывали на «растущее неравенство между теми, кто предоставляет, и теми, кто собирает личную информацию» (Gandy, 1987: 62). Впоследствии интерес к проблематике надзора лишь продолжал увеличиваться. Согласно данным Гэри Т. Маркса и Гленна У. Мушерта, в 2000-е годы число релевантных статей по сравнению с 1980-ми годами выросло более чем в 3 раза в области социологии, более чем в 8 раз в сфере изучения масс-медиа и более чем в 20 раз в области юриспруденции (Marx, Muschert, 2007).

Превращение надзора из периферийной в одну из центральных исследовательских тем сопровождалось институционализацией соответствующего научного направления. В 1990–2000-х годах было создано множество тематических исследовательских центров, несколько академических сетей (см., например: Surveillance Studies Network, SSN; Surveillance Studies Centre, SSC) и профильных журналов (наиболее известен международный журнал «Surveillance & Society»). В 2015 году SSN и SurveillanceStudies.org опубликовали карту проектов, посвященных наблюдению, наглядно продемонстрировавшую, что они реализуются в самых разных регионах мира от США, Канады и Европы до Мексики, Бразилии, ЮАР и Нигерии (SSN and SurveillanceStudies.org, 2015). В настоящее время исследования надзора — отдельная, динамично развивающаяся междисциплинарная область знания, вклад в которую вносят социология, политология, история, философия, география и другие дисциплины (Lyon, 2002).

Вплоть до начала 2000-х годов доминирующее представление о надзоре состояло в том, что он, как правило, осуществляется сверху вниз, государственными и коммерческими организациями над отдельными людьми, социальными группами или населением в целом (Rule et al., 1983; Giddens, 1990). Однако уже в 2000 году этот консенсус был разрушен Кевином Д. Хаггерти и Ричардом В. Эриксоном, заявившими, что в современный период происходит выравнивание иерархии наблюдения, а само оно может осуществляться не только в политических или экономических целях, но и для получения личной выгоды или даже развлечения (Haggerty, Ericson, 2000). Девять лет спустя Дэвид Лион назвал надзор рутинной повседневной практикой, включив в это понятие самую разнообразную деятельность, начиная от присмотра родителей за детьми и заканчивая наблюдением полиции за городскими районами (Lyon, 2009). В 2015 году Маркс охарактеризовал надзор как «общий процесс, присущий живым системам с информационными

границами, а не что-то ограниченное правительствами, шпионажем или секретностью» (Marx, 2015: 734), призвав не сводить всю проблематику, связанную с наблюдением, к оруэлловским перспективам. Сегодня тезис о том, что надзор не следует считать однозначно негативным явлением, что в определенных контекстах он может служить проявлением заботы и осуществляться в интересах тех, за кем ведется наблюдение, разделяется подавляющим большинством исследователей. Впрочем, есть и альтернативные точки зрения, согласно которым надзор всегда подразумевает господство, насилие и принуждение (см., например: Fuchs, 2011).

Теоретическое осмысление надзора находится под сильным влиянием работ Мишеля Фуко и предложенной им метафоры паноптика¹, несмотря на то что в последнее время она все чаще подвергается критике (см., к примеру: Mathiesen, 1997; Haggerty, 2006; Dupont, 2008; Bigo, 2009; Wood, 2012). Наиболее влиятельные альтернативные теоретические подходы — это концепции «наблюдательной сборки» К. Д. Хаггерти и Р. В. Эриксона и «социальной сортировки» Д. Лиона. Первая опирается на работы Жюль Делеза и Феликса Гваттари, переосмысливая введенное ими понятие ассамбляжа (сборки) применительно к проблематике надзора. Авторы подчеркивают калейдоскопичность современных надзорных практик и технологий, совокупность которых и образует наблюдательную сборку. При этом основным императивом наблюдения, по мнению Хаггерти и Эриксона, является не дисциплинирование поднадзорных, как предполагает теория М. Фуко, а извлечение коммерческой выгоды и управление потребительским поведением (Haggerty, Ericson, 2000).

Концепция Лиона заостряет внимание на том, что наблюдение, как правило, ведется не за обществом в целом, а за отдельными людьми и группами, представляющими интерес для надзорных организаций. Процесс надзорного таргетинга таких людей и групп Лион называет социальной сортировкой, подчеркивая, что в современных условиях она превращается в рутину, приобретая автоматизированный и систематический характер. Социальная сортировка не всегда имеет негативные последствия для поднадзорных. К примеру, наиболее привлекательные для коммерческих компаний потребители могут получать особые предложения на выгодных условиях, недоступных для всех остальных. Однако наряду с этим социальная сортировка приводит к тому, что некоторые граждане сталкиваются с нежелательным пристальным вниманием надзорных органов вследствие при-

1. Паноптикон — это проект идеальной тюрьмы, разработанный Иеремией Бентамом в конце XVIII столетия. Данный проект предполагал создание кольцеобразного тюремного здания, в центре которого должна была располагаться смотровая башня. Из нее надсмотрщик мог видеть все камеры. Заключенные, напротив, не видели ни надзирателя, ни друг друга. При этом они постоянно осознавали свою видимость, что, согласно гипотезе Бентама, должно было дисциплинировать их поведение. Захваченный этим проектом Фуко разработал концепцию «паноптизма», которая описывала новый механизм надзора, по мнению философа, лежащий в основе дисциплинарного общества. Власть в таком обществе была обезличенной и автоматизированной, избавленной от необходимости прибегать к насильственным мерам благодаря опоре на вымышленные отношения, в которых поднадзорные дисциплинировали сами себя (Фуко, 1999).

надлежности к той или иной категории, выделяемой на основании социального положения, этнической принадлежности, пола или других надындивидуальных характеристик. В конечном итоге, как утверждает Лион, главная проблема социальной сортировки заключается в том, что она позволяет организациям непрозрачным образом выносить вердикты, имеющие непосредственное влияние на жизненные шансы людей, зачастую провоцируя углубление неравенства и появление новых форм социального исключения (Lyон, 2009).

В России исследования надзора проводятся крайне редко. Их результаты можно обнаружить в нескольких разрозненных публикациях, посвященных наблюдению в школе (Волкова, 2019), на работе (Королев, 2011; Иншаков, 2020) и в обществе в целом (Дудина, 2018). При этом три из четырех упомянутых исследований выполнены с опорой на фукодианскую модель. Данная статья нацелена на то, чтобы внести вклад в зарождающийся российский научный дискурс о надзоре, используя в качестве основного теоретического подхода концепцию социальной сортировки, предложенную Лионом.

Эмпирическая база и методология исследования

Исследование, результаты которого представлены ниже, носит характер кейс-стади. Оно посвящено появлению и развитию конкретной надзорной технологии, первоначально предназначенной для наблюдения за московскими строителями, но затем примененной для контроля над жителями Москвы, инфицированными COVID-19. В перспективе данная технология должна быть распространена и на некоторые категории иностранных граждан.

Эмпирическую базу исследования составили: описания самой надзорной технологии на сайте компании-разработчика Gaskar Group; официальные документы, касающиеся (планов) применения данной технологии, а также некоторых смежных надзорных практик (указ мэра Москвы от 21 мая 2020 года № 59-УМ; инструкция по установке и использованию мобильного приложения «Социальный мониторинг», размещенная на официальном сайте столичной мэрии; законопроект «Об условиях въезда (выезда) и пребывания (проживания) в Российской Федерации иностранных граждан и лиц без гражданства»; приказ Министерства внутренних дел № 805 от 2 ноября 2021 года); отзывы сотрудников о ГК «ПИК» и концерне «Крост» — компаниях-подрядчиках строительства объектов по столичной программе реновации, где применялась исследуемая надзорная технология (270 отзывов на портале pravda-sotrudnikov.ru); отзывы пользователей о мобильном приложении «Социальный мониторинг», отражающие реакцию поднадзорных на исследуемую технологию (1046 отзывов, оставленных на странице приложения в Play Market).

Основной теоретической рамкой для анализа эмпирических данных послужила концепция социальной сортировки Лиона. Кроме того, была использована

концепция прекариата, разработанная Гаем Стэндингом, и концепция актуарного правосудия, предложенная Малкольмом Фили и Джонатаном Саймоном.

Представление материала структурировано следующим образом: в первых трех разделах анализируется возникновение и развитие исследуемой надзорной технологии; в четвертом разделе исследуется реакция москвичей, инфицированных COVID-19, на установленный за ними надзор; в пятом разделе рассматриваются текущие планы по применению исследуемой надзорной технологии к иностранным гражданам; в шестом разделе предпринимается попытка ответить на вопрос о том, почему были таргетированы именно строители, мигранты и больные COVID-19; в седьмом разделе излагаются основные выводы.

Готовящиеся изменения миграционного законодательства и новые надзорные технологии

В конце мая 2020 года стало известно, что в Министерстве внутренних дел обсуждается возможность создания цифрового профиля мигранта и специального приложения, которое иностранные граждане должны будут устанавливать на свои смартфоны. Предполагалось, что в профиле «будет содержаться вся информация о социально-правовом статусе мигранта, биометрические данные, сведения о здоровье, криминальное прошлое или его отсутствие» (РИА «Новости», 2020). Впоследствии появилась более детальная информация о готовящихся изменениях миграционного законодательства, в центре которых оказался цифровой надзор за иностранцами. Так, 8 июля 2021 года на федеральном портале проектов нормативных правовых актов был размещен законопроект «Об условиях въезда (выезда) и пребывания (проживания) в Российской Федерации иностранных граждан и лиц без гражданства»². Он предусматривает создание электронных реестров иностранных работников и их работодателей; разработку специального мобильного приложения для мигрантов; выдачу иностранцам удостоверяющего личность документа с электронным носителем информации, который должен «обеспечивать идентификацию и верификацию иностранного гражданина в режиме реального времени» (Проект., 2021: 26); возможность включения иностранцев в контрольный список, в том числе «на основании сведений, содержащихся в государственной информационной системе, без принятия отдельного решения» (Там же: 35); введение режима «контролируемого пребывания», предполагающего обязанность иностранца, помещенного в данный режим, по требованию являться в территориальный орган МВД, а при обоснованной невозможности личной явки «уведомлять его о своем местонахождении, в том числе путем направления в электронном виде информации с фотографическим изображением с отметкой о геолокации» (Там же: 120).

2. Законопроект разработан в соответствии с перечнем поручений Президента РФ по вопросам реализации Концепции государственной миграционной политики на 2019–2025 годы от 6 марта 2020 года.

Несмотря на то что указанный законопроект еще не принят, некоторые предусмотренные в нем меры уже начали осуществляться. В частности, 2 ноября 2021 года был опубликован приказ № 805 Министерства внутренних дел, утвердивший новую форму патента для иностранных работников в виде карты с электронным носителем информации. Последний представляет собой микросхему с бесконтактным интерфейсом, содержащим персональную информацию иностранца, включая такие биометрические данные, как электронное изображение лица и папиллярных узоров двух пальцев рук, пригодных для идентификации владельца карты (Приказ., 2021: 8). Кроме того, официально сообщается, что уже создан прототип приложения для мигрантов и его запуск ожидается в ближайшее время (Каледина, 2021). Любопытно при этом, что хотя само приложение еще недоступно, описанные подходы к осуществлению посредством него надзора имеют выраженное сходство с приложением «Социальный мониторинг», призванным следить за больными COVID-19. Еще более любопытно, что данное приложение, разработанное компанией «Гаскар Интеграция» по заказу департамента информационных технологий города Москвы, было создано на базе другого отслеживающего приложения, используемого с целью надзора за работниками, занятыми на московских стройках (подавляющее большинство которых, вероятно, являются внутренними и внешними мигрантами, что возвращает нас к контролю над «приезжими»).

Как будет показано в данной статье, эти взаимосвязи не случайны и отражают переплетение надзорных технологий, рождающихся в результате частно-государственного партнерства в области слежки, а также процесса социальной сортировки.

Программа для надзора за строителями в Москве от Gaskar Group

На сайте Gaskar Group — организации, позиционирующей себя в качестве системного интегратора и разработчика ИТ-решений в области строительства, частью которой является создатель «Социального мониторинга» ООО «Гаскар Интеграция» — в разделе «полезные статьи» представлено несколько рекламных текстов, описывающих надзорные технологии, предлагаемые потенциальным клиентам. Центральное место среди них занимает система контроля персонала Exon Smart Watch, позволяющая вывести на один экран самые разнообразные индикаторы: от мониторинга мобильных сотрудников до учетных показателей начала и конца рабочей смены. Система получает данные от смарт-часов на руке отслеживаемого работника, позиционируемых как «единственное решение с биометрической идентификацией на рынке GPS-мониторинга сотрудников» (Gaskar Group, 2022a). Технология Face ID (система распознавания лиц, установленная на смарт-часах), как подчеркивает разработчик, «лишает [работника] возможности обмана о личном присутствии» (Там же).

Надзор за сотрудниками, работающими в условиях повышенной опасности, в тех случаях, когда он направлен на предотвращение производственного травма-

тизма, профилактику профессиональных заболеваний или решение других проблем, связанных с вопросами охраны труда, как правило, служит проявлением заботы работодателя о благополучии персонала и осуществляется в интересах самих поднадзорных³. Exon Smart Watch могла бы пополнить список таких технологий, если бы ее приоритетом являлась безопасность строителей. Однако презентации, размещенные на сайте Gaskar Group, заставляют в этом усомниться. Так, рекламный текст «Искусство контроля персонала», представляющий Exon Smart Watch, полностью игнорирует данный вопрос. Среди задач, которые призван решить GPS-трекинг работников, разработчик перечисляет контроль «за посещаемостью» сотрудников; точный учет рабочего времени, позволяющий осуществлять «расчет зарплаты только за отработанные часы»; отслеживание местонахождения работников и при необходимости их перераспределение по объекту; укрепление трудовой дисциплины. Преимущества, которые, по утверждению Gaskar Group, получит работодатель, используя технологию Exon Smart Watch, заключаются в создании отлаженной организации и повышении конкурентоспособности на рынке. В то же время лояльность работников к работодателю должна повыситься «благодаря прозрачной системе учета часов и выплат» и осознанию того, что «их результаты зависят только от них самих» (Gaskar Group, 2022a). Таким образом, рассматриваемая технология нацелена в первую очередь на мониторинг производительности и недопущение злоупотреблений со стороны персонала.

Предотвращение травматизма на строительных объектах упоминается в описаниях Exon Smart Watch лишь однажды в рекламном тексте «Контроль работников на строительной площадке». Однако и здесь данная функция наблюдения стоит на последнем месте по значимости, приоритет же вновь отдается пресечению неявок на работу, опозданий, излишне частых перекуров, занятий личными делами на рабочем месте, подделок документации об отработанном времени и других нарушений рабочей дисциплины. Обращает на себя внимание авансированное недоверие разработчика по отношению к описываемым в тексте гипотетическим работникам, убежденность, что при отсутствии постоянного контроля их поведение всегда будет движимо оппортунизмом и желанием ускользнуть от исполнения трудовых обязанностей (Gaskar Group, 2022б).

Первоначально Exon Smart Watch предназначалась для использования в коммерческом секторе, однако в 2019 году ООО «Гаскар Интеграция» получила от ГКУ «Информационный город», принадлежащего департаменту информационных технологий города Москвы, подряд на выполнение работ по автоматизации процессов программы реновации, став официальным поставщиком системы надзора за персоналом, занятым на соответствующих строительных объектах (Юшков, Бело-

3. В качестве примера подобной технологии можно назвать, в частности, Safety Surveillance Camera Installation in 4D Environment (SCI4D) (см.: Tran et al., 2022). Впрочем, как справедливо указывают исследователи подобных технологий, их эффективность тесно связана с их одобрением работниками, что предполагает выстраивание успешного переговорного процесса между ними и работодателем (см., например: Holland, 2003).

водьев, 2020). А уже 30 августа 2021 года в СМИ появились сообщения о переводе всех московских строек, заказчиком которых выступает департамент строительства города Москвы и его подведомственные организации, на систему Ecom с 2022 года (АНСБ, 2021). Таким образом, описанная технология из коммерческой сферы переместилась в область частно-государственного партнерства. Некоторое время спустя за этим перемещением последовало ее распространение на новую категорию населения.

Экспансия надзорной технологии: «Социальный мониторинг»

Приложение «Социальный мониторинг» было запущено в Москве в марте 2020 года, однако почти сразу удалено по причине обнаруженных системных уязвимостей и перезапущено в апреле после их устранения. В инструкции, размещенной на сайте столичной мэрии, сообщалось, что указанное мобильное приложение «помогает городу обеспечить соблюдение самоизоляции». «У многих пациентов с диагнозом „коронавирусная инфекция“, — поясняли столичные власти, — болезнь протекает в легкой форме, им не обязательно ложиться в больницу. Но эти люди должны оставаться дома, чтобы не распространять вирус дальше. Поэтому в Москве организовали автоматический контроль за соблюдением самоизоляции. Приложение „Социальный мониторинг“ фиксирует местоположение телефона и несколько раз в день присылает запрос сделать фото, чтобы проверить, что пользователь рядом с телефоном. Такой контроль дает уверенность москвичам, что пациенты с коронавирусом остаются дома и не подвергают риску остальных» (mos.ru). В случае, если поднадзорный своевременно не отправит фото, ему автоматически начисляется штраф в размере 4 тыс. рублей. К 22 июля 2020 года было выписано уже около 94 тыс. таких штрафов, общая сумма которых составила примерно 376 млн рублей. На ту же дату в московские суды поступило 425 жалоб от оштрафованных, и около 9 тыс. жалоб было подано во внесудебном порядке, из них 2,5 тыс. было удовлетворено Главным контрольным управлением города Москвы (ТАСС, 2020).

Разработчиком «Социального мониторинга» выступила компания ООО «Гаскар Интеграция». Как стало известно впоследствии приложение было разработано на базе программы надзора за работниками, занятыми на московских стройках по программе реновации (Юшков, Беловодьев, 2020). Таким образом, технология надзора за строителями, перемещенная из корпоративной области в сферу частно-государственного партнерства, была применена для контроля над жителями Москвы, заразившимися COVID-19.

Необходимость контроля над соблюдением режима самоизоляции в период пандемии не вызывает сомнений, и заказ московских властей на разработку приложения «Социальный мониторинг» можно было бы расценивать как стремление к эффективному управлению и заботу об общих интересах, если бы не несколько обстоятельств. Во-первых, существующая возможность отслеживания нарушите-

лей самоизоляции при помощи системы городского видеонаблюдения, активно используемая Объединением административно-технологических инспекций Москвы⁴, делает надзор, осуществляемый «Социальным мониторингом», избыточным. Во-вторых, сохранение требования об установке приложения после снятия наиболее жестких ограничений, непоследовательное поведение столичных властей во время выборов и других важных политических мероприятий, когда борьба с пандемией отступала на второй план, периодические рекомендации горожанам с признаками ОРВИ и ОРЗ самостоятельно обращаться в поликлиники, указывает на инструментальный подход к применению мер по нераспространению коронавирусной инфекции, по крайней мере в период, последовавший за отменой локдауна. Наконец, эффективность приложения в отношении предотвращения нарушений режима самоизоляции нельзя объективно оценить, а его дизайн оставляет открытые возможности для обхода всех установленных ограничений⁵. Единственный результат работы «Социального мониторинга», который может быть точно измерен, фактически лежит в экономической плоскости, исчисляясь количеством выписанных штрафов и средств, поступивших в городской бюджет. Это не означает, что приложение было изначально нацелено на пополнение столичной казны⁶, однако может указывать на постепенное вытеснение заявленных целей конъюнктурными, что вполне укладывается в более широкий контекст эволюции антипандемических мероприятий после отмены локдауна.

Реакция больных COVID-19 на установленный за ними надзор

Выход надзорной технологии за пределы трудовых отношений и применение ее к новой социальной категории сопровождался возникновением ранее отсутствовавшего открытого сопротивления со стороны поднадзорных. Судебное и внесудебное оспаривание штрафных санкций, многочисленные выступления в прессе, обращения к властям с призывом к отмене требования об установке «Социального мониторинга» — это далеко не полный перечень контрстратегий тех, кто оказался на самоизоляции под наблюдением. Хотя ни разработчик приложения, ни столичная мэрия, по-видимому, не ожидали такого резонанса, возникновение подобной реакции вполне объяснимо: если надзор на рабочем месте фактически представляет собой элемент добровольно заключаемого контракта между работником и работодателем, то наблюдение за больными COVID-19 имеет менее нормализованный и более принудительный характер, что стимулирует протестную активность. Кроме того, больные COVID-19, в отличие от строителей, представляют собой разнородную категорию, объединяющую людей с самым разным соци-

4. Стоит отметить, что дизайн данной надзорной технологии выглядит более рациональным по сравнению с «Социальным мониторингом», поскольку она нацелена на нарушителей самоизоляции, а не на всех инфицированных COVID-19.

5. Приложение перестает присылать уведомления после 22.00 и во время «тихого часа», который пользователь может устанавливать самостоятельно в течение дня.

6. В действительности, подобное предположение вряд ли справедливо.

альным статусом. В нее попадают и те, кто обладает большими ресурсами для открытого сопротивления надзору по сравнению с работниками московских строек.

Хорошей эмпирической базой для исследования реакций жителей Москвы на отслеживающее приложение являются оценки и текстовые отзывы, оставленные пользователями «Социального мониторинга». Рейтинг приложения, рассчитанный на основании более 13 тыс. оценок, составляет 1,3 из возможных 5 звезд. Иными словами, подавляющее большинство пользователей присвоили ему минимально возможную 1 звезду. Что касается отзывов, то на 14 января 2022 года пользователями «Социального мониторинга» было оставлено 1046 текстовых сообщений. Следует отметить, что распределение оценок (звезд), выставленных авторами этих отзывов, не соответствует общему рейтингу приложения. Наиболее популярная среди всех пользователей, оценивших приложение, 1 звезда в текстовых сообщениях встречается лишь в 36 случаях, т. е. в 3,4% всех комментариев. При этом 5 звезд выставлено в 303 случаях, или в 28,9% всех сообщений⁷. Столь существенные различия между текстовыми и нетекстовыми отзывами позволяют предположить, что разработчик удалил часть негативных комментариев⁸ и/или добавил фиктивные положительные отзывы⁹. Возможно также, что пользователи, оставляющие текстовые сообщения, склонны более лояльно оценивать приложение, поскольку значительная часть этих сообщений нацелена на диалог с разработчиком и содержит просьбы ответить на конкретные вопросы по работе программы или усовершенствовать ее функционал¹⁰.

Самыми частыми темами в текстовых отзывах являются разнообразные сбои в работе приложения («зависание» процесса регистрации новых пользователей продолжительностью от нескольких часов до нескольких дней и даже недель; проблемы при отправке фотографий; некорректное определение геолокации; слишком большое количество уведомлений о необходимости сделать селфи или, наоборот, их полное отсутствие; несвоевременное поступление информации об окончании самоизоляции в систему и т. д.); технические недоработки (тихие и однократные уведомления; старт мониторинга в 9.00, когда многие больные еще спят, и окончание в 22.00, когда некоторые больные уже спят; отсутствие оповещений об успешной отправке фото и о возможности удалить приложение по окончании самоизоляции; игнорирование особых проблем, которые вызывает взаимодействие с приложением у пенсионеров, матерей с маленькими детьми, людей, не обладаю-

7. 30 отзывов с оценкой 5 звезд не валидны: они содержат либо жалобы на приложение, либо не прикрытый сарказм в отношении него. Однако даже после их исключения доля текстовых отзывов с наивысшей оценкой остается несопоставимо высокой — 26%.

8. Хотя формально разработчикам не разрешено самостоятельно удалять отзывы, Google позволяет подавать запросы на удаление некорректных отзывов (в частности, оскорбительных или агрессивных). Стоит добавить, что в одном из комментариев пользователь жалуется на удаление своего предыдущего негативного сообщения.

9. Это предположение в особенности касается бессодержательных положительных отзывов, вроде поднятого вверх большого пальца, односложных комментариев вроде «отлично!», «класс!», «супер!» и т. п.

10. Впрочем, третье предположение не отменяет первые два.

щих высокой технической грамотностью); невозможность дозвониться до службы поддержки.

Наиболее распространенные эпитеты в адрес приложения в отрицательных отзывах¹¹: недоработанное, недоделанное, ужасное, отвратительное, глючное, отстойное, бестолковое, бесполезное, идиотское, кривое, неудобное.

Наиболее популярные слова, которыми пользователи характеризуют саму ситуацию принуждения к установке отслеживающего приложения во время болезни: издевательство, бред, ужас, дебилизм, беспредел.

Преобладающие эмоции пользователей, оставивших негативные отзывы: гнев, раздражение, обида, отвращение, беспокойство, страх.

Поведенческие реакции поднадзорных, испытывающих дискомфорт от слежки, варьируют от проявлений агрессии в адрес инициаторов и исполнителей надзора (московских властей, разработчиков приложения) до жалоб на ухудшение здоровья и параноидальную сосредоточенность на телефоне из-за опасений пропустить уведомление. Вот некоторые характерные примеры:

«Занимаетесь чернухой. Гореть вам в аду».

«Вы — технофашисты».

«Спасибо тебе, Сережа, я этой доброты и тепла никогда не забуду, остальным ***** передавай привет, с нетерпением жду выборов, да и любого другого кипиша».

«С этим приложением не сплю уже 10 дней! Могу позволить себе дремать между будильниками, которые стоят на каждый час, начиная с 9 утра! Издевательство! Я больше потеряла здоровья от этого контроля! Все хронические болячки повывлазили!»

«Приходится постоянно держать телефон рядом и на громком звуке, потому что боюсь пропустить уведомление. Началась параноя, дергаюсь от каждого звука».

Распространено сравнение цифрового контроля над соблюдением самоизоляции с домашним арестом:

«Все, конечно, замечательно. Но больше похоже на тюремное заключение».

«Если честно, с этим приложением чувствуешь себя заключенным».

«Ощущение, что ты находишься под домашним арестом по уголовному делопроизводству».

11. Общее количество негативных текстовых отзывов с оценкой в диапазоне от 1 до 3 звезд составило 596 сообщений. Еще 44 отзыва с 4 и 5 звездами также могут быть отнесены к негативным, поскольку в них пользователи либо активно критикуют приложение, либо высокая оценка является частью неприкрыто саркастического комментария. Примером может служить следующий отзыв с оценкой 5 звезд: «Спасибо за чудесное приложение! С каждой проверкой становится легче. Добавьте, пожалуйста, еще проверку по голосу, чтобы нужно было вставать и громко называть фамилию, диагноз и срок карантина. Заранее спасибо!»

Популярно предположение, согласно которому приложение было разработано для того, чтобы пополнить городской бюджет при помощи произвольного назначения штрафов. Некоторые пользователи обещают обратиться в суд, предупреждая власти и разработчиков, что осуществляют контрнаблюдение за их действиями при помощи записи разговоров со службой поддержки, скриншотов и иных способов сбора информации.

В отдельных отзывах описываются или даются рекомендации по обходу надзора. В частности, один из пользователей рассказывает, как его знакомый обошел мониторинг при помощи установки приложения fake GPS location, позволяющего передавать данные о фиктивном местоположении. Другой рекомендует различными способами оттягивать установку приложения (жалуясь на непонимание процесса установки, неисправность телефона, отсутствие интернета или поломку роутера) до окончания срока самоизоляции.

Многие пользователи хорошо осознают действующую в отношении них «презумпцию виновности», что вызывает у них объяснимое отторжение. Вот несколько характерных высказываний:

«Как на корову повесили колокольчик! Мерзко!!! Почему я должен доказывать, что я ничего не нарушаю... в Конституции написано, что до решения суда любой человек невиновен».

«Сидишь дома, а тебя считают виноватым и нарушителем».

«Презумпция невиновности не действует».

Возмущение поднадзорных получило отражение в СМИ: вскоре после запуска «Социального мониторинга» в прессе появилось множество сообщений, рассказывавших об опыте жителей столицы, помещенных на карантин под наблюдением (см., например: Дергачева, 2020; Самоделова, 2020; Сунцова, 2020). В Facebook была создана группа «Оштрафованы за то, что заболели», к середине января 2022 года насчитывавшая почти 18 тыс. участников. К критике отслеживающего приложения присоединились члены Совета по правам человека (Верховский, 2020; Старикова, Воронов, Рожкова, 2020) и представители правозащитных организаций (среди прочих Елена Панфилова и Павел Чиков [Новые известия, 2020а, 2020б]), а также некоторые политики (в т. ч. вице-спикер Государственной думы Игорь Лебедев, глава ЛДПР Владимир Жириновский, депутат Мосгордумы от партии КПФР Елена Янчук [Вяткина, 2020; REGNUM, 2020; КПФ, 2020]). Центр антикоррупционной политики партии «Яблоко» обратился в московское отделение Следственного комитета с требованием проверить ГКУ «Информационный город» на злоупотребление должностными полномочиями (Дюрягина, 2020). Впрочем, широкий общественный резонанс не привел к отмене требований об установке «Социального мониторинга» и не остановил разработку сходных проектов по обеспечению надзора за другими категориями населения.

Мигранты: надзор в режиме реального времени

Очередной группой, в отношении которой будет применена исследуемая надзорная технология, должны стать мигранты. В уже упомянутом законопроекте «Об условиях въезда (выезда) и пребывания (проживания) в Российской Федерации иностранных граждан и лиц без гражданства» для иностранцев предусмотрен всеобъемлющий цифровой надзор «в реальном времени». Осуществлению такого надзора должна способствовать выдача иностранным гражданам документа, удостоверяющего личность, с электронным носителем информации, регистрация на портале Госуслуг и установка специального приложения на телефон. При этом предполагаемый контроль должен варьироваться от ненавязчивого и рутинного до высокоинвазивного. Последний предусмотрен для иностранцев, помещенных в режим контролируемого пребывания, имеющий высокое сходство с режимом контролируемой самоизоляции для жителей Москвы, инфицированных COVID-19. Наиболее очевидная итерация: прописанная в законопроекте обязанность иностранцев, находящихся в режиме контролируемого пребывания, делать селфи и направлять их в надзорные органы. Таким образом, рассматриваемая надзорная технология вновь должна выйти за пределы своего применения.

Надо сказать, что причины, по которым иностранец может быть помещен в режим контролируемого пребывания, весьма разнообразны: от официального решения о высылке из России, отказа в предоставлении убежища и противоправной деятельности до неуплаты налога на доходы физических лиц. При этом в последнем случае, насколько можно судить по тексту законопроекта¹², установление режима контролируемого пребывания осуществляется электронной системой автоматически, без принятия отдельного решения. О механизмах оспаривания помещения в режим контролируемого пребывания (в т. ч. в результате возможных сбоев в работе системы) законопроект умалчивает. Интересно, что решение о высылке может приниматься как за совершение административных правонарушений, так и в отсутствие таковых, в «целях защиты конституционно значимых ценностей (основы конституционного строя, нравственность, здоровье, права и законные интересы других лиц, обеспечение обороны страны и безопасности государства)» (Проект., 2021: 121). Это наделяет контролирующие органы широкими дискреционными полномочиями, открывая возможность для произвольной высылки иностранцев.

Иностранный гражданин, в отношении которого установлен режим контролируемого пребывания, лишается права на свободу передвижения (ему запрещается «изменять место пребывания в Российской Федерации по собственному желанию» [Там же: 119]) и на неприкосновенность частной жизни. Территориальный орган МВД, установивший режим контролируемого пребывания, получает возможность «выставлять сигналы в государственной информационной системе» (Там же: 120), свидетельствующие об особом режиме, в котором находится иностранный граж-

12. См. раздел о включении иностранцев в контрольный список, п. 2 ст. 22.

данин; осуществлять проверки его места пребывания; запрашивать в медицинских организациях, где проходит лечение он или члены его семьи, информацию о действительности выданных в отношении них документов; принимать меры по установлению места нахождения контролируемого иностранного гражданина, в том числе при помощи проверок с использованием информационных систем; выездов в возможные места нахождения контролируемого иностранца; проверок «с использованием данных мобильных устройств и геолокации, платежных систем, работающих в автоматическом режиме специальных технических средств распознавания лиц, а также средств, имеющих функции фото- и киносъемки, видеозаписи» (Там же: 121).

Несмотря на то что режим контролируемого пребывания может устанавливаться в том числе в отношении лиц, не совершивших никаких правонарушений, законодатель обосновывает необходимость возможности установления такого режима целями предупреждения совершения иностранными гражданами новых правонарушений, обеспечения общественной безопасности и общественного порядка, охраны жизни и здоровья граждан.

Социальная сортировка, надзор за опасными классами и извлечение прибыли

Резюмируя эволюцию надзорной технологии, описанную выше, можно заключить, что, будучи первоначально предназначена для контроля работодателя над работниками, она сначала переместилась из коммерческой сферы в область частно-государственного партнерства, затем была применена к большим COVID-19, после чего включена в потенциальный инструментарий надзора за иностранцами. Весь этот процесс занял около трех лет и может рассматриваться как пример того, что известно под названием «ползучести функции», или, точнее, «ползучести области» — постоянного расширения технологии на все новые объекты и сферы, в результате которого она выходит далеко за рамки того, для чего создавалась. Остается вопрос о том, почему данная технология оказалась нацелена на строителей, больных COVID-19 и (в перспективе) мигрантов?

Концепция социальной сортировки, предложенная Лионом, подчеркивающая неравномерность распределения в обществе бремени надзора, утверждает, что надзорный таргетинг определяется интересами наблюдателей. В случае надзора со стороны правоохранительных органов внимание обычно сосредоточено на тех, кто считается подозрительным (Lyon, 2009). В случае коммерческой слежки — на тех, кто способен приносить прибыль (Lyon, 2009; Danna, Gandy, 2002). В случае слежки частных лиц друг за другом — в основном на тех, кто связан с наблюдателем романтическими, родственными или дружескими узами (Andrejevic, 2004). Развивая это положение, можно добавить, что, переплетаясь, разнообразные интересы наблюдателей способны производить более сложные мотивации надзора. В частности, одна и та же группа населения может рассматриваться как подозри-

тельная и способная приносить прибыль, что повышает к ней интерес наблюдателей и увеличивает потенциальное бремя надзора.

Анализируя современный надзор, Лион указывает на то, что его постоянный рост стимулируется «актуарными планами по максимизации возможностей (маркетинговые стратегии по расширению круга целевых групп для продуктов и услуг) и по управлению рисками (например, стратегии безопасности по расширению сети подозрительных групп населения)» (Lyон, 2009: 460). Вследствие этого сегодняшний надзор в значительной степени ориентирован в будущее и основан на моделировании ситуаций, которые еще не произошли. В исследуемом кейсе это предполагаемые нарушения рабочей дисциплины строителями, влекущие за собой убытки и травмы на производстве; несоблюдение режима самоизоляции больными COVID-19, ведущее к распространению коронавирусной инфекции; нарушение законодательства и отрицание конституционно значимых ценностей мигрантами, ставящие под угрозу общественный порядок и благополучие российских граждан. Впрочем, принцип таргетинга перечисленных категорий населения все еще не вполне ясен. Если стремление к контролю над носителями коронавирусной инфекции объяснимо¹³, то нацеливание на строителей и мигрантов может вызвать удивление: очевидно, что не только строители способны нарушать рабочую дисциплину и не только мигранты могут игнорировать нормы российского законодательства или конституционно значимые ценности. Что же делает именно эти категории населения уязвимыми для интенсивного надзора?

Как неоднократно отмечали исследователи, цифровой надзор на рабочем месте тесно связан с вопросами власти и полномочий: зачастую интенсификация слежки приносит ощутимые выгоды работодателю, не улучшая положение работника, что увеличивает и закрепляет властную асимметрию в сфере труда (Ball, 2010; Rosenblat, Kneese, Boyd, 2014; Ajunwa, Crawford, Schultz, 2017; Manokha, 2020). При этом наиболее навязчивые виды надзора, как показывают исследования, чаще всего распространяются на низший персонал и сотрудников, занятых на нестабильных рабочих местах, где не действуют профсоюзы (Ball, 2010) и слабы социальные гарантии, т. е. на тех, кого обычно относят к прекариату (Standing, 2011). Хотя наиболее частым примером являются колл-центры (Bain, Taylor, 2000) или, шире, сфера услуг, в российском случае это хорошо применимо и к строительной области. Так, в коллективной монографии «Прекариат: становление нового класса» отмечается, что строители в России лидируют по показателям неформальной занятости, заключения срочных трудовых договоров продолжительностью менее одного года, систематических переработок, получения зарплаты «в конвертах» и в целом по рассчитанному авторами «коэффициенту прекарности» (Тощенко, 2020: 86–90).

13. Хотя следует признать, что граждане с признаками ОРВИ и ОРЗ, приглашаемые московскими властями к самостоятельному посещению поликлиник, также могут рассматриваться как источник повышенного риска распространения инфекции.

Выводы о precariousности рабочих мест в российской строительной сфере, по-видимому, верны и для крупнейших компаний-подрядчиков строительства объектов в рамках столичной программы реновации, таких как концерн «Крост» и группа компаний «ПИК». Отзывы строителей, занятых в этих организациях, показывают, что условия их работы далеки от благополучных, несмотря на «белые зарплаты» и отсутствие серьезных задержек с выплатами. В частности, сообщается о сдельной и заниженной оплате труда, регулярных неоплачиваемых переработках, принуждении к выходу на работу в выходные и праздничные дни, грубом обращении руководства с подчиненными, необоснованных увольнений в течение одного дня, отсутствии необходимых инструментов и материалов для работы, комнат для переодевания, умывания, приема пищи¹⁴.

Следует добавить, что в своей основополагающей работе, посвященной прекариату, Г. Стэндинг характеризует прекариев как «новый опасный класс» (Standing, 2011). Концепция «опасных классов»¹⁵ также полезна для объяснения некоторых видов надзорного таргетинга. К примеру, Дидье Биго в своих исследованиях надзора за мигрантами, который он концептуализирует как бан-оптикон¹⁶, подчеркивает тот факт, что наблюдение осуществляется не за всеми иностранцами в целом, а за теми, кого можно назвать «избыточным населением», — бедными путешественниками, не входящими в категорию потенциальных потребителей и воспринимаемыми как нежелательные или опасные (Bigo, 2004).

Понятие «опасные классы» тесно связано с такими понятиями, как «низший класс», «люмпен пролетариат» и «андеркласс»: как правило, опасными признаются низшие социальные слои. Хотя одни исследователи ставят под сомнение синонимичность перечисленных терминов¹⁷, другие справедливо указывают на размы-

14. В целом оценки работников указанных компаний на популярном сайте отзывов о работодателях pravda-sotrudnikov.ru составляют 2,5 звезды (на основе 128 отзывов) и 3 звезды (на основе 142 отзывов) из 5 возможных для концерна «Крост» и ГК «ПИК» соответственно.

15. В последнее время наблюдается рост научной литературы о возрождении концепции «опасных классов», объясняющей увеличивающуюся в последние несколько десятилетий популярность алармистских дискурсов об угрожающих других (мигрантах, бедных, безработных, бездомных и т. д.) (см., например: Morris, 1994; Taylor, 1995). Данная концепция возникла почти 200 лет назад в Европе, обозначая в основном мигрантов и бродяг, а также всех тех, кто представлял собой избыточное население с нестабильной занятостью и отсутствием постоянного дохода (Taylor, 1995: 7). В России представление об «опасных классах» тоже широко распространилось в XIX столетии и, как правило, указывало на крестьян и рабочих (Pogorelov, 2016; Frank, 1994). Предполагалось, что опасность, исходящая от этих социальных страт, обусловлена их «вырождением» и «дегенерацией», связанной с миграцией крестьян в города, ростом городского пролетариата, обнищанием и общим культурным упадком (Frank, 1994; Brown, 1987).

16. Термин «бан-оптикон» образован из терминов «бан» (запрет) и «паноптикон», разработанных, соответственно, Жаном-Люком Нанси (в трактовке Джорджо Агамбена) и Мишелем Фуко.

17. В частности, Наталья Тихонова предпочитает говорить о «нижних классах» во множественном числе, выделяя «андеркласс» («низший низший класс») в особую группу, живущую на пособия и другие нетрудовые источники доходов, не стремящуюся к включению в трудовую деятельность и характеризующуюся «склонностью к девиантному поведению (алкоголизм, наркомания, сексуальная распущенность, распространенность криминальных форм поведения)» (Тихонова, 2010: 32). Что же касается прекариата, то, по мнению Н. Тихоновой, к нему следует относить только тех, кто занят

тость границ между социальными стратами. Так, Клайд Барроу в своей фундаментальной работе, посвященной понятию «люмпен-пролетариат», утверждает, что граница между люмпен-пролетариатом и пролетариатом подвижна, «поскольку элементы относительного избыточного населения и армии промышленного резерва отделяются от пролетариата из-за непрерывного изменения состава и реорганизации рабочего класса» (Barrow, 2020: 42). В результате, несмотря на постоянные попытки отделить достойные (не опасные) низшие классы от недостойных (опасных), подозрение падает на всю категорию в целом (Morris, 2002). Эту презумпцию виновности в отношении низших слоев населения хорошо описывает концепция новой пенологии, или актуарного правосудия, авторы которой подчеркивают, что тенденция последних десятилетий заключается в переходе от проблемы наказания отдельных лиц, совершивших конкретные правонарушения, к управлению совокупностями опасных групп (Feeley, Simon, 1992: 449; см. также: Garland, 2001).

Мигранты и строители (значительную часть которых также составляют мигранты и чьи рабочие места характеризуются повышенной прекарностью) представляют собой классический пример низших, или опасных, классов. В то же время больные COVID-19 являются другой классической опасной группой — разносчиков инфекции¹⁸. И те, и другие притягивают к себе внимание наблюдателей. Их присутствие порождает беспокойство и требует усиленных мер надзора. Неслучайно Gaskar Group обещает потенциальным клиентам-работодателям избавить их от всех тревог в отношении (не)добросовестности работников при помощи отслеживающих технологий; правительство Москвы заверяет горожан, что они могут быть спокойны: ведь пациенты с коронавирусом находятся под наблюдением; а разработчики законопроекта «Об условиях въезда (выезда) и пребывания (проживания) в Российской Федерации иностранных граждан и лиц без гражданства» уверяют россиян, что их жизнь и здоровье наряду с общественным порядком и конституционными ценностями будут надежно защищены от мигрантов при помощи режима контролируемого пребывания.

При этом обращает на себя внимание тот факт, что перечисленные категории населения не полностью исключаются из общественного пространства, как это происходит в случаях, описанных Биго, или в кейсах, демонстрирующих связь надзора за наиболее обездоленными социальными группами с процессами джентрификации¹⁹. Данное обстоятельство, вероятно, объясняется тем, что указанные

на нестабильных рабочих местах, а включение в данную категорию безработных, мигрантов или молодых стажеров, на котором настаивает Г. Стэндинг, и вслед за ним Ж. Тощенко, — неоправданно (Тихонова, 2019).

18. В частности, Йоханнес Шеу в своей работе, посвященной анализу эпистемологического страха в отношении «опасных классов», указывает на широко распространенную воображаемую связь между «преступностью» и «болезнью» (Scheu, 2011).

19. Исследования показывают, что наиболее маргинальные группы населения, такие как нищие и бездомные, зачастую подвергаются изгнанию из «благопристойных» общественных пространств (Doherty et al., 2008; Lomell, 2004). Аналогичную исключительную задачу, по мнению многих ученых, выполняют современные тюрьмы, которые постепенно утрачивают дисциплинарные функции, характерные для тюрем XIX и большей половины XX в. (Bauman, 2000; Feeley, Simon, 1992).

категории населения, в отличие от тех, о которых речь идет в упомянутых работах²⁰, не являются классическим андерклассом, состоящим из претендентов на социальные пособия, но, напротив, способны приносить прибыль наблюдателям и/или их клиентам. Строители и мигранты занимают непрестижные, малооплачиваемые, нестабильные рабочие места, непривлекательные для других работников, позволяя работодателям экономить на заработной плате и исполнении социальных обязательств, а также, в более широком плане, стимулируя развитие российской экономики²¹, в то время как больные COVID-19 служат источником пополнения столичного бюджета за счет оплаты многотысячных штрафов²². Это позволяет сделать вывод, что в рассмотренных случаях установленный за перечисленными категориями населения надзор играет классическую контролирующую роль, преследуя цели дисциплинирования поведения поднадзорных и максимизации извлекаемой выгоды.

Выводы

Возникнув как инструмент контроля работодателей над работниками, новая технология надзора довольно быстро переместилась из корпоративной сферы в область частно-государственного партнерства, а затем распространилась далеко за пределы своего первоначального применения, продемонстрировав высокую способность к тому, что называют «ползучестью функции».

Ее выход за рамки трудовых отношений сопровождался возникновением открытого сопротивления поднадзорных, выразившегося, в частности, в судебном и внесудебном оспаривании штрафных санкций, привлечении внимания СМИ, обращении к властям с требованием отмены надзора. Впрочем, большого успеха эти усилия не имели: надзорная технология продолжает действовать в отношении уже таргетированных групп, а в ближайшем будущем планируется ее распространение на новую категорию населения.

Надзор, осуществляемый при помощи исследованной технологии, нацелен в будущее и основан на моделировании предполагаемых рисков нарушений трудовой дисциплины, распространения коронавирусной инфекции, игнорирования норм российского законодательства и конституционно значимых ценностей. Таргетинг строителей, больных COVID-19 и мигрантов обусловлен представлениями об исходящей от них опасности в контексте перечисленных рисков. На первый взгляд произвольный выбор первой и третьей категории может быть объяснен с учетом результатов ранее проведенных исследований, согласно которым объектом надзорных технологий нередко становятся прекарии и другие «опасные клас-

20. В частности, трудовые мигранты, в отличие от беженцев, прекарии, в отличие от безработных.

21. Иммигранты, кроме того, позволяют частично компенсировать последствия демографического кризиса и депопуляции.

22. Некоторые аналитики предполагают, что основной причиной сохранения требования об установлении «Социального мониторинга» является получаемая городом прибыль от штрафных санкций (Новые Известия, 2020а, 2020б).

сы». Вместе с тем, в отличие от кейсов, представленных в указанных исследованиях, в рассмотренных случаях надзор не влечет за собой исключения затронутых категорий населения. По-видимому, это обстоятельство обусловлено тем, что таргетированные группы не относятся к классическому андерклассу и способны приносить прибыль наблюдателям. В итоге надзор выполняет традиционные функции дисциплинирования тех, на кого он нацелен, и максимизации извлекаемой прибыли.

Источники

- АНСБ. (2021). Столичные стройки переходят на электронный документооборот с российским ПО. URL: <http://ancb.ru/publication/read/11770> (дата доступа: 27.01.2022).
- Верховский А. (2020). Унизительный мониторинг: что не так со столичной системой слежения за больными COVID-19. URL: <https://www.forbes.ru/obshchestvo/401629-unizitelnyy-monitoring-chto-ne-tak-so-stolichnoy-sistemoy-slezheniya-za-bolnymi> (дата доступа: 27.01.2022).
- Вяткина М. (2020). Вице-спикер Госдумы: СПЧ в «деле» о московском «электронном концлагере» защищает Собянина. URL: <https://newdaynews.ru/moscow/695023.html> (дата доступа: 27.01.2022).
- Дергачева А. (2020). Как здоровые люди попадают в плен «Социального мониторинга». И как из него выбраться. URL: <https://www.the-village.ru/city/situation/382297-plen> (дата доступа: 27.01.2022).
- Дударова Ф., Половинко В. (2020). Неславянский интерфейс. В Россию приходит китайская система «социального рейтинга». Первые испытания — на приезжих из СНГ. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/06/19/85924-plyus-tsifrovizatsiya-migrantov> (дата доступа: 27.01.2022).
- Дюрягина К. (2020). «Яблоко» потребовало от СКР проверить разработчика приложения «Социальный мониторинг». URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4349287> (дата доступа: 27.01.2022).
- Каледина А. (2021). «Для перехода к общей валюте должны созреть условия». Вице-премьер Алексей Оверчук — о финансовой интеграции с Белоруссией и другими странами ЕАЭС, «Госуслугах» для мигрантов и судьбе налоговых соглашений с Нидерландами и Швейцарией. URL: <https://iz.ru/1224933/anna-kaledina/dlia-perekhoda-k-obshchei-valiute-dolzheny-sozret-usloviia> (дата доступа: 27.01.2022).
- КПРФ. (2020). Единая Россия отстранилась от народа. Мосгордума провела первое в своей истории дистанционное заседание. URL: <https://msk.kprf.ru/2020/05/27/139489/> (дата доступа: 27.01.2022).
- Новые Известия. (2020а). Павел Чиков: приложение «Социальный мониторинг» не отменили ради пополнения казны. URL: <https://newizv.ru/news/>

- society/11-06-2020/pavel-chikov-prilozhenie-sotsialnyy-monitoring-ne-otmenili-radi-popolneniya-kazny (дата доступа: 27.01.2022).
- Новые Известия. (2020б). Правозащитник: «Социальный мониторинг» создан для выкачивания денег из больных людей. URL: <https://newizv.ru/news/society/20-05-2020/pravozaschitnik-sotsialnyy-monitoring-sozdan-dlya-vykachivaniya-deneg-iz-bolnyh-lyudey> (дата доступа: 27.01.2022).
- Приказ Министерства внутренних дел Российской Федерации от 02.11.2021 № 805 «Об утверждении форм патентов, выдаваемых иностранным гражданам или лицам без гражданства, прибывшим в Российскую Федерацию в порядке, не требующем получения визы, и перечней сведений, содержащихся в указанных патентах» (Зарегистрирован 17.12.2021 № 66419). URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202112200003?index=7&rangeSize=1> (дата доступа: 27.01.2022).
- Проект федерального закона «Об условиях въезда (выезда) и пребывания (проживания) в Российской Федерации иностранных граждан и лиц без гражданства». URL: <https://regulation.gov.ru/projects#npa=113698> (дата доступа: 27.01.2022).
- РИА Новости. (2020). Источник: в России могут ввести специальное приложение для мигрантов. URL: <https://ria.ru/20200529/1572150359.html> (дата доступа: 27.01.2022).
- Самоделова С. (2020). Ад «Социального мониторинга». URL: https://octagon.media/istorii/ad-socialnogo-monitoringa_.html (дата доступа: 27.01.2022).
- Старикова М., Воронов А., Рожкова Е. (2020). СПЧ ищет выход из приложения. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4356500> (дата доступа: 27.01.2022).
- Сунцова Ю. (2020). «Социальный мониторинг»: как Москва издевается над запертыми в карантин больными. URL: <https://newizv.ru/news/city/14-05-2020/sotsialnyy-monitoring-kak-moskva-izdevaetsya-nad-zapertymi-v-karantin-bolnymi> (дата доступа: 27.01.2022).
- ТАСС (2020). Около 94 тыс. штрафов за нарушение режима самоизоляции выпи-сали в Москве. URL: <https://tass.ru/obschestvo/9023145> (дата доступа: 27.01.2022).
- Юшков И., Беловодьев Д. (2020). Gaskar Group, чьи технологии использовались для приложения «Социальный мониторинг», связана с ВИП-кочевниками из Татарстана. URL: <https://dailystorm.ru/rassledovaniya/gaskar-group-chi-tehnologii-ispolzovalis-dlya-prilozheniya-socialnyy-monitoring-svyazana-s-vip-kochevnikami-iz-tatarstana> (дата доступа: 27.01.2022).
- Gaskar Group. (2022б). Контроль работников на строительной площадке. URL: <https://gaskar.group/ru/articles/uchet-rabocheho-vremeni-v-stroitelstve/> (дата доступа 16.02.2022).
- Gaskar Group. (2022а). Искусство контроля персонала. Современные способы контроля сотрудников. URL: <https://gaskar.group/ru/articles/control-personala> (дата доступа: 27.01.2022).
- Mos.ru. (2022). Социальный мониторинг. URL: <https://www.mos.ru/city/projects/monitoring/> (дата доступа 12.02.2022).

REGNUM. (2020). Жириновский призвал отменить все штрафы «Социального мониторинга» URL: <https://regnum.ru/news/society/2963222.html> (дата доступа: 27.01.2022).

Литература

- Волкова С. В. (2019). Современные дисциплинарные техники в образовании: проблемы и перспективы // Человек. Культура. Образование. № 1. С. 6–18.
- Дудина В. И. (2018). От паноптикона к панспектрону: цифровые данные и трансформация режимов наблюдения // Социологические исследования. № 11. С. 17–26.
- Инишаков И. А. (2020). Дисциплинарная и биополитическая власть как практики управления трудом в современных российских компаниях сектора нематериального производства // Социология власти. Т. 32. № 1. С. 89–119.
- Королев С. А. (2011). Постсоветская фирма как микросоциум власти // Россия и современный мир. № 3. С. 69–84.
- Тихонова Н. Е. (2010). Низшие классы в России (Теоретические и методологические предпосылки анализа) // Общественные науки и современность. № 4. С. 26–36.
- Тихонова Н. Е. (2019). Прекариат и перспективы изменения социальной структуры российского общества // Социологические исследования. № 2. С. 167–173.
- Тощенко Ж. Т. (ред.). (2020). Прекариат: становление нового класса. М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга.
- Фуко М. (1999). Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem.
- Ajunwa I., Crawford K., Schultz J. (2017). Limitless Worker Surveillance // California Law Review. Vol. 105. № 3. P. 735–776.
- Andrejevic M. (2004). The Work of Watching One Another: Lateral Surveillance, Risk, and Governance // Surveillance & Society. Vol. 2. № 4. P. 479–497.
- Bain P., Taylor P. (2000). Entrapped by the «Electronic Panopticon»? Worker Resistance in the Call Centre // New Technology, Work and Employment. Vol. 15. № 1. P. 2–18.
- Ball K. (2010). Workplace Surveillance: An Overview // Labor History. Vol. 51. № 1. P. 87–106.
- Barrow C. W. (2020). The Dangerous Class: The Concept of the Lumpenproletariat. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bauman Z. (2000). Social Issues of Law and Order // British Journal of Criminology. Vol. 40. № 2. P. 205–221.
- Bigo D. (2004). Criminalization of «Migrants»: The Side Effect of the Will to Control the Frontiers and the Sovereign Illusion // Bogusz B., Cholewiński R., Cygan A., Szyszczak E. (eds.). Irregular Migration and Human Rights: Theoretical, European and International Perspective. Leiden: Martinus Nijhoff. P. 90–127.

- Bigo D.* (2008). Globalized (In)security: The Field and the Ban-opticon // *Bigo D., Tsoukala A.* (eds.). *Terror, Insecurity and Liberty Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*. L.: Routledge. P. 20–58.
- Bigo D.* (2009). Du panoptisme au Ban-optisme: les micros logiques du contrôle dans la mondialisation // *Chardel P.-A., Rockhill G.* (eds.). *Technologies de contrôle dans la mondialisation: enjeux politiques, éthiques et esthétiques*. P.: Kimé. P. 59–80.
- Brown J.* (1987). Peasant Survival Strategies in Late Imperial Russia: The Social Uses of the Mental Hospital // *Social Problems*. Vol. 34. № 4. P. 311–329.
- Danna A., Gandy Jr. O. H.* (2002). All That Glitters is Not Gold: Digging Beneath the Surface of Data Mining // *Journal of Business Ethics*. № 40. P. 373–386.
- Doherty J., Busch-Geertsema V., Karpuskiene V., Korhonen J., O'Sullivan E., Sahlin I., Tosi A., Petrillo A., Wygnańska J.* (2008). Homelessness and Exclusion: Regulating public space in European Cities // *Surveillance & Society*. Vol. 5. № 3. P. 290–314.
- Dupont B.* (2008). Hacking the Panopticon: Distributed Online Surveillance and Resistance // *Sociology of Crime Law and Deviance*. Vol. 10. P. 259–280.
- Feeley M. M., Simon J.* (1992). The New Penology: Notes on the Emerging Strategy of Corrections and Its Implications // *Criminology*. Vol. 30. № 4. P. 449 — 474.
- Flaherty D.* (1988). The Emergence of Surveillance Societies in the Western World: Toward the Year 2000 // *Government Information Quarterly*. Vol. 5. №. 4. P. 377–387.
- Frank S. P.* (1994). Confronting the Domestic Other: Rural Popular Culture and Its Enemies in Fin-de-Siecle Russia // *Frank S. P., Steinberg M. D.* (eds.). *Cultures in Flux.: Lower-Class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia*. Princeton: Princeton University Press. P. 74–107.
- Fuchs C.* (2011). How Can Surveillance Be Defined? // *MATRIZES*. Vol. 5. № 1. P. 109–133.
- Gandy Jr. O. H.* (1987). The Surveillance Society: Information Technology and Bureaucratic Social Control // *Journal of Communication*. Vol. 39. № 3. P. 61–76.
- Garland D.* (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens A.* (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Haggerty K. D.* (2006). Tear Down the Walls on Demolishing the Panopticon // *Lyon D.* (eds.). *Theorising Surveillance: The Panopticon and Beyond*. Uffculme: Willan Publishing. P. 23–45.
- Haggerty K. D., Ericson R. V.* (2000). The Surveillant Assemblage // *British Journal of Sociology*. Vol. 51. № 4. P. 605–622.
- Lomell H. M.* (2004). Targeting the Unwanted: Video Surveillance and Categorical Exclusion in Oslo, Norway // *Surveillance & Society*. Vol. 2. № 2/3. P. 346–360.
- Lyon D.* (2002). Surveillance Studies: Understanding Visibility, Mobility and the PheneticFfix // *Surveillance & Society*. Vol. 1. № 1. P. 1–7.
- Lyon D.* (2009). Surveillance, Power, and Everyday Life // *Avgerou C., Mansell R., Quah D., Silverstone R.* (eds.). *The Oxford Handbook of Information and Communication Technologies*. N. Y.: Oxford University Press. P. 449–472.

- Marx G. T.* (2015). Surveillance Studies // *Wright J. D.* (ed.). International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. 2nd ed. Vol. 23. Amsterdam: Elsevier. P. 733–741.
- Marx G. T., Muschert G. W.* (2007). Personal Information, Borders, and the New Surveillance Studies // *Annual Review of Law and Social Science*. Vol. 3. P. 375–395.
- Marx G. T.* (1985). The Surveillance Society: The Threat of 1984-Style Techniques // *The Futurist*. June 6. P. 21–26.
- Mathiesen T.* (1997). The Viewer Society: Michel Foucault's «Panopticon» Revisited // *Theoretical Criminology*. Vol. 1. № 2. P. 215–232.
- Morris L.* (1994). *Dangerous Classes: The Underclass and Social Citizenship*. London: Routledge.
- Pogorelov M.* (2016). Degeneration and «Socially Dangerous» in Late Imperial Russia Psychiatry. HSE Basic Research Program Working Papers. Series: Humanities WP BRP 139/HUM/2016.
- Rosenblat A., Kneese T., Boyd D.* (2014). Workplace Surveillance // Open Society Foundations' Future of Work Commissioned Research Papers 2014. URL: <https://ssrn.com/abstract=2536605> (дата доступа: 27.01.2022).
- Rule J. B., McAdam D., Stearns L., Uglow D.* (1983). Documentary Identification and Mass Surveillance in the United States // *Social Problems*. Vol. 31. № 2. P. 222–234.
- Scheu J.* (2011). Dangerous Classes: Tracing Back an Epistemological Fear // *Distinktion*. Vol. 12. № 2. P. 115–134.
- SSN and SurveillanceStudies.org (2015). Mapping Surveillance Studies. URL: <https://www.surveillance-studies.net/?p=1122> (дата доступа 12.02.2022).
- Standing G.* (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. L.: Bloomsbury Academic.
- Taylor J. M.* (1995). The Resurrection of the «Dangerous Classes» // *Journal of Prisoners on Prisons*. Vol. 6. № 2. P. 7–16.
- Tran S. V.-T., Nguyen T. L., Chi H.-L., Lee D., Park C.* (2022). Generative Planning for Construction Safety Surveillance Camera Installation in 4D BIM Environment // *Automation in Construction*. Vol. 134. Art. 104103.
- Westin A. F.* (1952). The Wire-Tapping Problem: An Analysis and a Legislative Proposal // *Columbia Law Review*. Vol. 52. № 2. P. 165–208.
- Westin A. F.* (2003). Social and Political Dimensions of Privacy // *Journal of Social Issues*. Vol. 59. № 2. P. 431–453.
- Wood D. M.* (2012). Beyond the Panopticon? Foucault and Surveillance Studies // *Crampton J., Elden S.* (eds.). *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography?* Aldershot: Ashgate. P. 245–263.

Surveillance of Migrants, Construction Workers and Patients under COVID-19: New Technologies on Guard of “Dangerous Classes”

Kseniya Grigorieva

Candidate of Sociological Sciences, Research Fellow, Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

Address: Krzhizhanovskogo str. 24/35, k. 5, Moscow, Russian Federation 117218

E-mail: kseniagrigoryeva@yandex.ru

Surveillance research is more than seven decades old, but this area has not yet attracted the attention of the scientific community in Russia. At the same time, surveillance technologies in the country are developing rapidly, having a significant impact on social processes and relations. This article seeks to contribute to the Russian academic discourse on surveillance. It focuses on a particular surveillance technology that, while originally aimed at the commercial realm, has moved into the realm of public–private partnerships and has rapidly evolved beyond what it was designed for. The concept of social sorting proposed by David Lyon is chosen as the main theoretical approach for the analysis of the empirical material. It also uses Guy Standing’s concept of the precariat, and Malcolm M. Feely and Jonathan Simon’s concept of the new penology. It is concluded that the studied surveillance technology is focused on preventing risky situations that may occur in the future (violations of labor discipline, the spread of coronavirus infection, or the non-compliance with Russian legislation and ignoring constitutionally significant values). Surveillance-targeting is driven by perceptions of a heightened risk posed by a range of populations in the context of these situations, and can be explained by referring to the concept of “dangerous classes”. Unlike the results obtained in a number of other works, this study shows that the surveillance technology considered does not lead to the complete exclusion of targeted categories of the population from the social space while performing the traditional function of disciplining the supervised and maximizing profits.

Keywords: surveillance technologies, social sorting, dangerous classes, migrants, construction workers, patients with COVID-19

References

- Ajunwa I., Crawford K., Schultz J. (2017) Limitless Worker Surveillance. *California Law Review*, vol. 105, no 3, pp. 735–776.
- Andrejevic M. (2004) The Work of Watching One Another: Lateral Surveillance, Risk, and Governance. *Surveillance & Society*, vol. 2, no 4, pp. 479–497.
- Bain P., Taylor P. (2000) Entrapped by the “Electronic Panopticon”? Worker Resistance in the Call Centre. *New Technology, Work and Employment*, vol. 15, no 1, pp. 2–18.
- Ball K. (2010) Workplace Surveillance: An Overview. *Labor History*, vol. 51, no 1, pp. 87–106.
- Barrow C. W. (2020) *The Dangerous Class: The Concept of the Lumpenproletariat*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bauman Z. (2000) Social Issues of Law and Order. *British Journal of Criminology*, vol. 40, no 2, pp. 205–221.
- Bigo D (2008) Globalized (In)security: The Field and the Ban-opticon. *Terror, Insecurity and Liberty Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11* (eds. D. Bigo, A. Tsoukala), London: Routledge, pp. 20–58.
- Bigo D. (2004) Criminalization of “Migrants”: The Side Effect of the Will to Control the Frontiers and the Sovereign Illusion. *Irregular Migration and Human Rights: Theoretical, European and International Perspective* (eds. B. Bogusz, R. Cholewiński, A. Cygan, E. Szyszczak), Leiden: Martinus Nijhoff, pp. 90–127.

- Bigo D. (2009) Du panoptisme au Ban-optisme: les micros logiques du contrôle dans la mondialisation. *Technologies de contrôle dans la mondialisation: enjeux politiques, éthiques et esthétiques* (eds. P.-A. Chardel, G. Rockhill), Paris: Kimé, pp. 59–80.
- Brown J. (1987) Peasant Survival Strategies in Late Imperial Russia: The Social Uses of the Mental Hospital. *Social Problems*, vol. 34, no 4, pp. 311–329.
- Danna A., Gandy, Jr, O. H. (2002) All That Glitters is Not Gold: Digging Beneath the Surface of Data Mining. *Journal of Business Ethics*, no 40, pp. 373–386.
- Doherty J., Busch-Geertsema V., Karpuskiene V., Korhonen J., O’Sullivan E., Sahlin I., Tosi A., Petrillo A., Wygnańska J. (2008) Homelessness and Exclusion: Regulating Public Space in European Cities. *Surveillance & Society*, vol. 5, no 3, pp. 290–314.
- Dudina V. (2018) Ot panoptikona k panspektronu: tsifrovyye dannyye i transformatsiya rezhimov nablyudeniya [From Panopticon to Panspectron: Digital Data and Transformation of Surveillance Regimes]. *Sociological Studies*, no 11, pp. 17–26.
- Dupont B. (2008) Hacking the Panopticon: Distributed Online Surveillance and Resistance. *Sociology of Crime Law and Deviance*, vol. 10, pp. 259–280.
- Feeley M. M., Simon J. (1992) The New Penology: Notes on the Emerging Strategy of Corrections and Its Implications. *Criminology*, vol. 30, no 4, pp. 449–474.
- Flaherty D. (1988) The Emergence of Surveillance Societies in the Western World: Toward the Year 2000. *Government Information Quarterly*, vol. 5, no 4, pp. 377–387.
- Frank S. P. (1994) Confronting the Domestic Other: Rural Popular Culture and Its Enemies in Fin-de-Siècle Russia. *Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia* (eds. S. P. Frank, M. D. Steinberg), Princeton: Princeton University Press, pp. 74–107.
- Fuchs C. (2011) How Can Surveillance Be Defined? *MATRIZes*, vol. 5, no 1, pp. 109–133.
- Foucault M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tjur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison], Moscow: Ad Marginem.
- Gandy Jr. O. H. (1987) The Surveillance Society: Information Technology and Bureaucratic Social Control. *Journal of Communication*, vol. 39, no 3, pp. 61–76.
- Garland D. (2001) *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Giddens A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Haggerty K. D. (2006) Tear Down the Walls on Demolishing the Panopticon. *Theorising Surveillance: The Panopticon and Beyond* (ed. D. Lyon), Uffculme: Willan Publishing, pp. 23–45.
- Haggerty K. D., Ericson R. V. (2000) The Surveillant Assemblage. *British Journal of Sociology*, vol. 51, no 4, pp. 605–622.
- Inshakov I. (2020) Distitsiplinarnaya i biopoliticheskaya vlast' kak praktiki upravleniya trudom v sovremennykh rossiyskikh kompaniyakh sektora nematerial'no-go proizvodstva [Disciplinary and Biopolitical Power as Practices of Labor Management in Contemporary Russian Companies of Immaterial Production]. *Sociology of Power*, vol. 32, no 1, pp. 89–119.
- Korolev S. (2011) Postsovetskaya firma kak mikrosotsium vlasti [Post-Soviet Firm as a Microsociety of Power]. *Russia and the Contemporary World*, no 3, pp. 69–84.
- Lomell H. M. (2004) Targeting the Unwanted: Video Surveillance and Categorical Exclusion in Oslo, Norway. *Surveillance & Society*, vol. 2, no 2/3, pp. 346–360.
- Lyon D. (2002) Surveillance Studies: Understanding Visibility, Mobility and the Phenetic Ffix. *Surveillance & Society*, vol. 1, no 1, pp. 1–7.
- Lyon D. (2009) Surveillance, Power, and Everyday Life. *The Oxford Handbook of Information and Communication Technologies* (eds. C. Avgerou, R. Mansell, D. Quah, R. Silverstone), New York: Oxford University Press, pp. 449–472.
- Marx G. T. (2015) Surveillance Studies. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 23 (ed. J. D. Wright), Amsterdam: Elsevier, pp. 733–741.
- Marx G. T., Muschert G. W. (2007) Personal Information, Borders, and the New Surveillance Studies. *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 3, pp. 375–395.
- Marx G. T. (1985) The Surveillance Society: The Threat of 1984-Style Techniques. *The Futurist*, June 6, pp. 21–26.

- Mathiesen T. (1997) The Viewer Society: Michel Foucault's "Panopticon" Revisited. *Theoretical Criminology*, vol. 1, no 2, pp. 215–232.
- Morris L. (1994) *Dangerous Classes: The Underclass and Social Citizenship*, London: Routledge.
- Pogorelov M. (2016) Degeneration and "Socially Dangerous" in Late Imperial Russia Psychiatry. HSE Basic Research Program Working Papers. Series: Humanities WP BRP 139/HUM/2016.
- Rosenblat A., Kneese T., Boyd D. (2014) Workplace Surveillance. Open Society Foundations' Future of Work Commissioned Research Papers 2014. Available at: <https://ssrn.com/abstract=2536605> (accessed 20 January 2022).
- Rule J. B., McAdam D., Stearns L., Uglow D. (1983) Documentary Identification and Mass Surveillance in the United States. *Social Problems*, vol. 31, no 2, pp. 222–234.
- Scheu J. (2011) Dangerous Classes: Tracing Back an Epistemological Fear. *Distinktion*, vol. 12, no 2, pp. 115–134.
- SSN and SurveillanceStudies.org (2015). Mapping Surveillance Studies. Available at: <https://www.surveillance-studies.net/?p=1122> (accessed 12 February 02.2022).
- Standing G. (2011) *The Precariat: The New Dangerous Class*, London: Bloomsbury Academic.
- Taylor J. M. (1995) The Resurrection of the "Dangerous Classes". *Journal of Prisoners on Prisons*, vol. 6, no 2, pp. 7–16.
- Tikhonova N. (2010) Nizshie klassy v Rossii (Teoreticheskie i metodologicheskie predposylki analiza) [The Lower Classes in Russia (Theoretical and Methodological Background of the Analysis)]. *Social Sciences and Contemporary World*, no 4, pp. 26–36.
- Tikhonova N. (2019) Prekariat i perspektivy izmenenija social'noj struktury rossijskogo obshhestva [Precariat and Prospects for Changes in Russian Society Social Structure]. *Sociological Studies*, no 2, pp. 167–173.
- Toshhenko Zh. (ed.) (2020) *Prekariat: stanovlenie novogo klassa* [Precariat: The Formation of a New Class], Moscow: Centr social'nogo prognozirovanija i marketinga.
- Tran S. V.-T., Nguyen T. L., Chi H.-L., Lee D., Park C. (2022) Generative Planning for Construction Safety Surveillance Camera Installation in 4D BIM Environment. *Automation in Construction*, vol. 134, art. 104103.
- Volkova S. (2019) Sovremennyye distsiplinarnyye tekhniki v obrazovanii: problemy i perspektivy [Modern Disciplinary Techniques in Education: Problems and Prospects]. *Human. Culture. Education*, no 1, pp. 6–18.
- Westin A. F. (1952) The Wire-Tapping Problem: An Analysis and a Legislative Proposal. *Columbia Law Review*, vol. 52, no 2, pp. 165–208.
- Westin A. F. (2003) Social and Political Dimensions of Privacy. *Journal of Social Issues*, vol. 59, no 2, pp. 431–453.
- Wood D. M. (2012) Beyond the Panopticon? Foucault and Surveillance Studies. *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography?* (eds. J. Crampton, S. Elden), Aldershot: Ashgate, pp. 245–263.

Деловой отчет Немецкого социологического общества*

Макс Вебер

Олег Кильдюшов
(переводчик)

Научный сотрудник, Центр фундаментальной социологии,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: kildyushov@mail.ru

Публикация представляет собой первый перевод на русский язык программной речи Макса Вебера на I Немецком социологическом конгрессе, проходившем во Франкфурте на Майне 19–22 октября 1910 года в помещении Франкфуртской академии социальных и торговых наук. В ходе первой сессии утром 20 октября Вебер выступил с деловым отчетом Немецкого социологического общества (НСО), основанного в Берлине годом ранее. Вебер получил слово в качестве председателя счетной комиссии сразу после вступительной речи президента общества Ф. Тённиса «Пути и цели социологии». В стенограмме конгресса веберовский доклад обозначен как «Деловой отчет» НСО, хотя по сути является попыткой классика сформулировать рамочную исследовательскую программу для институционализировавшейся тогда немецкой социологии. Вначале Вебер говорит о принципах работы общества, нашедших отражение в его уставе. Прежде всего речь идет о центральном для всей веберовской социологии императиве ценностной нейтральности, предполагающем чисто научный, т. е. свободный от политических, этических и прочих оценок, интерес исследователя к своему предмету. Далее он подчеркивает прагматический характер НСО, не являющегося чисто статусным объединением академических «нобилей». В основной части доклада Вебер обсуждает конкретные тематические комплексы, изучение которых общество выбрало для себя в качестве приоритетных задач: социология прессы, социология союзов и общественных объединений, а также социология ведущих профессий современного общества. В заключение ученый говорит о финансовом положении НСО и его зависимости от распространения культуры научного меценатства по образцу Америки.

Ключевые слова: история социологии, Макс Вебер, Немецкое социологическое общество, институционализация социального знания, ценностная нейтральность, социология прессы

* Перевод выполнен по изданию: *Weber M. Geschäftsbericht // Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1911. S. 39–62.*

Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Новые социальные общности глобального мира: аффекты и культурная легитимация различий», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2022 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Профессор д-р Макс Вебер (Гейдельберг):

Дамы и господа!

Деловой отчет нашего общества, составить который было поручено мне, в основном затрагивает две сферы: 1) принятые в отчетном году изменения в уставе нашего общества; 2) конкретные научные задачи, которые общество ставит перед собой в будущем. Однако при неустоявшемся содержании понятия «социология» обществу с этим непопулярным у нас названием следует прояснить свои цели путем фиксации в нынешнем уставе конкретных принципов деятельности и ближайших задач.

Что касается первого момента, то буквально в течение последнего года в наших статутах получили отражение следующие изменения, которые я обозначу очень кратко. Во-первых, положение, о котором уже говорил уважаемый предыдущий докладчик: наше общество принципиально и решительно отвергает всякую пропаганду *практических* идей в своей среде. Общество не является «нейтральным» в том смысле, что пытается угодить каждому, понять каждого или выбрать какую-то «среднюю линию» между партийными подходами, между политическими, социально-политическими, этическими, эстетическими или иными оценками какого-либо рода; как таковое оно вообще не имеет ничего общего с этими позициями, оно просто беспартийно во всех сферах. Конечно, наличие, особенности и последствия политических, эстетических, литературных, религиозных и иных партийных мнений вполне могут быть предметом анализа, фиксирующего сам *факт их существования*, их мнимые или реальные причины и шансы на успех, их «принципиальные» и «практические» последствия. Но этот *анализ* должен осуществляться посредством чисто объективного изучения, свободного от всяких личных оценок. Однако предметом обсуждения в нашем обществе — и это оговаривается в нынешнем § 1 нашего статута — никогда не может быть «за» и «против», ценность или никчемность подобного мнения. Например, если общество проводит опрос по поводу прессы (о чем я еще скажу), то, согласно нашим принципам, это означает следующее: ни в коем случае речь не идет о том, чтобы давать оценки ее состоянию. Подобный опрос будет не о том, является ли существующее состояние прессы желательным или нежелательным, а направлен лишь на следующую констатацию: каково ее реальное положение? Почему оно такое, какое есть? По каким историческим и социальным причинам?

Второй принцип, который мы зафиксировали, заключается в том, что наше общество не занимается никаким «академизмом». Оно не является обществом нотаблей, а представляет собой прямо-таки противоположность чего-то вроде «академии». Например, не может быть никакой «обиды» у тех, кто случайно оказался вне конкретного комитета общества. Иными словами, не должно быть никакого «престижа» — хотя это звучит довольно парадоксально — в членстве в определенном комитете общества. Ведь эта принадлежность означает лишь одно: в данный

момент круг задач общества устроен таким образом, что вступившие в него господа, частично по собственной инициативе, а частично по нашей просьбе, выразили готовность в качестве сотрудников взять на себя *эти* конкретные задачи. При их отборе должно выполняться одно-единственное общее условие: они должны быть уже известны благодаря своим чисто научным, т. е. не практическим, а чисто социологическим результатам и готовы сотрудничать с нами на этой почве, свободной от всякого партийного спора. Наше общество — это рабочее сообщество, а не — повторяю еще раз — что-то вроде «академии». Если кто-то готов работать у нас, тому мы говорим: добро пожаловать!

В-третьих, мы утвердили принцип, согласно которому общество не занимается «ведомственным патриотизмом», не рассматривает себя как самоцель, не пытается конфисковать у других в свою пользу задачи, и потому даже применительно к самому себе широко следует принципу децентрализации научного труда.

В нашем уставе это выражается в том, что фокус всей работы общества приходится не на собрание самих членов, а на комитеты, организуемые обществом для работы над конкретными задачами. Эти комитеты, для которых общество выбирает лишь председателя и минимальное число членов, являются абсолютно суверенными в своей области, особенно с точки зрения кооптации других сотрудников, в том числе не входящих в состав общества. Например, в области газетного дела это издатели газет и представители журналистики, без которых мы вообще не можем работать, — господа практики входят в наши комитеты, где мы хотим работать с ними на принципах полного равноправия, причем во всех отношениях, и надеемся получить от них прямые стимулы для нашей работы.

Тот же принцип децентрализации выражается в том, что социологическое общество предположительно уже никогда не предстанет перед общественностью в той форме, как сегодня и в ближайшие дни, — то есть как неструктурированное целое, в своих докладах и дискуссиях рассматривающее один за другим ряд отдельных тем. Скорее есть намерение создать разные отделы. Учреждение отдела статистики уже инициировано группой самих господ статистиков, и общество в соответствии со своими принципами не будет механически навязывать создание формальных отделов, а наоборот: заинтересованные лица должны сами принять решение об объединении в профессиональные отделы. А президиум обсудит, какое место эти отделы должны занять внутри общества, причем в том смысле, что в своих областях они являются настолько самостоятельными, насколько это вообще мыслимо. Они сами определяют, например, кого привлекать из числа специалистов — *только* специалистов, исключая всех тех, кто не может рассматриваться в качестве таковых; они сами решают, какие работы будут осуществлять и каким образом. Поэтому во время будущих социологических конгрессов — скажем, через два или полтора года — мы увидим (предположительно, поскольку следует ожидать подобных инициатив и от других интересантов), как один за другим проходят заседания многих отделов. Вероятно, будет отдел теоретической национал-экономики, внутри которого теоретические проблемы обсуждаются теорети-

ками и никем иным. Или отдел статистики, внутри которого статистики, профессиональные статистики и никто иной станут обсуждать свои проблемы, конечно, по своему усмотрению и с привлечением других заинтересованных лиц. Но если они захотят, то могут ограничить круг активных участников дебатов теми, кто действительно профессионально разбирается в этих вещах. Наряду с этим «материнское» общество будет проводить свои собрания вроде нынешнего, но они будут максимально ограничены несколькими крупными темами, подготовленными публикациями и проведенными работами (поскольку общество должно сместить главный акцент своей деятельности на *публикации*).

Теперь я должен сказать о том, какие исследования общество стремится осуществлять посредством профессионально организованных и подготовленных публикаций, с привлечением максимально большого круга всех тех, кто хочет сотрудничать с нами и готов послужить интересам дела. Понятно, что эти пояснения здесь могут носить лишь характер очень грубого наброска, если хотите, даже шаржа. Господа, ведь именно собственная, разрабатываемая нами *постановка вопроса* является важнейшей научной задачей.

Господа, первая тема, которую общество нашло подходящей для чисто научного обсуждения, это *социология прессы*. Это громадная тема, не будем скрывать, тема, которая потребует не только очень значительных материальных затрат для подготовительных работ, но даже с точки зрения самого предмета ее будет невозможно рассматривать без серьезного доверия и благожелательности к нашему интересу со стороны ведущих представителей прессы. Если же мы у представителей издателей газет или журналистов вызовем подозрение, что общество преследует какие-либо цели морализирующей критики существующего положения, то вряд ли мы в таком случае решим нашу задачу, поскольку просто не получим от них нужный материал. В ближайшее время усилия соответствующего комитета будут направлены на то, чтобы привлечь к сотрудничеству, с одной стороны, теоретиков прессы, которые уже очень многочисленны — как известно, у нас уже есть блестящие теоретические публикации в этой области (позвольте мне сейчас лишь напомнить о книге Лебля¹, поскольку она удивительным образом гораздо менее известна, чем того заслуживает) — так и практиков прессы. После предварительно проведенных переговоров есть надежда, что если мы в ближайшее время обратимся как к крупным изданиям, так и к союзам газетных издателей и редакторов, то встретим у них благожелательное отношение. Если этого не произойдет, то общество скорее откажется от исследования, чем станет публиковать такое, что явно ничего не даст.

Господа, нет смысла говорить здесь что-то о значимости прессы. Это вызвало бы подозрение в подхалимстве с моей стороны в отношении господ — представителей прессы, тем более что невозможно что-либо добавить к тому, что было сказано выше. Когда прессу сравнивают с генералами на поле боя — впрочем, это

1. Вероятно, Вебер имеет в виду книгу Эмиля Лебля «Культура и пресса»: *Löbl E. (1903). Kultur und Presse. Leipzig: Duncker & Humblot. — Прим. перев.*

было сказано об иностранной прессе — то каждый знает: у нас над нею не властвует никакая чисто земная сила, и чтобы найти что-то сопоставимое с нею, необходимо обращаться к взнезному. Я лишь напоминаю: устраните прессу и увидите, во что превратится тогда современная жизнь без создаваемого ею вида публичности. Во времена античности, уважаемые присутствующие, тоже была своя публичность. Якоб Буркхард² был в ужасе от публичности эллинской жизни, охватывавшей все существование афинского гражданина вплоть до самых интимных сфер. Этой публичности сегодня больше нет, и было бы интересно спросить: а как, собственно, выглядит сегодняшняя и как она будет выглядеть в будущем, что посредством газеты станет публичным, а что — нет? Если английский парламент 150 лет назад принуждал журналистов к коленопреклоненным извинениям за репортажи о своих заседаниях, что считалось нарушением парламентских правил (breach of privilege), и если сегодня пресса ставит на колени парламенты одной угрозой не печатать речи депутатов, то очевидно, что смысл парламентаризма изменился, как и положение прессы. При этом сохраняются *местные* различия, например, до сих пор существуют американские биржи, в окна которых вставлено матовое стекло, чтобы было невозможно подать вовне сигнал об изменениях курсов. С другой стороны, мы видим, что почти все значимые особенности в способе размещения материалов в газетах определяются в том числе необходимостью учитывать публикацию биржевых курсов. Впрочем, мы не спрашиваем о том, что *должно* стать публичным. Всякий понимает, что мнения на этот счет сильно расходятся. Конечно, было бы интересно выяснить: *какие* взгляды на это существуют сегодня, существовали ранее и у кого? Это также относится к нашему кругу задач, но не более чем фактическая констатация. Общеизвестно, что в Англии, например, на это смотрят по-иному, чем у нас. Это бросается в глаза, когда английский лорд женится на американке — тогда в американской прессе выходит объявление со всеми подробностями о происхождении, личной жизни и приданном этой американки. Тогда как, согласно царящим у нас представлениям, каждая уважающая себя газета в Германии должна молчать об этом. Откуда это различие? Применительно к Германии мы должны зафиксировать, что сегодня серьезные усилия именно у авторитетных представителей прессы направлены на то, чтобы исключить из газетной публичности чисто личные подробности жизни людей — интересно, по каким причинам и с какими результатами? С другой стороны, мы должны отметить, что такой социалистический публицист, как Антон Менгер, придерживался мнения, что, напротив, в будущем государстве пресса должна обсуждать на своих страницах вещи, которые невозможно передать уголовному суду, выполняя, таким образом, роль античного цензора. Имеет смысл выяснить: *какое* актуальное мировоззрение лежит в основе той или иной практики. *Только это* может быть нашей задачей, но не выражение своего отношения к ней.

2. Вероятно, Вебер ссылается на 4-томную «Историю греческой культуры» Якоба Буркхардта: *Burckhardt J.* (1898–1902). *Griechische Kulturgeschichte*. 4 Bde / Hrsg. von J. Oeri. Berlin, Stuttgart: W. Speemann. — *Прим. перев.*

Мы, со своей стороны, должны будем изучить прежде всего *властные* отношения, которые создает специфическая газетная публичность. Так, она оказывается менее значима для мира научных достижений, чем, например, для быстро забываемых театральных или музыкальных событий, для которых она особо важна: в известном смысле театральный или литературный рецензент и есть тот человек в газете, кто легче всего может создавать и подрывать карьеры. И для каждого раздела газеты, начиная с политического, эти властные отношения крайне различны. Отношения газеты с партиями у нас и в других странах, отношения с деловым миром, со всеми бесчисленными группами и интересантами, влияющими на общественность и зависящими от нее, — это и есть громадная область социологической работы, которая сегодня выстраивается лишь в общих очертаниях.

Однако обратимся к собственно исходному пункту исследования. Если мы социологически подходим к прессе, то фундаментальным для всех обсуждений является тот факт, что пресса сегодня является очевидно капиталистическим, частным предприятием. При этом ее положение совершенно уникально в той мере, в какой она, в отличие от всякого другого рода предпринимательства, имеет два совершенно разных вида «клиентов»: первые — это покупатели газет, которые в своей массе являются или подписчиками, или розничными покупателями (что сформировало разные черты прессы нескольких культурных стран); а вторые — рекламодатели, и между этими кругами клиентов существуют специфические взаимодействия. Например, для вопроса о том, сколько рекламодателей будет иметь газета, важно число подписчиков, и — хотя и не в такой мере — наоборот. Но не только для бюджета прессы роль рекламодателей гораздо более значима, чем роль подписчиков. Можно даже сформулировать так: газета не может иметь слишком много рекламодателей, зато — в отличие от продавца любого другого товара — она может иметь слишком много подписчиков, а конкретно тогда, когда не может поднять цену рекламы настолько, чтобы покрыть расходы все увеличивающегося тиража. Для многих изданий это — довольно серьезная проблема, приводящая в целом к тому, что с определенного размера тиража не растет заинтересованность газет в дальнейшем его увеличении. По крайней мере это *возможно*, если при существующих предпосылках дальнейшее повышение стоимости рекламы затруднено. Это одна из особенностей прессы, которая носит чисто деловой характер, однако приводит к множеству последствий. Если обратиться к иностранному примеру — Франции, то там весьма отличаются мера и вид взаимозависимости между прессой, стремящейся в политической и других сферах просвещать и предметно информировать публику, и потребностью делового мира в рекламе, проявляющейся в поведении рекламодателей. Почему? С какими общими последствиями? Хотя об этом уже много писали, мы вновь должны обратиться к этим вопросам, поскольку имеется лишь частичное совпадение взглядов.

Теперь идем дальше: сегодня наблюдается прежде всего рост потребностей предприятий прессы в *капитале*. Пока нет ответа на вопрос, о котором спорят самые информированные специалисты: в какой мере эта потребность в капитале оз-

начает растущую монополию уже существующих предприятий? Вероятно, в зависимости от обстоятельств, ответ может быть разным. Ведь даже помимо растущей потребности в капитале, монопольное положение уже существующих газет довольно сильно отличается в зависимости от того, опирается ли газета в основном на подписку или на розничную продажу, как, например, за границей, где человек каждый день может покупать иную газету, чем покупал день назад, способствуя тем самым (по крайней мере, так это кажется на первый взгляд) появлению новых изданий. Вероятно, и это должно быть исследовано вместе с растущей потребностью в капитале и его воздействием как таковым. Тогда можно будет ответить на вопрос: означает ли этот рост имеющегося капитала также увеличение власти прессы по собственному усмотрению формировать общественное мнение? Или наоборот — как утверждается, но еще не было однозначно доказано — растет чувствительность отдельного предпринимателя к колебаниям общественного мнения? Говорилось, что заметное изменение позиций определенных французских изданий — обычно упоминают «Фигаро» в контексте дела Дрейфуса — объясняется тем, что столь значительный капитал, инвестированный в эти современные газетные предприятия, очень сильно нервничает и тем самым становится зависимым от публики. Ведь последняя выражает свое неодобрение в отписке, что угрожает ему чисто финансово. При этом в случае Франции нужно учитывать особую легкость смены читателями издания при царящей там практике розничной продажи газет. Также говорилось, что растущая зависимость от соответствующих актуальных течений есть следствие растущей потребности в капитале. Верно ли это? Это вопрос, который нужно поставить. Это утверждают профессионалы прессы — а я таковым не являюсь, — другие же это оспаривают.

Далее: приближаемся ли мы вследствие увеличения имеющегося капитала газет — как часто происходит при растущей потребности в капитале — к стадии создания трестов в сегменте прессы? Насколько это вероятно? Господа, это оспаривалось самым энергичным образом специалистами прессы высочайшего уровня — как теоретиками, так и практиками. Впрочем, главный сторонник этих взглядов, лорд Нортклифф, вероятно, знает это лучше, поскольку является одним из крупнейших из всех существующих трестовых магнатов в области газетного дела. Но какими могут быть последствия для характера газет, если это произойдет? Ведь невооруженным глазом видно, что газеты крупных, уже существующих концернов во многом отличаются от других, более мелких. Но достаточно — я привел эти примеры только для того, чтобы показать, насколько следует учитывать деловой характер прессы. Мы должны спросить себя: что означает капиталистическое развитие внутри газетного дела для социологического взгляда на прессу в целом, на ее роль в процессе формирования общественного мнения?

Другая проблема: «институциональный» характер современной прессы находит у нас в Германии специфическое выражение в анонимности того, что публикуется. Бесконечно много было сказано «за» и «против» анонимности прессы. Мы не занимаем здесь ничью сторону, а только спрашиваем: как получилось, что это

явление встречается, например, в Германии, тогда как за границей отчасти имеет место другая ситуация, например, во Франции, а Англия, в свою очередь, в этом отношении ближе к нам. Сегодня во Франции есть, собственно, лишь одна-единственная газета, которая придерживается анонимности, — *Temps*. Напротив, в Англии многие газеты, вроде *Times*, строго придерживаются анонимности. При этом у них могут быть совершенно различные резоны. Может быть — как это выглядит в случае *Times*, персоны, о которых пишет газета, являются настолько высокопоставленными, что журналисту невозможно выступать под собственным именем. Однако в других случаях анонимность может иметь прямо-таки обратную причину. Ведь здесь существует конфликт интересов — и от этого не уйти — между заинтересованностью отдельного журналиста в получении максимальной известности и стремлением газеты не попасть в зависимость от конкретного журналиста. Конечно, также существуют большие отличия в коммерческом плане, в зависимости от того, превалирует ли у газеты розничная продажа. Но прежде всего играет роль политическое своеобразие народа, например, склоняется ли нация вроде немецкой к тому, чтобы лучше воспринимать институциональную власть, когда «газета» предстает как нечто «надындивидуальное», чем индивидуальное мнение индивида. Или же она вообще свободна от такого рода метафизики.

Это уже вопросы, затрагивающие внештатных журналистов, ситуация с которыми в Германии выглядит совсем иначе, чем, например, во Франции, где внештатный журналист есть повсеместное явление, как и в Англии. Тогда нужно было бы спросить: кто сегодня вообще пишет в газету и о чем? А кто не пишет и почему? Это приводит нас к более общему вопросу: как пресса вообще добывает для себя материал, который предлагает публике? И что она ей, собственно, предлагает? Является ли постоянный рост у нас интереса к чистому изложению *фактов* общим явлением? Это имеет место на английской, американской и немецкой почве, напротив, не совсем так на французской: француз в первую очередь хочет читать газету с определенной позицией. Но почему? Ведь, например, американец не хочет от своего издания ничего, кроме фактов. Какие мнения об этих фактах публикуются в прессе, его совершенно не интересует, поскольку как демократ он убежден в том, что в принципе и сам разбирается в них так же хорошо, если не лучше, чем тот, кто пишет в газете. Однако француз тоже хочет быть демократом. Откуда тогда это различие? Как бы то ни было: в обоих случаях газета выполняет различную общественную функцию.

Но поскольку, несмотря на эти различия, новостная служба в прессе всех стран мира не только все сильнее обременяет бюджет своего издания, все острее становится проблема положения крупных новостных агентств и их международных отношений между собой — так что встает вопрос: кто, собственно, сейчас является источником этих новостей? Нужны работы об этом, и первые шаги уже сделаны. Утверждения, делавшиеся о положении в этой области, до сих пор частично противоречили друг другу, и вопрос в том, возможно ли чисто объективно получить об этом больше материала, чем имеется сегодня.

Поскольку часть содержания газеты не относится ни к разряду новостей, ни к стандартизированному продукту (как известно, в крупных предприятиях существует массовое производство контента для прессы, начиная со спортивной колонки и кроссворда до романа и всего подобного), остается то, что произведено собственно журналистским трудом и что по крайней мере у нас в Германии, в отличие от других стран, все еще имеет фундаментальное значение для оценки отдельной газеты. В таком случае мы не можем ограничиться рассмотрением готового продукта, а должны отдать должное его производителям и спросить их о судьбе и положении журналистского сословия. Так, судьба немецкого журналиста совершенно отлична от ситуации за границей. В Англии иногда как журналисты, так и газетные предприниматели попадают в палату лордов: причем это мужи, которые не имеют никаких иных заслуг, кроме того, что они как бизнесмены создали для своей партии коммерчески блестящее издание, подрывающее — здесь нельзя сказать: превзошедшее — все остальные. Во Франции журналисты становились министрами, причем довольно часто. Напротив, в Германии это может быть лишь редким исключением. Помимо этих бросающихся в глаза отличий, мы должны будем выяснить, как менялось положение профессиональных журналистов за последнее время в отдельных странах.

Каковы происхождение, образование и требования к современному журналисту в профессиональном отношении? И какова внутривидовая судьба немецкого журналиста в сравнении с иностранным? Каковы, наконец, его жизненные шансы вообще — возможно, внепрофессиональные — сегодня у нас и в других местах? Каждый знает, что общее положение журналистов сильно отличается в зависимости от партийной ориентации и характера издания и т. д. Например, социалистическая пресса — особое явление, которое должно рассматриваться отдельно, как и положение социалистических редакторов; и уж совершенно точно отдельно следует анализировать католическую прессу и ее сотрудников.

Наконец: что, собственно, *порождает* продукт, который представляет собой готовая газета, создаваемая способами, которые нам предстоит исследовать? Об этом существует огромная литература, отчасти очень ценная, но и в этом случае часто крайне противоречивая, даже если ее авторы — признанные специалисты. Господа, как известно, предпринимались попытки прямо изучить воздействие газеты на мозг, т. е. вопрос о последствиях того, что современный человек привык перед работой употреблять своего рода «рагу», которое представляет из себя мешанину из всех областей культурной жизни, начиная с политики и заканчивая театром и многим другим. Очевидно, что это имеет значение. Можно очень легко и просто сказать несколько общих слов о том, насколько это связано с некоторыми иными влияниями, которым подвержен современный человек. Но здесь не так легко продвинуться дальше самых поверхностных рассуждений.

Видимо, нужно будет исходить из вопроса: какого рода чтение прививает газета современному человеку? Об этом были выдвинуты всевозможные гипотезы. Утверждалось, что газета вытеснит книгу. Это возможно; хотя немецкая книжная

отрасль, как ни в какой иной стране мира, находится на неслыханном подъеме; нигде на рынок не выбрасывается столько книг. Однако цифры реализации этих самых книг демонстрируют обратное отношение. В России, причем до введения свободы печати, бывали тиражи от 20 000 до 30 000 экземпляров у таких — при всем уважении к личности Антона Менгера — невероятных книг, как его «Новое учение о нравственности». Существовали и очень читаемые журналы, которые сплошь стремились дать «окончательное» философское обоснование своей уникальности. Это было бы невозможно в Германии, и станет невозможным в России под влиянием хотя бы относительной свободы слова, что уже начинает проявляться. Несомненны огромные сдвиги, которые пресса производит там в читательских привычках, а тем самым и сдвиги в формировании и самом способе того, как современный человек воспринимает информацию извне. Все это, а также знакомство с колебаниями общественного мнения, со всеми неисчерпаемыми возможностями влияния взглядов и интересов, чудовищно давит на современного человека. Но как? Это мы и должны изучить. Я не могу говорить об этом подробно и завершаю следующим замечанием:

В конечном счете мы должны изучать прессу с точки зрения того, во-первых, каков ее вклад в формирование современного человека. Во-вторых, какое воздействие оказывается на объективные, надындивидуальные, культурные ценности, какие сдвиги происходят в них, что исчезает и что появляется в массовых верованиях, массовых надеждах и — как сегодня говорят — «жизненных чувствах»? Это конечные вопросы, которые мы должны поставить, и вы, уважаемые присутствующие, сразу понимаете, что путь к ответам на эти вопросы чрезвычайно далек.

Вы спросите теперь: где найти материал для осуществления подобных работ. Этим материалом являются сами газеты, и мы, говоря ясно, должны просто начать с того, чтобы измерить с «помощью ножниц и циркуля», насколько содержание газет менялось в количественном отношении на протяжении жизни нынешнего поколения, не в последнюю очередь в отделах рекламы, фельетонов, в соотношении фельетона и редакционной статьи, редакционной статьи и новостей, того, что вообще попадает в новости, и того, что сегодня туда больше не попадает. Ведь ситуация здесь изменилась чрезвычайно. Имеются первые попытки подобных исследований, в которых авторы стремятся констатировать эти изменения, но лишь на первичном уровне. Затем от этих количественных параметров мы перейдем к качественным. Мы должны будем затронуть способы оформления газеты, обсуждения схожих проблем внутри и вне газет, мнимое вытеснение в газете эмоционального, которое все еще образует основу ее существования, и т. п. И только после этого мы наконец сможем осторожно надеяться на медленное приближение к основополагающему вопросу, ответить на который мы и поставили своей целью.

Господа, я должен еще более коротко и эскизно высказаться о двух других проблемных областях, которые наше общество намерено взять в разработку.

Следующую тему я вынужденно должен сформулировать очень широко в том смысле, что фундаментальной задачей всякого социологического общества явля-

ется сделать предметом своей работы те образования, которые конвенционально именуется «общественными», т. е. все то, что лежит посередине между такими политически организованными или признанными образованиями, как государство, община или официальная церковь, с одной стороны, и естественно возникшим сообществом семьи — с другой. Таким образом, речь идет о *социологии союзов* в самом широком смысле слова, от — скажем совсем резко! — кегельного клуба до политической партии и религиозной, художественной или литературной секты.

Господа, подобная громадная тема также должна быть разложена с точки зрения самых разных аспектов и в рамках разных постановок вопросов: я хочу совсем кратко обозначить по крайней мере некоторые из них.

Сегодняшний человек, наряду со всем иным, несомненно, является человеком союзов в чудовищном, ранее неведомом масштабе. Можно подумать, что этого уже не превзойти после возникновения организаций «по избавлению от союзов». В этом отношении Германия находится на уровне очень высоких стандартов. Это видно из любой адресной книги — если только она действительно хотя бы приблизительно содержит все союзы, что чаще всего не так, а в действительности, вероятно, просто и невозможно. Так, в Берлине они отражены далеко не полностью, напротив, в небольших городах уже лучше: например, в отдельных городах с 30 000 жителей наличествует 300 различных союзов; то есть на 100 жителей, или на 20 отцов семейства, приходится один союз.

Господа, количественному расширению не всегда сопутствует качественная значимость роли союзов. Где с количественной точки зрения находится Страна союзов *par excellence*? Несомненно, это Америка — именно потому, что там принадлежность к какому-либо союзу в среде среднего класса прямо ведет к легитимации человека в качестве джентльмена. Вернее, вела, поскольку теперь и там все европеизируется. Пара ярких примеров. Один немецкий отоларинголог рассказал мне, что его первый клиент в Цинциннати прямо с порога сообщил ему: «Я хожу в Первую баптистскую церковь на такой-то улице». Как это связано с болезнью носа, врач уловить не мог. Однако это означало не что иное, как: «Я признанный джентльмен — плачу щедро и сразу». Второй пришедший к нему сразу же продемонстрировал своего рода розетку Почетного легиона в петлице. Врач поинтересовался и выяснил, что это определенный клуб, в который принимают после тщательной проверки; если кто-то входит в него, тот легитимируется именно как «джентльмен». Среди буржуазии массово популярны подобные клубы или союзы. Сегодня они носят преимущественно светский характер, однако прототипом всей системы союзов — это можно изучать именно по Америке — является секта в специфическом смысле слова. Здесь не важно, чисто ли исторически, но в принципе секта по своему смыслу есть сплочение определенным образом квалифицированных людей, а не учреждение, поскольку по своему социологическому структурному принципу она отвергает санкцию таких авторитарных объединений, как государство и церковь, и потому *вынуждена* быть «союзом». Поэтому в Америке она и сегодня часто выполняет роль, так сказать, аттестата этической квалифи-

кации бизнесмена. Например, прежде чем баптисты примут кого-то в свои ряды, они подвергают его проверке, напоминающей наш экзамен на офицера запаса и распространяющейся на все его прошлое: изыскиваются посещения трактира, отношения с дамами, игра в карты, неоплаченные чеки и все подобные вещи, касающиеся личного «изменения», прежде чем он может достигнуть крещения. Кто после этого крестится, тот легитимируется как безусловно кредитоспособный и делает дальше хороший бизнес. Не столь строго, но схожим образом и со схожими последствиями действуют все традиционные американские союзы. Точно так же функционирует масонство, как легко убедиться по документам масонов, и у нас, и тем более в Америке. Один тамошний господин, сожалея о том, что по внешним причинам не может достичь уровня мастера стула, так ответил на мой вопрос, почему для него это важно: «Если я являюсь мастером стула и в моих деловых поездках в качестве такового могу появляться с тайным знаком, то я получаю множество клиентов, продаю любой товар, поскольку люди будут предполагать, что я поставляю лишь качественный товар по реальной цене; ведь если бы я не поступал так, то масоны не потерпели бы меня в своей среде». И так происходит вообще в общественной жизни в Америке. Кто не входит в эти союзы — например, американский немец редко имеет такое счастье — тот не поднимается на самый верх. Демократия в Америке — не куча песка, а лабиринт эксклюзивных сект, союзов и клубов. Они усиливают отбор приспособившихся к американской жизни вообще, помогая им достичь общественного, политического и иного господства в социальной жизни.

А как с этим обстоит у нас? Встречаются ли — и какого рода и объема — аналоги этого? Где? С какими последствиями? А где не встречаются и почему? Это вторая сторона дела, обращенная вовне.

Следующий вопрос: как принадлежность к определенному виду объединения действует внутри него? Влияет ли она на личность целиком? В общем, можно сказать так: кто принадлежит к определенному объединению, будь то бурши в Германии, Greek Letter Society³ или другой студенческий клуб в Америке, тот должен «утвердиться» среди своих товарищей в прямом и переносном смысле слова. Вопрос в том, посредством чего он утверждается? В приведенном примере это зависит от того, какой специфический идеал «мужественности» сознательно и намеренно или же неосознанно и по традиции поддерживается внутри определенного немецкого буршеншафта, определенного английского спортклуба или американского студенческого союза? Конечно, в этих случаях принципиально отличаются условия завоевания уважения товарищей. Они отличны в целом, не только у разных наций, но и у разных слоев и категорий союзов. Однако индивид сознательно или неосознанно отбирается и затем формируется в соответствии с этим идеалом. В таком случае речь идет уже не только о том, как он достигает

3. Общественные объединения в колледжах Северной Америки, соответствующие европейским студенческим корпорациям, именуется «обществами, названными греческими буквами». — Прим. перев.

уважения товарищей. Ведь в конечном счете мы должны всегда спрашивать о том, как индивид, который подвержен теперь этим воздействиям, сохраняет *самоуважение* и потребность быть «личностью»? Как смещаются внутренние позиции, которые могут быть важны для балансировки того, что мы называем «личностью», и для поиска новой опоры? Ведь с внутренней точки зрения происходит присвоение воздействий социального ансамбля, в котором находится индивид, включение этих воздействий в собственное «Я». И чувство собственного «достоинства», в зависимости от вида ансамбля, может воздвигаться на самых разных постаментов.

Теперь следующее: каждый союз представляет собой властные отношения между людьми. По крайней мере, согласно правилам, формально и официально существует господство большинства. В конечном счете под вопрос ставится психология этого господства большинства над индивидом и то, как оно проявляется и действует на почве этих частных объединений. Здесь я могу говорить лишь о главном: само собой разумеется, что внутри каждого подобного органа, как бы он ни назывался — партия, союз, клуб или иначе, в действительности господство всегда есть господство меньшинства, иногда диктатура отдельных лиц, господство одного или нескольких лиц, квалифицировавшихся путем отбора или адаптации к задачам управления и держащих в своих руках фактическое господство внутри подобного союза.

Как же, при каких условиях, при каких, я бы даже сказал, «правилах игры» осуществляется этот отбор управляющих внутри отдельных категорий союзов, партий и т. п.? Это главное в вопросе о том, какой вид личности приносит с собой данное господство. И на него опять-таки можно ответить лишь отдельно для совершенно определенных видов союзов и культурных условий окружения. Это центральный социологический вопрос, но не менее значим и последующий, примыкающий к нему: с помощью каких средств ведущие группы пытаются сохранить лояльность членов по отношению к союзу, т. е. к своему собственному господству. По этому вопросу уже имеется множество важных предварительных работ⁴.

Далее. Какой вид отношений существует между союзом любого рода, опять-таки от партии до — пусть это и звучит парадоксально — кегельного клуба, т. е. между любым союзом и чем-то, что в самом широком смысле слова можно назвать «мировоззрением»? Подобное отношение наличествует повсюду (хотя и очень различным образом), даже там, где его невозможно предположить. Прежде всего обыденным является то, что объединения, основанные на наиболее распространенных мировоззрениях, становятся механизмами, которые фактически все более освобождаются от них. Это заложено в общей, как принято говорить, «трагике» каждой попытки реализации идей в реальности. Ведь в каждом союзе есть какой-то, пусть даже самый скромный, аппарат, а поскольку союз выступает с пропагандой, то этот аппарат опредмечивается и захватывается *профессиональными* людьми. Вспомните — если брать совсем грубый пример — о такой щекотливой

4. Здесь имеются в виду работы проф. Г. А. Ляйста.

и деликатной проблемной области, как эротическая жизнь, и о том, что пропаганда идей в этой области уже сегодня дает возможность *зарабатывать*. Я говорю это здесь не в форме какого-либо морального осуждения соответствующих лиц и не считаю себя вправе это делать, с учетом того, что и так многие профессора сегодня на своих кафедрах ведут пропаганду своих субъективных политических и иных идей. Но это факт, естественно, имеющий далеко идущие последствия, поскольку достигнута та специфическая стадия опредмечивания содержания идей, когда их пропаганда становится основой материального существования, и это опять-таки имеет различные последствия, в зависимости от рода и характера этих идей.

С другой стороны, господа, почти каждый союз привлекает «мировоззренческие» содержания, даже тот, который принципиально пытается избегать этого. В известном смысле можно утверждать, что даже немецкий кегельный клуб в определенной мере напоминает «немецкий певческий союз». Кстати, расцвет певческих союзов в Германии, по моему мнению, оказывает значительное воздействие даже на те области, в которых это не сразу предположишь, например, в политической. Человек, который привык ежедневно выпускать из своей груди через гортань громкие звуки без какой-либо привязки к своему действию, т. е. без адекватного реагирования на эти выраженные мощные чувства путем соответствующих мощных действий, — а в этом суть искусства певческих союзов, — это человек, который, коротко говоря, очень легко становится «добропорядочным гражданином», в пассивном смысле слова. Неудивительно, что монархи выказывают такую благосклонность к подобным мероприятиям. «Где поют, там можешь спокойно жить». Великие сильные страсти и сильное действие там отсутствуют. Я признаю, что это звучит парадоксально, что это несколько односторонне, и здесь не должно быть порицаний. Ведь возможна точка зрения, в соответствии с которой именно в этом состоит богатство немецкого народа, что он способен осуществить этот разрыв и благодаря этому создать свою собственную художественную культуру. Далее: что в *каждом* виде культуры в основе лежит способность запустить торможение между восприятием и реакцией. Я оставляю все это как есть, поскольку вопрос оценки *нас* совершенно не касается. Я лишь констатирую, что, как я пояснил, *возможно* подобное отношение — я не знаю, с какой силой, вероятно, я преувеличил.

В подобных случаях речь идет в сущности о неосознанном влиянии габитуса через содержание деятельности союза. Однако существуют самые разные оттенки переноса чисто профессиональных или чисто предметных целей, преследуемых сообществами, в область воздействия и регламентации практического ведения жизни. Воздействие может совершаться полностью осознанно, исходя из чисто профессионально-предметных позиций, за которыми мы его даже не стали бы предполагать. Подумайте о том, что определенные медицинские, психиатрические теории сегодня очевидно способствуют образованию сект, например, теория одного знаменитого венского психиатра привела к тому, что возникла секта, которая зашла так далеко, что ее собрания строго закрыты и секретны для тех, кто к ней не принадлежит. Предмет сектантского воздействия здесь — «человек без

комплексов» как идеал и ведение жизни, посредством которого этот свободный от комплексов человек может формироваться и поддерживаться. Самые различные сферы жизни регламентируются на основе этих идеалов, что, конечно, ни один человек не смог бы оттуда вывести самостоятельно, если бы сначала рассматривал эти теории как чисто психиатрические и предназначенные для научных целей, хотя затем эта взаимосвязь очень легко считывается.

Схожее может происходить, например, в области эстетического — путем образования художественных сект. Ведь секты, поддерживаемые художественными мироощущениями, в социологическом отношении (а они и в остальном вызывают значительный интерес) относятся к самому интересному, что может существовать. В них еще и сегодня сохраняется воплощение божественного, совершенно подобно религиозной секте, — я вспоминаю здесь секту Штефана Георге⁵ — и формирование практического ведения жизни, внутренней установки, которую они дают своим сторонникам, может заходить очень далеко. То же самое мы обнаруживаем у расовых теоретиков. Брак в соответствии с дворянскими генеалогическими таблицами, естественно, можно заменить браком в соответствии с гигиеническими генеалогическими таблицами, и каждый знает, что секта преимущественно с этой целью состоит из эзотерических и экзотерических сторонников. Здесь, как и повсюду, я использую выражение «секта» *совершенно безоценочно*. Станным образом это выражение безосновательно имеет у нас дурную славу, поскольку с ним связывают понятие «ограниченность». Однако специфические, прочно зафиксированные идеалы не могут попасть в жизнь иначе, чем путем образования секты воодушевленных сторонников, которые стремятся полностью реализоваться и поэтому объединяются, *отделяясь* от других.

Господа, мы пришли — я вынужден на этом закончить, чтобы больше не занимать ваше время — наконец к двум схожим принципиальным постановкам вопросов, как и в случае прессы: как определенные категории подобных объединений и союзов, начиная с партий — ведь и они могут быть или машинами, чистыми машинами, как американские партии, или мнимыми мировоззренческими партиями вроде сегодняшней партии социал-демократов, которая честно верит в то, что является таковой, хотя она уже давно ею не является, или действительно мировоззренческими партиями вроде Партии центра, в значительной мере все еще являющейся таковой, и там существуют самые различные сопряжения между идеей и механизмом — к вопросам, как и с помощью каких средств они воздействуют в двойном направлении: сначала формируя отдельных индивидов, а затем формируя объективные, надиндивидуальные культурные ценности?

Если вы спросите о материале, с помощью которого следует проводить подобное исследование, то этот материал, с проработки которого теперь следует начать, опять-таки является очень сухим и тривиальным. И без подобной сухой и тривиальной работы, просто вбухивающей в землю кучу денег и труда, ничего не сде-

5. Вебер имеет здесь в виду «кружок Георге» (George-Kreis). См., напр.: *Маяцкий М.* (2011). Спор о Платоне: круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: ВШЭ. — *Прим. перев.*

лать. Прежде всего имеет смысл систематическая попытка получить данные от союзов о профессиональной, географической, этнической и социальной принадлежности их членов. Я не могу исключить, хотя и не уверен, что с течением времени мы сможем создать своего рода кадастр важнейших категорий союзов и тем самым выйти на след принципов отбора, которые чаще всего, конечно, не осознаются самими союзами. В таком случае будет накоплен обширный материал. Кроме того, мы должны затем проанализировать *средства* воздействия союзов внутри себя, на своих членов, и вовне в пропагандистском смысле и с целью борьбы, наконец, сами пропагандируемые содержания — и все это в виде свежей, социологической казуистики. Работа на долгие годы!

Поскольку я только что говорил об «отборе», то в заключение упомяну о последней крупной, уже выбранной нами рабочей области. Это инициированный проф. Ойленбургом в Лейпциге вопрос отбора ведущих профессий внутри современного общества, приведший нас к его обсуждению и систематической разработке. Речь идет о тех профессиях, которые в обычном смысле — ведь социология не может исходить из чего-то иного, нежели конвенциональный смысл — именуют «ведущими»: профессии экономически и политически ведущие, научно, литературно и художественно ведущие, духовенство, чиновники, учителя, предприниматели и т. д. Мы спрашиваем при этом: откуда эти люди, кто были их отец и дед, каково их этническое происхождение, какие у них судьбы, т. е. как, через какие промежуточные этапы они оказались на своих нынешних позициях, и т. д.? Коротко говоря, почему действующий повсюду отбор привел на эти позиции именно их? Конечно, это можно определить только на больших числах. Какое этническое, профессиональное, социальное, материальное и т. д. происхождение чаще всего способствует шансам достичь именно этих профессий и позиций? Это задача, которая опять-таки может быть разрешена посредством весьма обширных исследований, вероятно, на протяжении длительного времени. Господа, за выделенный мне промежуток времени я мог лишь попытаться *чисто иллюстративно* прояснить вам на произвольно выхваченных примерах, что в подлежащих нашему изучению проблемных полях существуют вопросы, заниматься которыми имеет смысл с точки зрения науки.

Но вы видите, что даже эти конкретные задачи, которые я здесь упомянул, не позволяют рассчитывать на то, что уже в следующем году будет достигнут какой-то блестящий результат. Общество должно иметь терпение, как и публика. Эти работы требуют самоотречения и стремления к ограниченной в каждом конкретном случае цели, что сегодня пока встречается редко, но, надеюсь, будет встречаться все чаще. Также они требуют — здесь я должен добавить: к сожалению — *очень значительные финансовые средства*. Господа, только на проведение опроса прессы затраты оцениваются примерно в 25 000 марок. Из этих 25 000 в нашем распоряжении сейчас около 20 000 благодаря договоренности с Гейдельбергской академией наук, Институтом общего блага здесь во Франкфурте и частным фондами внутри и вне нашего общества. Можно надеяться, что необходимый остаток также будет

получен от частной стороны, поскольку мы ни при каких обстоятельствах не приступим к нашей работе, прежде чем не будем уверены в том, что средства, которые мы считаем необходимыми и, надеюсь, достаточными, будут иметься в наличии. Для других исследований сегодня пока еще нет никаких денег, кроме текущих средств общества, но они не слишком много значат для таких работ при промежуточном составе членов более 200 человек, а мы надеемся, что их число вырастет. Я скажу, что нынешние средства общества, конечно, не могут стать основой, ведь они идут на текущие расходы, по крайней мере значительная их часть. Они должны помочь покрыть расходы заседаний вроде нашего сегодняшнего и, как было сказано, будущих — уже в значительно измененной и улучшенной форме. Таким образом, признаем это прямо, мы зависим от меценатства, которое уже один раз проявилось в непривычной для Германии форме. В отличие от ситуации за границей, и не только в Америке, в Германии крайне редко бывает, чтобы значительные денежные средства выделялись на чисто научные цели. В Германии денежные средства дают на технические задачи, например, на изучение проблемы полетов и тому подобное, на что-то для любимого тела и его лечения, т. е. на радиотерапию, если при этом, по крайней мере в отдаленной перспективе, будет получен терапевтический результат. Еще их в обнадеживающе растущих масштабах выделяют на художественные цели.

Но когда у нас, в Германии, деньги даются на науку, то можно быть уверенным, что это будет поручено государственным инстанциям — по причинам, которые я не хочу здесь затрагивать. Они очень разные и объективно определенно оправданны, но, по моему мнению, субъективно не всегда приятного свойства. Конечно, этим не может исчерпываться поддержка прогресса науки на длительный срок, при всей высокой оценке того, что государство делает у нас в этой области, в отличие от других стран. Но пока есть лишь один город, в котором меценатство в целях науки в очень значительном масштабе практикуется без вмешательства государства, как это принято в Америке, — это Франкфурт-на-Майне. Но невозможно согласиться с тем, что Франкфурт будет длительное время сохранять эту монополию. Напротив, от этого зависит не только конкретно наша научная работа, но и прогресс научного труда в целом — нужно надеяться, что немногие постоянно звучащие блестящие имена тех, кто активен в области немецкого чисто научного меценатства (а это означает меценатство, имеющее терпение ждать, что развиваемая по их воле наука когда-нибудь наконец-то также «послужит жизни») — нужно надеяться, что подобное меценатство в Германии и вне этого города станет более популярным, чем сейчас. Как было сказано, не только для поддержки специальных задач этого общества, но и в интересах научного труда вообще. (*Бурные аплодисменты.*)

German Sociological Association Activity Report

Max Weber

Oleg Kildyushov (translator)

Research Fellow, Centre for Fundamental Sociology, HSE University

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

E-mail: kildyushov@mail.ru

This publication is the first Russian translation of Max Weber's keynote address at the First Conference of the German Sociological Association (DGS) held at the Academy of Social and Commercial Sciences in Frankfurt, Germany, from October 19–22, 1910. At the first session on the morning of October 20, he delivered the business report of the German Sociological Association that had been founded in Berlin the year before. Weber was given the floor as a chairman of the auditing board immediately after the opening speech *The Pathways and Objectives of Sociology* by the Association's president, Ferdinand Tönnies. In the conference transcript, Weber's presentation is referred to as the DGS "Business Report", though it is essentially the classic's attempt to delineate a framework research program for the then-institutionalizing German sociology. At the outset, Weber talks about the principles of the Association's activity as exemplified in its charter. First of all, he refers to the imperative of value neutrality, a central tenet to all Weberian sociology implying a purely scientific focus, i.e., free from political, ethical and other evaluations of scholarly interest in the subject. Additionally, he emphasizes the pragmatic nature of the DGS, since it is not a purely status-based association of academic "nobility". In the main part of the paper, Weber discusses the specific clusters of topics that the Association has chosen to study as its priorities, including the sociology of the media, the sociology of unions and public associations, and the sociology of key professions in modern society. The scholar concludes by speaking about the DGS financial situation, and its general dependence on promoting a culture of scholarly sponsorship patterned after the American model.

Keywords: history of sociology, Max Weber, German Sociological Association, institutionalization of social science, value neutrality, sociology of media

Общие истоки, разные итоги: Макс Вебер и Эрнст Трёлльч об общественно-политических последствиях протестантской реформации

Тимофей Дмитриев

Кандидат философских наук, доцент, факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: tdmitriev@hse.ru

Социологические исследования Макса Вебера о роли пуританской этики в создании современного рационального капитализма на Западе и Эрнста Трёлльча о значении протестантизма для развития современного мира приобретают сегодня новую актуальность в свете дебатов о множественности модернов и динамичного развития сравнительно-исторической политической социологии. В своих работах по истории протестантизма эти выдающиеся немецкие ученые одними из первых задались вопросом о том, почему при общих религиозно-доктринальных истоках протестантской Реформации столь различными оказались ее политические, социальные и культурные результаты в Германии, с одной стороны, и в странах Северной Европы и Америке — с другой. Поиск ответов на эти вопросы привел немецких исследователей не только к мысли о необходимости учета базовых типологических различий между церквами и сектами при анализе религиозных движений на Западе в Новое время, но и к формулировке важного для развития сравнительно-исторической политической социологии тезиса о зависимости форм правления и политической культуры стран и регионов Западной Европы и Северной Америки от конфессиональной принадлежности населения, организации религиозной жизни и соответствующего ей этоса религиозно-этического жизненного поведения. В статье выдвигается предположение, что понятийный аппарат, выработанный Максом Вебером в ходе сравнительно-исторического исследования путей возникновения и распространения модерна в Германии, Северной Америке и России, а также Эрнстом Трёлльчем в ходе сравнительно-социологического исследования христианских церквей, может быть с успехом использован для выявления актуальных политических проблем современности и анализа современных моделей политической культуры с учетом религиозного и культурного контекста их становления и развития.

Ключевые слова: модерн, протестантская Реформация, сравнительная политическая социология, буржуазно-капиталистический этос, права человека и гражданина, Макс Вебер, Эрнст Трёлльч

С начала религиозной войны в Германии вплоть до Мюнстерского мира едва ли возможно указать в политической жизни Европы какое-либо значительное и выдающееся событие, в котором реформация не играла бы первенствующей роли. Все мировые события, относящиеся к этой эпохе, тесно связаны с обновлением религии или прямо проистекают из нее, и не было ни одного большого или малого государства, которое в той или иной мере, косвенно или непосредственно, не испытало бы на себе влияние Реформации.

Фридрих Шиллер. Тридцатилетняя война
(Шиллер, 1957: 9)

Введение: западный модерн в свете его культурных и акультурных теорий

В современной социально-теоретической и социально-научной мысли присутствует два основных подхода к осмыслению феномена модерна и процессов его становления и развития на Западе. Один из них вслед за канадским философом Чарльзом Тейлором можно назвать «культурным», а второй — «акультурным» подходом к теории модерна и модернизационных трансформаций (Taylor, 1995). Культурные теории модерна концептуализируют трансформации, которые привели к появлению современного Запада, в категориях формирования новой культуры. В рамках данного подхода евроатлантический модерн воспринимается как особая культура (или как группа родственных культур), которая — наряду со всеми прочими культурами, — обладает своим собственным пониманием присущих ей фундаментальных категорий — личности, природы, общества и блага, отличных от понимания этих категорий в других культурах, включая средневековую европейскую цивилизацию, которая предшествовала западному модерну.

Напротив, под углом зрения акультурных теорий модерна, причем не только на Западе, но и в его глобальной динамике, рассматривается как результат процессов модернизации, рационализации и социальных трансформаций, которые описываются в нейтральных — по отношению к конкретной культуре или религии — категориях. Отличительной чертой таких акультурных теорий модерна является то, что они подводят под один универсальный знаменатель процессы модернизационных трансформаций, происходящие в обществах с очень разной историей, религией и культурой. В рамках этой теоретической перспективы любая традиционная культура обречена на то, чтобы вести арьергардные бои под натиском новой точной науки, которая в современном мире превращается в высшую и привилегированную форму познания мира; всякой религии грозит процесс секуляризации; в процессе модернизационных трансформаций высшим целям человеческой деятельности всегда угрожает господство инструментальной рациональности, тогда

как всякая метафизика обречена на закат вследствие характерного для научного духа модерна разделения и противопоставления фактов и ценностей и т. д. (Taylor, 1995).

С этой точки зрения главный недостаток акультурных теорий модерна и модернизации заключается в том, что, признавая тесную корреляцию между социальными и культурными изменениями, они не идут дальше этой констатации и, как правило, не ставят вопрос в более широкой теоретической перспективе, способной учесть как цивилизационный контекст, так и культурные рамки модернизационных трансформаций. А именно — они не задаются вопросом о том, почему результаты процессов модернизации в разных странах Запада, не говоря уже о незападных культурных и цивилизационных ареалах, так сильно расходятся друг с другом в политическом, социальном и культурном отношении и какие факторы оказали здесь свое влияние? То, что подобные вопросы не появляются в смысловом горизонте акультурных теорий модерна и их создателей, объясняется, на наш взгляд, тем, что они просто-напросто не могут кристаллизоваться в рамках данной теоретической перспективы¹.

Однако и противоположный подход, практикуемый в рамках так называемых «культурных» теорий модерна, который трактует евроатлантический модерн как особую культуру со своими собственными фундаментальными категориями и их особым пониманием², зачастую также смотрит на западный модерн с высоты птичьего полета и не специфицирует в достаточной степени разнообразные способы воздействия культурных и религиозных основ обществ, вступающих на путь модернизации, на процесс модернизационных трансформаций и на его последствия для различных сфер общественной жизни. Речь также идет о недостатках теоретико-методологического свойства, присущих современным подходам к из-

1. Известный веберовед Стивен Кальберг в одной из своих работ перечисляет целый ряд теорий, которые в силу своей теоретической перспективы оказываются не в состоянии адекватно осмыслить эти расходящиеся результаты процессов модернизации. Прежде всего сюда следует отнести структурно-функционалистские теории развития, разработанные американскими учеными в 1950–1960-х гг., которые, придавая известное значение культурным ценностям в процессе модернизации, оказываются тем не менее не в состоянии оценить *вариации* этих культурных ценностей в индустриальных обществах и их значение. Однако и неомарксистские теории и теории конвергенции не признают возможности *различных* долгосрочных культурных реакций на процессы модернизации и индустриализации. Схожие упреки, по мнению Кальберга, применимы и к более современным теориям, таким как мир-системная теория Иммануила Уоллерстайна, разнообразные теории зависимости, а также к структурному подходу в исторической социологии модерна, представленному в работах Баррингтона Мура и Теды Скочпол (Kalberg, 2012: 229).

2. Самым ярким примером такого подхода, на наш взгляд, является монументальный труд «Истоки самости» классика современной социально-теоретической мысли Чарльза Тэйлора (Taylor, 1989), который и ввел в научный обиход аналитическое различие между «культурными» и «акультурными» теориями модерна. Правда, в своих работах «Современные социальные представления» (Taylor, 2004) и «Секулярный век» (Тэйлор, 2017 [2007]) Тэйлор делает попытку более дифференцированного рассмотрения западного модерна в категориях присущей ему особой культуры, однако и в этих текстах тенденция рассмотрения культурного и религиозного состава западного модерна, которую можно называть «генерализующей», явно преобладает над противоположной, «индивидуализирующей» тенденцией.

учению проблематики возникновения и распространения модерна, которые не дифференцируют в надлежащей степени те понятийные средства и теоретические концепции, с помощью которых можно было бы постичь специфику различных вариантов и путей модерна на Западе, а также своеобразие возникших в результате модернизационных трансформаций общественно-политических, религиозных и культурных порядков, практик и институтов³.

Лишь такая перемена теоретической перспективы, которая дала бы возможность посмотреть на масштабные процессы политических, социальных и культурных изменений, происходивших и происходящих в современном мире под иным, более дифференцированным углом зрения, учитывающим множественность социальных и культурных форм модерна, позволила бы по достоинству оценить как расхождение результатов модернизации старых европейских обществ, так и своеобразие социокультурной динамики американского модерна. Такую перспективу нам сегодня предлагает сравнительно-историческая социология, в основе которой лежит так называемая «парадигма Вебера» (Kalberg, 1994; Kalberg, 2012; Lepsius, 2016; Schwinn, Albert, 2016). Ее появление во многом было связано с дебатами по поводу роли протестантизма и протестантской этики в возникновении модерна и его различных страновых и региональных моделей в социальной науке начала XX века, которые сегодня вновь смещаются в фокус внимания современных вебероведов (Kalberg, 2013; Schwinn, 2016; Schluchter, 2020).

Отношения между государством и церковью, политикой и религией, светскими и духовными властями относятся к числу тех важнейших эпизодов истории модерна на Западе, где такого рода расхождения векторов модернизационных трансформаций и их последствий, обусловленные религиозными и культурными факторами, проявляются, на наш взгляд, наиболее ярко, давая тем самым исследователям прекрасный материал для осмыслений процессов становления и эволюции западного модерна. Эта проблематика вызывала и продолжает вызывать к себе повышенный интерес у современных исследователей. В своей статье я постараюсь показать, что уже в работах Макса Вебера (1864–1920) и его коллеги Эрнста Трёлча (1865–1923) по истории протестантизма и его значения для современного мира, созданных в первые два десятилетия XX века, присутствуют важные концептуальные новации, которые, будучи оцененными по достоинству, позволяют избежать многих типичных ошибок, по сию пору характерных как для «культурных», так и для «культурных» теорий западного модерна.

Вопрос, который волновал этих двух мыслителей при исследовании значения протестантизма для исторических траекторий модерна на Западе, можно сформулировать следующим образом: почему при общих духовных истоках в лице протестантской Реформации так разительно отличаются ее *долговременные* общественно-политические и социокультурные последствия в Пруссии/Германии, с одной стороны, и в Северной Европе и особенно в Северной Америке — с другой?

3. Сжатый, но внятный обзор соответствующих теоретических подходов, равно как и их уязвимых мест, см.: Schwinn, 2016: 421–423.

Известным приоритетом в подобной постановке вопроса обладал Макс Вебер, который в цикле своих статей 1904–1906 годов и в последовавшей за их публикацией полемике по их поводу сформулировал и развил свой знаменитый тезис о роли протестантской этики в развитии современного капитализма (MWG, I/9: 123–215; 242–425; 435–462; Вебер, 1990 [1904/1905/1906]: 61–306). Что касается Трёльча, то этому немецкому ученому-религиоведу также принадлежит целый цикл публикаций, написанных в период с 1904 года по начало 1920-х годов, в которых он изложил свой взгляд на значение протестантизма для появления и развития современного мира (Troeltsch, 1891; Troeltsch, 2001 [1906/1911]; Troeltsch, 1925)⁴. В нашей статье мы постараемся сформулировать как основные выводы, к которым пришли эти два выдающихся мыслителя, так и очертить узловые точки расхождений между ними, уделив при этом особое внимание данному ими анализу общественно-политических последствий умеренной и радикальной Реформации в Пруссии/Германии, с одной стороны, и в англосаксонском мире — с другой, для становления и последующего развития различных форм западного модерна⁵.

«Лютеранство для меня есть самый ужасный из всех ужасов»

Так писал Макс Вебер в своей переписке с известным протестантским теологом, одним из ведущих представителей так называемого «культурного» протестантизма Адольфом фон Гарнаком (1851–1930) в феврале 1906 года⁶. В лютеранстве Вебера не устраивало прежде всего порожденное им бюргерское филистерство, подчиненное положение церкви и верующих по отношению к государству, преклонение перед человеческим авторитетом правителя и поставленным им «начальством», находящее свое воплощение в феномене «Obrigkeitsstaat» — легитимном авторитарно-монархическом государстве⁷, — равно как и отсутствие той свободы духа и религиозно-нравственного самостояния, которые отличали приверженцев радикальных пуританских сект. «Как бы высоко ни возвышался Лютер над всеми остальными, — пишет Вебер в своем письме Гарнаку, — в своих исторических формах лютеранство для меня — и я не стану этого отрицать — есть самый ужас-

4. «Как с точки зрения исторического контекста их возникновения, так и с точки зрения их логического построения, — пишет швейцарский социолог Петер-Ульрих Мерц-Бенц по поводу дебатов о приоритете в «заочной» тяжбе двух мыслителей, — тезисы о роли протестантизма (Protestantismusthese) Вебера и Трёльча были тесно опосредованы друг другом. Можно даже сказать, что истолкование одного из них в известной степени зависит от истолкования другого. Тем не менее первым тезис о роли протестантизма в целостном виде предложил Вебер, тогда как развитый Трёльчем тезис о роли протестантизма представляет собой ответ Веберу, и он не мог не ссылаться на Вебера — хотя и уклончиво, а временами даже завуалированно — в своих интерпретациях» (Merz-Benz, 2004: 175–176).

5. По поводу современных дебатов об определении содержания и границ понятий «умеренная»/«магистральная» и «радикальная» Реформация, которое берет свое начало в работах М. Вебера, Э. Трёльча и других ученых начала XX века, см.: Пэриш, 2020: 116–120.

6. Письмо Макса Вебера Альфреду фон Гарнаку от 5 февраля 1906 г. (MWG, II/5: 32–33).

7. В данном случае я следую той передаче этого важнейшего понятия из немецкого политического словаря рубежа XIX–XX вв., которая была предложена А. Ф. Филипповым в переводе доклада Макса Вебера «Политика как призвание и профессия» на русский язык (Вебер, 1990 [1919]: 701).

ный из всех ужасов». Разумеется, сегодня, продолжает Вебер, «никто из нас не мог бы сам стать человеком секты: квакером, баптистом и т. д.», поскольку «время сект или чего-то сущностно близкого с ними прошло прежде всего исторически». «Но то, что наша нация никогда, ни в какой форме не прошла школы жесткого аскетизма... есть источник всего того в ней (как и во мне самом), что достойно ненависти, и, следовательно, при религиозной оценке... — средний американский сектант стоит настолько же выше „христиан“ земельной церкви у нас, как Лютер в качестве религиозной личности стоит выше Кальвина, Фокса e tutti quanti»⁸ (MWG, II/5: 32).

Спрашивается: что такого нашел Вебер в лютеранском протестантизме, что не позволило ему стать религиозной основой успешного прусского/немецкого модерна? Прежде всего, по мнению Вебера, одним из главных изъянов лютеранства было то, что оно в силу своих доктринальных и этических начал являлось *неаскетическим протестантизмом*⁹. Уточняя, что он понимает под данной характеристикой, Вебер как в статье «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), так и в своей переписке и целом ряде более поздних публикаций, тематически связанных с его исследованиями по социологии религии, предлагает довольно критический взгляд на лютеранство и на его отношение к развитию прусско-германской версии современного капитализма¹⁰.

Исторически лютеранство было первой формой протестантской религии в Западной и Центральной Европе. Однако несмотря на колоссальную роль, которую бунт Мартина Лютера против господства католической церкви сыграл для возникновения реформационного движения и формирования доктринальных и институциональных основ протестантской Реформации, лютеранство так и не стало источником капиталистического «духа» для новых социально-экономических, общественно-политических и культурных форм западного модерна. Конечно, Вебер признавал, что лютеровская Реформация изменила отношение верующих к посюстороннему миру, к положению человека в нем и к мирским формам деятельности, а также имела определяющее значение для появления понятия «призвания»

8. И всех прочих (*итал.*).

9. Понятие «неаскетического протестантизма» мы заимствуем у известного немецкого вебероведа Вольфганга Шлюхтера. Последний, в частности, даже полагает, что «резкое противопоставление Вебером неаскетического [лютеранского. — Т. Д.] и аскетического протестантизма, отмеченной идеей судьбы религиозной культуры чувства (*religiösen Gefühlskultur*) и отмеченной идеей удостоверения [в своей избранности] религиозной культуры действия, отражало также и его личное положение» (Schluchter, 2005: 50), связанное с тяжелым психологическим кризисом, перенесенным Вебером на рубеже XIX и XX вв.

10. Лютеранство было преобладающей церковью как в королевстве Бранденбург-Пруссия, так и в образованной в 1871 году Германской империи. Когда королевство Бранденбург-Пруссия в 1740-е годы при короле Фридрихе Великом вошло в число могущественных европейских держав, его конфессиональный состав на 90% складывался из лютеран, на 7% — из католиков и на 3% — из последователей кальвинизма и других реформатских течений (Spenkuch, 2019: 343). В Германской империи (1871–1918), объединившей большую часть немецких земель под эгидой Пруссии, конфессиональная картина была сходной: 2/3 немцев исповедовали лютеранство, тогда как такие ветви аскетического протестантизма, как пиелизм и кальвинизм, имели не слишком большое число приверженцев, и были представлены только в некоторых землях (Lowie, 1945: 102–104).

(*Beruf*), поставившего в центр нравственной жизни верующего служение Господу в повседневной мирской жизни¹¹. Говоря о значении этого понятия, выработанного лютеровской Реформацией, Вебер отмечал, что в нем «заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 97).

В то же самое время Вебер прекрасно отдавал себе отчет в ограниченном характере этой идеи Лютера как с точки зрения кристаллизации религиозных основ Реформации, так и в плане социальной, политической и культурной динамики западного модерна. То, что было характерно для «нормального протестантизма (*der normale Protestantismus*)» (MWG, I/17: 244; Вебер, 1990 [1919]: 701), т. е. для лютеранства, и принципиально отличало его от более радикальных направлений реформационного движения — это такая трактовка мирских дел и занятий верующих как их единственного способа стать угодными Богу, которая находила свое выражение «исключительно в выполнении мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 97). Вебер называет такую трактовку мирского призвания верующих, которую он приписывает Лютеру, идеей «покорности» «чисто традиционалистской окраски» (Там же: 101), поскольку она была в конечном счете ориентирована не на изменение сложившихся социальных порядков, а на их сохранение. Более того, после Крестьянской войны 1525 года в Германии «объективный исторический порядок, в котором каждый человек занимает отведенное ему Богом место, становится для Лютера прямой эманацией божественной воли» (Там же). Тем самым в итоге своей идейной эволюции Лютер пришел к истолкованию профессионального призвания мирян как их «покорности» Божественной воле; он полагал, что «каждый человек должен *оставаться* в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках данного ему положения в обществе» (Там же). Этим лютеровское утверждение мирской жизни отличается от кальвинизма и других радикальных протестантских течений, доктринальные положения и религиозно-этические установки которых были ориентированы на изменение сложившегося в посюстороннем мире положения вещей и на достижение господства над ним с помощью рациональных средств на путях внутримирской аскезы. «Понятие профессионального призвания, — заключает Вебер, — сохранило у Лютера свой традиционалистский оттенок» (Там же).

По мнению Вебера, этот социальный и экономический «традиционализм» Лютера был в конечном счете обусловлен его непоколебимой верой в Божественное провидение, которая «отождествляла безусловное повиновение Божественной воле с безусловным принятием своего положения в мирской жизни» (Там же). На этом основании Вебер приходил к неутешительному выводу, согласно которому «этический вклад лютеранства носил прежде всего негативный характер»; он означал «отрицание превосходства аскетического долга над мирскими обязанностями».

11. Об интерпретации Вебером идейно-теологического наследия Мартина Лютера см.: Lehmann, 1996: 30–41.

ми, сочетавшееся с проповедью послушания властям и примирением со своим местом в мире» (Там же: 101–102). Именно поэтому для лютеранства был характерен отказ от деятельного отношения к миру, в рамках которого человек выступает как орудие в руках Бога, способствующее реализации его целей, и от ставки на достижение господства над миром с помощью сугубо рациональных (а не магических) средств. Этими же соображениями объясняется и отсутствие в лютеранстве собственной радикальным течениям Реформации, начиная с кальвинизма, концепции методического жизненного поведения в миру как исполнения Божественной воли.

Специфику организации морально-практической жизни верующих в лютеранстве Вебер связывал как с лютеровской теологической идеей *sola fide* — учением о спасении одной только верою, — так и с изменениями, внесенными сподвижником Мартина Лютера и систематизатором лютеранской теологии Филиппом Меланхтоном (1497–1560) в религиозную доктрину основателя Реформационного движения¹². Согласно концепции спасения, утвердившейся благодаря Лютеру и особенно Меланхтону и ставшей официальной доктриной лютеранской церкви, спасение может быть утеряно и вновь обретено покаянием, смирением и верой в слово Божие и таинства (Schluchter, 2020: 247)¹³. «В представлении рядового лютеранина, — подчеркивает Вебер, — спасение складывалось из *конкретных* актов прощения конкретных грехов — что было естественным следствием сохранения в лютеранстве исповеди — и отнюдь не связывалось с аристократией святых, самим себе обязанных подтверждением своей избранности. Тем самым исключалась и *свободная* от законов нравственности, и ориентированная на Закон рациональная аскеза; Закон оставался статутом и идеальной нормой, не связанной органически с „верой“» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сноска 105)¹⁴. Иначе говоря, Вебер полагал, что диалектика Закона и Евангелия так и не смогла найти в лютеранстве своего удовлетворительного разрешения.

Таким образом, в силу особенностей концепции спасения, присущей лютеранской церкви, на ее почве не смогла сложиться такая религиозная дисциплина повседневного нравственного поведения верующих, которая имела бы шанс оформиться в методический образ жизни, как это произошло в кальвинизме и других радикальных протестантских сектах. По словам Вебера, «лютеранству, именно в силу его концепции спасения, был чужд тот психологический импульс систе-

12. В этих своих изысканиях Вебер в немалой мере опирался на исследования своего друга и коллеги Трельча, в частности, на его работу о лютеранской теологии XVI–XVII вв. (Troeltsch, 1891). Немецкий исследователь Фридрих Вильгельм Граф даже высказывает по этому поводу предположение, что именно «благодаря диссертации Трельча, посвященной исследованию лютеранской теологии XVI и XVII веков и ориентированной на „культурную историю“, Вебер усвоил *критическую* точку зрения на историческое лютеранство, что создало *одно из решающих* условий для придания им особого значения кальвинистскому протестантизму в развитии культуры» (Graß, 2006: 222).

13. Из христианских таинств в лютеранстве сохраняются два — крещение и причастие.

14. «Все это, — заключает Вебер, — определило *неметодический* характер жизненного поведения лютеран» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 230, сн. 105).

матизации жизни, который неизбежно ведет к ее методической рационализации» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990 [1904/1905]: 162). Для лютеран жизнь всегда оставалась, доказывал Вебер со ссылкой на исследования Трельча, лишь «„суммой полностью не реализованных замыслов“, которые, „наталкиваясь на отдельные разрозненные указания“, осуществлялись не в рамках некоей взаимосвязанной жизненной целостности, а по существу... сводились к подчинению сложившейся ситуации как в мелочах, так и в фундаментальных вопросах» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сн. 105).

Кроме того, для лютеран, в отличие от кальвинистов и приверженцев других радикальных направлений в протестантизме, была характерна также «покорность» государству в качестве специфической социально-психологической установки, продиктованной их следованием учению Лютера о необходимости беспрекословного повиновения светским властям, коль скоро они стоят на стороне Реформации, и обусловленная этой «покорностью» по отношению к светским авторитетам высокая подверженность немцев культурной ассимиляции. «Его церковь, — писал Вебер о Лютере, — самым очевидным образом зиждется на должностной харизме священника и является яркой противницей любых выступлений против установленного Богом начальства» (MWG, I/22-4: 657; Вебер, 2019: 267). Как отмечал Вебер, нормативным политическим и культурным стандартом у немцев лютеранского вероисповедания считается то, что объявляется таковым властями. Более того, в «нормальном» (т. е. лютеранском) протестантизме нет ничего похожего на центральную для доктрины кальвинизма после 1559 года и особенно после Варфоломеевской резни 1572 года радикальную трактовку тезиса о том, что обязанность верующего подчиняться Богу стоит неизмеримо выше его обязанности подчиняться светским властям. И напротив, как констатирует Вебер в своем докладе «Политика как призвание и профессия» (1919), в противоположность кальвинизму «нормальный протестантизм абсолютно легитимировал государство, то есть средство насилия, как божественное учреждение, а в особенности — легитимное авторитарно-монархическое государство (Obrigkeitsstaat)» (MWG, I/17: 244; Вебер, 1990 [1919]: 701)¹⁵.

Впоследствии на этой почве, как указывает Вебер в одной из версий своей социологии господства, у немцев выросла целая «эмоционально воспринимаемая метафизика государства» (die rein empfindungsmäßige Staatsmetaphysik), выходящая далеко за рамки лютеранства в его первоначальном виде. Для концептуализации этого явления Вебер прибегает к помощи специального понятия «должностной харизмы» (das Amtsscharisma), которое играет важную роль в его поздней социологии религии. Ею подвластные и доминируемые наделяют светские власти

15. Именно поэтому в Пруссии/Германии в прошлом приходилось сталкиваться, как замечает Вебер, с «довольно часто встречающейся готовностью прежнего духовенства, особенно лютеранского, из общих симпатий к авторитарной власти служить в качестве некоей „черной полиции“ во всех тех случаях, когда забастовки надо было объявить „грехом“, а профсоюзы клеймить за „дух стяжательства“ и т. п.» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 230, сноска 40).

и вышестоящее начальство, воспринимая его при этом как «богоугодное». Речь в данном случае идет о таком «своеобразном овеществлении харизмы», когда она «из строго персонально закрепленного дара благодати» «превращается в качество, которое может... быть привязанным не к отдельному лицу как таковому, а к обладателю должности или к институциональному образованию, невзирая на лица» (Вебер, 2019: 206). Целесообразность сохранения за таким почитанием подвластными отдельных чинов и должностей наименования «харизма» Вебер видит в том, что здесь харизма «является как нечто *экстраординарное*, не каждому доступное, принципиально превосходящее возможности нехаризматических подвластных, благодаря чему оказывается пригодной для выполнения своей социальной функции» (Там же). По словам Вебера, в отличие от других европейских народов «совершенно иное отношение нормального немца к должности, к учреждению, которые мыслятся как нечто надличностное и обладающее особой аурой, хотя частично и обусловлено конкретным своеобразием лютеровской религиозности, все же, в силу надления властей как „богоугодного начальства“ должностной харизмой, соответствует некоему общему типу, благодаря чему чисто эмоциональная метафизика государства, вырастающая на этой почве, имеет далеко идущие политические последствия» (Там же: 212)¹⁶.

Современные исследователи идей протестантской Реформации и ее влияния на общественно-политическую жизнь европейских народов, принявших лютеровский протестантизм, в целом склонны соглашаться с такой постановкой вопроса. «Политические теории ранних лютеран, — пишет Квентин Скиннер, — сыграли важнейшую роль в деле легитимации нарождавшихся абсолютных монархий Северной Европы. Говоря, что Церковь всего лишь *congregatio fidelium*, они тем самым передавали исполнение принудительной власти королям и магистратам и серьезно расширяли их полномочия. Это, в свою очередь, заставляло их отвергать одно из традиционных ограничений власти светских правителей. Во-первых, лютеране полностью отрицали ортодоксальное католическое положение о том, что тиран может быть осужден и смещен властью Церкви. Во-вторых, они внесли новый элемент пассивности в обсуждение политического обязательства. Настаивая, что все существующие власти суть прямой дар Божьего провидения, лютеране говорили, что и тираны правят по божественному праву, и даже когда они поступают явно дурно, сопротивление им равнозначно богохульству. Таким образом, снималось еще одно традиционное ограничение власти светских правителей: отвергалось

16. Правда, в качестве факторов кристаллизации «эмоционально воспринимаемой метафизики государства» не следует преуменьшать и значение тех техник надзора и контроля, что были характерны для немецких государств эпохи абсолютизма (1648–1789), и которые в современной исторической социологии принято называть «дисциплинами», а практики их применения — «дисциплинированием». «Благодаря социальному дисциплинированию, — считает Р. Фиргауз, — сформировалось особое социальное и политическое самосознание немцев, находившее проявление в законопослушании и чиновопочитании, в угодливости, в слабости общественного сознания, которые единодушно отмечали и иностранные путешественники, и сами немцы» (Белковец, 2022: 9–10).

любое допущение, что закон природы может служить критерием для осуждения властителей или хотя бы оспаривания их действий» (Скиннер, 2018: 110–111)¹⁷.

Завершая обзор «темных» сторон лютеранства в понимании Вебера, следует отметить, что в индуцированной лютеранством склонности немцев пассивно повиноваться «властям», духовным и светским, он усматривал также причину их большей склонности к культурной ассимиляции по сравнению с другими европейскими народами. По его мнению, «столь часто порицаемая склонность немцев „адаптироваться“ к чужим культурам, их способность быстро ассимилироваться в значительной мере объясняется *наряду* с определенным политическим развитием нации *также* в значительной степени и этим фактором, влияние которого ощущается во всей нашей жизни и по сей день. Субъективное восприятие культуры оставалось незначительным *потому*, что, по существу, оно сводилось к пассивному усвоению того, что предлагалось „властями“» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сн. 105)¹⁸.

От пуританской этики — к этосу буржуазно-капиталистической культуры

Лютеранству как «нормальному» протестантизму Вебер противопоставляет различные направления аскетического протестантизма, начиная с кальвинизма, с их специфической профессиональной этикой¹⁹. Несмотря на то что доктринальные основы церквей и сект аскетического протестантизма существенно отличались друг от друга, между ними было много общего. Их объединяло прежде всего ветхозаветное понятие о Боге, затем — представление о человеке как орудии Божественной воли и, наконец, идея утверждения (*Bewährungsgedanke*) в своей избранности в качестве психологического отправного пункта методической нравственности, определяющей повседневное жизненное поведение верующих

17. Заметим, однако, что, в отличие от Вебера, Скиннер делает одну важную оговорку по поводу влияния политических идей ранних идеологов лютеранской Реформации на отношение к светской власти, которую стоит принять во внимание: «в период после 1530 г. наблюдается *volte face*, полный поворот во взглядах: Лютер, Меланхтон, Осиндер и многие самые видные их последователи внезапно переходят на совершенно другую позицию и начинают доказывать, что любому правителю, который становится тираном, можно законно противостоять, применяя силу» (Скиннер, 2018: 112). Как показывает Скиннер, именно «эта подрывная версия лютеранства, хотя [она] никогда не была доминирующей, впоследствии стала пользоваться огромным влиянием, вдохновив поздних кальвинистов на радикальные теории и внеся тем самым важный вклад в формирование революционных политических идеологий второй половины XVI в.» (Там же).

18. В данном случае Вебер подходит к необычайно важной теме, сопряженной с культурной динамикой модерна, — способности культур к «творческому приспособлению», которая приобрела еще большую актуальность в наши дни благодаря процессам культурной глобализации. О делении культур на «сильные» и «слабые» в зависимости от их способности к отрицанию, усвоению или переработке чужих культурных и цивилизационных импульсов см.: Бергер, 2004: 18–19. Прусская/немецкая культура в этом отношении явно относится к числу «слабых», одной из причин чего является влияние лютеранского религиозного наследия.

19. Помимо «радикального кальвинизма» Вебер причисляет к приверженцам «аскетического» протестантизма «баптистов, меннонитов, квакеров, методистов и последователей аскетических ветвей континентального пиеизма» (MWG, I/9: 445).

(Schluchter, 2005: 67). Именно эта базовая конфигурация теологических представлений легла в основу религиозно-этического мотивационного комплекса аскетического протестантизма; на ней же, согласно Веберу, строится «связь современного хозяйственного „этоса“ с рациональной этикой аскетического протестантизма» (Вебер, 1990 [1920]: 56).

С переходом к «профессиональной этике аскетического протестантизма» протестантская религиозная концепция профессиональной деятельности как призвания претерпела глубокие изменения²⁰. Это касается в первую очередь «тех созданных религиозной верой и практикой религиозной жизни психологических стимулов, которые давали определенное направление всему жизненному строю и заставляли индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной степени обусловлены спецификой религиозных представлений» (Там же: 142). Религиозно-психологический мотивационный комплекс «аскетического протестантизма» подталкивал отдельного верующего к высвобождению из сложившихся социальных порядков и возлагал на него все бремя доказательства своей избранности к религиозному спасению через практический успех его мирской профессиональной деятельности. По мнению Вебера, «это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслышанного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивида. В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе» (Там же).

В свою очередь, это внутреннее одиночество индивида, исповедующего ту или иную версию аскетического протестантизма, вело к тому, что большая часть его жизненной энергии аккумулировалась в действии, направленном на внешний мир. В отличие от индуизма и буддизма, поощрявших бегство от посюстороннего мира, и конфуцианства с лютеранством, ориентированных на приспособление к нему, в радикальных протестантских сектах нашла свое выражение морально-практическая установка на достижение религиозно мотивированного господства над миром с помощью рациональных средств, т. е. методической жизненной аскезы, ориентированной на действие в посюстороннем мире и в конечном счете исключающей всякое магическое отношение к нему²¹.

20. В действительности, как верно замечает Вольфганг Шлюхтер, даже название самой известной работы Вебера на эту тему — «Протестантская этика и дух капитализма» — систематически вводит ее читателя в заблуждение (Schluchter, 2020: 41). На деле у Вебера речь идет не о роли протестантской этики в формировании «духа» капитализма — протестантизм неоднократно принимал такие исторические формы, которые либо не оказали на формирование этого духа сколько-нибудь серьезного воздействия (лютеранство), либо были даже резко враждебны по отношению к нему (ранний анабаптизм, некоторые версии английского пуританства времен революции 1640–1660 годов), — но о роли исключительно аскетического протестантизма и его морально-религиозных установок в создании духовных предпосылок для рационального промышленного капитализма на Западе.

21. «По мнению Вебера, — пишет Шлюхтер в работе, посвященной реконструкции веберовской теории модерна как рационализации всех сторон жизни современного человека, — аскетический

Определяющей чертой этой религиозно-этической установки становится специфическая практическая рациональность в форме внутренне последовательного жизненного поведения верующих, видевших в успехе своей повседневной деловой и трудовой деятельности указание на свою избранность к спасению. «Виртуоз религиозной веры, — писал Вебер, — может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности. К первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм» (Там же: 150)²². В свою очередь, пуританизм в качестве наиболее радикальной версии аскетического протестантизма кальвинистского толка «был носителем этоса рационального *буржуазного предпринимательства* и *рациональной организации труда*» (Там же: 193).

По оценке Вебера, эта сложившаяся в пуританизме «определенная методически-рациональная система жизненного поведения» «прокладывала путь „духу“ современного капитализма» (Вебер, 1990 [1920]: 290). Ее распространение давало верующим чувство своей избранности к спасению и наделяло их соответствующими социальными наградами. «За утверждение своей избранности перед Богом воздавались награды в виде гарантии спасения во *всех* пуританских деноминациях; за утверждение своей избранности перед людьми — награда в виде социального самоутверждения внутри самих протестантских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении: они способствовали освобождению „духа“ современного капитализма, его специфического *этоса*, то есть этоса современной *буржуазии*» (Вебер, 1990 [1920]: 290).

Таким образом, в отличие от Германии, протестантская Реформация и становление модерна в странах Западной Европы и особенно в Северной Америке сопро­вождались, как показывает Вебер, появлением особого культурно-исторического типа «человека эпохи Реформации», который своей мирской профессиональной деятельностью должен был в одиночку денно и нощно подтверждать свою избранность к спасению. «Один из конститутивных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призва-*

протестантизм объединяет в себе пять черт, которые до него не сочетало успешно ни одно другое религиозное течение спасения в Азии или на Западе до Реформации: теоцентризм, аскетизм, внутримирность, субъективную святость и виртуозность. Только такое сочетание создает религиозную мотивацию для господства над миром. Внутренне оно поддерживается в первую очередь благом спасения, которое стремятся обрести, а внешне — предназначенной для «дисциплинирования» и партикуляристической (в плане распределения благодати) организацией спасения. Таким образом, по сравнению с католической религиозной культурой, аскетический протестантизм ужесточает религиозное определение жизни и ее регулирование» (Schluchter, 1979: 249).

22. «Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный *метод* всего жизненного поведения» (Вебер, 1990: 153–154).

ния — возник... из духа христианской аскезы» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 205)²³. При этом центральное место в кристаллизации направлений аскетического протестантизма занимает не кальвинистская догма о предопределении, а «идея *утверждения* (*Bewährungsgedanke*) в избранности в качестве психологического отправного пункта методической нравственности» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990: 161)²⁴. По мнению Вебера, «последствия, которые эта идея должна была иметь для аскетического формирования жизненного строя первых своих сторонников, создали внутри протестантизма наиболее резкую *принципиальную* антитезу к (относительной) нравственной слабости лютеранства» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990: 161).

Иначе говоря, решающим признаком, отличающим лютеранство от кальвинизма и других течений аскетического протестантизма, является отсутствие идеи *избранности* и связанной с ней необходимости косвенно подтверждать свою избранность к спасению практическим успехом в мирских делах. По словам Вебера, «основной тезис *всех* разновидностей „аскетического“ протестантизма... — то, что лишь *утверждение в своей избранности* (*Bewährung*) в жизни, и в особенности в труде, который рассматривается как призвание (*Berufarbeit*), содержит гарантию воскресения и прощения — постоянно выталкивал на эту колею: „настоящий“ христианин есть человек, уверенный в своем „профессиональном призвании“ (*Berufsmensch*); в особенности же он есть *деловой человек* (*Geschäftsmann*), который является дельным с капиталистической точки зрения. Христианство этого толка было одним из главных воспитателей „капиталистического“ человека» (MWG, I/9: 445).

Наконец, третьим основополагающим элементом современного буржуазно-капиталистического этоса является *политический и экономический индивидуализм*, появлением которого современный мир, согласно Веберу, был решающим образом обязан радикальным пуританским сектам. «Одним только сектам удалось добиться сочетания положительной религиозности и политического радикализма» (*Ibid.*: 453). Это уникальное сочетание было обусловлено прежде всего тем, что для настоящей «секты» ее «чистота» как сообщества верующих индивидов представляет собой жизненно важный вопрос²⁵. «„Секта“, — подчеркивал Вебер, — хочет быть

23. Как отмечает в этой связи знаток религиозной социологии Вебера Питер Гош, утверждая, что протестантская аскеза произошла от дореформационного монашеского аскетизма, который Лютер и лютеране объявили устаревшим, Вебер тем самым глубоко укореняет аскетизм в западной истории (Ghosh, 2020: 137).

24. В данном случае следует говорить о существенном различии двух таких направлений аскетического протестантизма, как кальвинизм, пуританство, пиетизм и методизм, с одной стороны, и анабаптисты, баптисты, меннониты и квакеры — с другой. Эти две группы догматически существенно отличались друг от друга: если для первых учение о предопределении имело решающее значение, то вторых отличало такое истолкование учения о спасении, которое не знало предопределения. Однако практическое воздействие этих двух направлений реформатской церкви на повседневное жизненное поведение верующих по сути своей было схожим. В обоих случаях речь шла о внутримировой аскезе как способе обретения спасения или же, по крайней мере, удостоверения в нем (Schluchter, 2020: 41).

25. «Чем большее значение придавалось принадлежности проповедника и всех причащающихся к кругу избранных, тем невыносимее становилось всякое вмешательство со стороны государства в замещение духовных должностей и предоставление их вместе с приходами невозрожденным — быть

религиозной „элитой“ и видеть „невидимую церковь“ зримо представленной в обществе „проверенных“ членов. Для нее невыносимо вмешательство религиозно неквалифицированных людей в ее внутреннюю жизнь, и прежде всего поэтому всякие отношения с земными властителями» (Ibid.: 450). В силу этого «принцип, согласно которому „дóлжно повиноваться больше Богу, чем человекам“, различные прочтения и толкования которого в известном смысле составляют всю культурную миссию западноевропейского христианства, получает здесь свой специфически антиавторитарный оттенок» (Ibid.).

Для пуритан, в отличие от лютеран, было характерно трезво-рациональное отношение к авторитету светских властей, что обусловило резко антиавторитарный настрой радикальных пуританских сект и стало одной из главных причин успеха демократического эксперимента в Северной Америке. Автономия индивида от вмешательства со стороны государства в дела его религиозной совести приобретает на почве радикальных протестантских сект форму религиозного императива, а не пассивного неповиновения государю-тирану, как рекомендовало лютеранство²⁶. По словам Вебера, «безусловное неприятие всех подобных притязаний государства, идущих „против совести“, и требование „свободы совести“ как абсолютно значимого права индивида *против* государства только на почве сектантства было последовательно мыслимо как позитивно *религиозное* требование». Таким образом, заключает Вебер, «автономия индивида получила... опору не в безразличии, а в религиозных позициях, и борьба со всеми видами „авторитарного“ произвола возвысилась до уровня религиозного долга. И одновременно тем самым индивидуализм во времена своей героической юности приобрел выдающуюся объединяющую силу (eine eminente gemeinschaftsbildende Macht)» (MWG, I/9: 451).

Эти три элемента — религиозная концепция мирской профессиональной деятельности как призвания, понимание успеха в ней как (косвенного) подтверждения избранности верующего к спасению и тесно связанный с первыми двумя элементами индивидуализм, проникнутый ощущением «внутреннего *одиночества отдельного индивида*» на путях религиозного спасения, и составили то, что Вебер называет буржуазно-капиталистическим «этосом» западного модерна (Mommsen, 1974: 76)²⁷. При этом Вебер обращает особое внимание на то, что специфика религиозного индивидуализма, характерного для различных направлений аскетического протестантизма и отмеченного чувством «внутреннего одиночества отдельного индивида», не исчерпывается этим последним, но имеет, помимо всего прочего, еще и «выдающуюся объединяющую силу», находящую свое выражение

может, лишь воспитанникам университетов — лишь на том основании, что они получили богословское образование; отвергалось и вообще всякое вмешательство в дела общины со стороны носителей политической власти, часто отнюдь не безупречных по своему поведению» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 232–233, прим. 111).

26. См. об этом: Скиннер, 2018: 28–31.

27. Под «этосом» той или иной религии Вебер понимает «то этическое отношение к жизни, которое *поощряется* в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией» (Вебер, 1990 [1920]: 290).

в создании новых сообществ на основе добровольной ассоциации их участников. Одновременно на базе этого религиозного индивидуализма, обладающего способностью создавать сообщества религиозных виртуозов, образуется специфический антиавторитарный комплекс ценностных ориентаций и поведенческих установок, ставший в лице своих носителей — членов радикальных протестантских сект — как движущей силой нидерландской (1566–1609) и английской (1640–1660) революций раннего Нового времени, так и основой американской модели модерна и демократии.

Осознание принципиального значения пуританских сект для развития современного мира побудило Макса Вебера обратить особое внимание на американский опыт демократического развития. В Америке описанный им феномен «внутримирского аскетизма» и удостоверения в предназначенности к спасению через исполнение профессионального призвания проявился в более четкой форме, чем в его европейских аналогах (Mommsen, 1974: 77). Неудивительно поэтому, что в ходе своих исследований буржуазного этоса и его появления и развития на Западе Вебер нашел его идеально-типическую форму в радикальных протестантских сектах Новой Англии. Более того, именно осмысление американского демократического опыта, решающий импульс которому, как можно предположить, был дан поездкой Вебера в США осенью 1904 года²⁸, не только позволило ему разработать более дифференцированный взгляд на исторические судьбы модерна в Германии и США, но и послужило основой для поиска в американском опыте демократического развития рецептов для решения немецких проблем²⁹.

Эрнст Трёльч и его доклад «Значение протестантизма для современного мира» (1906)

В том же 1906 году, когда выходит статья Вебера о протестантских сектах в Америке, Эрнст Трёльч — в то время крупнейший немецкий теолог и историк религии — сделал на съезде немецких историков в Штутгарте имевший большой резонанс доклад «Значение протестантизма для современного мира» (Troeltsch, 2001 [1906/1911])³⁰. Первоначально предполагалось, что доклад на эту тему сделает Вебер. Об этом в своем докладе упомянул и сам Трёльч, заметивший, что он лишь заменяет своего друга, профессора Макса Вебера, который, несомненно, изложил бы проблему иначе³¹. Не ограничиваясь рассмотрением догматических споров между различными ветвями протестантизма и католицизмом, Трёльч в своем до-

28. Как полагает Хартмут Леман, «для Вебера впервые переход от мира мысли культурного протестантизма к миру мысли аскетического протестантизма окончательно (vollends) произошел во время поездки в Северную Америку; без тех впечатлений, что он получил в Америке, эта трансформация в ее решительности, с которой она происходила, вряд ли была возможна» (Lehmann, 2005: 41).

29. См. об этом мою статью: Дмитриев, 2020.

30. Об истории появления самого доклада, его распространении и рецепции в немецком академическом мире см.: Lehmann, 1996: 9–11; Merz-Benz, 2004: 177–179; Graf, 2005: 267–269.

31. Vossische Zeitung, 25.04.1906. № 191. Abendausgabe.

кладе скрупулезно проанализировал общественно-политические, социально-экономические и культурные последствия, которые протестантизм привнес с собой в современный мир. Хотя в целом Трёльч отказывался считать протестантизм решающим фактором, который способствовал появлению современного мира³², его наблюдения и оценки, изложенные в докладе, были необычайно поучительны, особенно в плане ответа на вопрос о том, почему политические итоги Реформации в Пруссии/Германии столь разительно отличались от результатов Реформации в Западной Европе и особенно — в Северной Америке³³.

Главная линия исторического разделения, и притом не только доктринального, проходит здесь между двумя версиями протестантизма: лютеранством и кальвинизмом. Она лежит, несмотря на общее согласие по догматическим вопросам, «в определенных тонких различиях религиозной и этической мысли, которым соответствуют различия в характере и настроении их вождей, необычайно усиленных различиями в общих условиях» (Troeltsch, 1912: 53). По мере своего исторического развития кальвинизм оставил лютеранство далеко позади и превратился в мощную силу, которой современный мир обязан многими элементами своей этики, организации, политики и социальной жизни.

В протестантизме из католической идеи цивилизации, направляемой сверхъестественным началом, сохранилась и была преобразована идея аскетизма, которая «не исчезла, а только изменила свою форму и направленность» (Ibid.: 75). Из-за того, что протестантизм не принимает монашества и отрекается от мира не за счет бегства от него, а посредством вступления на путь внутримирской аскезы (*innerweltliche Askese*), он не перестает носить аскетический характер³⁴. Однако хотя обе реформатские конфессии, сохраняющие церковную организацию (лютеранство и кальвинизм), придерживаются «внутримирского аскетизма» в том, что касается повседневной морально-практической жизни их приверженцев, в практическом проведении этого принципа в жизнь они сильно отличаются друг от друга.

Лютеранский аскетизм черпает свои силы в идеалистическом духе Лютера. Он является делом совести индивида и не несет на себе следов какой-либо принудительной рационализации и дисциплины. По этой причине в каждом конкретном случае он относит очень многие аспекты повседневной жизни верующих в область безразличного (*adiaphora*)³⁵. Можно даже сказать, что лютеранство, в отличие от

32. Этот момент вполне корректно отметила либеральная «Фоссише Цайтунг», передавая суть доклада Трёльча: «Протестантизм воздействовал на современный мир отчасти стимулирующе, отчасти сдерживающе; он вообще не создавал его; этот мир возник до него и помимо него» (Vossische Zeitung, 25.04.1906. № 191. Abendausgabe).

33. Текст доклада 1906 г. с добавлениями и исправлениями, внесенными Трёльчем в 1911 г., в дальнейшем цитируется по изданию: Troeltsch, 1912.

34. Понятие «внутримирского аскетизма» Трёльч, по его собственному признанию, заимствует из работ Вебера, посвященных протестантской этике. Под «аскетизмом» Трёльч понимает «систематическую практику отречения от мира и превосхождения его» (Troeltsch, 1912: 77).

35. Дословно это выражение означает: «вещи, несущественные» для спасения и нерегулируемые напрямую указаниями Слова Божьего. Впервые в лютеранской теологии это понятие появляется у сподвижника Лютера Филиппа Меланхтона. Как показывает значок протестантской теологии эпохи

кальвинизма и отпочковавшихся от него протестантских сект, характеризуется этическим конформизмом и склонностью к компромиссам во всем том, что не касается ядра духовно-религиозной жизни верующих. С одной стороны, лютеранский аскетизм отличается большей свободой, поскольку он вращается вокруг внутренней душевной жизни верующего индивида. С другой стороны, лютеранство, в силу своего нежелания принимать активное участие в делах мира и веры в автоматическое действие Святого Духа, проявляет терпение и смирение по отношению к посюстороннему миру, но все свои надежды переносит на благословенный мир загробной жизни и, претерпевая муки, ликует в этом мире (Troeltsch, 1912: 81–82).

Совсем иначе ведет себя реформаторский аскетизм кальвинизма, который, будучи активным и агрессивным по своей природе, стремится переделать этот мир к вящей славе Божией, а потому со всем усердием пытается создать и сохранить христианскую республику на Земле. «С этой целью он рационализирует и дисциплинирует, как в своей этической теории, так и в плане наставлений по церковной дисциплине, действие как таковое» (Ibid.: 83). Он все более ограничивает число вещей, отнесенных Кальвином к разряду «безразличных для спасения», и подвергает анафеме всякую тенденцию к оценке земных вещей как целей самих по себе, но в то же время требует систематических действий, направленных на процветание христианской республики. Реформаторский аскетизм развенчивает все чувства и эмоции как досужие и легкомысленные, но вдохновляется идеей труда во славу Божию и Церкви. Отсюда в кальвинистской этике вдобавок к ее неперменной и прямолинейной суровости появляется систематическая завершенность и христианско-социальная тенденция. Это — «аскетизм скорее в старом техническом смысле слова, аскетизм как систематическое дисциплинирование естественного человека ради достижения цели жизни, лежащей в потустороннем мире; подобная форма аскетизма имеет много общего с иудейским аскетизмом» (Ibid.: 84).

Общий итог, если сравнивать две типичные формы отношения к посюстороннему миру в протестантизме, представленные лютеранством и кальвинизмом, по Трёлчу, получается такой. Если лютеранство «мирится с миром в страдании, боли и мученичестве, то кальвинизм подчиняет его к вящей Славе Божией с помощью неутомимого труда, ради самодисциплины, которая достигается в труде и трудом, и процветания христианского сообщества» (Ibid.: 84–85).

Подобные религиозно-этические установки двух основных направлений в протестантизме, согласно Трёлчу, имеют важные политические, социальные и культурные последствия для развития модерна на Западе. Как он отмечал в другом своем произведении — «Социальные учения христианских церквей и групп» (1911), — в плане политическом «характерная для лютеранства покорность неиз-

Реформации Алистер Маграт, к числу подобных «вещей, безразличных» для спасения, было принято относить «верования и обряды, которые реформаторы считали терпимыми, поскольку они явно не отрицались, хотя и не оговаривались отдельно в Писании. Например, одежда священника при совершении богослужения является адиафорой. Концепция адиафоры является важной, поскольку она позволяет реформаторам прагматически подходить ко многим верованиям и обрядам, избегая, таким образом, ненужной конфронтации» (Маграт, 1994: 287).

бежно приводит к тому, что оно подчиняется действующей в данный момент власти» (Troeltsch, 1923 [1911]: 601). Просвещенный абсолютизм прусского типа в качестве «опекуна слабых мира сего» возникает из протестантского патриархального уклада (Patriarchalismus). Однако этот «последний встречается главным образом на почве лютеранства, которое прямо передает церковные функции государству, тогда как кальвинизм с большим размахом отделяет заботу церкви о духовных интересах и общем благосостоянии от государства» (Troeltsch, 1912: 109–110).

Отношение к светским властям в лютеранстве и кальвинизме было тесно связано, как показывает Трёлч, с различиями в трактовке естественного права в этих двух магистральных направлениях Реформации.

По оценке Трёлча, концепция естественного права в лютеранстве носила сугубо консервативный характер. Непокколебимая уверенность в Божественном провидении заставляет лютеран смотреть на власти посюстороннего мира как на *ipso facto* созданные Богом и призванные защищать *justitia civilis*. Отсюда следует, что люди обязаны оказывать безусловное повиновение светским властям, как прямо или косвенно установленным самим Богом. Благодаря этой концепции лютеранство вело к сравнительно безболезненному переходу к территориальному абсолютизму; передача в руки последнего церковной власти еще больше способствовала его укреплению. В то же самое время лютеранство способствовало сохранению сословного духа, поскольку, требуя от сословий подчинения центральной власти, оно в то же самое время наделяло их, в рамках их собственной юрисдикции, статусом Богом установленных властей и признавало их право на пассивное подчинение. «Таким образом, — заключает Трёлч, — лютеранство политически благовоит абсолютизму, притом что по сути своей оно консервативно и политически нейтрально; оно уничтожает власть сословий в отношении вышестоящих, но сохраняет ее в отношении нижестоящих. Доктрины Штала и прусский консерватизм все еще выражают этот дух» (Ibid.: 112).

Совершенно в ином направлении развивался политический дух в кальвинизме. Как показывает Трёлч, то, что на немецкой почве не удалось сделать лютеранству с его приверженностью к немецкой патриархально-консервативной системе, удалось совершить в англосаксонском мире кальвинизму с его оригинальной трактовкой естественного права, приспособленного к нуждам и потребностям церкви, построенной по пресвитерианской или синодальной модели (Ibid.: 110–111). Несмотря на то что усилия кальвинистов по приспособлению государства к естественному праву в основе своей также носили консервативный характер, там, где появлялась возможность свободного выбора и учреждения новых властей, они предпочитали реформированное правление аристократии, что было вовсе не удивительно на фоне изначальной связи кальвинизма с Женевской республикой и тому акценту, который Кальвин делал на аристократической идее предопределения.

Ситуация, однако, резко менялась там, где кальвинистам приходилось вступать в борьбу не на жизнь, а на смерть за свое существование с католическими и стоявшими на их стороне светскими властями. «В великой борьбе с католиче-

скими властями, запрещавшими Слово Божие, т. е. в ходе гугенотских войн и войн в Голландии, Шотландии и Англии, — подчеркивал Трёлльч, — кальвинизм придал более радикальное развитие естественному праву. Он успешно установил принцип права на сопротивление от имени Слова Божия против неугодных Богу властей. Осуществление властных полномочий при этом становится обязанностью *magistrats inférieurs* как следующей инстанции в порядке обладания Божественным поручением. Если же они не справляются с этой задачей, за ее исполнение может взяться даже отдельный индивид» (Ibid.: 113–114). В рамках подобной логики даже убийство тирана при определенных обстоятельствах могло считаться оправданным.

Эта более радикальная трактовка естественного права в кальвинизме побуждает верующих к реорганизации политических порядков в том случае, если они не являются «богоугодными». Более того, это отсылает к специфической реформаторской идее государства, образцом для которой послужили пресвитерианский и синодальный церковный порядок и его система представительства. Под влиянием этих идей кальвинистская концепция естественного права вбирает в себя идею общественного договора как основы государства. Характерная для кальвинизма интерпретация естественного права ведет в конечном счете к созданию политического устройства и выбору должностных лиц, основанных на общественном договоре. «Поскольку эти власти получают свои полномочия от Бога как от своей *causa remota*, их с религиозной точки зрения можно считать назначенными Богом, а потому они имеют полное право претендовать на абсолютное повиновение со стороны подданных, правда, только до тех пор, пока они не противятся Слову Божию» (Ibid.: 115). Везде, где эта теория находила свое воплощение на практике, отмечает Трёлльч, она принимала форму аристократического правления, основанного на ограниченном избирательном праве. «Демократия в строгом смысле слова была повсеместно чужда кальвинистскому духу. Поэтому она смогла развиваться только на почве Северной Америки, в поселениях Новой Англии, где не существовало характерной для Европы старой классовой системы и где политические институты возникли напрямую из церковных институтов. Однако и здесь они развивались в направлении жесткой теократии» (Ibid.: 115–116). Поэтому, заключает Трёлльч, демократизацию современного мира нельзя приписать исключительно и непосредственно кальвинизму. Намного большее значение в достижении этого результата имел рационализм Нового времени и эпохи Просвещения, который, будучи полностью избавленным от религиозных влияний, обращался к чистому естественному праву. Тем не менее, по оценке Трёлльча, «кальвинизм сыграл выдающуюся роль в укреплении демократического духа» (Ibid.: 117).

Несколько иначе обстояли дела с влиянием протестантизма на кристаллизацию другой фундаментальной идеи модерна, а именно — «прав человека» и свободы совести. Речь идет о неприкосновенности жизни, свободы и собственности индивида, об уважении его религиозных убеждений и веры. В мире модерна права и свободы человека повсеместно связаны с идеями демократии и представитель-

ного правления. Однако, как показывает Трёлч на соответствующих исторических примерах, индивидуальные права человека и демократия не тождественны друг другу. «Английская конституционная монархия времен „Славной революции“ на практике признала права индивида на свободу совести, не допуская при этом демократии, тогда как в кальвинистских общинах Новой Англии, и при правлении большинства в духе Руссо, была демократия, но не было свободы совести» (Ibid.: 118).

По сравнению с подходом Вебера большой оригинальностью отличается также трактовка Трёлчем истоков религиозных и политических свобод в Северной Америке, которые он связывает скорее не с радикальными пуританскими сектами, отличавшимися нетерпимостью по отношению к последователям других сект и течений, но с деятельностью «религиозных виртуозов» неконфессионального христианства, выступавших в роли носителей идей свободомыслия и терпимости. Вероятно, такая разница позиций двух немецких ученых была обусловлена тем, что в отличие от Макса Вебера Трёлч скептически относился к тезису гейдельбергского правоведа Георга Еллинека о том, что именно протестантизм ввел в практическую политику права человека и свободу совести в качестве фундаментального права и главного идеала политического модерна, и обеспечил его повсеместное принятие в качестве юридического принципа (более подробно о позиции Еллинека будет сказано ниже). Трёлч оспаривал тезис Еллинека, утверждавшего, что пуританство было отцом идеи прав человека и создателем соответствующих юридических формул, доказывая, что «это пуританство не является кальвинистским, но представляет собой сублимированную сущность „свободной церкви“, держащейся анабаптистских и спиритуалистически-субъективистских идей, в сочетании со старой кальвинистской идеей неприкосновенности Божественного величия» (Ibid.: 121).

Хотя кальвинистские пуританские штаты Северной Америки были демократическими, но вместо того, чтобы признавать свободу совести, они ее откровенно отвергали как проявление безбожного скептицизма. По мнению Трёлча, «свобода совести признавалась только на Род-Айленде, и это государство было баптистским, причем по этой причине его ненавидели все соседние штаты как рассадник анархии. Его великий организатор, Роджер Уильямс, перешел к баптистским верованиям, а от них — к недогматическому спиритуализму. Вторым домом для свободы совести в Северной Америке было государство квакеров в Пенсильвании, которое также было баптистского и спиритуалистического происхождения» (Ibid.: 122). Отсюда Трёлч делает вывод, что истинным «родителем „прав человека“ был не настоящий церковный протестантизм, но сектантство и спиритуализм, которых он ненавидел и выгнал в Новый Свет» (Ibid.).

Иначе говоря, картина возникновения современного мира, рассмотренная под углом зрения истории протестантизма, не только у Вебера, но и у Трёлча оказывается намного более сложной, чем ее принято изображать в стандартных исторических и теоретических реконструкциях процесса секуляризации. В частности,

Трёлч показывает, что различия между Пруссией/Германией и остальной Европой, не говоря уже о США, не сводятся к различиям в процессе секуляризации лютеранства и кальвинизма. Более того, нельзя утверждать, что своим появлением современный мир обязан именно протестантизму. По словам Трёлча, «нет никакой столбовой дороги, которая вела бы от протестантской церковной цивилизации к современной цивилизации, независимой от Церкви» (Ibid.: 58). Значительная часть современного мира, его государство, общество, хозяйство, наука и искусство возникли независимо от протестантизма, отчасти как продолжение Средних веков, отчасти под влиянием Ренессанса, в особенности Ренессанса, испытывавшего влияние протестантизма, а отчасти в результате развития таких католических наций, как Испания, Австрия, Италия и особенно Франция.

Что же касается «духовной ситуации времени» на рубеже XIX–XX веков, то для нее, по Трёлчу, характерно отмирание религиозных предпосылок мира модерна, сформированных протестантизмом, — диагноз, сильно напоминающий тот, что был сделан Вебером на заключительных страницах его «Протестантской этики»³⁶. Процесс секуляризации, происходящий в современном мире, ведет к «исчезновению предпосылок церковного аскетизма» (Ibid.: 23). Важнейшим последствием этих трансформационных процессов является то, что «религиозный аскетизм в форме отрицания мира и самодисциплины, ориентированной на спасение на небесах, улетучился из современного мира». С этими переменами связана и такая примечательная характеристика современного духа на рубеже XIX–XX веков, как «его самодовольный оптимизм и вера в прогресс» (Ibid.: 25). Старая религиозная картина священной истории, основанная на событии грехопадения человека, поисках искупления и спасения и ожидания Страшного суда, безвозвратно ушла в прошлое. Ее заменила теория исторического развития, в ходе которого человечество движется от темного прошлого к светлому будущему. Тем самым, как заключает Трёлч, под вопросом оказались две главные предпосылки религиозного искупления — доктринальный тезис о грехопадении и о страдании как наказании, ниспосланном свыше за наши грехи, — а также центральная роль Церкви в организации этого процесса искупления.

«Настоящая секта» как генератор «свободы совести» на Западе

Предложенная реконструкция взглядов Макса Вебера и Эрнста Трёлча на политические и социальные последствия протестантской Реформации позволяет сделать предположение, что в изучении проблемы влияния протестантизма на современный мир они до определенного момента шли параллельным курсом, хотя их

36. «По мере того, — писал здесь Вебер, — как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 206).

исследовательские интересы сильно отличались друг от друга. Трёлча интересовали преимущественно связи протестантизма со средневековой церковной культурой, а также своеобразие социальной этики различных христианских церквей и сект на Западе, тогда как Вебера занимал в первую очередь вопрос о том, как этика аскетических протестантских сект повлияла на кристаллизацию специфического хозяйственного капиталистического этоса современности.

В чем тогда можно усмотреть общность взглядов Вебера и Трёлча на отношения протестантизма и современного мира, в рамках которой они реализовывали свои расходящиеся исследовательские интересы? По мнению В. Шлюхтера, двух исследователей объединяло сходство взглядов на «вклад протестантских течений в возникновение современного мира» (Schluchter, 2020: 236). Этот момент общности в воззрениях Вебера и Трёлча можно вслед за Шлюхтером сформулировать в виде нескольких тезисов:

1) Ренессанс и Реформация разрушили относительное единство церковной христианской культуры (*die kirchliche Einheitskultur*)³⁷ и привели к эпохе конфессиональной разобщенности.

2) Реформированный («тридентский») католицизм, лютеранство и кальвинизм в качестве конфликтующих партий оказали огромное воздействие на политическое развитие вплоть до заключения Вестфальского мира (1648) и после него.

3) На смену старому протестантизму (*Altprotestantismus*) пришел новый протестантизм (*Neuprotestantismus*), который, в свою очередь, сменил культурный протестантизм (*Kulturprotestantismus*).

Исторические тенденции этого развития можно описать с помощью аналитических различий, предложенных Трёлчем в статье «Лютер и современный мир» (Troeltsch, 2001: 53–98). Согласно его точке зрения, развитие реформационного движения проходило по следующим линиям: от сакральной религии — к религии веры; от институциональной религии (*Anstaltsreligion*) к религиозному индивидуализму; от этики закона к этике убеждения; от бегства от мира к открытости миру (Schluchter, 2020: 236).

По оценке Трёлча, эти четыре принципа — религия веры, религиозный индивидуализм, основанная на религии этика убеждения и принцип открытости миру, предполагающий признание присутствия божественного начала в мире — будучи выдвинуты Лютером, «не были развиты [им] в чистом виде. В своей последовательности они получили законченную форму только под влиянием современных условий жизни» (Troeltsch, 1925: 224). Постепенное развитие этих «четырех основных принципов» вело к тому, что на смену старому протестантизму пришел сперва новый, а затем культурный протестантизм, решительно порвавший, в отличие от старого протестантизма, с основами средневековой христианской церковной культуры. Тем самым в религиозном плане была пройдена историческая точка не-

37. Этот термин принадлежит Эрнсту Трёлчу.

возврата, отделяющая мир Средневековья и раннего Нового времени от современного мира.

Таким образом, если в плане сравнительно-исторической типологии анализ расходящихся политических и социокультурных результатов Реформации находит у Вебера выражение в противопоставлении «нормального» протестантизма, т. е. лютеранства Пруссии/Германии, радикальным пуританским сектам, преобладание которых было характерно для ряда европейских стран на различных этапах их исторического развития (Швейцария, Голландия, Англия, Шотландия) и Северной Америки, то у Трёльча эта типология приобретает еще более дифференцированный характер. А именно — она кристаллизуется в тройственном делении протестантизма на: 1) «старый», связанный прежде всего с лютеранством; 2) «новый», который Трёльч ассоциирует прежде всего с кальвинизмом и другими радикальными пуританскими сектами; и 3) «культурный», т. е. протестантизм XVII–XVIII веков, в который он включает новые течения в протестантизме вроде «пиетизма», противостоящие ортодоксальному протестантизму³⁸.

Как показывает Трёльч, ранний протестантизм с самого начала четко и недвусмысленно дистанцировался от тех исторических тенденций, которые нашли свое характерное воплощение в современном протестантизме. Речь в данном случае идет в первую очередь о гуманистической, исторической, филологической критике Священного Писания и о новой философской теологии, о сектантском анабаптистском движении, утверждающем принцип независимости церкви от государства, а также о религиозном спиритуализме, отмеченном печатью откровенного индивидуализма и крайнего субъективизма. По словам Трёльча, «ранний протестантизм безусловно и жестко отмежевывался от всех этих тенденций, и делал он это вовсе не из-за близорукого ожесточения или теологического догматизма» (Troeltsch, 1912: 49). С самого начала вожди протестантизма — Лютер, Цвингли и Кальвин — были настроены непримиримо по отношению к этим неортодоксальным веяниям. Причиной такого отношения было то, что все эти радикальные движения, носившие в основе своей христианский характер, отрицали саму идею христианской цивилизации, абсолютную несомненность Откровения, лежавшего

38. Справедливости ради стоит отметить, что Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» (1904–1905) отводит анализу такого специфического течения «культурного» протестантизма, как *пиетизм*, довольно много места, причем как в его исходном немецком варианте (Вебер, 1990: 163–172), так и в «англо-американской разновидности континентального пиетизма», представленной *методизмом* (Там же: 172–175). При этом для позиции Вебера принципиальным является тезис о том, что «пиетизм Европейского континента и методизм англосаксонских народов являются вторичными образованиями как по своему идейному содержанию, так и по своему историческому развитию. В отличие от них, вторым *оригинальным* направлением протестантского аскетизма можно (наряду с кальвинизмом) считать *перекрещенчество* и вышедшие из него в течение XVI–XVII вв. (непосредственно или путем восприятия форм его религиозного мышления) секты *баптистов*, *меннонитов* и прежде всего *квакеров*. Эти секты предстают перед нами в виде религиозных общин, этика которых основана на принципиально иной основе, чем реформаторское учение» (Там же: 175–176). Критическую реконструкцию предложенной Вебером в «Протестантской этике» интерпретации пиетизма можно найти у Хартмута Лемана (Lehmann, 1996: 50–65).

в ее основе, и усилия Церкви, направленные на христианское преобразование всех сторон человеческой жизни с опорой на это Откровение. «Замыкание сторонников этих движений в узком пиелистском кругу, их отстраненность от государства и отвержение ими всякого принуждения в религиозных делах противопоставляло их самим принципам протестантизма, который объединяло с католицизмом то, что оба они видели в истинном Откровении принцип, в соответствии с которым все человеческое должно было быть подчинено Божественному» (Ibid.: 49). Церковь как внешний институт, непогрешимость Библии и ориентация общества Церковью и государством на идею спасения — вот что составляло основной интерес раннего протестантизма. Однако именно эти принципы ставили под сомнение радикальные оппоненты вождей Реформации. «Лишь после того, как современный протестантизм совершенно отказался от идеи всеобщей церковной цивилизации, он смог принять за свою истинную основу такие принципы протестантизма, как необходимость историко-филологической критики, организация церквей на основе добровольной ассоциации и доктрина откровения на основе личного убеждения и просветления. Старый протестантизм подводил все эти веяния под категорию „натурализма“, с одной стороны, и „фанатизма“, „энтузиазма“ и „сектантства“ — с другой» (Ibid.: 50).

По мнению Трельча, для возникновения современного мира колоссальное значение имели такие тесно связанные с протестантизмом и в то же самое время сильно отличавшиеся от него движения, как гуманистическая филологическая теология, которая обрела свою собственную организацию у арминиан и социниан, у сектантских баптистских групп, организующихся под флагом протестантизма, а также у мистиков и спиритуалистов, которые целиком и полностью отказались от церковной концепции откровения и искупления. В конце XVII века после долгих и жестоких гонений они наконец-то смогли торжествовать победу. «Церковная свобода, филологическая критическая теология, подчинение объективного откровения практическому этико-религиозному содержанию жизни, непосредственность религиозного сознания, превращающего исторический элемент в средство само-возбуждения, а также субъективизм, придающий крайне мало значения культу, церемониалу и церковной службе, с той поры неудержимым потоком хлынули в протестантские церкви» (Ibid.: 52).

Что же касается Вебера, то к вопросу о роли радикальных протестантских сект как подлинных «генераторов» политических и гражданских свобод на Западе он возвращается в своей поздней социологии религии, изложенной в большом исследовательском проекте, известном в XX веке как «Хозяйство и общество». Вебер подводит здесь своего рода промежуточный итог своим занятиям историей протестантизма и интегрирует их в широкую картину становления и развития модерна на Западе. Поскольку секта, в отличие от церкви, не является универсальным учреждением по распределению благодати, построенным на принципе должностной харизмы, ее члены оказываются кровно заинтересованными в отделении своей религиозной общности от государства, поскольку только в случае подобного

обособления внутренняя религиозная жизнь членов секты может быть ограждена от вмешательства со стороны государственной власти. Поэтому принципиальным устремлением сект было требование «свободы совести», причем не только для себя, но и для других. По мнению Вебера, «настоящая секта... настаивает на невмешательстве политической власти и „свободе совести“ по специфическим религиозным основаниям» (MWG, I/22-4: 677–678; Вебер, 2019: 279). В первую очередь Вебер подчеркивает то обстоятельство, что именно «на почве последовательных сект вырастает неотчуждаемое право подданных, а именно каждого отдельного подданного, *против* любой — политической, иерократической, патриархальной и какой бы то ни было еще — власти. Не важно, является ли свобода совести старейшим из прав — что убедительно показал Еллинек, — во всяком случае, она есть право самое всеохватное, поскольку распространяется на всю сферу этически значимого поведения и гарантирует свободу от власти, в частности от государственной власти. В таком виде понятие незнакомо ни древности, ни средневековью, ни также политической теории Руссо с его обязательной государственной религией» (MWG, I/22-4: 678–679; Вебер, 2019: 279).

Совсем иначе, по Веберу, обстояло дело с церквами, которые если и боролись за свободу совести, то только в те эпохи и в тех странах, где они становились объектом гонений либо со стороны светской власти, либо со стороны соперничающих религиозных конфессий. Это обстоятельство объясняется, по Веберу, тем, что «полноценный, т. е. дозревший до того, чтобы притязать на абсолютное господство, институт спасения (церковь) может, наоборот, в зависимости от его типа, идти на меньшие уступки „свободе совести“». Если церковь выдвигает это требование, значит, она находится в меньшинстве и требует эту свободу для самой себя, в принципе не собираясь делиться ей с другими» (MWG, I/22-4: 678; Вебер, 2019: 279). По мнению Вебера, «„свободы совести“ *других* не признает — там, где обладает властью — ни католическая, ни (старая) лютеранская, ни тем более кальвинистская или старая баптистская церковь, да и она не может это сделать в силу своих должностных обязанностей по спасению души или, как у кальвинистов, приумножения славы Божьей» (MWG, I/22-4: 678; Вебер, 2019: 279).

Иными словами, своеобразие положения христианских церквей на Западе как институтов спасения, претендующих на абсолютное господство, будь то в каких-то определенных, четко очерченных государственных границах по принципу «*si jus regio, ejus religio*», как это имело место в Германии после заключения Аугсбургского мира (1555), будь то — как в случае с римско-католической церковью — с сохранением притязаний на вселенское господство, стало причиной того, что выдвигание ими принципа «свободы совести» носило по преимуществу ситуативно-конъюнктурный характер и было требованием этой свободы исключительно *для себя* как для «гонимой» стороны, а не для *других* церквей, выступавших в данном случае в роли конкурентов на поприще религиозного спасения³⁹. Отсюда напрашивается

39. При всей своей важности эта мысль Вебера не нова. В свое время еще Алексис де Токвиль, объясняя специфику американского католицизма, отмечал, что «хотя нельзя сказать, что католическая

важный вывод, согласно которому — с точки зрения Вебера — в рамках церквей как институтов религиозного спасения требование «свободы совести» не имело серьезных шансов на превращение во всеобщую моральную и правовую норму, включенную в комплекс гражданских свобод западного модерна.

Не исключено, что Вебера на эту мысль навело чтение эссе «О свободе» (1859) классика английского либерализма XIX века Джона Стюарта Милля. Последний высказывает, в сущности, ту самую мысль, которая служит основой для предложенной Вебером религиозной генеалогии гражданских и политических свобод модерна. Рассматривая в этом трактате историю религиозной свободы, Милль писал по поводу первых протестантских реформаторов, что «те, кто первые свергли с себя иго так называемой всемирной церкви, были вообще также мало расположены допускать различие в религиозных явлениях, как и сама эта церковь. Но когда, наконец, после ожесточенной борьбы, не доставившей решительного торжества ни одной из борющихся сторон, различные церкви или секты вынуждены были ограничить свои желания сохранением того, что уже имели, тогда меньшинство, утратив надежду сделаться большинством, увидело себя в необходимости направить свои усилия только к тому, чтобы те, которых оно не успело обратить в свою веру, не препятствовали ему исповедовать свои особые религиозные мнения». Отсюда Милль делал вывод, необычайно близкий к постановке вопроса, которую мы находим у Георга Еллинека⁴⁰, а позднее — у Эрнста Трельча и Макса Вебера, — а именно, что в раннее Новое время «власть общества над индивидуумом вызывала против себя прямой протест почти исключительно только в деле религии, и только в религиозной сфере права индивидуума по отношению к обществу были заявлены как принцип» (Милль, 1995 [1859]: 294).

Именно такой обобщающий взгляд на западную религиозную свободу предлагается Вебером в разделе «Хозяйства и общества», посвященном отношениям государства и иерократии (MWG I/22-4: 579–680). Матрицей гражданских и политических свобод на Западе является, по Веберу, религиозная свобода с ее принципом «свободы совести» и требованием подчиняться скорее Богу, нежели человекам, а колыбелью этой религиозной свободы были радикальные протестантские (пуританские) секты. В свою очередь, эти религиозные свободы являются основой экономической и политической свобод, характерных для зрелого модерна. По словам Вебера, «к свободе совести уже присовокупляются остальные права „человека“, „гражданина“ или „основные права“: прежде всего право на свободное соблюдение собственных экономических интересов — по собственному усмотрению, но в рамках общезначимых и сформулированной в виде абстрактных норм системы гарантированных правил, — важнейшей основой которых является неприкосно-

вера с непреодолимой силой влечет своих приверженцев в Соединенных Штатах к демократическим и республиканским убеждениям, она по крайней мере не настраивает их против этих убеждений. Принять же их они вынуждены из-за своего положения в обществе и своей малочисленности» (Токвиль, 1992: 221).

40. В исследовании 1895 года «Декларация прав человека и гражданина» (Еллинек, 1905 [1895]).

венность индивидуальной собственности, свобода договора и свобода выбора профессии» (MWG, I/22-4: 679; Вебер, 2019: 279).

В этом пункте позиция Вебера была близка к позиции Георга Еллинека, который в своей классической работе «Декларация прав человека и гражданина» (Еллинек, 1905 [1895]) связывал появление современных прав и свобод на Западе с требованиями уравнительной английской секты левеллеров (дословно — «уравнителей») и с переносом их идей британскими колонистами на почву американских колоний «Новой Англии»⁴¹. В своей работе Еллинек не только доказывает, что права человека и гражданина берут свое начало не от Французской революции 1789 года, а от Американской революции 1776 года, но и приходит к выводу, что своим появлением эти права обязаны не правовым или политическим, но религиозным принципам, развитым пуританством. Источник идеи правового установления индивидуальных (субъективных) прав и свобод человека на Западе в современную эпоху Еллинек видел в религиозной свободе, получившей развитие на почве англо-американских колоний Нового Света. Важнейшее историческое событие на пути утверждения религиозных прав и свобод в Новом Свете он усматривал в основании в 1636 году индипендентом Роджером Уильямсом (1603–1683) и несколькими его верными последователями, изгнанными незадолго до этого за проповедь веротерпимости из общины Салема (Массачусетс) города Провиденс на территории индейцев из племени наррагансетт. Именно Уильямс четко и недвусмысленно сформулировал тезис о том, что «совесть человека — чисто личный вопрос и государству нет дела до нее» (Еллинек, 1905: 51). В договоре, заключенном при основании города, его участники обязались подчиняться принятым ими большинством голосов законам, но только в «делах гражданских», тогда как вера не подлежала законодательному регулированию. «Здесь, таким образом, — заключает Еллинек, — впервые была признана самая неограниченная свобода религиозных убеждений, притом по почину мужа, исполненного пламенной веры» (Там же: 52). В свою очередь, во время Французской революции закрепленные в биллях о правах отдельных штатов Северо-Американского Союза идеи прав человека и веротерпимости послужили моделью для французской Декларации прав человека и гражданина (1789) и французской Конституции 1791 года, из которой они перешли во все современные европейские конституции. В конституции же отдельных американских штатов и в Конституцию США 1787 года эти принципы попали в качестве старых пуританских религиозных принципов. Американские пуритане, не желая довольствоваться практическим статусом английских свобод как «древних, бесспорных вольностей английского народа» (Там же: 38), видели в правах личности и особенно в свободе совести и религиозных убеждений право,

41. Вебер был дружен с Еллинеком, который был его коллегой по Гейдельбергскому университету. Уже после смерти Еллинека в застольной речи на свадьбе его дочери Доры Вебер воздал должное тем импульсам, которые он получил от работ своего коллеги, особенно отметив среди них «доказательство религиозных влияний на генезис „прав человека“ для исследования значения религиозного начала, в особенности в тех областях, где его обычно не ищут» (MWG, I/9: 252).

данное человеку непосредственно Богом и природой, и потому считали, что ни одно государство не имеет права его нарушать. Будучи поставленными на религиозную основу, эти требования приобрели абсолютный характер; теоретическое же изложение этих требований на языке естественного права Нового времени способствовало их вхождению в современное конституционное право в качестве фундаментальной доктрины⁴².

Отличие же подхода Еллинека от подхода Вебера заключалось скорее в том, что Вебер — в рамках понятия «буржуазного этоса» — тесно увязывает друг с другом установку «мирского аскетизма», преуспеяния в сфере своей профессиональной деятельности как (косвенного) подтверждения избранности верующего к спасению, а также политический и экономический индивидуализм, с деловыми качествами, необходимыми для достижения успеха в условиях капитализма эпохи «свободной конкуренции». Еллинек же, напротив, подчеркивает вклад в развитие идеи человеческого достоинства и свободы совести вышедших из английского пуританства радикальных сект с присущим им мощным демократическим уклоном (индепенденты, левеллеры) и представлениями об изначальных «естественных правах» человека. «Само понятие изначального права индивида впервые выясняется в ту эпоху отчетливо и энергично на почве этих религиозных учений. Право собственности и личная свобода присуща от природы всем потомкам Адама. В индепендентском государстве „естественные права“ категорически признаются как таковые» (Там же: 48). В этом плане историческая картина развития прав человека и гражданина, нарисованная Еллинеком, в известном смысле выглядит более пестрой и многозначной, нежели та, что была предложена Вебером.

Возможно, именно это дало основание такому эрудиту в области современной исторической социологии, как Ричард Лахман, поставить Веберу в вину недооценку потребительско-коммунистических, уравнительных и антикапиталистических тенденций в радикальных протестантских сектах. По мнению Лахмана, «при всей своей теоретической элегантности аргумент Вебера неверен с фактической точки зрения». Фактическую неверность аргумента Вебера о вкладе протестантизма в создание современного мира Лахман видит в том, что «критику средневекового католицизма, схожую с критикой Лютера и Кальвина, предложили еще теологи предшествующих эпох и что английский протестантизм дал начало не только политически репрессивной и капиталистической идеологии, но и либертарианскому коммунизму». Наконец, критикуя тезис Вебера, он обращает наше внимание еще и на то обстоятельство, что «доктрины, благословляющие капиталистические практики и рациональное действие, были в скором времени развиты католическими теологами и иерархами» (Лахман, 2016: 40). В частности, ссылаясь на работы Бернара Гройтюссена и Жана Делюмо по истории французского католицизма, Лахман отмечает, что «французская церковь была способна перетолковать като-

42. О значении работ Еллинека для исследования происхождения основных прав и свобод человека на Западе в Новое время см.: Joas, 2013: 20–28.

лическую доктрину так, чтобы легитимировать предпринимательские практики своих верующих-буржуа» (Лахман, 2010: 378).

Не оспаривая аргументов Лахмана по существу, заметим только, что в защиту Вебера от столь резких упреков говорит уже то, что сам он прекрасно отдавал себе отчет в наличии в раннем протестантизме подобных радикально-коммунистических и уравнилельных течений, свидетельством чему может служить его знакомство с работой одного из идеологов германской социал-демократии Эдуарда Бернштейна, посвященной этому вопросу, которую он аттестовал как «превосходный очерк» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 210, сноска 6)⁴³. Другой вопрос — почему, зная о наличии в протестантизме подобных тенденций и течений, Вебер все равно центр тяжести своих исследований переносил на те элементы протестантской религиозной доктрины и морально-практической жизни, которые заложили основу буржуазного нравственного и делового этоса?

В любом случае слабым местом предложенной Вебером сравнительно-исторической классификации движений и ответвлений протестантской Реформации является то, что в ее рамках не выделяются в отдельную категорию те течения радикальной Реформации, которые стояли на принципиальных уравнилельных позициях потребительского коммунизма, и производные от них секты и движения⁴⁴. К числу последних следовало бы отнести радикальные анабаптистские секты революционного (Томас Мюнцер, Иоанн Бокелзон (Лейденский) и др.) и анархистского толка (Конрад Гребель, Феликс Манц) XVI века, пуритан-милленариев и левеллеров времен Английской революции XVII века, сектантские коммуны в США XIX века, некоторые из которых просуществовали вплоть до Великой депрессии, и т. д. Если бы аналитическое различение такого рода было им проведено, то стало бы очевидно, что радикальная Реформация не представляет собой однородного рели-

43. Вебер имел в виду следующую работу Бернштейна: Bernstein, 1895: 508–718. Заметим также, что об уравнилельных и религиозно-коммунистических тенденциях в христианстве, в том числе в анабаптизме, писал и другой видный теоретик немецкой социал-демократии Карл Каутский. Его главной работой по этому вопросу является исследование «Предшественники новейшего социализма. Часть I. От Платона до анабаптистов» (Каутский, 1919).

44. В отличие от Вебера, Трельч уделяет такому неконформистскому течению в раннем протестантизме, как анабаптизм, значительно больше внимания. Например, в его известном докладе 1906 г. и написанной на его основе монографии 1911 г. о роли протестантизма в создании современного мира об анабаптистах говорится, что в плане социальном «протестантизм больших конфессий», т. е. лютеранство и кальвинизм, «был по существу своему консервативным», тогда как «социальной реорганизации любого свойства желали исключительно небольшие анабаптистские группы, которые по этой самой причине жестоко истреблялись представителями существовавшего доселе христианского общества. Сам их принцип независимости Церкви считался разрушительным для ничем не заменимого единства социального тела» (Troeltsch, 1912: 143). Подчеркивая социальный консерватизм протестантизма, Трельч также отмечает, что, «за исключением радикальных анабаптистских групп», он «совершенно не признает» «идею равенства и не поклоняется свободному созданию общества индивидами по своему усмотрению» (Ibid.: 150). По словам Трельча, «только среди анабаптистов действительно возник, наряду с идеей равенства, революционный импульс, направленный на преобразование общества в интересах индивида, и причем в столь утопической и крайней форме, что рука не поднимается приписать ему решающее значение. В радикальных партиях Английской революции этот импульс приобрел светскую форму» (Ibid.: 153).

гиозного и социально-политического движения, но распадается по крайней мере на две ветви, непреднамеренным социальным последствием одной из которых является появление на основе пуританской этики буржуазно-капиталистического этоса, находящегося в отношениях «внутренней адекватности» к рациональному промышленному капитализму современного типа, тогда как непреднамеренным социальным последствием другой стало формирование на религиозной основе в рамках радикального протестантизма хилиастических и милленаристских ересей эгалитарных и коммунистических ценностей и основанных на них радикальных движений, направленных против мира модерна и характерной для него капиталистической формы организации хозяйства, равно как и против движущего эту «форму» капиталистического «духа». Итогом этого стала бы более мозаичная и дифференцированная картина исторического развития протестантизма в Западной Европе и Северной Америке, в рамках которой одни его течения (лютеранство) были индифферентны по отношению к капиталистическому «духу», другие (некоторые версии аскетического протестантизма) — активно поддерживали его, а третьи (анабаптисты, пуритане-радикалы Английской революции, сектанты-коммунары в США в XIX — начале XX века) — были настроены по отношению к нему резко враждебно.

Правда, нельзя исключить и того, что выдвигание Вебером на первый план в своих исследованиях роли пуританской этики в формировании буржуазно-капиталистического этоса было обусловлено прежде всего тем, что он видел в достижениях пуританства, нередко принимавших форму непреднамеренных последствий целесообразных действий, прежде всего ничем незаменимый механизм создания историко-социологически релевантных предпосылок для появления мира модерна, или «капиталистической цивилизации», как ее назовет впоследствии Йозеф Шумпетер⁴⁵. Недаром в соответствующих разделах «Хозяйства и общества», посвященных государству и иерократии, Вебер особо подчеркивает значение требований формального равенства прав и гражданского правового состояния для развития капитализма и бюрократии на Западе. «Очевидно, — пишет он, — что требования формального равенства прав и экономической свободы передвижения способствовали разрушению всех специфических основ патримониальных и феодальных правовых порядков в пользу мира абстрактных норм, т. е. опосредованно в пользу бюрократизации, а вместе с тем и поощряли специфическую экспансию капитализма. Подобно тому как *мирская аскеза*, усвоенная аскетами отнюдь не по догматическим мотивам, а также характер сектантской религиозной дисциплины сформировали капиталистическое мировосприятие и нужного капи-

45. «Капитализм, — писал Й. Шумпетер в своем знаменитом труде «Капитализм, социализм и демократия» (1942), — не сводится только к тому, что домашняя хозяйка может влиять на производство своим выбором между горохом и фасолью; или к тому, что молодой человек может выбирать, где он желает работать — на заводе или на ферме; либо к тому, что управляющий предприятием имеет голос при решении вопроса, что и как производить; он означает систему ценностей, отношение к жизни, определенную цивилизацию — цивилизацию, основанную на неравенстве и семейном состоянии» (Шумпетер, 1995 [1942]: 529–530).

тализму «человека-профессионала» (*Berufsmensch*) с его рациональными поступками, основные права вместе с правами человека создали условия для свободного распоряжения товарами и людьми в целях приумножения капитала» (MWG, I/22-4: 679; Вебер, 2019: 280).

Подводя итог, отметим большое теоретическое значение разработанной Вебером на материале истории протестантской Реформации гипотезы о наличии взаимосвязи, или, как предпочел бы выразиться он сам, *внутреннего избирательного сродства* (*die innere Wahlverwandtschaft*), между: 1) конфессиональной принадлежностью населения; 2) институциональными формами организации его религиозной жизни; 3) религиозно-этическими качествами верующих, вырабатываемыми в процессе религиозного и социального отбора и отливающимися в особый религиозный этос повседневного поведения; и 4) преобладающими формами политического правления, характерными для той или иной страны или региона. Эту объяснительную гипотезу можно считать важным вкладом немецкого мыслителя в сравнительно-историческую политическую социологию модерна⁴⁶.

В ее основе лежит важное эвристическое наблюдение, сделанное Вебером в примечаниях к «Протестантской этике», согласно которому религиозные идеи «являются важными пластическими элементами „национального характера“, полностью сохраняющими автономность своей внутренней закономерности и свою значимость в качестве движущей силы» (MWG, I/18: 466; Вебер, 1990 [1905/1920]: 266). Отсюда уже был один шаг до вывода о *внутреннем избирательном сродстве*, существующем между демократическим устройством радикальных протестантских сект и утверждением демократической формы правления в тех странах (в частности, в США), на почве которых эти секты получили наибольшее развитие. «Везде, где характер секты проявляется в чистом виде, — отмечает Вебер в своей поздней социологии религии, — общины придерживаются непосредственного демократического управления путем привлечения всех членов, а церковные чиновники рассматриваются как «слуги» общины. Внутреннее избирательное сродство налицо уже в этих структурных принципах секты» (MWG, I/22-4: 675–676; Вебер, 2019: 278).

Такая постановка вопроса о связи религиозных идей и институтов спасения (церквей, сект и религиозных движений) различных конфессий и религий с определенными политическими конституционными формами и политическим этосом (в случае с протестантскими деноминациями и католицизмом в США — с демократической формой «нравственной жизни») сохраняет свою актуальность и сегодня, особенно в свете современных дебатов о множественных модернах, придающих «особое значение связи между религиозными и политическими структурами», вследствие чего в наши дни эта «религиозно-политическая взаимосвязь становится... преимущественной темой цивилизационного анализа» (Арнасон, 2021: 22). С этой точки зрения как историко-социологическое исследование раз-

46. О значении этих исследований Вебера для сравнительной политической социологии модерна см.: Schwinn, 2016: 421–446.

личных исторических траекторий модерна в Германии и в Северной Америке, так и понятийные теоретические средства, выработанные Вебером в ходе этого анализа, по-прежнему представляют собой релевантный концептуальный ресурс для современных исследований, в том числе и политических культур Запада и Востока с учетом цивилизационного контекста и культурно-религиозных рамок их становления и развития⁴⁷.

Произведения Макса Вебера

Произведения Макса Вебера, опубликованные в Полном собрании его сочинений, цитируются и указываются по следующим изданиям:

- MWG I/9 — *Weber M.* (2014). *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904–1911* / Hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/10 — *Weber M.* (1989). *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912* / Hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit D. Dahlmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/13 — *Weber M.* (2016). *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895–1920* / Hrsg. von R. M. Lepsius und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit H.-M. Lauterer und A. Munding. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/17 — *Weber M.* (1992). *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919* / Hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/18 — *Weber M.* (2014). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus: Schriften 1904–1920* / Hrsg. von W. Schluchter und U. Bube. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/22-4 — *Weber M.* (2005). *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft* / Hrsg. von E. Hanke in Zusammenarbeit mit T. Kroll. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG II/4 — *Weber M.* (2015). *Briefe 1903–1905* / Hrsg. von R. M. Lepsius in Zusammenarbeit mit T. Gerhards und S. Oßwald-Bargende. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG II/5 — *Weber M.* (1990). *Briefe 1906–1908* / Hrsg. von R. M. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard und M. Schön. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

47. В частности, важные наблюдения и суждения Вебера о русской православной религиозности и ее значении для исторической траектории модерна в России можно найти в его работе «К положению к буржуазной демократии в России» (MWG, I/10: 86–279, 153–158, 160, 162–163, 243, 257 особ.) и в выступлении в прениях по докладу Эрнста Трёльча на первом немецком социологическом конгрессе в 1910 г. (MWG, I/9: 747–767, 755–758 особ.).

Литература

- Арнасон Й. (2021). Цивилизационные паттерны и исторические процессы / Пер. с англ. А. Степанова, М. Масловского, Д. Карасева, Ю. Прозоровой. М.: Новое литературное обозрение.
- Белковец Л. П. (2022). История Германии в эпоху абсолютизма (1648–1789). М.: Проспект.
- Бергер П. (2004). Культурная динамика глобализации // Бергер П., Хантингтон С. (ред.). Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс. С. 8–24.
- Вебер М. (1990 [1920]). Предварительные замечания / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 44–59.
- Вебер М. (1990 [1904/1905/1920]). Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 61–272.
- Вебер М. (1990 [1906/1920]). Протестантские секты и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 273–306.
- Вебер М. (1990 [1919]). Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 644–706.
- Вебер М. (2019). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. IV: Господство / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Дмитриев Т. А. (2020). Макс Вебер в Америке: к истории доклада на конгрессе в Сент-Луисе // Социологическое обозрение. Т. 19. № 2. С. 9–45.
- Еллинек Г. (1905 [1895]). Декларация прав человека и гражданина / Пер. с нем. под ред. А. Э. Вормса. М.: Типография товарищества И. Д. Сытина.
- Каутский К. (1919). Предшественники новейшего социализма / Пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. М.: Госиздат.
- Лахман Р. (2010). Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени / Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Территория будущего.
- Лахман Р. (2016). Что такое историческая социология? / Пер. с англ. М. В. Дондуковского под науч. ред. А. А. Смирнова. М.: Дело.
- Маграт А. (1994). Богословская мысль Реформации / Пер. с англ. В. В. Петлюченко. Одесса: Богомыслие.
- Милль Д. С. (1995 [1859]). О свободе / Пер. с англ. А. Н. Неведомского // Абрамов М. А. (ред.). О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука. С. 288–392.
- Пэриш Х. Л. (2020). Реформация: краткая история / Пер. с англ. В. М. Феоклистой. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Скиннер К. (2018). Истоки современной политической мысли. Т. 2: Эпоха Реформации / Пер. с англ. А. А. Яковлева. М.: Дело.

- Токвиль А. (1992). Демократия в Америке / Пер. с фр. В. П. Олейника и др. М.: Прогресс.
- Тэйлор Ч. (2017 [2007]). Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова под ред. А. Бодрова. М.: Изд-во Библейского Богословского института.
- Шиллер Ф. (1957). Тридцатилетняя война / Пер. с нем. А. Горнфельда // Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7 т. Т. 5: Исторические сочинения. Статьи. М.: Государственное издательство художественной литературы. С. 9–398.
- Шумпетер Й. А. (1995 [1942]). Капитализм, социализм и демократия / Пер. с англ. под общ. ред. В. С. Автономова. М.: Экономика.
- Bernstein E. (1895). Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts // Bernstein E. Geschichte der Sozialismus. Bd. 1. T. 2. Stuttgart. S. 508–718.
- Ghosh P. (2020). Protestantismus, asketischer // Müller H.-P., Steffen S. (Hrsg.). Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung. 2. Aufl. B.: J. B. Metzler. S. 136–138.
- Graf F. W. (2005). Wertkonflikt oder Kultursynthese? // Schluchter W., Graf F. W. (Hrsg.). Asketischer Protestantismus und «der Geist» des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 257–279.
- Graf F. W. (2006). Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch // Mommsen W., Osterhammel J. (eds.). Max Weber and His Contemporaries. L.: Routledge. P. 215–233.
- Joas H. (2000). Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank // Ethical Perspectives. Vol. 7. № 4. P. 233–243.
- Joas H. (2013). The Sacredness of the Person: The New Genealogy of Human Rights. Washington: Georgetown University Press.
- Kalberg S. (1994). Max Weber's Comparative-Historical Sociology. Cambridge: Polity Press.
- Kalberg S. (2012). The Legacies of Ascetic Protestantism and American Uniqueness: The Political Culture of the United States // Kalberg S. Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications. Farnham: Ashgate. P. 194–204.
- Kalberg S. (2013). Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Lehmann H. (1996). Max Webers «Protestantische Ethik»: Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann H. (2005). Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus // Schluchter W., Graf F. W. (Hrsg.). Asketischer Protestantismus und «der Geist» des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 33–47.
- Lepsius R. M. (2016). Max Webers Soziologische Fragestellungen im biographischen und geschichtlichen Kontext // Schwinn T., Albert G. (Hrsg.). Alte Begriffe — Neue

- Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 21–30.
- Loader C., Alexander J. C.* (1985). Max Weber and Sects in North America: An Alternative Path towards Rationalization // *Sociological Theory*. Vol. 3. № 1. P. 1–6.
- Lowie R. H.* (1945). *The German People: A Social Portrait to 1914*. N. Y.: Farrar & Rinehart.
- Merz-Benz P.-U.* (2004). Individualisierung — kapitalistische «Lebensführung» — Individualismus. Zur Konstitution der modernen Welt aus dem «Geist» der protestantischen Ethik: Max Weber und Ernst Troeltsch // *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 30. № 2. S. 167–198.
- Mommsen W.* (1974). *Die Vereinigten Staaten von Amerika* // Mommsen W. *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp. S. 72–96.
- Müller H.-P., Steffen S.* (Hrsg.). (2020). *Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*. 2. Aufl. B.: J. B. Metzler.
- Schluchter W.* (1979). *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W.* (2005). Die ursprüngliche Protestantismusstudie in der Kontroverse // *Schluchter W., Graf F. W.* (Hrsg.). *Asketischer Protestantismus und „der Geist“ des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 49–73.
- Schluchter W.* (2020). *Mit Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwinn T., Albert G.* (2016). Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Herausforderungen // *Schwinn T., Albert G.* (Hrsg.). *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 1–17.
- Schwinn T.* (2016). Von der vergleichenden Religionssoziologie zur vergleichenden politischen Soziologie. Max Weber und die Vielfalt der Moderne // *Schwinn T., Albert G.* (Hrsg.). *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 421–446.
- Spenkuch H.* (2019). *Preußen — eine besondere Geschichte: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur 1648–1947*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor C.* (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor C.* (1995). Two Theories of Modernity // *The Hastings Center Report*. Vol. 25. № 2. P. 24–33.
- Taylor C.* (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Troeltsch E.* (1891). *Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melancthon*. Göttingen: Huth.
- Troeltsch E.* (1912). *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. L.: Williams & Norgate; N. Y.: Putnam.
- Troeltsch E.* (1923 [1911]). *Gesammelte Schriften. Erster Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Troeltsch E. (1925). *Gesammelte Schriften. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Troeltsch E. (2001 [1911/1906]). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt // Troeltsch E. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VIII / Hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pauler. B.: Walter de Gruyter. S. 183–316.*

Troeltsch E. (2001). *Luther und die moderne Welt // Troeltsch E. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VIII / Hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pauler. B.: Walter de Gruyter. S. 53–98.*

Common Roots, Diverse Results: Max Weber and Ernst Troeltsch on the Social-Political Consequences of the Protestant Reformation

Timofey Dmitriev

Associate Professor, Faculty of Humanities, HSE University

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

E-mail: tdmitriev@hse.ru

The sociological studies of the role of Puritan ethics in the creation of modern rational Western capitalism by Max Weber and of the influence of Protestantism on the development of modern world by Ernst Troeltsch both gain new actuality today due to the discussions of the multiple modernities and the dynamic changes in comparative-historical political sociology. These outstanding German scientists (among the first who in their works on the history of Protestantism given the common religious and doctrinal grounds of Protestant Reformation in Germany, on the one hand, and Northern Europe and America on the other) asked why this process led to such different political, social and cultural results in these countries. In answering this question, both German academics not only realized that the basic typological distinctions between churches and sects must be taken into account in the analysis of Western religious movements of modernity, but also formulate the principle of the dependence of forms of government and political culture of the countries and regions of Western Europe and Northern America on the dominant confession, the particular organization of religious life, and the corresponding ethos of religious-ethical everyday lifestyle. It is suggested in the article that the conceptual apparatus elaborated by Max Weber in the course of his comparative-historical investigation of the ways of appearance and the spreading of modernity in Germany, America, and Russia and the Ernst Troeltsch in the course of his comparative studies of Western Christianity may be successfully used together in the revealing of actual contemporary political problems, and in an analysis of contemporary models of political culture relative to the religious and cultural contexts of their formation and evolution.

Keywords: modernity, protestant Reformation, comparative political sociology, the bourgeois-capitalist ethos, the rights of man and of the citizen, Max Weber, Ernst Troeltsch

References

Arnason J. (2021) *Civilizacionnyye patterny i istoricheskie processy* [Civilisational Patterns and Historical Processes], Moscow: New Literary Observer.

Belkovec L. P. (2022) *Istoriya Germanii v epohu absolyutizma (1648–1789)* [The History of Germany in the Age of Absolutism (1648–1789)], Moscow: Prospekt.

- Berger P. (2004) Kul'turnaya dinamika globalizacii. Mnogolikaya globalizaciya. *Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire* [Many Globalisations: Cultural Diversity in the Contemporary World] (eds. P. Berger, S. Huntington), Moscow: Aspekt Press, pp. 8–24.
- Bernstein E. (1895) Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts. *Geschichte der Sozialismus*, vol. 1, no 2, pp. 508–718.
- Dmitriev T. A. (2020) Maks Weber v Amerike: k istorii doklada na kongresse v Sent-Luise [Max Weber in America: On the History of His St. Louis's Paper]. *Russian Sociological Review*, vol. 19, no 2, pp. 9–45.
- Ghosh P. (2020) Protestantismus, asketischer. *Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung* (eds. H.-P. Müller, S. Steffen), Berlin: J. B. Metzler, pp. 136–138.
- Graf F. W. (2005) Wertkonflikt oder Kultursynthese? *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 257–279.
- Graf F. W. (2006) Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch. *Max Weber and His Contemporaries* (eds. W. Mommsen, J. Osterhammel), London: Routledge, pp. 215–233.
- Jellinek G. (1905 [1895]) *Deklaracija prav cheloveka i grazhdanina* [The Declaration of the Rights of Man and Of Citizens], Moscow: I. D. Sytin.
- Joas H. (2000) Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank. *Ethical Perspectives*, vol. 7, no 4, pp. 233–243.
- Joas H. (2013) *The Sacredness of the Person: The New Genealogy of Human Rights*, Washington: Georgetown University Press.
- Kalberg S. (1994) *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Kalberg S. (2012) *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*, Furnham: Ashgate.
- Kalberg S. (2013) *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kautsky K. (1919) *Predshestvenniki novejshego socializma* [The Forerunners of Modern Socialism], Moscow: Gosizdat.
- Lachmann R. (2010) *Kapitalisty ponevole: Konflikt elit i ekonomicheskie preobrazovaniya v Evrope rannego Novogo vremeni* [Capitalists in Spite of Themselves: Elite Conflict and Economic Transitions in Early Modern Europe], Moscow: Territoriya budushchego.
- Lachmann R. (2016) *Chto takoe istoricheskaja sociologija?* [What is Historical Sociology?], Moscow: Delo.
- Lehmann H. (1996) *Max Webers "Protestantische Ethik": Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann H. (2005) Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus. *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 33–47.
- Lepsius R. M. (2016) Max Webers Soziologische Fragestellungen im biographischen und geschichtlichen Kontext. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 21–30.
- Loader C., Alexander J. C. (1985) Max Weber and Sects in North America: An Alternative Path toward Rationalization. *Sociological Theory*, vol. 3, no 1, pp. 1–6.
- Lowie R. H. (1945) *The German People: A Social Portrait to 1914*, New York: Farrar & Rinehart.
- McGrath A. E. (1994) *Bogoslovskaja mysl' Reformacii* [Reformation Thought: An Introduction], Odessa: Bogomyisie.
- Merz-Benz P.-U. (2004) Individualisierung — kapitalistische „Lebensführung“ — Individualismus. Zur Konstitution der modernen Welt aus dem „Geist“ der protestantischen Ethik: Max Weber und Ernst Troeltsch. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 30, no 2, pp. 167–198.
- Mill J. S. (1995 [1859]) O svobode [On Liberty]. *O svobode: Antologija zapadnoevropejskoj klassicheskoj liberal'noj mysli* [On Liberty: An Anthology of Western European Classical Liberal Thought], Moscow: Nauka, pp. 288–392.
- Mommsen W. (1974) Die Vereinigten Staaten von Amerika. *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, pp. 72–96.

- Parish H. L. (2020) *Reformacija: kratkaja istorija* [A Short History of Reformation], Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus.
- Schiller F. (1957) Tridcatiletnyaya vojna [The Thirty Years' War]. *Sobranie sochinenij. T. 5: Istoricheskie sochineniya. Stat'i* [Collected Work, Vol. 5: Historical Writings. Articles], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, pp. 9–398.
- Schluchter W. (1979) *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W. (2005) Die ursprüngliche Protestantismusstudie in der Kontroverse. *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 49–73.
- Schluchter W. (2020) *Mit Max Weber*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schumpeter J. A. (1995 [1942]) *Kapitalizm, socializm i demokratija* [Capitalism, Socialism and Democracy], Moscow: Ekonomika.
- Schwinn T., Albert G. (2016) Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Herausforderungen. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1–17.
- Schwinn T. (2016) Von der vergleichenden Religionssoziologie zur vergleichenden politischen Soziologie. Max Weber und die Vielfalt der Moderne. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 421–446.
- Skinner K. (2018). *Istoki sovremennoj politicheskoy mysli, T. 2: Jepoha Reformacii* [The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 2: Age of Reformation]. Moscow: Delo.
- Spenkuch H. (2019) *Preußen — eine besondere Geschichte: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur 1648–1947*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor C. (1989) *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor C. (1995) Two Theories of Modernity. *The Hastings Center Report*, vol. 25, no 2, pp. 24–33.
- Taylor C. (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.
- Taylor C. (2017 [2007]) *Sekuljarnyj vek* [The Secular Age], Moscow: Izdatel'stvo Biblejskogo Bogoslovskogo instituta.
- Tocqueville A. de (1992) *Demokratija v Amerike* [Democracy in America], Moscow: Progress.
- Troeltsch E. (1891) *Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melanchton*, Göttingen: Huth.
- Troeltsch E. (1912) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, London: Williams & Norgate; N. Y.: Putnam.
- Troeltsch E. (1923 [1911]) *Gesammelte Schriften. Erster Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch E. (1925) *Gesammelte Schriften. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch E. (2001 [1911/1906]) Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. *Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 183–316.
- Troeltsch E. (2001) Luther und die moderne Welt. *Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 53–98.
- Weber M. (1989) *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1990) *Briefe 1906–1908*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1990 [1920]) *Politika kak prizvanie i professija* [Politics as a Vocation]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 644–706.
- Weber M. (1990 [1920]) *Predvaritel'nye zamechanija* [Preliminary Observations]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 44–60.
- Weber M. (1990 [1904/1905/1920]) *Protestantskaja jetika i duh kapitalizma* [The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 61–272.
- Weber M. (1990 [1906/1920]) *Protestantskie sekty i duh kapitalizma* [Protestant Sects and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 273–306.

- Weber M. (1992) *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf/1919*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2014) *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904–1911*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2014) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus: Schriften 1904–1920*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2015) *Briefe 1903–1905*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2016) *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895–1920*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2017 [1920]) Osnovnye sociologicheskie ponjatija [Basic Sociological Terms]. *Vlast' i politika* [Power and Politics], Moscow: Ripol klassik, pp. 327–410.
- Weber M. (2019) *Hozjajstvo i obshhestvo: ocherki ponimajushhej sociologii. Vol. 4: Gospodstvo* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 4: Domination], Moscow: HSE.

К вопросу о возможности политической теологии: Карл Шмитт полемизирует с Эриком Петерсоном

Алексей Яркеев

Доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник,
Институт философии и права Уральского отделения РАН
Адрес: ул. Софьи Ковалевской, д. 16, г. Екатеринбург, Российская Федерация 620108
E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

В статье рассматривается заочная полемика между богословом Э. Петерсоном и правоведом К. Шмиттом по поводу понятия «политическая теология», которое в работе с одноименным названием ввел Шмитт в 1922 году, указав на обусловленность современных политических (государственно-правовых) понятий теологическими представлениями. Ответом на его текст стал ряд публикаций Петерсона, доказывавшего несостоятельность понятия «политическая теология» применительно к христианству по причине невозможности установления прямой аналогии между тринитарным догматом и политической реальностью, а также из-за эсхатологического характера христианской веры, умаляющего значение светской власти. Согласно точке зрения Петерсона, понятие «политическая теология» может иметь смысл только для иудаизма и язычества. Спустя почти сорок лет Шмитт посвятил отдельный труд изложению своих контраргументов, призванных показать логическую и историческую ограниченность доказательств Петерсона, обусловленных в том числе его стремлением сохранить чистоту христианской теологии, носящей исключительно догматический характер. По мнению Шмитта, предельно рафинированное представление о христианской теологии у Петерсона приводит того к игнорированию конкретных исторических обстоятельств, связанных с кардинальными изменениями во взаимоотношениях между церковью и государством, вследствие чего возникает неверное понимание политической теологии. Аргументация Шмитта основывается на тезисе о тотальности политического, которое вращается вокруг понятия «враг и друг», что находит свое отражение у Петерсона в виде теологического решения, устанавливающего различие между еретиком и ортодоксом. Граница между еретиком и ортодоксом сохраняет свой догматический характер только при условии осуществленной политической нейтрализации, но становится политически мотивированной (с делением на друзей и врагов), когда борьба между позициями достигает предельной степени интенсивности и оборачивается экзистенциальным противостоянием.

Ключевые слова: политика, теология, политическая теология, христианство, государство, церковь, суверенное решение

В период с 1935 по 1970 год между двумя немецкими мыслителями (один — профессиональный правовед, второй — профессиональный богослов), исходящими из общих теологических предпосылок, разгорелась заочная полемика по поводу политической теологии. Речь идет об известном в интеллектуальных кругах теоло-

ретическом споре между Карлом Шмиттом и Эриком Петерсоном¹. В работе 1922 года (Шмитт, 2000) Шмитт использовал понятие политической теологии², правомерность которого Петерсон решительно подверг сомнению. В послевоенное время Шмитт считался скомпрометированным своим сотрудничеством с нацистами, а его политическая теология — в достаточной степени опровергнутой критической аргументацией Петерсона³. Тем не менее запоздалым ответом со стороны Шмитта (спустя десять лет после смерти Петерсона в 1960 году) стала публикация 1970 года «Политическая теология II» с подзаголовком «Миф о закрытии политической теологии» (Schmitt, 1970)⁴. Эта книга, по существу, представляет собой довольно скрупулезное опровержение историко-филологического трактата Петерсона 1935 года «Монотеизм как политическая проблема» (Peterson, 1935). В ней Петерсон стремился показать, что христианская «политическая теология» с теологической точки зрения невозможна. В свою очередь книга Шмитта — попытка опровергнуть этот тезис. Таким образом, термин «миф», вынесенный в подзаголовок, относится именно к тезису Петерсона, а не к самой политической теологии как таковой. Более того, для Шмитта чистое, неполитическое христианство — это миф. А миф, наряду с легендой и символом, относится, по мнению Шмитта, к области политического. Следовательно, трактат Петерсона о закрытии политической теологии оказывается носителем мифа, обладающего политической силой. Шмитт стремится не столько демифологизировать утверждение о невозможности христианской политической теологии, сколько показать роль самого Петерсона в качестве творца политико-мифологического образа христианства *sui generis*. Строго говоря, миф и невозможно демифологизировать, его можно только деактиви-

1. Э. Петерсон был воспитан как протестант в обстановке религиозного безразличия и изучал теологию в Страсбурге. В 1921 году он подружился с К. Бартом, который стал для него важным интеллектуальным ориентиром. Другими решающими факторами, повлиявшими на карьеру Петерсона, были С. Кьеркегор и пиетизм. В 1924 году Петерсон стал ординарным профессором в Бонне, где подружился с Шмиттом, который в то время был там профессором права. Это были беспокойные времена Веймарской республики, и между двумя молодыми людьми установилась тесная интеллектуальная и личная дружба. Обоим интересовал общественный характер христианства и роль религии в современности. Несколько лет спустя Шмитт сыграл решающую роль в обращении Э. Петерсона в католичество. Впоследствии из-за приверженности Шмитта нацистскому режиму этой дружбе был нанесен серьезный удар, от которого она так никогда полностью и не оправилась. Критика Петерсоном политической теологии в теоретическом поле была, вероятно, для него также способом политически дистанцироваться от национал-социалистической ангажированности Шмитта (Herrero, 2015: 167).

2. Полной ясности относительно генеалогии термина «политическая теология» до сих пор нет. Существует мнение, что первым его ввел М. Бакунин в полемическом сочинении «Политическая теология Мадзини и Интернационал» (1871). Поскольку Шмитт неоднократно обращался с критикой к анархическим идеям Бакунина и цитировал его работы, логично предположить, что именно у последнего он позаимствовал данное словосочетание (Филиппов, 2016: 479). См. также об этом: Meier, 2011: 170–171.

3. Как считает Б. Нихтвайс, истинным объектом критики в облике политической теологии Шмитта для Петерсона была гитлеровская рейхстеология — тоталитарная форма осуществления власти, обставленная псевдорелигиозными культовыми формулами, символами и средствами (Nichtweiss, 2002: 375). А у Шмитта, как известно, была репутация «коронованного юриста» (Kronjurist) Третьего рейха, которая сохранялась за ним и в послевоенные годы (Bendersky, 1993: 275).

4. Издание на английском языке: Schmitt, 2008.

ровать «изнутри» мифологическими же средствами. Поэтому миф о закрытии политической теологии не может быть опровергнут, но он может быть оспорен альтернативным мифом — что политическая теология вписана в христианство посредством (нарратива) Воплощения⁵.

Фактически все творчество Шмитта, хоть и всегда высказывавшегося против буржуазного либерализма и партийно-плюралистического парламентаризма в пользу государственного авторитета и суверенитета, представляет собой реакцию на возникающие вызовы со стороны изменяющейся политической ситуации⁶, ввиду чего, учитывая личную ангажированность автора и присущую ему *поспешную онтологизацию окказиональных событий* (выражение О. Кильдьюшова), затруднительно говорить о наличии у него целостной и последовательной теории государства, права и политики (Кильдьюшов, 2010: 29; 2013: 7–8). Так, в предисловии к статье «Понятие политического» (1932 г.), написанном в марте 1963 года, Шмитт безапелляционно заявляет, что эпоха государства как политического единства, обладающего монополией на политическое решение, подошла к своему завершению⁷ (Шмитт, 2016: 281). Такой «эсхатологический» настрой Шмитта в отношении перспектив государства вполне объясним, помимо прочего, тем непосредственным политико-правовым контекстом, в котором был сформулирован данный вердикт. После окончания Второй мировой войны капитулировавшая и утратившая собственный суверенитет Германия находилась в оккупированном и разделенном состоянии под контролем военных администраций союзнических государств. Принятая в мае 1949 года новая конституция западной части Германии (ФРГ), названная также Боннской, была разработана на основе Веймарской конституции (принятой 11 августа 1919 года), однако в новом варианте отсутствовало положение, касающееся чрезвычайной власти. Именно ст. 48 Веймарской конституции, провозглашающая право рейхспрезидента приостанавливать полностью

5. В основе шмиттовской трактовки мифа лежат рассуждения Ж. Сореля. Согласно последнему, миф является психологической и исторической силой, способной мотивировать действия участников крупных общественных движений посредством системы значимых образов, которые не могут быть поставлены под сомнение, пока в них продолжают верить. В данном случае Шмитт, используя термин «миф» («die Legende» в оригинальном тексте) применительно к трактату Петерсона, оперирует им и в традиционном смысле, как если бы речь шла, скажем, о каком-нибудь древнегреческом мифе, то есть как о красивой истории (легенде), которую можно только пересказывать (Schmitt, 2017b: 9, 14). Более подробно о политической теории мифа у Шмитта см.: Schmitt, 1940; David, 2018; Lara, 2017; Müller, 1999.

6. Идеи Шмитта развивались и оформлялись в условиях четырех различных политических систем: монархии, Веймарской республики, нацистской диктатуры и федеративной республики.

7. На столь категоричное суждение Шмитта можно было бы, перефразируя известное изречение М. Хайдеггера по поводу конца метафизики, иронично возразить: «Конец государства может длиться дольше, чем вся его предшествующая история». Применительно к государству следует прежде всего иметь в виду кризис вестфальской системы *jus publicum europaeum*, которая, впрочем, все еще продолжает функционировать в качестве «классического» фасада международных отношений (Шмитт, 2007: 19). Для Шмитта понятие «государство» означает множество государств, а их исчезновение отождествляется с мировым государством, охватывающим все человечество в его деполитизированном состоянии. «Наступит ли такое состояние на земле и у человечества, и если наступит, то когда, я не знаю. Но пока что его нет. Предполагать его существующим было бы бесцельной фикцией...» — признается Шмитт в тексте 1932 года (Шмитт, 2016: 330). Очевидно, что и сегодня мы можем сказать то же самое.

или частично действие гарантии основных политических и гражданских прав и применять вооруженную силу для восстановления общественной безопасности, послужила для Шмитта отправным пунктом в рассуждениях о природе государственного суверенитета, определяемого через правоспособность принимать решение о чрезвычайном положении. Согласно этой дефиниции, суверенная власть представлена не парламентом (множеством лиц с различными фракционно-партийными интересами), а одним человеком (нейтральным лицом), выступающим в качестве защитника конституционного порядка (Шмитт, 2013). Таким образом, для К. Шмитта в юридическом отношении главным маркером потери страной суверенной самостоятельности было отсутствие в новой конституции статьи о чрезвычайных полномочиях главы государства⁸. Но в 1955 году оккупационный статут был аннулирован, а 30 мая 1968 года после почти десятилетней бурной дискуссии конституция ФРГ была дополнена чрезвычайным законодательством в духе ст. 48⁹. Тем самым произошло восстановление суверенности немецкого государства (в новом территориально-политическом качестве, разумеется). Примечательно, что «Политическая теология II» была написана и опубликована как раз вслед за этим событием (1969–1970 годы). Соответственно, можно небезосновательно предположить, что в том числе и это обстоятельство побудило Шмитта вернуться в завуалированной форме к проблематике, заявленной в первой «Политической теологии» (по крайней мере, название последней монографии явным образом отсылает к работе 1922 года), особенно с учетом того, что после Нюрнбергского процесса, на котором Шмитт фигурировал в качестве подсудимого и ему инкриминировалось пособничество нацистскому режиму (достаточно упомянуть печально известную статью «Фюрер защищает право», в которой Шмитт с формально-юридической позиции дал обоснование акту государственного террора в качестве меры чрезвычайной защиты государства), тема суверенной власти была для него в определенном смысле табуированной¹⁰.

По меньшей мере трижды за свою творческую карьеру Шмитт поднимал тему политической теологии: в 1922, 1934 (в пересмотренном издании книги 1922 года, опубликованной после того, как он вступил в нацистскую партию) и 1970 годах

8. Вопрос чрезвычайных полномочий — важнейшей части конституционной теории Шмитта — был намеренно проигнорирован создателями Боннской конституции: злоупотребление Гитлером ст. 48 в сочетании с широко распространенным убеждением, что это конституционное положение было главной причиной краха Веймарской республики, на долгие годы стали препятствием для любого серьезного обсуждения чрезвычайных полномочий в новой немецкой демократии. Тем не менее этот важный аспект теории Шмитта не утратил своей актуальности. На протяжении всего существования Веймарской республики Шмитт утверждал, что применение ст. 48 имеет чрезвычайно важное значение для выживания государства и сохранения конституции. В 1960 году, когда боннское правительство представило свой первый проект чрезвычайного законодательства, в его официальном заявлении говорилось: «Сегодня не может быть сомнений в том, что без статьи 48 Веймарская республика не смогла бы просуществовать четырнадцать лет» (Bendersky, 1993: 284–285).

9. Вместе с тем имелось существенное отличие между новыми статьями Notstandsgesetze (ст. 115е и ст. 155а) и ст. 48 Веймарской конституции: теперь решение о чрезвычайном положении принимает не один человек (президент), а специальная правительственная комиссия (чрезвычайный кабинет).

10. Более подробно об этом см.: Hoelzl, Ward, 2008; Bendersky, 1993.

(Lazier, 2008: 147). Общий пафос первой «Политической теологии» выражен утверждением, которое открывает третью главу учения о суверенитете: все важнейшие понятия современной теории государства представляют собой секуляризованные теологические понятия (Шмитт, 2000: 57). Если для М. Вебера секуляризация тождественна детеологизации («разбожествлению», *Entgöttlichung*), то для Шмитта она, наоборот, еще больше свидетельствует о коренной взаимосвязи теологических и политических понятий. Структурная аналогия между сувереном, способным в форме чрезвычайного положения своим решением приостанавливать нормальное функционирование правопорядка, и Богом, способным в манифестируемой форме чуда вмешиваться в естественный ход вещей, предъясняется в этой работе как по своему характеру монотеистически-монархическая (Gereby, 2008: 11) — но не в физическом смысле (как это виделось Петерсону: один Бог — один царь), а в юридическом (Newman, 2019: 39), так как суверенное лицо в своей конкретности определяется «в зависимости от того, военная ли бюрократия, охваченное ли духом торговли самоуправление или радикальная партийная организация решает» (Шмитт, 2000: 21). Политическая теология, по мысли Шмитта, обозначает не столько политические интенции теологии, сколько теологические претензии политики (в форме «атеистической теократии»). Тем не менее в той степени, в какой политическое является теологизированным, в той же самой степени теологическое оказывается политизированным, и все попытки отделить одно от другого терпят неудачу, так как не учитывают аналогию между ними (Vardoulakis, 2009: 135).

Уже в ряде своих статей, предвосхищающих трактат 1935 года, — «Божественная монархия» (1931), «Император Август в суждении об античном христианстве» (1933) — Петерсон, цитируя Шмитта в полемическом ключе, заявляет, что политическая теология является только частью политического мышления, но не теологии (Herrero, 2015: 167). В свою очередь, в предварительном замечании ко второму изданию «Политической теологии» (1934) Шмитт, реагируя в том числе и на критические выпады со стороны Петерсона, отмечает, что

...якобы неполитическое учение в протестантской теологии представляет Бога как «совершенно иное», подобно тому, как для свойственного этому учению политического либерализма государство и политика суть «совершенно иное». Между тем мы познали политическое как тотальное, и поэтому мы знаем также, что решение о том, является ли нечто *неполитическим*, всегда означает *политическое* решение, независимо от того, кто его принимает и какими обоснованиями оно оснащается. Это справедливо и для вопроса о том, является ли какая-то определенная теология политической или неполитической теологией. (Ibid.: 5–6)

Политическим же решением в высшем смысле является решение о друзьях и врагах (Schmitt, 1932). Но как академическая дискуссия о политической теологии связана с политическим решением о друзьях и врагах?

Общим для Шмитта и Петерсона оказывается представление о том, что история человечества есть некое временное «междударствие» (*interim, interregnum*), основанное на откладывании *эсхатон* (то есть Второго пришествия и конца света). Свое видение антимиессианского и антиэсхатологического характера политической теологии Шмитт обрисовывает посредством понятия сдерживающей наступление конца света силе — *катехон*¹¹, вера в которую является единственным средством «от эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие...» (Шмитт, 2008: 35)¹². Тем самым, по Шмитту, политическая теология учреждает светскую политику как таковую и позволяет помыслить историю с христианской точки зрения. Христианство своим признанием светского начальства, которое суть от Бога, подсуло ему новую основу, поэтому эсхатологические ожидания не являются отрицанием светских властей (Филиппов, 2021: 50). Для Петерсона же задержка *парусии* обусловлена тем, что евреи, будучи богоизбранным народом, отказались верить в Христа (то есть роль катехона отводится отказу евреев принять христианство).

Согласно аргументации Петерсона, политическая теология *теологически* невозможна для христианства, потому что тринитарная догма не позволяет установить корреляцию между политической реальностью и теологией: «...тайна Троицы существует только в самом Божестве, а не в творении» (Peterson, 1935: 100).

11. Катехон (от греч. ὁ κатеχων — «удерживающий»). Христианско-эсхатологическое учение о катехоне восходит к пророчеству апостола Павла, в котором говорится о невозможности наступления конца света и второго пришествия, «пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 3–8). В западно-христианской традиции, начиная с Тертуллиана, интерпретация апостольского пророчества о катехоне как силе, сдерживающей натиск мирового зла, отождествляет катехон с Римской империей, боязнь могущества которой не дает воцариться антихристу, «человеку аномии». Данное толкование восходит к видению пророка Даниила, предсказывающего появление антихриста на развалинах Римского царства, после чего Бог воздвигнет вечное царство Христа. По мнению Дж. Агамбена, именно на эту «катехоническую» традицию опирается Шмитт в своей теории государственного суверенитета как «чрезвычайной» инстанции, вмещающей правопорядок посредством его приостановки в кризисной ситуации. С этой точки зрения любая теория государственной власти, основанная на представлении о том, что назначение силы государства состоит в обеспечении безопасности, в предотвращении катастрофы или ее задержке, может рассматриваться как секуляризованная интерпретация апостольского пророчества о катехоне (Агамбен, 2018: 144; Агамбен, 2021: 85). Напротив, Х. Майер подчеркивает, что Шмитт лишь верит в существование сдерживающей наступление конца света силы, но не знает, чем или кем она является. Точнее говоря, он верит в непрерывную преемственность исторических носителей этой силы, иначе мир бы больше не существовал, наступил бы конец света. Понятие катехона, во-первых, объясняет задержку *парусии*, предлагая ответ на вопрос о том, почему все еще существует история; во-вторых, оно защищает историческое действие от уныния и отчаяния в связи с кажущимся непреодолимым историческим процессом, который продвигается к своему концу; в-третьих, оно защищает историческое действие от презрения к политике и истории в уверенности в обещанную победу. Таким образом, для Шмитта катехон создает связь между эсхатологической верой и сознанием историчности: «Я верю в *catechon*; для меня он — единственная возможность как для христианина понять историю и найти в ней смысл» (цит. по: Meier, 2011: 162).

12. А. Филиппов поясняет этот «эсхатологический паралич»: «„Этот мир“ является тьмой, но спасение придет от избавителя. Избавитель — не от этого мира, но он из иного мира призывает тех, кто в этом; зов иного мира слышим в этом мире. Отсюда — специфическое отношение к истории. <...> Апокалиптическая установка приводит к специфической пассивности ожидания» (Филиппов, 2021: 65–66).

Более того, для христианства, подчеркивает Петерсон, легитимация какой бы то ни было политической реальности теологическими средствами неприемлема ввиду того, что политическая реальность должна восприниматься христианами с «эсхатологической оговоркой», то есть с референцией к эсхатологическому характеру христианской веры. Иными словами, любая контингентная (человеческая, политическая и пр.) реальность должна пониматься как *предварительная* реальность, а не как реальность исполнения божественной воли: земной град есть не что иное, как культовое предвосхищение эсхатологической славы, поэтому действие светских сил для теологии эсхатологически абсолютно нерелевантно.

Монотеизм как политическая проблема возник из эллинистической трансформации иудейской веры в Бога. Вследствие того факта, что Бог евреев был слит с монархическим принципом греческой философии, понятие божественной монархии в первую очередь имело функцию политико-теологического лозунга для иудейской пропаганды. Этот политико-теологический лозунг впоследствии был адаптирован церковью во время ее экспансии на Римскую империю. Затем он столкнулся с идеей языческой политической теологии, согласно которой божественный монарх должен править, в то время как национальный Бог должен управлять. Чтобы противостоять этой языческой теологии, которая была разработана для Римской империи, христианская сторона теперь утверждала, что национальные боги даже не способны управлять, потому что из-за Римской империи национальный плюрализм исчез. В таком духе *paxaugusta* был затем истолкован как исполнение ветхозаветного эсхатологического пророчества. Тем не менее доктрина божественной монархии должна была потерпеть крах перед лицом тринитарного догмата, а толкование *paxaugusta* — перед утверждением христианской эсхатологии. Таким образом, не только теологически упразднен монотеизм как политическая проблема, а христианская вера освобождена от своей связи с Римской империей, но и осуществлен разрыв со всякой «политической теологией». Лишь на почве иудаизма и язычества может существовать нечто вроде политической теологии. (Ibid.: 98–100)

Первая глава «Политической теологии II» состоит не только из обсуждения аргументации Петерсона, но и из обращения к позициям некоторых других участников спора (Г. Барион, Э. Топич, Г. Майер, Э. Фейль) о возможности христианской политической теологии. Объектом критики со стороны Шмитта здесь является чрезвычайно рафинированное представление о теологии у Петерсона, который в своем эссе 1925 года «Что такое теология?» (Was ist Theologie?) пишет, что теология возможна только тогда, когда она есть абсолютная догма. Теология суть продолжение воплощенного Слова (Logos), и она возможна только в период времени между Вознесением и Вторым пришествием Христа. Все остальное — литература, фантазия или богословская публицистика: «Только благодаря догме теология отделена от своей связи с наиболее сомнительными из всех наук, так называемыми гуманитарными науками, освобождена от контекста всемирной истории, истории

литературы, истории искусства, философии жизни или как бы они там ни назывались» (цит. по: Schmitt, 2017b: 18).

Петерсон строит свою аргументацию, отталкиваясь от августиновского разделения между градом земным и градом Божьим, *civitas terrena* и *civitas Dei*, то есть между светским государством и церковью (в конечном счете между политикой и религией). Однако Шмитт убедительно доказывает, что для представителя небесного града (то есть Церкви) нет непроницаемого разделения. Более того, Шмитт пытается указать на то, что на самом деле теологи всегда были политиками, так как «в меняющихся группировках друг-враг мировой истории теология может стать политически предметом как революции, так и контрреволюции» (Schmitt, 2017b: 19). Для Шмитта августиновская доктрина двух градов не имеет значения, потому что она не дает конкретного ответа на вопрос о том, где заканчивается светский закон государства и начинается духовная юрисдикция церкви. Данное разделение предполагает политическое решение (примером этого стало подписание рейхskonкордата в 1933 году между гитлеровским режимом и католической церковью, которое должно было обеспечить права церкви, но вскоре было дезавуировано Третьим рейхом).

Как считает Шмитт, Петерсон игнорирует современный кризис церкви, государства и общества. Вплоть до Первой мировой войны еще можно было придерживаться более-менее «чистого» различия между государством и церковью, поскольку — пока сохраняли свою валидность традиционные институциональные дистинкции — религия была делом церкви, а политика — делом государства. Эпоха кардинальных перемен наступила тогда, когда государство утратило свою монополию на политику, а другие политические акторы провозгласили собственную монополию и когда появился новый политический субъект — революционный класс (индустриальный пролетариат). В этой связи Шмитт напоминает о своей работе «Понятие политического» (1932), которая открывается следующим утверждением: «Понятие государства предполагает понятие политического» (Шмитт, 2016: 293). Иными словами, сегодня уже невозможно определять политическое относительно государства. Наоборот: понятие государства должно быть произведено, отталкиваясь от понятия политического. Но критерием для определения политического уже не может быть какая-то «субстанция». Единственно научно обоснованным критерием для определения политического является степень интенсивности ассоциации или диссоциации, то есть различие между другом и врагом. Политическое становится тотальным. Соответственно, уже невозможно обойти политическое через возврат к нейтральной позиции, к некоторому дополитическому естественному праву или к чистой прокламации христианского Евангелия. Отныне все позиции оказываются политически релевантными. Поэтому для Шмитта политическая теология всегда (по крайней мере, потенциально) актуальна. Она может быть чем угодно, и это верно независимо от того, являемся ли мы подданными арианского императора или «живем мечтой» в нашем современном капиталистическом постмодерне.

Как бы то ни было, сам Шмитт еще в тексте 1932 года, затрагивая учение французских синдикалистов, сетует на то, что «несколько преждевременно объявили о смерти и конце государства» (Шмитт, 2016: 315). В этой связи упоминается Л. Дюги, заявивший о смерти суверенного и мыслимого как личность государства, на что Шмитт возражает: «Однако в существенном аргументы Дюги все-таки бьют мимо цели, не затрагивая собственный *политический смысл идеи суверенитета* [курсив мой. — А. Я.]» (Там же). Для Шмитта как автора первой «Политической теологии» суверенность — не только и даже не столько государственно-правовой статус, сколько метафизическое (теологическое) понятие высшей силы (всемоущего Бога). Политическое здесь оказывается проекцией теолого-метафизического. Однако уже в работе «Понятие политического» акценты в концептуальном аппарате расставляются по-иному: государство получает собственный суверенитет от политического, а не наоборот, поскольку исходной инстанцией суверенности является именно политическое решение (о друзьях и врагах) в его экзистенциальной сущности, так как «вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, т. е. действительной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо является либо основополагающим единством для образования групп друзей или врагов и в этом (а не в каком-либо абсолютистском смысле) оказывается суверенным, или же его вообще нет в наличии. <...> Этого довольно, чтобы обосновать разумное понятие суверенитета и единства. <...> То, что государство есть единство, и именно единство главенствующее, основывается на его политическом характере» (Шмитт, 2016: 314–315, 319). На самом деле, в итоге Шмитту так и не удалось выйти за пределы тождества «государственное = политическое»: с одной стороны, знаменитая аксиома утверждает политическое как предварительное условие государственного, а смысл политического — ввиду того, что вражда и война взаимно имплицитуют друг друга — заключается в возможности причинить физическую смерть; с другой стороны, политическое предполагает государство, понимаемое как определяющее политическое единство, которому принадлежит *jus belli* — право требовать от своих членов готовности к смерти и готовности убивать (Агамбен, 2021: 99–100)¹³.

13. Во всяком случае, суверенитет народа стоит выше суверенитета государства как политической формы, основанной на нормах права, поскольку «суверенитет права означает только суверенитет людей, которые устанавливают и используют правовые нормы» (Шмитт, 2016: 344). Собственный политический смысл идеи суверенитета, таким образом, заключается в его экзистенциальном, а не формальном характере (как в государстве): «Понятия „друг“, „враг“ и „борьба“ получают реальный смысл благодаря тому, что они особо сопряжены и постоянно сохраняют связь с реальной возможностью физического убийства» (Там же: 308). Согласно интерпретации Л. Штрауса, шмиттовская теория политического имеет своей целью утвердить такое представление о мире, в котором политика и государство являются единственной гарантией того, что мир не станет миром развлечения и беззаботного времяпрепровождения. Поэтому Шмитт утверждает политическое в его ориентации на «серьезный случай» (Ernstfall), «поскольку в ситуации угрозы видит серьезность человеческой жизни, равно как и то, что ей угрожает опасность» (Майер, 2012: 134–135), поэтому он атакует либерализм как дискурс деполитизации и нейтрализации, любой ценой уклоняющийся от решения.

После довольно подробного обсуждения текущего состояния полемики Шмитт в следующей главе переходит к рассмотрению оригинального трактата Петерсона 1935 года «Монотеизм как политическая проблема». Трактат был написан в контексте кризиса, который последовал за приходом Гитлера к власти в 1933 году и очень сильно повлиял — хоть и различным образом — на все христианские конфессии (католиков и протестантов). Несмотря на то что работа Петерсона явным образом не связана с этим кризисом, однако, по мнению Шмитта, в некотором смысле его историко-теологическая фокусировка на ранних веках Римской империи является попросту хорошим камуфляжем, умно замаскированным намеком на культ фюрера, однопартийную систему и тоталитаризм.

В этой главе Шмитт начинает с того, что обращается к более ранней публикации Петерсона под названием «Божественная монархия» (*Göttliche Monarchie*, 1931), в которой ее автором впервые упоминается понятие «политическая теология» и которая идейно превосходит большую часть трактата 1935 года. Петерсон открывает рассмотрение вопроса «аристотелевской теологией» и «божественной монархией» александрийских иудеев, анализирует Филона, чьи иудейско-эллинистические интерпретации характеризует как политические. Монотеизм как политическая проблема для него есть не что иное, как проблема эллинистической трансформации иудейской веры в Бога. Вслед за Филоном понятие божественной монархии перенимают христианские апологеты, использующие его с целью защиты христианской веры. Епископ Евсевий Кесарийский, панегирист Константина Великого, появляется здесь как пример недопустимой политической теологии, но еще пока не как универсальный «негативный» прототип на все времена. О нем говорится, что он начал политизировать идею божественной монархии после того, как Тертуллиан предпринял попытку юридизировать ее. Евсевий формулирует соответствие между пришествием Христа как спасителя всех народов и учреждением Августом единой и повсеместной императорской власти, которая кладет конец плюралистической полиархии и устанавливает на Земле всеобщий мир. При Константине этот процесс достигает своего завершения, поскольку отныне «единому царю на земле соответствует единый Бог, единый царь на небесах и единый царственный *Nomos* и *Logos*» (Peterson, 1935: 78). Петерсон противостоит попыткам политизации «божественной монархии» с опорой на христианский догмат о триединстве. В конце своего эссе он цитирует каппадокийского теолога IV века Григория Назианзина (Григория Богослова), который противопоставляет монархии единой личности монархию триединого Бога¹⁴. Тот же самый Григорий Назианзин

14. Назианзин старался показать, что в церковном учении слово «монархия» имеет совершенно иной смысл, нежели в системах еретических: «В древнее время, — говорит он, — существовало три мнения о Боге: анархия, полиархия и монархия. Первые два были — и пусть остаются! — предметом забавы сынов эллинских, ибо анархия сопровождается беспорядком, а полиархия раздорами, вследствие чего и безначальна и беспорядочна; то и другое ведет к одному концу — беспорядку, а беспорядок — к разрушению... Поэтому мы предпочитаем монархию. Это не та монархия, которая определяется единством Лица, а та, которую составляет равенство природы, единство воли, тождество движения и направления к Единому Телу, Которые из Единого (что в естестве сотворенном невозмож-

вновь появляется в самом конце трактата 1935 года, чье ортодоксальное учение о тринитарности кладет конец политической теологии ариан. Результат состоит в том, что не может быть политической реализации божественной монархии¹⁵. «Христиане... признают себя в монархии Бога. Правда, речь идет не о монархии единой личности в божестве, ибо она несет в себе зерно внутреннего раскола, но о монархии триединого Бога. Этот принцип единства не имеет аналога в человеческой природе» (Ibid.: 96–97)¹⁶.

И это означает конец монотеизма как политической проблемы¹⁷. Петерсон пишет, что тот, кто попытается реализовать ее в этом мире, уподобится Антихристу, про которого Назианзин говорит: *ipse solus toto orbe monarchiam habitur ust est* (он один будет владычествовать над всем миром). Шмитт полностью согласен с последним утверждением Петерсона, однако на примере учения Григория Назианзина он делает диаметрально противоположный вывод, ссылаясь на его тезис о том, что «даже единственная личность, если она войдет в состояние гражданской войны с самой собой [*to Hen stasiazon pros heauton*], порождает множественность» (цит. по: Агамбен, 2019: 32). Шмитт отмечает семантическую амбивалентность древнегреческого слова «стасис» (*stasis*): с одной стороны, это «покой», «спокойствие», «состояние», «положение», «статус», а с другой — «беспорядок», «движение», «смятение», «гражданская война». По его мнению, Назианзин разработал своего рода теорию гражданской войны, происходящей в самом сердце божественного триединства, «подлинную теолого-политическую стасиологию» (Schmitt, 2017b: 92), отсылающую к оппозиции «друг/враг». Но если это так, то теологический догмат о триединстве оказывается политически имплицитно иде-

но), так что Они, хотя различны по числу, по существу нераздельны» (Святитель Григорий Богослов, 2007: 722).

15. Случай, когда во время правления Константина IV Погоната (668–685) армия потребовала, чтобы он сделал двух своих братьев соправителями, дабы на земле имелось представительство божественной Троицы, выглядит скорее как анекдот, нежели как серьезное предложение (Фёгелин, 2021: 234–235).

16. Практически то же самое позднее отмечает и Т. Гоббс: «В Царстве Божиим могут быть без нарушения единства Бога, который царствует, три независимых лица; но там, где царствуют люди, которые могут поддаваться различным мнениям, это невозможно. Поэтому если король является носителем лица народа и общее собрание также является носителем лица народа, а другое собрание является носителем лица части народа, то перед нами не одно лицо или не один суверен, а три лица и три суверена» (Гоббс, 2020: 329).

17. Термин «монотеизм» появился только во второй половине XVII века, поэтому говорить о монотеизме как политической проблеме в контексте первых веков христианской цивилизации — явный анахронизм. Цитируемый Петерсоном Григорий Назианзин использует в богословских дебатах термин «монархия», который не мог не иметь политического значения для современников. Соответственно, догматический постулат о Троице носит криптомонархический характер (Gereby, 2008: 17–18), свидетельством чему является знаменитый аргумент Фомы Аквинского, обладающий политико-монархическим звучанием: «...единство лучше сможет обеспечить то, что в самом себе едино, нежели то, что множественно, как действенной причиной согревания есть то, что само по себе горячо. Следовательно, правление одного полезнее правления нескольких» (Фома Аквинский, 2016: 103). Впрочем, Петерсон прекрасно осознавал проблематичность использования слова «монотеизм» применительно к христианству не только с политической, но и теологической точки зрения.

ей внутренней вражды. Иными словами, метафорический регистр, к которому прибегает Назианзин, явно носит политический характер, так как «речь, в самом деле, идет о том, чтобы помыслить триединое сочетание ипостасей без того, чтобы вводить Бога в *stasis*, состояние междоусобной войны» (Агамбен, 2019: 33). Шмитт даже прибегает к современному понятию «холодной войны», как бы перманентно тлеющей в недрах самой Троицы. «Политическая ситуация» Троицы — это то, к чему Шмитт время от времени будет возвращаться в оставшейся части книги¹⁸.

Что касается различия между трактатами Петерсона 1931 и 1935 годов, то нам говорят, что существенным и решающим дополнением в трактате 1935 года является противопоставление епископа Евсевия Кесарийского и Аврелия Августина (который отрицал вечность Римской империи постольку, поскольку падение Рима должно было стать одним из признаков конца света) как переход к финальному выводу о том, что политическая теология полностью упразднена. Разумеется, что для Шмитта это категорически неприемлемо. Как можно сравнивать контекст греческого отца церкви времен Никейского собора (325 г.) с контекстом латинского отца церкви под властью вандалов после падения Римской империи (476 г.)?

Каким образом, без существенного расширения исторического или мысленного материала, доказательство краткого эссе 1931 года, посвященного первым христианским векам вплоть до периода Константина, могло служить достаточным обоснованием для окончательного вердикта по поводу любой политической теологии? Сам трактат дает для этого только одну, очень короткую подсказку. Хотя он скромно называется в подзаголовке «Вклад в историю политической теологии в Римской империи», однако основное название универсальным образом провозглашает «Монотеизм как политическую проблему», и заключительный тезис с заключительным примечанием в конечном счете отвергает *любую* политическую теологию. Обоснование состоит только в том, что эпоха Римской империи и случай Евсевия должны быть *образцовыми* для всей проблемы политической теологии. (Schmitt, 2017b: 38–39)

Этот пример не является убедительным аргументом, позволяющим «отразить множество различных проявлений политической теологии» (Ibid.: 39). Кроме того, пишет Шмитт, *theologia politica (civilis)* греко-римской античности, которые известны нам благодаря творческому наследию Марка Теренция Варрона, полностью игнорируются Петерсоном. Здесь Шмитт упоминает введенное Варроном различие между мифологической теологией, естественной теологией и политической (гражданской) теологией¹⁹. *Theologia civilis* принадлежит к локальному номосу (в отли-

18. Хотя группирование на друзей и врагов, согласно Шмитту, происходит изнутри некоторого политического единства, которое способно помешать внутри себя всем другим противоположным группировкам разъединиться, гражданская война (*stasis*) как предельная степень диссоциации «и в шмиттовской перспективе является неустрашимой составляющей политической системы Запада» (Агамбен, 2021: 29).

19. О трех видах теологии у Варрона см.: Блаженный Августин, 1998: 254–256; см. также: Фёгелин, 2021: 193–195.

чие от универсального логоса), и ее роль заключается в объединении общественной сферы культом богов, жертвоприношениями и церемониями как публичными проявлениями принадлежности к сообществу. Такой культ (*religio* в Цицероновском смысле «служение богам») не требует веры в богов, поскольку он выражает политическую преданность (Gereby, 2008: 9). По этому поводу Шмитт отмечает: «Политическая теология является частью Номоса и конституирует общественную сферу посредством поклонения богам, обрядов жертвоприношения и церемоний. Она относится к политической идентичности и преемственности народа, для которого религия отцов, регламентированные государственные праздники и *deum colere katatanomina* [поклоняться Богу по обычаю] являются существенными для того, чтобы идентифицировать свое наследие, свое законное преемство и самого себя» (Schmitt, 2017b: 40).

Итак, политическая теология имеет дело с обычаем, то есть — поскольку нет вечных обычаев — с изменчивой модой! Но разве христианство в таком случае не является просто другим религиозным обычаем, подобным язычеству? «Церковь Христова не принадлежит этому миру и его истории, но она находится в этом мире» (Ibid.: 41). И для того, чтобы выжить, Церковь должна принимать во внимание этот мир. Для Шмитта это означает, что христианство должно быть в некотором роде подобно другим религиям. «Существует много политических теологий, потому что существует, с одной стороны, много различных религий, а с другой — много различных видов и методов ведения политики» (Ibid.). Шмитт продолжает свою контратаку с точки зрения, которая выглядит особенно красноречивой: Христианская Церковь существует между Воплощением и Вторым Пришествием; «в течение этого долгого промежутка времени постоянно возникают многочисленные новые мирские интеримы [*interims*]²⁰, большие и малые» (Ibid.: 59), и именно с этим непрерывным парадом политических позиций должна иметь дело Церковь-в-этом-мире; единственное постоянство заключается в том, что Церковь всегда должна находить способ выжить, ожидая возвращения Спасителя, и поэтому вся ее политика должна быть временной.

Далее Шмитт переходит к обсуждению упомянутой Петерсоном французской поговорки «*le roi règne, mais il ne gouverne pas*» (король царствует, но не правит) в трактате 1931 года. Несмотря на то что стратегически оба являются убежденными противниками этой формулы, упрек со стороны Шмитта основывается на обвинении в неправомерной экстраполяции. Очевидно, что эта фраза не могла возникнуть в раннехристианской среде, которую рассматривает Петерсон. Он использует ее, контекстуально заимствуя из XIX века²¹. Она является модернизацией латин-

20. *Interim* (лат.) — временное положение, временной промежуток, временный порядок, «междуправление» (*interregnum*).

21. Справедливости ради здесь нужно внести уточняющую поправку: в раннесредневековых хрониках, относящихся к франкскому государству эпохи Меровингов, встречается формула «*Regnante rege, gubernante majore domus*» (букв. «В царствование царя, в правление майордома»), фактически означающая, что «Король правит, но не управляет». Должность майордома (*majordomus*, министр двора) начинает приобретать особую силу к середине VII века в связи с ослаблением королевской

ской фразы «*rex regnat sed non gubernat*», приписанной польским просветителем XVIII века С. Сташицей канцлеру и коронному гетману Речи Посполитой Яну Замойскому (1542–1605), произнесшему ее в адрес польского короля Сигизмунда III²². В детеологизированном XIX веке эту фразу использовал вождь либеральной оппозиции историк А. Тьер, последовательно отстаивавший принципы конституционного правления. Петерсон интерпретирует ее как специфически языческую или иудейско-эллинистическую, но в действительности изначально она вообще не имела никакого отношения к теологии, а была чисто метафизической (аристотелевская парадигма неподвижного перводвигателя). Ее более поздний деистический подтекст должным образом отмечен Шмиттом:

Поразительна параллель между монархом парламентского режима (который не вмешивается в решения своего правительства, царствует, а не правит из-за условной трансцендентности, предоставленной ему этим парламентским правительством или кабинетом министров) и идеей пассивного существа из более высокой сферы. С другой стороны, гротескно сравнивать Луи Филиппа с эллинистическими императорами, римскими цезарями или персидскими халифами. Однако персидский великий царь, правящий с помощью наместников, визирей, сатрапов, министров и посланников, имеет метафизическую и политическую параллель с Богом, который в отличие от бога стоиков мыслится не как сила, пронизывающая космос, но [как принцип, который] управляет посредством подчиненных божественных созданий [Untergötter], ангелов и посланников из высшей сферы, как *arche*, который не исключает множественность и множество других *archai*, но даже требует этого, поскольку это соответствует его божественному, превосходящему, священному и личному достоинству. (Schmitt, 2017b: 43–44)

Таким образом, по мнению Шмитта, истинный вклад Петерсона состоит не в том, что он сумел этой формулой опровергнуть возможность политической теологии, а в том, что он обнаружил аналогию между либеральной политической теорией, разделяющей правление (*kingdom*) и управление (*government*), и метафизико-теологической парадигмой, разграничивающей в Боге *arche* и *dynamis* (Агамбен, 2019: 125).

Очевидно, что Петерсон был глубоко впечатлен французской формулой, которая становится у него ключом для понимания монотеистического язычества. В трактате 1935 года она является ведущей темой в дискуссии по поводу иудейской

власти династии Меровингов. Теперь майордомы уже не только заведовали придворной службой, но и управляли именными короля, сосредоточивая в своих руках военную и административную власть, а также исполняли судебные функции (Дрюон, 2018: 299).

22. Эта версия восходит к «Похвальному слову Яну Замойскому» (1785) польского просветителя Станислава Сташица. Здесь приводился вымышленный эпизод заседания одного из польских сеймов: когда король Сигизмунд III в порыве гнева схватился за саблю, Замойский будто бы воскликнул: «Король, не берись за оружие, чтобы тебя не назвали Цезарем, а нас — Брутами! Мы избираем королей и свергаем тиранов. Царствуй, но не господствуй [как деспот]! („...*Regna, sed non impera*“» (Душенко, 2018: 263).

и эллинистической (языческой) политической теологии. Петерсон, конечно, утверждает, что это относится исключительно к язычеству, а не к христианству. Что касается язычников, то для него эта фраза о королях означает: «Всемогущий Бог царствует, но народные боги правят». В одном важном пункте он повторяет эту мысль, не упоминая саму формулу, когда обсуждает языческий аргумент, согласно которому Бог может царствовать только над теми, кто подобен ему, то есть, следовательно, над другими богами, но не над людьми или животными. То же самое было сказано об императоре Адриане, который правил только над людьми, а не над животными.

Само собой разумеется, поясняет Шмитт, что все это приемлемо для Петерсона, потому что не касается христианского монотеизма и его учения о Троице. Потому что для Петерсона монарх политической теологии — это «архэ как единичная личность», и поэтому невозможно просто перенести понятие монархии на Троицу, «внутри которой *arche* и *potestas* „имеют свой собственный смысл“» (Schmitt, 2017b: 46). В комментарии под этим параграфом Петерсон поднимает вопрос о том, не предвосхитил ли Аристотель своей формулой монархического принципа метафизического порядка сущность эллинистической монархии, репрезентированной Александром Великим? (Peterson, 1935: 104). С отсылкой к аристотелевской политической теологии он даже заявляет, что окончательное основание единства метафизического мировоззрения всегда определяется выбором одной из возможностей политического единства (Ibid.: 19). Шмитт отмечает, что эта мысль полностью совпадает с его тезисом из «Политической теологии», согласно которому «метафизика является самым ясным и интенсивным выражением эпохи» (Шмитт, 2000: 70). Финальный вердикт, очевидно, не относится к таким случаям нетринитарной монотеистической политической теологии или метафизики.

Ограничение с политической стороны, резюмирует Шмитт, кажется ясным: предметом рассмотрения и предметом аргументации является только монархия с точки зрения власти и господства одного человека, поскольку концентрация на монотеизме выражается формулой «один Бог — один царь». Монарх для Римской империи — это император, цезарь, принцепс, август. То есть тот, кто в политическом отношении есть *arche* как единичная личность, как индивидуальное человеческое существо, а не как «юридическое лицо». Как только второе лицо вступает в игру, как в случае двойного принципата римских императоров, формула теряет свою очевидность. Возможность троицы в политическом смысле не возникает. Но правомерно ли такое понимание язычества как монархического? По мнению Шмитта, нет: каждое языческое государство есть народ, и даже евреи (как народ Божий) и христиане (как экклесия, как новый народ Божий) мыслились подобным образом. В этот момент становится очевидным, что концепция политико-теологической проблемы, которую обсуждает Петерсон, не может быть ориентирована на монархию, а должна быть ориентирована на политическое единство и его присутствие или представительство. В этой связи Шмитт вспоминает Гоббса, согласно которому «высшим, суверенным может быть отдельный человек, а также собрание

или действующее большинство людей» (Schmitt, 2017b: 47). Другими словами, это вопрос о том, кто представляет политическое единство народа: именно представитель народа наделен высшей властью. Если формула больше не «один Бог — один король», а «один Бог — один народ» и если политическая теология больше не ориентирована на одного монарха, а ориентирована на народ, тогда петерсоновское понимание политической теологии «один Бог — один царь» должно быть заменено пониманием «один Бог — один народ/государство». Правдоподобное совпадение между монотеизмом и монархизмом разрушается и больше не имеет силы. Примечательно, что этот диссонанс не остался незамеченным острым умом самого Петерсона: «Один народ и один Бог — это, конечно, иудейский лозунг» (Peterson, 1935: 23). Однако александрийский иудей Филон не говорит о «божественной демократии», и в этом контексте он считается первым, кто указал на «божественную монархию» и провел различие между метафизическим и космическим единством вселенной и языческой полиархией, олигархией и охлократией. В целом Филон, пишет Петерсон, является «страстным другом демократических идеалов, но ясно, что еврейская вера в Бога запрещала ему говорить в этом контексте о метафизической, о божественной демократии» (Ibid.: 29). Согласно христианской теологии, с момента явления Христа у евреев больше нет ни царя, ни пророков. Теологополитический вопрос монархии усложняется тем фактом, что ни Ориген с александрийскими теологами, ни святой Афанасий не используют слово «монархия»; вместо этого они говорят о божественной монаде (*monas*). Слово «мон-архия» имплицитно аристотелевскую *mia arche*, принцип единого начала, в то время как слово *monas* относится к пифагорейско-платоническому универсуму числа.

Таким образом, как только речь заходит о монархии с политической стороны вопроса, для Петерсона монарх эллинистического монотеизма парадигматически предстает как единая власть, сосредоточенная в руках единой личности. Но не следует забывать, что императорская власть Августа была все еще основана на принципе республиканской легитимности²³. Преемственность дуализма римского сената и римского народа, *auctoritas* и *potestas* все еще остается актуальной вплоть до наших дней, несмотря на все политические перемены и исторические катастрофы на протяжении многих столетий. У Петерсона же тысячелетняя борьба между христианским *sacer dotium* и христианским *imperium* резюмируется в сноске всего лишь одной строчкой из «Илиады» Гомера: «Да будет единый властитель». Упрощение, считает Шмитт, возникает из ограниченности источников о монархии, которая в основном является эллинистическим стандартным представлением о «божественной монархии». Современная плебисцитная монархия не упоминается, может быть потому, что она легитимируется не в терминах абсолютной монархии, а в терминах плебисцитной демократии — волей народа, а не Божьей милостью. Но этот факт имеет гораздо более фундаментальные последствия, чем может по-

23. Римская доктрина государственности была основана на принципе абсолютной власти. Носителем этой власти в императорский период был цезарь, но только в качестве делегата сената и народа. По существу, это была власть республики, переданная в руки одного лица.

казаться на первый взгляд. Это упрощение не только исключает обширную тему «демократии» — все проблемы «революции» и «сопротивления» также игнорируются. Единство монарха рассматривается как производство и поддержание существующего порядка и как единство мира. Тот факт, что на политической стороне политической теологии есть также что-то похожее на «волнение», «смуту» (*stasis*), всплывает иногда в некоторых отрывках, когда упоминается о восстании гигантов и титанов против Зевса. Но для христианского ортодоксального богослова это кажется незначительным, потому что это ведь всего лишь языческая мифология. Хотя также были и христианские богословские спекуляции о восстании ангелов и о его связи с воплощением второго лица Троицы. Возможно, пишет Шмитт, сегодня мы отмахнулись бы от этого как от восточного тринитарного гностического учения. «Решающий аргумент относительно Троицы, который предлагает св. Григорий Назианзин, — что в Троице *stasis* более немислим — для правильной политической теологии далеко не столь неуместен, как полагает Петерсон» (Schmitt, 2017b: 50).

На этом этапе Шмитт ограничивается замечанием, что все попытки сделать единство Отца, Сына и Святого Духа правдоподобным для других монотеистических верований не увенчались успехом. Таким образом, не-тринитарный монотеизм прямо признается обладающим потенциалом для политической теологии (Ibid.: 52). Э. Петерсон утверждает, что только тринитарность спасает нас от политической теологии. Разумеется, это именно то, что Шмитт пытается оспорить. Он указывает, что всякий раз, когда Петерсон находит примеры политической теологии у ранних христиан (здесь Шмитт упоминает не только Евсевия, но также Святого Амвросия, Святого Иеронима и Святого Кирилла), он оправдывает их как христиан, еще не являющихся независимыми от иудейско-христианской среды, или утверждает, что язычники «принудили» христиан к политической теологии из-за разногласий между ними. Конечно, это последнее окажется частью дела против Петерсона: а когда именно христианство не сталкивалось с врагами? А если никогда, то как можно полностью отделить политику от теологии?

Петерсон изо всех сил хочет сохранить чистое разделение между теологией и политикой, но сама христология, по-видимому, запрещает такое строгое разделение — абсолютное разделение было бы возможно только абстрактно, учитывая, что второе лицо божества представляет собой совершенное единство двух природ, человеческой и божественной. Еще одно замечание Шмитта здесь заключается в том, что акцент Петерсона на ереси Евсевия не имеет отношения к главному пункту: «Бесчисленные отцы Церкви и канонические учителя, мученики и святые всех времен ревностно участвовали в политической борьбе своего времени исходя из своей христианской веры» (Ibid.: 57). Никейский собор стал показательным случаем невозможности какого-либо жесткого разделения на практике между религиозными и политическими мотивами и целями²⁴. Петерсон же фактически

24. «Религиозные дебаты о Троице, — отмечает в этой связи Я. Таубес, — ведутся в рамках теологии, но когда в Константинополе люди выходят на улицы и сражаются за формулу — так или иначе,

изолирует Евсевия как прототип невозможной христианской политической теологии от исторических обстоятельств, связанных с Никейским собором, и, следовательно, лишает его тех церковных свидетельств, которые были бы необходимы для убедительности примера. В конечном счете для Петерсона еретик *eo ipso* оказывается политической фигурой, в то время как ортодокс — чистым аполитичным теологом! «Итак, когда в таких ситуациях политическая теология становится „злоупотреблением христианским Евангелием, чтобы оправдать политическую ситуацию“ (как говорится в заключительном тезисе Петерсона)? Только тогда, когда намечается еретическое отступление от учения о Троице и некто стремится осуществить его?» (Ibid.: 58).

Было бы намного лучше, полагает Шмитт, если бы Петерсон «сбалансировал» свою аргументацию, «уравновесив» фигуру Евсевия как «негативный» пример христианской политической теологии каким-нибудь «позитивным» примером аполитичной тринитарной теологии, взятым из исторического контекста того же времени. Это дало бы возможность идентифицировать бесспорного представителя тринитарного учения в качестве антипода чистой и аполитичной теологии. В голову сразу же приходит выдающийся критик Евсевия — Св. Афанасий Великий. Тем не менее, несмотря на всю свою ортодоксальность, этот конфликтный персонаж, прославившийся под эпитетом «*Athanasius contra mundum*» (Афанасий против всего мира), не был бы убедительным примером аполитичной теологии, особенно с учетом того, что Евсевий, чье имя всегда ассоциировалось с миром, изображается как политический теолог. Иначе сложилось бы впечатление, что для Петерсона дворцовые интриги и ортодоксальные конфликты являются примерами чистой теологии, тогда как те же самые действия еретиков предстают *eo ipso* чистой политикой. В этой связи, считает Шмитт, было бы уместнее вспомнить трех великих каппадокийцев в качестве антагонистов Евсевия — Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского. В эссе Петерсона 1931 года и в трактате 1935 года Григорий Назианзин появляется как решающий пример свидетельства догматически неоспоримого и ортодоксального учения о Троице. Однако сегодня, иронизирует Шмитт, когда мы находимся под влиянием марксистского учения, все трое, будучи богатыми людьми, землевладельцами, более не могут выступать в качестве подходящего и убедительного аргумента. Для образованного марксиста не составит особого труда «разоблачить» их теологические спекуляции как чистый случай классовой идеологии (ложного сознания), производной от социально-экономических условий жизни.

Но почему Петерсон настаивает на том, чтобы Евсевий был символичен для вопроса о политической теологии? «Здесь мы имеем дело с политическим ответом на политический вопрос, возникший в результате кризиса протестантского богословия в 1925–1935 годах. Петерсон считал, что ему удалось избежать кризиса,

это уже политика. То есть политической называется область, которую нельзя пройти, следуя алфавитному указателю, но любой образ действий человека может стать политическим, когда дело идет о жизни и смерти, когда решающий случай появляется на горизонте» (Таубес, 2021: 152).

вернувшись к беспроблемному догматизму и открыв безопасное убежище чистой теологии. <...> Он вышел из кризиса протестантского богословия в строгое отрицание не-богословского [Nicht-Theologischen] и окопался там против всего, что могло бы дать ему возможность с помощью соответствующего ситуации понятия политического осмыслить современное положение церкви, государства и общества теоретическим образом» (Ibid.: 67).

Итак, как мы видим, текст, опровергающий христианскую политическую теологию, был, по мнению Шмитта, и уклонением от нее, и примером *per se*. Он даже называет использование Петерсоном Евсевия Кесарийского и его цезаропапизма «политическим мифом», который в конечном счете основан на работе Якоба Буркхардта. Риторический вопрос, которым Шмитт неявно здесь задается, состоит в следующем: так не является ли теологическое различие между еретиком и ортодоксом политическим различием между врагом и другом?

Заключительная глава «Политической теологии II» представляет собой размышление о последствиях того факта, что, памятуя о принципе «чья власть — того и вера» (*cuius regio eius religio*), нет общепринятого ответа на вопрос «*quis iudicabit?*»: «Кто *in concreto* от имени человека, действующего в творческой самостоятельности, решает вопрос о том, что есть духовное и что есть мирское и как оно относится к *res mixtae*, которые теперь составляют все земное существование этого духовно-мирского, духовно-временного двойственного существа в промежулке между первым и вторым пришествием Господа?» (Ibid.: 84). Проблема состоит в том, что в этом мире нет (и Шмитт считает, что никогда не будет) общепринятого авторитета. Теология, поскольку она укоренена в «загробном мире», может, если захочет, занять «чистую» позицию, но цена ей — земная неуместность. Более того, как может теолог, эксплицитно отделяющий себя от политики, *теологически* констатировать конец политической власти и политических притязаний? Теолог может обоснованно заявить о закрытии вопросов политического значения, только утвердившись в качестве политического голоса, выдвигающего политические претензии. Всякий раз, когда он дает теологический ответ на политический вопрос, он либо просто игнорирует область политического, либо пытается оставить за собой право прямо или косвенно исследовать ее. Тезис о закрытии политической теологии имплицитно предполагает претензии теологии на право принимать решения также и в политической сфере. Если теолог настаивает на теологическом решении, то он попросту уже решил политический вопрос теологически, тем самым провозгласив для себя некую политическую компетентность (Ibid.: 82–83).

Подводя итог, Шмитт утверждает, что Петерсон хотел спасти чистоту христианского богословия, однако все, что он сделал, — это убедился в ее бесполезности и бессилии²⁵. В своем намерении во что бы то ни стало отделить «чистую теологию» от «нечистой политики» Петерсон, напротив, оказался втянутым в по-

25. Более того: решительно отвергнув христианскую политическую теологию, Петерсон в другой своей работе фактически переутвердил ее посредством установления связи небесного града и церкви с литургией, характеризуя эту связь в мирских политических терминах (Агамбен, 2019: 241–246).

литико-теологическую связь, которой он так стремился избежать. Очевидно, что в лице Петерсона теология воспринимает политическую теологию как врага, против которого нужно мобилизовать собственные ресурсы и таким образом обеспечить свое выживание. В этом смысле политическая теология представляет собой воплощенное беспокойство теологии о самой себе, ведь враг является олицетворенным вопросом о нас самих (Schmitt, 2017a: 71). Именно экзистенциальная борьба с врагом, действующая как интенсификатор политического напряжения, превращает религиозные организации в политические организации, а религиозные конфликты — в политические конфликты. Но проблема в том, что теологи, отмечает Шмитт, склонны определять врага как того, кто должен быть уничтожен (Ibid.)²⁶, — что, собственно говоря, и соответствует деполитизированному состоянию теологии, в котором враг дискриминируется в качестве бесчеловечной и чудовищной силы, подлежащей безусловному уничтожению (разумеется, сам по себе конфликт между ортодоксом и еретиком еще не является политическим конфликтом *par excellence*, но он становится таковым, когда достигает предельной степени интенсивности, когда теологическое противостояние оказывается экзистенциальным противостоянием). Поэтому Шмитт в постскриптуме к «Политической теологии II» вновь обращается к императиву Альберико Джентиле в адрес теологов: «*Silete theologi in munere alieno!*»

Совершенно очевидно, что данная ситуация не уникальна только для христианства. Любой универсализм — секулярный или религиозный — всегда имеет свою собственную «политическую теологию». Это связано с тем, что каждый универсализм должен найти способ для своей единственной истины выжить в мире откровенных врагов и равнодушных скептиков²⁷. В конце концов, существует множество политико-теологических гибридов — консервативных, либеральных, демократических и пр. — вопрос лишь в том, какой из них мы считаем наилучшим.

Литература

Агамбен Дж. (2018). Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое литературное обозрение.

26. На допросах в Нюрнберге, когда речь зашла о Холокосте, Шмитт напомнил своему американскому следователю, что «христианство также закончилось убийством миллионов людей» (Lilla, 2016). Эта параллель обнажает зловещую и скандальную изнанку тезиса Петерсона о евреях как сдерживающей эсхатологическое наступление Царства силе, что и обуславливает историческое существование церкви как церкви воинствующей (*ecclesia militans*). Конститутивный антисемитизм католической церкви (Таубес, 2021: 136) выражается здесь в том, что единственным теологически значимым событием в историко-политическом процессе оказывается истребление евреев (Агамбен, 2019: 38).

27. Вот почему теолого-политические аргументы Шмитта, не утрачивая своей актуальности, с одинаковым успехом используются представителями совершенно различных направлений политической мысли. «Понятие политического выступает в качестве общей „идеальной“ платформы для самых разных дериватов современного шмиттианства» (Михайловский, 2008: 170).

- Агамбен Дж. (2019). Царство и Слава: к теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с итал. Д. С. Фарафоновой, Е. В. Смагиной. М.: Изд-во Инта Гайдара.
- Агамбен Дж. (2021). Stasis: гражданская война как политическая парадигма / Пер. с итал. С. Ермакова. СПб.: Владимир Даль.
- Аквинской Ф. (2016). О королевской власти к королю Кипра, или О правлении князей / Пер. с лат. А. Марей // Социологическое обозрение. Т. 15. № 2. С. 96–128.
- Блаженный Августин (1998). Творения. Т. 3: О граде Божием. Книги I–XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс.
- Гоббс Т. (2020). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Гутермана. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Дрюон М. (2018). Париж от Цезаря до Людовика Святого; Истоки и берега / Пер. с фр. Н. Васильковой и С. Васильевой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус.
- Душенко К. (2018). Красное и белое: из истории политического языка. Сб. статей. М.: ИНИОН РАН.
- Кильдюшов О. (2010). Читая Шмитта // Шмитт К. Государство и политическая форма / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: ВШЭ. С. 7–32.
- Кильдюшов О. (2013). Между правом и политикой: Карл Шмитт в начале 1930-х // Шмитт К. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 7–26.
- Майер Х. (2012). Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»: о диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Скимень.
- Михайловский А. (2008). Борьба за Карла Шмитта: о рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии. № 9. С. 158–171.
- Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. (2007). Творения. Т. 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница.
- Таубес Я. (2021). Ad Carl Schmitt: сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Фёгелин Э. (2021). Новая наука политики / Пер. с англ. Н. Селивёрстова. СПб.: Владимир Даль.
- Филиппов А. Ф. (2016). К истории понятия политического: прошлое одного проекта // Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 433–551.
- Филиппов А. Ф. (2021). Якоб Таубес: к политической теологии // Таубес Я. Ad Carl Schmitt: сопряжение противостремительного / Пер. с нем. Д. Кузницына. СПб.: Владимир Даль. С. 19–69.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Шмитт К. (2007). Теория партизана / Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Праксис.
- Шмитт К. (2008). Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum* / Пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринца. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт К. (2013). Гарант конституции // Шмитт К. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 27–220.
- Шмитт К. (2016). Понятие политического. СПб.: Наука.

- Bendersky J.* (1993). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press.
- David P.* (2018). Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary // *Telos*. № 183. P. 95–112.
- Lara M.* (2017). Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth // *History and Theory*. Vol. 56. № 3. P. 379–388.
- Müller J.* (1999). Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth // *Journal of Political Ideologies*. Vol. 4. № 1. P. 61–85.
- Gereby G.* (2008). Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt // *New German Critique*. Vol. 35. № 3. P. 7–33.
- Herrero M.* (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*. L.: Rowman & Littlefield.
- Hoelzl M., Ward G.* (2008). Editors' Introduction // *Schmitt C. Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. L.: Polity. P. 1–29.
- Lazier B.* (2008). On the Origins of «Political Theology»: Judaism and Heresy between the World Wars // *New German Critique*. Vol. 35. № 3. P. 143–164.
- Lilla M.* (2016). *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. N. Y.: New York Review Books.
- Meier H.* (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Newman S.* (2019). *Political Theology: A Critical Introduction*. L.: Polity.
- Nichtweiss B.* (2002). Erik Peterson (1890–1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema. URL: <https://books.fbk.eu/media/publicazione/allegati/Nichtweiss.pdf> (дата доступа: 15.12.2021).
- Passos E. S.* (2018). The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty // *The Review of Politics*. Vol. 80. № 3. P. 487–510.
- Peterson E.* (1935). *Der monotheismus als politisches problem: ein beitrag zur geschichte der politischen theologi eim Imperium romanum*. Leipzig: Hegner.
- Schmitt C.* (1932). *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt C.* (1940). *Die politische Theorie des Mythos* // *Schmitt C. Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar — Genf — Versailles (1923–1929)*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. S. 9–18.
- Schmitt C.* (2008). *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. L.: Polity.
- Schmitt C.* (2017a). *Ex Captivitate Salus*. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt C.* (2017b). *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Vardoulakis D.* (2009). Stasis: Beyond Political Theology? // *Cultural Critique*. Vol. 73. № 1. P. 125–147.

Toward the Question of the Possibility of Political Theology: C. Schmitt Argues with E. Peterson

Aleksey Yarkeev

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

Address: Sofii Kovalevskoy str., 16, Ekaterinburg, Russian Federation 620108

E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

The article deals with the epistolary controversy between the theologian E. Peterson and the jurist C. Schmitt about the possibility of Schmitt's 1922 concept of "political theology" pointing out that modern political (state-legal) concepts are based on theological concepts. The answer to his text was a number of publications by E. Peterson who argued that the concept of political theology is untenable in relation to Christianity because it is impossible to establish a direct analogy between Trinitarian dogma and political reality, and because of the eschatological nature of the Christian faith which detracts from the significance of secular forces. According to Peterson, the concept of political theology can only make sense for Judaism and paganism. Almost forty years later, Schmitt devoted a separate work to the presentation of his counterarguments designed to show the logical and historical limitations of Peterson's proofs. Among other things, it was due to his desire to preserve the purity of Christian theology, which is exclusively dogmatic in nature. According to Schmitt, Peterson's extremely refined view of Christian theology led him to ignore specific historical circumstances associated with cardinal changes in the relationship between the Church and the State, leading to an incorrect understanding of political theology. The argument of Schmitt is based on the thesis of the totality of the political, which revolves around the decision about enemies and friends. The latter is reflected in Peterson's works in the form of a theological decision that establishes the difference between the heretic and the orthodox. The border between the heretic and the orthodox retains its dogmatic character only if political neutralization is carried out, but becomes politically motivated (with a division into friends and enemies) when the struggle between the positions reaches the maximum degree of intensity, and turns into an existential confrontation.

Keywords: politics, theology, political theology, Christianity, State, Church, sovereign decision

References

- Agamben G. (2018) *Ostavsheesyavremya: kommentarij k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], Moscow: New Literary Observer.
- Agamben G. (2019) *Tsarstvo i Slava: k teologicheskoj genealogii ehkonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Agamben G. (2021) *Stasis: grazhdanskaya vojna kak politicheskaya paradigma* [Stasis: Civil War as a Political Paradigm], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Bendersky J. (1993) *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- David P. (2018) Myth and Rationality in Politics: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and Liberalism's Materialist Quandary. *Telos*, no 183, pp. 95–112.
- Druon M. (2018) *Parizh ot Tsezarya do Lyudovika Svyatogo; Istoki i berega* [The History of Paris from Caesar to Saint Louis], Saint Petersburg: Azbuka.
- Dushenko K. (2018) *Krasnoe i beloe: iz istorii politicheskogo yazyka* [Red and White: From the History of Political Language], Moscow: INION RAN.
- Filippov A. (2016) K istorii ponyatiya politicheskogo: proshloe odnogo proekta [On the History of the Concept of Political: The Past of One Project]. Schmitt C., *Ponyatie politicheskogo* [The Concept of The Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 433–551.

- Filippov A. (2021) Yakob Taubes: k politicheskoy teologii [Jacob Taubes: Towards Political Theology]. Taubes J., *Ad Carl Schmitt: sopryazhenie protiv ostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt: Anti-axial Coupling], Saint Petersburg: Vladimir Dal, pp. 19–69.
- Gereby G. (2008) Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt. *New German Critique*, vol. 35, no 3, pp. 7–33.
- Herrero M. (2015) *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, London: Rowman & Littlefield.
- Hobbes T. (2020) *Leviafan, ili Materiya, forma I vlast' gosudarstva tserkovnogo I grazhdanskogo* [Leviathan; or, The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil], Saint Petersburg: Azbuka.
- Hoelzl M., Ward G. (2008) Editors' Introduction. Schmitt C., *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*, London: Polity, pp. 1–29.
- Kildyushov O. (2010) Chitaya Schmitta [Reading Schmitt]. Schmitt C., *Gosudarstvo i politicheskaya forma* [State and Political Form], Moscow: HSE, pp. 7–32.
- Kildyushov O. (2013) Mezhdru pravom i politikoj: Karl Schmitt v nachale 1930-kh [Between Law and Politics: Carl Schmitt in the Early 1930s]. Schmitt C., *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics], Moscow: Territoriya budushhego, pp. 7–26.
- Lara M. (2017) Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth. *History and Theory*, vol. 56, no 3, pp. 379–388.
- Lazier B. (2008) On the Origins of "Political Theology": Judaism and Heresy between the World Wars. *New German Critique*, vol. 35, no 3, pp. 143–164.
- Lilla M. (2016) *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York: New York Review Books.
- Meier H. (2011) *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Meier H. (2012) *Karl Schmitt, Leo Strauss i "Ponyatie politicheskogo": O dialoge otsutstvuyushhikh* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue], Moscow: Skimen.
- Mikhailovsky A. (2008) Bor'ba za Karla Schmitta: o retseptsii I aktual'nosti ponyatiya politicheskogo [The Fight for Carl Schmitt: on the Reception and Relevance of the Concept of the Political]. *Voprosy filosofii*, no 9, pp. 158–171.
- Müller J. (1999) Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth. *Journal of Political Ideologies*, vol. 4, no 1, pp. 61–85.
- Newman S. (2019) *Political Theology: A Critical Introduction*, London: Polity.
- Nichtweiss B. (2002) *Erik Peterson (1890–1960) und die politische Theologie: Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema*. Available at: <https://books.fb.ku.edu/media/publicazioni/allegati/Nichtweiss.pdf> (accessed 15 December 2021).
- Passos E. S. (2018) The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty. *The Review of Politics*, vol. 80, no 3, pp. 487–510.
- Peterson E. (1935) *Der monotheismus als politisches problem: ein Beitrag zur geschichte der politischentheologie im Imperium romanum*, Leipzig: Hegner.
- Saint Augustine (1998) *Tvoreniya. T. 3: O grade Bozhiem. Knigi I–XIII* [Writings, Vol. 3: The City of God, Books 1–13], Saint Petersburg: Aleteya.
- Schmitt C. (1932) *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker & Humblot.
- Schmitt C. (1940) Die politische Theorie des Mythos. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar — Genf — Versailles (1923–1929)*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, pp. 9–18.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-press-TS.
- Schmitt C. (2007) *Teoriya partizana* [Theory of the Partisan], Moscow: Praxis.
- Schmitt C. (2008) *Nomos Zemli v pravenarodov jus publicum europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Schmitt C. (2008) *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, London: Polity.
- Schmitt C. (2013) Garantkonstitutsii [Guarantor of the Constitution]. *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics], Moscow: Territoriya budushhego, pp. 27–220.
- Schmitt C. (2017) *Ex Captivitate Salus*, Cambridge: Polity Press.

- Schmitt C. (2017) *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Svyatitel' Grigory Bogoslov, Arkhiepiskop Konstantinopol'sky (2007) *Tvoreniya. T. 1: Slova* [Writings, Vol. 1: Words], Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa.
- Taubes J. (2021) *Ad Carl Schmitt: Sopryazhenie protiv ostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt: Anti-axial Coupling], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Thomas Aquinas (2016) O korolevskojvlasti k korolyu Kipra, ili o Pravleniiknyazej [On Kingship to the King of Cyprus; or, On the Government of Princes]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 2, pp. 96–128.
- Vardoulakis D. (2009) Stasis: Beyond Political Theology? *Cultural Critique*, vol. 73, no 1, pp. 125–147.
- Voegelin E. (2021) *Novaya nauka politiki* [The New Science of Politics], Saint Petersburg: Vladimir Dal.

«Бог без суверенитета» и «священная анархия» Царства: «слабая» теология как теополитический проект

Светлана Коначева

Доктор философских наук, доцент, декан философского факультета,
заведующая кафедрой современных проблем философии,
Российский государственный гуманитарный университет
Адрес: Миусская пл., д. 6, ГСП-3, г. Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: konacheva@mail.ru

В статье рассматриваются политические измерения слабой теологии Джона Капуто. Анализируется специфика его понимания слабости Бога, прослеживается эволюция его представлений о теополитике как адекватном методе теологической герменевтики. Мы показываем, что в ранних работах Капуто теополитика основана на кантовском прочтении Деррида, в них противопоставлены вера и знание, акцентирована нерешимость. Политические следствия теологии, сфокусированной на «грядущем Боге», связаны с мессианской надеждой, обещанием события справедливости. Справедливость при этом не интерпретируется как вещь, существующая в настоящем или обозримом будущем, речь идет о грядущей справедливости, грядущей демократии, грядущем гостеприимстве. В поздних работах Капуто переходит к гегельянской теополитике, основанной на понятии *Vorstellung*. В ней внимание сосредоточено на жизненном мире и событии *poiesis*. Онтологические аспекты нового способа теологического мышления характеризуются через переход от божественной экзистенции к настоятельности. Мы анализируем понятие Царства Божьего как «священной анархии», устанавливающей порядок, противостоящей иерархической логике. Интерпретация Царства Божьего, основанная на радикальной теологии креста, означает деконструкцию метафизики власти, мифологии высших небесных сил и политики суверенитета. Этико-политические импликации понятия «Царство Божие» характеризуют его как прагматическую и пророческую трансформацию мира. Мы показываем, что теополитика священного анархического Царства является способом помыслить гиперреальность не-возможного в реальном мире. «Политика креста», представленная в последних работах Капуто, тем самым может быть охарактеризована как проект актуализации и материализации, материального воплощения Бога в мире.

Ключевые слова: Джон Капуто, слабая теология, теополитика, суверенитет, справедливость, Царство Божие, священная анархия, настоятельность, зов

В дискуссиях последних десятилетий практически общим местом стала констатация кризиса светско-либеральной современности и возвращения религии, когда-то изгнанной из публичной сферы, в человеческую мысль и культуру. Этот поворот оказался не просто «возрождением» частной религиозности, но включал целый ряд других способов возвращения, вполне публичных и, следовательно, политических. Одной из определяющих черт современности было поддержание связи между классическим либерализмом и секуляризмом: свободное от ценностей

пространство первого, в котором рынок мог бы работать без ограничений, в сочетании с идеологическим предположением последнего о том, что религию можно отделить от общественной жизни. Однако в постсовременности непреложность этой взаимосвязи ставится под вопрос, а границы между религиозным и светским оказываются все более проницаемыми, как и многие другие различия эпохи модерна — субъект/объект, вера/разум, теология/философия и т. д. Формирование подобной «постсекулярной» среды, где ресурсы теологии (или религии) вновь могут быть использованы для обсуждения вопросов политики, стало результатом существенных коррективов в самопонимании теологии и философии, между которыми сегодня нет зоны отчуждения. Теперь у нас нет абсолютного или определенного критерия, который позволит тот или иной феномен обозначить как теологический или, напротив, нетеологический. В постсекулярном мире, как и во вселенной «Звездных войн», не существует бинарной оппозиции «религии и науки, тела и души, этого мира и будущего» (Caputo, 2001: 89), никаких признаков войны Коперника с Церковью и, конечно же, никакого противопоставления церкви и государства. Здесь теология означает скорее размышления о религиозных феноменах в целом, а не конкретную традицию или набор утверждений об истине. Современная теология работает с такими понятиями, как «суверенитет», «демократия», пытается осмыслить ту роль, которую они играют в нашей сегодняшней постмодернистской интеллектуальной и культурной ситуации. С другой стороны, в работах целого ряда философов можно обнаружить призывы к возвращению христианского метанарратива как равнозначного и обладающего серьезным потенциалом для описания постсовременного общества. Обращение к теологии становится также отличительной чертой трудов политических мыслителей, чьи позиции радикально критичны по отношению к современному порядку вещей, что позволяет говорить о «теологическом повороте» не только в феноменологии, но и в критической теории. Возвращаясь к теологии, отметим, что целый ряд современных теологических проектов, на первый взгляд обращенных к сугубо теологическим предметам — бытие/событие, слабость/могущество, экзистенция/настоятельность, могут быть прочитаны как проекты теополитические. В статье мы сосредоточимся на «слабой теологии» американского религиозного мыслителя Джона Капуто и попытаемся ответить на вопрос, можно ли рассматривать развитие его радикальной теологии как «радикальную политическую теологию», включающую «материальный поворот» (Ullrich, 2021: 22), а его теопэотику священного анархического Царства как способ помыслить гиперреальность не-возможного в реальном мире.

В недавно опубликованном интервью, данном Капуто Клейтону Крокетту, он обозначает свой проект слабой теологии как теополитический: «Все, о чем я писал за последние двадцать пять лет, связано со слабой теологией и слабостью Бога, все, что я пишу, является политическим — в стадии возникновения» (Putt, 2019: 39). Для того чтобы прояснить этот тезис, кратко обозначим контекст и эволюцию теологических взглядов Капуто. Одним из первых, кто рассмотрел сложное взаи-

модействие «политического» и «теологического» в XX веке, был Карл Шмитт в получившей широкий резонанс работе «Политическая теология» (1922). Ключевым моментом его политической теологии, выстраиваемой в контексте резкой критики веймарского либерализма, парламентаризма и космополитизма, стала концепция суверенитета, определенного как право принятия решения о чрезвычайном положении применительно к юридически-правовому порядку. Такое понимание суверенитета не было попыткой обратиться к религиозной традиции для обоснования политической легитимности, а скорее предполагало утверждение о том, что политический порядок структурно аналогичен метафизической реальности. Подобная аналогия отсылает к суверенному Богу, поскольку Бог одновременно основывает политический порядок, остается его частью и чем-то внешним по отношению к нему. Из этих определений Шмитт сделал нормативный вывод о необходимости вернуть в политику богословско-политический элемент. Критические отклики на концепцию Шмитта появлялись до и после Второй мировой войны, одни из них имели историко-теологический характер, а другие ориентировались скорее на возможность использования теологических концепций в политике. К первым можно отнести юриста Ханса Кельзена и консервативного теолога Эрика Петерсона, утверждавших, что теория Шмитта уклоняется от важнейших тринитарных аспектов теологии. Вальтер Беньямин в своей диссертации «Происхождение немецкой трагедии» (1925) обращает особое внимание на то, что суверенитет — не структурный аналог всемогущего Бога, скорее, он возникает как воображаемое следствие изменившегося понимания истории, как возможность эсхатологического разрушения мира. После войны появляется «новая политическая теология» (Иоганн Баптист Мец, Юрген Мольтманн, Доротея Зёлле), которую объединяет со Шмиттом только критика либерализма. Эти теологии полагали, что критика либерализма не требует повторного утверждения решительных действий, как думал Шмитт, а должна исходить из освободительного потенциала самой теологии. При либерализме теология и религия оказались ограничены сферой приватного, и это было предательством христианской миссии в мире, ведь изначально она предполагала вызов структурным системам несправедливости, колониализма, расизма и сексизма. Внимание «новых политических теологов» к тем, кто маргинализирован обществом, вдохновило вторую волну политической теологии, формирующуюся в непосредственном взаимодействии с критической теорией, и привело к появлению таких движений, как феминистская теология, черная теология и квир-теология. В то время как во второй половине XX века споры о политической теологии в основном ограничивались кругом теологов, социологов и историков, на рубеже XX–XXI веков можно обнаружить возрождение интереса к теологической проблематике со стороны политической теории (Жижек, Бадью, Агамбен). К политико-теологической концепции суверенитета обращается в поздних работах и Жак Деррида, устанавливая связь со Шмиттом и его тезисом о том, что политический суверен получает свою концептуальную силу от суверенного всемогущего Бога. На своем последнем семинаре Деррида говорит о суверене как о том, кто позици-

онирует себя как я сам (*ipse*). Подобное определение Деррида применяет и к таким суверенам, как князь, монарх, император или диктатор, и к человеку в демократических государствах, даже к гражданину при осуществлении его суверенной свободы (например, когда он голосует или опускает свой тайный бюллетень в урну). Для Деррида суверенитет есть везде, где присутствует решение, достойное этого названия в классическом смысле слова. В этом описании суверена Деррида подразумевает традицию либерального модерна в семантическом поле определенной политической теологии. Тем самым устанавливается связь наших современных демократических государств с монархическими формами правления, аристократией и олигархией, а также с онтологией. Все эти политические формы опираются на определенную версию абсолютно классической схемы с Богом Отцом, которая, как замечает Деррида, является теологической идеей суверена. Деррида ссылается на имитацию, которая описывает «человеческий» институт государства как «копию дела Божьего», и говорит о человеческом суверене как о «местозаменителе абсолютного владыки: Бога» (Derrida, 2009: 53). Именно теологическая рецепция Деррида станет основанием для попытки мыслить Бога без суверенитета в слабой теологии Джона Капуто.

После первых работ, посвященных Мартину Хайдеггеру, Фоме Аквинскому и Майстеру Экхарту, монография Капуто, опубликованная в середине 1990-х, «Молитвы и слезы Жака Деррида» (Caputo, 1997b), сразу же была воспринята как событие не только в области континентальной философии религии, но также и в теологии. В ней Капуто утверждал, что Деррида может быть интерпретирован как квазирелигиозный (в частности, квазииндуохристианский) мыслитель. В дальнейшем Капуто публикует серию теологических текстов, в которых разрабатывается проект слабой, или «радикальной» теологии, среди них можно выделить «Слабость Бога» (2006), «Настоятельность Бога» (2013) и «Крест и Космос» (2019). В них Капуто предложил радикально иной взгляд на христианскую теологию, не только бросил вызов статическим формулировкам Бога, которые можно найти в традиционной догматике, но разработал динамичный подход к чтению Священного Писания и самой традиции — методологию, которую он называет «теопоэтикой». Поскольку онтология объявляется эквивалентом метафизического теизма, ее преодоление требует отказа от метафизической лексики. Теопоэтический способ мышления отличает погруженность в поток существования, мессианская динамика дискурса, в которой значение никогда не фиксируется, но всегда остается «грядущим». Нет интерпретатора, который мог бы вспомнить славу прошлого первоначального смысла, телеологическое присвоение абсолютного знания также недостижимо. Нет необходимости противостоять рассеиванию и текучести значения, это вечное движение, которое никогда не преодолеет риск бессмысленности и потери. Децентрализованная игра значений не ослабевает, когда мы обращаемся к теологической герменевтике, поскольку ни один язык не застрахован от различения, характеризующего неоднозначность любого дискурса. В результате Капуто утверждает, что даже когда кто-то говорит о Боге, нужно признать, что

имя Бога можно бесконечно переводить и заменять. Соответственно, как отмечает Кейт Патт и с чем соглашается сам Капуто, он постоянно занимается различного рода «поэтикой» в качестве адекватного метода теологической герменевтики, в которой можно выделить: 1) поэтику «обязательства», где обязательство — это событие, а то, что мы называем «этикой», означает реакцию на это событие; 2) поэтику «Царства Божьего» — герменевтику «события», происходящего в христианстве; 3) и, наконец, первые две являются примерами общей структуры — поэтики невозможного, возможности невозможного, потрясающего горизонты прихода события, которое заново открывает наш мир (Crockett, 2014: 39, 52). В такой герменевтике поэтическая игра различия¹ может быть шифром для события, свершающегося во имя Бога, — события, которое всегда предвещает возможность преобразования жизни, это открытая игра, искупительно предполагающая метапоэтическое измерение.

«Сильная» теология, которой Капуто противопоставляет свой радикальный проект, — это дискурс, который истолковывает Бога как парадигму земного суверенитета. Бог предстает в нем как властелин истории, *archè*, вневременной *principium*, *prima causa*, безымянное имя апофатической теологии, *summum ens*, платоническое благо за пределами бытия (Caputo, 2006a: 32–39). Капуто настаивает на том, что неметафизический теизм говорит о Боге, обращаясь к идиомам «слабой» теологии события, к поэтике веры, которая понимает Бога как бесконечно переводимое имя того, чего мы больше всего желаем, но не можем идентифицировать, к страсти к невозможному, которое всегда должно прийти, и к упованию, которое расшифровывает Бога как призыв и обещание, а не как высшее сущее или *actus purus*. Для Капуто задача заключается в том, чтобы мыслить Бога без этих метафизических «условностей», но не просто безусловного Бога (это было бы отрицательной теологией), но Бога как имя безусловности, но без сильной силы. Именно это имеет в виду Капуто, когда говорит о «слабой» теологии: не «слабость», под которой подразумевается простое противостояние сильному, но, скорее, Бог, который именуется вызов события, претендующего на нас, призывающего нас к ответу без принудительного навязывания. Он также решительно противостоит любым теологическим попыткам защитить божественное могущество перед лицом зла, считает богохульством использование имени Бога для рационализации зла и страданий. Слабость Бога проявляется в призыве к добру, а не властном установлении

1. Капуто использует концепт Деррида, указывающий на разрыв между знаком, словом и его смыслом. Поскольку слово не может полностью охватить смысл, оно обращается за помощью к другим словам, и таким образом создается бесконечная игра различий. В работе «Сила закона» Деррида приводит пример такой игры, обсуждая понятие справедливости. Он противопоставляет слово «справедливость» и смысл — «справедливость как таковую». Последняя невозможна, но она сопровождает действия системы права. При этом то, что для нас достижимо и что мы называем справедливостью, происходит в разрыве между событием справедливости и действием системы права. В перспективе событие, которое всегда грядет («приходящее», *à venir*), система права меняется или деконструируется. Это дает Деррида основания для утверждения, что сама деконструкция в этом случае является справедливостью.

справедливости. Деконструкция здесь используется, чтобы подчеркнуть те характеристики справедливости и гостеприимства, которые включают невозможную возможность дара по ту сторону экономики. Капуто говорит о «гиперреализме», избыточном, но приходящем снизу, чтобы славить то, что «непредсказуемо, невообразимо, неместимо, недеконструируемо» (Caputo, 2006a: 123).

Многие исследователи (Crockett, 2011; Gschwandtner, 2013; Ullrich, 2021) указывают на мессианское измерение слабой теологии. В ранних работах Капуто описывает «грядущего Бога», используя термины Деррида из его трудов второй половины 1980-х годов (этот период иногда обозначают как «этический поворот»), — мессианское желание справедливости, гостеприимство, чистый дар и прощение. Как и Деррида, Капуто разрабатывает формальное мессианство, которое отличается от содержания конкретных мессианских верований. Мессианское описывается как грядущее мессианское обещание. Речь идет о стремлении к разрушению человеческих систем и взаимодействий, которые непреодолимо препятствуют справедливым отношениям. Приход невозможного характеризуется как приход невыразимого Другого, которого невозможно определить, но только указывать на него через другие темы. Как утверждает Капуто, «деконструкция полностью мессианская, но ее Мессия — *tout autre* (совершенно другой), тот, кто разрушает устойчивые горизонты ожиданий, выходит за пределы возможного и мыслимого, за пределы видимого и предсказуемого, и кто, следовательно, не является частной собственностью некоторых избранных людей» (Caputo, 1997a: 33). Капуто осуществляет здесь квазифеноменологическую редукцию, описывающую Бога не как сущее, но как парадигматическое имя события, или, на языке Деррида, «грядущего, приходящего Бога» (*à venir*). В его трактовке мессианская страсть к невозможному глубоко этична и связана с миром.

Подобные ходы мысли сближают теологию события с теологией надежды Юргена Мольтманна (Moltmann, 1964), хотя он трактует надежду с гораздо большей определенностью. Для Мольтманна мессианские ожидания связаны с новым творением, открытым событием воскресения Иисуса, в то время как для Капуто речь идет о надежде на то, что может наступить какое-то событие — любое событие — справедливости. Иными словами, для Капуто мессианская надежда — это вера в обещание прихода Другого, который сломает тупик невозможности, препятствующей праведности в мире. Однако это обещание никем не дается, а скорее, является структурной частью существования. Это не «гарантированное обещание», как выражается Мольтманн. Для Капуто нет никого, кто дает обещание, или какой-либо силы, которая может сделать его исполнение вероятным. В самом деле, для него любая попытка определить, кто дает обещание, замыкает обещание в статическом мессианизме, тем самым утрачивается динамическая, мессианская природа обещания. Скорее, обещание можно назвать надеждой на распад человеческих структур, которые препятствуют высвобождению события справедливости. При этом вместо того, чтобы быть абсолютной силой Бога, такое расшатывание структур реальности является слабым призыванием бессильного Бога. Максималь-

но уходя от страха, который традиционно сопровождал идею о том, что социальные структуры могут быть поколеблены, Капуто призывает к «священной анархии», где мир перевернут во имя Царства Божьего.

Однако этот безымянный призыв к анархическому царству — молитва «Господь, гряди!» — наталкивается на невозможность апории. Деррида использует термин «апория» для описания переживания невозможности, когда нет обозримого пути вперед. Апория часто связана с тем, что он называет двойной связью, то есть местом, где наследие дает противоречивые полномочия, так что не-возможно выбрать путь вперед. Несмотря на то что переживание невозможного может показаться конечной точкой, местом паралича воли, эта конечная точка фактически означает отправную точку, с которой могут начаться решение и ответственность. Столкнувшись с двойной связью апории, человек должен решить, как двигаться дальше. Принятие такого решения — дело непростое. Никто не знает и никогда не узнает, было ли решение справедливым. Сделав выбор, мы не узнаем о результатах другого выбора. Нет общего руководства к тому, какое решение можно принять перед лицом апории, поскольку каждый случай является уникальным и единичным. Для Деррида переживание апории — это начало этики и политики, он заявляет: «Я хотел бы перевести опыт этой невозможности в то, что мы могли бы назвать этикой или политикой» (Derrida, 2007: 240). Такое понимание опыта, комментирует Капуто, не связано со встречей с тем, что присутствует, а скорее, «означает столкновение с пределами того, что никогда не может быть присутствующим, переход к пределам непредставимого, чего мы больше всего желаем, а именно невозможного» (Caputo, 2006a: 340). Этот опыт по ту сторону присутствия, желание «приди!», означают для него призыв к вере (без религии) в невозможное и побуждение ответить на призыв к грядущей справедливости. Акцентируя религиозное измерение деконструкции, Капуто подчеркивает, что подобный опыт зовет через бездну неразрешимости, из апории, преграждающей путь вперед. Решение должно быть принято перед лицом этой неразрешимости. Справедливое решение, суждение, достойное этого имени, действительно отвечающее требованиям справедливости, а не просто законным, оказывается с глазу на глаз с неразрешимостью, пристально всматривается в ее лик, смотрит в бездну, а затем совершает прыжок. Только после такого рискованного столкновения с неопределенным и неразрешимым можно предпринять ответственные действия как ответ на призыв справедливости. Как и Деррида в «Силе закона», Капуто подчеркивает, что справедливость — это не вещь, которая существует. Это ни настоящее, ни обозримое будущее. Она «требует нас издалека, из будущего, из будущего, которое всегда структурно грядет», — говорит Капуто (Caputo, 1997b: 106). Справедливость предстает как событие, пришествие и обещание. Она относится к чему-то ранее существовавшему, но структурно всегда является обещанием чего-то грядущего. Более того, Деррида предполагал, что обещание не только говорит о грядущем событии, но на самом деле работает, чтобы произвести событие, он рассматривает обещание как то, что провоцирует и вызывает событие. Необходимо также отме-

титель, что хотя обещание для Деррида должно быть чем-то благим, полезным и желанным, однако его всегда преследует риск превратиться в угрозу: то, что обещало быть хорошим, может превратиться во что-то дурное. Капуто тоже настаивает, что эти два понятия должны идти вместе, иначе обещание будет не обещанием, а прогнозом или предсказанием. Для Деррида и Капуто различие между обещанием и угрозой никогда не может быть гарантировано. То же самое можно сказать и о приходе Мессии. Зло, лжесвидетельство и монструозность преследуют невозможное. Нет уверенности в том, что грядущее будет хорошо. Пришествие нельзя превратить в романтизированную апокалиптическую уверенность. Однако наступление события остается призывом к вере в обещание грядущего, надеждой на то, что грядущее мессианское пришествие — это грядущая справедливость, грядущая демократия, грядущее гостеприимство, а не нечто чудовищное.

Если мессианская «религия без религии» основана на предложенном Капуто «кантианском прочтении» Деррида, где противопоставлены вера и знание и акцентирована неразрешимость, то в поздних работах Капуто объявляет поворот от Канта к Гегелю. Гегелевский стиль постмодернизма оказывается более радикальным, поскольку связывает веру со знанием. Капуто обращается к гегелевскому *Vorstellung* (представление), которое он считает образом, а не понятием и интерпретирует как репрезентативную «картину мира», «чувственно-картинное воплощение истины вместо концептуально-логического» (Caputo, 2013: 94). Теопоэтика, основанная на гегелевском *Vorstellung*, обращена к жизненному миру, формам жизни, она представляет собой раскрытие мира, констелляцию дискурсивных стратегий и практик, в которых и через которые оформляется мир. Гегельянская теопоэтика оказывается путем вниз, в план имманентности, где религия мыслится не как *Vorstellung* некой метафизической субстанции, а как настоятельность события. Теопоэтика выявляет метаноэтическую потенциальность события, которое зовет к невозможному этикополитическому изменению всей человеческой социальности. Капуто специально подчеркивает, что гегельянская теопоэтика отнюдь не отказывается от онтологической позитивности, не сводится «к десубстанциализированной форме призыва» (Caputo, 2013: 150). Она не исключает материальное и конкретное, напротив, акцентирует внимание на нашем ответе на приход грядущего: мессианская структура — это структура, которая делает нас ответственными за суровость и требовательность *à venir*» (Caputo, 2013: 151).

Капуто предпочитает говорить, что Бог не «существует», а «настаивает»: Бог настаивает, а это мы существуем и несем ответственность за то, чтобы дать Богу такое существование, какое есть у Бога в «мире» (Caputo, 2013: 14). В таком понимании особым образом соотносятся Бог и истина. Вслед за Августином Капуто определяет истинность как *facere veritatem*, как «действие» истины, а не отождествление истины с бесплодным познанием адекватности. Следует обозначать «Бога» как событие, как действие, а не как сущность, как наименование того, что происходит в различных событиях справедливости, прощения или дара. Тем самым истинность имени Бога — это воплощение события, которое таит в себе это имя.

Но эта истина совершается в нас, в нашем ответе. Следовательно, истина события не сводится к истине суждения, теистического или атеистического. Капуто отвергает возможность метафизических пропозиций, устанавливающих существование или несуществования сущего, называемого Богом, как если бы это было «трансцендентное означаемое», которое останавливает игру религиозных означающих. Он стремится строго придерживаться структуры события, призыва и ответа, настоятельности и существования, что, по его мнению, придает содержание религиозному дискурсу. Отвечая на событие, которое настаивает в этом имени, наше существование черпает силу из слабости Бога и слабость Бога (настоятельность) черпает силу из нашего ответа (существования).

Наиболее отчетливую возможность представить, что такое «радикальная политическая теология», дает образ Царства Божьего как царства «священной анархии». Капуто находит этот образ в Новом Завете, особенно в синоптических Евангелиях и связывает его не только с изречениями и притчами Иисуса из Назарета, но и в более глубоком смысле со смертью Иисуса на кресте. Царство Божие, провозглашенное Иисусом, Царство, за которое Он в конечном итоге умер на кресте, означает совершенно другой политический порядок. Этот порядок не находится под властью *archè* и не управляется властью или авторитетом, это скорее порядок, который противоречит самой иерархической логике. Капуто называет такой «анархический» порядок «священным», потому что он основан на «глупости»² Бога, кенотически опустошающего себя вплоть до крестной смерти. Для него смерть Иисуса обнаруживает не высшую силу Бога, как в классических христологиях, но становится моделью подрывного протеста от имени тех, кто исключен и страдает от деспотических сил мира. Логика креста — это не логика суверена, который докетически отказывается от своей власти; но скорее извращенная а-логика анархического бессилия, которое вопиет в знак протеста от имени малых сих: «Единственная логика в Царстве — это глупая логика креста, и единственная сила — это бессильная сила милосердия и прощения, и единственное правило — неуправляемость мира, перевернутого с ног на голову. Поэтика Царства означает парадоксальную, параболическую пара-логику Царства, а-логику иронического Царства» (Caputo, 2015: 94).

Разрабатывая в работе «Крест и Космос» радикальную теологию креста, Капуто не просто говорит об уязвимом и несuverенном Боге, но пытается показать, что крест непосредственно касается верховной власти Божества, самого «Бога в вышних», делая его подверженным слабости и небытию. Сила Бога состоит из бессилия и несuverенности, а величие Бога заключается в том, что он является наименьшим среди нас. В противном случае «имя Бога — это силовая игра, стратегический ход, сделанный теологией против своих противников, игра, которая пре-

2. Отсылка к словам апостола Павла из Первого послания к Коринфянам (1:22): мы возвещаем Христа распятого на кресте! для Иудеев это камень преткновения, а для язычников — глупость. Здесь и далее цит. по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.

вращает Бога в игрока в игре силы, разыгрываемой в мире, где теология и ее Бог держат все карты, где Бог славы неизбежно побеждает (*theologia gloriae*), а теология в конечном счете сводится к победе, что недостойно Бога и теологии» (Caputo, 2019: 17–18). Радикальная теология креста требует деконструкции метафизики власти, мифологии высших небесных сил и политики суверенитета. Капуто опирается здесь на революционные тексты Первого послания апостола Павла к Коринфянам, в которых глупость насмехается над мудростью, небытие побеждает бытие, а слабость сильнее власти. Апостол Павел настаивает, что в соответствии с мирскими критериями силы Бог слаб, в соответствии с мирскими критериями рациональности Бог глуп, исходя из критериев метафизического бытия мира Бог соотносится с ничто. Павел акцентирует анархическую силу бессилия Бога, чтобы разрушить все мирские критерии, аргументируя свою позицию отсылкой к пророку Исае: «Погублю мудрость мудрых и разум разумных отвергну» (1 Кор 1:19). Капуто останавливается на этом фрагменте, чтобы проследить генеалогию деконструкции. Апостол Павел использует глагол *appolumi*, который впоследствии был переведен на латынь глаголом *destruere* и существительным *destruction*. Лютер использует этот термин для описания своей критики средневековой схоластики, и в дальнейшем, как показали исследования последних лет, именно из лютеровского корпуса воспринимает термин *Destruction* Хайдеггер. И поскольку Деррида выстраивает свое понимание *déconstruction*, развивая и трансформируя хайдеггеровскую деструкцию, апостол Павел становится для Капуто номинальным патриархом деконструкции, поскольку он «деконструирует» силу и мудрость мира через слабость и глупость слова о кресте. «Божественный порядок», который формируется вокруг Иисуса, является анархическим, перевернутым с ног на голову, иначе говоря, иерархической глупостью в глазах мира. Бог, явленный Иисусом, не высшее бытие, управляющее миром через определенные суверенные действия, напротив, Царство Божие подчиняет принципы мира бессильной силе вдов и сирот, незнатных и униженных в глазах мира. Капуто здесь снова обращается к тексту Послания к Коринфянам, где апостол Павел указывает, что Бог приводит в замешательство привычное бытие мира, становясь на сторону тех, кого мир считает ничем и никем³. В тексте послания употреблено выражение *ta me onta*, буквально «то, что без бытия». Капуто заключает, что Бог деконструирует бытие мира, непосредственно отождествляясь с этим не-бытием. Бог удаляется от «мировости мира», «мирового порядка присутствия» и поселяется в тайниках и укрытиях, образованных малыми и ничтожными. Преодолевая язык аподиктических суждений о существовании или несуществовании Бога, Капуто концентрирует внимание на том, «где» и «как» Бог существует. Он показывает, что Бог существует в контексте человеческого существования как критическая сила, ставящая под вопрос структуры принуждения и доминирования. Именно поэтому настоятельность Бога

3. Но, чтобы посрамить мудрых, Бог избрал то, что в мире считается глупым; чтобы посрамить сильное — то, что в мире считается слабым. И избрал безродное и ничтожное, так сказать, ничто, чтобы обратить в ничто то, что для мира что-то значит (1 Кор 1:27–28).

заменяет понятие существования и определяет анонимный зов, призывающий индивидов вовлечься в *imago dei*, чтобы подобно Иисусу отождествиться с теми униженными, кто лишен голоса или позиции в социуме. Образ Бога бытия, всемогущества и всеведения, распятого на кресте небытия, слабости и глупости показывает, что для радикальной теологии первенство Бога состоит не в том, чтобы быть *causa prima* в порядке бытия, а в том, чтобы быть чем-то «безусловным» в порядке призыва: «Бог — не высшее сущее, а внушающий голос; не генератор силы, а настойчивое требование; не могущественный победитель, а спектральный дух; не демонстрация „подавляющей силы“, мечта каждого чиновника Пентагона, а приглашение» (Caputo, 2019: 33).

Выводя Бога из порядка бытия, присутствия, сущности, субстанции или действительности, подчеркивая, что «Бог не абсолютное бытие, а безусловный призыв» (Caputo, 2019: 33), Капуто идет еще дальше, отказываясь определять Бога, как того, кто призывает. Кажется, что возникает естественный вопрос: кто же тогда зовет? Или мы остаемся с пустой тавтологией — зов зовет, подобной хайдеггеровскому «*die Sprache spricht*». Капуто готов принять обвинение в хайдеггерстве, дабы и здесь избежать гипостатизирования, онтологизации и мифологизации. Отсылка к Хайдеггеру означает, что в структуре подлинного призыва нет зовущего, который зовет, зов погружен в какофонию голосов, когда зовущий не поддается определению. В подлинном зове «авторитет призывающего должен быть распят, а сам зов должен быть незащищенным, уязвимым и несuverенным» (Caputo, 2019: 34). Единственная подлинность, которую может вызвать призыв, — это подлинность ответа, посредством которого призыв накапливает земную реальность, сущность, силу, престиж, авторитет. Подобный тихий голос призыва, лишенный авторитета и автора, уверенности и гарантий, предельно чуждый миру, поскольку для мира предельная глупость приветствовать своих врагов любовью, обидчика — прощением, сказать «приди» приходу непредвиденного, кажется некоторым критикам Капуто лишенным какого-либо когнитивного содержания, не основанным на познанной природе Бога, просто не имеющим каких-либо авторитетных оснований (Groothuis, 2020). Но, как справедливо замечает сам Капуто, «логос креста — это не рецепт бессилия и нигилизма» (Caputo, 2019: 42). Напротив, это логос надежды в жизни, логос глубочайшей веры в жизнь. Можно назвать это чистой верой, *sola fide* (не случайно работа «Крест и космос» написана в диалоге с Лютером), возникающей в ответ на чистое обращение, неуверенное и незащищенное. Это вера в будущее, в возможность чего-то совершенно другого, провозглашение жизни, которое возникает и сохраняется через смерть и страдания (что и составляет смысл воскресения).

Таким образом, можно рассматривать эволюцию слабой теологии Капуто как движение от «этики креста», через «логику креста» — к «политике креста». В работах последнего десятилетия он сосредоточен на этико-политических импликациях понятия «Царство Божие», характеризующих его как прагматическую и пророческую трансформацию мира. Капуто апеллирует к концепции *theologia crucis* для

того, чтобы показать, что только в «слабости Бога» осуществляется Царство Божие, устанавливающее справедливость в мире, пронизанном несправедливостью. Имя «Бог» рассматривается здесь как относящееся к провокационной силе, призывающей к осуществлению справедливости, а не как отсылающее к кому-либо или чему-либо, обладающему собственной действенной силой. Несмотря на такую сфокусированность на Боге как на слабой силе, для Капуто вера становится активной надеждой на то, что невозможная возможность преобразования мира в сторону справедливости действительно может произойти. Для Капуто нет никакой гарантии, что это произойдет, и поэтому он использует термин Деррида «не-возможное», чтобы обозначить отношение между возможностью и невозможностью в рамках концепции надежды. Надежда Капуто на невозможную возможность преобразования мира может быть истолкована как символ страстного желания мессианского пришествия Божественной славы в мир, в котором ее нет. Вместо образов Вечной Славы он предлагает сосредоточиться на том, где мы находимся — здесь и сейчас — с неопределенной надеждой на справедливость, которая может прийти. Подобная теология креста использует логику открытой трансформации, утверждая Божественную Славу как явление, происходящее в жизни мира, а не как эсхатологическое видение конца времен. Слава в этом смысле может быть мерцающим и неопределенным, но трансформирующим событием, на которое мы можем надеяться.

Поэтика Царства представляет собой постонтологию, альтернативную онтологической метафизике, выстраиваемую феноменологическими методами, идущую назад к феноменологической текстуре опыта. Онтология, заменившая различие имманентности и трансцендентности на различие экзистенции (existence) и настоятельности (insistence), предполагает, что Царство Божие, которое не существует, а настаивает, не означает какую-либо идентифицируемую социальную или политическую реальность, но призыв, который исходит неизвестно откуда и от кого и требует, без авторитета и суверенитета, отождествить себя с вдовами и сиротами, утешить угнетенных несправедливостью, милосердно принять тех, кого мир считает ничем. Царство Божие «существует» в событиях милости, мотивированных зовом обязательства. «Бытие» Царства раскрывается в актах любви. Имя «Бог» означает настойчивость призыва, анонимное побуждение к вовлеченности в дела милосердия, освобождения, исцеления. Настоятельность Бога не тождественна отвержению существования Бога, скорее само существование понимается как воплощенное в актах благодарности и любви, осуществляемых в человеческом бытии. Можно сделать вывод, что Бог нуждается в человеке, чтобы существовать, чтобы воплотить Бога в этических и политических действиях, манифестирующих Царство Божие в человеческом сообществе. Речь идет о понимании существования Бога как уязвимого, зависимого от того, смогут ли человеческие сущие актуализировать обещанное божественное существование через трансформативные этические акты, требуемые от тех, кто желает жить как граждане Царства Божия. Иными словами, Бог и Царство зависят от мессианской и пророческой дина-

мики, присущей процессу священной анархии, которая неизбежно оказывается этической и политической. Тем самым акцентированная в «Слабости Бога» деконструкция идеи суверенного Бога, разрушающая традиционное политическое мышление о суверенитете, которое «воплощалось в тиранию, терроризм, женоненавистничество, колониализм, инквизицию и другие яркие проявления политической несправедливости» (Соловий, 2017: 17), в работах последних лет трансформируется в проект актуализации и материализации, материального воплощения Бога в мире. События и призыв не отодвигаются за пределы недостижимого горизонта возвышенного, «религия без религии» отнюдь не предстает «безжизненной и бескровной», как ее интерпретирует Жижек (Žižek, 2009: 260). В понимании Капуто, радикальная теология креста утверждает жизнь во всех ее трудностях, со всеми ее изъянами и темпоральными ограничениями. В этом парадоксальном утверждении жизни, условием которого является полнота переживания смертности, человек призван укреплять то, что немощно в Боге, давая жизнь настоятельности Бога. Божий призыв остается безоговорочно слабым, у него нет физической или метафизической силы, с которой он мог бы навязывать то, к чему он призывает, он «не осуществляется сверх-бытием, которое позаботится о том, чтобы мы пожалели о том дне, когда проигнорировали его волю» (Caputo, 2019: 36). Однако это означает, что человеческое сообщество может формироваться как *ek-klesia*, сообщество тех, кого призвали, кто ответил на зов и кто призван быть сильным. Разработанная Капуто «политика креста», сохраняя «облако анонимности» в отношении Бога, характеризуя Бога как принадлежащего порядку безусловной настойчивости, а не бесконечного существования, позволяет описать человеческий социум как принадлежащий порядку существования, призвания и ответственности.

Литература

- Жижек С. (2008). Устройство разрыва: параллаксное видение / Пер. с англ. А. Смирнова, Г. Рогоняна, С. Кастальского, А. Олейникова. М.: Европа.
- Жижек С. (2009). Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / Пер. с англ. С. Кастальского. М.: Европа.
- Жижек С. (2011). Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие ему предметы / Пер. с англ. А. Смирнова, М. Рудакова, А. Абельситова. М.: Европа.
- Соловий Р. П. (2017). Теопоэтика и теополитика Джона Капуто // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. Т. 17. Вып. 3. С. 7–21.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Caputo J. D. (ed.). (1997a). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. N. Y.: Fordham University Press.
- Caputo J. D. (1997b). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2001). *On Religion*. L.: Routledge.

- Caputo J. D.* (2006a). *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D.* (2006b). *Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida's Democracy to Come* // *Crockett Cl.* (ed.) *Religion and Violence in a Secular World*. Charlottesville: University of Virginia Press. P. 137–156.
- Caputo J. D.* (2013). *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D.* (2015). *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*. Salem: Polebridge Press.
- Caputo J. D.* (2019). *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cistelacan A.* (2014). *The Theological Turn of Contemporary Critical Theory* // *Telos*. № 167. P. 8–26.
- Crockett C.* (2011). *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Crockett C., Putt B. K., Robbins J. W.* (eds.). (2014). *The Future of Continental Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida J.* (2007). *A Certain Impossible Possibility of Saying the Event* // *Mitchell W. J. T., Davidson A. I.* (eds.). *The Late Derrida*. Chicago: University of Chicago Press. P. 223–243.
- Derrida J.* (2009). *The Beast and the Sovereign*. Chicago: Chicago University Press.
- Gschwandtner C.M.* (2013). *Postmodern Apologetics: Arguments for God in Contemporary Philosophy*. N. Y.: Fordham University Press.
- Groothuis D.* (2020). *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Review. *Notre Dame Philosophical Reviews*. 03.05.2020. URL: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (дата доступа: 10.06.2022).
- Habermas J.* (1992). *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* // *Habermas J.* *Texte und Kontexte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. P. 127–156.
- Moltmann J.* (1964). *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Putt B. K.* (ed.). (2019). *The Essential Caputo: Selected Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ullrich C. D.* (2021). *Sovereignty and Event: The Political in John D. Caputo's Radical Theology*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Žižek S., Milbank J.* (2009). *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press.

“God without Sovereignty” and “Sacred Anarchy” of the Kingdom: Weak Theology as a Theo-political Project

Svetlana A. Konacheva

Professor, Doctor in Philosophical Sciences, Dean of Department of Philosophy, Head of Chair of Modern Problems of Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities
Address: Miuskaya sq., 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993
E-mail: konacheva@mail.ru

The paper is devoted to the political dimensions of John Caputo’s “weak theology”. We analyze his understanding of the weakness of God and trace the evolution of his theo-poetics as an adequate method of theological hermeneutics. We argue that in Caputo’s early works, theo-poetics is based on the Kantian reading of Derrida; this means the opposition between faith and knowledge, and emphasizing the undecidability. The political implications of a theology which is focused on the “God to come” are linked to messianic hope, and the promise of an event of justice. At the same time, justice is not interpreted as a thing that exists in the present or foreseeable future. Caputo proclaims the non-programmable future of event: justice “to come”, democracy “to come”, or hospitality “to come”. In later works, Caputo turns to Hegelian theo-poetics based on the concept of *Vorstellung*. It focuses on the world-life and the event of *poiesis*. The ontological aspects of the new mode of theological thinking are characterized through the transition from God’s existence to insistence. We analyze the concept of the Kingdom of God as “sacred anarchy”, and indicate that this Kingdom establishes the order that is opposed to hierarchical logic. The interpretation of the Kingdom of God based on the radical theology of the cross characterized as the deconstruction of the metaphysics of power, the mythology of the higher heavenly powers, and the politics of sovereignty. The ethical and political implications of the concept “Kingdom of God” are analyzed as a pragmatic and prophetic transformation of the world. We argue that the theo-poetics of the sacred anarchic Kingdom is a way of thinking on the hyper-reality of the impossible in the real world. The “politics of the cross” that is presented in the last works of Caputo can thus be characterized as a project of actualization and materialization, that is, the material embodiment of God in the world.

Keywords: John D. Caputo, weak theology, theo-poetics, sovereignty, justice, Kingdom of God, sacred anarchy, insistence, call

References

- Caputo J. D. (1997) *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (ed.). (1997) *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.
- Caputo J. D. (2001) *On Religion*, London, New York: Routledge.
- Caputo J. D. (2006) *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2006) Without Sovereignty, Without Being: Unconditionality, the Coming God, and Derrida’s Democracy to Come. *Religion and Violence in a Secular World* (ed. Cl. Crockett), Charlottesville: University of Virginia Press, pp. 137–156.
- Caputo J. D. (2013) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo J. D. (2015) *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, Salem: Polebridge Press.
- Caputo J. D. (2019) *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Cistelacan A. (2014) The Theological Turn of Contemporary Critical Theory. *Telos*, no 167, pp. 8–26.

- Crockett C. (2011) *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Crockett C., Putt B. K., Robbins J. W. (eds.) (2014) *The Future of Continental Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida J. (2007) A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *The Late Derrida* (eds. W. J. T. Mitchell, A. I. Davidson), Chicago: University of Chicago Press, pp. 223–243.
- Derrida J. (2009) *The Beast and the Sovereign*, Chicago: Chicago University Press.
- Groothuis D. (2020) Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory. Review. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 03.05.2020. Available at: <https://ndpr.nd.edu/news/cross-and-cosmos-a-theology-of-difficult-glory/> (accessed 10 June 2022).
- Gschwandtner C. M. (2013) *Postmodern Apologetics: Arguments for God in Contemporary Philosophy*, New York: Fordham University Press.
- Habermas J. (1992) Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 127–156.
- Moltmann J. (1964) *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Putt B. K. (ed.). (2019) *The Essential Caputo: Selected Writings*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: Kanon-press-C.
- Solovy R. (2017) Teopoetika i teopolitika Dzhona Kaputo [John Caputo's theopoetics and theopolitics]. *Research Yearbook Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, vol. 17, no 3, pp. 7–21.
- Ullrich C. D. (2021) *Sovereignty and Event. The Political in John D. Caputo's Radical Theology*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Žižek S. (2008) *Ustrojstvo razryva: parallaksoe videnie* [The Parallax View], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2009) *Kukla i karlik: hristianstvo mezhdu eres'yu i buntom* [The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity], Moscow: Evropa.
- Žižek S. (2011) *Razmyshleniya v krasnom cvete: kommunisticheskij vzglyad na krizis i soputstvuyushchie emu predmety* [Reflection in a Red Eye], Moscow: Evropa
- Žižek S., Milbank J. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge: MIT Press.

Понятие «служение» в языках англоязычных и русскоязычных дискуссий современных протестантов: новейшие дискуссии и тенденции

Сергей Егоров

Директор Центра стратегических исследований, Национальный институт управления
Адрес: улица Поречная, д. 15, г. Москва, Российская Федерация 109652
E-mail: sergeyyuegorov@gmail.com

Статья посвящена интерпретациям понятия «служение», используемым современными протестантами. Употребление тех или иных интерпретаций задает специфические представления об экономической и политической активности, которые, с одной стороны, обусловлены культурными и национальными контекстами, а с другой — эти контексты трансформируют. Фактически речь идет об экспансии богословских языков в политическую сферу. В протестантских сообществах существует два основных подхода к пониманию служения. Первый из них предполагает жесткую связь с деятельностью церковной общины, второй допускает более широкий взгляд на служение и включает в него все возможные сферы профессиональной деятельности. Этот второй подход в большей степени соответствует содержанию доктрины «Всеобщего Священства», предполагающей равенство всех видов конструктивной деятельности, если оценивать их с позиции осуществления христианской миссии. В обоих подходах используется в целом схожий набор терминов, что создает некоторую сложность при их сравнении. Это обуславливает необходимость прояснения и анализа основных идиом, используемых участниками дискуссий. Проведенное исследование позволило определить, что следствием первого подхода к пониманию служения становится усиление иерархий в протестантских сообществах, а второго — всесторонняя ревизия церковного устройства, а далее — политических и экономических реалий.

Ключевые слова: политическое богословие, история понятий, Протестантизм, Всеобщее Священство, Кембриджская школа, трансфер языков

В современном глобальном политическом пространстве религиозные движения по-прежнему оказывают достаточно серьезное влияние на многие события, процессы и явления. Это воздействие проявляется и в явном виде, например, посредством поддержки кандидатов на выборах, и в менее очевидных формах, включая постепенное изменение общественных настроений и культурных предпочтений. Среди христианских конфессий наиболее активной по праву можно считать Протестантизм. На нынешнем историческом этапе в государствах с ведущей экономикой протестанты составляют религиозное большинство, как, скажем, в США, Великобритании и Австралии, значимую часть, как в Германии, Швейцарии и Южной Корее, заметную группу, как в Китае, Индии и Нидерландах. В России протестанты представляют собой влиятельное меньшинство, последователи ко-

того присутствуют во всех сферах общественной и политической жизни, а также имеют представителей в нескольких советах при Президенте России¹, федеральной и региональных общественных палатах, органах исполнительной власти и в других институциях. Подобную деятельность они традиционно осмысливают в категориях служения и миссии², перенося свои богословские размышления в широко публичное пространство. Для понимания того, какие смыслы и какая последовательность рассуждений переносится из протестантских дискуссий, необходимо последовательно рассмотреть их содержание.

Ключом к пониманию дискуссий, идущих в современном Протестантизме, вполне может служить фраза: «Слово стало Плотником»³. Эти слова, отсылающие к первой главе Евангелия от Иоанна, вносят уточняющую новацию в привычное идиоматическое выражение. Иисус, называемый именем «Слово», стал не просто «плотью» или «человеком», как это обозначено в библейском тексте, но «Плотником» — представителем конкретной профессии. Именно в этом качестве Он совершал все полагающиеся рутинные операции, что не только не мешало служению «Царя царей», но и определяло специфические «правила прочтения» подобной деятельности. Плотник, обладающий миссионерскими целями, экономической ответственностью и политическими полномочиями, — такой образ Христа вполне отражает сумму воззрений современных протестантов на идеалы служения (Дубровский, 2017а: 53; Градировский, 2017: 15). Каковы же интерпретации понятия «служение», востребованные в современных протестантских дискуссиях? Какие представления об экономической и политической деятельности позволяют сформулировать эти трактовки? Через какие трансформации проходят богословские языки при их экспансии в политическую сферу? И, наконец, существуют ли значимые различия в применении соответствующих терминов и понятий в языках современных дискуссий англо- и русскоязычных протестантов?

Рассмотрение политической проблематики через оптику богословских языков — прием, широко применяемый в современной науке. Традиция подобного изучения культурных и языковых практик Протестантизма восходит к хрестоматийно известной работе Макса Вебера о связи политических, экономических и богословских взглядов протестантов (Вебер, 2016), и продолжается в трудах

1. Речь в первую очередь идет о Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации и о Совете по развитию гражданского общества и правам человека при Президенте Российской Федерации, где протестанты неизменно представлены с момента образования данных структур.

2. Для современных протестантов понятия «служение» и «миссия» являются одними из ключевых, наравне с «Благой Вестью» и «Спасением». Жизненный путь в рамках протестантских богословских воззрений видится в качестве «служения во исполнение миссии». Секуляризация данных понятий, с одной стороны, способствовала их популяризации и активному распространению, а с другой — создала для протестантов возможность для экспансии своих смыслов при помощи восстановления первоначальных значений этих понятий.

3. Данная фраза обыгрывает широко известный библейский стих: «Слово стало плотью, и обитало с нами» (Ин. 1:14), фокусируя внимание на конкретной профессии, которую освоил Иисус Христос перед началом своего активного проповеднического служения.

более поздних авторов. Так, например, Карл Шмитт в своей «Политической теологии» говорил о том, что ключевые политические термины представляют собой секуляризированные богословские понятия (Шмитт, 2000: 57). Карл Барт в своем размышлении, озаглавленном «Христианская община и гражданская община», активно применял богословские идиомы для всестороннего описания политической проблематики. Вслед за ними Джорджо Агамбен в «Царстве и Славе» уделит внимание теологическим корням отправления власти в ее как управленческих, технологических, так и церемониальных, ритуальных, аспектах, увязав их с вопросами экономики и политики, а также с сопутствующими языковыми конструкциями (Агамбен, 2018: 10–11). Квентин Скиннер во втором томе «Истоков современной политической мысли» подробно проанализировал наследие протестантских мыслителей эпохи Реформации (Скиннер, 2018), проведя анализ соответствующих языков с учетом прагматики их употребления и в сравнении с другими языками на основе контекстуального изучения работ конкретных исторических акторов⁴ (Атнашев, Велижев, 2015).

Представляется интересным проследить на современном материале то, как богословские языки посредством экономических и политических идиом становятся политическими. Для выполнения намеченной работы в качестве источников будут использованы материалы англоязычного Лозаннского движения⁵ и русскоязычного Евангельского движения⁶. Названные протестантские международные объединения являются одними из наиболее активных сообществ в рамках современного Протестантизма — второй по величине христианской конфессии⁷, благодаря своему динамичному развитию вполне способной вскоре стать наиболее

4. Понятие «акторы» является важным для концепции Скиннера и в целом для Кембриджской школы в силу того, что такие люди совершают значимые действия («акты») как своими поступками в повседневной жизни, так и посредством написания и публикации текстов, оказывающих существенное влияние на социальные и (или) политические преобразования.

5. Лозаннское движение (Lausanne Movement) — общее название, используемое для обозначения международной протестантской дискуссионной площадки и связанных с ней многочисленных проектов, нацеленных на активную миссионерскую деятельность по всему миру. Участниками движения с момента основания являлись видные общественные и политические деятели, начиная с Билли Грэма, духовного советника нескольких американских президентов, и Джона Стотта, капеллана королевы Великобритании, выступивших в роли основателей Движения. Журнал Time называл указанных служителей в числе наиболее влиятельных людей современного мира. См., напр., официальный сайт Лозаннского движения (<https://www.lausanne.org>).

6. В рамках настоящего исследования словосочетание «Евангельское движение» обозначает русскоязычных представителей различных протестантских деноминаций, объединивших свои усилия с целью обновления церковного устройства и расширения влияния христиан во всех сферах жизни, в том числе в политике и экономике. См. Официальный сайт Евангельского движения (<http://evangelicals.ru>).

7. В современном Христианстве существует три основные конфессии — Католицизм, Протестантизм и Православие. Сам Протестантизм включает множество деноминаций, в том числе Англиканство, Баптизм, Лютеранство, Пятидесятничество и т. д. Примерная численность католиков в 2011 году составляла 1,1 млрд человек, протестантов — 0,8 млрд, православных — 0,26 млрд, других христиан — 0,03 млрд. Наиболее многочисленными и самыми быстрорастущими протестантами являются пятидесятники. См., напр.: Pew Research Center, 2011.

многочисленной⁸. Отправной точкой данного исследования могут послужить результаты работы Стивена Рандла, попытавшегося рассмотреть эволюцию отдельных понятий, используемых участниками указанных движений в богословском языке (Rundle, 2012). Кроме того, большой интерес представляют труды Романа Лункина о роли протестантов в современных политических процессах (Лункин, 2007). Методологической основой настоящего исследования могут послужить теоретические установки Кембриджской школы истории понятий, развиваемые Квентином Скиннером, Джоном Пококом и Джоном Данном⁹. Основное внимание будет уделено подходам, используемым Скиннером, при учете взглядов других участников Кембриджской школы.

Отсчет истории Лозаннского движения начинается с 1974 года — времени проведения Первого Международного конгресса по всемирной евангелизации. В работе конгресса приняло участие около 2700 служителей из более чем 150 стран, что обеспечило глобальный характер Движения и обусловило его интенсивное развитие в последующие десятилетия (Onyiah, 2014: 419). Русскоязычное Евангельское движение со времени Первого Евангельского собора 2010 года объединяет в дискуссионном пространстве протестантов разных деноминаций, служащих в постсоветских государствах¹⁰. Благодаря межденоминационному характеру и широте охвата данные объединения являются наиболее репрезентативными. В указанных движениях значимую роль играют ведущие акторы, выражающие общие мнения в личных и коллективных текстах, которые они готовят в качестве составителей и редакторов. Примером текстов Лозаннского движения могут выступать публикации одного из его лидеров — шведского предпринимателя Матса Тунехага, возглавляющего тематическую сеть «Бизнес как миссия». В Евангельском движении позицию исполнительного секретаря Межсоборного присутствия¹¹ занимает па-

8. По оценкам исследователей, к 2050 году количество последователей Протестантизма будет составлять не менее 1,5 млрд человек, что позволит догнать, а после и превзойти численность католиков (Hillerbrand, 2004: 348–350).

9. В основе упомянутого подхода лежит идея о том, что любой профессиональный язык потенциально может стать основой для создания политического языка. Методология Кембриджской школы основана на представлении о политической философии как о жанре самостоятельных политических действий, направленных на формирование риторических норм и языков сообществ. Предметом исследования здесь выступают публикации конкретных исторических акторов, использующих и трансформирующих существующие нормативные языки, а также содержащиеся в них понятия и идиоматические выражения, позволяющие им прояснить и легитимировать собственные намерения. Кембриджская школа полагает необходимым не только выделение значимых текстов, но и их изучение как через аналитическое чтение, так и посредством реконструкции полемических ситуаций высказывания, в которых возникали данные тексты, а также формировались используемые ими понятия (Атнашев, Велижев, 2018).

10. Стоит отметить, что для протестантов все верующие являются «служителями» в широком смысле слова, при этом «служение» охватывает все сферы жизни, а не только сугубо религиозную деятельность. В связи с этим при описании жизни протестантов слова «жил» и «служил» часто являются взаимозаменяемыми, а разговоры о профессиональной карьере ведутся при помощи тех же слов, что и рассуждения о церковном служении.

11. Межсоборное присутствие — это рабочая группа Евангельского движения, отвечающая за координацию совместной деятельности в периоды между Евангельскими соборами. Основные участни-

стор Михаил Дубровский, чьи публикации также послужат материалом для настоящего анализа.

Упомянутые движения оказывают существенное влияние на развитие современного Протестантизма с самого момента своего появления. Во-первых, их участники формулируют богословские постулаты, впоследствии распространяющиеся в большинстве протестантских деноминаций¹². Во-вторых, они способствуют развитию систем богословского образования, помогающих распространению и закреплению согласованных взглядов на вероучение и практику христианской жизни¹³. В-третьих, довольно важна их роль в популяризации выработанных позиций по тем или иным вопросам среди представителей различных профессиональных сообществ, в том числе политических. По характеру указанные идеи можно отнести к числу умеренно-консервативных. Лозаннское движение действует в глобальном масштабе и привлекает широкий как церковный, так и внешний общественный интерес к таким проблемам, как социальное неравенство, работорговля, забота об экологии, развитие предпринимательства, обеспечение качества труда, а также ко многим другим вопросам, выходящим за рамки сугубо религиозной тематики¹⁴. Повестка Евангельского движения сфокусирована в первую очередь на региональной проблематике. Многие из обсуждаемых вопросов схожи с глобальными, однако имеют специфические черты, обусловленные историческими обстоятельствами и актуальным контекстом¹⁵.

Понятие «служение» в контексте практики протестантских церковных общин

В протестантских дискуссиях понятие «служение» восходит к библейским текстам, где оно многократно упоминается в числе добродетелей. Говоря о Христе, авторы Евангелий указывают на то, что «Сын Человеческий пришел не для того,

ки данной группы фактически выступают в роли представителей всего Движения в публичном пространстве, в том числе в дискуссиях о богословской, политической и экономической проблематике. См.: Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 1. С. 4.

12. Такие документы, как «Лозаннское соглашение», «Манильский манифест», «Посвящение из Кейптауна» и другие акты Лозаннского движения, являются неотъемлемой частью вероучения многих протестантских движений в разных регионах мира См. <https://www.lausanne.org>.

13. Так, например, акты Лозаннского движения повлияли на формирование глобальной стратегии развития протестантского богословского образования во всех регионах мира. См.: ICETE, 2022.

14. См.: Lausanne Movement, 2022c.

15. После распада Советского Союза существовавшие на его территории евангельские церкви начали развиваться по независимым траекториям. Основная коммуникация между протестантами происходила внутри государств, чьими гражданами они являлись. При этом некоторые общины продолжали свое взаимодействие и с зарубежными протестантами в случаях, когда ассоциации и союзы, в которые они входили, были частью более крупных международных движений. Помимо этого, общение протестантов происходило в рамках многочисленных тематических конференций и форумов. В рамках подобных дискуссий происходило и обсуждение доктрины «Всеобщего Священства», которая в славянском контексте многие годы была в большей степени теорией веры, нежели практикой повседневной христианской жизни (Горбачев, 2013).

чтобы Ему служили, а чтобы Самому служить» (Марк 10:45). По аналогии с этим говорится и обо всех верующих: «Пусть каждый из вас пользуется тем даром, какой получил от Бога, чтобы служить другим» (1-е Петра 4:10). Макс Вебер в своей работе о протестантской этике отмечал, что радикализация представлений о служении, выведенных на основе подобных мест Священного Писания, стала одной из ключевых причин активного роста Протестантизма и усиления его влияния. Протестанты, желающие исполнить свое «призвание» (Beruf), сперва начали активнее «служить» в церкви, а затем перенесли собственное понимание «служения» на повседневную жизнь (Вебер, 2016). Джорджо Агамбен указал на то, что служение, нацеленное на «управление домом» (ойкономия), является Божественным Поручением, основанным на доверии (Агамбен, 2018: 46–50). Он же подчеркнул связь служения и возвещения «тайны спасения», в том числе цитируя слова о том, что «каждый должен разуметь нас, как слугителей Христовых и домостроителей тайн Божиих» (1-е Кор. 4:1). Аналогичные размышления о протестантском понимании «служения» формулировали и классики Кембриджской школы (Скиннер, 2018: 60–64).

Понятие «служение» в настоящий момент имеет сходные коннотации как в русском, так и в английском языке. В общем виде служение можно определить в качестве целенаправленной деятельности во исполнение некоей миссии при наличии соответствующих полномочий. Многообразие вариантов употребления названного и близких по значению слов можно свести к трем группам — церковному, государственному и общественному служению. Стоит выделить такие термины, как «слуга» (servant), «служитель» (minister), «служба» (service) и «служение» (ministry), употребляемые во всех этих группах, но приобретающие разные смысловые оттенки. Общим является также наличие той или иной формы иерархии, основанной на представлениях о степени посвященности служению. Рукоположенные служители нередко монополизируют право на это звание, в отличие от остальных активных верующих. Стоит отметить, что подобные различия не являются чем-то уникальным. Аналогичные примеры можно увидеть и вне протестантского религиозного контекста. Так, к слову, далеко не все работники органов государственной власти и государственных организаций могут именоваться «государственными служащими» в буквальном смысле¹⁶, а лишь те, кто занимает соответствующие должности. Работники некоммерческих организаций могут восприниматься как более посвященные, в сравнении с волонтерами, участвующими в схожей деятельности лишь эпизодически (Шуваева, 2016: 167–176).

В церковной терминологии существует деление верующих христиан на клириков (clergy) и мирян (laity). Клирики, обозначаемые также словом «священники» (priests), получили наименование от греческого слова κλήρος, миряне — от слова λαϊκός. Стоит отметить, что подобное словоупотребление распространено в Восточном Христианстве, Католицизме и деноминациях первой волны Реформации,

16. См., напр., Федеральный закон «О системе государственной службы Российской Федерации» от 27.05.2003 № 58-ФЗ.

однако в большинстве протестантских церквей сейчас применяется преимущественно другая терминология. Все верующие по умолчанию называются «служителями» или «слугами» Божьими, но в их рядах выделяют рукоположенных служителей (*ordained ministers*), лидеров (*leaders*) и членов церкви (*church members*). Представители первых двух групп осуществляют «полноценное» служение, в то время как рядовые верующие могут «по-настоящему» служить лишь отчасти — только тогда, когда вовлечены в церковные проекты или миссионерскую деятельность. Фактически это сохраняет деление на «клир и мир», несмотря на отрицание подобного различия на уровне словоупотребления. Указание на данное противоречие между применяемой терминологией и фактическими повседневными реалиями отмечают и англоязычные (Tunehag, 2008), и русскоязычные протестанты (Дубровский, 2013: 6), участники нынешних международных богословских дискуссий.

Матс Тунехаг, рассуждая о текущем положении дел в протестантских церквях, указывает на существование «пирамиды Христа» — идеи, подменяющей образ Церкви как «тела Христова». Формирование «пирамиды» он связывает с влиянием греческих гностических дихотомий хорошего (*good*) и дурного (*bad*), духовного (*spiritual*) и материального (*physical*), священного (*sacred*) и светского (*secular*) и, как следствие, клириков (*clergy*) и мирян (*laity*). Наверху пирамиды оказались пасторы и миссионеры, называемые «служителями полного времени» (*full time ministers*). Второй уровень занимают работники христианских организаций (*workers in Christian organisations*), третий — работники благотворительных организаций, четвертый — люди, трудящиеся в других светских структурах. Предприниматели помещены вне пирамиды — под ее основанием. Существование «пирамиды» влияет на язык, мышление и деятельность протестантов, искажая принципы устройства Церкви, изложенные в Библии. Тунехаг утверждает, что для полноценного служения Богу не требуется «стремиться на верхние уровни», как это свойственно церковному традиционализму, но необходимо пересмотреть сам принцип иерархии, когда малая группа церковных служителей монополизирует власть, миссию и полномочия служения, вверенные всем христианам (Tunehag, 2008).

Михаил Дубровский описывает в целом схожую ситуацию, используя заимствованный восточно-христианский термин «сугубое священство» и противопоставляя ему доктрину «Всеобщего Священства». Он указывает, что институт посредничества между Богом и людьми, выраженный в форме «сугубого священства», возник в качестве временной меры и не представлял собой первоначального «Замысла Божьего». Ветхозаветное обращение Господа к своему народу как к «царству священников» предполагает, что таковы все его представители, и ни в коей мере не означает выделения некоторых из них в качестве обладателей преимущественных прав. Последующее фактическое нарушение Замысла произошло лишь в силу исторических обстоятельств и было преодолено в Новом Завете. Ко времени Реформации Замысел был вновь нарушен, что потребовало его восста-

новления. Аналогичное действие, по мнению Дубровского, требуется и в современной Церкви, как на глобальном, так и на локальном уровне. Служение как способ осуществления власти от Бога должно вновь стать доступным и желанным для всех верующих христиан, вне зависимости от наличия у них специального рукоположения (Дубровский, 2013: 6–8).

Проблематика концентрации полномочий у немногочисленной группы служителей имеет также явно выраженное географическое измерение. Участники Лозаннского движения отмечают глобальное доминирование западных церквей, что ставит на повестку дня вопрос о пересмотре и расширении роли локальных служителей (Stott, 2012). Участники русскоязычного Евангельского движения говорят о существовании «московской централизации», подрывающей сетевой принцип развития протестантских церквей и ведущей к усилению авторитарности (Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 1. С. 4). В обоих случаях речь идет о том, что церкви и миссионерские организации во многом подверглись влиянию тех политических систем, в рамках которых исторически происходило их развитие. В результате возникла ситуация, когда «подлинным» считается только служение, осуществляемое теми, кто был рукоположен (Горбачев, 2013: 26). Наиболее «посвященными» из них становятся те, чья деятельность напрямую ассоциируется с соответствующими политическими «центрами». Доктрина «Всеобщего Священства» в прочтении Матса Тунехага и Михаила Дубровского предполагает иные ориентиры, не включающие представления об «удаленности» от Бога ни в вертикальной, ни в горизонтальной перспективе, но утверждающие равенство всех христиан в служении Создателю, что укладывается в общую рамку современного протестантского богословия.

Колебания по линии «иерархизация-демократизация» сопутствуют Протестантизму на всем пути его исторического развития, что можно проследить как на глобальных, так и на локальных примерах. Первоначальным посылом отцов Европейской Реформации было преодоление всеобъемлющей власти католических священнослужителей, тем не менее после утверждения в ряде государств Протестантизма в качестве государственной религии церковные лидеры приобрели там сопоставимое политическое влияние. При открытии новых церквей их старшие служители сначала стараются придерживаться равенства с остальными верующими, однако по мере роста общины постепенно начинают тяготеть к иерархичности. Подобные колебания вполне известны самим протестантам, они регулярно включают их обсуждение в богословские дискуссии и стараются способствовать восстановлению первоначального «Замысла Божьего». При этом одни протестанты искренне стараются так организовывать свою жизнь и служение, чтобы они соответствовали заявленным идеалам, а другие оставляют это преимущественно на уровне официальных деклараций, не предпринимая действенных усилий. Как уже было отмечено ранее, результаты подобных богословских обсуждений и типовые схемы поведения активно переносятся протестантами в широкое публичное пространство.

Понятие «служение» в миссиональной перспективе

В протестантских дискуссиях о доктрине «Всеобщего Священства» большое внимание уделяется вопросу о возможностях расширения миссиональной перспективы с сугубо религиозной активности на все сферы жизни, в первую очередь — на повседневность (Дубровский, 2017а: 39). Связь миссии и служения легко обнаруживается при обращении к текстам протестантских акторов. Ценность осуществления служения обусловлена сразу несколькими видами миссий — *Missio Dei*, Миссией Церкви, а также личной миссией христианина (Stott, 2012). Помимо названных, на служение также могут влиять миссии различных организаций, где трудятся верующие христиане, в первую очередь — церковных общин и миссионерских агентств (Lausanne Movement, 2022b). Представления о миссии задают целевые установки и ценностные ориентиры для тех, кто осуществляет то или иное служение, наделяя подобную деятельность соответствующим смыслом. Стоит отметить, что аналогичную ситуацию можно проследить не только в случае с церковным, но и с уже упомянутыми государственным и общественным служением. Разница между ними заключается в источниках формирования миссии, а также в тех смыслах, которые приобретает то или иное служение и его осуществление.

Наиболее значимой миссией в контексте протестантского богословия является *Missio Dei* (Миссия Бога), известная также как «Послание Божье» (Sending of God). Идея, лежащая в основе понятия, заключается в том, что всякое служение существует не само по себе, но является частью той работы, которую осуществляет сам Бог. В современные дискуссии термин был введен немецким миссиологом Карлом Хартенштейном (Karl Hartenstein) в качестве реакции на труды швейцарца Карла Барта (Karl Barth), развивавшего идеи Фомы Аквинского (Bevens, Schroeder, 2004). В резюме международной миссионерской конференции, состоявшейся в германском Виллингене в 1952 году, для различения «Миссии Бога» и «Миссии Церкви» (*Missio Ecclesiae*) Хартенштейн использовал латинский термин *Missio Dei*, который впоследствии стал широко применяться в протестантских дискуссиях практически во всех языковых контекстах (Arthur, 2020). Особый акцент современные протестантские акторы делают на универсальном характере *Missio Dei*, обуславливающим ее связь со всеми видами христианского служения, в том числе и со всеми видами профессиональной деятельности (Lausanne Movement, 2007), что приводит к переосмыслению ими представлений о Всеобщем Священстве (Дубровский, 2017а: 38).

Идея о Миссии Церкви (*Missio Ecclesiae*) восходит к Великому Поручению Христа (Great Commission) — проповеди Евангелия о Царстве Божием и Спасении. Традиционно Миссия Церкви имела тесную связь с отправкой миссионеров в разные страны, что постепенно привело к смешению представлений о миссии с идеалами империализма, стремящегося к максимальной территориальной экспансии. В XX веке, в связи с трансформациями политических систем, подобная практика подверглась критике, результатом чего стало помещение Миссии Церк-

ви в контекст *Missio Dei* (Youn, 2018: 226). Это позволило переопределить целевые установки служения с расширения сферы церковного влияния на исполнение тех Поручений, которые Господь дал своим последователям (Дубровский, 2017б: 23). Институализированная церковь перестала играть ключевую роль в размышлениях о миссии, что способствовало развитию новых церковных форм и обновлению взглядов на служение. Так, например, упомянутая ранее сеть «Бизнес как миссия» опирается на идею, согласно которой христиане могут полноценно служить Богу на своем рабочем месте и не нуждаются в посещении традиционных богослужений, что особенно важно в исламских странах¹⁷ (Tunehag, 2017).

Наиболее тесно связано со служением то, как именно человек определяет собственную миссию. Описания *Missio Dei* и Миссии Церкви могут оставаться лишь красивыми лозунгами, если они не получают своего воплощения в личном служении христианина. Михаил Дубровский отмечает, что предпринимательство как базовый принцип должно присутствовать во всех видах профессиональной деятельности, в которых христиане совершают свое служение. Это, с одной стороны, отвечает реалиям современности, а с другой — согласуется с идеей о том, что через труд человек становится соработником Бога (Дубровский, 2017а: 48). Особое внимание предпринимателям уделяет и Матс Тунехаг, связывающий с ними надежды на преобразование Церкви и общества. Предприниматели обладают достаточным общественно-политическим влиянием, способным производить значимые социальные преобразования. Их служение предполагает двойную ответственность. С одной стороны, как христиане они служат Богу своим непосредственным трудом в той профессиональной сфере, которую для себя избрали. С другой стороны, как создатели рабочих мест они несут ответственность за обеспечение благоприятных условий для осуществления такого же служения своими работниками (Tunehag, 2008).

Снижение роли устоявшихся церковных институтов можно также проследить в принципах организации Лозаннского и Евангельского движений. В обоих случаях ключевые позиции распределяются не между лидерами церковных союзов и ассоциаций, а среди наиболее активных участников, вне зависимости от наличия у них рукоположения и соответствующей должности в церковных структурах. Так, например, Матс Тунехаг в публичном пространстве позиционирует себя в качестве спикера, писателя и консультанта, что существенно отличает его от «типовых» церковных лидеров, но вполне отвечает тренду, набирающему популярность

17. Во многих исламских государствах открытое посещение христианских богослужений предполагает серьезные негативные последствия для местных жителей, а в ряде случаев является практически невозможным. Для иностранцев чаще всего делаются некоторые послабления, однако и они могут испытывать заметные трудности. В связи с этим протестанты придумывают различные методы для минимизации или избегания негативных последствий от существующих юридических и фактических ограничений. Многие верующие считают посещение совместных богослужений одним из основных способов проявления собственной религиозности. Смещение акцента в сторону служения в повседневной жизни обеспечивает больший простор для творчества в части преодоления сложностей, возникающих из-за внешнего противодействия.

в современных протестантских сообществах (Tunehag, 2011a). Наличие духовного сана не было препятствием, но и не являлось условием участия ни в Международных конгрессах по всемирной евангелизации (Lausanne Movement, 2022a), ни в Евангельских соборах (Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 1. С. 4). Все это обусловлено радикальным пересмотром соотношения миссии и полномочий по ее исполнению. Разрушение иерархичности христианского служения приводит к углублению кризиса представительной системы, предполагающей особый статус клириков. Эта система долгое время существовала в протестантской церковной культуре, однако сейчас быстро теряет свое влияние. Стоит отметить, что подобная ситуация тесно связана с общим кризисом представительства, запросом на участие и требованиями демократизации, которые существуют в современной политике.

«Служение» как реализация мандата от Бога

Особого внимания заслуживает вопрос о полномочиях на служение. Участники Лозаннского движения выделяют три Божественных Поручения — «Культурный Мандат» (Creation Mandate), «Мандат Наибольшей Заповеди» (Great Commandment Mandate) и «Мандат Великого Поручения» (Great Commission Mandate). Добавление слова «Мандат» (Mandate) во втором и третьем словосочетании является новацией Матса Тунехага, подчеркивающей двойственный характер этих Поручений (Tunehag, 2011b). С одной стороны, Бог поручает людям заботиться о сотворенном мире, о ближних, а также о проповеди Евангелия, а с другой — предоставляет им полномочия действовать от Его имени. Слова «Commandment» и «Commission» уже содержат в себе указание на «поручение», а в их сочетании с «Mandate» можно отметить языковую игру богословского и политического значения этих слов. Стоит отметить, что в русскоязычных дискуссиях традиционно выделяют только два Поручения — «Поручение Адама» («Культурное Поручение»), аналогичное англоязычному «Культурному Мандату», и «Великое Поручение», известное также как «Поручение Христа» (Дубровский, 2017б: 22–23). При этом обозначенная игра слов не обладает столь ярким выражением в текстах основных акторов русскоязычного Евангельского движения (Gorbachev, 2013).

В связи с тем, что участники Лозаннского и Евангельского движений опираются в своих размышлениях на сходные богословские основания, используемые ими терминологические ряды обладают множеством пересечений. Уже упомянутый «Культурный Мандат» в русскоязычных дискуссиях обозначается словосочетанием «культурный наказ» (Дубровский, 2017б: 22). Слово «наказ»¹⁸ указывает на наличие некоего «поручения», так же как и на одно из значений слова «mandate». В обоих случаях так обозначают право и обязанность христиан заботиться обо

18. Термин «наказ» имеет в русской культуре четкие исторические референты — Наказ Екатерины II, наказ избирателей, и, соответственно, вполне очевидные политические коннотации (Дуринова, 2015).

всем мире, сотворенном Богом. Матс Тунехаг акцентирует внимание на создании богатств, грамотном управлении ими¹⁹, а также на заботе о природе и обо всех тех ресурсах, что были доверены человечеству (Tunehag, 2017). Михаил Дубровский отмечает, что через труд, направленный на исполнение данного Поручения, актуализируется власть над всем миром, данная человечеству (Дубровский, 2017а: 46). «Культурный Мандат» повышает значение государственного и общественного служения, которые наравне с церковным служением становятся для христиан способом исполнения воли Божьей. Обозначенные трактовки понятия «служение» становятся условием активизации общественно-политического участия протестантов во всех регионах мира.

Несмотря на то что само по себе идиоматическое выражение «Наибольшая Заповедь» (Great Commandment) давно присутствует в русскоязычном пространстве, в дискуссиях Евангельского движения оно не было введено в широкий оборот, в отличие от англоязычных споров. В Евангелии от Матфея, как и в текстах других Евангелий, отмечена первая и наибольшая заповедь — «возлюби Господа Бога», а также равнозначная ей вторая — «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:35–40). Две «заповеди любви», произнесенные Иисусом в ответ на вопрос о том, какая из заповедей является наибольшей, в работах Тунехага служат обоснованием социальной ответственности христиан. Забота о ближнем не только в духовном, но и в материальном смысле выделяется им в качестве важной характеристики служения христианина, вне зависимости от сферы осуществления ононого (Tunehag, 2011b). Михаил Дубровский обращает внимание на «заповедь о любви к Богу», сопровождаемую «заповедью о любви к ближнему», но не предпринимает попытку их объединения общим термином, что не мешает отражению аналогичного содержания в его публикациях (Дубровский, 2013: 16).

Лозаннское Соглашение — ключевой документ одноименного Движения — начинается с утверждения о важности исполнения «Поручения Христа» о проповеди Евангелия и воспитании учеников во всех народах (Stott, 2012). Матс Тунехаг в своих размышлениях об этом Поручении использует термин «все народы» (all nations) сразу в двух смыслах. Во-первых, он говорит о необходимости распространения влияния христиан по всему миру, в том числе и общественно-политического. Отличие от прежних околомпериалистических идей здесь обеспечивает призыв не смешивать «благостие» с навязыванием своей культуры, а также признание всех наций равными друг другу. Во-вторых, словосочетание «все народы» для Тунехага является способом обозначения всех возможных социальных групп, в первую очередь — представителей различных профессий (Tunehag, 2011b). В публикациях Михаила Дубровского можно проследить аналогичные примеры употребления обозначенных терминов. Для него исполнение «Великого Поручения» в контексте доктрины «Всеобщего Священства» означает «благостие» через

19. Аналогичные рассуждения можно встретить и у Джорджо Агамбена, активно использующего в подобном смысле термин «ойкономия» (управление домом) в своей работе «Царство и слава» (Агамбен, 2018).

свое профессиональное призвание (*Beruf*) всем людям — от домохозяек до президентов. При этом осуществление подобного служения не является прерогативой представителей церковных структур, но доступно всем верующим христианам (Дубровский, 2017а: 50).

Идея, что христиане имеют право исполнять Поручения Бога, действуя от Его имени, усиливает значение доктрины «Всеобщего Священства». Так как мандаты предоставляются не только служителям церковных общин, но в том же объеме и всем верующим христианам, перед протестантскими акторами вновь встает комплекс вопросов об устройстве Церкви, в том числе о ее приемлемых формах, а также о возможности участия служителей в политической деятельности. Для клириков поставленные вопросы имеют исторически обусловленные ответы, однако включение в число служителей более широкого круга лиц требует пересмотра устоявшихся подходов и практик. Подобные идеи постулированы и в документах Лозаннского движения (Lausanne Movement, 2022b), и в русскоязычных материалах Евангельского движения (Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 5). Стоит отметить, что получение мандата от Господа предполагает, что схема отношений между человеком и Богом должна быть перенесена и на межличностную интеракцию. В числе соответствующих характеристик важную роль играет понимание того, что человек должен не просто слепо повиноваться «Царю царей», но и выстраивать с Ним доверительные отношения (Дубровский, 2017а: 51).

Заключение

В дискуссиях акторов современных англо- и русскоязычных протестантских сообществ понятие «служение» является одним из ключевых. В обоих контекстах применяется весьма схожая сеть понятий, претерпевающая сходные трансформации под влиянием как внутрицерковных, так и внешних обстоятельств, в первую очередь — преобразований современных политических систем. Участники Лозаннского и Евангельского движений, чьи тексты легли в основу настоящего исследования, отмечают изменения семантики «служения» — от обозначения общедоступного способа исполнения Поручений Бога до складывания привилегированной группы церковных деятелей, монополизирующих власть, миссию и сопутствующие полномочия. Матс Тунехаг и Михаил Дубровский, действующие в рамках разных протестантских сообществ, а также многие другие участники соответствующих дискуссий, через публикацию своих текстов предпринимают попытки восстановления «первоначального Замысла Бога». Это позволяет как обрести новую еклесиологическую перспективу, так и по-новому взглянуть на экономическую и политическую деятельность. Кроме того, это позволяет проследить, как языки протестантского богословия, опираясь на экономические и политические идиомы, становятся языками политики, влияющими на вторую по численности и первую по интенсивности развития христианскую конфессию.

Сегодня можно наблюдать идущее в разных частях мира «религиозное возрождение», вызванное в том числе неспособностью современной науки в полной мере удовлетворить интересы людей в поиске ими ответов на вызовы окружающего мира (Юдин, Indicator, 2017). Активизация религиозных настроений становится, в свою очередь, причиной усиления интереса политических деятелей к религиозным группам, а также расширения их прав и возможностей в политической жизни. Это было неплохо заметно на примере нескольких прошлых выборов президентов США и последующих шагов, предпринятых их администрациями (Dias, Miller, 2017). Религиозные деятели, в первую очередь — протестанты, в выборный период и сразу после заметно активизируются, что усиливает и без того заметные интервенции соответствующих богословских языков и отдельных понятий в политические дискуссии. Аналогичные процессы идут и в русскоязычном пространстве, где исторически протестанты всегда были менее влиятельны. Активное участие протестантских акторов, чьи тексты послужили источниковой базой исследования, а также их соратников по подготовке государственных служащих и управленцев в других сферах²⁰ усиливает обозначенное влияние.

Обобщая сказанное ранее, можно следующим образом описать последовательность рассуждений, приводящих к появлению политической перспективы у понятия «служение». Всякий человек получает от Бога право и обязанность заботиться о мире и о ближних. Для наилучшего исполнения данного «мандата» христианину следует становиться предпринимателем, то есть либо в буквальном смысле инициировать создание и развитие собственного бизнеса, либо использовать предпринимательские подходы при работе по найму. В классических протестантских дискуссиях о призвании в первую очередь возникал вопрос о самой возможности заниматься предпринимательской деятельностью. Для современных протестантов предпринимательство становится не только возможным, но и предпочтительным видом служения вне «церковных стен», позволяющим в полной мере исполнять свое «призвание» и Божественные Поручения. Кроме того, занятие им видится в качестве хорошего способа участия в политической жизни и влияния на социальные преобразования. Через подобный труд верующий обретает власть и ответственность, для полноценной реализации которых ему необходимо активное участие в политике и жизни общества.

Традиционно вовлечение в политическую деятельность осуществлялось через систему представительства, что виделось аналогичным тому, как рукоположенные священнослужители осуществляют посредничество между людьми и Богом. Кризис системы представительства, существующий как в светских, так и в религиозных сообществах, в протестантских дискуссиях был усилен очередным этапом сомнений в необходимости особого статуса священнослужителей. Аналогичные тенденции можно увидеть и в глобальной политике, где профессионалы находятся под угрозой постепенной утраты монополии на принятие решений

20. См., напр.: Косинцева, 2017.

и своего «особого статуса» из-за растущего запроса со стороны простых людей на участие и вовлеченность в политические процессы, а также по причине заметного усиления властных позиций крупных предпринимателей. Подобные проблемы приводят к преобразованиям не только в самих политических системах, но и на уровне политической семантики. Это хорошо видно на примере русскоязычных протестантов, в недавние годы все более активно вовлекающихся в политическую деятельность, которая многие десятилетия была для них недоступна из-за внешних ограничений и религиозных предписаний. И религиозное, и политическое «служение» стало теперь не малодоступной привилегией меньшинства, а правом и обязанностью большинства, т. е. каждого верующего.

Литература

- Агамбен Дж. (2018). Царство и слава: к теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д. С. Фарафоновой и Е. В. Смагиной под науч. ред. Д. Е. Раскова, А. А. Погребняка, Д. С. Фарафоновой. М.: Изд-во Ин-та Гайдара.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. (2015). Кембриджская школа. «Context is king»: Джон Покок — историк политических языков // Новое литературное обозрение. № 4. С. 21–44.
- Атнашев Т. М., Велижев М. Б. (2018). История политических языков в России: к методологии исследовательской программы // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. 2. № 3. С. 107–137.
- Вебер М. (2016). Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Горбачев А. Л. (2013). Восстановление оснований Всеобщего Священства // Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 7. Результаты богословского осмысления темы Всеобщего Священства. М.: На Руси. С. 25–38.
- Градиловский С. Н. (2017). Теологическая апология труда // Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 17. Возвращение труда: богословские и философские вызовы теологии труда. Тезисы, посвященные 500-летию Реформации. М.: ФПХКНиО. С. 7–24.
- Дубровский М. В. (2013). Всеобщее Священство как вызов и необходимость // Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 7. Результаты богословского осмысления темы Всеобщего Священства. М.: На Руси. С. 5–24.
- Дубровский М. В. (2017а). Всеобщее Священство: христианская миссия и жизнь веры в постсекулярном мире // Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 17. Возвращение труда: богословские и философские вызовы теологии труда. Тезисы, посвященные 500-летию Реформации. М.: ФПХКНиО. С. 38–53.
- Дубровский М. В. (2017б). Смысл труда // Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 11. Всеобщее Священство. Священная повседневность. М.: ФПХКНиО. С. 21–36.

- Дуринова Г. В. (2015). Русский социально-политический язык: «Наказ» Екатерины II // Вестник Московского университета. Серия 21: Управление (государство и общество). № 1. С. 3–13.
- Косинцева Д. (2017). В «Сколково» представлен проект развития Верхней Салды по плану, написанным еще Демидовым. URL: <https://ura.news/news/1052297463> (дата доступа: 20.02.2022).
- Лункин Р. Н. (2007). Протестанты и политические конфликты в Евразии: спасение душ и управляемая демократия // Религия и конфликт. М.: РОССПЭН. С. 175–222.
- Скиннер К. (2018). Истоки современной политической мысли. Т. 2: Эпоха Реформации / Пер. с англ. А. Яковлева под науч. ред. В. Софронова. М.: Дело. Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 1. Материалы Первого Евангельского собора. М.: На Руси, 2010.
- Философско-религиозные тетради. Тетрадь № 5. Материалы Третьего Евангельского собора. М.: На Руси, 2013.
- Шмитт К. (2000). Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц.
- Шуваева Е. И. (2016). Концептуальная модель благотворительного поведения волонтера: мотивация и вовлеченность волонтеров в деятельность благотворительной организации // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Экономика и менеджмент». № 2. С. 167–176.
- Юдин Г., Indicator. (2017). «Не очевидно, что наука должна спасти жизни»: интервью философа Григория Юдина. URL: <https://indicator.ru/humanitarian-science/interview-grigoriy-yudin.htm> (дата доступа: 20.02.2022).
- Arthur E. (2020). Missio Dei and the Mission of the Church. URL: <https://www.wycliffe.net/more-about-what-we-do/papers-and-articles/missio-dei-and-the-mission-of-the-church/> (дата доступа: 20.02.2022).
- Bevans S. B., Schroeder R. P. (2004). Constants in Context: A Theology of Mission for Today. N. Y.: Orbis Books.
- Dias E., Miller Z. J. (2017). President Trump Plans to Loosen Rules on Political Organizing by Churches. URL: <https://time.com/4766166/donald-trump-johnson-amendment-churches-executive-order/> (дата доступа: 20.02.2022).
- Gorbachev A. L. (2013). Ministerial Education in Russia and other Slavic Countries of CIS: Lessons for the Global Church. URL: <https://www.lausanne.org/content/lga/2013-09/ministerial-education-in-russia-and-other-slavic-countries-of-cis-lessons-for-the-global-church> (дата доступа: 20.02.2022).
- Hillerbrand H. J. (ed.). (2004). Encyclopedia of Protestantism. Vol. 4: S-Z. L.: Routledge.
- ICETE. (2022) ICETE Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education. URL: <http://icete.info/resources/manifesto/> (дата доступа: 20.02.2022).
- Lausanne Movement. (2007). Business as Mission: Lausanne Occasional Paper (LOP) No. 59. URL: https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2007/06/LOP59_IG30.pdf (дата доступа: 20.02.2022).

- Lausanne Movement. (2022a). The Legacy of the Lausanne Movement. URL: <https://www.lausanne.org/our-legacy> (дата доступа: 20.02.2022).
- Lausanne Movement. (2022b). The Manila Manifesto. URL: <https://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto> (дата доступа: 20.02.2022).
- Lausanne Movement. (2022c). All Issue Networks. URL: <https://lausanne.org/all-issue-networks> (дата доступа: 20.02.2022).
- Onyiah O.* (2014). A Pentecostal Perspective on the Lausanne Movement // *Dahle L., Dahle M. S., Jørgensen K.* (eds.). *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*. Oxford: Regnum Books International. P. 419–425.
- Pew Research Center. (2011). Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. URL: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/> (дата доступа: 20.02.2022).
- Rundle S.* (2012). «Business as Mission» Hybrids: A Review and Research Agenda // *The Journal of Biblical Integration in Business*. Vol. 5. № 1. P. 66–79.
- Stott J.* (2012). The Lausanne Covenant. URL: <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant> (дата доступа: 20.02.2022).
- Tunehag M.* (2008) God Means Business! An Introduction to Business as Mission. URL: <http://www.matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/God-Means-Business2.pdf> (дата доступа: 20.02.2022).
- Tunehag M.* (2011a) About Me. URL: <http://matstunehag.com/about/> (дата доступа: 20.02.2022).
- Tunehag M.* (2011b). Business as Mission: A Threefold. URL: <http://www.matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/BAM-A-Threefold-Mandate1.pdf> (дата доступа: 20.02.2022).
- Tunehag M.* (2017). Wealth Creation: A Godly Gift & Command. URL: <http://matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/Wealth-Creation-A-Godly-Gift-Command.pdf> (дата доступа: 20.02.2022).
- Youn C.-H.* (2018). *Missio Dei Trinitatis and Missio Ecclesiae: A Public Theological Perspective* // *International Review of Mission*. Vol. 107. № 1. P. 225–239.

The Concept of “Ministry” in English and Russian Discussions of Modern Protestants

Sergey Egorov

Director of the Centre for Strategic Research, National Institute of Management

Address: Porechnaya str., 15, Moscow, Russian Federation 109652

E-mail: sergeyyuegorov@gmail.com

The purpose of this paper is to consider how contemporary Protestants interpret the concept of “ministry”. The use of one or another interpretation determines specific ideas on economic and political activity, which, on the one hand, are conditioned by cultural and national contexts and, on the other hand, transform them. In fact, we are talking about the expansion of theological languages into the political sphere and their consequent transformation into political ones. There are two principle approaches to understand “ministry” in Protestant communities. The first assumes a strong connection with church community activities, while the other allows a broader view of the ministry including all areas of professional activity. The second approach is more consistent with the “Universal Priesthood” doctrine, which presupposes the equality of all types of positive activity when evaluated from the perspective of the Christian mission. The terms used by both approaches are somewhat similar, which makes comparisons rather challenging. It is therefore necessary to clarify and analyze the main idioms and adverbs used by the participants in the discussion. The study shows that the result of the first approach to understanding “ministry” is a strengthening of the hierarchies in Protestant communities, and the second is a comprehensive revision of church structures, and then of political and economic realities.

Keywords: political theology, history of concepts, Protestantism, Universal Priesthood, Cambridge school, language transfer

References

- Agamben G. (2018) *Tsarstvo i slava: k teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Arthur E. (2020) *Missio Dei and the Mission of the Church*. Wycliffe Global Alliance. Available at: <https://www.wycliffe.net/more-about-what-we-do/papers-and-articles/missio-dei-and-the-mission-of-the-church/> (accessed 20 February 2022).
- Atnashev T., Velizhev M. (2018) Istoriya politicheskikh yazykov v Rossii: k metodologii issledovatel'skoy programmy [History of Russian Political Languages: Introducing Methodology of a Research Program]. *Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics*, vol. 2, no 3, pp. 107–137.
- Atnashev T.M., Velizhev M.B. (2015) Kembridzhskaya shkola. “Context is king”: Dzhon Pokok — istorik politicheskikh yazykov [Cambridge School. “Context is king”: John Pocock — Historian of Political Languages]. *New Literary Observer*, no 4, pp. 21–44.
- Bevans S. B., Schroeder R. P. (2004) *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, New York: Orbis Books.
- Dias E., Miller Z. J. (2017) President Trump Plans to Loosen Rules on Political Organizing by Churches. Available at: <https://time.com/4766166/donald-trump-johnson-amendment-churches-executive-order/> (accessed 20 February 2022).
- Dubrovsky M. (2013) Vseobshcheye Svyashchenstvo kak vyzov v neobkhodimost' [Universal Priesthood as a Challenge and a Necessity]. *Filosofsko-religioznyye tetradi. Tetradi 7* [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 7], Moscow: Na Rusi, pp. 5–24.
- Dubrovsky M. (2017) Vseobshcheye Svyashchenstvo: khristianskaya missiya i zhizn' very v postsekulyarnom mire [Universal Priesthood: Christian Mission and the Life of Faith in Post-

- secular World]. *Filosofsko-religioznye tetradi. Tetrad 17* [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 17], Moscow: FPKHKNiO, pp. 38–53.
- Dubrovsky M. (2017) Smysl truda [The Meaning of Work]. *Filosofsko-religioznye tetradi. Tetrad 11* [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 11], Moscow: FPKHKNiO, pp. 21–36.
- Durinova G. (2015) Russkiy sotsial'no-politicheskiy yazyk: "Nakaz" Ekateriny II [Russian Socio-Political Language: "Nakaz" by Catherine II]. *Moscow University Bulletin. Series 21. Public Administration*, no 1, pp. 3–13.
- Filosofsko-religioznye tetradi. Tetrad 1 [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 1], Moscow: Na Rusi, 2010.
- Filosofsko-religioznye tetradi. Tetrad 5 [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 5], Moscow: Na Rusi, 2013.
- Gorbachev A. (2013) Vosstanovleniye osnovaniy Vseobshchego Svyashchenstva [Restoring the Foundations of the Universal Priesthood]. *Filosofsko-religioznye tetradi, Tetrad 7* [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 7], Moscow: Na Rusi, pp. 25–38.
- Gradirovsky S. (2017) Teologicheskaya apologiya truda [The Theological Apology of Work]. *Filosofsko-religioznye tetradi. Tetrad 17* [Religious and Philosophical Notebooks, Notebook 17], Moscow: FPKHKNiO, pp. 7–24.
- Hillerbrand H. J. (ed.) (2004) *Encyclopedia of Protestantism, Vol. 4: S-Z*, London: Routledge.
- ICETE (2022) ICETE Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education. Available at: <http://icete.info/resources/manifesto/> (accessed 20 February 2022).
- Kosintseva D. (2017) V "Skolkovo" predstavlen proekt razvitiya Verhnej Saldy po planam, napisannym eshhe Demidovym [Skolkovo Presents Verkhnyaya Salda Development Project Based on Plans Written by Demidov]. Available at: <https://ura.news/news/1052297463> (accessed 20 February 2022).
- Lausanne Movement (2007) Business as Mission: Lausanne Occasional Paper (LOP) No. 59. Available at: https://www.lausanne.org/wp-content/uploads/2007/06/LOP59_IJ30.pdf (accessed 20 February 2022).
- Lausanne Movement (2022) The Legacy of the Lausanne Movement. Available at: <https://www.lausanne.org/our-legacy> (accessed 20 February 2022).
- Lausanne Movement (2022) The Manila Manifesto. Available at: <https://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto> (accessed 20 February 2022).
- Lausanne Movement (2022) All Issue Networks. Available at: <https://lausanne.org/all-issue-networks> (accessed 20 February 2022).
- Lunkin R. (2007) Protestanty i politicheskie konflikty v Evrazii: spasenie dush i upravlyaemaya demokratiya [Protestants and Political Conflict in Eurasia: Salvation of Souls and Managed Democracy]. *Religiya i konflikt* [Religion and Conflict], Moscow: ROSSPEN, pp. 175–222.
- Onyiah O. (2014) A Pentecostal Perspective on the Lausanne Movement. *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives* (eds. L. Dahle, M. S. Dahle, K. Jørgensen), Oxford: Regnum Books International, pp. 419–425.
- Pew Research Center (2011) Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. Available at: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-traditions/> (accessed 20 February 2022).
- Rundle S. (2012) "Business as Mission" Hybrids: A Review and Research Agenda. *The Journal of Biblical Integration in Business*, vol. 5, no 1, pp. 66–79.
- Skinner Q. (2018) *Istoki sovremennoj politicheskoy mysli. T. 2: Jepoha Reformacii* [The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 2: The Age of Reformation], Moscow: Delo.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: KANON-press-C.
- Shuvayeva E. (2016) Kontseptual'naya model' blagotvoritel'nogo povedeniya volontera: motivatsiya i вовлеченность волонтеров в деятельность благотворительной организации [A Conceptual Model of Charitable Behaviour of Volunteers: Motivation and Involvement of Volunteers in Activities of Charitable Organizations]. *Bulletin of the South Ural State University. Series "Economics and Management"*, no 2, pp. 167–176.
- Stott J. (2012) The Lausanne Covenant. Available at: <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant> (accessed 20 February 2022).

- Tunehag M. (2008) God means business! An introduction to Business as Mission. Available at: <http://www.matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/God-Means-Business2.pdf> (accessed 20 February 2022).
- Tunehag M. (2011) Business as Mission: A Threefold Mandate. Available at: <http://www.matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/BAM-A-Threefold-Mandate1.pdf> (accessed 20 February 2022).
- Tunehag M. (2011) About Me. Available at: <http://matstunehag.com/about/> (accessed 20 February 2022).
- Tunehag M. (2017) Wealth Creation: A Godly Gift & Command. Official website of Mats Tunehag. Available at: <http://matstunehag.com/wp-content/uploads/2011/04/Wealth-Creation-A-Godly-Gift-Command.pdf> (accessed 20 February 2022).
- Weber M. (2016) *Izbrannoe. Protestantskaja jetika i duh kapitalizma* [Selected Works: The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism], Saint Peterburg: Centr gumanitarnyh iniciativ.
- Yudin G., Indicator. (2017) «Ne ochevidno, chto nauka dolzhna spasat' zhizni»: interv'ju filosofa Grigorija Judina ["It's not obvious that science should save lives": An Interview with Philosopher Grigory Yudin]. Available at: <https://indicator.ru/humanitarian-science/interview-grigoriy-yudin.htm> (accessed 20 February 2022).
- Youn C.-H. (2018) Missio Dei Trinitatis and Missio Ecclesiae: A Public Theological Perspective. *International Review of Mission*, vol. 107, no 1, pp. 225–239.

Гуманизм: «третья конфессия» или «ведущая культура»*

Екатерина Коростиченко

Кандидат философских наук, научный сотрудник, сектор современной западной философии,
Институт философии РАН
Адрес: ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Российская Федерация 109240
E-mail: ek.korostichenko@gmail.ru

Ярослав Климов

Аспирант, Рязанский государственный университет им. С. А. Есенина
Адрес: ул. Свободы, д. 46, г. Рязань, Российская Федерация 390000
E-mail: kyai@mail.ru

После объединения Германии немецкое общество стало менее религиозным. Появилась значительная часть населения, которая не относит себя к какой-либо религии/религиозному сообществу (*Konfessionslos*), не имеют единого цельного мировоззрения, нерелигиозны, и их численность в последние годы неуклонно растет (сейчас около 40% населения). Действующие в стране секулярные организации стремятся привлечь интерес этой группы, предлагая альтернативы религиозной культуре и мировоззрению. В работе рассматриваются две наиболее влиятельные концепции секулярного гуманизма, а также организации, продвигающие их в Германии. Концепция гуманизма как «третьей конфессии» предполагает объединение *Konfessionslos* под эгидой Немецкого гуманистического союза, осуществляющего представительство и помогающего своим членам культивировать секулярное мировоззрение. Концепция гуманизма как «ведущей культуры» предлагает радикально изменить *status quo*, утвердив ценности гуманизма и Просвещения в том числе на государственном уровне, начав их распространение прямо со школьного образования и лишая религиозные организации имеющихся привилегий. В обзоре разбираются предпосылки возникновения обеих концепций, их возможные связи с другими секулярными традициями, перспективы успеха в будущем. В частности, предпринята попытка реконструировать идентичность *Konfessionslos*, определить их роль в процессах секуляризации. Показано, что основы и особенности концепций тесно связаны с практикой организаций, продвигающих каждую из них. Критически рассмотрены тезисы Ш. Шрёдера относительно разных типов организаций. Делается вывод, что большое значение в потенциальном успехе концепций играет состав и настроения граждан, не относящихся к религиозным организациям или к убежденным верующим. Подчеркнута взаимосвязь конкурирующих концепций и их позиции в общей логике процессов секуляризации.

Ключевые слова: атеизм, гуманизм, секуляризация, «третья конфессия», «ведущая культура», религия в Германии, *Konfessionslos*, «секулярная сцена»

* Исследование выполнено за счет гранта, поддержанного Министерством образования и науки совместно с Советом по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-4357.2021.2, «На пути к диалогу: дискуссии о религии и церкви в секулярном публичном пространстве»), 2021–2023.

В то время как социология религии в основном занималась анализом процессов секуляризации — и, следовательно, ожиданием безрелигиозной эпохи в будущем, феномен нерелигиозности практически не рассматривался в качестве самостоятельной темы. В центре внимания находился сам процесс, его причины и проблема необратимости, а не ожидаемый результат (Karstein, 2006: 73).

Так, крайне редко предметом религиозоведческого исследования становятся секулярные организации, продвигающие светское мировоззрение, отстаивающие светские ценности, противостоящие влиянию религиозных институтов, ведущие антиклерикальную деятельность. Большинство работ, посвященных немецким секулярным организациям, касается их происхождения в середине XIX века (Groschopp, 2011; Weir, 2006) и истории организаций до 1933 года (Kaiser, 1981). Современное состояние секулярных организаций в Германии изучалось крайне мало (Schroder, 2018), этому посвящен ряд работ автора (Коростиченко, 2015а, 2015б, 2015в, 2016, 2017). Поэтому данное исследование во многом полагается на первоисточники, т. е. программные документы, публикации функционеров движения, материалы СМИ и т. д.

После объединения Германии немецкое общество стало менее религиозным. Появилась значительная часть населения, которая не относит себя к какой-либо религии/религиозному сообществу. Несмотря на то что это самая быстрорастущая «идеологическая» группа в Германии (сейчас около 40% населения), политика, средства массовой информации и социальные структуры все еще в значительной степени ориентированы на религиозные сообщества. Не в последнюю очередь это связано с тем, что государство предоставляет религиозным организациям огромные привилегии, в том числе финансовую поддержку и льготы.

Все секулярные организации объединяет идея о том, что эта часть населения находится в невыгодном положении, и свою первостепенную задачу организации видят в лоббировании их интересов. Сейчас между церквями и представителями секулярного спектра возникает конкуренция за то, чтобы в долгосрочной перспективе заинтересовать эту группу в своей деятельности. В этой конкуренции важную роль играет то, какую мировоззренческую концепцию или идеологию секулярные организации могут предложить, чтобы объединить людей вокруг себя, сформировать легитимное представительство. Одним из таких мировоззрений в современном обществе выступает секулярный гуманизм. Это течение, несмотря на свою долгую традицию и огромное влияние на разные сферы человеческого общества, сейчас не существует в виде единого идеологического движения.

В этой работе рассматриваются две наиболее влиятельные концепции гуманизма в Германии, а также организации, продвигающие их. Для формирования у читателя целостной картины явления первые разделы статьи будут посвящены обзору особенностей секуляризации в Германии, ее истории и текущего состояния.

Секуляризация в Германии. *Konfessionslos*

В современной науке не прекращаются споры между сторонниками теорий секуляризации/десекуляризации/постсекуляризма. После публикации сборника статей «Десекуляризация мира» П. Бергера многие исследователи усомнились в адекватности теории секуляризации, господствовавшей ранее. Бергер фактически положил начало диаметрально противоположной теории десекуляризации, заявив, что мир сегодня «столь же жаростно религиозен, как и когда-либо». С выходом работы Ю. Хабермаса «Вера и знание» в научный оборот было введено выражение «постсекулярное общество». Сторонники той или иной теории развития религии стремятся отыскать практические доказательства своей точки зрения.

Многие исследователи секуляризации и десекуляризации отмечают, что в религиозных вопросах среди стран бывшего соцлагеря значительно выделяется Германия, и в особенности земли бывшей ГДР. Эта территория, где при свободе вероисповедания 70% населения нерелигиозно, по мнению теолога Э. Тифензее (Tiefensee, 2002: 138), уникальна даже по мировым меркам. Если в целом территория Западной Европы «освящена Церковью» (П. Бергер), то Восточная Германия, находящаяся в ее центре, представляет собой «царство абсолютного затмения», выражаясь словами Мартина Бубера. Еще одно важное методологическое замечание: традиционно существенное в социологии различие между принадлежностью к церкви, принадлежностью к христианству и религиозностью, не имеет смысла в Восточной Германии, эти три области почти совпадают.

Так или иначе, исследование секуляризации в Германии приводит нас к необходимости подробного рассмотрения группы населения, называемой *Konfessionslos*. Изначально этот термин обозначал людей, не относящихся к двум основным государственным церквям Германии. Впоследствии статистическое определение этой группы стало учитывать и другие зарегистрированные религиозные организации: *Konfessionslos* это люди, не принадлежащие ни к одной из них (для краткости в дальнейшем мы будем использовать немецкое обозначение). Среди секулярных организаций *Konfessionslos* последние годы обозначаются как *Konfessionsfrei* (люди, «свободные» от конфессий), поскольку суффикс «-los» означает недостачу чего-либо, но отсутствие «конфессии» не является недостатком (Murauer, 2011: 456).

Проблемой *Konfessionslos* занимались в основном социологи. Здесь следует особо упомянуть исследования Г. Пикеля и Д. Поллака (Pickel, 2003; Pollack, 1994; Pollack, 2016). История и динамика этой группы населения различна для Восточной (Groschopp, 2010a) и Западной Германии (Pollack, Pickel, 2003), (Frerk, 2006). До 1970-х годов численность *Konfessionslos* не была статистически значимой. Еще в 1950–1960-е годы 96% населения ФРГ считались членами протестантской или католической церкви, но с середины 1960-х годов начались массовые выходы из церквей. Поллак и Пикель связывают это с внешними факторами: реставрацией в эпоху Аденауэра, немецким студенческим движением, периодом послевоенного восстановления Германии (Pollack, Pickel, 2003: 457); все это, на их взгляд, привело

к ослаблению связи с церквями. Результатом этих событий, по словам К. Фрека, стали первые изменения на мировоззренческом «ландшафте» Западной Германии: доля *Konfessionslos* выросла до 4% (Frerk, 2006: 40). После объединения в 1990 году общегерманская доля внеконфессиональных составила 22% (Fink, 2012). В 2010-м, двадцать лет спустя, она приблизилась к отметке в 35%. Этот рост, пишет Х. Грошопп, сопровождался масштабным движением населения: с 1991 по 2003 год около двух миллионов человек мигрировали в Западную Германию из Восточной. Поскольку это были в основном молодые люди, доля верующих среди них была незначительной.

Термин «*Konfessionslos*» неоднозначен, хотя бы в силу сложности явления. Если католический теолог Эберхард Тифензее (Tiefensee, 2000: 24–53) применяет его в вышеуказанной трактовке, равно как и исследовательская группа FOWID (FOWID, 2019), то Хорст Грошопп предлагает иную (Groschopp, 2010a: 143–167), более точную по смыслу, но сложно применимую с точки зрения статистики.

Исследователи отмечают, что формальное церковное членство, которое связывается в Германии с религиозной принадлежностью к католикам или протестантам, не позволяет сделать какие-либо выводы о том, сколько из этих официальных членов церкви на самом деле являются набожными христианами. Также, по мнению исследователей, число *Konfessionslos* в Германии было бы значительно выше, если бы большинство христиан не становились бы членами церкви «автоматически» в детском возрасте (KORSO, 2019).

Увеличение числа этой группы населения в последние десятилетия связывают с несколькими факторами: сознательный выход из обеих христианских церквей, уменьшение числа религиозных общин, снижение спроса на крещение, общий рост населения (FOWID, 2021). По мнению Поллака, причиной выхода из церкви для протестантов чаще становится личное разочарование в вере, а для католиков — злоупотребления церковных чинов (Schulz, 2021). Эксперт по каноническому праву Томас Шюллер подчеркивает: «Выход из церкви — не естественное явление, а выражение отчуждения верующих от церкви и кризиса доверия к самой церкви» (ProSieben, 2019). Однако эти данные лишь косвенно говорят о социологическом образе *Konfessionslos*. В Германии мировоззрение этих людей долгое время не было предметом специального изучения, ситуация изменилась в ноябре 2005 года, когда по инициативе антиклерикального Фонда Джордано Бруно был официально запущен проект «Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland» (FOWID) — Исследовательская группа по мировоззрению в Германии.

Одно из исследований FOWID приближает нас к пониманию идентичности немецких *Konfessionslos* (Ramsel, 2019). Данные на 2019 год свидетельствуют о том, что большинство из них (61%) не являются религиозными, и менее 10% религиозны в христианском смысле этого слова. Христианские идеи, такие как рай и ад, менее популярны, чем более широко сформулированные религиозные идеи вроде веры в Бога или жизнь после смерти. Некоторые из *Konfessionslos* (24%) приписывают себе духовность (*Spiritualität*), но непонятно, какова мера этой духовности.

Вероятно, ее можно связать с верой в чудеса (целительство), в талисманы на удачу, в карму и т. д.

Таким образом, можно сделать вывод, что, как и американские Nones (Pew Research Center, 2019), *Konfessionslos* не имеют единого цельного мировоззрения. Однако они нерелигиозны в большой степени и действительно дистанцируются от принадлежности к каким-либо из оформленных религиозных деноминаций, и их число в последние годы неуклонно растет.

Можно говорить, что в Германии после объединения действительно реализуется сценарий секуляризации в обществе в смысле уменьшения роли и значимости религии и традиционных религиозных представлений в жизни человека. При этом секуляризация на уровне религиозных и политических институтов далека от полной, что иногда характеризуется как «хромое отделение» (нем. *hinkende Trennung*) церкви от государства.

Важно, что секуляризация в Германии и до Второй мировой протекала несколько иначе, чем в остальной Европе. Заметную роль в этих процессах играли организации, противодействовавшие сначала церковной догматике, а затем и религии в целом. Исторический период довольно подробно рассмотрен в диссертации автора (Коростиченко, 2015b). Эти организации свободомыслящих, несмотря на относительно небольшую численность, играли важную роль в социальных и политических преобразованиях Германии, включая революции 1848 года и 1918–1919 годов (Groschopp, 2011; Kaiser, 1981). Гражданские свободы, достигнутые в результате революции 1918–1919 годов, привели к наибольшему расцвету всего движения свободомыслящих. Последовавший массовый выход членов из обеих церквей, по словам Й.-К. Кайзера, был выражением давно накопившегося религиозного безразличия (Kaiser, 2003: 121), которое вылилось в практические действия только после того, как государственная церковь сменилась религиозно-нейтральной республикой, а механизмы социального принуждения ослабли. На закате Веймарской республики из 65 миллионов населения 2,3 миллиона (около 3,5%) уже были *Konfessionslos*. Из них 794 000 (около одной трети) были организованы, а 543 000 состояли в социалистическом Немецком союзе свободомыслящих (Groschopp, 2010a: 149). С приходом к власти национал-социалистов практически все организации свободомыслящих были запрещены. После Второй мировой войны в Восточной Германии такие организации естественным образом встроились в государственную социалистическую идеологию, а в Западной Германии оказались представлены довольно слабо. Окончательное восстановление независимых организаций свободомыслящих произошло уже после объединения Германии.

Современная «секулярная сцена» Германии

В настоящее время можно говорить о сложившейся так называемой секулярной сцене в Германии. «Секулярная сцена» (*säkulare Szene*) — во многом самоназвание, принятое большинством действующих секулярных организаций. Под «секулярны-

ми» (*säkular*) понимаются организации, чья идентичность сознательно включает сдержанное или отрицательное отношение к притязаниям религии на истину или особым правам церквей и других религиозных институтов (Fink, 2012: 27). Они различаются между собой историей происхождения, организационно-правовой формой, количеством членов и распространенностью в федеральных землях. Нет единства между ними и в способе позиционирования, мировоззренческой и практической ориентации, политической позиции. Среди крупнейших следует назвать: DFV, DFW, GBs, HU, HVD, IBKA и Jugendweihe Deutschland eV (JwD)¹. Эти организации исторически старше медийной волны «нового атеизма». В исследовательской литературе организации свободомыслящих часто обозначаются термином «движение» (*Bewegung*).

Большинство из представителей «сцены» через ту или иную традицию связаны с существовавшими до 1933 года организациями свободомыслящих, хотя связь эта иногда неочевидна (Коростиченко, 2016; Fink, 2012). Как и их исторические предшественники, они сравнительно невелики по численности. Несмотря на большую долю *Konfessionslos* в Германии, общее число членов секулярных организаций оценивается примерно в 50 000 (REMID, 2015). Еще около 350 000 так или иначе близки к этим организациям («окружение»), хотя и не входят в них (по оценкам REMID за 2015 год).

Эти организации, по мнению Х. Финка, обладают идейным аппаратом и культурными инструментами, которые не свойственны ни традиционным поставщикам религиозных услуг, ни государству, обязанному сохранять мировоззренческий нейтралитет. Благодаря своему позитивному пониманию секуляризации они могут предложить альтернативу религиозному и политическому фундаментализму и за пределами своего ближайшего окружения.

Гуманизм как «третья конфессия»

Одной из двух ведущих мировоззренческих концепций, описывающих вектор развития секулярного гуманизма, является идея «третьей конфессии», продвигаемая Немецким гуманистическим союзом (*Humanistischer Verband Deutschlands*, HVD).

HVD появился вскоре после объединения Германии, когда часть членов Немецкого союза свободомыслящих (DFV) взяла курс на светский гуманизм — сравнительно новое для секулярного спектра того времени мировоззрение. Был сделан стратегический шаг в сторону реальных запросов нерелигиозных людей — тех, кто нуждался в секулярном обрамлении важных этапов своей жизни (рождение ребенка, совершеннолетие, заключение брака, похороны и т. д.). Возникшая организация сделала ставку на практическую деятельность в рамках светской культу-

1. Расшифровка аббревиатур: Немецкий союз свободомыслящих, Головная организация свободных мировоззренческих сообществ, Гуманистическая ассоциация, Немецкий гуманистический союз, Фонд Джордано Бруно, Югендвайе Германии (понятие «югендвайе» означает «светскую конфирмацию», «посвящение молодежи»).

ры и в конечном итоге создала альтернативу церковным предложениям для людей, которые не хотели ощущать на себе влияние церквей. По замечанию немецкого исследователя Ф. Бааба, рождение HVD стало основой возникновения новой прагматики понятия «гуманизм как мировоззрение организованных *Konfessionslos*» (Baab, 2013: 248).

Практическая ориентация Гуманистического союза оставалась и остается в настоящее время приоритетным направлением его деятельности. У организации множество мировоззренческих проектов: гуманистические детские сады, частные школы, Гуманистическая академия для взрослых, хосписы, дом престарелых, консультативные советы по предоставлению психологической помощи в кризисных ситуациях и т. д. С учетом постоянно востребованной практики светских свадеб, конфирмаций, погребений можно говорить, что HVD способен сопроводить представителя *Konfessionslos* «от колыбели до могилы», если на то есть запрос. Запрос, видимо, есть: к примеру, только в Северной Баварии, численность которой составляет около 4 миллионов человек, более 100 000 человек в год тем или иным образом пользуются предложениями Союза (Bauer, Dietrich, 2018). Ведутся переговоры о создании гуманистического консультирования в Бундесвере, по аналогии с работой военных капелланов. Однако, на наш взгляд, самым успешным проектом HVD является школьный предмет «Humanistischer Lebenskunde», который преподается как альтернатива урокам религии. Он представляет собой особую гуманистическую этику, которая выходит за рамки преподаваемого в немецких школах предмета общей этики. «Lebenskunde» получил наибольшую поддержку в Берлине. По данным исследовательской службы FOWID, за 2017/18 учебный год в Берлине этот курс прослушали 63 493 человека (Groschopp, 2018) — 18% от общего числа учащихся. При этом протестантские уроки религии посещали чуть больше 25% (85 000), а католические — около 7% учащихся (24 500) (Keller, 2017). Эти цифры не слишком меняются в течение последних нескольких лет.

Теоретические разработки долгие годы после основания союза были для него вторичным видом деятельности. Гуманистическое «самоопределение» HVD — небольшой документ о целях и миссии организации до сих пор уточняется. В конце 2000-х члены HVD Иоахим Каль (Kahl, 2011) и Отто Фридер Вольф (Wolf, 2009) представили каждый свое видение гуманизма, но ни концепция «светского гуманизма» Каля, ни «практический гуманизм» Вольфа не были взяты на вооружение организацией. Однако с развитием дискуссий о *Konfessionslos* все больше зрела необходимость обоснования собственного уникального мировоззрения HVD. Стоит здесь упомянуть прецедент, который произошел в 2010 году в Бремене при попытке HVD открыть частную школу с гуманистическим уклоном. Власти Бремена выступили против этой инициативы, так как не увидели для этого оснований, свое решение они аргументировали тем, что «гуманизм сегодня пронизывает все общество и все школы Бремена» (vom Lehn, 2010). Однако суд оценил эту ситуацию иначе и поддержал позицию HVD: «Действительно, сегодня гуманизм пронизывает все общество, однако это не означает, что это преобладающее мировоззрение

не может считаться специфическим мировоззрением Гуманистического союза» (Groschopp, 2010b). В настоящее время нет исследований о том, как эти два гуманизма соотносятся друг с другом: гуманизм, который «преобладает» в обществе, и конкретный гуманизм НВД, продвигаемый союзом. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобраться, что следует понимать под *Weltanschauung* (мировоззрением).

В немецком праве проводится различие между сообществами *Weltanschauung* (идеологические/мировоззренческие организации) и религиозными сообществами. Учитывая, что мировоззрение (*Weltanschauung*) в немецком конституционном праве определено с 1919 года как «ценностное утверждение о мире в целом, которое пытается дать ответы на предельные вопросы о происхождении, значении и цели мира и человеческой жизни исключительно в имманентном ключе» (Mertesdorf, 2007: 129), такой взгляд исключает отсылку к трансцендентному, то есть сообщества *Weltanschauung* по определению поддерживают нерелигиозные мировоззрения.

Хорст Грошопп пишет, что гуманизм отличается от науки тем, что занимается объяснением мира как целого. Мировоззрение выходит за рамки науки, поскольку дает ценностные ориентиры, предлагает ответы на вопросы о смысле жизни и о мире в целом. При рассмотрении мира, Вселенной, человека гуманизм признает преобладание научного знания, однако критически подходит к любой вере в разум и науку. Гуманизм дает ответы на жизненные вопросы, в которых «живут» разные истины. Кроме того, он обращается к эмоциям людей, воодушевляет их, предлагает систему ценностей, имеет институциональную структуру и собственные ритуалы (Groschopp, 2010c). Таким образом, согласно статье 140 Основного закона в сочетании с параграфом 7 статьи 137 Веймарской конституции, Гуманистический союз является «ассоциацией для общего культивирования мировоззрения».

Логическим следствием описанной выше работы стало получение в 2017 году статуса KdöR (корпорация общественного права) отделениями НВД в нескольких немецких землях, например, в Берлине и Бранденбурге. Этот статус присваивается весьма небольшому числу внегосударственных организаций, и самые значимые его носители — церкви и другие религиозные объединения. Статус предполагает в том числе освобождение от налогов.

Описанные выше явления и тенденции: рост количества *Konfessionslos*, имеющийся запрос на светские услуги и образование, на политическое и медийное представительство неверующих — привели Хорста Грошоппа и других членов НВД к идее гуманизма как «третьей конфессии».

Эта концепция предполагает, что гуманизм как самостоятельное мировоззрение может объединить заметную часть немецких граждан, аналогично тому, как протестантизм объединяет немцев, числящихся прихожанами Евангелической церкви Германии. Предполагается, что это объединение будет оформлено в виде общегерманской организации гуманистов, на роль которой, разумеется, претендует НВД. Она будет помогать людям «культивировать» и практиковать свое гу-

манистическое мировоззрение, а также представлять их интересы на политической сцене Германии и в СМИ. Во многих смыслах эта организация должна стать аналогом государственным церквям. Главное, что должно отличать объединение «третьей конфессии» — недогматичность мировоззрения. В обществе с настоящим плюрализмом взглядов, к которому стремится HVD, неизбежной будет мировоззренческая конкуренция, поэтому подобно церквям Союз также будет искать общественного признания.

HVD в принципе претендует на все привилегии, предоставляемые сейчас церквям государством. В то время как остальные организации «сцены» требуют последовательного отделения церкви от государства, отмены религиозного образования и церковного налога, роспуска богословских факультетов и прекращения пасторской работы в армии, HVD поддерживает только некоторые из этих требований. Союз занимает умеренную с точки зрения политики позицию, настаивая на коренных преобразованиях. Поскольку для отмены привилегий требуется конституционная поправка (две трети голосов в Бундестаге), HVD резонно считает, что в обозримом будущем это вряд ли удастся, поэтому вместо этого Союз «временно» претендует на все эти привилегии (Fincke, 2013: 245).

Текущие дебаты о «третьей конфессии» являются частью дискуссии о том, как следует интерпретировать данные о религиозной ситуации в Германии последних лет. Действительно ли можно выделить среди *Konfessionslos* «третью конфессию», насколько она велика, однородна, представляет ли цельное мировоззрение или она объединяет множество идентичностей? И главное в нашем случае — может ли эта группа объединиться под эгидой гуманистической организации? Не существует полноценных научных работ, отвечающих на эти вопросы, тем более что люди «секулярных мировоззрений» редко попадают в фокус внимания исследователей (FOWID, 2017).

Сам термин «третья конфессия» изначально был интерпретацией результатов социологических исследований «восточногерманского народного атеизма». Впервые его использовал Э. Тифензее как характеристику *Konfessionslos*, указывая на резкое уменьшение доли организованных христиан, особенно в новых федеральных землях (Tiefensee, 2000: 24–53). Он назвал это «мегакатастрофой церковей».

Однако нельзя говорить о том, что организации секулярного спектра, в том числе HVD, объединяют в «конфессию» заметную часть *Konfessionslos*. По мнению исследователя «секулярной сцены», протестантского теолога Андреаса Финке, такие претензии возникают из-за принятия желаемого за действительное (Fincke, 2006: 98).

Почему же люди из разнородной группы *Konfessionslos* могут в будущем устремиться в организации гуманистов? Косвенные ответы на этот вопрос дает исследование (Frerik, 2016), проведенное в Берлине. 55% берлинцев, разделяющих это мировоззрение, считают, что они недостаточно представлены в политике и в медиа, т. е. можно говорить о запросе на представительство. При этом может оказаться, что это желание у них больше, чем потребность в светских свадьбах, похоронах

и психологическом консультировании: лишь 38% берлинцев с таким мировоззрением согласны поддерживать экономически секулярные организации, которые предоставляют услуги населению. Неожиданно, что среди прихожан церкви таких еще больше, 49–42% в зависимости от вероисповедания.

Следует учитывать, что Берлин не зря носит звание «самой атеистической столицы мира». В остальной Германии может не оказаться такого количества *Konfessionslos* с активными запросами. Но если озвученные тенденции окажутся справедливыми и для других земель Германии, то вышеприведенные числа указывают на два неожиданных аспекта развития событий:

— «третья конфессия» на базе НВД может собраться не только из *Konfessionslos*, но и пополниться формальными прихожанами основных христианских конфессий;

— «третья конфессия» из числа внеконфессиональных может организоваться, но не на базе НВД, а вокруг политически и медийно активной организации вроде Фонда Джордано Бруно (GBs).

Тем более что Фонд, помимо громких заявлений своего лидера Михаэля Шмидт-Саломона и известных антирелигиозных и антиклерикальных акций², предлагает полноценную альтернативную концепцию, иное видение будущего гуманизма. В отличие от НВД, GBs не рассматривает себя в качестве поставщика социальных услуг для своих членов и для этой части населения, а позиционируется как «аналитический центр гуманизма и просвещения».

Надо сказать, что не все представители «сцены» поддерживают концепцию «третьей конфессии». Много возражений и путаницы вызывает применение термина «третья конфессия» для обозначения существующей сейчас группы *Konfessionslos* (Ladwig, 2006: 107). Но больше вопросов касаются того, что подразумевается под ним: просто группа людей, не входящих в зарегистрированные деноминации (в широком социологическом смысле), «народная атеистическая культура», как предполагал Тифензее, или члены сообщества НВД. Среди организаций распространено общее мнение, что гуманизм и конфессионализм исключают друг друга. Они опасаются, что при признании себя «конфессией» они утратят собственные принципы. Христианские теологи, в свою очередь, ревностно относятся к тому, что кто-либо другой, кроме католиков и протестантов, мог бы иметь «конфессию», воспринимают это как угрозу собственному мировоззрению.

2. Пожалуй, самым известным за пределами Германии было немецкое продолжение «Атеистической автобусной кампании», начатой в Великобритании и поддержанной Ричардом Докинзом. Однако следует также упомянуть кампанию против дискриминации атеистов на рабочих местах (GERDiA), за общий запрет обрезания мальчиков, в том числе по религиозным причинам, образование и поддержание Центрального совета бывших мусульман (Zentralrat der Ex-Muslime und sonstiger nichtreligiöser Menschen e. V.), кампании за преподавание светского мировоззрения в школах, в защиту права на эвтаназию, а также участие в финансировании Исследовательской группы по мировоззрению (FOWID) и организации по атеистической помощи беженцам (Säkulare Refugee Aid e.V.).

Гуманизм как «ведущая культура»

Практически одновременно с появлением концепции «третьей конфессии», предложенной Гуманистическим союзом, председатель Фонда Джордано Бруно, философ и публицист Михаэль Шмидт-Саломон предложил свой подход, концепцию «Ведущей культуры гуманизма и просвещения» (*Leitkultur Humanismus und Aufklärung*) как альтернативу фундаментализму и мультикультурализму.

Понятие «*Leitkultur*» («ведущая культура») ввел немецкий социолог Бассам Тиби в 1998 году. Под ним он понимал консенсус по вопросу общественных ценностей в Европе (разум, демократия, плюрализм и терпимость). Широкое обсуждение термин получил после выступления в парламенте Ф. Мерца (ХДС). Тогда он критически высказался против политики мультикультурализма и призвал иммигрантов Германии адаптироваться к «ведущей немецкой культуре». Шмидт-Саломон в «Манифесте эволюционного гуманизма» представил свое понимание «ведущей культуры». «Ведущая культура гуманизма и просвещения» связана с «ведущей европейской культурой» Тиби, но «более радикальна по содержанию» (Nickel, 2005).

В своей работе Шмидт-Саломон обращает внимание на две крайности в немецкой политической идеологии, которые тормозят социальный прогресс. С одной стороны, консервативные политики заявляют о доминировании христианско-патриотической культуры («ценности христианского Запада»), с другой — раздаются голоса о необходимости построения «мультикультурного общества». По его мнению, ни консервативное возрождение идеи «христианской крепости в Европе», ни постмодернистская «политика умиротворения религиозных и эзотерических течений» не продвинут проект «открытого общества» (Schmidt-Salomon, 2006: 131). Единственное, что может изменить ситуацию — это опора на «Ведущую культуру гуманизма и просвещения».

«Ведущая культура гуманизма и просвещения» понимается Шмидт-Саломоном как целостное мировоззрение. Оно формируется, с одной стороны, антропоцентрическим идеалом гуманизма, постулирующим как абсолютную ценность уменьшение человеческих страданий, развитие человеческих возможностей, индивидуальной свободы и равенства между людьми. С другой стороны — принципами Просвещения, которые философ понимает как методическое сомнение и критическое рассмотрение любых убеждений, рациональное стремление к истине, честность и объективность. Гуманизм и Просвещение дополняют друг друга: гуманизму без Просвещения недостает ясности, в то время как Просвещению без гуманизма — сострадания. Только вместе гуманизм и Просвещение, по мнению философа, могут создать основу для социального прогресса. Согласно Шмидт-Саломону, «для развития гуманного общества необходимы обе составляющие: а) этическая сила гуманизма, его требование улучшать условия жизни в направлении большей индивидуальной свободы и равенства, и б) способность Просвеще-

ния разрушать табу, его призывы к постоянному сомнению и критическому рассмотрению реальности» (Schmidt-Salomon, 2008: 5).

Однако важнейшим отличием концепции Михаэля Шмидта-Саломона от идеи «третьей конфессии» является другое. Шмидт-Саломон утверждает: «Ведущая культура гуманизма и просвещения» — не одно из множества возможных мировоззрений, а на самом деле главная движущая сила развития общества последних столетий, стержень европейской культуры и основание почти всех ее достижений. Она находит свое выражение в правовом устройстве современных демократических государств и научной методологии.

Главной несправедливостью европейского и немецкого, в частности, общества философ считает то, что принципы «гуманизма и просвещения» не утверждаются и не распространяются открыто как основные, обязательные для всех ценности общества и государства. Эту несправедливость Шмидт-Саломон требует исправить на многих уровнях.

Шмидт-Саломон рисует сегодняшнюю ситуацию как положение серьезной опасности, в которой завоевания гуманистической «ведущей культуры» оказались из-за нерешительности государства, общества и мыслителей. Реакционные движения, связанные с архаическими идеологиями и религиозным фундаментализмом, активно распространяются и набирают силу по всему миру. Ситуацию осложняет еще и то, что традиция Просвещения (техническое ноу-хау, верховенство закона, свобода слова и т. д.) все еще остается «подпольным движением» в области идеологии (Schmidt-Salomon, 2006: 131). Частью этой тенденции он считает упомянутую выше малую представленность *Konfessionslos* в СМИ и государственном взаимодействии.

Причины такого положения Шмидт-Саломон видит в провале постмодернизма. «Постмодернизм предстает... как регрессивное преодоление [модерна], то есть как образ мышления, который делает возможным возрождение домодернистских моделей мышления» (Schmidt-Salomon, 2005: 21). Для постмодернизма, пишет он, не может быть «метадискурса», ни одна из существующих традиций не имеет права устанавливать нормы, применимые ко всем традициям. Гуманизм и Просвещение, таким образом, ею воспринимаются как элементы определенной традиции среди множества других традиций. Повсеместный плюрализм, кроме того, приводит к ложной терпимости. Женское обрезание, принудительные браки — часть традиции, осуждение которой может интерпретироваться как проявление культурной нетерпимости. Ложной терпимости Шмидт-Саломон противопоставляет позицию просвещенного гуманиста, для которого толерантность не является ценностью сама по себе: «Тот, кто защищает человечество, очевидно, не должен терпеть бесчеловечных вещей — даже если они основаны на многовековой „священной“ традиции» (Ibid.). В конечном итоге постмодернизм для многих, по мнению Шмидт-Саломона, воспринимается как признак всеобщей «утраты смысла» или «упадка ценностей». Именно это делает фундаментализм таким привлекательным для людей: он предлагает «спасительный островок» незыблемых ценно-

стей посреди моря неопределенности. Вторым фактором роста фундаментализма Шмидт-Саломон твердо называет социально-экономические потрясения: «...проигравшие, в частности, от глобализации, становятся все более восприимчивыми к фундаменталистским идеям». Он видит эту тенденцию не только в развивающихся странах, но и среди коренного европейского населения, на примере католического фундаментализма. Именно религиозный фундаментализм, на его взгляд, лежит в основе многих политических конфликтов.

Для того чтобы изменить ситуацию, Шмидт-Саломон призывает положить конец «ложной терпимости» и решительно защитить те конституционные, гуманистические принципы, которые выросли из традиций эпохи Просвещения. Соглашаясь с К. Марксом, Шмидт-Саломон считает, что «критика религии — предпосылка всякой другой критики» (Маркс, 1955: 415). Последовательное разделение государства и религии, продвигаемое Просвещением, было и остается основным требованием любого открытого общества. Вслед за Марксом он настаивает на критическом переосмыслении политики, экономики, права и др., поскольку, по его убеждению, Просвещение должно затронуть все социальные сферы. Оно, обладая гуманистическим потенциалом, может способствовать поиску и разработке более гуманных решений разнообразных экологических, экономических и социальных проблем человечества.

Философ предлагает пойти по «иному пути в образовательной сфере» (Schmidt-Salomon, 2006: 133): прекратить государственную поддержку религии, и в том числе отменить преподавание уроков религии. Он настаивает, что в условиях «Ведущей культуры гуманизма и просвещения» религия должна оставаться «частным делом каждого». Свобода вероисповедания, безусловно, должна гарантироваться, но государственную поддержку религии необходимо значительно сократить. Это, в частности, относится к теологическим факультетам университетов, религиозному обучению в школах, назначению советов по этике и т. д.

Принцип мировоззренческого нейтралитета государства не следует понимать буквально. Согласно Шмидт-Саломону, он должен иметь ряд ограничений: так, утверждения, содержащиеся в конституции страны, должны быть признаны общими ценностями. Идеологические и религиозные движения, противостоящие каким-то из этих ценностей, не могут свободно распространять свою идеологию (по этому вопросу он прямо выражает свое несогласие с Ю. Хабермасом). Государство должно очень активно пропагандировать эти ценности в своих образовательных учреждениях, а также содействовать образованию, которое основывается на последних достижениях науки. Образование должно учить детей ценностям, сформулированным в конституции, как обязательным.

Предлагаемые действия, помимо прочих:

— преобразовать церковно-контролируемые теологические учреждения образования в институты, ведущие научное изучение религии и философии;

— ввести обязательные интегративные уроки этики, основанные на компаративном религиоведении и философии, для всех учеников во всей Германии.

Такие радикальные преобразования, заявляет Шмидт-Саломон, оправданны, поскольку реально неявная поддержка гуманистических ценностей в Германии весьма высока.

Концепция Шмидт-Саломона, так же как и идея Гуманистического союза о «третьей конфессии», привлекла внимание не только представителей «сцены», но и внешних критиков. Главным оппонентом проекта «ведущей культуры», как можно было ожидать, стал «пионер» гуманистического движения, культуролог Х. Грошопп, предложивший «третью конфессию». Суть его критики можно выразить в нескольких тезисах. Во-первых, по его мнению, Шмидт-Саломон считает «ведущую культуру» единственной государственной философией, к тому же политически ангажированной, что противоречит идеям плюрализма мнений. Также Грошопп не видит способов на практике реализовать «ведущую культуру», когда ее создатель провозглашает, что она уже лежит в основе современного государства. Грошопп убежден, что попытка сделать маргинальное меньшинство *Konfessionslos* фактическим носителем государственной философии, дискриминируя при этом большинство представителей религиозных традиций, лишена практического смысла. Такое изменение нынешнего баланса сил он метафорически сравнивает с попыткой перейти от «религиозной головы к светским ногам» посредством политики силы. Кроме того, такое стремление к доминированию меньшинства над большинством является элитизмом, с учетом реального баланса сил практически неосуществимым; и это есть акт дискредитации. В заключение он отмечает: чтобы критиковать нарушение мировоззренческого нейтралитета государства, не обязательно провозглашать «гуманистическую ведущую культуру» (Groschopp, 2006: 42–45).

Интересны высказывания за пределами «спектра». По мнению католического теолога, автора фундаментальной работы по немецкому гуманизму Ф. Бааб (Baab, 2013: 205), модель «Ведущей культуры гуманизма и просвещения» представляет собой попытку установить светский евроцентризм как глобальную максимум для мышления и действий всех людей. Он пишет, что рассуждения Шмидт-Саломона о «ведущей культуре», которая должна донести свои ценности до непросвещенного общества и таким образом устранить «отсталые» религии, разоблачают его как миссионера, который видит свое предназначение в имманентном миру искупления заблуждающегося человечества. Таким образом, считает Бааб, «гуманизм» в этом подходе становится упрощенным, черно-белым полем битвы, где в дуалистической манере «Просвещение» противопоставляется «чрезвычайной глупости, истина — лжи» (Schmidt-Salomon, 2006: 119). Его удивляет, что спустя годы после «конца великих нарративов» подобные конструкции все еще возникают, а связанные с ними тоталитарные идеологии и концепции интерпретации мира находят своих последователей (очевидно, стремящихся к идеологической безопасности). В построениях Шмидта-Саломона, пишет Бааб, прослеживается основной импульс всех «метанарративов»: всеобъемлемость проекта, которая может привести к созданию тоталитаризма. Однако радикализм этой утопии ослабляется на тео-

ретическом уровне утверждением о том, что содержание «эволюционного гуманизма» постоянно может и должно критически пересматриваться, а на практическом уровне его «руководящим принципом»: готовиться к худшему и надеяться на лучшее (Schmidt-Salomon, 2006: 147). Рассмотрев критически концепцию Шмидт-Саломона, он справедливости ради указывает на то, что сам философ неявно признает гипотетический характер постулируемого гуманизма.

Типология организаций

Рассматриваемые в статье две концепции гуманизма тесно связаны с характером деятельности организаций, которые их развивают и продвигают. В случае «третьей конфессии» можно однозначно говорить о том, что она выросла из предшествующей практики Немецкого гуманистического союза, причем она заметно ближе к этой практике, чем, скажем, гуманистическое самоопределение HVD. Концепция гуманизма как «ведущей культуры» в некотором смысле продолжает традицию «воинствующего атеизма», начатую еще в конце XIX века и реализуемую по сей день, в том числе Фондом Джордано Бруно, противостоящим церквям на медийном и публичном уровнях. Соглашаясь с типологией Х. Грошоппа (Ladwig, 2006: 109), которую творчески переосмыслил в своей работе Ш. Шрёдер (Schröder, 2019), можно говорить о двух типах организаций, которые воплощают разные подходы в борьбе за секуляризацию.

HVD (а также JwD) — это так называемый «социально-практический» тип организации. Он ориентирован на членство, нацелен на потребности человека в жизненной помощи, в поиске личных смыслов и самоориентации. Этот тип стремится к равноправному сосуществованию с религиозными организациями и может выбирать различные стратегии взаимодействия с ними. Можно говорить, что эта стратегия адаптирована к состоянию постсекуляризма, который многие исследователи обнаруживают в современном обществе (Habermas, 2008).

Работу GBs (и IBKA) Шрёдер описывает как «мировоззренчески-агональную» (греч. Ἀγών — конкуренция, борьба) по отношению к религии, следовательно, более «критически-конфронтационную». Фонд менее ориентирован на членство: скорее, его деятельность направлена на участие в дискуссиях на религиозные темы, проведение антирелигиозных и антиклерикальных кампаний. GBs использует медийность для поиска финансирования в гражданском обществе.

На наш взгляд, некоторые выводы Шрёдера спорны. Например, сомнительно утверждение, что только «мировоззренчески-агональный» тип организации выполняет функцию секуляризации. Работа HVD, обеспечивающая жизнь людей комплексным мировоззренческим и культурным наполнением, оторванным от религии, активно упрочивает позиции секулярных мировоззрений, несмотря на «половинчатый секуляризм» в позиции организации. Сопровождение людей в кризисные моменты жизни, проводимое HVD, лишь на первый взгляд кажется незначительным. Многие исследователи, в том числе Грейс Деви, отмечают, что

европейцы обращаются к церквям в основном именно во время кризисов, особенно связанных со смертью и погребением. Распространением своей практики НВД может подорвать позиции традиционных религий в этой важной области.

Шрёдер также делает вывод: «Стратегические различия между двумя типами организаций... приводят к противоречиям и несовместимости» (Schröder, 2019: 213). На наш взгляд, два описанных направления гуманизма отражают разные стороны процесса секуляризации и, несмотря на явные разногласия, опосредованно дополняют друг друга.

Выводы

Как было показано, немецкое общество становится все более светским. С каждым годом обе крупнейшие религиозные организации в Германии теряют значительное число прихожан. Уроки религии, являющиеся обязательными в школах, посещают все меньше учащихся. Ислам, как бы ни преувеличивали его влияние, исповедует незначительная доля населения, причем, как показывают опросы, большая часть из них представляет из себя секуляризованную религиозную общность (FOWID, 2019). В условиях снижения влияния религии на общество стремительно растет доля людей, разделяющих светское мировоззрение.

Таким образом, в последние десятилетия в немецком обществе действительно активно идут именно процессы секуляризации, понимаемые в смысле уменьшения роли и значимости религии и традиционных религиозных представлений в жизни человека. При этом секуляризация на уровне религиозных и политических институтов не так сильна, что отражено даже в законодательных актах, закрепляющих полномочия церквей.

Все это способствует развитию и укреплению светских концепций и секулярных организаций. Последние выступают прежде всего как коллективные акторы секуляризации. Своей работой по распространению идей светского мировоззрения, критике религии и церкви они снижают их социальную роль, но все еще нельзя утверждать, что они являются определяющим двигателем этих процессов. Организационный секуляризм по-прежнему незначительное явление в масштабах страны, что отчасти связано с процессами либерализации и индивидуализации в немецком обществе, а также привилегированной позицией религиозных организаций в медийном и публичном поле.

Концепция гуманизма как «третьей конфессии» представляется нам довольно новым и интересным решением вопроса о положении секулярного мировоззрения. Она гармонично встроена в существующие правовые механизмы немецкого общества. Концепция ориентирована на широкое представительство, обусловленное в большей степени практическим взаимодействием, чем идеологическим единством. Эта ориентация эффективно соответствует мировому тренду на замещение идеологических связей рыночными. Несомненные успехи НВД в укреплении своих правовых позиций, привлечении людей к взаимодействию (помимо

прямого членства) говорят об удачно выбранном направлении движения. С другой стороны, представляется неясным, как с этой практической направленностью будет стыковаться намерение проводить идеологическую, мировоззренческую репрезентацию *Konfessionslos*.

Концепция «третьей конфессии» неплохо согласуется с воззрениями Юргена Хабермаса, известного современного немецкого философа Франкфуртской школы. Критически относившийся к религии в молодости, Хабермас сейчас развивает идею о необходимости равноправного диалога религиозных и нерелигиозных мировоззрений в обществе как части более общей концепции «истинного мультикультурализма». Однако Хабермас утверждает, что современная светская этика и европейское понимание прав человека коренятся в иудеохристианской традиции, с чем многие члены Гуманистического союза, а тем более Шмидт — Саломон, могут не согласиться. Отметим, что, по всей видимости, Хабермас не взаимодействует напрямую с гуманистическими организациями Германии, в отличие от того же Грошоппа.

Концепция гуманизма как «ведущей культуры» в своей эпатажной манере имеет определенную медийную привлекательность, благодаря которой GBs обращает внимание общественности на проблемы людей с секулярным мировоззрением. Однако из-за своей полемической ориентации, близкой к новому атеизму, он не способен стать серьезным конкурентом для церквей, объединив вокруг себя большое количество людей, отказавшихся от религии. Проект «ведущей культуры» в условиях неполного отделения церкви от государства плохо применим, и представляет собой в некотором роде утопию. Цели и методы движения за гуманистическую «ведущую культуру» несовместимы с принципами идеологического плюрализма, который в настоящее время защищается на государственном уровне. Концепция находится в опасности остаться в ловушке маргинального радикализма, ограничив себе возможности для влияния на общество и, таким образом, для существенного продвижения секуляризации.

Две концепции ярко представляют собой различные грани процессов секуляризации, одновременно отражая самобытность культурных процессов Германии.

Литература

- Коростиченко Е. И. (2015). Отношение немецких свободомыслящих к государственно-конфессиональной политике в современной Германии // *Религиоведение*. № 1. С. 126–139.
- Коростиченко Е. И. (2015). Истоки организованного свободомыслия в Германии. Свободно-религиозные общины // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия 1. Богословие. Философия. № 4. С. 75–88.
- Коростиченко Е. И. (2015). Организации немецких свободомыслящих в современную эпоху (вторая пол. XX — нач. XXI в.) // *Вестник Московского университета*. Серия 7. Философия. № 3. С. 83–99.

- Коростиченко Е. И.* (2016). Организации свободомыслящих в Германии конца XX — начала XXI в. Дисс. канд. философ. наук: 09.00.14. М.: МГУ.
- Коростиченко Е. И.* (2017). Возникновение и эволюция организованного движения немецких свободомыслящих (середина XIX — первая половина XX века) // *Барашков В. В., Панин С. А., Дамте Д. С.* (ред.). У истоков религиоведения: из истории зарубежного религиоведения XIX — первой половины XX в. М.: Лена-д, С. 160–196.
- Маркс К.* (1955). К критике Гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. М.: Гос. изд. полит. лит.-ры. С. 414–415.
- Vaab F.* (2013). Was ist Humanismus: Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute. Regensburg: Pustet.
- Bauer M., Dietrich K.* (2018). Deutscher Humanistentag - Ohne Konfession, aber nicht ohne Glauben. URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/deutscher-humanistentag-ohne-konfession-aber-nicht-ohne.1278.de.html?dram:article_id=420490 (дата обращения: 31.07.2021).
- Fincke A.* (2006). Die säkuläre Szene — von außen gesehen // *Groschopp H., Frerk C., Neumann J., Fincke A.* (Hrsg.). Umworbene «dritte Konfession»: Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland. Berlin: Humanistische Akademie. S. 93–98.
- Fincke A.* (2013). Klein, zerstritten, einflussreich: Humanistische und atheistische Organisationen // *Materialdienst.* № 7. S. 243–249.
- Fink H.* (2012). Säkulare Organisationen in Deutschland // *Aufklärung und Kritik.* № 3. S. 21.
- FOWID. (2017). Konfessionsfreie Identitäten. URL: <https://fowid.de/meldung/konfessionsfreie-identitaeten> (дата обращения: 28.07.2021).
- FOWID. (2019). Religionszugehörigkeiten 2018. URL: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2018> (дата обращения: 28.07.2021).
- FOWID. (2021). Gründe für den Kirchenaustritt. URL: <https://fowid.de/meldung/gruende-fuer-den-kirchenaustritt> (дата обращения: 29.07.2021).
- Frerk C.* (2006). Empirie der Weltanschauungen // *Humanismus Aktuell.* Bd. 10. № 18. S. 34–50.
- Frerk C.* (2016). Dreiviertel aller Berliner haben eine säkulare Lebensauffassung. URL: <https://fowid.de/meldung/dreiviertel-aller-berliner-haben-saekulare-lebensauffassung> (дата обращения: 28.07.2021).
- Groschopp H.* (2006). Von den «Dissidenten» zur «dritten Konfession» // *Unitarische Blätter.* № 1. S. 42–45.
- Groschopp H.* (2010). Humanismus — eine (gottlose) Konfession? URL: https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/text_8_groschopp_humanistische_konfession.pdf (дата обращения: 28.07.2021).
- Groschopp H.* (2010). Humanismus und Ethikunterricht: 25 Thesen. URL: <http://www.horst-groschopp.de/wp-content/uploads/Text-2-H.-Groschopp-Humanismus-und-Ethikunterricht.pdf> (дата обращения: 28.07.2021).

- Groschopp H.* (2010). *Konfessionsfreie und Weltanschauungspflege Konfessionsfreie und Grundgesetz* Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland. Aschaffenburg: Alibri.
- Groschopp H.* (2011). *Dissidenten: Freidenker und Kultur in Deutschland*. Marburg: Tectum.
- Groschopp H.* (2018). *Humanistische Lebenskunde*. URL: <https://fowid.de/meldung/humanistische-lebenskunde> (дата обращения: 28.07.2021).
- Habermas J.* (2008). Notes on Post-Secular Society // *New Perspective Quarterly*. Vol. 25. № 4. P. 17–29.
- Kahl J.* (2011). *Weltlicher Humanismus: Eine Philosophie für unsere Zeit*. Berlin: LIT.
- Kaiser J.-C.* (1981). *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kaiser J.-C.* (2003). *Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert* // *Gärtner C., Pollack D., Wohlrab-Sahr M.* (Hrsg.). *Atheismus und religiöse Indifferenz* Veröffentlichungen der Sektion «Religionssoziologie» der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 99–127.
- Karstein U.* (2006). *Säkulare Weltansichten in Ostdeutschland* // *Groschopp H., Frerk C., Neumann J., Fincke A.* (Hrsg.). *Umworbene «dritte Konfession»: Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland Humanismus aktuell*. Berlin: Humanistische Akademie. S. 73–82.
- Keller C.* (2017). *Katholische und Evangelische Kirche: Gemeinsamer Religionsunterricht an Berliner Schulen*. URL: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/katholische-und-evangelische-kirche-gemeinsamer-religionsunterricht-an-berliner-schulen/20093434.html> (дата обращения: 28.07.2021).
- KORSO. (2019). *Immer mehr Kirchengaustritte*. URL: <https://hpd.de/artikel/immer-mehr-kirchengaustritte-17089> (дата обращения: 28.07.2021).
- Ladwig R.* (2006). *Die säkulare Szene — von innen gesehen* // *Groschopp H., Frerk C., Neumann J., Fincke A.* (Hrsg.). *Umworbene «dritte Konfession»: Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland Humanismus aktuell*. Berlin: Humanistische Akademie. S. 99–110.
- Mertesdorf C.* (2007). *Weltanschauungsgemeinschaften: Eine verfassungsrechtliche Betrachtung mit Darstellung einzelner Gemeinschaften*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Muraauer M.* (2011). *Der Glaube eines Glaubensunwilligen: Philosophische Lebensorientierung heute*. Norderstedt: Books on Demand.
- Nickel I.* (2005). «Leitkultur Humanismus und Aufklärung» oder «weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates»? URL: <https://www.ibka.org/de/node/578> (дата обращения: 28.07.2021).
- Pew Research Center. (2019). *In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace*. URL: <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/> (дата обращения: 28.07.2021).
- Pickel G.* (2003). *Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischem Rahmen?* // *Gärtner C., Pollack D., Wohl-*

- rab-Sahr M.* (Hrsg.). Atheismus und religiöse Indifferenz Veröffentlichungen der Sektion «Religionssoziologie» der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 247–269.
- Pollack D.* (1994). Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack D.* (2016). Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa // *Pollack D., Borowik I., Jagodzinski W.* (Hrsg.). Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg: Ergon. S. 9–52.
- Pollack D., Pickel G.* (2003). Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Bd. 55. № 3. S. 447–474.
- ProSieben. (2019). Kirchen laufen Mitglieder davon. URL: <https://www.prosieben.de/tv/newstime/politik/kirchen-laufen-mitglieder-davon-105452> (дата обращения: 28.07.2021).
- Ramsel C.* (2019). Konfessionsfreie in Deutschland: Wie religiös sind sie? URL: <https://fowid.de/meldung/konfessionsfreie-deutschland-wie-religioes-sind-sie> (дата обращения: 28.07.2021).
- REMID. (2015). Mitgliederzahlen: Organisierte Konfessionsfreie. URL: https://www.remid.de/info_zahlen/konfessionsfreie/ (дата обращения: 28.07.2021).
- Schmidt-Salomon M.* (2005). Trier Fundamentalismus und Beliebigkeit: Das Projekt der Aufklärung im 21. Jahrhundert // *Seim R.* (Hrsg.). «Mein Milieu meisterte mich nicht»: Festschrift Horst Herrmann. Münster: Telos. S. 14–34.
- Schmidt-Salomon M.* (2006). Manifest des evolutionären Humanismus: Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg: Alibri.
- Schmidt-Salomon M.* (2008). Leitkultur Humanismus und Aufklärung — Wie christlich sind unsere Werte? URL: http://www.humanistische-union.de/fileadmin/hu_upload/muenchen/2008/Humanismusaufkl_1108.pdf (дата обращения: 28.07.2021).
- Schröder S.* (2018). Freigeistige Organisationen in Deutschland: Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende. Berlin: De Gruyter.
- Schröder S.* (2019). Freigeistige Organisationen in Deutschland. Hohenwarsleben: Westarp Science.
- Schulz S. C.* (2021). Kirchenaustritte 2020: Über 400.000 Menschen sind aus den großen Kirchen ausgetreten. URL: <https://www.rnd.de/politik/kirchenaustritte-2020-ueber-400-000-menschen-sind-aus-den-grossen-kirchen-ausgetreten-3VED6QGHMVH2ZEOHIUUPBX2C2U.html> (дата обращения: 28.07.2021).
- Tiefensee E.* (2000). «Religiös unmusikalisch?»: Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität // *Wiedervereinigte Seelsorge: Die Herausforderung der Katholischen Kirche in Deutschland*. Leipzig: Benno-Verlag. S. 24.
- Tiefensee E.* (2002). Treća «vjeroispovijest» u Zapadnoj Europi: kršćani i njihovi nereligiozni susjedi u Istočnoj Njemačkoj // *Kateheza*. T. 24. № 2. S. 134–144.

- vom Lehn B. (2010). «Privatschulallergie» in Bremen. URL: https://www.welt.de/welt_print/politik/article7078811/Privatschulallergie-in-Bremen.html (дата обращения: 28.07.2021).
- Weir T. H. (2006). The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the Freigeistig Movement in Germany 1844–1933 // *Franzmann M., Gärtner C., Köck N.* (Hrsg.). *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungs-debatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 155–176.
- Wolf F. O. (2009). *Humanismus für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands, Landesverband Berlin-Brandenburg.

Humanism: The “Third Denomination” or “Leading Culture”

Ekaterina Korostichenko

Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow, Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Address: Goncharnaya str., 12/1, Moscow, Russian Federation 109240

E-mail: ek.korostichenko@gmail.ru

Yaroslav Klimov

PhD student, Ryazan State University

Address: Svobody str., 46, Ryazan, Russian Federation 390000

E-mail: kyai@mail.ru

After the unification of Germany in 1990, German society became less religious. There is a significant part of the population that does not consider itself belonging to any religion/religious community (*Konfessionslos*). They do not have a single, integral worldview. However, they are mostly non-religious, and their number has been steadily growing in recent years (now about 40% of the population). Under these conditions, the secular organizations operating in the country seek to attract the interest of this group by offering alternatives to religious culture and worldview. The paper examines the two most influential concepts of secular humanism promoted in Germany, as well as the organizations that promote them. The concept of humanism as a “third denomination” implies the unification of *Konfessionslos* under the auspices of the German Humanist Union, which represents its members and helps them to cultivate a secular worldview. The concept of humanism as a “leading culture” suggests radically changing the status quo, proclaiming the values of humanism and Enlightenment at the state level, starting their dissemination in schools, and depriving religious organizations of existing privileges. The study examines the prerequisites for the emergence of both concepts, their possible connections with other secular traditions, and the prospects for their success concepts in the future. In particular, an attempt is made to reconstruct the identities of the *Konfessionslos* in order to determine their role in the processes of secularization. It is shown that the basics and features of the concepts are closely related to the practice of those organizations promoting them. Additionally, the theses of S. Schröder on different types of organizations are critically considered. It is shown that the composition and moods of citizens who do not belong to religious organizations or to convinced believers play a great role in the potential success of the concepts. We describe previous studies of

this population group, and show the need for a more thorough study. Finally, we draw conclusions on the relationship of competing concepts and their position in the general logic of secularization processes.

Keywords: atheism, humanism, secularization, third denomination, leading culture, religion in Germany, *Konfessionslos*, secular scene

References

- Baab F. (2013) *Was ist Humanismus: Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute*, Regensburg: Pustet.
- Bauer M., Dietrich K. (2018) Deutscher Humanistentag — Ohne Konfession, aber nicht ohne Glauben. Available at: https://www.deutschlandfunkkultur.de/deutscher-humanistentag-ohne-konfession-aber-nicht-ohne.1278.de.html?dram:article_id=420490 (accessed 31 July 2021).
- Fincke A. (2006) Die säkuläre Szene — von außen gesehen. *Umworbene "dritte Konfession": Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland* (eds. H. Groschopp, C. Frerk, J. Neumann, A. Fincke), Berlin: Humanistische Akademie, pp. 93–98.
- Fincke A. (2013) Klein, zerstritten, einflussreich: Humanistische und atheistische Organisationen. *Materialdienst*, no 7, pp. 243–249.
- Fink H. (2012) Säkulare Organisationen in Deutschland. *Aufklärung und Kritik*, no 3, pp. 21.
- FOWID (2017) Konfessionsfreie Identitäten. Available at: <https://fowid.de/meldung/konfessionsfreie-identitaeten> (accessed: 28.07.2021).
- FOWID (2019) Religionszugehörigkeiten 2018. Available at: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2018> (accessed: 28 July 2021).
- FOWID (2021) Gründe für den Kirchenaustritt. Available at: <https://fowid.de/meldung/gruende-fuer-den-kirchenaustritt> (accessed: 29 July 2021).
- Frerk C. (2006) Empirie der Weltanschauungen. *Humanismus Aktuell*, vol. 10, no 18, pp. 34–50.
- Frerk C. (2016) Dreiviertel aller Berliner haben eine säkulare Lebensauffassung. Available at: <https://fowid.de/meldung/dreiviertel-aller-berliner-haben-saekulare-lebensauffassung> (accessed 28 July 2021).
- Groschopp H. (2006) Von den "Dissidenten" zur "dritten Konfession". *Unitarische Blätter*, no 1, pp. 42–45.
- Groschopp H. (2010) Humanismus — eine (gottlose) Konfession? Available at: https://humanismus-aktuell.de/media/2017/11/text_8_groschopp_humanistische_konfession.pdf (accessed 28 July 2021).
- Groschopp H. (2010) Humanismus und Ethikunterricht: 25 Thesen. Available at: <http://www.horst-groschopp.de/wp-content/uploads/Text-2-H.-Groschopp-Humanismus-und-Ethikunterricht.pdf> (accessed 28 July 2021).
- Groschopp H. (2010) Konfessionsfreie und Weltanschauungspflege. *Konfessionsfreie und Grundgesetz Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland*, Aschaffenburg: Alibri, pp. 143–167.
- Groschopp H. (2011) *Dissidenten: Freidenker und Kultur in Deutschland*, Marburg: Tectum.
- Groschopp H. (2018) Humanistische Lebenskunde. Available at: <https://fowid.de/meldung/humanistische-lebenskunde> (accessed 28 July 2021).
- Habermas J. (2008) Notes on Post-Secular Society. *New Perspective Quarterly*, vol. 25, no 4, pp. 17–29.
- Kahl J. (2011) *Weltlicher Humanismus: Eine Philosophie für unsere Zeit* [Secular Humanism: A Philosophy for Our Time], Berlin: LIT.
- Kaiser J.-C. (1981) *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kaiser J.-C. (2003) Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert. *Atheismus und religiöse Indifferenz Veröffentlichungen der Sektion "Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (eds. C. Gärtner, D. Pollack, M. Wohlrab-Sahr), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 99–127.

- Karstein U. (2006) Säkulare Weltansichten in Ostdeutschland. *Umworbene "dritte Konfession": Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland* (eds. H. Groschopp, C. Frerck, J. Neumann, A. Fincke), Berlin: Humanistische Akademie, pp. 73–82.
- Keller C. (2017) Katholische und Evangelische Kirche: Gemeinsamer Religionsunterricht an Berliner Schulen. Available at: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/katholische-und-evangelische-kirche-gemeinsamer-religionsunterricht-an-berliner-schulen/20093434.html> (accessed 28 July 2021).
- Korostichenko E. (2015) Istoki organizovannogo svobodomyслиja v Germanii. Svobodno-religioznye obshhiny [Roots of Organized Freethought in Germany: Free-Religious Communes]. *St. Tikhon's University Review, Series 1: Theology, Philosophy*, no 4, pp. 75–88.
- Korostichenko E. (2015) Organizacii nemeckih svobodomyслиjashih v sovremennuju jepohu (vtoraja pol. XX-nach. XXI vv.) [Contemporary Organizations of German Freethinkers (2nd Half of 20th Century — 21st Century)]. *Moscow University Bulletin, Series 7: Philosophy*, no 3, pp. 83–99.
- Korostichenko E. (2016) *Organizacii svobodomyслиjashih v Germanii konca XX - nachala XXI vekov* [Organizations of German Freethinkers in the End of 20th Century — 21st Century] (PhD Thesis), Moscow: MSU.
- Korostichenko E. (2017) Vozniknovenie i jevoljucija organizovannogo dvizhenija nemeckih svobodomyслиjashih (seredina XIX — pervaja polovina XX veka) [Emergence and Evolution of Organized German Freethinkers Movement (mid-19th Century — 1st Half of the 20th Century)]. *U istokov religiovedenija: iz istorii zarubezhnogo religiovedenija XIX — pervoj poloviny XX vekov* [At the Roots of Religion Studies: From the History of Foreign Religion Science of the 19th — 20th centuries] (eds. V. Barashkov, S. Panin, D. Damte), Moscow: LENAND, pp. 160–196.
- KORSO (2019) Immer mehr Kirchengaststätten [More and more people leaving the churches]. Available at: <https://hpd.de/artikel/immer-mehr-kirchenaustritte-17089> (accessed 28 July 2021).
- Ladwig R. (2006) Die säkulare Szene — von innen gesehen. *Umworbene "dritte Konfession": Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland* (eds. H. Groschopp, C. Frerck, J. Neumann, A. Fincke), Berlin: Humanistische Akademie, pp. 99–110.
- Marx K. (1955) K kritike Gegelevskoj filosofii prava [Critique of Hegel's Philosophy of Right]. *Sochinenija* [Collected Works], Moscow: Politizdat, pp. 414–415.
- Mertesdorf C. (2007) *Weltanschauungsgemeinschaften: Eine verfassungsrechtliche Betrachtung mit Darstellung einzelner Gemeinschaften*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Murauer M. (2011) *Der Glaube eines Glaubensunwilligen: Philosophische Lebensorientierung heute*, Norderstedt: Books on Demand.
- Nickel I. (2005) "Leitkultur Humanismus und Aufklärung" oder "weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates"? Available at: <https://www.ibka.org/de/node/578> (accessed: 28 July 2021).
- Pew Research Center (2019) In U.S., Decline of Christianity Continues at Rapid Pace. Available at: <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/> (accessed 28 July 2021).
- Pickel G. (2003) Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischem Rahmen? *Atheismus und religiöse Indifferenz. Veröffentlichungen der Sektion "Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* (eds. C. Gärtner, D. Pollack, M. Wohlrab-Sahr), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 247–269.
- Pollack D. (1994) *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack D. (2016) Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa. *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (eds. D. Pollack, I. Borowik, W. Jagodzinski), Würzburg: Ergon Verlag, pp. 9–52.
- Pollack D., Pickel G. (2003) Deinstitutionalisierung des Religiösen und Religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 55, no 3, pp. 447–474.
- ProSieben (2019) Kirchen laufen Mitglieder davon. Available at: <https://www.prosieben.de/tv/newstime/politik/kirchen-laufen-mitglieder-davon-105452> (accessed 28 July 2021).
- Ramsel C. (2019) Konfessionsfreie in Deutschland: Wie religiös sind sie? Available at: <https://fowid.de/meldung/konfessionsfreie-deutschland-wie-religioes-sind-sie> (accessed 28 July 2021).

- RE MID (2015) Mitgliederzahlen: Organisierte Konfessionsfreie. Available at: https://www.remid.de/info_zahlen/konfessionsfreie/ (accessed 28 July 2021).
- Schmidt-Salomon M. (2005) Trier Fundamentalismus und Beliebigkeit: Das Projekt der Aufklärung im 21. Jahrhundert. *„Mein Milieu meisterte mich nicht“: Festschrift Horst Herrmann* (ed. R. Seim), Münster: Telos, pp. 14–34.
- Schmidt-Salomon M. (2006) *Manifest des evolutionären Humanismus: Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg: Alibri.
- Schmidt-Salomon M. (2008) Leitkultur Humanismus und Aufklärung — Wie christlich sind unsere Werte? Available at: http://www.humanistische-union.de/fileadmin/hu_upload/muenchen/2008/Humanismusaufkl_1108.pdf (accessed 28 July 2021).
- Schröder S. (2018) *Freigeistige Organisationen in Deutschland: Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende*, Berlin: De Gruyter.
- Schröder S. (2019) Freigeistige Organisationen in Deutschland. *Handbuch der Religionen, Band 9* (eds. M. Klöcker, U. Tworuschka), Hohenwarsleben: Westarp Science, pp. 1–15.
- Schulz S. C. (2021) Kirchengaustritte 2020: Über 400.000 Menschen sind aus den großen Kirchen ausgetreten. Available at: <https://www.rnd.de/politik/kirchengaustritte-2020-ueber-400-000-menschen-sind-aus-den-grossen-kirchen-ausgetreten-3VED6QGhMVH2ZEOHIUUPBX2C2U.html> (accessed 28 July 2021).
- Tiefensee E. (2000) „Religiös unmusikalisches“: Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. *Wiedervereinigte Seelsorge: Die Herausforderung der Katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig: Benno-Verlag, p. 24.
- Tiefensee E. (2002) Treća „vjeroispovijest“ u Zapadnoj Europi. Kršćani i njihovi nereligiozni susjedi u Istočnoj Njemačkoj. *Kateheza*, vol. 24, no 2, pp. 134–144.
- vom Lehn (2010) „Privatschulallergie“ in Bremen. Available at: https://www.welt.de/welt_print/politik/article7078811/Privatschulallergie-in-Bremen.html (accessed 28 July 2021).
- Weir T. H. (2006) The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the Freigeistig Movement in Germany 1844–1933. *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungs-debatte in der Religionssoziologie* (eds. M. Franzmann, C. Gärtner, N. Köck), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 155–176.
- Wolf F. O. (2009) *Humanismus für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands.

Эмпауэрмент (empowerment)-подход как методология исследования и преодоления социальных проблем людей, групп и сообществ в совместной деятельности: обзор и исследовательские рамки*

Татьяна Киенко

Кандидат социологических наук, доцент, кафедра социальных технологий,
Южный федеральный университет

Адрес: ул. Большая Садовая, д. 105/42, г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация 344006
E-mail: tskienko@sfedu.ru

В статье представлены библиографический и тематический обзор категории «empowerment», истории, ключевых направлений и основных характеристик empowerment-подхода. Эмпауэрмент (empowerment)-подход успешно применяется в мировой науке и практике расширения прав и возможностей личности, сообществ, организаций, отдельных социальных групп (женщин, молодежи, пожилых людей, работников, потребителей, пациентов, меньшинств и т. д.) в психологии, социологии, социальной работе, здравоохранении, педагогике, управлении, политике, экономике, технических науках, в междисциплинарных исследованиях. В российском научном дискурсе концепт используется редко; в политических исследованиях понимается как борьба за права и полномочия, социальный и политический активизм; в педагогических исследованиях и в социальной работе интерпретируется как активизация ресурсов. Отмечается большой разброс интерпретаций и дискуссионность концепта как цели, ценности, принципа, процесса, результата, метода, технологии, стратегии. Эмпауэрмент создает условия для трансформации социальной среды, людей, групп, сообществ в совместной деятельности на основе самоорганизации и/или поддерживающей фасилитации. Эмпауэрмент связан с нелинейностью и динамичностью, многоуровневостью и интеграцией макро-, мезо-, микросоциальных и внутриличностных процессов и факторов. Выделяются индивидуальный уровень групп, сообществ, организационный, институциональный уровни эмпауэрмента. В настоящей работе предлагается начало дискуссии об эмпауэрмент-подходе как способе исследования и преодоления социальных проблем в совместной деятельности людей, групп и сообществ как акторов, трансформирующих агентов.

Ключевые слова: эмпауэрмент, расширение прав и возможностей, сила, власть, возможности, структурное неравенство, социальные проблемы, сообщество, совместная деятельность

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 21-011-31683 «Новые практики самоорганизации и общественные инициативы расширения возможностей людей пожилого возраста в российских регионах». Автор выражает благодарность рецензенту за ценные рекомендации.

В связи с рисками пандемии COVID-19 в 2020–2021 годах в России, как и в других странах мира, были введены меры безопасности, режим самоизоляции, ограничения мобильности и коммуникаций. В то же время ответом на вызовы COVID-19 стал рост социальной солидарности (Лункин, 2020). В рамках общественных организаций, жилищных товариществ, самоорганизующихся дружеских и соседских сообществ и индивидуальных инициатив появились неформальные практики поддержки и взаимопомощи, коммуникации, обучения, развития личного потенциала, решения общих проблем и преобразования среды в процессах совместной деятельности, что привело к гипотезе о развитии в российских регионах технологий и практик эмпауэрмента (empowerment) — расширения возможностей. Однако в российском научном дискурсе отсутствуют общепринятые методологические основания и инструменты для исследования и проверки гипотезы в данном подходе. Категория «empowerment» обсуждается преимущественно в англоязычной литературе (встречаются работы на французском, испанском, словацком, венгерском, китайском, индонезийском языках), переводы сопряжены с различными определениями и интерпретациями. Так, эмпауэрмент используется в качестве цели и ценности, принципа, процесса и результата, метода и технологии расширения прав и возможностей личности, групп, сообществ, организаций, институтов, социальных систем. В литературе появляются новые термины и словосочетания (уполномоченной организации, уполномоченного сообщества, уполномоченного актора, уполномоченного лидерства) в разных областях знания. В то же время широкое применение и множественность интерпретаций приводят к несогласованности концепций, исследовательских инструментов и выводов (Calvès, 2009; Gram, Morrison, Skordis-Worrall, 2019).

Недостаточная разработанность эмпауэрмент-подхода в российской социальной теории и практике и множественность интерпретаций в зарубежной (преимущественно англоязычной) литературе представляет научную проблему. Цель настоящей работы — обзор и систематизация empowerment-подхода для оформления методологической рамки исследования и преодоления социальных проблем людей, групп и сообществ в совместной деятельности. В ходе работы предполагается решение ряда исследовательских задач: на основе научного библиографического и тематического обзора представить интерпретации категории «empowerment», историю становления, ключевые направления empowerment-подхода в отечественной и зарубежной литературе, выделить общепризнанные и дискуссионные характеристики и признаки empowerment-подхода для дальнейшего теоретического и эмпирического анализа.

Анализ категории «empowerment» (эмпауэрмент) в национальной библиографической базе научного цитирования РИНЦ

Поиск по ключевому слову «empowerment» в национальной библиографической базе научного цитирования РИНЦ позволил обнаружить 10 069 публикаций,

большинство на английском языке (англоязычные источники рассмотрены ниже на основе аналитики SciVal, Dimensions), тематика представляет широкий разброс: эмпауэрмент работников («employee»), пациентов («patient»), женский, психологический, политический, эмпауэрмент сообществ («community»), потребительский («consumer») и т. д. Поиск русскоязычной версии «эмпауэрмент» в eLIBRARY.ru показал 34 публикации по ключевому слову и 176 работ в расширенном поиске, тематика обращена к вопросам политического, гендерного, педагогического, социального, психологического, организационного, трудового и эмпауэрмента в социальной работе. Ниже представлены основные направления исследований эмпауэрмента с опорой на русскоязычные ресурсы РИНЦ.

Вопросы эмпауэрмента в социальной работе в России одними из первых начали разрабатывать ученые кафедры теории и практики социальной работы факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета (О. И. Бородкина, В. А. Самойлова, позже Ю. А. Фионик), интерпретируя его как профилактический ресурс, инструмент активизации ресурсов (семьи), как цель и ценность социальной работы (Бородкина, 2012, 2014; Бородкина, Самойлова, 2013; Самойлова, 2016; Фионик, 2020). Эмпауэрмент рассматривается как успешная модель в работе с людьми с особыми потребностями (инвалидностью) и семьями с детьми с ограниченными возможностями здоровья (Боровикова, 2015; Романенко, 2016; Володченко, 2019), с семьями в стадии лишения родительских прав (Кочанова, Чабанова, 2019), с пожилыми людьми (Киенко, 2021). Эмпауэрмент определяют как процесс предоставления власти и возможностей, разрешения и наделения полномочиями (Боровикова, 2015). О. И. Бородкиной, В. А. Самойловой, Т. А. Романенко и др. применяется термин «активизация» (ресурсов). Этот термин отсылает к деятельностной концепции в отечественной педагогике и психологии и видится альтернативой англоязычному «empowerment». Классическая книга под редакцией Филлиды Парслоу «Pathways to Empowerment (Social Work in a Changing World)» в русском переводе звучит как «Принцип активизации в социальной работе» (Parsloe, 1996; Парслоу, 1997). Понятие активизации применяется в российской социальной политике, науке и практике, например, в концепции политики активного долголетия (НИУ ВШЭ, 2020), которая опирается на концепцию активного старения Всемирной организации здравоохранения и идеи расширения возможностей пожилых людей (Active Ageing: A Policy Framework, 2002).

В политических дискуссиях «empowerment» понимается как форма гражданской субъектности (Мирясова, 2018), гражданского, политического или социального активизма для характеристики вовлечения широких масс в политическую активность и борьбу за права, власть, равноправное представительство (Сковикова, Леонтьев, 2020: 51); как способ обретения самостоятельной роли или содействия в достижении самостоятельности в политическом и гендерном контексте (Айвазова, 2014, 2016). Политический дискурс эмпауэрмента обращается к категории власти (власти над/«power over», для/«power to», вместе/«power with»; власти доми-

нирования/эмансипации; позитивной/негативной), в т. ч. к ее новым измерениям, когда власть реализуется в совместной деятельности (Хагуаард, 2019).

Некоторые работы касаются эмпауэрмента женщин в медиадискурсе (Бушев, 2019; Потапчук, Авдюшина, 2020), педагогических аспектов расширения возможностей (Аматьева, Иванчук, 2014; Лазарева, Мухутдинова, 2019). В целом понятие «empowerment» на русский язык не имеет однозначного перевода, но часто трактуется как активизация ресурсов, гражданская субъектность или борьба за власть, активизм; русскоязычных работ крайне мало, наиболее представлены политологический, педагогический и социологический подход; каждый дискурс представляет свой, довольно узкий взгляд на эмпауэрмент.

Анализ категории «empowerment» в цифровых научных информационно-аналитических системах SciVal, Dimensions

Поиск в цифровых аналитических системах SciVal и Dimensions позволил выявить ключевые направления мировых исследований в русле empowerment-подхода. В разделе исследовательских трендов (Trends) в SciVal по ключевому слову выявлено 29 тем (Topic and Clusters) из тематических кластеров, представляющих разные области (психология, социология, управление, политика, экономика, здравоохранение, технические науки) и вопросы (женского эмпауэрмента, психологического, потребительского, трудового, эмпауэрмента сообществ и пр.) (SciVal, 2021). Понятие варьирует от наделения полномочиями, предоставления возможностей кому-либо (личности, работникам, женщинам и пр.) до посвящения (как особого знания, понимания смыслов специфических или закрытых для «непосвященных» пространств), метода социальной интервенции, формы активизма, готовности к обеспечению безопасности (психологической, социальной, финансовой, политической, экологической, экономической, промышленной, технологической).

Исследования в области социальной работы и социальной интервенции, психологического и эмпауэрмента сообществ («community») касаются моделей и инструментов расширения возможностей личности, группы или сообщества, развития внутренних ресурсов и сильных сторон, активного лидерства, активизации сообществ, разрешения ценностных конфликтов, проблем профессиональной усталости (выгорания в социально и проблемно перегруженных профессиях, таких как медсестры или социальные работники). В исследованиях трудового и/или организационного эмпауэрмента затрагиваются проблемы расширения возможностей сотрудников, в т. ч. их обучения и развития, повышения компетентности, конкурентности, мотивации и удовлетворенности трудом, со-управления, работы в стрессовых условиях изменений, рисков, аварий. В некоторых темах в центре внимания находится сфера услуг, проблемы расширения прав и возможностей потребителей и экологичного потребления, консьюмеристский активизм, вопросы политической экологии, экологического образования. Широко представлены темы женского эмпауэрмента: проблематика касается доступа к равным правам,

услугам, сферам деятельности, расширения прав и возможностей женщин в рамках групп самопомощи, местных сообществ, домашних хозяйств, доступа к системе управления, предпринимательства, кредитования. Особое место занимает тема бедности, здоровья (социального, психического, сексуального), насилия, уязвимости, прав женщин на труд, образование, принятие решений в странах Африки и Юго-Восточной Азии.

Поиск в системе Dimensions по ключевому слову «empowerment» в режиме «Full data» показал 909 387 публикаций. Первые публикации, затрагивающие вопросы эмпауэрмента, датируются 1893 годом, далее имеются единичные работы, прирост отмечен в 1944 году (12 статей), в 1970 (93 статьи), с 1980-х годов ежегодный прирост измеряется сотнями работ. В период между 1990 и 2000 годами прибавилось более 10 000 публикаций, с 2000-го по 2010-й — более 15 000, с 2010-го до 2020-й отмечен рост с 29 000 до более чем 92 000 (Dimensions, 2021). Поиск по ключевому слову «empowerment» в режиме «Title and abstract» дал более 64 тысяч результатов в областях медицины и исследований здоровья; исследований в человеческом обществе (более половины из них занимают статьи по социологии, около четверти приходится на иные общественные науки и около четверти на политические науки, политику и управление); коммерции, менеджмента, туризма и сервиса. Поиск только в аннотациях «Abstract search» показал 1000 публикаций, отражающих указанные выше направления (Studies in Human Society; Medical and Health Sciences; Public Health and Health Services; Commerce, Management, Tourism and Services; Sociology). Анализ публикаций по релевантности представляет ведущие направления исследований: женский, психологический, трудовой, организационный, эмпауэрмент сообществ, теория и практика эмпауэрмента, безопасность и расширение прав, знаний, возможностей отдельных социальных групп (работников, женщин, этнических, расовых, сексуальных меньшинств), эмпауэрмент в социальной работе и эмпауэрмент социальных работников, профилактический эмпауэрмент, семейная работа, поддержка сельских общин, расширение возможностей пациентов (в т. ч. лиц с особыми возможностями здоровья, молодежи, детей, взрослых, пожилых в рамках лечения и долговременного, домашнего, институционального и иных видов ухода и сервиса), расширяющее возможности образование, уполномоченное руководство, участие и со-управление, социальное и политическое равенство, потребительский эмпауэрмент и сервис. Ниже представлены результаты обзора источников, отобранных в системе Dimensions по цитированиям и по релевантности, а также цитируемых и дополнительных публикаций для уточнения первоисточников, базовых теорий и понятий (с использованием ресурсов Google Scholar, PubMed, Scopus, Web of Science, РИНЦ, зарубежных и российских журналов и издательств).

«Empowerment»: история подхода и определение понятия

Первая книга по вопросам «empowerment», обнаруженная в системе Dimensions, — «Религиозное разнообразие и права человека» 1893 года под редакцией Ирен Блум и др., в частности, главы по правам личности и сообществ в традициях иудаизма и по вопросам прав мусульманских женщин (Bloom, Martin, Proudfoot, 1893: 15–53, 313–333). Первый «пик» интереса в 1944 году (12 публикаций; до и после выделенных «пиков» наблюдаются единичные работы) касался вопросов педагогики (Dimensions, 2021). В 1970 году в базе Dimensions обнаруживаются 93 исследования с широким спектром тем: расширение прав и возможностей меньшинств, преодоление расовой, половой, образовательной дискриминации и равенство в образовании, медицинские аспекты (профилактическая медицина), трудовой и женский эмпауэрмент, социальная работа, местное самоуправление и эмпауэрмент сообществ, религиозные аспекты (мусульманство), посттравматические проблемы (военные конфликты, экологические катастрофы), бедность и неравенство, защита прав человека, ряд публикаций по вопросам информационно-коммуникационных технологий и экологии. В числе работ 1970 года представлены исследования в США и Западной Европе, в странах арабского мира, Израиля, Африки (Нигерия, Тунис), Индонезии, Индии, Польши, Латинской Америки (Бразилия), Средиземноморья. Рост интереса к эмпауэрменту в этот период подтверждают и другие исследования. Так, Дуглас Перкинс и Марк Циммерман отмечали многократное увеличение публикаций об эмпауэрменте в психологии, педагогике, социологии в период с 1976 по 1986 год (Perkins, Zimmerman, 1995). Анна-Эммануэль Кальвес связывает эмпауэрмент с работой Барбары Соломон «Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities» 1976 года и последующим развитием социальной работы и феминистского движения (Calvès, 2009).

Следующий «пик» публикаций об эмпауэрменте в Dimensions отмечается в 1982 году (134 публикации), анализ цитируемых текстов позволяет выделить вопросы социальной работы и социального вмешательства, работы в сообществах, расовой и гендерной дискриминации, образования, труда и занятости, инклюзии, социального и психического здоровья, государственного управления и планирования в контексте прав и свобод человека, этики исследований (гендерных, организационных, в социальной работе). С 1990-х годов понятие расширения прав и возможностей начинает активно применяться международными организациями (Всемирная организация здравоохранения, Организация Объединенных Наций, Всемирный банк¹), с 2000-х годов концепт входит в научные дискуссии Вос-

1. В деятельности Всемирной организации здравоохранения эмпауэрмент (людей, местных сообществ, женщин) упоминается в документах с 1978 г. как фактор укрепления здоровья (Алма-Атинская декларация 1978 г., Оттавская хартия по укреплению здоровья 1986 г., конференция ВОЗ 1991 г. в Сундвалле, Швеция, Джакартская декларация ВОЗ 1997 г., Бангкокская хартия укрепления здоровья в глобализованном мире 2005 г.). Организация Объединенных Наций в рамках Международной конференции по народонаселению и развитию 1994 г. в Каире предлагает различные направления эмпауэрмента (empowerment) женщин через образование, качественные услуги здравоохранения, пла-

точной Европы (Kletečki Radović, 2008; Sadan, 2011), в т. ч. России (Törrönen et al., 2013, и др.). В современных дискуссиях об эмпауэрменте участвуют тысячи ученых и практиков из разных стран и регионов мира.

В англоязычных источниках «empowerment» описывается как цель — способность контролировать детерминанты качества своей жизни (Tengland, 2008), и результат — состояние или факт наделения полномочиями (Oxford English Dictionary, 2021). Но прежде всего это основанная на самоорганизации «снизу» совместная активность людей для перераспределения власти и ресурсов, преодоления структурных неравенств (Calvès, 2009), процесс осмысления и оспаривания контроля, структурных барьеров, культурных и общественных предубеждений и социальной несправедливости (Wallerstein, 2006: 18). Эмпауэрмент описывается как система: «конструкция», которая связывает индивидуальные сильные стороны и компетенции, естественные системы помощи и проактивное поведение с социальной политикой и социальными изменениями (Perkins, Zimmerman, 1995: 570), объединяет индивидуальные усилия и психологические процессы с политическими, социальными, экономическими и пр., позволяя людям «бросать вызов» укоренившемуся подавлению (Wallerstein, 2006: 18–19). С одной стороны, эмпауэрмент связывают с внешними факторами, определяя его как процесс предоставления кому-либо большего контроля над своей собственной жизнью или ситуацией (Oxford Learners Dictionary, 2021); вовлечения в социальные практики и общественное участие, посредством чего люди достигают все большего контроля над различными аспектами своей жизни (в т. ч. доступа к ресурсам, самоэффективности², компетентности, уверенности в себе) и с достоинством участвуют в жизни общества (Lord, Hutchison, 1993: 4); мобилизации ресурсов сообщества в единстве с выявлением и развитием сильных сторон личности (Ocakli, 2019). С другой стороны, эмпауэрмент касается процессов внутренней трансформации личности, обретения большего контроля над своей жизнью или обстоятельствами за счет расширения гражданских прав, независимости, самоуважения (Oxford English Dictionary, 2021) или повышения способности отдельных людей, групп, сообществ делать целенаправленный выбор и преобразовывать его в желаемые

нирование семьи, укрепление статуса, борьбу с бедностью. В докладе IV Всемирной конференции ООН по положению женщин в Пекине 1995 г. эмпауэрмент определяется как ключевая задача преодоления барьеров при устройстве на работу, в решении проблем репродуктивного здоровья, здравоохранения и информационной поддержки женщин старшего возраста, говорится об антидискриминационных законах, обучающих программах, представительстве женщин во властных структурах. В Лиссабонском заявлении министров 2007 г. признание потенциала пожилых людей (особенно женщин) предлагается через расширение прав и возможностей (empowering). В 2010 г. в ООН была образована отдельная структура ООН-женщины, деятельность которой посвящена борьбе за гендерное равенство и расширение прав и экономических возможностей женщин. Термин и идеи расширения прав и возможностей в ключевых документах и докладах использует Всемирный банк с 2000-х гг.

2. Понятие самоэффективности («self-efficacy», термин Альберта Бандуры) часто встречается в работах по эмпауэрменту и понимается как вера в успех и ожидание успеха, формирующиеся в результате опыта собственных успехов, наблюдений за чужим успехом, вербальных убеждений и эмоционального состояния.

действия и результаты (Alsop, Bertelsen, Holland, 2006: 1). Взаимная и диалектическая природа расширения прав и возможностей на индивидуальном уровне, уровне сообществ, организаций и институтов (Speer, Hughey, 1995) как динамичного и непрерывного взаимодействия между людьми и структурами (Alsop, Bertelsen, Holland, 2006) дополняется социологической и философско-политической оптикой макросоциального анализа структурных (культурных, социальных, политических) барьеров и неравенств.

Психологический эмпауэрмент

Основатель методологии эмпауэрмента в психологии сообществ («community psychology») Джулиан Рапппорт (Rappaport, 1985) включал в концепцию как индивидуальную решимость в отношении собственной жизни, так и демократическое участие в жизни своего сообщества, часто через посреднические структуры, такие как районы, школы, церкви, прочие общественные организации (Rappaport, 1987: 122). Марк Циммерман, автор теории психологического эмпауэрмента («theory on psychological empowerment») в центре размещал усилия по осуществлению контроля («effort to exert control»), стремление к необходимым ресурсам и критическое осмысление социальной среды (Zimmerman, 2000: 44–46). Циммерман выделял особые технологии эмпауэрмента на индивидуальном («individual»), организационном («organizational») и уровне сообществ («community»). Психологический эмпауэрмент опирается на внутриличностные, интерактивные и поведенческие компоненты, но тесно связан с участием в жизни сообществ и критическим осмыслением среды (Zimmerman, 1995). Психологический подход обращен к развитию внутренних ресурсов, потенциала и сильных сторон личности, мотиваций, стремления к самоуважению, саморазвитию, самоэффективности, контролю и компетентности в единстве индивидуального, уровня сообществ и организационного (Speer, Hughey, 1995).

В 1980–1990-х годах Чарльз Киффер (Keiffer, 1984), Джон Лорд и Пегги Хатчисон (Lord, Hutchison, 1993), Дэвид Феттерман (Fetterman, 1995) и др. обосновывают технологии индивидуально-групповой работы на принципах эмпауэрмента и значимость социально-средового подхода. Акцент на расширение внутренних сил или сильных сторон и возможностей личности стал основой новой парадигмы силы вместо позиционирования человека как слабого и нуждающегося (Arcidiacono, Gelli, Putton, 1996; Гено, Армандо, 2004). Современные исследователи предлагают интерактивную циклическую модель психологического эмпауэрмента, развития сильных сторон личности в процессах коммуникации, интеракции и рефлексии, от постановки лично значимых целей развития своих сил, влияния («power-oriented») к изменениям в процессах взаимодействия с другим(и), оценке изменений и многократным возвращением назад в процессе изменений (Cattaneo, Chapman, 2010).

Эмпауэрмент сообществ

С 1970-х годов с опорой на ресурсы сообществ («community empowerment») внедряется метод социальной интервенции и вмешательств на уровне сообществ («social and community interventions») (Kelly, Snowden, Munoz, 1977). Один из первых крупных проектов связан с работой в парадигме участвующего исследования-внедрения («participatory action research», PAR) коллектива ученых, объединившихся в 1990-е годы под руководством Стивена Фосетта вокруг Канзасского университета (действует до настоящего времени) (Community Tool Box, 2021). Фосетт и соавторы предложили контекстуально-поведенческую модель эмпауэрмента в сообществе («contextual-behavioral empowerment model and methodology»), систему этических принципов и технологий расширения возможностей маргинализированных людей и групп в работе сообществ (Fawcett et al., 1984; Fawcett, 1991; Smith, Fawcett, Balcazar, 1991; Balcazar, 2003).

В работе с сообществами ключевое значение имеет степень вовлеченности каждого (уровень участия), чувство общности в сообществе и организационный климат (McMillan, Florin, Stevenson, Kerman, Mitchell, 1995). Широко применяется технология превентивной социальной интервенции на уровне сообществ через долгосрочный процесс обучения и развития взрослых в повседневных практиках участия в жизни сообществ (Keiffer, 1984), методы развития уполномоченных сообществ в рамках социально-средовой модели при сопровождении (фасилитации) исследователей (Yoo et al., 2004; Yoo et al., 2009). Метод реабилитации на уровне сообществ («community-based rehabilitation», CBR) применяется для обеспечения равных возможностей и социальной интеграции людей с ограниченными возможностями здоровья в их домашних общинах путем укрепления сотрудничества между ними, их семьями и другими заинтересованными социальными субъектами на принципах инклюзии и всестороннего социального участия (Shumba, Naufiku, Mitonga, 2020). В 2010 году вышло руководство Всемирной организации здравоохранения по работе с CBR (Khasnabis et al., 2010)³.

Методы психологической, социальной интервенции и вмешательств на уровне сообществ часто применяются совместно. Опыт поддержки и уполномочивания сообществ накоплен в женском эмпауэрменте, особенно в странах Азии и Африки (Galiè, Farnworth, 2019; Gram, Morrison, Skordis-Worrall, 2019), в исследованиях и сопровождении городских и сельских общин в Индонезии (Hayati, 2020), в практиках трудоустройства пожилых (Kokko, Hänninen, Törrönen, 2021). Успешно применяются инструменты фотоинтервью («photovoice») (Budig, Diez, Conde, Sastre, Hernán, Franco, 2018). Для оценки расширения возможностей людей и сообществ используются шкалы («Individual and Community Empowerment», ICE). Такая шкала из восьми критериев («Participation, Motivation, Cognitive thinking, Critical think-

3. Стратегия одобрена ВОЗ (Всемирной организацией здравоохранения), МОТ (Международной организацией труда), ЮНЕСКО (UNESCO, Организацией Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры).

ing, Intention, Self-efficacy, Perceived control, Social support») присутствует в исследованиях женского здоровья (Bakhshi et al., 2017), ее аналоги применялись в работе с молодежью (Cargo et al., 2003; Travis, Bowman, 2011, 2015).

Эмпауэрмент в социальной работе и клинической социологии

Empowerment-подход восходит к практикам активизма, борьбы за права меньшинств, маргинализированных групп в американской социальной работе и в работе с сообществами с 1970-х годов. Первые исследования делали акцент на сильные стороны и потенциал людей и сообществ для активного участия в решении проблем в совокупности «личной, межличностной, политической силы» (Сох, 1993: 64). Позднее предлагались интерпретации эмпауэрмента как обучения лидерству, взаимного расширения возможностей («mutual empowerment») в ходе коллективной и межличностной совместной деятельности («social empowerment») (Pigg, 2002). В современной американской науке и практике поднимается дискуссия об активизме в социальной работе («Social Work Activism») (Bent-Goodley, 2018), участии социальных работников в борьбе с изоляцией и дискриминацией, развитии политики расовой и социальной справедливости (Jeyaral, 2017) и даже потребительского активизма в целях социальных изменений (Lightfoot, 2019).

С 1990-х годов эмпауэрмент активно разрабатывается в Великобритании, например, Филлидой Парслоу, видевшей смысл эмпауэрмента в контроле людей над собственной жизнью и процессами помощи (Parsloe, 1996), или Робертом Адамсом, который выделял уровни самопомощи, индивидуального эмпауэрмента, групповой работы, работы в сообществах и организационной (профессиональной) поддержки (Adams, 1996). Эмпауэрмент в европейских исследованиях описывается как совместный, интерактивный и взаимный процесс, направленный на создание профессиональных отношений, в которых клиент или сообщество определяют цели и средства, берут на себя контроль над процессом изменений (Tengland, 2008). Обращается внимание на особую роль исследователя не как внешнего наблюдателя, эксперта или оценщика, а как «критического друга». Поддерживающий специалист как критически настроенный друг использует критическое мышление, задает вопросы, оценивает ситуацию, но создает доверие и работает как партнер, дружелюбный и равный («„critical friend“: someone who creates trust and also reveals something of himself or herself (the importance of reciprocity), but also provides mirrors, frameworks and ideas that foster critical reflection and development» [Van Regenmortel, Steenssens, Steens, 2016: 5]). Рассматриваются вопросы расширения возможностей самих работников по уходу (Cicolini, Comparcini, Simonetti, 2013) в домах престарелых, интернатных учреждениях (Laschinger et al., 2001), в системе долговременного ухода (Kusmaul, Butler, Hageman, 2020).

С 2000-х годов эмпауэрмент начинает входить в социоэкономический дискурс Восточной Европы и движется на Восток. В работах словацкой исследовательницы М. Клетески Радович (Kletečki Radović, 2008) акцент делается на интеграцию ин-

дивидуального расширения возможностей и сильных сторон личности с опорой на ресурсы сообществ и критической социальной работы. В 2011 году на венгерском языке издан перевод с английского и иврита книги Элишевы Садан о дизайне сообществ и эмпауэрменте в социальной работе с сообществами (Sadan, 2011). В 2011–2013 годах в России вышел ряд работ коллектива СПбГУ, в т. ч. совместная с финскими учеными книга по эмпауэрменту на английском языке (Törrönen et al., 2013). В Гонконге Пинг Куонг Кам разрабатывает модель интеграции эмпауэрмента, сильных сторон личности и социального участия («Empowerment-Participation-Strengths», EPS) (Кам, 2019, 2021a, 2021b).

Со времен создания Клинической социологической ассоциации (1975) эмпауэрмент применяется в клинической социологии в анализе социальной динамики сообществ, разрабатываются методы исследований и интервенции личности, групп, сообществ. В США в 1990-е годы выходят ежегодные обзоры «Clinical Sociology Review». В одном из первых руководств (Rebach, Bruhn, 1991) рассмотрены инструменты клинической социологии в общественной политике, здравоохранении и образовании, на рабочем месте, в эмпауэрменте женщин, меньшинств, в геронтологии, профилактике наркотической зависимости и пр. Клиническая социология позиционируется как создание новых или вмешательство в существующие системы с целью их оценки и изменения (Fritz, 1991). Индивидуальная клиническая социология анализирует деструктивные модели поведения, работает с ролевым поведением и паттернами (Fein, 1997: 45–49). Изучаются разные грани вовлечения местных сообществ в социально активные практики и исследования, от проектов городского развития и благоустройства до создания инклюзивных сообществ, работы с иммигрантами или защиты прав (Fritz, Rheume, 2014). Инструменты расширения возможностей через участие в сообществах и социальную интервенцию социальных работников, клинических психологов и социологов применяются в отношении всех социальных (семья, люди с ограниченными возможностями здоровья, мигранты, беженцы, ЛГБТ-сообщества, зависимые, пациенты) и возрастных групп (дети, молодежь, взрослые, пожилые).

Организационный эмпауэрмент и уполномоченное руководство

Ряд исследований и проектов обращены к мотивации и поведению руководителей и сотрудников в трудовых и организационных процессах. Трудовой эмпауэрмент («workplace empowerment») направлен на решение проблем безработицы, защиты прав и расширения возможностей сотрудников, обучения, развития, поддержки персонала (Empowerment in the Workplace Testimony Before the Joint Economic Committee United States Congress, 2014). Организационный эмпауэрмент включает вопросы психологии сотрудников, когнитивного влияния, расширения знаний и мотиваций, со-управления и делегирования полномочий, командного эмпауэрмента, расширяющего возможности управления («empowerment leadership»). Дж. Конгер и Р. Канунго использовали эмпауэрмент и самоэффективность для описания мер

поддержки и стимулирования работников в целях повышения производительности труда, фактически высказав идею управления на основе участия (Conger, Kanungo, 1988). К. Томас и Б. Велсус определили эмпауэрмент как повышение внутренней мотивации к выполнению задач и предложили модель взаимосвязи когнитивных факторов с убеждениями работников и системами стимулирования и мотивации в организациях (Thomas, Velthouse, 1990). Исследования организационного эмпауэрмента опираются на теорию структурного эмпауэрмента в организации («organizational theory of empowerment») Розабет Мосс Кантер (Kanter, 1993) и ее идею распределения власти в организации как инструмента повышения мотивации и удовлетворенности трудом сотрудников. Большую роль играют вопросы уполномоченного руководства как особого типа управления, в котором центральное место занимает процесс самовлияния («self-influence») подчиненных вместо контроля (Liu, 2015). Современные западные исследователи применяют шкалу уполномоченного руководства Крейга Пирса (Pearce et al., 2003), на Востоке обсуждаются альтернативы для незападного мира (Liu, 2015).

Женский эмпауэрмент

Большую роль в развитии теории и практики эмпауэрмента в последние десятилетия играет феминизм. Самые цитируемые работы в области эмпауэрмента в настоящее время посвящены вопросам расширения прав и возможностей женщин. История женского эмпауэрмента охватывает широкий диапазон проблем и практик, от борьбы за политическую власть или трудовые права до защиты материнства, здоровья женщин или борьбы с насилием (Copelton, 2007: 5281–5283). Современные исследования опираются на теорию власти и гендера Рейвин Коннелл, которая обращается к структурным неравенствам, заложенным внутри систем производства, потребления и распределения (Connell, 1987; Коннелл, 2017) или на работы Колетт Браун о связях эйджизма в отношении пожилых женщин с расовой, этнической, языковой дискриминацией (Browne, Crain, 1999). В публикациях по женскому эмпауэрменту продуктивно обсуждаются концепция и инструменты расширения прав и возможностей в сообществах, в социальной работе, в форматах сопровождения и фасилитации при решении трудовых, экономических, образовательных, психологических, здоровьесберегающих задач (Turner, Maschi, 2015; Bakhshi et al., 2017; Galiè, Farnworth, 2019; Gram, Morrison, Skordis-Worrall, 2019; Makhabele et al., 2020). Также затрагиваются методы и инструменты оценки: индекс «Women's Empowerment in Agriculture Index» (WEAI) измеряет показатели включенности в сельскохозяйственный сектор по пяти показателям (субиндекс 5DE — «five domains of empowerment in agriculture») и агентности женщин (субиндекс GPI — Индекс гендерного равенства) (Alkire et al., 2013); индекс «Survey-Based Women's Empowerment Index» (SWPER) включает отношение к насилию, социальную независимость и принятие решений (Ewerling et al., 2017).

Эмпауэрмент как стратегия преодоления структурных неравенств

Эмпауэрмент как стратегия совместной деятельности по преодолению структурных неравенств и обеспечению прав и возможностей каждого человека на достойную жизнь обращается к дискуссиям о неравенствах, свободе и власти в работах классиков политической и социальной философии и социологии, которые не касаются эмпауэрмента непосредственно, но в них заложены его ключевые принципы. Исследователи эмпауэрмента черпают идеи из работ Мишеля Фуко о влиянии на свободу выбора и поведение личности системы социальных структур и знаний, эпистем (Foucault, 1970), о процессах структуризации Энтони Гидденса (Giddens, 1984), о категориях габитуса Пьера Бурдьё (Bourdieu, 1990). В эмпауэрменте имеет значение проактивная позиция личности и дискуссия о соотношении роли людей и структур, проблема агентов и акторов (Аксенова, 2020), легитимации личной свободы в отношениях между уполномоченными организациями («empowered organizations») и уполномоченными акторами («empowered actors»), идея «трансформирующих агентов» (Meyer, 2010, 2019).

В основе идеи совместной социальной и политической активности и участия лежит трактовка Ханной Арендт «power» как свободы и возможности, расширения прав и возможностей в процессах вовлечения в общественную совместную деятельность («act in concert») (Arendt, 1958, 1970; Арендт, 2014). В основе эмпауэрмента лежит свобода как сознательная гражданская активность, которая возможна в совместной социальной и политической деятельности (Арендт, Шмид, 2018: 61). Процессы расширения прав и возможностей основаны на признании солидарности людей и сообществ для осуществления совместной деятельности (Colemann, 1999; Retzlaff, 2005), однако ввиду трансформации солидарности (Филиппов, 2011, 2012) актуальным становится вопрос о ее месте и роли в эмпауэрменте.

В эмпауэрменте используются принципы фрейрианской педагогики угнетенных (Freire, 1970): образование и просвещение, диалог и критическое обсуждение проблем в кооперации с сообществом и учителем-посредником позволяют приходить к коллективным действиям, новым размышлениям и снова к новым действиям. Термин Фрейре «conscientizacao» (развитие критического сознания, освобождение индивидуального сознания) стал в переводе на английский звучать как «awareness raising» или «empowerment». В российской традиции идеи всеобщего просвещения в определенном смысле опередили идеи педагогики угнетенных («хождение в народ», рабфаки и ликвидация безграмотности после Октябрьской революции 1917 года и пр.).

Авторы работ по женскому, психологическому эмпауэрменту, эмпауэрменту сообществ опираются на теорию возможностей Амартии Сена и Марты Нуссбаум. Сен для оценки благополучия ввел понятие возможностей («capabilities»), которые расширяются при условии устранения главных источников несвободы и неравенств (Sen, 1985, 2005; Сен, 2004). Благодаря Нуссбаум права и возможности каждого человека на достойную социальную, культурную, духовную, экономиче-

скую, политическую жизнь стали рассматриваться как ценность, необходимость и обязанность государства и общества (Nussbaum, 2011; Нуссбаум, 2011).

Выводы и дискуссии

Эмпауэрмент-подход представлен в разных исследовательских областях (психология, социология, управление, политика, экономика, здравоохранение, технические науки) и направлениях, таких как: психологический, организационный, эмпауэрмент сообществ, расширение возможностей отдельных социальных групп (работников, женщин, этнических, расовых, сексуальных меньшинств), эмпауэрмент в социальной работе и эмпауэрмент социальных работников, расширение возможностей пациентов, расширяющее возможности образование, уполномоченное руководство, социальное и политическое равенство, потребительский эмпауэрмент и сервис. Эмпауэрмент предлагается как цель и ценность, процесс и результат, технология и стратегия преодоления структурных неравенств и достижения каждым человеком независимости, самоуважения, свободы суждений, поступков и образа жизни, прав на ресурсы и блага (экономические, политические, социальные, культурные, природные). Общепринятыми инструментами эмпауэрмента выступают осознание и критика структурных неравенств и ограничений, социальное образование, наделение полномочиями, расширение гражданских прав, доступ к ресурсам, повышение внутренних сил и статуса личности через включенность в совместную деятельность и коммуникацию, политическое и социальное участие, преимущественно на уровне местных сообществ и/или в условиях партисипативного сопровождения исследователей и помогающих специалистов как фасилитаторов и «критических друзей».

В то же время большой разброс определений и интерпретаций эмпауэрмента приводит к острым дискуссиям. С одной стороны, эмпауэрмент признан ведущим методом социальной работы (Kam, 2021b), активно применяется в социологических, социально-медицинских, психологических, педагогических, политических, организационных исследованиях, в работе международных организаций. С другой стороны, оспаривается состоятельность подхода в связи с ажиотажем и появлением работ, не имеющих отношения к эмпауэрменту («mainly empty hype») (Perkins, Zimmerman, 1995: 572). Одни авторы говорят о дискредитации эмпауэрмента (Calvès, 2009), а другие — о превращении концепции в стратегию мировой социальной политики (Wallerstein, 2006). Остается много открытых вопросов и перспективных направлений дальнейших исследований: каковы методологические рамки и критерии отнесения практик и процессов к расширяющим возможности; с помощью каких инструментов и показателей достигается и оценивается результат (субъективно/объективно, по результатам/мотивам, в статике/динамике и т. д.); как регулировать конфликты индивидуальных, групповых, коллективных, организационных, институциональных целей и возможностей; как отличить реальное расширение возможностей от имитаций; можно ли считать расширением

наделение правами и благами человека без его сознательной активности; является ли солидарность неотъемлемым условием эмпауэрмента.

Эмпауэрмент в большинстве исследований понимается как метод, процесс и результат трансформации людей, групп, сообществ и социальной среды в совместной деятельности на основе самоорганизации, самомотивации и/или поддерживающей фасилитации. Мы предлагаем понимать эмпауэрмент как процесс и социальную технологию, инструмент позитивных социальных изменений, социальной инженерии в духе К. Поппера (Поппер, 1992; Поппер, 1993: 51–55), как систему инструментов активизации ресурсов людей, групп, сообществ через самоорганизацию и/или поддерживающую фасилитацию (исследователей, практиков-профессионалов, социальных менеджеров), где в результате совместного обсуждения социальных проблем и совместной деятельности происходит гибкая и нелинейная трансформация социальной среды и субъектов на макро-, мезо-, микро- и внутриличностном уровнях. На уровне личности происходит наращивание персональных ресурсов и потенциала участников в ходе совместного обучения, коммуникаций и деятельности; включенность, интеграция и идентичность с обществом, рост компетентности и самооценки способствуют переходу к статусу социального субъекта (актера), трансформирующего себя и свое окружение. На микросоциальном уровне происходит солидаризация групп и сообществ, укрепление их роли и статуса как социальных субъектов, трансформирующих социальные отношения и пространства. Совместная активность людей, сообществ и структур создает предпосылки для трансформации социальных норм, отношений и пространств на мезоуровне и почву для преодоления структурных барьеров и неравенств, более справедливого распределения власти и ресурсов в обществе.

Для исследования социальной практики в русле эмпауэрмент-подхода предлагается к обсуждению ряд операциональных признаков. На уровне социальной технологии признаком эмпауэрмента является процессуальность, цикличность и взаимосвязь этапов, постановка и мониторинг проблем, целей, показателей и результатов, постоянная и нелинейная трансформация систем и субъектов. На уровне личности признаком эмпауэрмента является осознанная и мотивированная включенность в социальные взаимодействия, проактивность, позиция актера (трансформирующего агента), социальные изменения (статуса, ролей, деятельности, связей и контактов), рост самооценки и компетенций, самостоятельности в выборе жизненных целей, ценностей, образа жизни в процессах участия. На уровне микросоциума эмпауэрмент связан с солидаризацией локальных сообществ, совместным созданием или трансформацией в соответствии с целями и желаниями участников социальной, духовной, пространственно-территориальной среды, ресурсов, норм, ценностей, отношений, с укреплением роли и статуса сообществ как трансформирующих агентов. На уровне общества признаками эмпауэрмента выступают позитивные изменения социальной системы при участии людей и сообществ, от осознания и критики социальных проблем, барьеров и не-

равенств к совместному созданию новых целей и ценностей, норм и систем, общедоступных ресурсов и благ.

Авторский обзор и предложения носят дискуссионный характер, это лишь первый шаг в исследовании проблемы. С одной стороны, empowerment-подход предлагает широкую палитру теоретических оснований и практических инструментов для самых разных областей социально-гуманитарного знания. По нашему мнению, наибольший потенциал он имеет при исследовании и активизации ресурсов людей, групп, сообществ и развития гражданского общества в практиках самоорганизации и солидарности на уровне местных сообществ, а также в пространстве социальной и клинической работы, психологии и социологии на принципах поддерживающего профессионального сопровождения. С другой стороны, возникает вопрос, в какой мере зарубежный опыт применим к исследованиям и проектированию расширения возможностей людей и сообществ в России. Представляет интерес поиск альтернатив эмпауэрмента в пространстве отечественных теоретических подходов и практик активизации ресурсов (расширения возможностей) личности в процессах коллективной деятельности, добровольческих инициатив, соседской, дружеской взаимопомощи, концепций воспитания, обучения и развития в социуме с опорой на семью, коллектив, ближайшее окружение (аналог комьюнити). Сама идея расширения возможностей тесно связана с классическими деятельностными подходами и идеями активности личности в социуме и культуре в советской и российской педагогике, психологии, философии и социологии образования (идеи С. Л. Рубинштейна, Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, Э. В. Ильенкова, Д. В. Эльконина, М. К. Мамардашвили, Д. С. Лихачева и др.). Остаются открытыми вопросы о том, каковы оптимальные версии перевода категории эмпауэрмента и возможен ли универсальный термин для разных научных дискурсов, уместно ли применение терминов «активизация ресурсов», «гражданская (социальная) субъектность», «активизм» и иных аналогов эмпауэрмента в русскоязычных работах.

Литература

- Айвазова С. Г. (2014). «Эмпауэрмент» как признак и проблема современной массовой политики // Политическая наука. № 4. С. 75–95.
- Айвазова С. Г. (2016). Гендерный ракурс массовой политики // Женщина в российском обществе. Т. 78. № 1. С. 24–34.
- Аксенова О. В. (2020). Субъект социального действия в современном развитии России: агент, актор, никто // Вестник Института социологии. Т. 11. № 10. С. 37–53.
- Аматьева Е. П., Иванчук С. А. (2014). К проблеме формирования культуры потребления у детей старшего дошкольного возраста // Современные проблемы науки и образования. № 6. С. 690.
- Арендт Х. (2014). О насилии / Пер. с англ. Г. М. Дашевского. М.: Новое издательство.

- Арендт Х., Шмид К. (2016). Право на революцию: разговор между профессором Карло Шмидом и философом Ханной Арендт (1965) // Социологическое обозрение. Т. 15. № 1. С. 56–74.
- Боровикова И. В. (2015). Эмпауэрмент и работа с инвалидами в Норвегии // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. № 6-1. С. 254–256.
- Бородкина О. И. (2012). Современные тенденции развития профилактической социальной работы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. № 3. С. 145–151.
- Бородкина О. И. (2014). Принцип активизации в современной социальной работе // IX Ковалевские чтения «Социология и социологическое образование в России»: Сборник материалов. Санкт-Петербург: Скифия-принт. С. 1499–1450.
- Бородкина О. И., Самойлова В. А. (ред.). (2013). Активизация в социальной работе с семьей. СПб.: Скифия-принт.
- Бушев А. Б. (2019). Глобальный медиадискурс эмпауэрмента // Брызгалова Е. Н., Бойникова А. М. (ред.). Mass media. Действительность. Литература. Тверь: ТГУ. С. 123–128.
- Володченко А. Ю. (2019). Релевантные теоретические модели в социальной работе с людьми с инвалидностью // Кремль Ф. М. (ред.) Перспективы развития социальной работы и социальной педагогики в Смоленском регионе с позиции будущих специалистов. Киров: Изд-во МЦИТО. С. 28–33.
- Гено С., Армандо Р. (2004). Методы и техники селф-эмпауэрмент в социальной работе. Новосибирск. URL: <https://uchebana5.ru/cont/3817337.html> (дата доступа: 13.08.2021).
- Киенко Т. С. (ред.) (2021). Лучшие социальные практики расширения прав и возможностей пожилых людей («empowerment»-технология) в городах и селах Ростовской области. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования.
- Коннелл Р. (2017). Гендер и власть: общество, личность и гендерная политика / Пер. с англ. Т. В. Барчуновой. М.: Новое литературное обозрение.
- Кочанова А. Н., Чабанова С. С. (2019). Эмпауэрмент реабилитационного потенциала семьи, находящейся на стадии лишения родительских прав // Социальные проблемы глазами молодых: 23-я Международная научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина. С. 37–40.
- Лазарева О. Н., Мухутдинова В. С. (2019). Преимущество дошкольного и начального общего экологического образования // Гуляев Г. Ю. (ред.). Педагогика и современное образование: традиции, опыт и инновации: Сборник статей 9-й Международной научно-практической конференции. Пенза: Наука и просвещение. С. 182–185.
- Лункин Р. Н. (2020). Неформальная солидарность на фоне пандемии // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. № 4. С. 122–128.
- Мирясова О. А. (2018). Гражданская субъектность как предпосылка формирования политического поля // Политическая наука. № 2. С. 214–233.

- НИУ ВШЭ. (2020) Концепция политики активного долголетия. URL: <https://conf.hse.ru/mirror/pubs/share/360906541.pdf> (дата обращения: 15.06.2021).
- Нуссбаум М. (2011). Новые стандарты справедливости. Интервью «Русскому журналу», 24.11.2011. URL: <http://www.russ.ru/pole/Novyj-standart-spravedlivosti> (дата доступа: 03.08.2021).
- Парслоу Ф. (ред.) (1997). Принцип активизации в социальной работе / Пер. с англ. Е. А. Жуковой под ред. Б. Ю. Шапиро. М.: Аспект-пресс.
- Поппер К. Р. (1992). Открытое общество и его враги / Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс.
- Поппер К. Р. (1993). Нищета историцизма / Пер. с англ. С. А. Кудриной под ред. О. Ю. Бойцова. М.: Прогресс.
- Потапчук Е. Ю., Авдюшина К. С. (2020). Образ женщины в современной рекламе: основные тенденции 2016–2019 // Общество: социология, психология, педагогика. Т. 72. № 4. С. 59–64.
- Самойлова В. А. (2016). Социальная работа в условиях реформ: адаптация целей и ценностей // Помогаящие профессии: научное обоснование и инновационные технологии. М.: Академия гуманитарных наук. С. 525–529.
- Сен А. (2004). Развитие как свобода / Пер. с англ. под ред. Р. М. Нуреева. М.: Новое изд-во.
- Сковикова А. К., Леонтьев О. В. (2020). Взаимодействие политической элиты и гражданского общества: основные цели, механизмы и принципы // PolitBook. № 1. С. 38–64.
- Филиппов А. Ф. (2011). Мобильность и солидарность. Статья первая // Социологическое обозрение. Т. 10. № 3. С. 4–20.
- Филиппов А. Ф. (2012). Мобильность и солидарность. Статья вторая // Социологическое обозрение. Т. 11. № 1. С. 19–39.
- Фионик Ю. А. (2020). Методология эмпауэрмента в социальной работе // Современные практики в психологической помощи: 13-я Сретенская научно-практическая конференция. СПб.: Психея и Пневма. С. 16–20.
- Романенко Т. А. (2016). Активизация ресурсов семей с детьми с ограниченными возможностями // Социальная работа: теория, методы, практика. Т. 3. № 5. С. 22–25.
- Хаугаард М. (2019). Переосмысление четырех измерений власти: доминирование и расширение возможностей // Политическая наука. № 3. С. 30–62.
- Active Ageing: A Policy Framework (2002). WHO. URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67215/WHO_NMH_NPH_02.8.pdf?sequence=1 (дата доступа: 04.03.2021).
- Adams R. (1996). Social Work and Empowerment. Basingstoke: Macmillan.
- Alkire S., Meinzen-Dick R., Peterman A., Quisumbing A., Seymour G., Vaz A. (2013). The Women's Empowerment in Agriculture Index. OPHI Working Paper 58. Oxford: University of Oxford. URL: <https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/ophi-wp-58.pdf> (дата доступа: 01.09.2021).

- Alsop R., Bertelsen M., Holland J.* (2006). *Empowerment in Practice from Analysis to Implementation*. Washington: The World Bank.
- Arcidiacono C., Gelli B., Putton A.* (1996). *Empowerment Sociale: Il Futuro Della Solidarietà: Modelli di Psicologia di Comunità*. Milano: Franco Angeli.
- Arendt H.* (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H.* (1970). *On Violence*. San Diego: Harcourt Publishers.
- Balcazar F. E.* (2003). *Investigación Acción Participativa (IAP): Aspectos Conceptuales y Dificultades de Implementación // Fundamentos en Humanidades*. Vol. 4. № 7/8. P. 59–77.
- Bakhshi F., Shojaeizadeh D., Sadeghi R., Taghdisi M., Nedjat S.* (2017). *The Relationship Between Individual Empowerment and Health-Promoting Lifestyle Among Women NGOs in Northern Iran // Electronic Physician*. Vol. 9. № 2. P. 3690–3698.
- Bandura A.* (1977). *Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change // Psychological Review*. Vol. 84. № 2. P. 191–215.
- Bent-Goodley T. B.* (2018). *Empowerment in Action: #SWLeadAdvocateChampion // Social Work*. Vol. 63. № 2. P. 101–103.
- Bloom I., Martin J. P., Proudfoot W. L.* (eds.). (1893). *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
- Bourdieu P.* (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Browne C., Crain M.* (1999). *Women, Feminism, and Aging // Care Management Journals*. Vol. 1. № 1. P. 75–77.
- Budig K., Diez J., Conde P., Sastre M., Hernán M., Franco M.* (2018). *Photovoice and Empowerment: Evaluating the Transformative Potential of a Participatory Action Research Project // BMC Public Health*. Vol. 18. № 1. P. 432.
- Calvès A.* (2009). *Empowerment: The History of a Key Concept in Contemporary Development Discourse // Revue Tiers Monde*. № 200. P. 735–749.
- Cargo M., Grams G., Ottoson J., Ward P., Green L.* (2003). *Empowerment as Fostering Positive Youth Development and Citizenship // American Journal of Health Behavior*. Vol. 27. Supplement 1. P. S66–S79.
- Cattaneo L. B., Chapman A. R.* (2010). *The Process of Empowerment: A Model for Use in Research and Practice // American Psychologist*. Vol. 65. № 7. P. 646–659.
- Cicolini G., Comparcini D., Simonetti V.* (2013). *Workplace Empowerment and Nurses' Job Satisfaction: A Systematic Literature Review // Journal of Nursing Management*. Vol. 22. № 7. P. 855–871.
- Coleman A.* (1999). *Compassion, Solidarity and Empowerment: The Ethical Contribution of Religion to Society // Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*. Vol. 19. № 2. P. 7–20.
- Community Tool Box. (2021). URL: <https://ctb.ku.edu/en> (дата доступа: 01.08.2021).
- Conger J. A., Kanungo R. N.* (1988). *The Empowerment Process: Integrating Theory and Practice // Academy of Management Review*. Vol. 13. № 3. P. 471–482.
- Connell R. W.* (1987). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.

- Copelton D. A.* (2007). Women's Empowerment // *Ritzer G.* (ed.) Blackwell Encyclopedia of Sociology. Malden: Blackwell. P. 5281–5283.
- Cox E. J.* (1993). Empowerment: Concept and Demonstration // *Tout K.* (ed.). Elderly Care: A World Perspective. London: Chapman and Hall. P. 63–70.
- Dimensions. (2021). URL: https://app.dimensions.ai/discover/publication?search_mode=content&search_text=empowerment%20&search_type=kws&search_field=full_search&order=relevance (дата доступа: 01.06.2021 - 01.09.2021).
- Empowerment in the Workplace Testimony Before the Joint Economic Committee United States Congress. (2014). URL: https://www.jec.senate.gov/public/_cache/files/292c7edc-5e4d-4a86-9779-3d9cbf38c76f/greszler-testimony.pdf (дата доступа: 11.08.2021).
- Ewerling F., Lynch J. W., Victora C.G., van Eerdewijk A., Tyszler M., Barros A. J. D.* (2017). The SWPER Index for Women's Empowerment in Africa: Development and Validation of an Index Based on Survey Data // *The Lancet Global Health*. Vol. 5. № 9. P. e916–e923.
- Fawcett S. B.* (1991). Some Values Guiding Community Research and Action // *Journal of Applied Behavior Analysis*. Vol. 24. № 4. P. 621–636.
- Fawcett S. B., Seekins T., Whang P.L., Muiu C., Suarez de Balcazar Y.* (1984). Creating and Using Social Technologies for Community Empowerment // *Prevention in Human Services*. Vol. 3. № 2/3. P. 145–171.
- Fein M. L.* (1997). Clinical Sociology and the Individual Client // *Clinical Sociology Review*. Vol. 15. № 1. P. 40–50.
- Fetterman D. M.* (1995). Empowerment Evaluation: A Form of Self-Evaluation. Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association. San Francisco, CA, April 18–22, 1995.
- Foucault M.* (1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. L.: Routledge.
- Freire P.* (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. N. Y.: The Seabury Press.
- Fritz J. M.* (1991). The Emergence of American Clinical Sociology // *Rebach H. M., Bruhn J. G.* (eds.). *Handbook of Clinical Sociology*. Boston: Springer. P. 143–163.
- Fritz J., Rheau J.* (eds.). (2014). *Community Intervention: Clinical Sociology Research and Practice*. N. Y.: Springer.
- Galiè A., Farnworth C. R.* (2019). Power Through: A New Concept in the Empowerment Discourse // *Global Food Security*. № 21. P. 13–17.
- Giddens A.* (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Gram L., Morrison J., Skordis-Worrall J.* (2019). Organising Concepts of «Women's Empowerment» for Measurement: A Typology // *Social Indicators Research*. Vol. 143. № 3. P. 1349–1376.
- Hayati N.* (2020). Optimization of Community Empowerment Through Improving the Potential of the Community in The New Normal Era // *Proceeding of the Non-Formal Education International Conference 2020 1*. Digital Press Social Sciences and

- Humanities. Vol. 6. Art. 00009. URL: <https://digitalpress.ugm.ac.id/article/375> (дата обращения: 12.08.2021).
- Jeyapal D.* (2017). The Evolving Politics of Race and Social Work Activism: A Call across Borders // *Social Work*. Vol. 62. № 1. P. 45–52.
- Kam P. K.* (2019). Beyond the Strengths Perspective: Towards an EPS (Empowerment-Participation-Strengths) Model in Social Work Practice // International Conference on Change and Innovation for a Better World, Hong Kong. 27–29 June 2019. URL: [https://scholars.cityu.edu.hk/en/publications/beyond-the-strengths-perspective\(a5f49ea5-f978-48c2-ab12-64e1eb83a999\).html](https://scholars.cityu.edu.hk/en/publications/beyond-the-strengths-perspective(a5f49ea5-f978-48c2-ab12-64e1eb83a999).html) (дата доступа: 14.07.2021).
- Kam P. K.* (2021a). Strengthening the Empowerment Approach in Social Work Practice: An EPS Model // *Journal of Social Work*. Vol. 21. № 3. P. 329–352.
- Kam P. K.* (2021b). From the Strengths Perspective to an Empowerment–Participation–Strengths Model in Social Work Practice // *British Journal of Social Work*. Vol. 51. № 4. P. 1425–1444.
- Khasnabis C., Heinicke Motsch K., Achu K., Al Jubah K., Brodtkorb S., Chervin P., Coleridge P., Davies M., Deepak S., Eklinth K., Goerdt A., Greer C., Heinicke-Motsch K., Hooper D., Ilagan V. B., Jessup N., Khasnabis C., Mulligan D., Murray B., Officer A., Ortali F., Ransom B., Robert A., Stubbs S., Thomas M., Balakrishna V., Wabuge-Mwangi R., Mattock N., Lander T.* (eds.). (2010). *Community-Based Rehabilitation: CBR Guidelines*. Geneva: World Health Organization. URL: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26290927/> (дата доступа: 19.08.2021).
- Kanter R. M.* (1993). *Men and Women of the Corporation*. N. Y.: Basic Books.
- Kelly J. G., Snowden L. R., Munoz R. F.* (1977). Social and Community Interventions // *Annual Review of Psychology*. Vol. 28. P. 323–361.
- Kieffer C. H.* (1983). Citizen Empowerment: A Developmental Perspective // *Prevention in Human Services*. Vol. 3. № 2/3. P. 9–36.
- Kletečki Radović M.* (2008). Theory of Empowerment in Social Work // *Ljetopis Socijalnog Rada*. Vol. 15. № 2. P. 215–242.
- Kokko R.-L., Hänninen K., Törrönen M.* (2021). Social Rehabilitation Through a Community-Based Rehabilitation Lens: Empowerment, Participation and Inclusion of the Elderly Long-Term Unemployed in the Re-employment Process // *Journal of Psychosocial Rehabilitation and Mental Health*. Vol. 8. № 2. P. 199–210.
- Kusmaul N., Butler S., Hageman S.* (2020). The Role of Empowerment in Home Care Work // *Journal of Gerontological Social Work*. Vol. 63 № 4. P. 316–334.
- Laschinger H. K., Finegan J., Shamian J., Wilk P.* (2001). Impact of Structural and Psychological Empowerment on Job Strain in Nursing Work Settings: Expanding Kanter's Model // *Journal of Nursing Administration*. Vol. 31 № 5. P. 260–272.
- Lightfoot E. B.* (2019). Consumer Activism for Social Change // *Social Work*. Vol. 64. № 4. P. 301–309.
- Lord J., Hutchison P.* (1993). The Process of Empowerment: Implications for Theory and Practice // *Canadian Journal of Community Mental Health = Revue Canadienne de Santé Mentale Communautaire*. Vol. 12. № 1. P. 5–22.

- Liu Y. (2015). The Review of Empowerment Leadership // *Open Journal of Business and Management*. Vol. 3. № 4. P. 476–482.
- Makhabele N. W., Fox A., Swartzendruber A., Rathbun S., Lee J., Mutanga J. N., Ezeama A. E. (2020). Empowerment and HIV Risk Behaviors in Couples: Modeling the Theory of Gender and Power in an African Context // *Women's Health Reports*. Vol. 1. № 1. P. 89–101.
- McMillan B., Florin P., Stevenson J., Kerman B., Mitchell R. E. (1995). Empowerment Praxis in Community Coalitions // *American Journal of Community Psychology*. Vol. 23. № 5. P. 699–727.
- Meyer J. W. (2010). World Society, Institutional Theories, and the Actor // *Annual Review of Sociology*. Vol. 36. P. 1–20.
- Meyer J. W. (2019). Reflections on Rationalization, Actors, and Others // *Hwang H., Colyvas J. A., Drori G. S. (eds.). Agents, Actors, Actorhood: Institutional Perspectives on the Nature of Agency, Action, and Authority*. Bingley: Emerald. P. 275–285.
- Nussbaum M. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: The Belknap Press.
- Ocakli B. Ö. (2019). Empowering Older Women: Social Work Intervention with Survivors of Violence // *Bows H. (ed.). Violence Against Older Women*. Vol. II: Responses. Cham: Palgrave Macmillan. P. 165–187.
- Oxford English Dictionary. (2021). URL: <https://www.oed.com> (дата доступа: 19.07.2021).
- Oxford Learners Dictionary. (2021). URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/empowerment?q=Empowerment> (дата доступа: 19.07.2021).
- Parsloe P. (ed.). (1996). *Pathways to Empowerment*. Birmingham: Venture Press.
- Pearce C. L., Sims H. P. Jr., Cox J. F., Ball G., Schnell E., Smith K. A., Trevino L. (2003). Transactors, Transformers and Beyond: A Multi-Method Development of a Theoretical Typology of Leadership // *Journal of Management Development*. Vol. 22. № 4. P. 273–307.
- Perkins D. D., Zimmerman M. A. (1995). Empowerment Theory, Research, and Application // *American Journal of Community Psychology*. Vol. 23. № 5. P. 569–579.
- Pigg K. E. (2002). Three Faces of Empowerment: Expanding the Theory of Empowerment in Community Development // *Journal of the Community Development Society*. Vol. 33. № 1. P. 107–123.
- Rappaport J. (1985). The Power of Empowerment Language // *Social Policy*. Vol. 16. № 2. P. 15–21.
- Rappaport J. (1987). Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology // *American Journal of Community Psychology*. Vol. 15. № 2. P. 121–148.
- Rebach H. M., Bruhn J. G. (eds.). (1991). *Handbook of Clinical Sociology*. Boston. Springer.
- Retzlaff S. (2005). *Tradition, Solidarity and Empowerment: The Native Discourse in Canada: An Analysis of Native News Representations*. Stuttgart: Ibidem.

- Sadan E.* (2011). *Közösségi Tervezés és Empowerment*. Budapest: ELTE TáTK.
- SciVal.* (2021). URL: <https://www.scival.com/trends/summary?uri=Topic> (дата доступа: 01.06.2021 — 01.09.2021).
- Sen A.* (1985). *The Standard of Living: The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Clare Hall, Cambridge University. URL: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf (дата доступа: 3.08.2021).
- Sen A.* (2005). *Human Rights and Capabilities* // *Journal of Human Development and Capabilities*. Vol. 6. № 2. P. 151–166.
- Shumba T. W., Haufiku D., Mitonga K. H.* (2020). *The Evolution of Community-Based Rehabilitation (CBR) Programmes: A Call for Mixed Evaluation Methodologies* // *Journal of Health Research*. Vol. 34. № 6. P. 505–514.
- Smith J., Fawcett S., Balcazar F.* (1991). *Behaviour Analysis of Social-Action Constructs: The Case of Empowerment* // *Behaviour Change*. Vol. 8. № 1. P. 4–9.
- Speer P. W., Hughey J.* (1995). *Community Organizing: An Ecological Route to Empowerment and Power* // *American Journal of Community Psychology*. Vol. 23. № 5. P. 729–748.
- Tengland P.-A.* (2008). *Empowerment: A Conceptual Discussion* // *Health Care Analysis*. Vol. 16. № 2. P. 77–96.
- Thomas K. W., Velthouse B.A.* (1990). *Cognitive Elements of Empowerment: An «Interpretive» Model of Intrinsic Task Motivation* // *Academy of Management Review*. Vol. 15. № 4. P. 666–681.
- Törrönen M., Borodkina O., Samoylova V., Heino E.* (eds.). (2013). *Empowering Social Work: Research and Practice*. Kotka: University of Helsinki, Kopijyva Oy.
- Travis R., Bowman S.* (2011). *Negotiating Risk and Promoting Empowerment Through Rap Music: Development of a Measure to Capture Risk and Empowerment Pathways to Change* // *Journal of Human Behavior in the Social Environment*. Vol. 21. № 6. P. 654–678.
- Travis R. Jr., Bowman S. W.* (2015). *Validation of the Individual and Community Empowerment Inventory: A Measure of Rap Music Engagement among First-Year College Students* // *Journal of Human Behavior in the Social Environment*. Vol. 25. № 2. P. 90–108.
- Turner S. G., Maschi T. M.* (2015). *Feminist and Empowerment: Theory and Social Work Practice* // *Journal of Social Work Practice*. Vol. 29. № 2. P. 151–162.
- Van Regenmortel T., Steensens K., Steens R.* (2016). *Empowerment Onderzoek: Een Kritische Vriend Voor Sociaal Werkers* // *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*. Vol. 25. № 3. P. 4–23.
- Wallerstein N.* (2006). *What is the Evidence on Effectiveness of Empowerment to Improve Health? Health Evidence Network report*. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe. P. 1–37. URL: https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0010/74656/E88086.pdf (дата доступа: 01.08.2021).

- Yoo S., Butler, J., Elias T. I., Goodman R. M. (2009). The 6-Step Model for Community Empowerment: Revisited in Public Housing Communities for Low-Income Senior Citizens // *Health Promotion Practice*. Vol. 10. № 2. P. 262–275.
- Yoo S., Weed N. E., Lempa M. L., Mbondo M., Shada R. E., Goodman R. M. (2004). Collaborative Community Empowerment: An Illustration of a Six-Step Process // *Health Promotion Practice*. Vol. 5. № 3. P. 256–265.
- Zimmerman M. A. (1995). Psychological Empowerment: Issues and Illustrations // *American Journal of Community Psychology*. Vol. 23. № 5 P. 581–599.
- Zimmerman M. A. (2000). Empowerment Theory: Psychological, Organizational and Community Levels of Analysis // *Rappaport J., Seidman E. (eds.). Handbook of Community Psychology*. Dordrecht: Kluwer. P. 43–63.

The Empowerment Approach as a Methodology for Research and Overcoming Social Issues of People, Groups, and Communities in Mutual Activities: Review and Research Framework

Tatyana S. Kienko

Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor, Department of Social Technologies, Southern Federal University

Address: Bolshaya Sadovaya str., 105/42, Rostov-on-Don, Russian Federation 344006

E-mail: tskienko@sfedu.ru

The article presents the results of a bibliographic and thematic review of the “empowerment” category, the history, key directions and main characteristics of the “empowerment” approach. The empowerment-approach is successfully applied in the world of science and the practice of empowerment of individual, communities, organizations, certain social groups, (women, youth, older people, workers, consumers, patients, minorities, etc.) in psychology, sociology, social work, healthcare, pedagogy, management, politics, economics, technical sciences, and in interdisciplinary discourses. The concept is rarely used in Russian scientific discourse; in political research, it is understood as a struggle for rights and powers, and social and political activism; in pedagogical research and in social work, it is considered as an activation and expansion of the potential resources. There is a wide range of interpretations and discussion of the concept as a goal, value, principle, process, result, method, technology, and strategy. Empowerment creates conditions for the transformation of people, groups, communities, and the social environment in mutual activities based on self-organization and/or supportive facilitation. A characteristic feature of empowerment is the non-linearity, dynamism, multilevel integration of macro-social, meso-social, micro-social, and intrapersonal factors and processes. The levels of individual, group, community, organizational, and institutional empowerment are distinguished. In this paper, we propose the beginning of a discussion about the empowerment approach as a way to study and overcome social problems in mutual activities of people, groups and communities as actors, and transforming agents.

Keywords: empowerment, strength, power, capabilities, structural inequality, social issues, community, mutual activities

References

- Active Ageing: A Policy Framework (2002) Available at: URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67215/WHO_NMH_NPH_02.8.pdf?sequence=1 (accessed 4 March 2021).
- Adams R. (1996) *Social Work and Empowerment*, Basingstoke: Macmillan.
- Aivazova S. (2014) "Empowerment" kak priznak i problema sovremennoj massovoj politiki ["Empowerment" as a Sign and a Problem of Modern Mass Politics]. *Political Science*, no 4, pp. 75–95.
- Aivazova S. (2016) Gendernyj rakurs massovoj politiki [Gender Perspective of Mass Politics]. *Woman in Russian Society*, vol. 78, no 1, pp. 24–34.
- Aksenova O. (2020) Subjekt social'nogo dejstva v sovremenom razvitii Rossii: agent, aktor, nikto [The Subject of Social Action in the Modern Development of Russia: Agent, Actor, Nobody]. *Bulletin of the Institute of Sociology*, vol. 11, no 10, pp. 37–53.
- Alkire S., Meinzen-Dick R., Peterman A., Quisumbing A., Seymour G., Vaz A. (2013) *The Women's Empowerment in Agriculture Index (OPHI Working Paper, 58)*, Oxford: University of Oxford.
- Alsop R., Bertelsen M., Holland J. (2006) *Empowerment in Practice from Analysis to Implementation*, Washington: The World Bank.
- Amatieva E., Ivanchuk S. (2014) K probleme formirovanija kul'tury potreblenija u detej starshego doskol'nogo vozrasta [Towards the Problem of Forming a Consumer Culture in Older Preschool Children]. *Modern Problems of Science and Education*, no 6, p. 690.
- Arcidiacono C., Gelli B., Putton A. (1996) *Empowerment Sociale: Il Futuro Della Solidarietà: Modelli di Psicologia di Comunità*, Milano: Franco Angeli.
- Arendt H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt H. (1970) *On Violence*, San Diego: Harcourt Publishers.
- Arendt H. (2014) *O nasilii* [On Violence], Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Arendt H., Schmid K. (2016) Pravo na revoluciju: razgovor mezhdu professorom Karlo Shmidom i filosofom Hannoj Arendt (1965) [The Right to Revolution: A Conversation between Professor Carlo Schmid and the Philosopher Hannah Arendt (1965)]. *Russian Sociological Review*, vol. 15, no 1, pp. 56–74.
- Balcazar F. E. (2003) Investigación Acción Participativa (IAP): Aspectos Conceptuales y Dificultades de Implementación. *Fundamentos en Humanidades*, vol. 4, no 7/8, pp. 59–77.
- Bakhshi F., Shojaeizadeh D., Sadeghi R., Taghdisi M., Nedjat S. (2017) The Relationship between Individual Empowerment and Health-Promoting Lifestyle among Women NGOs in Northern Iran. *Electronic Physician*, vol. 9, no 2, pp. 3690–3698.
- Bandura A. (1977) Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change. *Psychological Review*, vol. 84, no 2, pp. 191–215.
- Bent-Goodley T. B. (2018) Empowerment in Action: #SWLeadAdvocateChampion. *Social Work*, vol. 63, no 2, pp. 101–103.
- Bloom I., Martin J. P., Proudfoot W. L. (eds.) (1893) *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia University Press.
- Borodkina O. (2012) Sovremennye tendencii razvitija profilakticheskoi social'noj raboty [Current Trends in the Development of Preventive Social Work]. *Bulletin of the St. Petersburg University. Series 12. Psychology. Sociology. Pedagogy*, no 3, pp. 145–151.
- Borodkina O. (2014) Princip aktivizacii v sovremennoj social'noj rabote [The Principle of Activation in Modern Social Work]. *IX Kovalevskie chtenija "Sociologija i sociologicheskoe obrazovanie v Rossii": Sbornik materialov* [IX Kovalev Readings "Sociology and Sociological Education in Russia": Proceedings], Saint Peterburg: Skifia-Print, p. 1499–1450.
- Borodkina O., Samoylova V. (ed.) (2013) *Aktivizacija v social'noj rabote s semej* [Activation in Social Work with the Family], Saint Petersburg: Skifia-print.
- Borovikova I. (2015) Jempaujermnt i rabota s invalidami v Norvegii. [Empowerment and Work with Disabled People in Norway]. *Recent Problems of the Humanities and Natural Sciences*, no 6-1, pp. 254–256.
- Bourdieu P. (1990) *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

- Browne C., Crain M. (1999) Women, Feminism, and Aging. *Care Management Journals*, vol. 1, no 1, pp. 75–77.
- Budig K., Diez J., Conde P., Sastre M., Hernán M., Franco M. (2018) Photovoice and Empowerment: Evaluating the Transformative Potential of a Participatory Action Research Project. *BMC Public Health*, vol. 18, no 1, pp. 432.
- Bushev A. (2019) Global'nyj mediadiskurs jempaujmenta [Global Media Discourse of Empowerment]. *Mass media. Dejstvitel'nost'. Literatura* [Mass Media. Reality. Literature] (eds. E. Bryzgalova, A. Bojnikova), Tver: TGU, pp. 123–128.
- Calvès A. (2009) Empowerment: The History of a Key Concept in Contemporary Development Discourse. *Revue Tiers Monde*, no 200, pp. 735–749.
- Cargo M., Grams G., Ottoson J., Ward P., Green L. (2003) Empowerment as Fostering Positive Youth Development and Citizenship. *American Journal of Health Behavior*, vol. 27, supp. 1, pp. S66–S79.
- Cattaneo L. B., Chapman A. R. (2010) The Process of Empowerment: A Model for Use in Research and Practice. *American Psychologist*, vol. 65, no 7, pp. 646–659.
- Cicolini G, Comparcini D, Simonetti V. (2013) Workplace Empowerment and Nurses' Job Satisfaction: A Systematic Literature Review. *Journal of Nursing Management*, vol. 22, no 7, pp. 855–871.
- Coleman A. (1999) Compassion, Solidarity and Empowerment: The Ethical Contribution of Religion to Society. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, vol. 19, no 2, pp. 7–20.
- Community Tool Box (2021) Available at: <https://ctb.ku.edu/en> (accessed 1 August 2021).
- Conger J. A., Kanungo R. N. (1988) The Empowerment Process: Integrating Theory and Practice. *Academy of Management Review*, no 13, pp. 471–482.
- Connell R.W. (1987) *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford: Stanford University Press.
- Connell R. (2017) *Gender i vlast': obshhestvo, lichnost' i gendernaja politika* [Gender and Power: Society, Personality and Gender Policy], Moscow: New Literary Observer.
- Copelton D. A. (2007) Women's Empowerment. *Blackwell Encyclopedia of Sociology* (ed. G. Ritzer), Malden: Blackwell, pp. 5281–5283.
- Cox E. J. (1993) Empowerment: Concept and Demonstration. *Elderly Care: A World Perspective* (ed. K. Tout), London: Chapman and Hall, pp. 63–70.
- Dimensions (2021) Available at: https://app.dimensions.ai/discover/publication?search_mode=content&search_text=empowerment%20&search_type=kws&search_field=full_search&order=relevance (accessed 1 September 2021).
- Empowerment in the Workplace Testimony Before the Joint Economic Committee United States Congress (2014). Available at: https://www.jec.senate.gov/public/_cache/files/292c7edc-5e4d-4a86-9779-3d9cbf38c76f/greszler-testimony.pdf (accessed 11 August 2021).
- Ewerling F., Lynch J. W., Victora C.G., van Eerdewijk A., Tyszler M., Barros A. J. D. (2017) The SWPER Index for Women's Empowerment in Africa: Development and Validation of an Index Based on Survey Data. *The Lancet Global Health*, vol. 5, no 9, pp. e916–e923.
- Fawcett S. B. (1991) Some Values Guiding Community Research and Action. *Journal of Applied Behavior Analysis*, vol. 24, no 4, pp. 621–636.
- Fawcett S. B., Seekins T., Whang P. L., Muiu C., Suarez de Balcazar Y. (1984) Creating and Using Social Technologies for Community Empowerment. *Prevention in Human Services*, vol. 3, no 2/3, pp. 145–171.
- Fein M. L. (1997) Clinical Sociology and the Individual Client. *Clinical Sociology Review*, vol. 15, no 1, pp. 40–50.
- Fetterman D.M. (1995) Empowerment Evaluation: A Form of Self-Evaluation (Paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, San Francisco, CA, April 18–22, 1995).
- Filippov A. (2011) Mobil'nost' i solidarnost'. Stat'ja pervaja [Mobility and Solidarity. Article 1]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 3, pp. 4–20.
- Filippov A. (2012) Mobil'nost' i solidarnost'. Stat'ja vtoraja [Mobility and Solidarity. Article 2]. *Russian Sociological Review*, vol. 11, no 1, pp. 19–39.
- Fionik Y. (2020) Metodologija jempaujmenta v social'noj rabote [The Methodology of Empowerment in Social Work]. *Sovremennye praktiki v psihologicheskoy pomoshhi: 13-ja*

- Sretenskaja nauchno-prakticheskaja konferencija* [Modern Practices in Psychological Assistance: 13th Sretenskaya Scientific and Practical Conference: Proceedings], Saint Petersburg: Psyche and Pneuma, pp. 16–20.
- Foucault M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge.
- Freire P. (1970) *Pedagogy of the Oppressed*, New York: The Seabury Press.
- Fritz J. M. (1991) The Emergence of American Clinical Sociology. *Handbook of Clinical Sociology* (eds. H. M. Rebach, J. G. Bruhn), Boston: Springer, pp. 143–163.
- Fritz J., Rheume J. (eds.) (2014) *Community Intervention: Clinical Sociology Research and Practice*, New York: Springer.
- Galiè A., Farnworth C. R. (2019) Power Through: A New Concept in the Empowerment Discourse. *Global Food Security*, no 21, pp. 13–17.
- Geno S., Armando R. (2004) Metody i tehniki self-jempaujment v social'noj rabote [Methods and Techniques of Self-Empowerment in Social Work]. Available at: <https://uchebana5.ru/content/3817337.html> (accessed 13 August 2021).
- Giddens A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity.
- Gram L., Morrison J., Skordis-Worrall J. (2019) Organising Concepts of «Women's Empowerment» for Measurement: A Typology. *Social Indicators Research*, vol. 143, no 3, pp. 1349–1376.
- Rebach H. M., Bruhn J. G. (eds.) (1991) *Handbook of Clinical Sociology*, Boston: Springer.
- Haugaard M. (2019) Pereosmyslenie chetyreh izmerenij vlasti: Dominirovanie i rasshirenie vozmozhnostej [Rethinking the Four Dimensions of Power: Domination and Empowerment]. *Political Science*, no 3, pp. 30–62.
- Hayati N. (2020) Optimization of Community Empowerment Through Improving the Potential of the Community in The New Normal Era. *Proceeding of The Non-Formal Education International Conference 2020 1. Digital Press Social Sciences and Humanities*, vol. 6, article 00009.
- Jeyapal D. (2017) The Evolving Politics of Race and Social Work Activism: A Call across Borders. *Social Work*, vol. 62, no 1, pp. 45–52.
- Kam P.K. (2019) Beyond the Strengths Perspective: Towards an EPS (Empowerment-Participation-Strengths) Model in Social Work Practice (Paper presented at the International Conference on Change and Innovation for a Better World, Hong Kong. 27–29 June 2019).
- Kam P. K. (2021) Strengthening the Empowerment Approach in Social Work Practice: An EPS Model. *Journal of Social Work*, vol. 21, no 3, pp. 329–352.
- Kam P. K. (2021) From the Strengths Perspective to an Empowerment–Participation–Strengths Model in Social Work Practice. *British Journal of Social Work*, vol. 51, no 4, pp. 1425–1444.
- Khasnabis C., Heinicke Motsch K., Achu K., Al Jubah K., Brodtkorb S., Chervin P., Coleridge P., Davies M., Deepak S., Eklindh K., Goerd A., Greer C., Heinicke-Motsch K., Hooper D., Ilagan V.B., Jessup N., Khasnabis C., Mulligan D., Murray B., Officer A., Ortali F., Ransom B., Robert A., Stubbs S., Thomas M., Balakrishna V., Wabuge-Mwangi R., Mattock N., Lander T. (eds.) (2010) *Community-Based Rehabilitation: CBR Guidelines*, Geneva: World Health Organization. Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26290927/> (accessed 19 August 2021).
- Kanter R. M. (1993) *Men and Women of the Corporation*, New York: Basic Books.
- Kelly J. G., Snowden L. R., Munoz R. F. (1977) Social and Community Interventions. *Annual Review of Psychology*, vol. 28, pp. 323–361.
- Kieffer C. H. (1983). Citizen Empowerment: A Developmental Perspective. *Prevention in Human Services*, vol. 3, no 2/3, pp. 9–36.
- Kienko T. (ed.) (2021) *Luchshie social'nye praktiki rasshirenija prav i vozmozhnostej pozhilyh ljudej ("empowerment"-tehnologija) v gorodah i selah Rostovskoj oblasti* [The Best Social Practices of Empowering the Elderly ("Empowerment"-Technology) in the Cities and Villages of the Rostov Region], Rostov-on-Don: Foundation for Science and Education.
- Kletečki Radović M. (2008) Theory of Empowerment in Social Work. *Ljetopis Socijalnog Rada*, vol. 15, no 2, pp. 215–242.
- Kochanova A., Chabanova S. (2019) Jempaujment rehabilitacionnogo potenciala sem'i, nahodjashhejsja na stadii lishenija roditel'skih prav. [Empowerment of the Rehabilitation Potential of a Family that is at the Stage of Deprivation of Parental Rights]. *Social'nye problemy*

- glazami molodyh: 23-ja Mezhdunarodnaja nauchno-prakticheskaja konferencija studentov, aspirantov i molodyh uchenyh* [Social Problems through the Eyes of Young People: 23rd International Scientific and Practical Conference of Students, Postgraduates and Young Scientists: Proceedings], Syktyvkar: Pitirim Sorokin Syktyvkar State University Press, pp. 37–40.
- HSE University (2020) *Koncepcija politiki aktivnogo dolgoletija* [The Conception of Active Longevity Policy]. Available at: <https://conf.hse.ru/mirror/pubs/share/360906541.pdf> (accessed 15 June 2021).
- Kokko R.-L., Hänninen K., Törrönen M. (2021) Social Rehabilitation Through a Community-Based Rehabilitation Lens: Empowerment, Participation and Inclusion of the Elderly Long-Term Unemployed in the Re-employment Process. *Journal of Psychosocial Rehabilitation and Mental Health*, vol. 8, no 2, pp. 199–210.
- Kusmaul N., Butler S., Hageman S. (2020) The Role of Empowerment in Home Care Work. *Journal of Gerontological Social Work*, vol. 63, no 4, pp. 316–334.
- Laschinger H. K., Finegan J., Shamian J., Wilk P. (2001) Impact of Structural and Psychological Empowerment on Job Strain in Nursing Work Settings: Expanding Kanter's Model. *Journal of Nursing Administration*, vol. 31, no 5, pp. 260–272.
- Lazareva O., Mukhutdinova V. (2019) *Preemstvennost' doshkol'nogo i nachal'nogo obshhego jekologicheskogo obrazovanija* [Continuity of Preschool and Primary General Environmental Education]. *Pedagogika i sovremennoe obrazovanie: tradicii, opyt i innovacii: Sbornik statej 9-j Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoi konferencii* [Pedagogy and Modern Education: Traditions, Experience and Innovations: Proceedings of the 9th International Scientific and Practical Conference] (ed. G. Gulyaev), Penza: Nauka i prosvetchenie, pp. 182–185.
- Lightfoot E. B. (2019) Consumer Activism for Social Change. *Social Work*, vol. 64, no 4, pp. 301–309.
- Lord J., Hutchison P. (1993) The Process of Empowerment: Implications for Theory and Practice. *Canadian Journal of Community Mental Health = Revue Canadienne de Santé Mentale Communautaire*, vol. 12, no 1, pp. 5–22.
- Liu Y. (2015) The Review of Empowerment Leadership. *Open Journal of Business and Management*, vol. 3, no 4, pp. 476–482.
- Lunkin R. (2020) *Neformal'naja solidarnost' na fone pandemii* [Informal Solidarity against the Background of a Pandemic]. *Scientific and Analytical Bulletin of the Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences*, no 4, pp. 122–128.
- Makhabele N. W., Fox A., Swartzendruber A., Rathbun S., Lee J., Mutanga J. N., Ezeamama A. E. (2020) Empowerment and HIV Risk Behaviors in Couples: Modeling the Theory of Gender and Power in an African Context. *Women's Health Reports*, vol. 1, no 1, pp. 89–101.
- McMillan B., Florin P., Stevenson J., Kerman B., Mitchell R. E. (1995). Empowerment Praxis in Community Coalitions. *American Journal of Community Psychology*, vol. 23, no 5, pp. 699–727.
- Meyer J. W. (2010) World Society, Institutional Theories, and the Actor. *Annual Review of Sociology*, vol. 36, pp. 1–20.
- Meyer J. W. (2019) Reflections on Rationalization, Actors, and Others. *Agents, Actors, Actorhood: Institutional Perspectives on the Nature of Agency, Action, and Authority* (eds. H. Hwang, J. A. Colyvas., G. S. Drori), Bingley: Emerald, pp. 275–285.
- Miryasova O. (2018) *Grazhdanskaja subjektnost' kak predposylka formirovanija politicheskogo polja* [Civil Subjectivity as a Prerequisite for the Formation of the Political Field]. *Political Science*, no 2, pp. 214–233.
- Nussbaum M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge: The Belknap Press.
- Nussbaum M. (2011) *Novye standarty spravedlivosti: interv'ju "Russkomu zhurnaluu"*, 24.11.2011 [New Standards of Justice: Interview to the "Russian Magazine", 24.11.2011]. Available at: <http://www.russ.ru/pole/Novyj-standart-spravedlivosti> (accessed 3 August 2021).
- Ocakli B. Ö. (2019) Empowering Older Women: Social Work Intervention with Survivors of Violence. *Violence Against Older Women, Vol. II: Responses* (ed. H. Bows), Cham: Palgrave Macmillan, pp. 165–187.
- Oxford English Dictionary (2021) Available at: <https://www.oed.com> (accessed 19 July 2021).

- Oxford Learners Dictionary (2021) Available at: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/empowerment?q=Empowerment> (accessed 19 July 2021).
- Parsloe P. (ed.) (1996) *Pathways to Empowerment*, Birmingham: Venture Press.
- Parsloe P. (ed.) (1997) *Princip aktivizacii v social'noj rabote* [The Principle of Activation in Social Work], Moscow: Aspect-Press.
- Pearce C. L., Sims H. P. Jr., Cox J. F., Ball G., Schnell E., Smith K. A., Trevino L. (2003) Transactors, Transformers and Beyond: A Multi-Method Development of a Theoretical Typology of Leadership. *Journal of Management Development*, vol. 22, no 4, pp. 273–307.
- Perkins D. D., Zimmerman M. A. (1995) Empowerment Theory, Research, and Application. *American Journal of Community Psychology*, vol. 23, no 5, pp. 569–579.
- Pigg K. E. (2002) Three Faces of Empowerment: Expanding the Theory of Empowerment in Community Development. *Journal of the Community Development Society*, vol. 33, no 1, pp. 107–123.
- Popper K. R. (1992) *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [Open Society and Its Enemies], Moscow: Phoenix.
- Popper K. R. (1993) *Nishcheta istoricizma* [The Poverty of Historicism], Moscow: Progress.
- Potapchuk E., Avdyushina K. (2020) Obraz zhenshiny v sovremennoj reklame: osnovnye tendencii 2016–2019 [The Image of a Woman in Modern Advertising: The Main Trends 2016–2019]. *Society: Sociology, Psychology, Pedagogy*, vol. 72, no 4, pp. 59–64.
- Rappaport J. (1985) The Power of Empowerment Language. *Social Policy*, vol. 16, no 2, pp. 15–21.
- Rappaport J. (1987) Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology. *American Journal of Community Psychology*, vol. 15, no 2, pp. 121–148.
- Retzlaff S. (2005) *Tradition, Solidarity and Empowerment: The Native Discourse in Canada. An Analysis of Native News Representations*, Stuttgart: Ibidem.
- Romanenko T. (2016) Aktivizacija resursov semej s det'mi s ogranichennymi vozmozhnostjami [Activating the Resources of Families with Children with Disabilities]. *Social Work: Theory, Methods, Practice*, vol. 3, no 5, pp. 22–25.
- Sadan E. (2011) *Közösségi tervezés és empowerment*, Budapest: ELTE TáTK.
- Samoylova V. (2016) Social'naja rabota v uslovijah reform: adaptacija celej i cennostej [Social Work in the Conditions of Reforms: Adaptation of Goals and Values]. *Pomogajushhie professii: nauchnoe obosnovanie i innovacionnye tehnologii* [Helping Professions: Scientific Justification and Innovative Technologies], Moscow: Academy of Humanities, pp. 525–529.
- SciVal (2021) Available at: <https://www.scival.com/trends/summary?uri=Topic> (accessed 1 September 2021).
- Sen A. (2004) *Razvitie kak svoboda* [Development as Freedom], Moscow: Novoe izdatelstvo.
- Sen A. (1985) The Standard of Living: The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Clare Hall, Cambridge University. Available at: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf (accessed 3 August 2021).
- Sen A. (2005) Human Rights and Capabilities. *Journal of Human Development and Capabilities*, vol. 6, no 2, pp. 151–166.
- Shumba T. W., Haufiku D., Mitonga K. H. (2020) The Evolution of Community-Based Rehabilitation (CBR) Programmes: A Call for Mixed Evaluation Methodologies. *Journal of Health Research*, vol. 34, no 6, pp. 505–514.
- Skovikova A., Leontiev O. (2020) Vzaimodejstvie Politicheskoy jelyty i grazhdanskogo obshchestva: osnovnye celi, mehanizmy i principy [Interaction of the Political Elite and Civil Society: Main Goals, Mechanisms and Principles]. *PolitBook*, no 1, pp. 38–64.
- Smith J., Fawcett S., Balcazar F. (1991) Behaviour Analysis of Social-Action Constructs: The Case of Empowerment. *Behaviour Change*, vol. 8, no 1, pp. 4–9.
- Speer P. W., Hughey J. (1995) Community Organizing: An Ecological Route to Empowerment and Power. *American Journal of Community Psychology*, vol. 23, no 5, pp. 729–748.
- Tengland P.-A. (2008) Empowerment: A Conceptual Discussion. *Health Care Analysis*, vol. 16, no 2, pp. 77–96.
- Thomas K. W., Velthouse B. A. (1990). Cognitive Elements of Empowerment: An "Interpretive" Model of Intrinsic Task Motivation. *Academy of Management Review*, vol. 15, no 4, pp. 666–681.

- Törrönen M., Borodkina O., Samoylova V., Heino E. (eds.) (2013) *Empowering Social Work: Research and Practice*, Kotka: University of Helsinki, Kopijyva Oy.
- Travis R., Bowman S. (2011) Negotiating Risk and Promoting Empowerment Through Rap Music: Development of a Measure to Capture Risk and Empowerment Pathways to Change. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, vol. 21, no 6, pp. 654–678.
- Travis R., Bowman S. W. (2015) Validation of the Individual and Community Empowerment Inventory: A Measure of Rap Music Engagement among First-Year College Students. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, vol. 25, no 2, pp. 90–108.
- Turner S. G., Maschi T. M. (2015) Feminist and Empowerment Theory and Social Work Practice. *Journal of Social Work Practice*, vol. 29, no 2, pp. 151–162.
- Van Regenmortel T. Steenssens K., Steens R. (2016) Empowerment Onderzoek: Een Kritische Vriend Voor Sociaal Werkers. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, vol. 25, no 3, pp. 4–23.
- Volodchenko A. (2019) Relevantnye teoreticheskie modeli v social'noj rabote s ljud'mi s invalidnost'ju [Relevant Theoretical Models in Social Work with People with Disabilities]. *Perspektivy razvitija social'noj raboty i social'noj pedagogiki v Smolenskom regione s pozicii budushih specialistov* [Prospects for the Development of Social Work and Social Pedagogy in Smolensk Region from the Perspective of Future Specialists] (ed. F. Kremen), Kirov: MCITO Press, pp. 28–33.
- Wallerstein N. (2006) What is the Evidence on Effectiveness of Empowerment to Improve Health? Health Evidence Network report. Copenhagen. WHO Regional Office for Europe. Available at: https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0010/74656/E88086.pdf (accessed 1 August 2021)
- Yoo S., Weed N. E., Lempa M.L., Mbondo M., Shada R. E., Goodman R. M. (2004) Collaborative Community Empowerment: An Illustration of a Six-Step Process. *Health Promotion Practice*, vol. 5, no 3, pp. 256–265.
- Yoo S., Butler J., Elias T. I., Goodman R. M. (2009) The 6-Step Model for Community Empowerment: Revisited in Public Housing Communities for Low-Income Senior Citizens. *Health Promotion Practice*, vol. 10, no 2, pp. 262–275.
- Zimmerman M. A. (1995) Psychological Empowerment: Issues and Illustrations. *American Journal of Community Psychology*, vol. 23, no 5, pp. 581–599.
- Zimmerman M. A. (2000) Empowerment Theory: Psychological, Organizational and Community Levels of Analysis. *Handbook of Community Psychology* (eds. J. Rappaport, E. Seidman), Dordrecht: Kluwer, pp. 43–63.

Харизма: инструкция по применению

COLLINS R. (2020). CHARISMA: MICRO-SOCIOLOGY OF POWER AND INFLUENCE. NEW YORK: ROUTLEDGE. 2020. 130 P. ISBN 9780367373580

Вячеслав Лебедев

Независимый исследователь

Адрес: ул. Лодейнопольская, д. 2., кв. 88, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 197110

E-mail: vlebedev@eu.spb.ru

Что такое харизма? Как она работает? Эти вопросы могут заставить врасплох неподготовленного человека, вынужденного объяснять явление, которое, казалось бы, говорит само за себя и не требует дополнительных пояснений. На таком уровне харизму можно отнести к личностным качествам человека — что-то вроде превосходной степени «обаяния», присущего целеустремленным и энергичным людям, которые достигли успеха.

Аналогичные вопросы, заданные социологу, заставят последнего вспомнить имя Макса Вебера. Социологическая трактовка харизмы дается Вебером в контексте его типологий легитимного господства, т. е. рассмотрения вопроса о том, как могут осуществляться отношения господства–подчинения, образующие социальный порядок. Специфика харизматического типа господства завязана на взаимодействии харизматика с остальными людьми. В этом случае вопрос — «как осуществляется харизма?» может дать ответ и на то — «что такое харизма?».

Свой вариант подобного ответа предлагает известный американский социолог, профессор Пенсильванского университета — Рэндалл Коллинз, чья книга «Харизма. Микросоциология власти и влияния» вышла в 2020 году в издательстве Routledge. Научные интересы Коллинза простираются от исторической макросоциологии и истории социологической теории до микросоциологии, которой занимались его учителя Э. Гоффман и Г. Блумер. Одна из наиболее известных работ Коллинза — *tagnit opus* «Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения»¹ охватывает 25 веков развития мировых (т. е. не только европейских) философских традиций через перспективу теории интеллектуальных сетей и ритуалов межличностного взаимодействия.

В новой книге Коллинз рассматривает харизму с позиций микросоциологии и теории социальных сетей. Это существенно расширяет возможности веберовской интерпретации указанного феномена. Однако прежде всего это говорит о том, что вопросы исследования находят свое решение в большей степени в ми-

1. Коллинз Р. (2002). Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова и Ю. Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф.

крокосме теоретических работ самого Коллинза², нежели в парадигме Вебера, изучавшего типы легитимного господства. Данное обстоятельство тем не менее не мешает сопоставлению этих подходов, имеющих множество точек пересечения.

Типы харизмы

В начале работы, цитируя Вебера, автор говорит о том, что харизма — это сила, которая выбивает историю из колеи, преодолевает инерцию традиции и двигает историю в новом направлении (р. 1). Если действия потенциального харизматика не соотносятся с подобным требованием, то термин «харизма» применительно к человеку, по мнению Коллинза, является не более чем преувеличением, пустой фразой. Такая категоричность требуется автору для того, чтобы сосредоточиться на фигурах с действительно высоким уровнем харизмы. На протяжении пяти глав книги Коллинз пытается разобраться, что общего у Иисуса, Лоуренса Аравийского, Мэрилин Монро, Цзян Цин (супруга Мао), Гитлера и др. Фокусируясь на них, Коллинз предлагает выделить и детализировать различные составляющие харизмы, показать, как они работают и как терпят неудачу в разных исторических контекстах (*Ibid.*).

Не каждый обладает одинаковой харизматичностью. На микроуровне Коллинз выделяет четыре типа харизмы: харизма переднего плана (*frontstage charisma*), харизма заднего плана — закулисная (*backstage charisma*), харизма магии-успеха (*success-magic*) и репутационная (в большей степени суммирующая первые три типа). Первый тип (*frontstage*) определяется успешными взаимодействиями с большим количеством людей, как правило, незнакомых. Сюда попадают публичные выступления, речи перед большими собраниями, митинги и т. п. В закулисной харизме акцент делается на межличностном взаимодействии, общении лицом к лицу, либо в малых группах. Магически-успешная в чем-то сопоставима с репутационной — она обусловлена (в случае с магией) экстраординарными действиями со стороны харизматика (чудеса Иисуса), которые становятся известны другим людям. Череда успешных действий (победы в нескольких битвах подряд, постоянные успехи в политике) закрепляют за человеком статус победителя (Наполеон, Юлий Цезарь), что также будет способствовать созданию харизматического типа личности. Репутационная харизма представляет собой уже готовый образ харизматика, встречаясь с которым мы уже знаем о его харизматичности. Последнее усиливает эмоциональную привлекательность носителя харизмы в условиях, когда ему — на первом этапе — не надо прилагать дополнительные усилия для подтверждения своего статуса. В чем же отличие репутационного типа от простой известности? Здесь Коллинз делает очень важную оговорку, которая касается всех

2. К таким можно отнести: упомянутую выше работу «Социология философий» (англ. издание: *Collins R.* (1998). *The Sociology of Philosophies*. Cambridge: Harvard University Press); *Collins R.* (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press; *Collins R.* (2008). *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.

четырёх типов. Главный критерий харизмы — ее непрерывность. Просто быть известным — это не харизма; выдающийся поступок, совершенный один или два раза (победить в битве, подписать выгодный контракт, записать хороший альбом), не делает человека харизматиком. Опираясь на микроанализ Э. Гоффмана, Коллинз говорит, что харизму можно распознать лишь в динамике акта межличностного взаимодействия.

С этой точки зрения харизма — это не врожденное качество и не какая-то сверхъестественная способность. В большей мере — это умение харизматика контролировать микровзаимодействия на разных уровнях интеракции (т. е. относительно малых и больших групп людей), способность к эмоциональному доминированию в группе или один на один. Воздействие харизматика на другого человека — это лишь часть интеракции. Успех последней обусловлен обратной связью — эмоциональным откликом человека (группы) на харизматика (восхищением, удивлением и т. п.). Это придает интеракции зацикленный характер обмена эмоциональной энергией между лидером и группой, с помощью которого формируется групповая эмоциональная солидарность. «Короля делает свита» — эта известная фраза может получить законную гоффманианскую интерпретацию. Харизматика без других людей не существует.

Сетевой анализ

Если интеракция имеет продолжительный характер и вписана в те сети, где происходит данное взаимодействие, — это может повлечь за собой определенные структурные изменения социального порядка, то самое изменение истории, о котором писал Вебер. Харизма — это разновидность успешного взаимодействия, и она не является единственным способом лидерства (р. 55–56).

Структурные и материальные основания, исторический контекст, социальные сети играют не меньшую роль в актуализации харизмы, чем само по себе успешное микровзаимодействие. Теория социальных сетей является вторым аналитическим инструментом Коллинза при анализе харизмы. Параметры того, кто, как и с кем взаимодействует и связаны ли между собой эти люди, задают еще одно измерение социальной реальности, в которую вовлечены харизматик и его окружение. Контекст меж- и внутрисетевых взаимодействий позволяет расколдовать образ харизматика-индивидуалиста, опирающегося на свои уникальные способности. Сети — это не просто окружение человека, но важный механизм интеракции и передачи ресурсов. По Коллинзу, харизматические люди сами создают такие сети вокруг себя. Сторонники и противники харизматика могут принадлежать к разным сетям, сужая или расширяя таким образом зоны воздействия харизмы. Сети не монолитны, со временем они могут изменяться или распадаться — самостоятельно или под влиянием внешних факторов.

Интересной особенностью книги является тот факт, что Коллинз не выделяет теоретическую часть в отдельную главу³. Теория раскрывается постепенно, герой каждой главы представляет какую-то черту харизматического типа и одновременно является эмпирическим комментарием к ней. На наш взгляд, представляют особый интерес первые две главы, посвященные Христу и Лоуренсу.

Иисус в интеракции

Христос в понимании Коллинза является неким «идеальным типом» харизматика, совмещающим все три типа харизматической личности. Из четырех Евангелий Коллинз выделяет 90 эпизодов межличностных интеракций Иисуса, позволяющих проследить сценарии их взаимодействия. В первую очередь Коллинз отмечает особое воздействие Христа на толпу (*frontstage charisma*). Проповедуя, он полностью контролирует ритм разговора, постепенно втягивая в него всех остальных, риторически побеждая оппонентов. Например: «Тогда приходят к Иисусу Иерусалимские книжники и фарисеи и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев? Ибо не умывают рук своих, когда едят хлеб. <...> И, призвав народ, <Иисус> сказал им: слушайте и разумеите! Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Матвей 15: 1–11).

В чем состоит особенность воздействия Христа на группы людей? Прежде всего он не просто проповедует один наедине с толпой, но часто сталкивается с неверующими, которые подвергают сомнению его слова и задают ему каверзные вопросы. В данном отрывке для ответа книжникам и фарисеям Иисус призывает толпу, создавая пространство внимания. Во время ответа он не сменяет тему, а использует риторическое поле своих же противников — возвращая им их мяч (т. е. ответ на поставленный вопрос) в притчевой формулировке. Неожиданная форма ответа вводит в ступор и толпу, и книжников, поскольку проясняется изначальный смысл вопроса, затушеванный книжниками (здесь — о значимости соблюдения религиозных ритуалов) (р. 11). Это не работа остроумия или развитых ораторских способностей. Если обращаться к общим характеристикам, то тут прочитывается пронизательность Христа, его понимание «к чему они клонят». Категоричный ответ на изначальную интенцию оппонентов позволяет Иисусу подчинить себе риторическое поле, что является составной частью харизматического воздействия.

Категоричность проявляется и в отношениях с учениками, образующими «внутренний» круг Христа-харизматика (*backstage charisma*). В пример Коллинз приводит суровое обращение Иисуса с апостолом Петром, когда тот просит растолковать ту или иную притчу (р. 11, 21). Общее отношение учеников можно охарактеризовать следующим образом: ученики не знают, чего ждать от учителя. В случае Иисуса — закулисная харизма связана с харизмой переднего плана. Апостолы не только лично общаются с Иисусом, но и видят успех его интеракций на

3. Если не считать введения и небольшого приложения в конце книги, отсылающего к работам Коллинза в области микросоциологии (р. 114–118).

других уровнях. Они так же озадачены, как и люди из толпы, наблюдая, как Христос отвечает на выпады фарисеев или совершает чудеса.

Коллинз пытается социологически осмыслить место чудес в контексте харизматического влияния (*success-magic charisma*). Большая часть чудес (26 vs 6) происходила при скоплении большого количества людей. Автор цитирует социолога Ирвинга Цайтлина (*Irving Zeitlin*), говоря о том, что «логистические» чудеса Иисуса (превращение воды в вино, насыщение хлебами) можно проинтерпретировать в духе коллективного вовлечения в ритуалы солидарности. Цайтлин предположил, что несколько рыб и кусков хлеба были изначально пожертвованы кем-то из толпы. Наблюдая, как Христос начинает их делить на равные части, все больше и больше людей начинает жертвовать из своих запасов, делиться с другими. Похожее вовлечение произошло и в истории с вином (р. 18).

Наибольший интерес представляют чудеса, связанные с изгнанием из человека бесов. Социологическая трактовка может состоять в следующем: эти чудеса — жесты внимания к бедным людям, чьи психические расстройства в тот момент не распознавались как реальные болезни (р. 17). Эти чудеса по-своему являются притчами, отсылающими к миссии Иисуса на земле — сделать человеческое сочувствие моральной идеей (р. 27). Богатая «дюркгеймианская» элита соблюдает все ритуалы и табу, одновременно рассматривая нищих как источник болезней и греха (р. 27). Христос призывает покаяться представителей этой элиты, что привлекает внимание людей со стороны. Они окружают Иисуса, так как его речи — это отнюдь не набор энigmatичных высказываний уверенного в себе человека. По сути, в словах Иисуса можно распознать критику моральных порядков, закрепленных в существующих религиозных иерархиях того времени. Харизма здесь не более чем инструмент содержательного послания, порождающего взаимную эмоциональную вовлеченность.

Харизма Иисуса, как и харизма в целом, имеет свои пределы. Как замечает Коллинз — антагонистом харизматического поведения является устойчивая организация, основанная на семейных и патронажных сетях или на бюрократической процедуре (р. 26). Это значит, что при затяжном конфликте харизматика и его последователей с устойчивыми структурами (государство, корпорации и пр.) победителем выйдут именно эти структуры. Действуя на расстоянии, они не вовлечены в прямые взаимодействия с харизматиком и поэтому не могут попасть под его влияние. Этим и было обусловлено желание местных властей — арестовать Иисуса в момент его оторванности от толпы. Случай Христа, таким образом, представляет собой фигуру харизматической личности *per se*. По ходу книги Коллинз будет находить рассмотренные типы харизмы у других исторических деятелей, но в зависимости от контекста эти типы будут по-разному преломляться и их действия будут вести к разным последствиям.

Лоуренс Аравийский

Если глава про Христа представляет собой детальный анализ микросоциологического уровня харизматического поведения, глава про Лоуренса рассказывает о важности социальных сетей. Сети являются важной составляющей харизматического доминирования, однако их наличие не гарантирует успеха харизмы⁴. Случай Лоуренса Аравийского представляет собой пример успешного комбинирования микровзаимодействий в рамках нескольких сетей.

Игнорируя оксфордские собрания высшего класса, Томас Лоуренс отдавал все силы изучению истории и археологии. К началу Первой мировой войны он участвовал в многочисленных археологических раскопках на Аравийском полуострове, знал арабский язык и диалекты местных регионов, разбирался в социальной географии Ближнего Востока. Получив звание лейтенанта британской армии и став военным советником арабского принца Фейсала, Лоуренс оставался за пределами строгой армейской субординации, во многих случаях действуя на свое усмотрение. Для английского командования он был такой же необычной фигурой, как и для арабов. Но эта необычность не имела ничего общего с эксцентричностью белого джентльмена в арабских костюмах. Перед английским командованием Лоуренс появлялся в английской военной форме. Он избегал формальностей, был сдержан и всегда обладал важной и конкретной информацией. Перед лидерами ближневосточных племен Лоуренс представал также крайне информированным человеком (европейцем), который говорил на их языке, участвовал в военных столкновениях, делил пищу с солдатами и обладал большим количеством ресурсов. Коллинз отмечает высокий уровень «тихой» (backstage) харизмы у Лоуренса. Это проявлялось в его внимании к повседневным микровзаимодействиям. Он изучал тех людей, с кем находился рядом, никогда не отдавал приказов, не повышал голос. В личных беседах он давал высказаться всем, после чего спокойно предлагал свое решение, которое было основано на проверенной информации. Мастер тайминга, он улавливал ритм разговора, интенции собеседника — давал им развернуться и оставлял последнее слово за собой⁵.

Свой среди чужих, чужой среди своих — Лоуренс являлся посредником между двумя динамичными сетями. Коллинз показывает, что важной оказывается и поддерживающая сторона харизмы. Относительно Лоуренса имела место не только успешная «техническая» сторона интеракции (распознавание и контроль ритма взаимодействий, выдерживание тайминга и пр.). Важно было и то, какого рода информацией он обладал и, соответственно, сообщал обеим сторонам. Социальные сети материализовались в канал передачи ресурсов — золота, оружия, техники для антитурецкого восстания. Действия Лоуренса определили его весомую репу-

4. Так, в главе про Мэрилин Монро Коллинз делает вывод, что серьезные антагонизмы между несколькими сетями, в которые была вписана актриса, привели к ее печальному финалу (р. 79–95).

5. Такой тип взаимодействия Коллинз называет «непрямой контроль». См. хороший пример — как таким образом Лоуренс предотвратил массовую казнь пленных турок (р. 44).

тацию в двух сетях одновременно. После войны его миссия считается выполненной, он возвращается в Англию. Сети, в которые он был включен, отпадают в результате внешних факторов. Харизма Лоуренса становится успешным товарным знаком, к которому сам герой относился с вежливым безразличием.

Коллинз отмечает любопытную деталь. К 1917 году, еще в разгар войны, несмотря на свой статус, Лоуренс продолжает водить караваны с золотом и оружием, подрывать железнодорожные пути и принимать участие в локальных боях. Казалось бы, зачем этот необоснованный риск, когда большую часть своих интеракций Лоуренс мог формализовать и не принимать в них непосредственного участия. Двигатель внутреннего сгорания Лоуренса — его эмоциональная энергия. Этот термин является одним из ключевых в работах Коллинза по микросоциологии (р. 39). Эмоциональная энергия — это эмоциональная сила, включенная в ритуалы повседневного взаимодействия. Успешная интеракция может «зарядить» человека, в результате чего он будет чувствовать себя увереннее в проявлении инициативы или каких-либо действий (р. xii). Эмоциональная энергия — заразна. Как пишет Коллинз, ее механизм — это искусство заряжать энергией других людей, одновременно заряжая энергией себя (р. 40). Харизматик заряжает своих сторонников эмоциональной энергией, что может подвинуть их на коллективное действие. Источник ЭЭ для Лоуренса — это активные действия, которые соотносились с кругом его интересов. В студенческие годы он черпал силы из своих научных штудий, в годы Первой мировой — в опасностях войны. В послевоенное время он игнорирует высший свет или с крайней неохотой присутствует на некоторых приемах⁶. Формальности (в том числе военные), светские рауты и необязательные беседы — все это повергает Лоуренса в уныние, притупляет и снижает его восприятие, уровень ЭЭ. Он записывается в ВВС, испытывает мотоциклы — делает все возможное, чтобы не носить маску «Лоуренса Аравийского», которую впоследствии успешно примерит Питер О'Тул в известном фильме Дэвида Лина.

Проблемы метода

При чтении книги возникает желание применить метод Коллинза ко многим известным сюжетам, посмотреть на них с нового ракурса. В частности, отечественная история предлагает много потенциальных примеров. Можно ли сказать, что сети, в которые были вовлечены Лжедмитрии в XVII веке, искусственно создавали им «царскую» харизму как одну из составляющих их легитимации как царей? Как вели себя на царских судах народовольцы с точки зрения микросоциологии? Что может нам дать рассмотрение конфликта Сталина–Троцкого в виде столкновения двух харизматических типов: *backstage* (Сталин) против *frontstage* (Троцкий). Не

6. Коллинз приводит забавный анекдот из жизни Лоуренса в 1920-е годы. На одном из светских вечеров к нему подсаживается аристократическая леди и после обмена несколькими фразами замечает: «Мне кажется, я не очень-то вас интересую...» На что Лоуренс ответил: «Вы меня совсем не интересуете» (р. 33).

исключено, что эти вопросы уже освещены в специализированной литературе в сугубо историческом разрезе и без фиксации на микровзаимодействиях⁷.

В этом смысле книга Коллинза сама обладает определенной харизмой. Она пробуждает социологическое воображение, дает пример того, как при грамотном использовании социологического аппарата можно по-новому пересобрать хрестоматийные сюжеты или подвергнуть анализу включенные в повседневность знакомые паттерны поведения. Другое дело, что харизма книги работает по тем же правилам, которые описаны в ней самой. Актуализация потенциала работы возможна при подключении более широких «сетей» микросоциологической и исторической литературы.

Относительно микросоциологических «сетей» книга Коллинза не совсем самостоятельна. В большей мере она является эмпирическим комментарием к его собственным теоретическим работам, без знакомства с которыми представленный метод будет смотреться несколько схематично.

Без внимания же к историческому контексту возникает соблазн некритично приложить голую схему (даже обогащенную классикой микросоциологии) к лобой исторической персоне. Как было показано, контекст не просто задавал формальные границы интеракциям, но и имел значение на содержательном уровне микровзаимодействий, обогащал их механику. Коллинз аккуратно обращается с материалом, но не в полной мере аргументирует свой выбор фигур для анализа. Вслед за Вебером он говорит о том, что проявление харизмы в большей степени связано с переломными историческими периодами. Но даже в таком случае можно спросить — почему Лоуренс Аравийский, а не Алоис Музиль? Почему Цзян Цин, а не Елена Чаушеску? Как Мэрилин Монро повлияла на мировую историю? Одним словом, вызван ли его выбор удобством материала или чем-то другим?

Подобные вопросы возникают в главах, посвященных женщинам во власти (Жанна д'Арк, Клеопатра, Цзян Цин, Элеонора Рузвельт). Коллинз отмечает — несмотря на то что исторически мужчины и женщины занимали разные места в социальной и культурной иерархиях, динамика микровзаимодействий во власти, социальных движениях одинакова для всех (р. 55). В этой связи книге не хватает более четкого комментария о влиянии на микровзаимодействия не столько исторического контекста, сколько социальных отношений. Если под влиянием последних некоторые ритуалы уходят в прошлое, а некоторые появляются — существенно ли это для теории?

Отдельной проблемой книги является, как сказали бы историки, источниковая база исследования. В своих программных работах Коллинз анализирует ритуалы межличностного взаимодействия в режиме здесь и сейчас. Верификация выводов

7. Например, см. относительно недавнюю работу Ш. Фицпатрик, посвященную окружению Сталина, где она показывает, что советские наркомы были не марионетками абстрактного вождя-харизматика, но командой людей с разными талантами, которая выстраивалась в том числе на основании межличностного общения. Именно в этой среде образ Сталина и получает свое законченное развитие (*Fitzpatrick Sh.* [2015]. *On Stalin's Team: The Years of Living Dangerously in Soviet Politics*. Princeton: Princeton University Press).

исходит из повторяемости этих ритуалов в повседневности, будь то коллективные действия пожарных при тушении огня, поведение спортсменов на соревнованиях или банальное курение с коллегами в рабочих перерывах⁸. В рассматриваемой книге Коллинз опирается на мемуары тех людей, которые входили в круг общения «харизматика», либо на личные свидетельства о нем. Вопрос, который здесь может возникнуть: каков кредит доверия может быть отпущен подобным источникам при изучении эмоциональных связей–взаимодействий непосредственно в процессе становления харизматичной личности? Постфактум зафиксированные свидетельства могут отразить лишь уже сложившийся, «репутационный» тип харизмы. Мы уже знаем, что этот человек известен, поэтому описания его действий в прошлом рассматриваются от обратного — через характеристики уже сложившейся репутации, а не наоборот. Нельзя списывать со счетов и возможные абберрации памяти рассказчика, его собственные впечатления от действий «харизматика», которые он пытается рационализировать уже в ретроспективном ключе.

Большая часть вопросов, возникающих по прочтении книги, все же носит побуждающий характер. Исследование Рэндалла Коллинза является хорошим примером того, как с помощью социологии можно лишить знакомое явление чар «здорового смысла». К концу книги читатель может самостоятельно определить — возможно ли стать харизматиком, выучив несколько техник, есть ли у этих техник границы применения и действительно ли обладают харизмой те, кому ее принято приписывать.

Charisma: Instruction for Use

Viacheslav Lebedev

Independent Researcher

Address: Lodeinopolskaya str., 22, apr. 88, Saint Petersburg, Russian Federation 197110

E-mail: vlebedev@eu.spb.ru

Book review: *Randall Collins*. Charisma: Micro-Sociology of Power and Influence (New York: Routledge, 2020).

8. *Collins R.* (2004). Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press. P. 88–95, 122–123, 323–324.

Пролегомены к теории реставрации, или Глянец без вещей

САНДОМИРСКАЯ И. (2022). PAST DISCONTINUOUS: ФРАГМЕНТЫ РЕСТАВРАЦИИ. М.: НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ
ОБОЗРЕНИЕ. 520 С. ISBN 978-5-4448-1841-1

Александр Марков

Доктор филологических наук, профессор, кафедра кино и современного искусства,
Российский государственный гуманитарный университет
Адрес: ул. Чайнова, д. 15, г. Москва, Российская Федерация 125047
E-mail: markovius@gmail.com

Новая книга Ирины Сандомирской посвящена реставрации в широком смысле, но без специальных экскурсов о политической реставрации — такое слишком метафорическое употребление отвергнуто самим строем книги, которая должна вписать понятие «реставрация» в ряд эстетических понятий, таких как «кончетто», «стиль», «индустрия искусства», «апроприация» или «травма». Эти термины стали эстетическими в разное время и на разных основаниях, и, по сути, книга выясняет, на каком из оснований термин «реставрация» будет уместен как искусствоведческий и культурологический, а не как принадлежащий специфическому жаргону профессии реставратора или остающийся расхожим, но необязательным ярлыком для некоторых тщательно выполненных частных реконструкций.

В отличие от предыдущей книги исследовательницы¹, с архитектурной строгостью шести очерков, в этой кричит эксцентризм. Ключевой очерк о Шкловском стягивает в один узел проблемы книги и обозначен не как заключение и не как эпилог, а как «Приложение» (с. 450–512). При этом имя Шкловского вынесено в Оглавление, тогда как о главном герое самой книги, И. Э. Грабаре, мы из Оглавления не узнаем. Грабарь как протей, связавший дореволюционную и послереволюционную традицию реставрации, противопоставляется Шкловскому как заведомо не-универсальному мыслителю, зависимому от им же изобретенной машины приемов, но при этом Грабарь — невидимое ядро книги, не названный по имени в Оглавлении, а Шкловский — столь же невидимое ядро, но на формальных основаниях, как вынесенный в Приложение (далеко не все читатели любят читать Приложение). Чем оправдан такой эксцентризм, действительно противоположный внимательным и уравновешенным до болезненности кейс-стади, образовавшим предыдущую книгу?

В новой работе многое неравновесно, именно из-за какой-то фундаментальной несоотнесенности производителей, при сопоставимой известности и еще более сопоставимых амбициях двух лиц, принятых в такую же ключевую пару: Леонардо

1. Сандомирская И. (2013). Блокада в слове: очерки критической теории и биополитики языка. М.: Новое литературное обозрение.

и Малевич, Ригль и Рёскин. Возьмем пару Леонардо и Малевич. Леонардо ввел понятие *concetto dell'anima*, имея в виду способность искусства вызывать сразу всю гамму аффектов (с. 117). Именно так должна была работать, по замечанию исследовательницы, «Тайная Вечера», которая и оказалась руинированной: само использование экспериментальных восковых красок делало фреску не просто недолговечной, а не способной существовать иначе чем в режиме руины. Малевич (с. 227) предлагал сжечь все произведения искусства, разместить пепел в специальных открытых ячейках крематория, и этот сверхтяжелый по насыщенности пепел и должен был вызывать тот самый «кончетто», все аффекты, которые и необходимо испытать. На самом деле Малевич мало отличается от Леонардо, хотя их и разделяют 110 страниц книги: он тоже исходит из принципиальной руинируемости того целостного мира искусства или мира созерцания, благодаря чему только и возможна такая «концептуализация» искусства. Так неравновесность (когда, казалось бы, что такое одна провокация Малевича в сравнении со всей школой Леонардо) и помогает понять, как вообще возникает руина в качестве искусствоведческого и культурологического понятия, а не просто понятия социальной теории и социальной истории, к которому мы привыкли.

Мгновенному театру аффектов и противопоставляется в книге реставрация, имеющая в виду перепродумывание пространства прошлого. У этой реставрации были свои философы, как, например, архитектор Эжен Виолле-ле-Дюк, придумавший при реставрации Нотр-Дама химер, что и стали в глазах публики аутентичным символом средневекового Парижа; были свои теоретики — как Алоис Ригль, который говорил о неотделимости оптического и тактильного восприятия, точнее, автономного рассмотрения и мысленной лепки традиции, идущей из прошлого в настоящее; были свои пророки-обличители — как Дж. Рёскин, для которого восприятие подчинялось определенному расписанию, времени просмотра, что и ограничивает фантазию реставратора. Но пока мы не восприняли до конца сопоставление Леонардо и Малевича, мы не поймем ни Виолле-ле-Дюка, ни Ригля, ни Рёскина.

Из прошлой книги исследовательницы в новую пришло не так много героев, один из них — К. Вагинов с его гарпагонами-коллекционерами. Но в книге о блокаде в слове Вагинов был феноменологом власти, вместе с Бахтиным выяснявшим границы власти автора над героем, границы власти в конфликте внутри произведения и преодоление произведением своих же границ. Это было исследование последствий авангардного проекта, авангардной трансгрессии в мире нормализации языка, которая началась в эпоху НЭПа и из которой Сандомирская и выводила ту самую «блокаду в слове», невозможность сказать не только о публичных, но и о частных переживаниях; необходимость поиска паллиативов не только по отношению к официальной цензуре, но и к частному быту. В новой книге Вагинов, изображающий бессмысленных собирателей, коллекционеров ничтожного, заставляет поставить вопрос, насколько тиражируемая подлинность, а значит,

возможность реставрации прямо здесь и сейчас (например, путем приобретения другого экземпляра взамен утраченного) служит консервативному проекту.

Сандомирская прямо говорит о коллекционировании как консервативном действии, имея в виду в том числе и психологический вариант коллекционирования в виде «расстановок» в поп-психологии Хеллингера (с. 74). Ведь все эти упрощенные процедуры: расставить все по местам, восстановить нетронутое, любоваться нетронутым, как будто ты им уже обладаешь, и видеть даже в испорченной временем вещи лишь символ ее начальной подлинности — прямая противоположность изучения травм и необратимых последствий травматического опыта. Расстановки Хеллингера и увлечения советских эрудитов и коллекционеров одинаково исходят из того, что есть некая ситуация подлинности и нетронутости, что существуют к тому же ресурсы памяти для того, чтобы вспомнить эту ситуацию, просто дискредитировав все реальные последствия травмы как некоторые символы, как частные, бледные и потому исчезающие переживания. Вероятно, это первое объяснение странной композиции книги — она меньше всего хочет заниматься такими «расстановками», отмеренными мерой очерками, внушающими мысль о ложном благополучии мира.

Коллекционированию китча противопоставляется травматический опыт, но очень специфический: например, одна из самых выразительных глав книги посвящена Д. С. Лихачеву, из лагерного опыта которого выводится и его теория ансамблевости, понимание ценности памятника исключительно как части ансамбля, в котором присутствуют объекты разных эпох и обязательно включается садово-парковая среда. О лагерном опыте невозможно было говорить; точнее, если о нем требовалось говорить, то как об ансамбле, сочетании событий, каждое из которых настолько рельефно само по себе, что вопрос о связи между этими событиями, хронологическом их расположении и методическом установлении границ возможности каждого события не ставится. «На практике это значит, что политическую историю памятника ради его спасения надо заменить художественной легендой» (с. 393). Так формировался стиль всего лучшего в позднесоветской гуманитарной науке, а именно — умение видеть действительные эффекты формы, как работает средневековая икона или архитектура барокко, какую поэтику как систему правил восприятия и ответного социального действия они создают.

Но встроить всю эту поэтику и эстетику Средневековья, о которой писали Лихачев, Аверинцев, Гуревич и Топоров, в мировую науку невозможно непосредственно — но только имея в виду лагерный опыт отчуждения, когда ты выкинут из системы событий, и лишь поэтика ансамбля способна вернуть какое-то чувство события. В этой главе подробно анализируется, как извечная тюремность и ученость Соловецкого монастыря, связывающая глубокую древность с советским временем, стала моделью для построения особой эстетики охраны памятников старины, где всё болезненное оказывалось отчасти вытеснено в сравнении со способностью наследия переживать века и тем самым декларировать себя в качестве чего-то настоящего как подлинного. Настоящие интеллигенты в соловецком за-

ключении, настоящие книги и научные опыты Флоренского и других узников, настоящая северная архитектура — всё это оказывалось частью того наследия, которое невозможно подвергнуть до конца критической проверке, если невозможно говорить о годах заключения вслух, но только иметь в виду приобретенный опыт.

Сквозной сюжет книги — *бесхозность*: и здесь Сандомирская перекидывает мостик к предыдущей работе, где тоже выведен Вальтер Беньямин как автор «Московского дневника», фиксирующий выравнивающую функцию языка при нормализации советской власти. Язык как бюрократический инструмент и позволяет добыть любой «продукт», льготу или вещь; и тем самым все вещи и ситуации оказываются равны перед этим оборотом властного языка, постоянно находящегося в обращении. И. Э. Грабарь, главный герой новой книги, и оказывается поэтом такого языка: мирискусник-менеджер, создатель универсального салонного языка описания искусства, «подлинный генералиссимус в армии историков искусства и бюрократов от охраны культурно-исторических памятников; авторитет, который не терпел проявления ничьей другой воли рядом с собой, обладал великолепным даром организации коллективных проектов, поистине внушительные результаты которых пропагандировал, впрочем, от своего имени; царедворец и, по-видимому, гешефтмахер, гений институциональной политики и салонной дипломатии на самом высоком уровне» (с. 282). Тот язык, который он создавал как критик, описывающий изящество форм, нежность или живость кисти, язык критики журнала «Мир искусства», архаичный уже на момент создания, стал языком советского искусствоведения, которое поддерживалось общей бесхозностью памятников. Найти в иконе живость кисти — это и означало ее спасти из бесхозности, простым жестом нахождения живости и объявления ее ценности на ярлыке учета.

Сандомирская много раз на протяжении всего исследования ссылается на книгу Е. Осокиной о маркетизации иконописи в советское время², превращении ее в экспортный товар, для чего и надо было как бы сравнять все иконы как единое наследие: сверхкоммерциализация требует прежде всего массовых экспроприаций, благодаря чему икона становится общим эквивалентом русскости и вообще инструментом торговли с СССР. Но тем самым оказывается, что главным способом отношения к наследию в СССР был *ремонт*: именно такой ремонт увидел Вальтер Беньямин в учреждениях нэповской Москвы; такой ремонт осуществлял Грабарь, для того, чтобы отреставрированные объекты стали частью заново избретаемой национальной памяти, разместившись в правильно отремонтированном и отреставрированном здании; черты ремонта были в самой реставрации, которая понималась не как исследование истории памятника, но как фиксация творческой воли в какой-то момент его создания или бытования — иначе говоря, как восстановление памятника не в его истории, но в состоянии выхода из рук художника, так что нужно было восстановить все детали, которые помнят ху-

2. Осокина Е. (2020). Небесная голубизна ангельских одежд: судьба произведений древнерусской живописи, 1920–1930-е годы. М.: Новое литературное обозрение.

дожника, все, к которым прикоснулись его руки. Как пишет исследовательница, комментируя фильм М. Богина «О любви» (1970): «Изношенный до дыр, этот мир тем не менее подлежит ремонту, как повседневная вещь в бедном послевоенном быте постблокады — или как некогда разорванный завет подлежит воссозданию в конце времен. Мир не должен зиять; утраты должны быть компенсированы, лакуны — заполнены» (с. 356). Можно добавить, что послевоенная реставрация могла воссоздавать мир не только таким, как он выходил из рук художника, как бы священно завещавшего его нам, но и как он оказался перед глазами поэта, заветы которого мы храним, глядя на этот мир перед нами: реконструкция Михайловского, осуществленная С. С. Гейченко, — лучший тому пример. В Михайловском исчезающе мало подлинных вещей, но усадьба и парк сделаны так, что Пушкин должен был как бы видеть эти виды, останавливаться, наслаждаться, осваивать этот заповедник. Так напряженный воображаемый взгляд всякий раз и создавал эту общую ситуацию восстанавливающего ремонта.

Для Сандомирской такая реставрация — некоторая манипуляция *аффектами*, постоянно их удешевляющая, превращающая изначальный революционный порыв в китч. Много раз она прослеживает, как пафос превращения наследия в общенародное достояние во время Великой Французской и Русской революций после обернулся мелодраматическими моментами. Наблюдения исследовательницы, часто щедро обращающейся к континентальной философии «складок», «лакун» и прочих утрат, могут быть дополнены другими комментариями, например, о распространении «живых картин» после Великой Французской революции или использовании «живых газет» и аффектов радиоголоса в советской России, вплоть до звуков Гражданской войны в советском кино 1970-х годов, которые соединяли в себе режимы реэнантмента и вполне мелодраматической ностальгии: «тоскливый, печальный, похожий на голос умирающего звук трубы и горна только подтверждает экзистенциальность осознания невозможности всякого повторения»³. Вообще, тема голоса как способа мелодраматического сокрытия ситуации уже разработана О. Булгаковой. Например, скрипучий голос героев Диккенса, скрывающий провинциальный акцент, или слабый и в чем-то женственный голос с придыханием послевоенного времени в Германии и других странах, скрывающий реальные травмы войны доверительной близостью интонаций⁴, — мы бы сказали, что таков голос Иннокентия Смоктуновского и чуть по-другому Сергея Аверинцева. Но для Сандомирской существенны формулы: «На руинах города зарождается реставрация; на руинах трагедии зарождается мелодрама. Реставрация — это режим апроприации прошлого современностью, в котором память, воображение и желание встречаются с утраченным миром развешанных в небытие жизни и материальных вещей. Подобно мелодраме, реставрация несет в себе обещание: в начале ее мы столкнемся с утратой, но в конце утрата будет восполнена новой

3. Ганжа А. Г. (2018). Эмансипация инструментально-духовой сферы и эволюция идеи «забытых сражений» // Международный журнал исследований культуры. Т. 31. № 2. С. 130.

4. Булгакова О. (2015). Голос как культурный феномен. М.: Новое литературное обозрение. С. 34–35.

встречей» (с. 359). Для того чтобы прокомментировать, что такое утрата и встреча, в книге написано несколько десятков страниц, из которых мы узнаем, как именно усредняются добродетели и трансформируется письмо, чтобы реставрация стала возможной.

Настоящей мелодраматической реставрацией, имеющей в виду общественный аффект, разделяемый всеми и не порождающий новых конфликтов, оказывается итальянский опыт, реставрация-восстановление венецианской колокольни, рухнувшей в 1902 году (с. 249). Именно массы требовали восстановить колокольню где она есть и какой она была, независимо от того, что думают археологи и историки искусства. Заметим, что мы вполне можем поставить этот призыв восстановить как было и где было в один ряд с оперой Верди (и веризмом в духе Масканы), как тоже разделяемым аффектом итальянства как всегдашнего праздника, аутентичного в своих истоках и бытовании, против чего так возражал футуризм — «хватит изображать итальянцев танцующими провинциалами». Но заметим, что не футуризм, а итальянский неореализм вписал Италию в Большую Европу, показав возможность выживания в тяжелейших условиях, а значит, и единство способов всей Европы представлять себя и тосковать по себе, в сравнении с чем все футуристические способы показывать себя казались провинциальными. Такая мелодраматическая реставрация, согласно Сандомирской, была отвергнута в конце концов межвоенным экспрессионизмом и послевоенным абстрактным экспрессионизмом, но удержалась в восточном блоке: это и восстановление Петродворца, Дрездена и Варшавы, это и, опять же прибавим, структуралистская культурология, в которой система оппозиций показывала, как предмет может быть на своем месте, как можно из работы эстетических оппозиций восстановить утраченные предметы.

Впрочем, Сандомирская понимает советскую реставрацию и как способ предельно развить модернистский эстетизм: «Реквизированные и отчужденные, очищенные от незримого присутствия своих владельцев и собственного прошлого, лишённые функции, для которой были предназначены, такие объекты попадали в руки реставраторов, наподобие найденных объектов (*objets trouvés*) модернистской эстетики» (с. 306). Сами по себе такие утверждения могут показаться некоторым преувеличением, учитывая, что «найденные объекты» не реставрируются, а служат новым сборкам, например, у Бротарса. Но как раз здесь Шкловский и помогает разобраться с тем, как такая эстетизация могла происходить, когда китч Большого стиля вдруг оказывался уместным как акустика эпохи, как нечто более теплое и доверительное, чем авангард с его крошащимся бетоном и ненадежностью акустики в длинных коридорах. Сейчас, когда здания конструктивистов, такие как дом Наркомфина, превращаются в элитную недвижимость, и тот самый крошащийся бетон консервируют с помощью новейших пластических вставок, тем самым наделяя авангард той пластичностью, от которой он убежал без оглядки, — тем важнее анализировать большой путь Шкловского от авангарда к позднесоветскому варианту нормализации политики.

Основная мысль Приложения про Шкловского такова: противопоставление революционного Шкловского, создавшего ключевые понятия и мирозерцательные установки формализма, и отрекшегося от формализма Шкловского, принявшего Большой стиль, на самом деле неосновательно. Шкловский не шел на компромиссы, он просто стал жертвой тех фундаментальных понятийных оппозиций, которые сам создал. Так, понятие «приема» подразумевало, что всякий раз омертвевшее содержание преодолевается приемом, который сам по себе не более жив, чем то содержание, у которого просто функция быть живым, — и достаточно было Шкловскому хоть в чем-то стать советским функционером и хоть что-то живое увидеть в Большом стиле, как формализм оказывался полностью отброшен ради этого Большого стиля.

Но главное в этом Приложении содержится не в анализе пути Шкловского, а в некотором настроении этого изощреннейшего повествования: «моталка» Шкловского, монтажный инструмент перемотки пленки, оказывается метафорой того, что на место аналитической связи событий с лакунами между ними, указывающими на ограничения нашего познания, Шкловский ставил непосредственное переживание события, от которого можно отмотать как к прошлому, к прецедентам и истокам, так и к будущему, к предполагаемым и как бы необходимым следствиям событий. Тем самым, чем больше Шкловский искал, каковы истоки настоящего в прошлом, чем чаще выводил моральные уроки из прошлого, тем больше бронзовел, становился монументальным как перешедший в будущее как необходимое следствие революционного прошлого монумент в честь революции и живой музей революции. Вообще, это Приложение о Шкловском очень напоминает исследование дискурсивных путей мысли построение глав «Блокады в слове», только с тем отличием, что описывается не отрицательный, а скорее триумфальный опыт Шкловского, переизобретшего себя. В чём-то это напоминает то, как Ю. М. Лотман описывал Карамзина и Пушкина, создающих свою биографию, — но только с необходимым напоминанием, насколько это переизобретение было двусмысленным в эпоху террора.

Показателен один эпизод. Шкловский и его ученики стали пропагандистами Матвея Комарова, лубочного писателя и создателя массового книжного производства в России XVIII века. Согласно Шкловскому, без Матвея Комарова не было бы русской литературы как специфической индустрии, играющей со вкусом и ожиданиями читателя, властно направляющей этот вкус, создающей надсловное слово и в конце концов ставящей те вечные вопросы, которые и определили репутацию русской литературы. Сандомирская видит в этом типичную «моталку» (с. 471): представляя начало русской литературы не как борьбу идей, но как борьбу производств, можно было представить и деятельность ОПОЯЗа как цеховое производство, способное правильно анализировать литературу пушкинской или толстовской эпохи — разматывание от Пушкина к Комарову и от Пушкина к ОПОЯЗу оказывалось равно законным. В таком духе и последователи Шкловского исследо-

вали работу книжной торговли, сами работая как цех, распределивший обязанности по производству знания⁵.

Книга Шкловского и книга его товарищей встретили гневную отповедь Гуковского⁶, обвинившего формалистов в дилетантизме, плохом знании истории высокой литературы XVIII века, функционирование которой вполне объясняет то, что Шкловский со товарищи сочли аномалиями, легитимирующими формализм, наконец, в логическом противоречии: Шкловский приписывает Комарову одновременно изобретательность, обеспечившую его книгам широкое признание, и тривиальность как разложение и распад формы рыцарского или авантюрного романа — и тогда получается, что контекстуализовать Комарова в истории литературы вообще невозможно, а значит, и история литературы как наука оказывается невозможной. Гуковский потому и упрекнул авторов «Лавки Смирдина» в отсутствии «научного мировоззрения», имея в виду эклектику и привлечение в качестве аргументов разнородных материалов и соображений.

Но если мы внимательно почитаем «Лавку Смирдина», книгу, которая, на наш вкус, устроена как авангардный киномонтаж, то мы увидим, что и научное мировоззрение, и основная идея там есть. Эта идея состоит в использовании в качестве аргументов уничижительных отзывов: о ничтожестве русской литературы, о пошлости народных книг, которые высказывали Пушкин, Белинский и множество других уважаемых лиц. Если что-то было пошлым, ничтожным, но при этом распространённым, то значит, это явление оказалось институционализированным, частью самой литературной жизни, способным оживить себя и мимоходом возмутить того, кто боролся за правильную литературу изнутри неправильной ситуации в литературе, того же Белинского. Тем самым Шкловский и его коллеги признавали как тотальность институтов Большого стиля, который может быть подвергнут критике, так и возможность изнутри Большого стиля вести борьбу за правильную литературу. Только сначала надо было признать, что эта тотальность институтов существует, а после уже перейти от этого признания к борьбе изнутри. Так что здесь как раз можно сказать в защиту Шкловского, что он понимал, что «моталка» не универсальна, тотальность литературы больше нее, а значит, есть монтажи, задающие *вопросы*, и есть монтажи, дающие *ответы*; иначе просто не подступишься к литературе ни с какой стороны.

Это не отменяет тончайшего анализа иронии и цинизма Шкловского, предпринятого Сандомирской, но только говорит о том, насколько непросто рассуждать о реставрации там, где и теоретик (Шкловский), и его товарищи и читатели принимают индустриализацию как нечто, предшествующее культурному творчеству. Шкловский мог клеймить любовь к индустриальному китчу как дикость, требуя правильного монтажа как менеджмента чувств (с. 482), а вскоре идти на компромисс, признавая индустриальный китч и тесно с ним связанные аляповатые укра-

5. Гриц Т. С., Тренин В. В., Никитин М. М. (1929). Словесность и коммерция. Книжная лавка А. Ф. Смирдина. М.: Федерация.

6. Гуковский Г. (1930). Шкловский как историк литературы // Звезда. № 1. С. 191–216.

шения Большого стиля как часть хорошей акустики эпохи (с. 483), как бы признав, что менеджмент чувств уже осуществился. Но авантюра Шкловского только в том, что он считал этот менеджмент состоявшимся, считал, что монтаж Большого стиля уже дал ответы на чувственные запросы — можно ли назвать тогда компромиссом то, что любой назовет авантюрой, допущением несбывшегося как сбывшегося или скоро сбывшегося, и не более того?

Скорее беда Шкловского в том, что его речь тоже подверглась реставрации; и чем больше он отрекался от формализма, тем больше его работа с исторически отвергнутым, с тем же дореволюционным прошлым, превращаемым в его книгах и сценариях в патриотический китч, воспринималась как исключительно положительное действие, не включающее в себя моментов отрицания. Так что, говоря о личности Шкловского так блестяще, как это делает Сандомирская (а ее Приложение сейчас мне кажется лучшим из написанного о Шкловском), можно сказать еще о безличных социальных механизмах, которые и саму реставрацию искажают в той мере, в какой ограничивают ее смысл, и ограничивают в той мере, в какой искажают. Когда с самого начала советская реставрация выносила за скобки политический смысл «реставрации», это безличное искажение становилось неизбежным.

Prolegomena to the Theory of Restoration; or, Gloss without Stuff

Alexander Markov

Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of Cinema and Contemporary Art, Russian State University for the Humanities

Address: Chayanova srt., 15, Moscow, Russian Federation 125047

E-mail: markovius@gmail.com

Book review: *Irina Sandomirskaya. Past discontinuous: fragmenty restavratsii* [Past Discontinuous: Restoration Fragments] (Moscow, New Literary Observer, 2022) (in Russian).