

**Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**Узланер Д.А.**

**Идеология традиционных ценностей: социально-  
философский анализ подъема морального  
консерватизма в XXI веке**

**Москва 2018**

**Аннотация.** В центре внимания данной работы идеология «традиционных ценностей» и в целом «поворот к моральному консерватизму». Эта тема приобрела актуальность в России как минимум с 2012 года. Исследователи уже неоднократно обращали внимание на подъем морального консерватизма в последние несколько десятилетий. По сути происходит переход от экономического (классового) противостояния к противостоянию моральному (ценностному). Однако этот поворот во внутренней политике не является каким-то сугубо российским феноменом. Однако важным является то, что вся эта описанная динамика в свете процессов глобализации перестает быть сугубо национальной. Она приобретает транснациональное измерение.

Узланер Д.А. научный сотрудник лаборатории анализа общественных коммуникаций ФГУ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017 год

## Оглавление

<b>1</b>	<b>Глобализационные процессы и их влияние на религию</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Феномен транснациональных сетей</b>	<b>12</b>
<b>3</b>	<b>Консервативные религиозные акторы в транснациональных сетях: глобализация культурных войн</b>	<b>16</b>
<b>4</b>	<b>Идеология «традиционных ценностей» и ее использование во внутренней политике Российской Федерации</b>	<b>24</b>
4.1	Основные элементы нарратива морального консерватизма	24
4.2	Как анализировать этот нарратив? Недостатки «инструментализации» и «интеллектуализации»	28
4.3	Культурологический подход к моральному консерватизму	30
4.4	Моральный консерватизм и мифологическая логика	31
4.5	Культурные механизмы преодоления кризиса	34
4.6	Моральный консерватизм и проблема насилия	37
4.7	Заключение	38
<b>5</b>	<b>Российские консервативные акторы в транснациональных сетях: история вопроса</b>	<b>40</b>
5.1	Питирим Сорокин и моральные консерваторы в США и в России	42
5.1.1	Моральные консерваторы в США	43
5.1.2	Моральные консерваторы в России	45
5.2	Четыре фактора, которые делают Сорокина важным автором для морального консерватизма	48
5.2.1	Акцент на культуре и ценностях	48
5.2.2	«Чувственная культура» и конец Запада	50
5.2.3	Акцент на семье	52
5.2.4	Обещание морального возрождения: разница между американским и российским консерватизмом	55
5.4	Заключительные соображения	58

## **1 Глобализационные процессы и их влияние на религию**

В центре внимания данной работы идеология «традиционных ценностей» и в целом «поворот к моральному консерватизму». Эта тема приобрела актуальность в России как минимум с 2012 года. Однако этот поворот во внутренней политике не является каким-то сугубо российским феноменом. Исследователи уже неоднократно обращали внимание на подъем морального консерватизма в последние несколько десятилетий [1]. Этот подъем вызывает недоумение у многих наблюдателей, которые не могут понять, почему, например, избиратели все менее охотно реагируют на экономические и прочие более материальные пункты общественной повестки, предпочитая им споры вокруг, казалось бы, эфемерных вещей таких как, например, традиционные ценности. Так один из наблюдателей за американской предвыборной жизнью не может не удивиться тому, что многие избиратели руководствуются принципом «ценности превыше всего» и «культура важнее экономики» [2]. Для него это – вполне в русле марксистского анализа – доказательство того, что элиты манипулируют массами, внушая им «ложное сознание» и заставляя их поддерживать не тех, кто обещает им более справедливую налоговую систему, а тех – кто обещает запретить аборт и в целом возродить христианский дух Америки.

Однако другие исследователи, также обращающие внимание на это удивительное явление, фиксируют качественный сдвиг в современной политике – переход к «новой политической культуре» или же к «постматериализму». Согласно этим исследователям, «постматериалистическое общество предполагает, что отныне именно моральные и этические вопросы выйдут на передний план на политической арене» [3: 36]. Этот постматериалистический поворот приводит к появлению новой политической повестки, к новому расколу между правыми и левыми. Вместо старых левых появляются новые левые, отныне говорящие о «либерализации абортов, женской эмансипации, правах геев и прочих моральных вопросах; защищающих окружающую среду, борющихся с ядерным оружием и поднимающих прочие вопросы, касающиеся качества жизни; поддерживающие протестную активность, более прямые формы участия и права меньшинств». Вместо старых правых появляются новые правые, которые отстаивают «право на жизнь, борются с эмансипацией женщин, теорией эволюции, порнографией, борются за традиционные моральные и религиозные ценности; сильную армию, патриотизм, закон и порядок, противодействуют миграции и правам меньшинств, защищают статус традиционных символов и локусов власти» [4]. То есть по сути происходит переход от экономического (классового) противостояния к противостоянию моральному (ценностному). Культурные войны обретают все большую актуальность и политическую значимость.

Однако важным является то, что вся эта описанная динамика в свете процессов глобализации перестает быть сугубо национальной. Она приобретает транснациональное измерение. На наших глазах возникают транснациональные консервативные сети, которые вполне успешно проталкивают свою повестку как на международных институциональных площадках (ООН, Совет Европы, Европейский суд по правам человека), так и во внутренней политике отдельных национальных государств [5; 6; 7; 8].

Теме глобализации и ее влиянию на религиозные процессы посвящены многочисленные исследования [9; 10; 11; 12; 13; 14]. В данной работе мы остановимся только на тех аспектах, которые имеют отношение к рассматриваемой нами проблематике.

Глобализацию можно рассматривать как дальнейшее развитие процесса модернизации, когда «процессы, которые за последние 400 лет трансформировали западную цивилизацию, начали распространяться на всю планету» [15: 336-337]. Одно из ключевых измерений глобализации – это новая прозрачность и связанность мира, позволяющая людям и идеям быстро и практически беспрепятственно передвигаться по планете сквозь некогда непреодолимые государственные границы или же культурные и языковые барьеры. Эта новая связанность создает измерение транснациональности в том числе и применительно к религии – основные религии современного мира становятся глобальными, обретают транснациональное измерение, путешествуя вместе с людьми, идеями, товарами, информацией поверх национальных границ [16]. Именно это измерение транснациональности и будет интересовать нас. При этом данная транснациональность касается не просто отдельных религий, но и взаимодействия между ними: возникают транснациональные межконфессиональные, а зачастую и межрелигиозные сети, объединенные общими идеологическими установками, например, общим врагом или же общей общественно-политической повесткой, которую необходимо отстаивать в основных наднациональных институтах.

Появление помимо национального – и международного в смысле взаимодействия между отдельными государствами – еще и транснационального измерения привело к появлению нового измерения, в котором отныне протекают религиозные процессы в современном мире. В результате религиозная динамика как бы удваивается – те сюжеты, которые ранее рассматривались и концептуализировались применительно к национальному уровню, сегодня дублируются уже на транснациональном уровне.

В качестве примера такого удвоения можно назвать проблематику постсекулярного общества. О постсекулярном обществе впервые заговорил немецкий философ Юрген Хабермас, который отметил, казалось бы, очевидное: религия и все с ней связанное никуда

от нас не денется, мечты о «безрелигиозном обществе» - это именно мечты социальных утопистов, вся иллюзорность которых рухнула вместе с башнями-близнецами в 2001 году [17; 18]. Религиозные институты, верующие с их идеями и практиками неотъемлемая часть жизни современных обществ и государств. Эта простая идея стала настоящим скандалом для исследователей, потративших целые десятилетия и исписавших горы бумаги, убеждая читающую публику, что религия обречена и ее будущее – это в лучшем случае маргинальное выживание на самых задворках современного мира [см. 19]. Проконстатировав очевидные вещи, Хабермас продолжил размышлять по поводу то, что именно это обстоятельство значит для членов современных демократических государств – как именно им необходимо выстраивать свои взаимоотношения с верующими согражданами. Хабермас предложил целый ряд решений, связанных, в первую очередь, с понятием «взаимодополняющего обучения» и т.д., о чем можно прочесть в его многочисленных статьях и книгах. Однако рамка, в которой мыслит Хабермас – это рамка национального государства. Если мы добавляем к этому глобализационную динамику, то мы получаем не просто постсекулярное общество, мы получаем ситуацию постсекуляризации уже в транснациональном контексте, мы получаем «глобальное постсекулярное общество», в котором те же самые нормативные выводы, которые Хабермас сделал применительно к национальному контексту, должны быть сделаны (или переосмыслены) применительно уже к транснациональному контексту.

Еще один пример, который имеет непосредственное отношение к данной тематике, связан с «культурными войнами». Противостояние по поводу ценностей, о котором в XX веке говорят преимущественно в американском контексте, привело, по словам Джеймса Дэвидсона Хантера, к появлению удивительных альянсов – когда самые неожиданные субъекты оказались союзниками и осознали себя в качестве таковых перед натиском сексуальной, культурной и в некотором смысле духовной революции, угрожавшей тем ценностям и нормам, которые эти субъекты считали основополагающими для своей веры [20]. Так возникли межконфессиональные и даже межрелигиозные альянсы как один из фронтов национальной культурной войны. Сегодня – с появлением транснациональных институтов и международных правовых норм – эта культурная война как бы удваивается, она ведется и на национальном, и на транснациональном уровне. Соответственно эти национальные альянсы становятся транснациональными. То есть происходит в буквальном смысле удвоение национальной проблематики, ее динамики и всего с ней связанного.

Однако глобализация не просто «удваивает» религию, воспроизводя национальную динамику на транснациональном уровне, она еще и создает свое собственное уникальное

измерение. То есть речь идет не просто о зеркальном отражении национальных процессов на транснациональном уровне, эти процессы начинают жить своей жизнью, создавая свою собственную независимую от национального уровня динамику. Так, например, на этом транснациональном уровне начинают возникать новые центры религиозной власти – альтернативные национальным [21]. Зачастую это даже не новые центры, но скорее старые, древние центры, которые в эпоху национальных государств были отодвинуты на задний план, но в ситуации глобализации получили новые ресурсы для того, чтобы вновь заявить о себе. Речь идет о таких центрах – как Лхаса, Мекка, Медина, Ватикан, Иерусалим, Константинополь и многих других центрах религиозной власти, которые в эпоху господства национального суверенитета и государственных границ были лишены ресурсов и оттеснены на задний план национальными центрами религиозной власти.

Еще один пример – миграция. Миграционные потоки, являющиеся прямым следствием и одним из проявлений глобализации, представляют собой один из интереснейших религиозных процессов современного общества. Речь идет о перемещении людей, относящихся к одной культуре в общества, где распространена другая культура, – что приводит к перекраиванию всех представлений о географическом распределении религий и их традиционности для тех или иных мест. Тут необходимо отметить принципиальный момент, который, возможно, заслуживает совершенно отдельного рассмотрения. Речь идет о том, что религиозный фактор «съел» все остальные – например, этнические или политические. То есть миграционные потоки все чаще описываются именно с точки зрения их религиозной окрашенности. Это изменение восприятия есть одно из проявлений процесса «десекуляризации», то есть возвращении религией своей социальной значимости в противовес секуляризации, то есть утраты религией своей социальной значимости. Профессор Томас Бремер в личном разговоре обратил внимание на следующее – еще лет двадцать назад СМИ в Германии, говоря о мигрантах, описывали процессы с этнической и национальной привязкой – речь шла о турках в Германии, алжирцах в Германии. Сегодня религиозный факт вытеснил этнический и национальный – отныне проблема стоит как проблема ислама и мусульман в Германии и в Европе в целом. То же самое можно сказать и про политическую идентичность, которая также уже мало кого интересует – то есть каких политических взглядов придерживаются мигранты. Одним из проявлений такого поглощения религиозным фактором всех остальных можно рассматривать недавний кризис с беженцами в связи с сирийским конфликтом – этот кризис в СМИ однозначно преподносился как нашествие мусульман в Европу.

Выше мной было отмечено, что глобализация удваивает религиозную проблематику – с национального на транснациональный уровень, утверждает этот транснациональный уровень в качестве самостоятельного измерения со своей самостоятельной динамикой. Однако это не все – транснациональный уровень начинает оказывать влияние на уровень национальный, во много определяя его и даже вступая с ним в конкуренцию. Важным следствием появления транснационального измерения оказывается гомогенизация идеологической повестки, а также идей и аргументов, используемой в дискуссиях на национальном уровне. Мощные транснациональные акторы навязывают язык и понимание основных идеологических конфликтов акторам, действующим на национальном уровне, до той степени, что национальные идеологические конфликты становятся просто локальным почти зеркальным отражением глобального идеологического противостояния, разворачивающегося на транснациональном уровне. Именно это происходит с упомянутой выше повесткой глобализирующихся культурных войн [22]. Но, естественно, влияние идеи и в обратном направлении – религиозные процессы на национальном уровне, если речь идет о государстве, значимом в мировом масштабе, могут влиять, а иногда и формировать религиозные процессы на уровне транснациональном.

Это влияние и взаимовлияние национального и транснационального уровней, их конкуренция между собой может быть проиллюстрирована уже упомянутым примером с религиозными центрами. Усиление и возрождение старых религиозных центров в качестве центров транснациональных происходит не просто так – а за счет падения влияния и ресурсов центров национальных, которым трудно выдерживать глобальную конкуренцию с теми субъектами, за плечами которых тысячелетняя история, овеянная святыми, чудесами, эпическими сражениями и т.д. Это приводит к конкуренции этих национальных и транснациональных центров между собой.

Примеры тут многочисленны. В частности, можно упомянуть бурятский Иволгинский дацан, который был восстановлен Сталиным в 1945 году и который был призван стать центром притяжения для буддистов того региона. Однако при все желании этому государственному центру буддизма тяжело конкурировать с такими глобальными центрами как Лхаса или же место расположения нынешнего Далай-ламы. В ситуации сильного суверенитета и способности государства и местных религиозных лидеров контролировать перемещение людей и идей влияние глобальных центров можно сдерживать, но в ситуации прозрачности границ, скорости обмена информацией и прочих процессов, ассоциирующихся с глобализацией, выдерживать конкуренцию с глобальными транснациональными центрами оказывается все труднее. В итоге сегодня происходит

противостояние Иволгинского дацана как национального религиозного центра и Лхасы как транснационального глобального центра религиозной власти. Это противостояние, в частности, проявляется в стремлении Пандито Хамбо-ламы, главы бурятских буддистов, ограничить влияние Далай-ламы, снизить его авторитет среди верующих. Параллельно проводится особая политика памяти, направленная на то, чтобы представить прошлых Пандито Хамбо-лам в качестве не просто поставленных государством чиновников-функционеров, призванных контролировать буддистов региона, но как настоящих духовных учителей и религиозных авторитетов, обладавших какими-то необыкновенными дарами. В этой связи особую роль играет культ Хамбо-ламы Итигэлова, нетленное тело которого представляет собой сегодня главную реликвию Иволгинского дацана.

Другой пример – ислам и осознание мусульманами всего мира себя в качестве членов единого сообщества, «уммы» с древними центрами в Мекке и Медине. Но это слишком банальный пример, поэтому я не собираюсь останавливаться на нем подробно. Другой пример, имеющий отношение к христианству – это усиление позиций Ватикана, который сильно потерял в своем влиянии со времен утверждения Вестфальской системы и Реформации, но который сегодня благодаря глобализации получает возможность реанимироваться в качестве именно транснационального центра религиозной власти [23]. Новую динамику этому процессу придало избрание нового папы – Франциска, который предложил человечеству привлекательный образ энергичного и скромного религиозного лидера, который обращается ко всему человечеству с простыми и понятными словами. В этом смысле он выдвигается в качестве христианского аналога Далай-ламы. Как последний является лидером всех буддистов (что, на самом деле, не так), так и первый выдвигается в качестве глобального лидера всех христиан, что, естественно, вызывает раздражение, в частности, Москвы и рождает у последней желание какого-то противодействия. Это противодействие становится все более затруднительным в ситуации бесконтрольного движения информации и возникновения чего-то похожего на глобальное публичное пространство, пусть и существующее в виртуальном пространстве Фейсбука, Инстаграма или Твиттера. Аналогичный конфликт разворачивается по линии противостояния с Константинополем, который также видит себя глобальным лидером и голосом всех православных христиан мира. Это противостояние в ряду прочих причин привело, в конечном итоге, к провалу попытки собрать Всеправославный собор летом 2017 года [24].

Эта ситуацию вынуждает Москву защищаться – отстаивать свои позиции центра религиозной власти хотя бы в границах своей «канонической территории» перед лицом усиливающихся глобальных религиозных центров – как старых, так и новых. Старые уже

были перечислены выше, а среди новых – можно упомянуть, например, Калифорнию, являющуюся важным духовным центром не только для альтернативных христианству практик Нью Эйджа, но также и стремительно растущего движения неопятидесятников («пробуждение на Азуза-стрит»). В связи с этой защитной стратегией в девяностые годы духовные лидеры России заговорили о «духовном суверенитете», о «защите национальной и культурной самобытности» перед лицом иностранных миссионеров, несущих в Россию чуждые ее народы ценности и образы жизни. Акцент был сделан на укреплении суверенитета, прикрытию границ и источников поступления информации, грозившей подорвать авторитет национальных духовных лидеров. В этом смысле поведение православных «капитанов религиозной индустрии» напоминает описанное выше поведение буддийских лидеров.

Однако эта защита национального религиозного измерения от транснационального влияния – не единственный план действий со стороны национальных центров религиозной власти. Эти национальные центры помимо всего прочего пытаются выдвинуться в качестве участников транснационального измерения. Что создает некоторую парадоксальность применительно, например, к ситуации с Русской православной церковью. В 90-е и начале 2000-х годов основной акцент был сделан именно на защите национального духовного суверенитета от транснационального влияния западных миссионеров и проповедников. Однако постепенно начал вырисовываться и перпендикулярный такому изоляционизму тренд: идея глобального конфликта в мире, одной из сторон которого является Русская православная церковь. Этот конфликт преподносился по-разному – в частности, в своей популярной форме он излагался как конфликт против агрессивного секуляризма, в котором на стороне православия оказываются другие христианские конфессии и даже нехристианские религии, вместе противостоящие угрожающим им силам. Другая интерпретация этого конфликта связана с акцентом на традиционные ценности и традиционный образ жизни, которому угрожают либеральные попытки отменить нравственность и ввергнуть человечество в царство греха и порока. Уже начиная с начала нулевых годов XX века предпринимаются попытки выдвинуть Москву и ее религиозных лидеров на внешний духовный рынок в качестве голоса людей, придерживающихся традиционных ценностей, в качестве защитников традиционного образа жизни против разрушительного воздействия на него со стороны агрессивного секуляризма и либерализму. Особенно ярко это проявило себя во время знаменитого дела Лаутси, когда при активном участии Москвы была собрана внушительная коалиция, которая не позволила удалить христианские символы из публичного пространства государственных школ (в Италии, а в

перспективе и во всей Европе) [25; 26]. То есть эта транснациональная динамика глобализации создала противоречивые и с трудом совместимые тенденции – с одной стороны, противостояние усиливающимся древним глобальным религиозным центрам, а с другой – попытка самим представить в качестве важного узла этой новой транснациональной глобальной религиозной динамики.

Но речь идет не только о противостоянии, речь идет и о беспрецедентной связанности современного мира – глобализация и появление транснационального измерения религиозных процессов привело к появлению глобальных информационных вен и артерий, через которые текут факты, аргументы, идеи, пересекая границы и ускользая от любого контроля со стороны официальных религиозных властей, которые уже не могут как раньше контролировать ту информацию, которая поступает к их адептам. Это, в частности, приводит к удивительным заимствованиям, когда идеи, изначально возникшие на одной почве, через эти вены и артерии перетекают в совершенно иные контексты, через некоторое время воспринимаясь там как чуть ли не исконные доморощенные откровения, например, местных старцев. Так, в частности, удивительный пример – это история с теми верующими, которые противодействуют прогрессу, различая в нем знаки последнего времени. Например, в новых образцах паспорта, а также в номерах ИНН эти люди видят печать Антихриста, о которой предупреждает текст Священного писания. Казалось бы, это люди склонные к изоляционизму, настроенные негативно по отношению к Западу и всему, что с ним связано. Это самые что ни на есть «хтонические» представители русского православия. Но если проследить генеалогии подобных идей – то окажется, что они уходят своими корнями в аналогичные группы, изначально возникшие на базе католической и протестантской конфессий. Затем по этим информационным венам и артериям они проникли на территорию России, где были усвоены и восприняты в качестве знаков особой русской духовности, противостоящей разлагающейся власти Запада. Аналогичные примеры можно найти и, например, применительно к антиабортной аргументации – те же самые аргументы, которые используют протестантские миссионеры в США, активно применяют православные активисты, которые этих самых протестантов традиционно рассматривают как сектантов, с которыми надо бороться наряду с прочими угрозами духовному и нравственному здоровью нации.

## 2 Феномен транснациональных сетей

Как уже было обозначено в предыдущем разделе глобализация привела не просто к дублированию национального измерения на транснациональном уровне, но к тому, что этот транснациональный уровень сам превратился в самостоятельный уровень, на котором отныне протекают заслуживающие внимания процессы. Одним из таких процессов становится появление транснациональных сетей, которые опутывают собой весь мир и которые занимаются лоббированием интересующей их повестки как на уровне национальных государств, так и на уровне наднациональных организаций.

Как указывает Клиффорд Боб, «транснациональная политика идеологически разнообразна и конфликтна» [1: 5], а само глобальное гражданское общество представляет собой не «гармоничное пространство действия союзных НГО. Это испещренная конфликтами арена, расколотая фундаментальными противоречиями, которые проходят перпендикулярно национальным и международным границам» [1: 7]. Понятие «транснациональных лоббистских сетей» (*transnational advocacy networks*) обозначает «НГО, фонды, общественность, равно как и чиновников государственных и международных организаций, объединенных общим делом и общими разделяемыми идеями» [1: 8]. Эти сети действуют в двух направлениях: поддерживают локальные группы своих сторонников и пытаются оказывать влияние на международные организации либо напрямую, то есть через лоббирование, либо косвенно, то есть через формирование выгодных для себя идей и влияния тем самым на повестку.

Однако эти сети не представляют собой никаких иерархизированных структур. Перед нами именно сети – то есть нечто чрезвычайно подвижное и переменчивое. В этих сетях есть более крупные узлы и узлы менее значимые, между этими узлами могут быть самые разные связи, а иногда эти связи могут и вовсе отсутствовать. Каждый узел этой сети зачастую занят своими узкими вопросами или даже одним конкретным вопросом, на котором данный элемент сети специализирован. Одни занимаются политическими, другие экономическими, третьи социальными, четвертые культурными вопросами. Это отсутствие иерархии позволяет данным сетям действовать максимально гибко и эффективно в деле продвижения определенных идей, концепций, решений в практику конкретных государств или же конкретных международных организаций [27].

При этом вопрос о том, как именно может быть описано в идеологических понятиях противостояние конкурирующих сетей, остается открытым. Можно пытаться описывать это противостояние в понятиях «правых» и «левых», имея в виду под этим то, что первые препятствуют смелым инновационным изменениям, тогда как вторые, наоборот, всячески

этим изменениям – в культуре, обществе, праве – способствуют. Другой способ рассмотрения – это отказ от поиска общих закономерностей и вместо этого концентрирование на конкретных вопросах. В таком случае противостояние будет выстраиваться вокруг конкретного отношения к тому или иному вопросу – например, отношение к правам ЛГБТ или присутствие религиозных символов в публичном пространстве. Несмотря на то, что из этого правила есть исключения, все же чаще всего отношения к упомянутым выше вопросам идет в пакете [28] – то есть, например, неприятие расширения прав ЛГБТ чаще всего сочетается с одобрением присутствия религиозных символов в публичном пространстве (например, распятий в школьных аудиториях) и наоборот. Первый пакет может быть назван консервативным, тогда как второй – либеральный. Вокруг этих пакетов уже и могут выстраиваться транснациональные лоббистские сети, которые мы и пытаемся рассматривать.

Фундаментальные правовые положения, на которых работает мировая политика, далеко не так однозначны – они могут быть подвергнуты разным интерпретациям. Так, если брать концепцию прав человека и основополагающие документы, которые эту концепцию увековечивают, то в международной политике идет противостояние по поводу того, как именно эти права следует интерпретировать – в универсалистском или же в контекстуалистском ключе [28]. Но точно также и каждая конкретная предлагаемая международная норма становится предметом жарких споров – за каждой из них стоят как сторонники, «нормативные предприниматели», которые стремятся к ее претворению в жизнь, так и противники, которые, наоборот, предпринимают все возможные усилия для того, чтобы эта конкретная норма или была бы просто отброшена, или была бы искажена до неузнаваемости в тот момент, когда она все же будет утверждена [29].

Собственно, если рассматривать процесс действия транснациональных сетей в деталях, то все начинается с «конструирования» социальной проблемы, то есть некоторый вопрос начинается позиционироваться как дело крайней важности, требующее принятия незамедлительных мер. За каждым таким конструированием стоит своя группа и далеко не факт, что все эти усилия закончатся удачно – то есть эта проблема будет подхвачена ключевыми узлами этой сети и вся сеть начнет работать на продвижение этой повестки. То, почему одни инициативы получают поддержку, а другие – нет, предмет для отдельного исследования [30]. Это позиционирование проблемы может быть как позитивным, так и негативным. Под позитивным имеется в виду постановка самостоятельного вопроса, самостоятельной проблем, под негативным – реакция на аналогичные действия оппонентов,

где проблемой становится не какое-то собственное усилие, но скорее аналогичное усилие со стороны оппонентов, которое нуждается в скорейшем противодействии.

После конструирования проблемы начинается поиск союзников и накопление ресурсов для того, чтобы предлагаемая проблема была действительно опознана окружающими как таковая и чтобы предлагаемые меры получили самое серьезное рассмотрение и имели бы какие-то реальные перспективы для того, чтобы быть принятыми. Далее происходит взаимодействие с институтами, которые собственно и могут принимать или же не принимать решения.

Если все эти этапы пройдены успешно, то проблема признается значимой и попадает в пространство публичных дискуссий, где ключевую роль начинает играть убеждение политиков, ответственных лиц, населения. Каждая сторона задействует своих экспертов – ученых, религиозных деятелей, шоуменов. Все этой происходит в ситуации острой борьбы с оппонентом, который задействует все те же приемы, только пытаясь добиться противоположного результата: «Даже попытки подкрепить свою позицию моральной, научной, развлекательной фактурой не остаются без ответа. Даже если одна из сторон подкрепляет квалификацию своих мудрецов наградами и похвалами, оппонент все равно остается не впечатлённым. Он реагирует попытками атаковать выводы, заслуги, этические качества эксперта или же даже пытается усомниться в его психическом здоровье» [1: 30]. Например, в случае с экологией, «экологи говорят о генетически модифицированных семенах как о “еде-Франкенштейне”, угрожающей здоровью, местным культурам, а также окружающей среде. Их противники, в свою очередь, рисуют эти семена как решение проблемы недоедания и опустынивания, так как эти семена дают большой урожай при меньших затратах ресурсов и пестицидов» [1: 30].

Результатом этого противостояния редко оказываются какие-то приемлемые компромиссы. Дело в том, что стороны часто рассматривают друг другу чуть ли не в ракурсе манихейского дуализма, в ракурсе непримиримого противостояния добра и зла. В буквальном смысле: «Мы представляем народ; они думают лишь о своей выгоде. Мы говорим правду в лицо власти; они – лгут в интересах власти. Мы защищаем благо; они – ставят под угрозу жизни, права, саму жизнь на Земле. Мы рациональны; они – душевнобольные» [1: 34]. Нередко итогом оказывается то, что Клиффорд Боб называет «не-политикой» или же «зомби политикой», то есть такие решения, которые, хотя и будучи зафиксированными на бумаге, ни на что не влияют и не могут влиять в силу своей изначальной «мертвожденности», в силу того, что их появление было связано с попытками совместить несовместимые требования непримиримых друг к другу сторон.

Далее мы будем рассматривать то, как в транснациональном (и отчасти национальном) пространстве происходит столкновение этих сетей. При этом особое внимание будет уделяться именно консервативным сетям, так как их в исследовательской литературе нередко попросту не замечали, отдавая предпочтение их оппонентам. Это последнее обстоятельство нередко оставляло ошибочное ощущение, что в транснациональном измерении действуют только либеральные сети и что транснациональный лоббизм – это синоним либерального влияния на национальные и наднациональные структуры с целью продвижения ими либерального видения мирового порядка.

### **3 Консервативные религиозные акторы в транснациональных сетях: глобализация культурных войн**

Несмотря на то, что институциональные предпосылки для появления консервативных транснациональных сообществ возникли достаточно давно – вместе с процессами глобализации, которые были описаны в первом разделе, сами консервативные акторы не спешили этими возможностями пользоваться. Это было связано с целым рядом объективных и субъективных предпосылок.

Прежде всего, следует отметить, что сами консерваторы достаточно настороженно относились к наднациональному измерению, воспринимая процессы глобализации как одно из проявлений тех изменений современного мира, которые их пугали. ООН и международные правовые документы рассматривались ими в эсхатологическом ключе – как знаки приближающегося конца времен. Это измерение воспринималось как одно из измерений тех либеральных тенденций, которые их пугали. Ключевое разделение шло по линии глобального либерального наступления, которому противостояли консервативные акторы, предпочитавшие мыслить в категориях своих национальных сообществ, оказывавшихся жертвами этого либерального переустройства мира. Речь шла о конструировании образа врага, представленного, в американском изводе, «Другим» в лице атеистического Советского союза, навязывавшего всему миру безбожную идеологию и через своих агентов влияния, разрушавших все еще религиозное американское общество – через порнографию, феминизм, «сексуальную революцию» и прочие общественно-культурные веяния, интерпретировавшиеся в связке с революционной идеологией, идущей с Востока и представленной такими неоднозначными мыслителями как, например, Герберт Маркузе и прочими представителями франкфуртской школы. Собственно, этот нарратив так никуда и не ушел – и до сих пор всплывает в текстах американских религиозных консерваторов. В качестве примера можно упомянуть Брайна Брауна, главу важного в контексте нашего исследования Всемирного конгресса семей, который, по словам журналистов, «вырос в 1980-е годы и привык думать о Советском Союзе как о темном и зловещем месте» [31].

Для российских православных консерваторов такое отношение к процессам глобализации было также в высшей степени свойственно. Только вместо Советского Союза роль этого «Другого» выполнял Запад, строивший коварные планы по разрушению «святой Руси». Как и в случае с американскими консерваторами, этот нарратив никуда не делся – и до сих пор продолжает оставаться крайне влиятельным. За любыми опасными социальными и культурными веяниями, которым Россия оказалась подвержена после распада СССР,

видится страшный Запад, страшная Америка, которая движима желанием подчинить весь мир власти грядущего или уже явившегося Антихриста. Любые глобализационные процессы также рассматривались как одно из проявлений этого опасного влияния. Даже американские миссионеры, которые несли помимо собственно религиозных идей, еще и мощный заряд морального консерватизма, воспринимались как враги, как посланники чужой, враждебной цивилизации, которые под видом проповеди христианства на самом деле насаждали чуждые российской культуре ценности. Отсюда достаточно активные усилия представителей РПЦ по в том числе законодательному ограничению деятельности сектантов на территории Российской Федерации. Можно и не говорить, что интернет, сети, международные документы, наднациональные структуры типа ООН также рассматривались как части этого глобального заговора с целью уничтожения России как последнего оплота христианства на земле. Есть что-то в самом консервативном мировоззрении, что препятствует его интернационализации, что толкает его носителей к тому, чтобы замыкаться в пределах своих национальных, этнических, конфессиональных сообществ и воспринимать весь мир как страшную угрозу для этих самых сообществ. Даже сегодня, когда транснациональные консервативные сообщества становятся реальностью, людям, которые в них участвуют, по крайней мере с российской стороны, присуща некоторая двойственность – с одной стороны, Запад по-прежнему враг, движимый целью уничтожения культурного ядра России, но с другой стороны – происходит медленное понимание того, что Запад сам неоднороден и даже в Америке встречаются люди, которые по своим взглядам вполне могут оказываться идеологическими союзниками, сотрудничество с которыми может пойти на пользу. Наверное, можно утверждать, что консервативное движение до некоторой степени разделилось – на тех, кто готов открыться этому транснациональному измерению, и тех, кто по-прежнему видит в глобализации и во всех тех изменениях, которые она несет, все ту же угрозу и все те же происки врага, даже если иногда этот враг и является в тех формах, которые соблазняют некоторые консервативных акторов на то, чтобы считать этих замаскированных врагов союзниками.

Преодоление этой настороженности происходит у религиозных консерваторов далеко не сразу – если американские акторы открывают для себя глобализацию и предоставляемые ей возможности с 70-х годов XX века, то российские акторы выходят на наднациональный уровень только с самого начала XXI века.

Еще одним фактором, препятствовавшим появлению транснационального консервативного интернационала, была безусловна Холодная война и задаваемый ей контекст идеологического противостояния. Не правы те, кто считает, что религиозное

взаимодействие в международной политике было всегда и сегодняшние консервативные транснациональные альянсы это всего лишь очередное повторение того же самого. Если мы посмотрим на межрелигиозные взаимодействия времен Холодной войны, то мы увидим, что это взаимодействие шло по совершенно иным принципам и подчинялось совершенно иным идеологическим задачам. Например, Русская православная церковь после своего восстановления Сталиным после 1945 года начинает открывать для себя международную политику. Однако это открытие международной политики идет под бдительным контролем советской дипломатии – по сути, церковная дипломатия работает там и по тем направлениям, по которым советская дипломатия по объективным причинам работать не может. Церковь не является самостоятельным субъектом международной политики – она занимается вербовкой, разведкой, решением разных деликатных вопросов, но никак не самостоятельным выстраиванием отношений с близкими ей по духу акторами в других странах. Если речь и идет о какой-то международной политике в интересах именно Церкви и христианства в целом, то это взаимодействие с целью восстановления своего институционального присутствия в Европе, восстановления контактов с теми приходами, которые в результате драматических событий оказались отрезаны от Москвы. То есть речь не идет ни о какой самостоятельной политике, речь идет о том, чтобы восстановить хотя бы минимальное единство некогда целого церковного механизма, разрушенного революцией и десятилетиями большевистских гонений на Церковь [32].

Однако и идеологическая сторона также должна быть принята во внимание. Советский союз позиционировал себя как передовое авангардное государство, которое противостояло реакционному буржуазному капиталистическому обществу, которое было просто обречено столкнуться с неразрешимыми противоречиями и рухнуть под тяжестью этих противоречий. Образ, который активно продвигался по идеологической линии, не мог никак быть связан с защитой традиционных ценностей и уж тем более с позиционированием России как «удерживающего» и «последнего оплота христианства в мире». Наоборот, Советский Союз клеймил реакционные силы, в том числе религиозные, которые не давали «обманутым рабочим и крестьянам» осознать свои классовые интересы и присоединиться к той борьбе, которую Советский Союз вел по всему миру. Естественно, что ни о каком продвижении «традиционных ценностей» да еще и в союзе с западными реакционными силами со стороны Церкви речи и быть не могло. Церковная повестка времен Холодной войны была вполне себе прогрессивная – борьба за мир, за ядерное разоружение, за национально-освободительную борьбу в странах Латинской Америки. Сейчас это может показаться невероятным, но даже революционная «теология

освобождения» с восторгом упоминалась советскими церковными деятелями – как религиозный фронт борьбы с западным реакционным империализмом.

Но и в общем идеологическом контексте XX века для транснациональной культурной войны не было особых предпосылок. Основное идеологическое противостояние шло по линии коммунизм – капитализм, по линии гонки вооружений и превосходства той или иной экономической системы. Культурное противостояние, противостояние по линии ценностей, безусловно, присутствовало, но исключительно как производное от более общей конкуренции двух политических систем. Советская пропаганда рисовала западное общество как аморальное и разложившееся, используя примеры с «сексуальной революцией» как признаки этого надвигающегося окончательного крушения капиталистической системы. Только исчерпание идеологического конфликта по линии этих великих идеологий – что заставило Фрэнсиса Фукуяму говорить о «конце истории» – могло освободить место для зарождения нового глобального противостояния.

Во второй половине XX века происходит упадок идентичностей «второго порядка», связанных с принадлежностью к классу, политической общности, и, соответственно, подъем идентичностей «первого порядка», то есть связанных с принадлежностью к роду, этносу, религиозной общине [33: 41-42]. Выход на первый план религиозных идентичностей и связанные с этим конфликты – в том числе и тот ценностный конфликт, о котором в данном исследовании идет речь – есть одно из проявлений этого процесса. Мне кажется, вполне правы те левые мыслители, которые описывая подъем радикального ислама на Ближнем Востоке, отмечают, что это стало возможно в виду отсутствия иных более прогрессивных идеологий, способных выразить надежды масс на справедливость и достойное существование. Точно также можно интерпретировать и подъем морального консерватизма в России – как идеологию, выражающую чаяния масс в отсутствие иных более прогрессивных идеологий.

До определенной степени подъем морального консерватизма можно воспринимать как своеобразное решение проблемы «великой дивергенции». То есть поиск ответа на вопрос – как именно западным обществам удалось достичь той степени процветания, которая позволила им стать локомотивом всего мира. В XX веке существовало две основные версии ответа на данный вопрос – либо надо повторить один в один путь Запада, то есть вестернизироваться, либо пойти по советскому варианту, который также предлагал достаточно соблазнительный путь быстрого общественно-экономического прогресса. После того, как оба пути были испробованы и не привели к необходимому результату, появился соблазн третьего пути – связанного с возвращением к истокам, к традиции, к

традиционным ценностям. Решение начало видется в возвращении к истокам, а проблемы – как закономерный итог отказа от собственных корней. В этой логической цепочке можно отчасти видеть причину популярности идеологии традиционных ценностей, религиозных оснований цивилизации, культурно-духовной самобытности в том числе и в контекст популярности «реакционных» идеологий в XXI веке.

Собственно, возникновение транснационального измерения морального консерватизма можно видеть как ту же динамику, только перенесенную уже на проблемы всего мира. Глобальный кризис рассматривается как результат отказа человечества от собственных религиозных оснований, расплатой за что становится демографический кризис, экономические неурядицы и общая угроза деградации человечества.

Это транснациональное измерение открывалось консервативными религиозными акторами постепенно. Изначально, как уже было отмечено выше, это измерение ассоциировалось с либеральными преобразованиями мирового порядка. Если какие-то транснациональные контакты и устанавливались между религиозными акторами, то это взаимодействие шло скорее по линии либеральной линии – в частности, экуменические контакты под эгидой Всемирного совета церквей. Подобное взаимодействие, естественно, вызывало настороженное неодобрение у консервативных направлений христианства. В частности, православные консерваторы видели в экуменических контактах зримые проявления апостасии, отступления от веры и опять же знаки наступления последних времен. Однако буквально в последние десятилетия такое доминирующее отношение начинает пересматриваться – Андрей Шишков называет этот феномен «экуменизм 2.0» [34]. Смысл такого экуменизма в том, что консервативные акторы тоже начинают активно взаимодействовать друг с другом, преодолевая историю зачастую вековых подозрений и обоюдной демонизации. Более того, до некоторой степени именно экуменизм 2.0 становится чуть ли не основным или по крайней мере равнозначным способом выстраивания транснациональных религиозных контактов. В рамках такого экуменизма речь идет не о поиске единства по вероучительным моментам, не в участии в совместных богослужениях – все это автоматически вызывает отторжение и отсылает к экуменизму старого формата, но в объединении на основании общей идеологической платформы – моральный консерватизм – перед лицом общего врага: разрушительная либеральная идеология, «агрессивный секуляризм», натиск сексуальных меньшинств.

Пионерами такого рода взаимодействия стали, что неудивительно, американские евангельские христиане [35]. Это началось еще с Холодной войны, когда они начали воспринимать себя не просто как меньшинство верных, ожидающих конца света под

натиском наступающего секулярного мира, но как воинов, которым предначертано вести глобальную борьбу с наступлением мирового зла, олицетворяемого сначала Советским союзом, а потом и либеральными транснациональными сообществами, которые первыми открыли для себя транснациональное измерение мировой политики и начали его активно использовать для продвижения собственной повестки. Одним из первых о транснациональном консервативном взаимодействии написал Клиффорд Боб, который в своей книге «Глобальное правое крыло» [1] собственно и предложил описание этого возникающего транснационального феномена, выстраивающего себя для противостояния аналогичному либеральному феномену. На сегодняшний день это лучшее описание интересующего нас явления. Клиффорд Боб обращает внимание на то, что «большинство глобальных вопросов подразумевают существование не одного единственного “прогрессивного” движения, которое продвигает конкретный вопрос, но также еще и существование конкурентов, сражающихся с этим прогрессивным движением. Женское движение уже давно столкнулось с враждебными усилиями со стороны “про-семейных” НГО. Вместе с местными активистами из Судана и Китая этот союз “бурки и баптистов” очень заметен на заседаниях в ООН и на других глобальных форумах» [1: 2]. Клиффорд Боб обращает внимание на принципиальные моменты, касающиеся современной транснациональной политики: «транснациональная политика идеологически разнообразна и испещрена конфликтами», «сражения идут поперек государственных границ и институтов» [1: 5]. И как он заключает: «глобальное гражданское общество не представляет собой гармоничное пространство НГО-единомышленников. Это исполненная противоречиями сфера, испещренная различиями, которые идут поперек национальных и международных границ» [1: 7].

Клиффорд Боб обращает внимание на реакционный характер транснациональных консервативных объединений. Например, если брать один из наиболее острых вопросов, по поводу которого разворачиваются настоящие битвы, права сексуальных меньшинств, то активность про-ЛГБТ движений относится уже к 1960-м – 1970-м годам. Тогда как их оппоненты далеко не сразу организовались для того, чтобы дать бой на наднациональных площадках. Клиффорд Боб отмечает, что более-менее организованное сопротивление началось только со второй половины 1980-х годов, но уже «к началу 1990-х религиозное противодействие было лучше организовано, укоренено в более масштабные предварительные усилия по противодействию планированию семьи» [1: 41]. Это сопротивление объединило, казалось бы, совершенно далеких друг от друга акторов – консервативных протестантов и мусульман. Этот альянс Боб называет «союзом баптистов

и бурки», возникновение которого он относит к Каирской конференции по народонаселению и развитию 1994 года. Аналогичную динамику Боб прослеживает и применительно к такой далекой от России теме как право на ношение оружия, но которая при этом является принципиально важной во вселенной американского консерватизма: все началось в 1990-е годы с движения за разоружение и за ужесточение права на ношение оружия. В качестве реакции на это движение возникло движение за ношение оружия, мотором которого выступила NRA (Национальная оружейная ассоциация) [1: 109ff].

Книга Клиффорда Боба при всех своих достоинствах имеет явное упущение – она совершенно не принимает во внимание Россию и российское участие в транснациональных консервативных сетях. Надо сказать, что российские акторы долго шли к участию в этих процессах. Естественно, за «железным занавесом» никакой информации об этих транснациональных движениях не было, как не было и возможности начать взаимодействие с ними. Но и после распада Советского союза это взаимодействие началось не сразу – во много причины этого были перечислены в начале данного раздела: это и подозрительное отношение к Западу, и восприятие глобализации как сетей, которые плетет Антихрист во имя уничтожения России, и восприятие любых контактов с иноверцами как проявление пугающего экуменизма, и отношение к западным миссионерам как к распространителям чуждых православию идей, стремящихся увезти людей, интересующихся вопросами веры, от традиционной для России религии. Только в начале нулевых происходит пересмотр этих до сих пор влиятельных установок и открытие транснационального измерения мировой политики со стороны консервативных религиозных акторов из России. Не последнюю роль в этом процессе сыграл нынешний патриарх, а когда-то глава ОВЦС Кирилл (Гундяев). В частности, нельзя не отметить ту роль, которую он сыграл в формулировании православного понимания прав человека – этого топлива, на котором работает современная международная политика. Это новое понимание прав человека позволило РПЦ включиться в транснациональные войны в качестве полноправного участника. Об этом мы поговорим в одном из нижеследующих разделов.

О контактах между представителями России и представителями международных консервативных структур уже неоднократно писали журналисты. В частности, в статье с говорящим названием «За спиной Мизулиной. Как американские пасторы влияют на российскую Думу» [36] описывается влияние американских консервативных лоббистов, в частности, американского пастора Скота Лайвли, психолога Пола Кэмерона, общественного деятеля Брайна Брауна, главы американской «Национальной ассоциации за брак», в принятии нашумевшего российского закона о запрете «пропаганды

нетрадиционных сексуальных отношений среди несовершеннолетних». Другой интересный сюжет описывает попытки американских активистов подключить Россию к уже упомянутой борьбе за право на ношение оружия. Однако с этим последним сюжетом история пока никакого дальнейшего продвижения не получила [31].

Если говорить о конкретных примерах участия России в транснациональном противостоянии, то можно упомянуть знаменитое дело Лаутси 2006 года. Соиле Лаутси обратилась в Европейский суд по правам человека (ЕСПЧ) с требованием убрать распятия из классов школы, в которой учились ее дети. По ее мнению, распятия в классах являлись нарушением принципа светскости и способствовали религиозной индоктринации детей, что, с ее точки зрения, было недопустимо. Первым своим решением ЕСПЧ поддержал Лаутси. Однако это решение, которое влияло на религиозную политику остальных стран, признающих юрисдикцию ЕСПЧ, не устроило ряд сторон – в итоге при активном участии российских представителей образовалась значительная коалиция (Армения, Болгария, Кипр, Российская Федерация, Греция, Литва, Мальта, Монако, Румыния и СанМарино, а также целый ряд НГО организаций), которая приняла участие в повторном разбирательстве уже на уровне Большой палаты ЕСПЧ. Дело кончилось не в пользу Лаутси – в итоге, право на присутствие распятия в школьных аудиториях было отвоено. ЕСПЧ отдал этот вопрос на усмотрение национальным правительствам [подробнее см.: 25].

Еще один пример участия российских акторов в формировании транснациональных консервативных сообществ – это история возникновения «Всемирного совета церквей», транснациональной НГО, которая занимается отстаиванием интересов традиционной или как они ее называют «естественной» семьи по всему миру [37]. Этот конкретный сюжет будет рассмотрен нами в специальном разделе.

## **4 Идеология «традиционных ценностей» и ее использование во внутренней политике Российской Федерации**

«Люди нарративные существа. Нарративность ... находится в самом средоточии нашей идентичности» [38: 34]. Именно это соображение послужит отправной точкой для моего рассмотрения морального консерватизма. Моральный консерватизм будет рассматриваться как определенный нарратив, повествование или же буквально как история, которую люди рассказывают друг другу и в которую они органично вплетают конкретные аргументы по тем или иным вопросам.

Текст написан на российском материале, он представляет собой результат рефлексии над тем «поворотом к традиционным духовно-нравственным ценностям», который произошел в российской политике в 2012 году [39; 40; 41; 42; 43; 44] и который вывел проблемы морали, ценностей, цивилизационной самобытности на первый план общественно-политических дискуссий. Марлен Ларюэль называет эту ситуацию *morality turn*, то есть «поворот к морали» [45].

В своем анализе я буду исходить из того, что российский сюжет есть лишь локальное преломление универсального и транскультурного феномена. Его черты, например, могут быть прослежены в подъеме консерватизма, наблюдаемом по всему западному миру. Это и Виктор Урбан, повествующий о европейском богатстве и процветании, которому угрожают орды чужаков [46], и Дональд Трамп, рассказывающий в своей польской речи о ценностях Западного мира, которым угрожают враги как изнутри, так и снаружи [47].

### **4.1 Основные элементы нарратива морального консерватизма**

Моральный консерватизм с повествовательной точки зрения не так уж и вариативен. Он вполне может рассматриваться как покоящийся на едином нарративном основании. Сюжет этого повествования достаточно прост: «осажденная крепость» – традиционная семья, традиционный образ жизни, «культурно-духовная самобытность», «цивилизационная идентичность» – находится в кольце врагов, мечтающих эту крепость по самым разным причинам разрушить. Враги бывают внешние, но наибольшую опасность представляют именно внутренние враги, которые в любой момент могут впустить неприятеля, открыв для него ворота или же сообщив ему секретные ходы вовнутрь. Настоящие защитники крепости малочисленны и им приходится как сопротивляться врагам, так и преодолевать апатию и инертность жителей этой крепости, во многом павших духом. Этот нехитрый сюжет вполне можно назвать метанарративом морального

консерватизма, то есть общей канвой повествования, в которую с разными вариациями вписываются конкретные сюжетные линии, диалоги и драматические развилки.

Для того, чтобы не быть голословным, проиллюстрирую этот нарративный каркас конкретным примером. В моем примере речь пойдет о ювенальной юстиции и о противостоянии ей под флагом борьбы за «традиционные нравственные ценности».

Ювенальная юстиция как таковая это сложная тема, подразумевающая наличие специальных познаний в области права, психологии и прочих дисциплин [48]. В повестке моральных консерваторов она фигурирует лишь в своем очень узком и частном сегменте: необходимо ли развивать механизмы вмешательства государства в жизнь семей, предоставляя, например, детям право жаловаться на родителей в специальные службы, а последним – этих детей изымать, если их жизни или здоровью грозит какая-то опасность.

Тут возможны как аргументы «за», так и аргументы «против». Однако вопросом общественной значимости ювенальная юстиция становится только тогда, когда эта специальная дискуссия встраивается в нарратив, становится захватывающей историей, которую одни люди рассказывают другим. Как пишут Быстрова и Черни, «некие могущественные силы, заинтересованные в сохранении статус-кво, начали кампанию в СМИ, направленную против ювенальной юстиции в России. Ювенальная юстиция – в “лучших” традициях советской пропаганды – рисовалась как попытки Запада под прикрытием заботы о правах детей, разрушить российские семьи и испортить российские традиции воспитания детей, подразумевающие строгую дисциплину (в частности, телесное наказание)» [48: 47]. Эти силы тесно связаны с Русской православной церковью, которая, по словам тех же авторов, «является одним из наиболее громких оппонентов реформ, связанных с ювенальной юстицией» [48: 47] и которая выступает, наверное, главной институциональной силой этого морального консерватизма.

В результате такого нарративного обрамления<sup>1</sup> проблема ювенальной юстиции разрастается до невероятных размеров, она органично соединяется с прочими темами – будь то права ЛГБТ, аборт или эвтаназия – и вплетается в эпический сюжет о противостоянии добра и зла, о наступающих последних временах, последним аккордом которых должно стать пришествие Антихриста. Согласно этому повествованию, оказывается, что перед нами не просто ряд технических законопроектов, призванных обеспечить права ребенка или же ограничить семейное насилие, перед нами – осознанная и хорошо спланированная

---

<sup>1</sup> Этот нарратив воссоздан на основании материалов основных ресурсов, специализирующихся на борьбе с ювенальной юстицией: «Русская народная линия», сайт «Семья, любовь, отечество», Сайт против ювенальной юстиции, информационное агентство Иван-Чай и прочие.

кампания по системному разрушению общества. Цель заключается в том, чтобы женщины рожали как можно меньше детей, чтобы не было многодетных семей, чтобы институт семьи (традиционной) как таковой был непоправимым образом разрушен. Как пишут сами борцы с ювенальной юстицией, характерным образом смешивания все проблемы в единый клубок: «Продвижение прав ЛГБТ, взятое на вооружение США, служит мощным оружием разрушения культуры, нравственности, семьи и, в конечном итоге, государственного суверенитета, поскольку крепкая, нравственно здоровая семья — это оплот независимого государства. Там же, где границы культурно-нравственных норм размыты и извращены, процветают корысть, эгоизм, предательство. И, конечно же, таким развращенным людям не до защиты интересов государства. В погоне за удовольствиями они даже детей своих бросают и предают» [49].

Итогом этой кампании по разрушению нравственных устоев должно стать появление тоталитарного общества нового типа: «Кратко суть полицейского государства нового типа можно выразить в двух словах. Это диктатура извращений. Причем не только сексуального характера. Ювенальная “забота о детях” — тоже извращение. И убийство больных якобы для их же блага — тоже извращение. И все эти кривляния, лицемерие, овечьи маски на волчьих мордах — тоже извращения. А иначе и быть не может» [50].

В логике этого сюжета – по крайней мере в его религиозной разновидности, – за усилиями по разрушению традиционного российского уклада стоит не просто абстрактный Запад. Дело в том, что сам Запад уже был разрушен и превращен в царство «комфортабельного Содома»: там разрешены однополые браки, там признаны права «извращенцев», там эмансипированы женщины, там детей изымают из традиционных семей для того, чтобы передать их в лапы «извращенцев»<sup>2</sup>. За всем стоит мировая закулиса, которая последовательно реализует проект по расчеловечиванию человека с целью «построения антихристового царства» и «воспитания электората для будущего антихриста» [52]. Себя борцы с ювенальной юстицией мыслят партизанами, героическим меньшинством, сражающимся с превосходящими силами противника, на стороне которого деньги, власть, сила.

Здесь интересна фигура «источника скверны», то есть того, кто осознанно делает столь чудовищные вещи, кто вносит заразу в здоровую ткань традиционного уклада. В качестве такового в данный нарратив вводится фигура «извращенца». Извращенец – это

---

<sup>2</sup> «У всех перед глазами пример западных стран, где извращенцы дорвались до политической власти и насильно заставляют народы посредством “беззакония в законе” подчиняться их противоестественным установкам» [51].

некий коллективный образ сторонника «нетрадиционных сексуальных отношений», но также и либерала как человека, поддерживающего извращения в силу утраты им любых представлений о грехе и нормах межчеловеческого взаимодействия. Этот коллективный образ, с одной стороны, наделяется какими-то совсем отталкивающими противоестественными чертами («У извращенцев все патологично, весь строй мыслей, чувств и дел» [53]), а с другой – за ним признается невероятное могущество – ведь ему под силу совершать подобные злодеяния в глобальном масштабе. О том, что делать с подобными извращенцами, учитывая степень их общественной опасности, остается не до конца ясным: в данном месте повествование затуманивается, рассказчики ограничиваются только намеками. Впрочем, направление подобных намеков вполне угадывается...

Описанное выше повествование очень напоминает «теорию заговора»<sup>3</sup>. Более того, это нарратив маргинальной группы, едва ли имеющей большое общественно-политическое влияние. Однако структура этого нарратива, его стилистика, двигающая им логика после «поворота к традиционным ценностям» это уже не просто маргинальное явление, распространяемое «городскими сумасшедшими». Исследователи уже давно отмечают популярность подобных теорий как в России, так и на постсоветском пространстве в целом <sup>4</sup>. Однако после 2012 года подобные повествования становятся почти идеологическим мейнстримом политики [60; 61]. Это, по справедливому замечанию Ильи Яблокова, способ конструирования нации и национальной идентичности в современной России [61]. Такого рода нарративы занимают гегемонистское положение в средствах массовой информации. Это новое качество внутренней политики, новый этап общественно-политической динамики, нуждающийся в осмыслении. Поэтому выводы из анализа вышеприведенного нарратива относятся уже не к состоянию дел в рамках конкретной группы или субкультуры, но шире – к обществу, стране, нации в целом.

В таком контексте гротескность выбранного нами примера, наоборот, становится преимуществом, так как она делает структуру уже ставшего повсеместным нарратива предельно выпуклой и яркой. Аналогичные нарративы существуют вокруг всех прочих пунктов *morality turn* – начиная с абортов и заканчивая общей тревогой по поводу «духовно-культурной самобытности» российской цивилизации, которой с разных сторон угрожают могущественные неприятели. Эти нарративы могут быть более светскими или же более

---

<sup>3</sup> Одно из лучших концептуальных исследований о теориях заговора см. [54].

<sup>4</sup> См. [55; 56; 57]. Вообще, изменение статуса подобных нарративов может быть прослежено на судьбе одного конкретного персонажа – Александра Дугина, который проделал удивительную трансформацию из маргинального конспиролога в чуть ли не ключевого идеолога России (см. [58]; анализ конспирологических идей Дугина см.: [59]).

религиозными. Они могут делать разные акценты на разные угрозы. Они могут иначе визуализировать «источник скверны». Но общая нарративная канва будет оставаться неизменной – кишасящая предателями «осажденная крепость» в кольце врагов; мир зла, ополчившийся на сообщество праведников<sup>5</sup>.

#### 4.2 Как анализировать этот нарратив? Недостатки «инструментализации» и «интеллектуализации»

Самое часто встречающееся слово на академических мероприятиях, посвященных обсуждению подобных нарративов, это слово «безумие». Что ж, понятная естественная реакция рационально мыслящего человека при столкновении со столь иррациональным и необычным явлением. Однако при всей своей естественности эта реакция неспособна сказать ничего по существу. Ее вполне можно рассматривать как своеобразную защитную реакцию при столкновении с чем-то, что разум переварить не в силах.

Впрочем, слово «безумие» всплывает в интеллектуальных дискуссиях далеко не случайно. Сама структура этого нарратива, сводящаяся, по сути, к рассказу о могущественных враждебных силах, угрожающих нации, культуре, образу жизни миллионов, *стилистически* очень сильно напоминает паранойю, параноидальную фантазию. Здесь можно вспомнить классическое исследование Ричарда Хофштадтера «Параноидальный стиль в американской политике» [62], посвященное тому, как подобная стилистика постоянно воспроизводит себя в американской общественно-политической дискуссии. К вопросу о психической подоплеке морального консерватизма мы еще вернемся в последующих разделах.

Если рассматривать основные подходы к интерпретации этого «безумия» в исследовательской литературе, то по сути их два – «интеллектуализация» и «инструментализация».

В рамках первого подхода предпринимаются усилия по анализу идей с последующим их вписыванием в традицию русской консервативной мысли [63; 64]. Такой подход, безусловно, полезен. Он помогает понять конкретное образное наполнение этого нарратива – почему в качестве врага фигурирует именно «Запад», откуда берутся религиозные мотивы, образы, фразы, придающие этому нарративу именно российскую специфику. Однако при всех своих достоинствах данный подход едва ли может исчерпывающим образом описать то, с чем мы имеем дело. Прежде всего потому, что этот конкретный нарратив – равно как и все прочие «теории заговора» – трудно считать частью интеллектуальной истории, например, продолжением традиций русского «славянофильства» или же «теории официальной народности»<sup>6</sup>. Интеллектуальный консерватизм существует – но чаще всего остается в пределах университетов и прочих академических сред. Тот моральный консерватизм, который мы рассматриваем, едва ли

---

<sup>5</sup> В качестве общего примера можно привести «исторический» фильм «Гибель империи. Византийский урок» (2008) епископа о. Тихона (Шевкунова). В фильме рассказывается о печальной судьбе Восточной Римской империи, за которой, естественно, угадывается современная Россия, утратившей свою духовную сердцевину и павшей в результате заговора внешних и внутренних врагов.

<sup>6</sup> Такие параллели проводятся, в частности, в данной статье: [65]. Однако автор совмещает «историю идей» с иными подходами. В частности, с «инструментализацией».

имеет большую интеллектуальную значимость, по крайней мере его трудно рассматривать именно с точки зрения его идейного и интеллектуального содержания.

Однако «интеллектуализация» не единственный существующий подход. Многие исследователи – и это второй наиболее распространенный подход – склонны видеть в подобных нарративах инструменты для достижения политических целей – будь то укрепление легитимности режима или же сплочение сообщества перед лицом надвигающегося врага [40; 44]. Предполагается, что за этими повествованиями стоит некий рациональный актор, который использует их в своих интересах, при этом сам не будучи никак этими сюжетами захвачен. До некоторой степени это доминирующий подход. Например, Елена Степанова так заканчивает свою работу о «консервативном повороте» в России: «дискурс “традиционных ценностей” направлен на сплочение нации вокруг определенных смыслов, которые преподносятся как имеющие историческую и идеологическую целостность. Вопрос в том, может ли эта искусственная конструкция, основанная на мифологизации истории и противостоянии различным “врагам”, быть достаточно убедительна для российского народа». Здесь бросаются в глаза три момента: во-первых, «направлен на...» – как будто бы за ними стоят какие-то элиты, которые этот нарратив куда-то нацеливают. Во-вторых, «для российского народа» – здесь опять же подразумевается, что этот нарратив создается для кого-то в инструментальных целях. В-третьих, «искусственная конструкция» – здесь снова подразумевается, что речь идет о чем-то специально созданном.

«Инструментализация» при всех своих достоинствах – она действительно позволяет понять некоторые важные измерения – сама несколько напоминает «теорию заговора». Ее можно рассматривать как защитный механизм, призванный оградить самого исследователя от пугающей мысли – перед нами вовсе не созданный элитами искусственный конструкт, перед нами нечто самостоятельное, нечто органичное, уходящее своими корнями в сами основания социального порядка. Последняя надежда в такой защитной конструкции – это убежденность в том, что за параноидальным нарративом стоит рациональный агент, который, имея иммунитет от его влияния, не позволит ему развернуться во всю свою иррациональную мощь. Удивительно, что даже те исследователи, которые справедливо помещают эти нарративы в контекст исследований «теорий заговора», продолжают рассматривать их как результат рациональных усилий политических акторов, стремящихся укрепить легитимность режима, а также сплотить «народ» перед лицом угрожающих этому народу «других» [61]. То есть по сути одна теория заговора используется для объяснения другой...

На мой взгляд, «интеллектуализация» и «инструментализация» затрудняют понимание того, с чем именно мы имеем дело. В рамках этих подходов обсуждение переводится в комфортное русло либо пространства идей – и моральный консерватизм оказывается всего лишь еще одним ростком на интеллектуальном древе русской консервативной мысли, – либо пространства политических манипуляций – и моральный консерватизм оказывается производной от усилия элит, стремящихся к сохранению власти и расширению собственного влияния. Здесь упускается нечто принципиальное: перед нами не просто идеи, не просто чей-то стратегический план, перед нами нарративное отражение чего-то более фундаментального – основополагающего культурного механизма.

### 4.3 Культурологический подход к моральному консерватизму

Что это за механизм отражением которого оказывается данный нарратив? В качестве отправной точки для анализа используем идеи французского философа Рене Жиара.

Жиар анализирует механизм, за счет которого сообщество оказывается способно преодолеть внутренний кризис, связанный, в частности, с накопившимися внутренними антагонизмами, угрожающими раскручиванием неконтролируемой спирали насилия. Этот механизм Жиар называл «механизмом козла отпущения». Суть проста – в тот момент, когда перед сообществом встает реальная угроза хаоса и «войны всех против всех», срабатывает логика «все-против-одного»: сообщество ополчается против кого-то одного, кто начинает рассматриваться в качестве виновника грозящей сообществу опасности. Расправа над виновником примиряет сообщество, спланивает его членов – в результате «жертвенный кризис» оказывается преодоленным, наступает перемирие и сплоченность. Антагонизм выводится вовне благодаря жертве, играющей в данном случае роль живого громоотвода.

Именно культурологический подход позволяет понять то, что очень часто сбивает с толку наблюдателей: почему люди придают такое большое значение таким, казалось бы, второстепенным вещам, как гендерные различия, сексуальные табу и регулирование внутрисемейных отношений<sup>7</sup>. Дело в том, что именно тут мы подходим к самой сердцевине культуры, именно тут переживание кризиса сообщества становится наиболее острым и болезненным. Ведь культурный порядок, согласно Жиару, «не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную “идентичность” и расположиться друг относительно друга» [66: 68].

Тема сексуальности, сексуальных различий заминирована. Вступление на эту территорию запускает целый каскад «моральных паник» разной степени интенсивности. О этом же, в частности, пишет Генри Коэн в своем уже классическом исследовании: «мы считаем важным обратить внимание на то, что многие моральные паники случаются в связи с сексом. По целому ряду причин люди исполнены страхом и неуверенностью относительно собственной сексуальности, а также относительно сексуальной жизни своих соседей и друзей. Секс представляет собой особую и уникальную сферу, в которой имеется огромное количество правил, эти правила являются строгими; внутри этой сферы разыгрывается человеческая драма, к ней применяются ярлыки “проступок” и даже “ненормальность”» [67: 18].

Стирание различий – сексуальных, этических, поколенческих и т.д. – чревато, в этой логике, всплеском неконтролируемого насилия, «институты утрачивают жизненную силу; каркас общества оседает и рушится; сперва медленная, эрозия всех ценностей стремительно нарастает; распастся может вся культура в целом...” [66: 69]. Эта связь между неразличением и насилием является трудно постижимой для современного рационального сознания, однако «для первобытного мышления, в отличие от современного, сходство насилия и неразличения — это непосредственная очевидность, способная доходить до настоящей одержимости. Природные различия мыслятся в категориях различий культурных, и наоборот. Даже там, где утрата различий имеет, на наш взгляд, чисто природный характер и никак не отражается на отношениях между людьми, она все равно может вызвать настоящий ужас. Поскольку нет различия между разными видами различения, точно так же нет различия между разными видами неразличимости: поэтому

---

<sup>7</sup> В частности, этот вопрос очень сильно беспокоит Томаса Франка, автора замечательного исследования о консервативном реванше в США, см.: [2].

исчезновение некоторых природных различий может вызвать распад тех категорий, посредством которых классифицируются люди, – то есть жертвенный кризис» [66: 78].

Фразу про «первобытный разум» не стоит понимать так, как будто речь идет о каком-то архаичном прошлом. «Первобытный разум» со своей особой логикой и основанными на нем архаичными механизмами никуда не исчез и не собираются исчезать – просто для современных исследователей, склонных преувеличивать как степень светскости современных обществ, так и собственную рациональность, этот «разум» становится невидимым. Исследователи, призванные понимать происходящие вокруг них процессы, сами делают себя «незрячими», отказываясь от восприятия религии или мифологии всерьез, относя их к пережиткам давно исчезнувших традиционных обществ.

Угроза хаоса, вытекающего из стирания различий, приводит к потребности в очищении, в восстановлении этих размывшихся различий. Логика очищения следует логике «козла отпущения»: «гонители в итоге всегда убеждают себя, что небольшая группа индивидов (или даже всего один индивид) может стать крайне вредоносна для целого общества, несмотря на свою сравнительную слабость. Стереотипное обвинение, которое санкционирует и облегчает это верование, служит своего рода посредником, местом между малостью индивида и огромностью социального тела» [68: 33]. В качестве козла отпущения в повествование вводится фигура человека или группы людей, сочетающих в себе физическое и моральное уродство или же еще какие-то признаки неполноценного членства в сообществе (например, совершенные ими страшные или аморальные поступки) [68: 36ff]. «Жертва считается той скверной, которая заражает все вокруг себя и смерть которой действительно очищает общину, поскольку возвращает туда мир» [66: 127]. В общем и целом, «кризис – это таинственное зло, которое занесено извне посредством гнусной скверны и распространение которого можно было остановить, только изгнав носителя этой заразы» [66: 113].

Между нарративом морального консерватизма и мифологическим нарративом «козла отпущения» можно увидеть отчетливое структурное подобие. Нависшая над сообществом тотальная угроза, ввергающая это сообщество в хаос путем стирания фундаментальных культурных различий – ведь что такое моральный консерватизм как не страх по поводу исчезающих различий: между мужчиной и женщиной, между родителями и детьми, между нормой и патологией!? Что такое тревога по поводу размывающейся культурно-духовной самобытности как не страх по поводу неразличимости между «нами» и «ими»!? Коварный злодей или группа злодеев, являющийся источником и причиной этой угрозы – прислуживающие Антихристу либералы-«извращенцы», впускающие упадок и гниение в здоровое тело традиционного цивилизационного уклада. Однако последний элемент этой структуры – расправа над злодеем и восстановление привычного порядка – в нарративе морального консерватизма отсутствует. Это логично – ведь перед нами нарратив до его отыгрывания в исторической траектории данного сообщества. Перед нами отражение «механизма козла отпущения», но только как бы наполовину зависшего, как бы лишеного – временно? – решающего импульса для своего проворачивания. Об этом зависшем характере *morality turn* мы поговорим в одном из ближайших разделов.

Перед нами не просто идеи, не просто манипулятивные уловки хитроумных элит, перед нами нарративное отражение фундаментального культурного процесса: сообщество в момент переживания острого внутреннего кризиса, который запускает архаичный, но от этого не менее действенный механизм, призванный, согласно очень специфической логике, этот кризис преодолеть.

#### 4.4 Моральный консерватизм и мифологическая логика

Однако консервативный нарратив есть не просто отражение кризиса, переведенного на язык драматического повествования. Само понятие «отражение» предполагает

тождество отражения и того, что оно отражает. Однако в случае консервативного нарратива это не совсем так. Речь идет не просто о болезненных социальных, политических, культурных, демографических трансформациях, которые в зеркале человеческого сознания превращаются в историю о «силах зла», терзающих «тысячелетнюю Россию» и ввергающих ее в хаос, речь идет о переводе этого кризиса в другое измерение, в котором он начинает жить своей жизнью, начинает подчиняться какой-то своей особой логикой – которую мы в последнем абзаце предыдущего раздела назвали «специфической».

Собственно, этот момент отмечал сам Жирар. Ведь про механизм козла отпущения мы узнаем благодаря мифологическим повествованиям. Эти повествования оказываются как бы нарративным отражением данного механизма. Однако это не просто отражение – это еще и сокрытие этого механизма, его камуфлирование в нечто приемлемое для членов данного сообщества [68: 45-79]. История про то, как сообщество решило свои внутренние проблемы за счет расправы над невинным, превращается путем мифологической трансформации в повествование о жутком хаосе, объявшем сообщество и угрожавшем его полным уничтожением. Виновником этого хаоса в рамках мифа оказывается совершивший нечто ужасное злодей, справедливая расправа над которым восстановила порядок и вернула ход жизни к его нормальному течению.

Любопытной особенностью этого нарратива является его неуязвимость для рациональной критики: например, невозможно привести статистику, которая бы показывала необоснованность опасений по поводу ювенальной юстиции. И дело даже не в том, что такой статистики не существует, дело в том, что такая статистика не будет принята во внимание. Она будет тут же встроена в этот нарратив как еще одно доказательство ухищрений врагов, пытающихся с помощью цифр запутать людей и лишить их способности к сопротивлению [69]. Здесь, в частности, в повествование моральных консерваторов вводится понятие «информационной войны», согласно которому против России ведется война, одним из измерений которой является измерение информационное: враг пытается нас дискредитировать, внушить нам ложную картину мира – для этого он подсовывает нам «псевдоисследования» и «псевдостатистику», которую, после того как коварный замысел был разоблачен, можно просто игнорировать.

Нарратив не подлежит рациональному анализу – его нельзя сопоставить с действительным положением дел, отметить его верные или не верные моменты. Как отмечает Жирар, захваченных логикой «козла отпущения» не интересуют естественные причины кризиса, их не интересуют естественные виновники происходящего [68: 31]. Срабатывает магическая каузальность, каузальность козла отпущения: «далеким и недоступным природным причинам человечество всегда предпочитало причины “значимые с социальной точки зрения и допускающие корректирующее вмешательство”, иначе говоря – предпочитало жертвы» [68: 320].

Но при этом данный нарратив не может быть назван и совершенно произвольным: он разворачивается в соответствии с определенной – пусть и «специфической» – логикой. То есть элементы этого нарратива не просто нагромождаются друг на друга, они подчиняются определенной последовательности. Более того, учитывая, что эта последовательность наблюдается нами не только в данном конкретном случае, значит она возникает не случайным образом, значит элементы этого повествования связаны между собой в соответствии с определенной логикой. Но что это за логика – если эту логику нельзя назвать рациональной, классической, если это не логика, опирающаяся на законы логики, аргументы и факты? Это логика, которую мы будем называть «мифологической» или, если отсылать к идеям Карла Густава Юнга, архетипической [70].

Под мифологической логикой я понимаю постоянно встречающиеся взаимосвязи элементов, которые в итоге выстраиваются в узнаваемые мифологические сюжеты<sup>8</sup>. В мифологической логике элементы некоего нарратива взаимосвязаны, однако они взаимосвязаны не рациональным образом, это не классическое логическое повествование, где один элемент логически вытекает из другого, как это, например, происходит в научном тексте или же в попытке рациональным образом докопаться до естественных причин некоего явления. В мифологической логике элементы связаны друг с другом, но не в соответствии с какими-то рациональными основаниями, просто за одним элементом повествования обязательно как бы с необходимостью следует другой элемент повествования, а за ним третий. Исследователи мифологии, а вместе с тем и нарративов как таковых, обращают внимание на то, что эти нарративы при, казалось бы, безграничных возможностях человеческого воображения крайне скудны – по сути речь идет об очень ограниченном репертуаре сюжетов. Кто-то говорит о шести основных сюжетах [72], кто-то – об одном метасюжете с массой вариаций [73]. При этом не важно – идет ли речь о художественных (например, в книгах или в кино) нарративах, или же о нарративах политических – везде проступает одна и та же последовательность элементов, подчиненная именно мифологической логике, мифологической необходимости.

И тут возникает момент если не несогласия с Рене Жиаром, то как минимум момент непонимания его позиции<sup>9</sup>. Жиар обращается к классической дискуссии о том, что первично – миф или ритуал. Для Жиара первично ни то, ни другое – первично то, отражением чего становится как ритуал, так и миф: коллективная расправа над невиновным козлом отпущения, укреждающая или переукреждающая сообщество.

Жиар пишет о реальности жертв, стоящих за мифологическими повествованиями, для него действие предшествует символизации этого действия в мифологическом повествовании. Как риторически вопрошает Жиар, «если реальны жертвы средневековой охоты на ведьм, то почему же не реальны жертвы мифов?» [75: 83] Миф, согласно Жиару, является отражением события, тем, что возникает после коллективного насилия. Для него первично реальное физическое событие – насилие «всех-против-одного», которое потом скрывается в мифе, превращаясь в приемлемое для гонителей повествование, или же алгоритмически воспроизводится с соблюдением всех мер безопасности в ритуале. Однако в рамках такой позиции не до конца понятно – как могут существовать нарративы коллективного насилия ДО совершения самого насилия и в некотором смысле независимо от него.

На мой взгляд, и тут я следую за школой Юнга, архетипическая подоплека мифологических нарративов является психической истиной механизма «козла отпущения», залогом *психической* действенности этого нарратива – через этот нарратив человек или сообщество (в «коллективной душе») проживает определенные психические события, заканчивающиеся катарсическими переживаниями. Именно по этой причине мифологические нарративы существуют с таким постоянством и так часто себя воспроизводят – ведь они укоренены в «трансубъективные, обладающие значительной автономностью психические системы, которые ... лишь весьма условно подчинены контролю сознания» [70: 103]<sup>10</sup>. То есть, в моей интерпретации, мифологический нарратив не просто отражает некое реальное событие, но он является его обратной стороной, его психической основой, без которой обсуждаемый механизм вряд ли бы сработал. Это

---

<sup>8</sup> О логике мифа, правда, в совершенно ином смысле писал Яков Эммануилович Голосовкер (См., [71]).

<sup>9</sup> Подробнее об интерпретации мифа у Жиара см.: [74].

<sup>10</sup> Цитата слегка изменена.

подготовка события, его предвкушение и проживание в фантазмическом измерении коллективных представлений.

Проворачивание мифологической логики приводит к обновлению «коллективной души». Это психическое измерение процесса преодоления кризиса. Есть материальное проворачивание механизма козла отпущения, то есть физическая разрядка путем вымещения злобы и ненависти на невинной жертве, а есть – его проживание на уровне «коллективной души», его архетипическое подкрепление. Козел отпущения и порождаемый им хаос не существуют с точки зрения позитивистского подхода к реальности, но в мифологической логике они реальны – то есть они соответствуют реальным субъективным и даже интерсубъективным переживаниям того сообщества, которое мнит себя внутри «жертвенного кризиса» и которое разворачивает мифологическую драму, финалом, апогеем которой должно стать коллективное убийство.

#### 4.5 Культурные механизмы преодоления кризиса

Собственно, данная работа далеко не первая попытки использовать идеи Жирара для интерпретации морального консерватизма и того сообщества, которая стоит за производством этой идеологии. Например, Марк Васей-Саундерс в работе «Скандал евангельских христиан и гомосексуальность» [76] опирается на Жирара для понимания причин крайнего неприятия гомосексуальной тематики среди британских евангельских христиан во второй половине XX века. Он указывает на кризис этого религиозного сообщества и на два взаимосвязанных истока кризиса – внутренний кризис самой евангельской идентичности в связи с утратой определенности по поводу того, что есть настоящее евангельское христианство, и внешний кризис, обусловленный тем общим контекстом, который задается процессами поздней современности (в частности, секуляризацией) [76: 51]. Автор показывает, как вопрос ЛГБТ из частного и малозначимого сюжета превращается в вопрос символической значимости – в символ противостояния секулярной культуре, за которой видятся происки Сатаны и заговор либералов-геев. Неприятие прав ЛГБТ превращается в символ сохранения собственной евангелической идентичности в быстро меняющемся мире. Как констатирует Васей-Саундерс, «к середине 1990-х гг. консенсусная позиция [по поводу прав геев] превратилась в опознавательный знак евангелических христиан – она стала первостепенным вероучительным положением, позволяющим определять, является ли тот или иной человек верным христианином или же его сбילה с истинного пути греховная гордыня и манипуляции хитрого гее-либерального сатанинского заговора» [76: 100]. Он продолжает: «консенсусная позиция по поводу гомосексуальности превратилась в евангельскую истину, которую следует защищать от мира, который не хочет эту истину слышать» [76: 100]. Проблема не в гомосексуальности как таковой, проблема в том, что «гомосексуальность стала символом кризиса неразличимости, развернувшегося вокруг евангельской идентичности» [76: 219].

Применительно к теориям заговора идеи Жирара использовали Эмма Джейн и Крис Флеминг, которые в своей книге «Современный заговор» приходят к схожим выводам по поводу логики козла отпущения в подобных нарративах: «какими бы сложными ни позиционировали себя порой теории заговора, они почти безальтернативно прибегают к каузальности, которая осуществляет простое монокаузальное приписывание злодейских деяний конкретному индивиду или же конкретной группе индивидов. Теории заговора, другими словами, ищут козлов отпущения – тем самым они позволяют своим приверженцам снимать вину с тех, кто открывает эту “скрытую истину”» [77: 94].

В российском контексте идеи Жирара для анализа православной субкультуры впервые использовал Алексей Зыгмонт, обративший внимание на острую форму «жертвенного кризиса», переживаемого так называемой «прихрамовой средой» [78; 79]. Однако автор совершенно игнорирует обязательный следующий элемент «жертвенного кризиса» – появление «козла отпущения». В такой логике, вероятно, более близкой самому Жирану, механизм козла отпущения больше не действует – ведь он был разоблачен! – вместо этого сторонники такой логики предлагают обратиться к позднему Жирану, который в работе «Завершить Клаузевица» обращает внимание на фигуру врага и «устремление к крайности», к бесконечной эскалации противостояния, которая отныне уже не может разрешиться привычным образом – то есть через примиряющее насилие по отношению к невинной жертвы. Как поясняет этот момент сам Жирар во Введении: «Узнать, что у нас есть козел отпущения, значить потерять его навсегда и оказаться беззащитным перед миметическими конфликтами, не имеющими никакого возможного разрешения» [80: xiv]. Что ж, если мы и разучились чему-то в механизме козла отпущения, так это последующему обожествлению жертв, но никак не насилию над невинными! Но оставим до следующего параграфа обсуждение этого, на мой взгляд, излишнего «оптимизма» по поводу преодоления логики козла отпущения. Вместо этого отметим следующее: такой подход к изучению морального консерватизма вполне имеет право на существование, например, в контексте исследования транснациональных культурных войн, где либеральная и консервативная сторона, действительно рассматривают друг друга как врагов, строящих постоянные козни друг против друга, где действительно происходит бесконечная эскалация противостояния, неспособная привести ни к какому конструктивному взаимодействию<sup>11</sup>. Или, например, в контексте исследования культурных войн в США, где, судя по всему, работает аналогичная динамика [20].

Однако российская ситуация едва ли может рассматриваться как еще один пример подобных культурных войн. «Поворот к традиционным ценностям» в России это не повторение сценария культурной войны, это сценарий «уязвимой идентичности», «онтологической небезопасности»<sup>12</sup>, болезни, разъедающей тело общества. Логика излечения от этой болезни, равно как и сама постановка диагноза, о чем свидетельствует нарратив морального консерватизма, движется именно по мифологическим рельсам «козла отпущения», а вовсе не бесконечной эскалации противостояния! Как говорил Вольфганг Палавер, один из, наверное, крупнейших специалистов по Жирану [82], «нельзя иметь идентичность без козлов отпущения!»<sup>13</sup>. Но точно также можно сказать – «нельзя иметь традиционный образ жизни без козлов отпущения!», «нельзя иметь духовные скрепы без козлов отпущения!», «нельзя быть Катехоном без козлов отпущения!» Палаверу вторит и сам Жирар: «Мы без труда подмечаем, как численность козлов отпущения возрастает всюду там, где группы людей пытаются закрыться внутри определенной идентичности - общинной, локальной, национальной, идеологической, расовой, религиозной и т.д.» [75: 167].

---

<sup>11</sup> См. подробнее: [1].

<sup>12</sup> Алисия Чуранович пишет про «обеспокоенность статусом» [84], Андрей Цыганков – про «уязвимую идентичность России», ощущающую свою «онтологическую небезопасность» [65]. Однако в общем и целом анализ редко углубляется в эти сюжеты, концентрируясь вместо этого на рациональных действиях элит, решающих с помощью морального консерватизма свои политические задачи.

<sup>13</sup> Личная беседа.

Этот момент можно сформулировать и в рамках несколько иного концептуального подхода – безотносительно Жирана. Особенностью интересующего меня нарратива является то, что он начинает переживаться – и транслироваться на уровне государственных институтов – не как кризис одной частной субкультуры или же одного частного сообщества, например, православных христиан. Он переживается как фундаментальный кризис, затрагивающий все общество как таковое – то есть вся нация, весь народ, вся страна находится под угрозой. Эта тотализация связана со *структурными* особенностями консервативной идеологии, по крайней мере в том ее виде, в каком она распространена в современной России. Под структурными особенностями я имею в виду то, как эта идеология сопряжена с видением общества как такового, с репрезентацией социального. На языке социальной теории эта идеология характеризуется представлением о «социальном целом», об «органическом единстве» как ведущей метафоры для осмысления общества. Однако органическое единство невозможно – любое общество испещрено антагонизмами. Отсюда основное напряжение консервативного нарратива – вынесение этого внутреннего антагонизма вовне и нарративизация противостояния между гармоничной сердцевиной («крепостью») и угрожающими этой сердцевине антагонизмами (олицетворяемым внутренними и внешними врагами). Отсюда и «параноидальная» структура всей консервативной конструкции – мания преследования со стороны враждебных сил, которые по каким-то причинам чинят злокозненные планы по разрушению этого заветного «социального единства».

«Общества не существует», если вспомнить знаменитый афоризм Лаклау и Муффа [83: 95-96], так как любое общество по определению испещрено внутренними антагонизмами и противоречиями. Однако *представления* об обществе как гармоничном целом вполне могут существовать. В этом суть идеологии – сокрыть внутренние антагонизмы.

Этот механизм идеологического сокрытия внутренних антагонизмов во имя холистического видения общества прекрасно описан Славоем Жижекком: «образ общества как единого тела является фундаментальным идеологическим фантазмом». А дальше он справедливо спрашивает: «Но какой элемент позволяет объяснить это несовпадение между органическим видением общества и действительным социумом, расколотом антагонистическими противоречиями?» [84: 132] Благодаря работе идеологии невозможность общества оказывается уже изначально вписанной в саму идеологическую фантазию как тот чужеродный, враждебный элемент, который собственно и не позволяет этому утопическому видению социальной гармонии претвориться в жизнь. В этой связи Жижек анализирует немецкий антисемитизм, который в такой интерпретации как раз и оказывается тем механизмом, за счет которого нивелируется внутренняя рана сообщества. Она воплощается в фигуре еврея и выносится во вне. Тем самым, как пишет Жижек, «фигура “еврея” – это точка, в которой социальная негативность как таковая обретает позитивное существование» [84: 133]<sup>14</sup>.

Рене Жиран исходил из совершенно другой теоретической установки, однако, по сути, его интересовал все тот же механизм – механизм, за счет которого сообщество учреждает или переучреждает себя, восстанавливая свое единство и единодушие. И этот механизм Жиран видел в очень схожем ключе – вынесение внутреннего антагонизма, внутреннего хаоса во вне, его воплощение в фигуре «козла отпущения», который

---

<sup>14</sup> В контексте гомосексуалов очень интересный анализ дается здесь: [85].

оказывается тем чужеродным элементом, который привносит хаос в социальный порядок. Козел отпущения может быть назван той точкой, в которой «социальная негативность обретает позитивное существование». И после обретения этого позитивного существования социальная негативность – во благо сообществу – может быть устранена.

#### 4.6 Моральный консерватизм и проблема насилия

В моем изложении я пока тщательно избегал, наверное, самого главного вопроса: вопроса о насилии. Должен ли этот мифологический нарратив, в частности, мифологический нарратив морального консерватизма, разрешиться в актуальное насилие против врагов, против воплощенной «социальной негативности» или же существуют какие-то сдерживающие факторы, которые могут воспрепятствовать этому отыгрыванию мифологической логики?

Сам Рене Жирар был сильно обеспокоен антиритуалистским характером современного секулярного общества, игнорированием им фундаментальной проблемы – проблемы насилия и насущной потребности в механизмах безопасного выведения этого насилия вовне. Ведь задача ритуала – выводить насилие из общества, делать это насилие одомашненным, подчиненным воле человека, так как «все то, что при учредительном насилии от людей не зависит, место и срок убийства, выбор жертвы, — в жертвоприношениях люди определяют сами. Задача ритуала — урегулировать то, что не поддается никаким правилам; он фактически пытается извлечь из учредительного насилия своего рода технику катарсического умиротворения» [66: 136-137]. Но как быть с антиритуалистическими сообществами? С сообществами, которые в силу своего рационализма и секуляризованности признают ритуалы чем-то архаичными?

Как пишет Жирар, «современная деритуализация выставляет на свет психосоциологический субстрат обрядовых феноменов» [75: 167]. Вместо упорядоченного ритуала мы получаем «неритуализированный коллективный перенос», контролировать который зачастую оказывается просто невозможным. Как быть с этим «психосоциологическим субстратом», с *double bind* (социологическим и психическим), подталкивающим сообщество к привычному решению проблемы внутренних антагонизмов? В отсутствии ритуалов, одомашнивающих эти «привычные решения», какие есть реальные сдерживающие механизмы, защищающие, в частности, российское общество от отыгрывания обрядовых феноменов в их деритуализированной форме?

Французский мыслитель возлагал большие надежды на евангельский нарратив, как бы преодолевающий логику козла отпущения и переводящий человечество на рельсы иной логики, в основе которой оказывается не сторона гонителей, но сторона жертв. Положение механизма козла отпущения в ситуации модерна становится шатким. Однако евангельское преодоление учредительного насилия подчинено логике «почти, но еще не до конца». Как указывает автор книги «Жирар и современность», «архаический человеческий религиозный импульс, выявленный Жираром, будет всегда пытаться восстановить эту защитную сакральность, которая, будучи смертельно раненной Евангелием, все же не была до конца убита» [86: 10]. Христианские культуры «сами с легкостью регрессируют к архаическим паттернам насилия. Вот формула насилия Жирара применительно к средневековой христианской цивилизации: насилие Крестовых походов и погромов, инквизиция, а затем и охота на ведьм – сюда же входят и религиозные войны, которыми ознаменовался конец “христианской цивилизации” и подъем “Европы”» [87: xxxvii].

Можно отметить даже некоторую излишнюю оптимистичность Жирара, который писал: «наблюдать за процессом коллективного переноса сегодня проще, чем когда-либо, поскольку этот феномен более не санкционируется и не прикрывается религиозностью»

[75: 164]. Если опыт изучения современного морального консерватизма о чем-то свидетельствует – так это о том, что данный феномен до сих пор прекрасно прикрывается религиозностью, при чем той самой, которая, согласно логике Рене Жирара, должна была этот феномен преодолевать. Мы наблюдаем постепенный возврат к «архаическим паттернам насилия», в авангарде которого шествуют убежденные в своей правоте последователи христианства.

Так что же мешает «договорить до конца» этот мифологический нарратив – про извращенцев и их покушение на «духовно-нравственные основы»? Создается впечатление, что от совершения следующего логично шага удерживают не евангельские истины, но некоторая неловкость, некоторая трусость договорить до конца то, что молчаливо, но вполне однозначно подразумевается самой логикой повествования. Неловкость договорить до конца. Парадокс ситуации в том, что, с одной стороны, мы сталкиваемся с вечной логикой «козла отпущения», благодаря которой социальная негативность обретает позитивное существование, а с другой – обычный способ обращения с этой социальной негативностью как бы зависает в неловкой нерешительности. Ведь в логике повествования речь идет о «монстрах», развращающих детей, уничтожающих семьи, ставящих под угрозу само существование миллионов людей. Но призывать к бескомпромиссной борьбе с ними вроде как неловко... Или как минимум неполиткорректно. И вопрос насилия попросту повисает в воздухе.

Сам Жирар помимо собственно христианства возлагал надежды на характерный для современного общества индивидуализм, разлагающий сплоченные сообщества. Сообщество дробится, появляются отдельные группы и даже индивиды со своими персональными «козлами отпущения». Это в некотором смысле страшает от развертывания логики «козлов отпущения» во всей ее тотальности. Можно помимо индивидуализма уповать еще и на рациональность – на то, что есть рациональные агенты, которые не захвачены мифологической логикой, но лишь используют ее в своих интересах. Собственно, это то, на что, судя по всему, уповают те, кто видят в подъеме морального консерватизма отражение каких-то стратегических замыслов, стоящих за производством этих нарративов элит.

Но хватит ли этих защитных механизмов, учитывая повсеместное осуждение индивидуализма за счет превознесения коллектива, учитывая общий «антиинтеллектуальный» настрой, недоверие к истеблишменту, в том числе академическому<sup>15</sup>? У меня нет однозначного ответа на этот вопрос.

#### 4.7 Заключение

Целью анализа была демонстрация того, что в лице *morality turn* мы сталкиваемся не просто с интеллектуальными ухищрениями рационально мыслящих элит, преследующих свои интересы перед лицом все новых внутренних и внешних угроз. Мы сталкиваемся с процессом, который подчиняется своей собственной логике, рискующей увлечь всех, включая якобы все контролирующих бюрократов, в неостановимую спираль насилия. Востребованность описанных нарративов свидетельствует только об одном – среда их порождающая беременна насилием, она переживает острый кризис, выход из которого без «козла отпущения» представляется затруднительным. И дело тут не в специфике восточного христианства<sup>16</sup>, дело в фундаментальном механизме, который, возможно,

---

<sup>15</sup> Об антиинтеллектуализме много писал уже упоминавший Ричард Хофштадтер. См.: [88]. О том, как этот антиинтеллектуализм реализует себя в современном американском моральном консерватизме см.: [2].

<sup>16</sup> Лидером в деле продвижения морального консерватизма в жизнь является исламская Чечня (См. [89; 90]).

отсылает к самым эволюционным истокам человеческих сообществ [87]. Несмотря на столетия рационализации и секуляризации цивилизация это по-прежнему лишь тонкая пленочка, под которой скрываются приводящие сообщества в движение архаические силы и хтонические энергии, в любой момент готовые вырваться наружу, повергая уверовавших в собственную разумность людей в смятение. Мифос повсеместно торжествует над логосом.

## **5 Российские консервативные акторы в транснациональных сетях: история вопроса**

В этом разделе речь пойдет о частном сюжете, который тем не менее важен для понимания истоков того транснационального взаимодействия, которому собственно и посвящена данная работа. Мы будем писать о Питириме Сорокине, российском социологе, эмигрировавшем из России после Октябрьской революции. Фигура Сорокина уникальна в контексте транснациональных сетей консерваторов – он оказал влияние на формирование «морального консерватизма» как в России, так и в США, осуществив тем самым идейное сближение этих двух разных течений задолго до того, как это сближение смогло состояться на практике. Не удивительно, что фигура Питирима Сорокина постоянно упоминается в контексте взаимодействия русский и американских моральных консерваторов в XXI веке.

\*\*\*

Когда Карл Манхейм в 1925 году добавил к своему исследованию «Консерватизм» подзаголовок «Вклад в социологию знания», он сделал это для того, чтобы подчеркнуть – его интересует консерватизм как когерентная форма мышления, как стиль мышления (*Denkstil*), который возник из специфического исторического и социологического контекста. Он не хотел опровергнуть консерватизм, не хотел он и солидаризироваться с ним. Вместо этого, для того, чтобы изложить «морфологию» консервативного мышления, анализ Манхейма обращался – слой за слоем – к историко-политическим, философским, интеллектуальным и социологическим источникам немецкого консерватизма начала XIX века. В этом смысле он идентифицировал узловые точки (*Knotenpunkte*), которые придавали консервативной мысли согласованность; среди его источников были отдельные авторы, интеллектуальные школы и даже целые издательские серии [91]. В этом разделе мы ставим своей целью добавить современное крыло к зданию консервативной архитектуры Манхейма, следуя его методу исторического и социологического анализа. Если чуть более конкретно, мы бы хотели добавить несколько кирпичиков к анализу морального консерватизма XXI века, идентифицировав и проанализировав один из его узловых пунктов.

Узловая точка современного морального консерватизма, которую мы будем исследовать в этом разделе – это Питирим Александрович Сорокин, российский эмигрант из Гарварда (1889-1968), который, в качестве ученого оказался отеснен на обочину своей дисциплины, но чье наследие в качестве публичного интеллектуала сохранилось в США и заметно оживилось в России в последние несколько десятилетий. США и Россия два полюса, между которыми мы простираем наш анализ, так как в отличие от Мангейма,

который изучал консерватизм как национальный (немецкий) феномен, мы интерпретируем моральный консерватизм XXI века как транснациональный феномен, для которого Сорокин выступает в качестве узлового пункта, который связывает вместе отдельных акторов и идеи поверх национальных, культурных и лингвистических барьеров.

Жизнь Сорокина вмещает в себя историю XX века, которая простирается от царской России, большевистской революции и чекистской тюрьмы до Соединенных Штатов Америки и аудиторий элитного Гарвардского университета [92; 93; 94]. Он считается передовой фигурой социологической теории первой половины XX века [95; 96; 97], однако в американской академии он выпал из классического социологического канона. Периодически его «переоткрывают» [98; 99; 100; 101]. Ситуация отличается от России, где Сорокина сначала клеймили как «буржуазного» ученого, это было во времена СССР, а затем его переоткрыли и реабилитировали как светило социологии сразу после коллапса коммунистического проекта [102]. Однако наследие Сорокина имеет еще одно измерение, которое связывает его современное российское и американское восприятие. Это та составляющая его творчества, которую Майкл Буравой [103] называет «публичной социологией». Суть «публичной социологии» в том, что она «ориентирована наружу на большие группы, которые составляют современное гражданское общество». Лоуренс Т. Николс, который опирается на идеи Буравого, составил список работ Сорокина, которые относятся к «публичной социологии» [104: 31]. Это такие его работы, как «Кризис нашего времени» (*Crisis of Our Age*) (1941), «СОС: Смысл нашего кризиса» (*S.O.S.: The Meaning of Our Crisis*) (1951), «Американская сексуальная революция» (*American Sex Revolution*) (1956), «Основные черты нашего времени» (*Basic Trends of Our Time*) (1964). В этом разделе мы показываем, что именно эта ангажированная составляющая наследия Сорокина оказывается наиболее востребованной сегодня, именно она делает его узловой точкой морального консерватизма XXI века.

Ниже мы проанализируем роль Сорокина в формулировании аргументов в рамках современного морального консерватизма в США и в России, а также обратим внимание на то, как отсылки к Сорокину соединяют эти два консерватизма воедино. Далее мы выделим четыре аспекта работы Сорокина, которые являются определяющими для его принятия современными моральными консерваторами: тот акцент, который он делает на ценностях, его идеи по поводу семьи, его понятие «чувственной культуры», а также его видение морального возрождения. Мы закончим оценкой различий в интерпретации Сорокина у российских и американских моральных консерваторов – эти различия отражают два различных самовосприятия консерваторов в современном обществе.

Этот сюжет будет раскрыт на основе эмпирического исследования транснациональных сетей моральных консерваторов [105]. Мы не обращались к Сорокину специально в качестве одного из составляющих этого социально-политического явления, скорее столкновение с Сорокиным произошло само по себе, мы просто решили углубить этот сюжет. Раздел основан на непосредственном анализе дискурса морального консерватизма, документов и качественных интервью, а также на исследовательской литературе. В ситуации, когда национальные и сугубо американские «культурные войны» становятся глобальными [106; 107], этот раздел делает теоретический и эмпирический вклад в понимание возникновения и когерентности транснационального морального консерватизма.

### 5.1 Питирим Сорокин и моральные консерваторы в США и в России

Тогда как среди социологов труды Сорокина в США упоминаются лишь в нескольких статьях и разделах книг (о его академической релевантности для современных социальных наук см [108]), его слава как пророка позднекапиталистического социального и морального кризиса разрастается. Немецкая исследовательница Сюзан Пикель опубликовала любопытные данные, которые подкрепляют данный тезис. Она выяснила, что к 2002 году ссылки на академические исследования Сорокина в США были редкими, они относились практически исключительно к работам Сорокина, написанным до 1942 года, тогда как его рецепция среди религиозных и моральных консерваторов была более масштабной, при этом последние опирались в основном на его поздние работы, при чем в достаточно избирательной манере [109]. Ниже будет показано, что это четкое разделение должно быть скорректировано с учетом его сельской социологии.

Есть также и третья линия присутствия Сорокина в современном интеллектуальном пространстве. Речь идет о его поздних работах, имеющих отношение к исследованиям альтруизма [110]<sup>17</sup>. Линия восприятия Сорокина, которой посвящен наш раздел, касается морально-религиозной линии, которая представляет Сорокина пророком упадка (о пророческой составляющей наследия Сорокина см. [111]). В России, но также и в США, есть исследователи, активисты и политики, которые обращаются к Сорокину как к тому, «кто считал своей обязанностью осудить некоторые условия и паттерны современности,

---

<sup>17</sup> Сорокин считается основателем социологии альтруизма, подхода, за который его часто критиковали и который привел к отчуждению от него ряда коллег. Его исследования креативного альтруизма в Гарварде спонсировались Эли Лилли, бизнесменом-филантропом, с 1956 по 1959 года [93]. В ходе нашего исследования было обнаружено, что исследования альтруизма Сорокина привлекли выдающегося православного теолога – Антония Блума, который позднее стал Митрополитом Сурожским.

предупредить об их последствиях и попытаться подготовить нас к выходу из нормативного кризиса поздней современности» [112].

### 5.1.1 Моральные консерваторы в США

В США репутация Сорокина как публичного интеллектуала в основном основана на его полемических работах, написанных после 1942 года. Его книга «Американская сексуальная революция» цитируется Билли Грэмом, основателем Евангельской ассоциации Билли Грэма. В своей работе «Мир в огне» (1965) он называет Сорокина «одним из наиболее проникательных наблюдателей за американской сексуальной жизнью» [113]. Эта же книга становится основным источником для документального фильма «Перверсия во имя прибыли» (1965), который предупреждает против негативных последствий сексуальной эмансипации<sup>18</sup>. Многие авторы также неоднократно повторяли тезисы Сорокина для того, чтобы выступить против легализации однополых браков [114; 115; 116]. Прочие авторы концентрировались на теории Сорокина о чувственной культуре чтобы осудить последствия секуляризации и призвать к новому обращению в христианскую веру [117; 118; 119; 120].

Помимо восприятия пророческих работ Сорокина, его ранние социологические исследования, посвященные сельской социологии, сыграли важную роль в превращении русско-американского ученого в основополагающего для моральных консерваторов автора. Вместе с Карлом Циммерманом Сорокин развивал особый взгляд на сельско-городскую социологию, согласно которой только сельский образ жизни, основанный на традиционной модели семьи, экономике ручного труда, домашнего хозяйства и сильной привязке индивида к своей земле, является социологически, демографически и экономически устойчивым (1929) [121]. Эта исследовательская программа была продолжена далее Карлом Циммерманом [122], который постоянно выражал свою интеллектуальную признательность Сорокину [123; 124].

Спустя два десятилетия программа сельской социологии Циммермана-Сорокина была развита историком и просемейным активистом Аланом Карлсоном, который стал ключевой фигурой в превращении Сорокина в узловую точку, соединяющую российских и американских моральных консерваторов. Алан Карлсон является автором бесчисленных книг о семье [125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133], кроме того он является директором-основателем Центра Говарда по изучению семьи, религии и общества,

---

<sup>18</sup> Фильм находится в открытом доступе и может быть обнаружен по этому адресу: <https://www.youtube.com/watch?v=pciD9gd3my0&t=252s>

негосударственной организации, которая вовлечена в просемейный и пролайф активизм в США и ООН (она аккредитована при ООН с 2003 года). Карлсон, работавший профессором истории и политики в Колледже Хиллсдейл в Хиллсдейле, Мичиган, также является ключевой фигурой для основания Всемирного конгресса семей, в учреждении которого также приняли участие российские социологи. Об этом подробнее чуть ниже.

Карлсон, который характеризует себя как «ортодоксального лютеранина», упоминает Сорокина и Циммермана как двух из трех основных авторов для просемейных протестантов (третий Роберт Нисбет) [134]. Он заимствует практические рекомендации из работы Сорокина и Циммермана о сельско-городской социологии для своего «манифеста» о «естественной семье» в Америке XXI века [132]. Две сорокинские идеи относительно семьи оказали влияние на Карлсона: во-первых, его идея о том, что небольшие, напоминающие деревню сообщества являются лучшей средой обитания для семей; во-вторых, его антикоммунизм. Сорокин был христианином, который ужасался коммунизму и большевизму всю свою жизнь. В своей биографии он осудил моральный упадок времен прихода большевиков к власти, свидетелем которого он был (см. его описание морального упадка после революции 1917 года в его автобиографии [135: 33]). Влияние сорокинского неприятия коммунизма легко узнается в работах Карлсона, посвященных критике системы социального государства в Европе [136; 48]. Собственная экономическая и политическая позиция Карлсона лучше всего описывается как либертарианская.

Сорокин вдохновлял и прочих моральных консерваторов, которые собрались вокруг Центра Говарда и Института Рокфорда, являющегося предшественником Центра Говарда. Один из них – это Брайс Кристенсен, опубликовавший статью о Сорокине и Солженицине [137]; другой – Гарольд О.Дж. Браун, (бывший) директор Центра изучения религии и общества при Институте Рокфорда, а также профессор библейской и систематической теологии при *Trinity Evangelical Divinity School* в Дирфилде, Иллинойс. Браун опубликовал целую книгу, представляющую собой комментарий на «Кризис нашего времени» Сорокина [138]. Вместе все эти авторы создали то, что Дорис Бус и Диди Херман называют «секуляризированным профессиональным дискурсом о ‘семье’, который получил широкое распространение и уже редко ассоциируется с консервативной христианской политикой» [139: 140]. Еще одна интеллектуальная связь – это тот факт, что новые издания работ Сорокина публикуются в том же самом издательстве, что и работы самого Карлсона – *Transaction Publishers* (в 2016 это издательство было приобретено *Taylor & Francis*).

Влияние Сорокина на американские просемейные круги заметно даже на самом высоком политическом уровне. Сорок восьмой вице-президент США Майкл Пенс,

открытый сторонник пролайфа и просемейной политики, находится под влиянием идей Сорокина. Он цитирует Сорокина в Поправке в защиту брака в 2006 году, появившейся в самый разгар дискуссий в США по поводу однополых браков. Как пишет Пенс: «Питирим Сорокин обнаружил, что в ходе истории социальные потрясения всегда следовали за ухудшением ситуации с браком и семьей» [140].

Сорокин не только внес вклад в профессионализацию и социологическую фундированность разговоров о традиционной семье в США, отсылка к Сорокину также ценна в плане превращения этого дискурса в транснациональный консервативный христианский дискурс. Это особенно важно применительно к ситуации в России, представляющей собой второй полюс на нашей карте современного транснационального морального консерватизма.

До определенной степени Сорокина необходимо рассматривать как одну из немногих фигур тех русских, кто оставил большевистскую Россию, отправился на Запад, и чье наследие стало важным как в интеллектуальном ландшафте Запада, так и в российском интеллектуальном ландшафте после коллапса СССР. Самый известный аналогичный пример – Николай Бердяев [141], которого Роберт Нисбет наряду с Сорокиным упоминает в числе «основных пророков нашего времени» [142: 8]. Еще одна фигура, которая имеет значение в этом контексте – это Александр Солженицын. Он также сыграл роль в формировании американского консерватизма, а уже упоминавшийся Кристенсен назвал Сорокина его «благородным предшественником» [137: 390]. Однако вполне можно утверждать, что Сорокин в плане своего влияния в XXI веке превосходит своих соотечественников.

### 5.1.2 Моральные консерваторы в России

После распада Советского союза и двух десятилетий социального транзита российское общество предприняло попытку поворота к консерватизму, который ассоциируется с православным христианством, политическим авторитаризмом и традиционными ценностями [143; 144]. Этот поворот к традиционным ценностям нельзя назвать полностью доморощенным, на него оказали влияние контакты между российскими консерваторами и их единомышленниками с Запада. Сорокин занимает особое место в этом контексте, он является аутентичным интеллектуальным источником как для американцев, так и для русских. Это делает его уникальной фигурой.

Уже упоминавшийся Карлсон выступил в качестве наводчика мостов между американскими и российскими просемейными активистами. В 1995 году он отправился в

Москву для того, чтобы встретиться с российскими исследователями, придерживающимися схожих взглядов, речь идет о демографах Анатолии Антонове и Викторе Медкове. Последние как раз закончили перевод и публикацию одной из книг Карлсона. Антонов – социолог и один из немногих российских исследователей, кто ориентировался на Сорокина еще в Советские времена, когда его имя все еще находилось под запретом. В интервью с членами нашей исследовательской группы Антонов вспоминает, что на заре своей карьеры в Московском государственном университете он познакомился с работами Сорокина. Его научный руководитель привезла некоторые из книг Сорокина из-за границы и позволила студентам ознакомиться с ними. Как утверждает Антонов, «работы Сорокина о кризисе семьи повлияли на нашу традицию научного осмысления феномена семьи». Карлсон наряду с Антоновым разделяли видение кризиса семьи и истоки этого кризиса, вместе они основали Всемирный конгресс семей (ВКС) [145].

Всемирный конгресс семей является транснациональной негосударственной просемейной организацией. Она управляется из Центра Говарда, который координирует членов из других стран. После встречи Антонова и Карлсона в 1995 году российское участие в ВКС практически сошло на нет. Лишь пятнадцать лет спустя, в 2010 году, это взаимодействие возобновилось. В 2010 году управляющий директор ВКС Ларри Джейкобс отправился в Россию с официальным визитом для того, чтобы выступить на мероприятии, организованном российской пролайф организацией «Святость материнства». Как сообщает Джейкобс: «Это был первый официальный визит представителя ВКС в Москву с того самого момента, как Алан Карлсон совершил свой визит в 1995 году. Мы были обрадованы той поддержкой, которую мы нашли. Российские пролайф и просемейные группы жаждут сотрудничать со своими партнерами на Западе. Учитывая традиционную поддержку веры и семьи, Россия продолжит играть все более возрастающую роль в международной борьбе за сохранение естественной семьи» [146].

Имя Питирима Сорокина неоднократно фигурировало во время этого визита. Так, Джейкобс выступил на «Шестой всероссийской научной конференции – Питирим Сорокин Ежегодный социологический форум», организованный факультетом социологии МГУ [146], Российской социологической ассоциацией и Международным институтом Питирима Сорокина и Николая Кондратьева. Также состоялась встреча Джейкобса с Владимиром Добреньковым, деканом социологического факультета МГУ, который «выразил ... полную поддержку просемейной деятельности Всемирного конгресса семей» [146].

Американцы нашли полное взаимопонимание в своем желании взаимодействовать с российскими партнерами по вопросам семьи. Наследие Питирима Сорокина облегчило это

взаимодействие. После крушения СССР Сорокин стал большим авторитетом для российских социологов. Антонов в интервью несколько критически отмечает: «Такая уж у нас страна, нам всегда необходим портрет на стене. Раньше у нас висел Маркс или Ленин, а теперь у нас вместо Маркса – Сорокин». Владимир Добренев, долгие годы возглавлявший социологический факультет МГУ (1989-2014), был сторонником консервативных взглядов, он продвигал Сорокина как ключевого автора для постсоветской социологии. Именно ему принадлежит решение пригласить Александра Дугина на факультет невзирая на репутацию последнего в качестве радикала (даже по российским стандартам)<sup>19</sup>. Вместе со своими коллегами Дугин учредил Центр консервативной социологии имени Питирима Сорокина<sup>20</sup>. Дугин так оценил важность наследия Сорокина: «Ясной структуры, последовательного, непротиворечивого и упорядоченного выражения российский консерватизм пока еще не получил. Он остается консерватизмом эмоциональным, а не теоретическим; спонтанным, а не научным. Поэтому в новой исторической ситуации мы должны обратиться к наследию русских мыслителей, философов, социологов и экономистов, которые в разных исторических условиях готовили интеллектуальную базу для нового российского консерватизма» [148: 165].

Как и в случае со своими американскими коллегами, книга Сорокина об американской сексуальной революции стала важной узловой точкой для российских просемейных активистов. Хотя российский перевод и вышел тиражом лишь несколько сотен экземпляров, а его печатная версия едва ли может быть приобретена сегодня (сам текст перевода выложен в открытый доступ в интернет [149]), он прекрасно известен моральным консерваторам. Например, активный защитник семейных ценностей и убежденный боец с ювенальной юстицией, детский психолог Ирина Медведева утверждает в своих публичных лекциях, что памфлет Сорокина должен стать «настольной книгой» для всех тех, кто обеспокоен моральным упадком и желает сделать все для его предотвращения [150: 59 минута].

Обзор влияния Сорокина на консервативных мыслителей в России и США ясно показывает, что Сорокин действительно выступает в качестве узловой точки (*Knotenpunkt*) [91] для современных моральных консерваторов. При чем по разным линиям: он точка опоры для моральных консерваторов на протяжении уже долгого времени (с 1950-х годов и по сей день); он ввел идеи морального консерватизма в некоторые разделы социологии – благодаря своим работам о семье, сельской жизни и «чувственной культуре»; он соединил

---

<sup>19</sup> В конце концов, им пришлось покинуть университет вместе в 2014 году [147].

<sup>20</sup> Центр более не действует. Сайт <http://www.sorokinfond.ru/> может быть просмотрен через ресурс [archive.org: https://web.archive.org/web/20150401000000\\*/www.sorokinfond.ru/](https://web.archive.org/web/20150401000000*/www.sorokinfond.ru/).

своими идеями моральных консерваторов из США и России в сообщество активистов, готовых активно участвовать в жизни гражданского общества. В следующей части мы собираемся рассмотреть, какие аспекты наследия Сорокина являются определяющими для его рецепции со стороны современных моральных консерваторов. В конце мы обратим внимание на то, какие есть различия в восприятии сорокинских идей среди российских и американских моральных консерваторов.

## 5.2 Четыре фактора, которые делают Сорокина важным автором для морального консерватизма

Можно выделить четыре аспекта в наследии Сорокина, которые являются определяющими для его восприятия современными консерваторами: его акцент на ценностях, его тезис о «чувственной культуре», его идеи о семье и его надежда на нравственное возрождение. Мы опишем каждый из этих аспектов творчества Сорокина, а затем сделаем вывод о месте каждого из них в архитектуре современного транснационального морального консерватизма.

### 5.2.1 Акцент на культуре и ценностях

Когда прогрессивные левые интеллектуалы обсуждают моральный консерватизм христианских правых, они часто выражают непонимание того, почему культура для консерваторов перевешивает по значимости экономику. Почему для консерватизма именно «ценности важнее всего» [2], а не, например, перераспределение благ или же социальная справедливость? Этот вопрос становится более понятным, если прояснить основы подхода нравственных консерваторов к изучению общества. Подход Сорокина является прекрасной иллюстрацией консервативного подхода. Осмысление сорокинского подхода может выявить логику, лежащую в основе беспокойства современных христианских правых по поводу ценностей и их относительного игнорирования экономических вопросов.

Сорокин относится к «идеалистической» традиции социологической теории, согласно которой «то, что отличает разные вселенные разума и смысла друг от друга не только поверхностно, но самым сущностным образом, это различия в их ответе на “предельные вопросы”: какова природа конечной реальности и какова высшая ценность?» [151: 225]. Для Сорокина ядро любой социокультурной системы и ее динамики заключается в ее «ментальности» (*mentality*). Как объясняет Сорокин в своемopus «Социальная и культурная динамика», любая «логически интегрированная система культуры» имеет два аспекта - внутренний и внешний:

«Первый относится к царству внутреннего опыта, либо в его неорганизованной форме неинтегрированных образов, идей, волей, чувств и эмоций; либо в его организованной форме систем мышления, сплетенных из этих элементов внутреннего опыта. Это царство разума, ценности, значения. Для краткости мы будем называть его термином “ментальность культуры” (или “культурная ментальность”). Второй состоит из неорганических и органических явлений: объектов, событий и процессов, которые воплощают или включают в себя или реализуют или экстраполируют внутренний опыт. Эти внешние явления принадлежат к системе культуры только в той степени, в какой они являются проявлениями ее внутреннего измерения. Вне этого они перестают быть частью интегрированной культуры» [152: 20].

Затем он заключает: «Для исследователя интегрированной системы культуры первостепенное значение имеет внутренний аспект» [152]. Следует подчеркнуть, что теория Сорокина «рассматривает онтологические убеждения, преобладающие в данный момент времени, не столько как культурное содержание, сколько как культурные предпосылки, из которых культура как таковая проистекает и исходит» [152: 226]. Или, как выразился сам Сорокин: «Если природа основных предпосылок культуры играет такую важную роль в квалификации ее логической интеграции, то из этого следует, что ключевой принцип, благодаря которому можно понять природу интегрированной культуры, заключается, в первую очередь, в этих предпосылках» [152].

Ценности являются важной частью этих предпосылок или же «культурной ментальности». Типы ценностей, которые являются преобладающими, определяют тип культурной суперсистемы, с которой мы имеем дело. Франк Р. Коуэлл [153] даже утверждает, что понятие «ценности» является самым важным вкладом Сорокина в социологию. Он также добавляет, что «Сорокин был первым, кто системно ознакомил американцев с немецкой и континентальной европейской социологической мыслью» [153: 25]. Можно спорить, действительно ли Сорокин «первым» импортировал европейскую социологическую мысль в американскую науку [154], но бесспорно, что ценности были центральным элементом понимания Сорокиным цивилизаций или социокультурных систем (см. [155]). В этом упирающем на понятие «ценность» подходе к культуре культура фактически отождествляется с «системой ценностей».

Сорокин, как известно, выделял три типа культурных систем – идеациональную и чувственную, к которым он добавлял третий (смешанный) тип: идеалистическую (или интегральную) культуру. Согласно его теории, каждая цивилизация проходит через циклы колебаний между идеациональной, чувственной и идеалистической фазами. Каждая фаза

связана с соответствующими наборами ценностей – идеациональные ценности являются «абсолютными», «трансцендентными», «категорическими», «императивными», «вечными», «неизменными», в то время как чувственные ценности – «релятивистскими», «гедонистическими», «утилитарными», «эгоистическими». Идеалистические ценности являются «золотой серединой» между этими двумя крайностями (см. таблицы из его «Социальной и культурной динамики», [152: 39]). Культурные изменения происходят тогда, когда один набор ценностей исчерпывает себя и заменяется другим набором ценностей. Этот переходный период характеризуется хаосом [153: 474].

Важным в контексте нашего обсуждения является «закон поляризации» Сорокина, согласно которому культурный кризис при переходе от одной фазы к другой характеризуется крайней поляризацией. Сорокин писал, что

«Такие кризисы, с их неуверенностью, нестабильностью, беспокойством и страданиями, раскалывают людей на два противоположных крайних типа. Одни превращаются в чистых этерналистов, которые пытаются привязать человеческое существование к чему-то твердому, прочному, способному противостоять всем бурям эмпирической реальности; другие становятся крайними сенсуалистами, руководствующимися принципом *Carpe diem*, они пытаются получать удовольствие от текущего момента, так как завтрашний день полон неопределенности» [152: 315].

Сорокинская классификация человечества на этерналистов и сенсуалистов совпадает с той поляризацией, которую мы наблюдаем во многих сочинениях моральных консерваторов. Моральные консерваторы видят основание для существующих противоречий в современных обществах именно в расхождениях по поводу ценностных ориентаций, а вовсе не в социальной несправедливости, экономическом неравенстве или других формах социальной фрагментации. Они воспринимают текущие споры по поводу однополых браков или же туалетов для транссексуалов в качестве признаков той поляризации, которая, согласно Сорокину, является сигналом кризиса культуры.

Хотя ссылки на теорию культуры Сорокина можно увидеть лишь в небольшом проценте случаев, тем не менее вполне справедлив тезис о том, что Сорокин помог создать язык сегодняшних культурных войн, сформировав представление моральных консерваторов о социальных процессах и их динамике. Поняв идеализм Сорокина, мы начинаем видеть, как из этой теоретической основы возникают все прочие элементы его «публичной социологии».

## 5.2.2 «Чувственная культура» и конец Запада

Сорокинский акцент на ценностях остается до некоторой степени непризнанным в морально-консервативном дискурсе. В отличие от его концепция умирающей «чувственной

культуры». Это самый видный след Сорокина в современном консервативном дискурсе, и он также является наиболее привлекательным аспектом его работы для российских консерваторов. Российские консерваторы не только признают следы русских славянофильских идей в сорокинском диагнозе глубокого культурного кризиса Запада, который должен привести либо к полному коллапсу последнего, либо к глубокой культурной трансформации. Они также интерпретируют постсоветский транзит именно в сорокинском ключе, то есть как обреченность чувственной культуры. Добренъков, например, утверждает, что русское общество «переживает не просто период радикального социально-экономического и политического реформирования, но период болезненного, насильственного перехода от идеационно-идеалистической к чувственной социокультурной системе западного образца» [156: 159].

Сорокин был убежден, что западная цивилизация находится на конечной стадии чувственной фазы в своей культурной динамике:

«Организм западного общества и культуры, похоже, переживает один из самых глубоких и значительных кризисов в его жизни. Кризис намного больший, чем обычный; его глубина непостижима, ее конец еще не совсем заметен, и в него вовлечено все западное общество. Это кризис чувственной культуры, которая в данный момент находится в своей перезрелой фазе, это кризис культуры, которая доминировала в западном мире в течение последних пяти столетий» [152: 622].

Его чувство обреченности было настолько твердым, что он не стеснялся делать прогноз, согласно которому западная цивилизация рухнет в течение ближайших лет. Несмотря на то, что ему приходилось несколько раз исправлять свой прогноз, так как никакого крушения не происходило [157], он продолжал описывать признаки упадка. Самым важным из них была, по его словам, «сексуальная революция». В книге «Американская сексуальная революция» [158], первая версия которой была опубликована в виде статьи, Сорокин предупреждал о последствиях либерализации нравственных норм для будущего западной культуры. Его основной тезис заключался в том, что в основе почти всех социальных проблем лежит «половая анархия» и «упадок семьи». Книга представляет собой не столько научное эссе, сколько полемическую брошюру. Для многих современников эта брошюра была слишком экстремальна в плане своих выводов. Дэвид Р. Мейс, например, прочитал эссе и написал, что Сорокин «зашел слишком далеко» [159: 142]. Он критиковал Сорокина за то, что тезисы последнего не подкреплены «источниками» и что Сорокин позволил себе «под влиянием энтузиазма, являющегося следствием того дела, за которое он борется, зайти в своих аргументах дальше, чем-то предполагает разумный анализ» [159: 143]. Сорокин был невозмутим и на эту критику отвечал: «В наш век броской рекламы, оглушительной пропаганды и огромного преувеличения всего, что только

необходимо продать публике, нужно продвигать свои тезисы настолько настойчиво, насколько это вообще возможно. Особенно если эти тезисы “непопулярны” и противоречат преобладающим нравам и точкам зрения» [159: 470].

Диагноз Сорокина западной чувственной культуре является повторяющимся тропом в нравственном консервативном дискурсе, как в Америке, так и в России. В российском контексте авторитет Сорокина перевешивает любые эмпирические данные в поддержку более сбалансированного видения состояния западного общества. Его брошюра «Американская сексуальная революция» была опубликована в России в качестве именно *научного* издания. Это издание предваряется несколькими предисловиями – мы разберем их позже – написанными учеными, которые обсуждают тезисы Сорокина как если бы это была серьезная академическая научно-исследовательская работа [149].

В Америке тезис Сорокина об обреченной западной чувственной цивилизации широко разделяется консерваторами. Род Дрейер, автор бестселлера *The Benedict Option* (2017) [160], например, утверждает, что «идеи Сорокина абсолютно принципиальны для понимания того, почему традиционалисты-консерваторы, как религиозные, так и светские, должны сделать выбор в пользу *the Benedict Option*: осознанно отойти в сторону от умирающего культурного порядка и начать поиск исполненного верой и добродетели образа жизни в обособленном сообществе, которое может заложить основу для альтернативы текущему порядку» [161]. Вышеупомянутый Гарольд Браун опубликовал книжного размера комментарий к тезису Сорокина о чувственной культуре Западе, Браун попытался предложить сорокинский анализ с учетом прошедших пятидесяти лет развития [138].

### 5.2.3 Акцент на семье

Для моральных консерваторов выживание или упадок общества зависит от института семьи. Сегодня существуют различные формы семей, их юридически признают во многих странах, однако моральные консерваторы настаивают на превосходстве традиционной или «естественной» модели семьи. Тот факт, что однополые браки сегодня юридически признаны во многих западных странах, что уровень разводов высок и что семейная жизнь уже не является целью для многих людей на Западе, для консерваторов является признаком того, что западное общество находится в кризисе. Сорокин предвосхитил данные размышления. В 1948 году он написал: «браку и семье должно быть возвращено достойное место среди величайших ценностей в жизни человека, с этим нельзя играть. Семья, как социально санкционированный союз мужчины и женщины, родителей и

детей, должна быть радикально отделена от любых прочих несанкционированных половых союзов» [162: 148]. Сорокин с самого начал говорил о грядущем кризисе семьи, эмпирически многие из его пророчеств на эту тему действительно сбылись [163].

Семья и ее благополучие, согласно Сорокину, связаны с сексуальным поведением. Опыт русской революции был сильным основанием для аргументации в пользу тезиса о том, что сексуальная распущенность приводит к социальным волнениям. Сорокин был моральным консервативным антикоммунизмом. Эта позиция, вероятно, ставила в тупик многих его современников. В то время, когда Советская Россия была квинтэссенцией политического «другого» для Соединенных Штатов, Сорокин отстаивал тезис о том, что по сути Советская Россия и капиталистическая Америка столкнулись с одними и теми же проблемами и что эти проблемы связаны с регулированием сексуального поведения граждан. Как пишет Николс: «Внимание к сексуальному поведению в сочинениях Сорокина в США с 1920-х по конец 1950-х годов было еще одним существенным элементом, который отличал его от американских коллег. Хотя некоторые коллеги, особенно демографы и семейные социологи, занимались сексуальным поведением [...], это не было распространено среди тех, кто считался представителем “теоретической социологии” или же “общей теории”» [101: 394]. Сорокин утверждал, что изменения сексуальных представлений, отношений и поведения были ключевыми факторами для исторических изменений института семьи и общественных отношений в целом [101: 394]. Эта теория позволила ему увидеть сходство между Соединенными Штатами и Советским Союзом в то время, когда эти две страны, в глазах большинства современников, были антиподами.

Моральный антикоммунизм Сорокина объясняет то отвращение, которое современные моральные консерваторы испытывают по отношению к любой «левой» семейной политике. Неприятие моральными консерваторами ряда пунктов «левой» повестки в вопросах семейной политики выглядит неожиданно: что плохого в дневном уходе за детьми или же в государственных усилиях по снижению бремени воспитания детей, если эта политика помогает семьям? Для того, чтобы понять это, мы должны продумать всю логику моральной консервативной критики «левой» политики в отношении семьи, укорененной в неприятии Сорокиным коммунистической сексуальной революции, которая, по его мнению, предвосхитила американскую [164: 33]. Моральные консерваторы, которые разделяют этот нарратив, посчитают неприемлемой даже самую разумную меру по улучшению жизни семей, если за этой мерой маячит ценность сексуальной свободы. Эта принципиальная разница объясняет, почему современные дебаты о семье на

международных форумах, таких как Совет по правам человека при ООН, приводят лишь к противостояниям, несмотря на близость по некоторым практическим целям [165]. Как пишет один из современных авторов: «Сорокин был представителем “консерватизма семейных ценностей” задолго до появления самого этого термина» [166].

Работы Сорокина о семье стали известны в России с отставанием в сорок лет. Российских социологов, в частности, привлек демографический аспект. Демографическая тревога стала очень важной темой общественных дискуссий после падения СССР – например, обсуждение так называемого «русского креста», когда число смертей пошло радикально вверх, а число рождений – радикально вниз [167], Тезисы Сорокина о сексуальной распущенности как корне всех проблем и естественной семье как решении всех бед, дали ответ на два очень чувствительных вопроса, которые волновали россиян в 1990-х годах: что пошло не так в Советском Союзе? И что идет не так в постсоветский период? Ответ в духе Сорокина: одна и та же проблема, в конечном итоге, привело к тому, что Советский Союз распался, а постсоветский демократический транзит не удался – это проблема безнравственности. И что еще более важно: Россия не уникальна в своем переживании этого кризиса, она просто следует глобальной тенденции.

Авторы введения к переводу на русский язык работы «Американская сексуальная революция» проводят прямые параллели между американской сексуальной революцией 50-х – 60-х годов XX века и событиями в России после распада СССР. По словам Натальи Римашевской, член-корреспондента РАН: «Поразительно, но “Американская сексуальная революция”, написанная Питиримом Сорокиным ровно пятьдесят лет назад, является для России горячо злободневной. ... П.А. Сорокин разрушает мифы сексуальной революции» [149: 6]. Еще одно предисловие к этому изданию, написанное президентом Международного института П. Сорокина – Н. Кондратьева, утверждает, что «публикация этой книги в России будет способствовать преодолению глубочайшего нравственного и демографического кризиса, в котором оказалась страна в конце XX века и который угрожает будущему российской цивилизации, может привести к ее вырождению и исчезновению с геоцивилизационной карты мира» [149: 10].

В конце автор дает простой просемейный совет: «... Питирим Сорокин формулирует свод простых, веками проверенных правил движения от сексуального хаоса к сексуальной норме целостной любви как одной из главных ценностей в жизни человека: императивы целостной любви в молодости; строгих правил взаимного уважения и проверки чувств в период ухаживания: заключение брака с ориентацией на всю жизнь, на рождение и воспитание счастливых детей. Для реализации такого возрождения семейных и

сексуальных ценностей потребуются облагораживание культурной и общественной жизни» [149: 14].

#### 5.2.4 Обещание морального возрождения: разница между американским и российским консерватизмом

В то время как идеи Сорокина о семье позволили моральным консерваторам из Соединенных Штатов и России признать друг друга в своей общей борьбе, другой аспект наследия Сорокина скорее разделяет их и показывает разницу в самовосприятии консерваторов в России и в США.

Несмотря на свои панические пророчества, Сорокин не был пессимистом. Он предсказал, что в конце каждой угасающей «чувственной культуры» появляется новая идеалистическая или интегральная культура с новыми религиозными, духовными ценностями. В конце кризиса чувственной культуры ждет рассвет «более религиозно-коммунитаристских и отчетливо нечувственных ценностей более древней христианской интегральной культуры, которая вновь начинает заявлять о себе после десятилетий упадка» [152]. Консерваторы как в России, так и в США разделяют это видение – по крайней мере, на теоретическом уровне. Но практически их понимание того, что это означает для их соответствующих контекстов, радикально отличается.

Что касается российских моральных консерваторов, предсказание Сорокина вдохновляет их на то, чтобы определять постсоветскую Россию как предвестник грядущей идеалистической (или даже идеациональной) культуры. В этой связи Добренков пишет: «У нас есть надежда вырваться из объятий чувственной культуры и создать идеациональную культуру, заложить в фундаменте традиционные ценности» [156: 159-162]. Он дает рецепт для этого: «В самых общих чертах российская национальная консервативная идеология должна исходить из сильной власти, коллективистской высокой духовности, основанной на традиционных ценностях православия и других конфессий России, на единстве государства и народа. По своей сути национальной идеологии как идеологии нации, все общество всегда является государственным» [156: 158].

Короче говоря, русское православие, традиционные моральные ценности и политический авторитаризм являются чертами этой новой, интегральной русской культуры. С этой точки зрения Запад является представителем культуры умирающей чувственности. Обреченность Запада на гибель связывается с либерализмом и «чуждыми ценностями». В работах, которые руководствуются именно такой точкой зрения, нет никаких следов признания того, что Сорокин описывает общечеловеческое состояние, касающееся в равной степени и России, и мира в целом. Как пишет Владимир Добренков в

своей статье про Сорокина: «Западная цивилизация обречена на гибель, и ничто и никто ей не поможет» [156: 161]. А также: «Россия не по пути с нашими русскими либералами. ... Либералы были готовы отдать Россию на растерзание Западу, согласиться на ее расчленение, на отказ от национального суверенитета, на уничтожение государственности. Продолжают они это делать и сейчас. ... все, что они делают, противоречит управлению интересам России и российского народа. Либералы делают все для того, что “вернуть” Россию или интегрировать ее в лоно чувственной западной цивилизации, не понимая того, что, идя по этому пути, она безвозвратно катится в бездну небытия» [156: 161]. Такое видение морального возрождения – это то, что стоит за «консервативным поворотом» России в 2012 году.

Для американских моральных консерваторов этот российский оптимизм и демонстрация культурного превосходства должны, если они узнают об этом, привести к некоторому отчуждению от своих российских партнеров. Консерваторы в США также активно размышляют о том, как людям на Западе следует поступать в ситуации кризиса чувственной культуры, описанной Сорокиным. В основном речь идет о возвращении к христианским ценностям. Например, Норман Браун в своей книге «Чувственная культура» с восторгом описывает идеи Сорокина по поводу морального возрождения и преобразования культуры от эгоизма к альтруизму и более возвышенным ценностям [138: 232]. Но он не очень оптимистичен относительно возможностей такого преобразования в США. И здесь проявляется различие в подходах российских и американских консерваторов – для российских консерваторов «чувственная культура» затронула лишь поверхностные слои культуры их общества, по этой причине ее можно легко искоренить вместе с либералами, которые являются воплощением морального распада. Для американцев – «чувственной культуре» удалось проникнуть слишком глубоко в почву страны, до такой степени, что уже не может быть никакой надежды переориентировать всю культуру на более идеалистические основания. Род Дрейер со своей «стратегией отступления» является хорошим примером подобного мышления – в своей книге *The Benedict Option* он фактически выступает за христианскую изоляцию от чувственной культуры, обреченной на гибель [160]. Этот пессимизм в отношении собственной культуры заставляет американских консерваторов с надеждой смотреть на другие культуры, которые еще не полностью пропитались чувственными ценностями. Это может объяснить, почему американские консерваторы с надеждой смотрят на своих российских единомышленников [168].

### 5.3 Проигнорированная часть наследия Питирима Сорокина

До этого речь шла исключительно о той части наследия Сорокина, которая была воспринята моральными консерваторами как в России, так и в США. Однако один важный элемент сорокинского наследия очевидным образом в этой рецепции отсутствует. Когда самому Сорокину дали возможность изложить свое кредо, то он в 1940 году обозначил себя как «консервативного христианского анархиста». Первые две части его самоидентификации, то есть консервативное христианство, были достаточно аккуратно отражены в предшествующих разделах, однако третья составляющая сорокинского кредо, то есть его анархизм, показательным образом отсутствует в его рецепции со стороны моральных консерваторов. В результате можно получить ложное впечатление о великом социологе, который, якобы, по мере своего старения все больше превращался в ворчуна, настоятельно твердившего о неминуемом конце Запада в силу сексуальной распущенности и общего упадка общественных нравов. Несмотря на то, что Сорокин действительно называл себя «консервативным христианином», он, будучи одновременно анархистом-нонконформистом, открыто выражал свое несогласие со всеми общественными идеологиями и политическими фракциями, в число которых входили и консерваторы. Он упоминает консерваторов наряду с коммунистами, фашистами, радикалами, капиталистами и прочими группами, по отношению к которым он испытывает отторжение. Причина подобного отторжения проста: он рассматривал все эти идеологии и фракции как части «старорежимной культуры», которая была слишком озабочена «чувственными, материальными, эмпирическими ценностями». Как свидетельствуют его исследования творческого альтруизма, Сорокина не слишком сильно беспокоила демография, показатели фертильности или же вопросы детского воспитания, вместо этого он стремился к основательному нравственному перерождению человечества благодаря трансформирующей силе «бескорыстной любви». Этот акцент на «бескорыстной любви» является позитивной стороной его нравственной критики современного ему общества, которая значительно уравнивает «негативную» сторону его пророчества о неминуемом упадке.

Точно также необходимо выработать более точное понимание специфического религиозного мировоззрения Питирима Сорокина. В своей автобиографии он признается, что «[русский православный] религиозный климат ... послужил стимулом для развития [его] собственного творческого потенциала» и что «нравственные предписания христианства, особенно Нагорная проповедь и заповеди блаженства, решительным образом предопределили [его] нравственные ценности не только в юности, но и на протяжении всей

жизни» [94: 40-41]. Однако это была не догматическая религиозность. Сорокин [94: 258] отказался «присоединиться к любой институционализированной религии» и остался верующим «на свой собственный манер». Очарованный нравственной силой проповеди Христа Сорокин посвятил последние годы своего творчества в Центре по изучению творческого альтруизма разработке темы «бескорыстной любви» и практических путей способствования нравственной трансформации посредством такой любви. Он исследовал примеры такой любви в жизни таких религиозных гениев, как «Лао-цзы и Конфуций, Будда и Махавира, Моисей и Гиллель, Иисус и Св. Франциск Ассизский, аль-Халладж и аль-Газали, Ганди и Швейцер». Его не слишком беспокоили религиозные или же конфессиональные границы, вместо этого он искал то ядро, которое объединяет все великие религиозные традиции. Ядром религии, согласно Сорокину, был путь кардинальной индивидуальной и общественной трансформации через «альтруистическую любовь», которая наряду с Истиной и Красотой являются «единственно реальными силами» [94: 326]. В его автобиографии можно найти недвусмысленную критику новообращенных христиан, которые смогли выучить целый ряд вероучительных положений, но которые так и не смогли пережить глубокую трансформацию паттернов своего поведения по отношению к другим людям [94: 272].

Эта религиозная составляющая сорокинского наследия была почти полностью пренебрежена в его рецепции моральными консерваторами. Когда мы обратились к Алану Карлсону с вопросом об этой «альтруистической» стороне сорокинского наследия, он ответил, что использовал данный аспект его учения «в меньшей степени, чем это следовало». Другой консервативный интерпретатор Сорокина даже подверг его критике за нехватку должной религиозности, заявив, что Сорокин, «несмотря на свое стойкое неприятие морального релятивизма, оказался подвержен теологическому релятивизму» [137: 389-390]. «Экуменическое учение» Сорокина мало известно в России. Таким образом, рецепция Сорокина со стороны моральных консерваторов оказывается поистине парадоксальной. Несмотря на то, что именно религиозные лидеры и группы приложили основные усилия для актуализации идей Сорокина в современном мире, при этом они почти полностью проигнорировали собственное оригинальное религиозно-этическое учение русско-американского социолога, в лучшем случае отодвинув его далеко на задний план.

#### 5.4 Заключительные соображения

В этом разделе нами была предпринята попытка добавить современное крыло к зданию консерватизма, воссозданного в 1925 году Карлом Манхеймом. Обозначив

Питирима Сорокина в качестве узловой точки и проанализировав исторически и социологически некоторые из слоев, составляющих современный моральный консервативный дискурс, мы заложили фундамент для анализа консерватизма XXI века.

Сорокина вполне можно считать «пророком», но не в том смысле, что он был прав насчет конца Запада или грядущего кризиса чувственной культуры. Он был пророком в плане описания того, как общества сталкиваются с религиозно-нравственным конфликтом по поводу ценностей. Он идентифицировал линии разлома в «культурных войнах» задолго до того, как об этом начали активно писать. Он подготовил почву для сегодняшних транснациональных контактов между консервативными группами. Он отчасти создал концептуальные основания, логику и язык, через которые консерваторы анализируют мир и вступают в диалог по поводу текущих социокультурных преобразований. Как сказал один автор, «появление религиозно ориентированного “консерватизма семейных ценностей”, например представленного такими современными группами, как “Семья в фокусе” или “Совет по исследованиям семьи”, есть то, что Сорокин предсказал более пятидесяти лет назад в то время, когда большинство социологов считало, что у американской семьи все прекрасно, и когда лишь незначительное меньшинство говорило о возможной опасности, которая проистекает от общих культурных изменений и упадка культуры» [166: 368].

В своей автобиографии Питирим Сорокин, который прекрасно знал, что такое забвение, оставил интересный комментарий по поводу будущей судьбы своего интеллектуального наследия: «Если мои работы имеют ценность, то они в конечном итоге получат свое признание; если же они бесполезны, то они будут забыты. В любом случае итог будет справедливым, пусть и не обязательно приятным для меня» [94: 224]. Трудно сказать, был бы Сорокин доволен тем, как он воспринимается современниками, но нельзя не констатировать, что ему в XXI веке удалось стать актуальным актором для набирающего обороты транснационального движения морального консерватизма.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. New York: Cambridge University Press.
2. Frank, Thomas (2004) *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. New York: Owl Books.
3. Smith, Alexander & Tatlovich, Raymond (2003) *Cultures at War. Moral conflicts in Western Democracies*. Broadview Press.
4. Flanagan, Scott C. (1987) "Value Change in Industrial Societies", *American Political Science Review* 81.
5. Grzymala-Busse, A. (2015) *Nations Under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. Штёкль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности (лекция) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. №4. С. 222–240.
7. McCrudden, Ch. (2015) "Transnational Culture Wars", *University of Michigan Public Law Research Paper* 447 [<http://ssrn.com/abstract=2590336>, accessed on 25. 10. 2015].
8. McCrudden, Ch. (2014) "Human Rights, Southern Voices, and 'Traditional Values' at the United Nations", *University of Michigan Public Law Research Paper* no. 419 [<http://ssrn.com/abstract=2474241>, accessed on 27.10.2015].
9. Berger P. Globalization and religion // *The Hedgehog Review*. 4(2): 7-20 [<http://iasc-culture.org/THR/archives/Rel&Globalization/4.2C Berger.pdf>].
10. Lehmann D. (2002) Religion and globalization // Woodhead L. (ed.) *Religions in the modern world. Traditions and transformations*. Routledge: London and New York. P. 345-364.
11. Roudometof V. (2016) Globalisation // Yamane D. (ed.) *Handbooks of Religion and Society*. Springer. P. 505-524.
12. Beyer P. (2007) Globalization and Glocalization // Beckford J.A., Demerath N.J. III (eds) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles, London, New Dehli, Singapore: Sage. P. 98-118.
13. Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994.
14. Lechner F.J. Religious Rejections of Globalization // Frank J. Lechner (ed.) *The globalization reader / edited by and John Boli*. Fifth Edition. 2015. P. 449-454.
15. Stahl W.A. Religious Opposition to Globalization // Beyer P., Beaman, L. (eds.) *Religion, Globalization and Culture*. Brill: Leiden, Boston, 2007. P. 335-354.
16. Offutt, S. Miller G. Transnationalism // Yamane D. (ed.) *Handbooks of Religion and Society*. Springer. P. 525-545.
17. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике*. М.: Весь Мир, 2002.
18. Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публично-го использования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. *Между натурализмом и религией. Философские статьи*. М.: Весь мир, 2011. С. 109-142.
19. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // *Государство религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30).
20. Hunter JD (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
21. Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 1 (30). С. 33-56.
22. McCrudden, Ch. (2015) "Transnational Culture Wars", *University of Michigan Public Law Research Paper* 447 [<http://ssrn.com/abstract=2590336>, accessed on 25. 10. 2015].
23. Casanova J. Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church // Frank J. Lechner (ed.) *The globalization reader / edited by and John Boli*. Fifth Edition. 2015. P. 443-454.
24. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Специальный номер «Всеправославный собор: подготовка, повестка, контекст»*. № 1 2016 [<http://www.religion.ranepa.ru/?q=ru/node/1108>].
25. Кырлежев А. «Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 2(31). 2013. С. 233-269.

26. Annicchino, P. (2011) “Winning the Battle by Losing the War: The Lautsi case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity”, *Religion and Human Rights* 6: 213–219.
27. Keck, M. E. & Sikkink, K. (1998) *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
27. Lakoff G. (2002) *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. University of Chicago Press.
28. Mullender, Richard. 2003. "Human Rights: Universalism and Cultural Relativism." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* no. 6 (3):70-103.
29. Finnemore, M., and Sikkink, K. (1998) “International Norm Dynamics and Political Change”, *International Organization* 52(4): 887–917.
30. Carpenter Ch. (2014) “Lost” Causes. *Agenda Vetting in Global Issue Networks and the Shaping of Human Security*. Ithaca, London: Cornell University Press.
31. [https://www.washingtonpost.com/politics/how-the-republican-right-found-allies-in-russia/2017/04/30/e2d83ff6-29d3-11e7-a616-d7c8a68c1a66\\_story.html?utm\\_term=.16f3496e3588](https://www.washingtonpost.com/politics/how-the-republican-right-found-allies-in-russia/2017/04/30/e2d83ff6-29d3-11e7-a616-d7c8a68c1a66_story.html?utm_term=.16f3496e3588)
32. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Специальный номер «Церкви в холодной войне: специфика коммуникаций и восприятие «другого»». № 1 2017 [http://www.religion.ranepa.ru/?q=ru/node/1389].
33. Zizek, Slavoj (1997) «Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism», *New Left Review* 1/225: 28-51.
34. Шишков А. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №1. С. 268–299.
35. Yates, J.J. (2015) *American Evangelicals: The Overlooked Globalizers and Their Unintended Gospel of Modernity* // Frank J. Lechner (ed.) *The globalization reader* / edited by and John Boli. Fifth Edition. 2015. P. 437-442.
36. [https://republic.ru/russia/za\\_spinoy\\_mizulinoy\\_kak\\_amerikanskije\\_konservatory\\_boryatsya\\_s\\_rossijskimi\\_gejami-1120791.xhtml](https://republic.ru/russia/za_spinoy_mizulinoy_kak_amerikanskije_konservatory_boryatsya_s_rossijskimi_gejami-1120791.xhtml)
37. Buss, Doris, and Didi Herman. 2003. *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
38. Bellah, Robert N. (2011) *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Belknap Press.
39. Stepanova, Elena (2015) “‘The Spiritual and Moral Foundation of Civilization in Every Nation for Thousands of Years’: The Traditional Values Discourse in Russia”, *Politics, Religion & Ideology* 16(2-3): 119–136.
40. Østbø, Jardar (2017) “Securitizing ‘spiritual-moral values’ in Russia”, *Post-Soviet Affairs* 33(3): 200–216.
41. Tsygankov, Andrei (2016) “Crafting the State-Civilization Vladimir Putin’s Turn to Distinct Values”, *Problems of Post-Communism* 63(3).
42. Agadjanian, Alexander (2017) “Tradition, Morality and Community: Elaborating Orthodox Identity in Putin’s Russia”, *Religion, State and Society* 1: 39–60.
43. Robinson, Neil (2017) “Russian Neo-patrimonialism and Putin’s ‘Cultural Turn’”, *Europe-Asia Studies* 69(2): 348–366.
44. Sharafutdinova, Gulnaz (2014) “The Pussy Riot Affair and Putin’s Démarche from Sovereign Democracy to Sovereign Morality”, *Nationalities Papers* 42(4): 615–621.
45. Laruelle, Marlene (2014) “Beyond Anti-Westernism. The Kremlin’s Narrative about Russia’s European Identity and Mission”, *Ponars Eurasia* [http://www.ponarseurasia.org/sites/default/files/policy-memos-pdf/Pepm326\_Laruelle\_August2014.pdf].
46. <http://abouthungary.hu/speeches-and-remarks/prime-minister-viktor-orbans-opening-speech-at-the-2nd-budapest-demographic-forum/>
47. <https://www.theguardian.com/us-news/2017/jul/06/donald-trump-warn-future-west-in-doubt-warsaw-speech>
48. Bystrova, Elena and Tcherni, Maria (2015) “Juvenile Justice in Russia”, in Marvin D. Krohn and Jodi Lane (eds) *The Handbook of Juvenile Delinquency and Juvenile Justice*. Oxford: Wiley & Sons. P. 40–48.

49. <https://regnum.ru/news/2169394.html>
50. <http://www.pravoslavie.ru/96211.html>
51. <https://regnum.ru/news/2158582.html>
52. <https://www.youtube.com/watch?v=VZaMi-IZUQU> 5-40
53. <http://www.pravoslavie.ru/96211.html>
54. Fenster, Mark (2008) *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
55. Ortmann, Stefanie & Heathershaw, John (2012) “Conspiracy Theories in the Post-Soviet”, *The Russian Review* 71(4): 551–564.
56. Laruelle, Marlène (2012) “Conspiracy and Alternate History in Russia: A Nationalist Equation for Success?” *The Russian Review* 71: 565–580.
57. Sakwa, Richard (2012) “Conspiracy Narratives as a Mode of Engagement in International Politics: The Case of the 2008 Russo-Georgian War”, *The Russian Review* 71: 581–609.
58. Umland, Andreas (2010) “Aleksandr Dugin’s Transformation from a Lunatic Fringe Figure Into a Mainstream Political Publicist, 1980–1998: A Case Study in the Rise of Late and Post-Soviet Russian Fascism”, *Journal of Eurasian Studies* 1(2): 144–152.
59. Шнирельман В. Александр Дугин: возведение моста между эсхатологией и конспирологией // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №4. С. 194–221.
60. Yablokov, Ilya (2015) “Conspiracy Theories as a Russian Public Diplomacy Tool: The Case of Russia Today (RT)”, *Politics* 35(3-4): 301–315.
61. Yablokov, Ilya (2014) “Pussy Riot as Agent Provocateur: Conspiracy Theories and the Media Construction of Nation in Putin's Russia”, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 42(4): 622–636.
62. Hofstadter, Richard (1996) *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
63. Laruelle, Marlene (2016) “The Izborsky Club, or the New Conservative Avant-Garde in Russia”, *The Russian Review* 75: 626–644.
64. Суслов М. Генеалогия монархической идеи в постсоветских политических дискурсах Русской православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3. С. 75–116.
65. Tsygankov, Andrei (2016) “Crafting the State-Civilization. Vladimir Putin’s Turn to Distinct Values”, *Problems of Post-Communism* 63(3): 146–158.
66. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Дашевского. М.: НЛЮ, 2010.
67. Cohen, Stanley (2002) *Folk Devils and Moral Panics*. London and New York: Routledge.
68. Жирар Р. Козел отпущения / Пер. с франц. Г. Дашевского. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
69. <http://rossaprimavera.ru/article/evropeyskie-korni-kazhdogo-pyatogo>
70. Юнг К.Г. Архетипы коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с немецкого В. Бакусева, А. Кричевского, Т. Ребеко. М.: АСТ; Канон+; ОИ «Реабилитация», 2001. С. 95–118.
71. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987.
72. Booker, Christopher (2006) *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories*. Bloomsbury Academic.
73. Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой / Пер. с англ. А. П. Хомика. К., М.: Ваклер; Рефл-бук; АСТ, 1997.
74. Golsan, Richard (2002) *Rene Girard and Myth: An Introduction*. Routledge.
75. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния / Пер. с франц. А. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ: 2015.
76. Vasey-Saunders, Mark (2015) *The scandal of evangelicals and homosexuality: English evangelical texts, 1960–2010*. Ashgate.
77. Jane, Emma A. and Fleming, Chris (2014) *Modern Conspiracy. The Importance of Being Paranoid*. Bloomsbury Academic.
78. Зыгмонт А. Современная прихрамовая среда как сообщество в ситуации жертвенного кризиса (Contemporary Parish Milieu as the Community in the Situation of the Sacrificial Crisis) // Религиоведческие исследования. 2016. №1 (13).

79. Зыгмонт А. Проблематика насилия в Русской православной церкви в постсоветский период // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. №3. 2014.
80. Girard, Rene (2007) *Battling to the End*. Michigan State University Press. East Lansing.
81. Curanovic', Alicja (2012) *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*. London: Routledge.
82. Palaver, Wolfgang (2013) *Studies in Violence, Mimesis, and Culture: René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing, US: Michigan State University Press.
83. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
84. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Сафронова. М.: Издательство «Художественный журнал», 1999.
85. Edelman, Lee (2004) *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press.
86. Cowdell, Scott (2013) *René Girard and Secular Modernity: Christ, Culture, and Crisis*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
87. Antonello, Pierpaolo, and Gifford, Paul (eds) (2015) *Can We Survive Our Origins?: Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*. East Lansing, MI, US: Michigan State University Press, 2015.
88. Hofstadter, Richard (1966) *Anti-Intellectualism in American Life*. Vintage.
89. <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/04/01/71983-ubiystvo-chesti>
90. <http://svpressa.ru/society/article/180046/>
91. Mannheim, Karl. 1984. Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Edited by David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
92. Johnston, Barry V. 1995. Pitirim A. Sorokin: an intellectual biography. Lawrence, Kan.: University Press of Kansas.
93. Johnston, Barry V. 1996. "Sorokin's Life and Work." In Sorokin & Civilization: a centennial assessment, edited by Joseph B. Ford, Michel P. Richard and Palmer Talbutt Jr., 3-14. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
94. Sorokin, Pitirim A. 1963. A long journey; the autobiography of Pitirim A. Sorokin. New Haven, Conn.: College and University Press.
95. Ford, Joseph B., Michel P. Richard, and Palmer Talbutt Jr. 1996. Sorokin & Civilization: a centennial assessment. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
96. Tiryakian, Edward A., ed. 1963. Sociological theory, values, and sociocultural change; essays in honor of Pitirim A. Sorokin. New York: Free Press of Glencoe.
97. Jeffries, Vincent. 2009. Handbook of public sociology. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
98. Jeffries, Vincent. 2002. "Integralism: the promising legacy of Pitirim Sorokin." In Lost sociologists rediscovered, edited by M. A. Robinson, 99-135. New York: Mellon Press.
99. Nichols, Lawrence T. 2001. "Sorokin's integralism and catholic social science: concordance and ambivalence." Catholic Social Science Review no. 6:11-24.
100. Nichols, Lawrence T. 2005. "Integralism and positive psychology: a comparison of Sorokin and Seligman." Catholic Social Science Review no. 10:21-40.
101. Nichols, Lawrence T. 2012. "Sorokin as Lifelong Russian Intellectual: The Enactment of an Historically Rooted Sensibility." The American Sociologist no. 43:374-405.
102. Kravchenko, S. A., and N. E. Pokrovsky, eds. 2001. Return of Pitirim Sorokin. Moscow: Nikolai Kondratieff International Institute.
103. Burawoy, Michael. 2005. "For Public Sociology." American Sociological Review no. 70:4-28.
104. Nichols, Lawrence T. 2009. "Burawoy's Holistic Sociology and Sorokin's Integralism: A Conversation of Ideas." In Handbook of Public Sociology, edited by Vincent Jeffries, 27-46. Rowman Littlefield.
105. Stoeckl, Kristina 2017. "Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values (lecture)." *State, Religion and Church* no. 2 (3):102-116.
106. McCrudden, Christopher. 2015. "Transnational Culture Wars." University of Michigan Public Law Research Paper no. 447:HTTP://SSRN.COM/ABSTRACT=2590336 (last accessed 27.10.2015).
107. Buss, Doris, and Didi Herman. 2003. Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

108. Tiryakian EA. (2013) *Sociological theory, values, and socio-cultural change : essays in honor of Pitirim A. Sorokin*, New Brunswick: Transaction Publishers.
109. Pickel, Susanne. 2002. "Pitirim Sorokin im Internet - Schwerpunkte der Darstellung im World Wide Web." In Pitirim A. Sorokin. *Leben, Werk und Wirkung*, edited by Bálint Balla, Ilija Srubar and Martin Albrecht, 203-222. Hamburg: Krämer.
110. Krotov P. (2014) *Pitirim Sorokin's Heritage: From Core Ideas to Syntheses of Theory and Practice*. In: Jeffries V (ed) *Palgrave Handbook of Altruism, Morality and Social Solidarity. Formulating a Field of Study*. Palgrave Macmillan.
111. Tiryakian E.A. (1988) *Sociology's Dostoevski: Pitirim A. Sorokin*. *World & I* 3: 568-581.
112. Tiryakian, Edward A. 2001. "Pitirim Sorokin, my teacher: A prophet of advanced modernity." In *Return of Pitirim Sorokin*, edited by S. A. Kravchenko and N. E. Pokrovsky, 47-63. Moscow: Nikolai Kondratieff International Institute.
113. Graham, Billy. 1965. *World aflame*. 1st ed. Garden City, N.Y.,: Doubleday.
114. Mohler, Albert. 2004a. "The Age of Polymorphous Perversity, Part Four." Webpage of Albert Mohler [www.albertmohler.com](http://www.albertmohler.com) no. 22 September 2005:<http://www.albertmohler.com/2005/09/22/the-age-of-polymorphous-perversity-part-four/> (accessed 16.05.2017).
115. Mohler, Albert. 2004b. "The Case against Homosexual Marriage." Webpage of Albert Mohler [www.albertmohler.com](http://www.albertmohler.com) no. 15 January 2004:<http://www.albertmohler.com/2004/01/15/the-case-against-homosexual-marriage/> (accessed 16.05.2017).
116. Mohler, Albert. 2015. *We cannot be silent: speaking truth to a culture redefining sex, marriage, and the very meaning of right and wrong*. Nashville: Thomas Nelson.
117. Dreher, Rod. 2013. "Sorokin & Twilight of the Sensate." *The American Conservative* no. 14 August 2013:<https://www.theamericanconservative.com/dreher/sorokin-twilight-of-the-sensate/> (accessed 16.05.2017).
118. Dreher, Rod. 2015. "Terrorism & This Religious Century." *The American Conservative* no. 18 November 2015:<http://www.theamericanconservative.com/dreher/terrorism-religious-century-isis-faith-christianity-islam/> (accessed 16.05.2017).
119. Berman, Morris. 2012. "Pitirim Sorokin." *Blog Dark Ages America* no. 28 April 2012:[http://morrisberman.blogspot.co.at/2012/04/pitirim-sorokin\\_28.html](http://morrisberman.blogspot.co.at/2012/04/pitirim-sorokin_28.html) (accessed 16.05.2017).
120. Benne, Robert. 2015. "How a Decadent Culture Makes Me Think Like Sorokin." *First Things* no. 19.01.2015:<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/01/how-a-decadent-culture-makes-me-think-like-sorokin> (accessed on 25.03.2017).
121. Sorokin, Pitirim A., and Carle C. Zimmerman. 1929. *Principles of rural-urban sociology*, American social science series, under the editorship of H W Odum. New York: H. Holt.
122. Zimmerman, Carle C. 1947. *Family and civilization*, Harper's social science series. New York.
123. Zimmerman, Carle C. 1968. *Sorokin, the world's greatest sociologist: his life and ideas on social time and change, Sorokin lectures*,. Saskatoon,: Distributed by the University of Saskatchewan Bookstore.
124. Zimmerman, Carle Clark, and Thottaman Kantan Kesavan Narayanan Unnithan. 1973. *Sociological theories of Pitirim A. Sorokin*, Contributions to sociological analysis series,. Bombay,: Thacker.
125. Carlson, Allan C. 1988. *Family questions : reflections on the American social crisis*. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Books.
126. Carlson, Allan C. 1990. *The Swedish experiment in family politics : the Myrdals and the interwar population crisis*. New Brunswick N.J. U.S.A.: Transaction Publishers.
127. Carlson, Allan C. 1993. *From cottage to work station : the family's search for social harmony in the Industrial Age*. San Francisco: Ignatius Press.
128. Carlson, Allan C. 2000b. *The new agrarian mind : the movement toward decentralist thought in twentieth-century America*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
129. Carlson, Allan C. 2005. *Fractured generations : crafting a family policy for twenty-first-century America*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
130. Carlson, Allan C. 2007a. *Conjugal America : on the public purposes of marriage*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
131. Carlson, Allan C. 2007b. *Third ways : how Bulgarian greens, Swedish housewives, and beer-swilling Englishmen created family-centered economies-- and why they disappeared*, Culture of enterprise series. Wilmington, Del.: ISI Books.

132. Carlson, Allan C., and Paul T. Mero. 2007. *The natural family : a manifesto*. Dallas: Spence Publishing.
133. Carlson, Allan, and Paul T. Mero. 2005. "The Natural Family: A Manifesto." *The Howard Center for Family, Religion & Society and the Sutherland Institute* no. 19.
134. The Calvinist International. 2013. "An Interview with Allan Carlson." *The Calvinist International* no. 29 May 2013:<https://calvinistinternational.com/2013/05/29/carlson-interview/> (accessed 18.06.2017).
135. Sorokin P.A. (1950) *Leaves from a Russian diary, and thirty years after*, Boston,: Beacon Press.
136. Carlson, Allan C. 1990. *The Swedish experiment in family politics : the Myrdals and the interwar population crisis*. New Brunswick N.J. U.S.A.: Transaction Publishers.
137. Christensen, Bryce J. 1996. "Pitirim A. Sorokin: A Forerunner to Solzhenitsyn." *Modern Age* no. 38:386-390.
138. Brown, Harold O. J. 1996. *The sensate culture*. Dallas, Tex.: Word Pub.
139. Buss, Doris, and Didi Herman. 2003. *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
140. Pence, Mike. 2006. "Rep. Pence calls for Marriage Protection Amendment." *VoteSmart* no. 18 July 2006:<https://votesmart.org/public-statement/194152/rep-pence-calls-for-marriage-protection-amendment#.WRtEtdykJhH> (accessed 16.05.2017).
141. Stroop, Christopher. 2013. "The Russian Origins of the So-Called Post-Secular Moment: Some Preliminary Observations." *State, Religion and Church* no. 1 (1):59-82.
142. Nisbet, Robert A. 1953. *The quest for community; a study in the ethics of order and freedom*. New York,: Oxford University Press.
143. Pomerantsev, P. (2012) "Putin's God Squad: the Orthodox Church and Russian Politics". *Newsweek*, 9 October. <http://www.newsweek.com/putins-god-squad-orthodox-church-and-russian-politics-64649>, accessed 8 November 2015.
144. Stepanova E. (2015) "The Spiritual and Moral Foundations of Civilization in Every Nation for Thousands of Years": The Traditional Values Discourse in Russia. *Politics, Religion and Ideology* 16: 119-136.
145. Stroop, Christopher. 2016. "A Right-Wing International? Russian Social Conservatism, the World Congress of Families, and the Global Culture Wars in Historical Context." *The Public Eye* no. Winter:4-10.
146. ChristianNewsWire. (2010) Jacobs finds support for international pro-family and pro-life movement in Moscow. *Christian News Wire* 13 December 2010: <http://www.christiannewswire.com/news/4302615709.html>.
147. Сафронов Е., Антонова Е. (2014) "Социологический факультет МГУ без декана и философа", *Gazeta.ru* 26 декабря. <https://www.gazeta.ru/social/2014/06/27/6089569.shtml>
148. Дугин А. (2011) «Консервативная парадигма и критика теории прогресса в социологии Питирима Сорокина: актуальность для современной России», *Наследие* 1: 164-170.
149. Сорокин П. (2006) *Американская сексуальная революция*. М. 2006. [http://www.hramkuravna.ru/files/\\_1.pdf](http://www.hramkuravna.ru/files/_1.pdf), accessed on 19.05.2017
150. Медведева Ирина (2013) "Ювенальный фашизм" – лекция Ирины Медведевой, Youtube 3 июля. [https://www.youtube.com/watch?v=i0\\_A5ndkMrc](https://www.youtube.com/watch?v=i0_A5ndkMrc)
151. Stark, Werner. 1991. *The Sociology of Knowledge: Toward a Deeper Understanding of the History of Ideas*. New Brunswick: Transaction Publishers.
152. Sorokin PA. (2010) *Social and Cultural Dynamics*, New Brunswick, London: Transaction Publishers.
153. Cowell, F. R. 1970. *Values in Human Society: the contributions of Pitirim Sorokin to Sociology*. Boston: P. Sargent.
154. Endruweit, Günter. 2002. "Theorieimporte von Europa nach Amerika am Beispiel Pitirim A. Sorokins." In Pitirim A. Sorokin. *Leben, Werk und Wirkung*, edited by Bálint Balla, Ilija Srubar and Martin Albrecht, 65-84. Hamburg: Krämer.
155. Talbutt Jr., Palmer. 1998. *Rough Dialectics: Sorokin's Philosophy of Value*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
156. Добреньков В. (2011) «Кризис нашего времени в контексте теории социокультурной динамики П.А. Сорокина: пророчество о судьбах России», *Наследие* 1: 150-163.

157. Иванов Д. (2011) «Ценные предсказания Питирима Сорокина: социальная и культурная динамика в XXI веке», Наследие 1: 171-177.
158. Sorokin, Pitirim A. 1956. *The American Sex Revolution*. Boston,: P. Sargent.
159. Allen, Philip J., ed. 1963. *Sorokin in Review*. Durham: Duke University Press.
160. Dreher, Rod. 2017. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*: Sentinel.
161. Dreher, Rod (2008) "Pitirim Sorokin and the Benedict Option". *Beliefnet* May 25. <http://web.archive.org/web/20081011141535/http://blog.beliefnet.com/crunchycon/2008/05/pitirim-sorokin-and-the-benedi.html>
162. Sorokin, Pitirim A. 1948. *The reconstruction of humanity*. Boston,: Beacon Press.
163. Hillery, George A. Jr., Susan V. Meas, and Robert G. Jr. Turner. 1996. "An Empirical Assessment of Sorokin's Theory of Change." In *Sorokin & Civilization: a centennial assessment*, edited by Joseph B. Ford, Michel P. Richard and Palmer Talbutt, 171-186. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
164. Sorokin, Pitirim (1950) [1924] *Leaves from a Russian Diary—and Thirty Years After*. Beacon Press: Boston.
165. Stoeckl, Kristina, and Ksenia Medvedeva. 2017. "The UN double bind: liberal democratic states, Russia and the traditionalist agenda." Draft of research paper, Research project *Postsecular Conflicts*, University of Innsbruck.
166. Nieli, Robert A. 2006. "Critic of the Sensate Culture: Rediscovering the Genius of Pitirim Sorokin." *Political Science Reviewer* no. 35 (1).
167. Халтурина Д., Коротаяев А. (2006) *Русский крест: факторы, механизмы и пути преодоления демографического кризиса в России*. М.: URSS, 2006.
168. Buchanan, Pat (2013) "Is Putin One of Us?" *Townhall* 17 December. <https://townhall.com/columnists/patbuchanan/2013/12/17/is-putin-one-of-us-n1764094>