



политѳа

С. И. Каспэ

## ЧЕМ ТОРГУЕТ ЛЕВИАФАН? КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ ГОСУДАРСТВ НА РЫНКАХ СПАСЕНИЯ

Святослав Игоревич Каспэ — доктор политических наук, профессор департамента политической науки факультета социальных наук Национально-исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный редактор журнала «Полития». Для связи с автором: kaspe@politeia.ru.

**Аннотация.** Метафора «рынков спасения» может быть ограниченно полезна для понимания поведения тех акторов, которые действуют в пересечениях сакрального и политического полей, руководствуясь собственной рациональной логикой, — например, государств. Наблюдаемое в последние десятилетия ослабление их сотериологической функции может быть связано со сжатием самого рынка спасения вследствие сокращения объемов человеческого страдания. Однако это сжатие оказалось временным. Восстановление спроса на спасение заставляет государства переопределять свои стратегии, колеблясь между различными версиями «гражданской религии», «политической религии», радикального лаицизма и т.д. Одновременно ужесточается конкуренция между государствами и иными операторами спасения — другими формами политических союзов, а также традиционными и нетрадиционными иерократическими союзами.

Гипотетически критерием оценки конкурентоспособности государств на рынке спасения может служить степень выражаемой их гражданами готовности «сражаться за свою страну». В пользу гипотезы говорит то, что категория жертвы, так или иначе присутствующая в почти любых сакральных дискурсах и символических комплексах, отсюда перешла и в дискурсы, и в механизмы символизации и легитимации современного государства. Впрочем, интуитивно очевидные подтверждения выдвинутой гипотезы в социологических данных отсутствуют — однако более глубокий анализ, возможно, позволит их выявить. В то же время есть основания полагать, что дальнейшее развитие событий вообще поставит под сомнение продуктивность применения к этой проблематике метафоры рынка и потребует замены ее другой метафорой. Вероятнее всего, метафорой войны.

**Ключевые слова:** рынки спасения, политические союзы, иерократические союзы, гражданская религия, политическая религия, «сражаться за свою страну»

Мы торгуем свинцом.  
«Великолепная семерка»

В основу статьи положено выступление на XXV международном симпозиуме «Пути России», состоявшееся 30 марта 2018 г. в рамках секции «„Смертный бог“ в эпоху позднего модерна: государство и его конкуренты на (пост)глобальном рынке коллективного спасения» (поддержана Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и журналом «Социологическое обозрение»). Я благодарен руководителям секции Олегу Кильдюшову и Андрею Тесле за исключительно вдохновляющие формулировки приглашения к дискуссии. Эти формулировки вызвали у меня чувство внутреннего сопротивления; из него и возник текст, устройство которого напоминает одно из произведений борхесовского персонажа Пьера Менара: «Статья технического характера о возможности обогатить игру в шахматы, устранив одну из ладейных пешек. Менар предлагает, рекомендует, обсуждает и в конце концов отвергает это новшество».

«Рынки спасения» — метафора, безусловно, правомерная. Она легко и даже, пожалуй, с неизбежностью дедуцируется из того весьма распространенного в последние десятилетия исследовательского языка, который оперирует понятиями «religious markets» и «salvation goods»<sup>1</sup>, — при том напрашивающемся уточнении, что более продуктивно было бы говорить не о «религиозном» *stricto sensu*, но о по-дюркгеймовски широко понимаемом «сакральном». Соответственно, круг операторов этого рынка не ограничен собственно религиозными институтами и акторами — есть ведь и квазирелигиозные, и вовсе нерелигиозные сотериологии. В том числе политические.

Подобный исследовательский язык, конечно, порожден экспансией теорий рационального выбора, сама аксиоматика которых требует любой домен человеческого существования представлять непременно как рынок. Однако такое представление способно серьезно исказить аналитическую оптику, а значит, и природу самого предмета анализа. Применительно к политике это хорошо показано, например, Бернаром Маненом<sup>2</sup> (а задолго до возникновения самих теорий рационального выбора — Йозефом Шумпетером<sup>3</sup>, на которого Манен и опирается).

В случае сакрального сомнений, пожалуй, еще больше. На это указывает хотя бы то, что экономического субъекта, узнающего себя, свои мотивации и стратегии в описаниях экономистов и рыночных аналитиков, вообразить легко; политического субъекта, соглашающегося считать свое поведение руководимым исключительно логикой минимизации издержек и максимизации выгод, а не тем или иным ценностным выбором, тоже можно — хотя, между прочим, такие акторы не обязательно составят в своем классе большинство. Но вообразить верующего (опять же в широком смысле слова — том, который лучше передается понятием «believer»), готового в той же логике интерпретировать свою

<sup>1</sup> *Выборочно: Warner 1993; Young (ed.) 1997; Jelen (ed.) 2002; Lechner 2007; Stolz (ed.) 2008.*

<sup>2</sup> *Манен 2008: 280.*

<sup>3</sup> *Шумпетер 1995: 342—348.*

связь с сакральным (вне зависимости от содержания его веры — от того, что это за сакральное и как устроены его с ним отношения), намного труднее. Тем не менее при определенных условиях метафора «рынков спасения» может быть ограниченно полезна. Во-первых, если некоторый заметный класс акторов, действующих в домене, выражаясь максимально обобщенно, веры и трансценденции, не считает себя (обычно — с течением времени перестал считать) ангажированным какой-либо религиозной традицией и привносит в него собственную экзогенную рациональность, то некая социальная и политическая реальность тем самым все же возникает, а значит, вполне может быть исследована в соответствующем духе. Во-вторых, следует помнить, что «рынки спасения» — именно и только метафора, и на ее месте с не меньшими основаниями могла бы быть другая. Например, метафора войны. Впрочем, в конце нижеследующего рассуждения она и возникнет.

Само присутствие, в терминологии Макса Вебера, «политических союзов»<sup>4</sup> (i.e. тех, устойчивость и значимость порядков которых «непрерывно обеспечиваются применением или угрозой применения физического принуждения со стороны штаба управления»<sup>5</sup>) на «рынках спасения» достаточно очевидно. Политические союзы, единства и множества никогда не были индифферентны к сотериологическим проблемам, они действовали на этих рынках на всем протяжении известной нам истории. Само рождение современного государства как общепринятой формы политического союза, по умолчанию подразумеваемой, конструируемой и рекомендуемой к повсеместному усвоению (то есть государства территориального, национального и демократического, с разной пропорцией осуществления этих интенций), было связано с активизацией его на рынке спасения и с попыткой завоевания на нем доминирующих позиций — через оттеснение прежних операторов спасения, в первую очередь католической Церкви и во вторую Священной Римской империи. При этом в огромном масштабе заимствовались имперские и особенно церковные практики легитимации и организации властных воздействий — от символических до административных.

На имперский ресурс state-building обращают внимание чаще: так, общеизвестно значение формулы *imperator in regno suo*, «император в своем королевстве»<sup>6</sup>. На церковный — реже, хотя именно его учет способен задать адекватную рамку восприятия и процесса секуляризации, и обнаружившегося после его иссякновения постсекулярного тренда. Ведь «современное государство не преемственно по отношению к другим политическим формам — оно представляет собой превращенную Церковь»<sup>7</sup>. Ведь «Папская революция... заложила фундамент для последующего возникновения светского государства Нового времени <...> когда светское государство появилось, оно имело облик, сходный с обликом папской Церкви»<sup>8</sup>. Как раз поэтому «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия. Не только по своему историческому развитию... но и в их систематической структуре»<sup>9</sup>. «Историческое развитие»

<sup>4</sup> *Выбор ее обосновывается двояко. С одной стороны, «политический союз» — более универсальная, менее привязанная к довольно узкому временному, пространственному и культурному контексту категория, чем «государство» (об этом контексте см. Rosock 1975; Harding 1994; Skinner 2002; Хархордин 2002). С другой стороны, прежде всего к Веберу возводят свои построения адепты концепций «рынков спасения» (см. Merz-Benz 2008; Stolz 2008).*

<sup>5</sup> Вебер 2016: 110.

<sup>6</sup> См. Каспэ 2007: 135—137.

<sup>7</sup> Dumont 1985: 112.

<sup>8</sup> Берман 1998: 118—119.

<sup>9</sup> Шмитт 2000: 67.

тут важнее «систематической структуры» — оно указывает на то, что связь между сакральным и политическим является содержательной и генетической, а не только формальной и окказиональной, а веберовское различие политических и «иерократических» союзов (i.e. тех, существование порядков которых «обеспечивается психическим насилием путем предоставления или отказа в предоставлении священных благ»<sup>10</sup>) не может быть признано таким уж жестким и однозначным. Что конкурентность и конфликтность их отношений порождены органическим родством, хорошо видно и из того, как Эдвард Шилз описывал взаимную комплементарность «земных» (earthly) и «земных-трансцендентных» (earthly-transcendental) центров (которые в институциональном плане могут быть приравнены к «штабам управления» политических и иерократических союзов): «Земной-трансцендентный центр, то есть земная институция, претендующая репрезентировать центр трансцендентный, может находиться в разнообразных отношениях с собственно земным центром. Правительства, носители экономического могущества, политические элиты и производные от них всех институты обычно заявляют, что они также представляют идеал, что они суть агенты распространения и поддержания справедливости в мире. Функционеры земного-трансцендентного центра могут подтверждать справедливость этих претензий земного центра либо подвергать их критике за несообразность велениям трансцендентного центра»<sup>11</sup>. Потому что «земная власть, так же как и трансцендентная, может защищать и разить; может оборвать жизнь или продлить ее... Она вовлекает в процессы не менее жизненно важные, чем те, которыми заправляют священнослужители и чародеи»<sup>12</sup>. Да и насколько разные это процессы? У них много общего.

<sup>10</sup> Вебер 2016: 110.

<sup>11</sup> Shils 1988: 255.

<sup>12</sup> Shils 1975: 264.

<sup>13</sup> Суть которой с наибольшей точностью и лапидарностью передана даже не в официальных узаконениях, а в статье «Синод» Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Святейший Всероссийский Правительствующий Синод определяется в ней как «правительство, чрез которое действует в церковном управлении верховная самодержавная власть, его учредившая» (Энциклопедический словарь 1900: 38).

<sup>14</sup> Руссо 2000: 322.

Здесь не место излагать последовательность событий, позволивших государствам захватить значительную долю рынка спасения и если не полностью устранить с него иерократические союзы, то по крайней мере существенно ограничить свободу их действий, а некоторые и вовсе низвести до статуса своих агентов. Она включает и пощечину в Ананьи, данную в 1303 г. хранителем большой печати французского короля Филиппа IV Красивого Гийомом де Ногарэ папе Бонифацию VIII, и британский Акт о супрематии 1534 г., и учреждение в России в 1721 г. синодальной системы<sup>13</sup>, и многое другое. Дух и цель этого наступления со всей ясностью выражены Жан-Жаком Руссо на последней странице трактата «Об общественном договоре»: «Кто смеет говорить: *вне Церкви нет спасения*, тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник»<sup>14</sup>. То есть — если превращение Государства в Церковь еще не увенчалось окончательным успехом, если Государство еще не стало Церковью само, а Церковь покамест сохраняет остатки собственной автономии.

Modus operandi борющихся за захват рынка спасения государств принимал очень разные виды, от грубых до тонких. Среди первых французский лаицизм (и его калька — турецкий laiklik), германский Kulturkampf (и его итальянский аналог, приведший к полувековому

добровольному заточению римских пап в Ватикане), советское воинствующее безбожие (и его еще более радикальный албанский вариант, вдохновленный строками поэта Пашко Васы, написанными еще в XIX в., но взятыми на вооружение строителем «первого атеистического государства» Энвером Ходжей: «Не нужны вам церкви и мечети, / Религия албанцев — албанизм»<sup>15</sup>). Самые агрессивные и дальше других зашедшие формы этой экспансии описывались Эриком Фёгелином и Раймоном Ароном как «политические религии»<sup>16</sup>. Среди вторых — конечно, гражданская религия, обнаруженная Ричардом Норманом Белла в США<sup>17</sup>; однако более или менее точные ее эквиваленты находят и в других странах<sup>18</sup>, чаще всего в Израиле<sup>19</sup>. Степень точности этих эквивалентов остается предметом дискуссий, но само по себе наличие выраженной тенденции к включению в состав легитимирующих оснований многих современных государств мощного сакрального компонента неоспоримо. Собственно, любая националистическая программа, о какой бы из разновидностей политического национализма ни шла речь, хоть варварски дикой, хоть сколь угодно цивилизованной, так или иначе подразумевает присутствие государства на рынке спасения. Как заметил Энтони Смит, «своей способностью объединять мертвых, живых и еще не родившихся в единую общность судьбы... национализм дает человечеству светскую версию бессмертия»<sup>20</sup>. А для Бенедикта Андерсона ключевым для понимания национализма моментом было его «тесное духовное родство с религиозным воображением»<sup>21</sup>.

Конечно, это другое спасение, не то, которое обещают иерократические союзы. Но оно предлагается и продвигается на том же самом рынке, оно предназначено к удовлетворению того же самого спроса — и находит своих потребителей. Более того, государство их во множестве и производит. «Создать народ значит сформировать — как институт и как психологический образ — современного homo nationalis, то есть форму индивидуальной идентичности, в которой „последней“ общностью будет государство, а не родственная группа, класс или конфессия. Точнее, государство должно стать всеми ими сразу»<sup>22</sup>. «Конфессия» действительно замыкает этот ряд — государство претендует быть не только высшим выражением и заместителем родовой близости и социально-экономической солидарности, но и объектом веры. И оно требует, чтобы вера в него была исповедана (confess).

Однако в последние десятилетия положение государства как оператора спасения заметно проблематизировалось и пошатнулось (собственно, более широкий вопрос о прочности государственной политической формы как таковой тоже остается открытым, хотя похороны государства, широко анонсированные апологетами глобализации, ценностного универсализма и транснациональных сетей в конце прошлого века, все еще не состоялись — покойник упорно отказывается лезть в назначенную ему могилу). Почему так? Каково состояние этого рынка сейчас? Каких перемен на нем следует ожидать в ближайшем будущем?

<sup>15</sup> Цит. по: George 2010: 265. Кстати, что странного в этой формуле? Скажем, религия иудеев — иудаизм. А дьявол — обезьяна Бога.

<sup>16</sup> Voegelin 1986; Арон 2015.

<sup>17</sup> Bellah 1967, 1992. Вообще-то еще Алексису де Токвилю было понятно, что религию «следует считать первым политическим институтом этой страны» (Токвиль 2000: 223).

<sup>18</sup> Demerath III and Williams 1985; Cristi and Dawson 1996; Cristi 2001; Demerath III 2001.

<sup>19</sup> Liebman and Don-Yihya 1983.

<sup>20</sup> Смит 2004: 26.

<sup>21</sup> Андерсон 2001: 33.

<sup>22</sup> Balibar 1992: 157.

Тут нужно уточнить само понятие спасения. О чем, собственно, идет речь? О спасении кого, чего и от чего? Разумеется, ответ должен быть достаточно рациональным, универсальным и нейтральным по отношению к конкретным сотериологиям, разработанным в рамках тех или иных религиозных и квазирелигиозных традиций. Кажется допустимым воспользоваться определением Клиффорда Гирца, в котором специфика религии как «культурной системы» довольно естественно и логично связывается с темой страдания: «Как проблема религиозная, проблема страдания парадоксальным образом заключается не в том, как избежать страдания, а в том, как страдать, как сделать физическую боль, личные потери, мирские поражения или беспомощное лицемерие чужих страданий чем-то таким, что можно вынести, пережить»<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Гирц 2004: 122.

Конечно, это весьма скудное объяснение — через прагматические, эгоистические и в целом посюсторонние мотивы. Оно уязвимо для того же стресс-теста, которому была подвергнута ранее метафора «рынок спасения», — то есть оно вряд ли будет принято изнутри какого-либо религиозного сознания. Но, рассуждая аналогично, если задача состоит в реконструкции поведения тех акторов (операторов спасения), которые руководствуются именно приземленными (earthly!) мотивами и позиционируют себя как силы именно посюсторонние (опять же earthly), то для ее решения формулировка Гирца вполне годится. Более того, она выгодно отличается от трактовок категории спасения, используемых теми, кто применяет к сотериологической проблематике метафору рынка: «Лишения, невзгоды и страдания побуждают индивида искать компенсации; он (или она) рассматривает блага спасения как то, что обещает избавить от несчастий, зла или телесных мук, в ближайшем или отдаленном будущем»<sup>24</sup>. «Спасти — значит избежать безумия или просто психологического страдания (депрессии, декомпенсации)»<sup>25</sup>. Речь, таким образом, идет уже не о придании страданию смысла, но о полном его исключении. Здесь также продолжается веберовская мысль, согласно которой «потустороннее спасение может состоять в избавлении от физических и душевных страданий» (следующая далее перечислительная расшифровка их разновидностей уже ничего не меняет в главном тезисе), а «позитивные посюсторонние черты оно обретает прежде всего в силу особого религиозно детерминированного образа жизни»<sup>26</sup>. В том числе, надо полагать, образа жизни политической — почему она должна быть выведена из-под действия религиозной детерминации? Для политических союзов, устанавливающих и регулирующих образ такой жизни, на первом плане, само собой, находятся именно «посюсторонние черты» спасения. Это грубее, чем у Гирца; но еще вопрос, что точнее передает логику исследуемых акторов. Даже трансцендированное государство — а все они тшятся тем или иным способом трансцендировать сами себя<sup>27</sup> — остается градом земным. Даже Левиафан остается богом смертным. Впрочем, так и не устраненному, оставшемуся страданию все равно нужно придать смысл, и государства прилагают к тому немало усилий.

<sup>24</sup> Stolz 2008: 61.

<sup>25</sup> Brandt 2008: 116.

<sup>26</sup> Вебер 2017: 187.

<sup>27</sup> См. Каснэ 2007: 155—202.

Тогда ослабление роли государства как оператора спасения можно попытаться объяснить сжатием самого рынка спасения — вследствие сокращения объемов человеческого страдания. Безусловно, нельзя недооценивать и значение эрозии массовой религиозности, прогрессирующей в западном мире в XX в. (а в условиях советского и некоторых других режимов зашедшей так далеко, как западному миру и не снилось). Но эта эрозия уменьшала не столько объемы своего и чужого страдания, сколько, во-первых, чувствительность к последнему, во-вторых, самоё надежду на спасение и, соответственно, востребованность традиционных сотериологических услуг (особенно обещавших «потустороннее спасение») — они все более воспринимались как циничное надувательство. Одновременно росла популярность суррогатных благ спасения и рыночная доля их поставщиков — например, развернувшегося в промышленных масштабах психоанализа или операторов всяческого New Age, да и наркоиндустрии, предлагавших решать проблему страдания не через придание ему смысла, как то делали иерократические и, в меньшей степени, политические союзы, а, наоборот, через разного рода анестезирующие, снижающие чувствительность к нему воздействия.

Основной же причиной сжатия рынка спасения стали, видимо, «беспрецедентно высокие уровни экзистенциальной безопасности, достигнутые в современном передовом индустриальном обществе»<sup>28</sup>, о которых так много писал Рональд Инглхарт — причем не в спекулятивном ключе, а на основе грандиозных межстрановых исследований, осуществляемых в рамках многолетнего проекта World Values Survey. То, что для жителей все большего количества стран примерно с начала 1970-х годов, а особенно с окончанием холодной войны и устранением прямой и явной угрозы ядерного Армагеддона, все менее реальными становились шансы лично пережить (или не пережить) голод, нищету, вооруженные конфликты, смертоносные эпидемии и т.д., то есть непосредственно столкнуться с наиболее мощными генераторами человеческих страданий, неоспоримый социальный факт. «Впервые в истории люди в массе своей — значительная их часть — выросли, усвоив ощущение, что выживание можно воспринимать как должное»<sup>29</sup>. Настойчиво подчеркивая, что речь идет именно об экзистенциальной, интегральной безопасности, а не об ослаблении отдельных предметных угроз, Инглхарт прямо выводит отсюда «упадок традиционных религиозных норм»: «в отсутствие войны процветание и государство благосостояния создали небывалую атмосферу гарантированности выживания для индивида, и это уменьшило потребность в том утешении, которое традиционно давала религия»<sup>30</sup>. Закономерно предположить, что альтернативные собственно религиозным, но родственные им, претендующие решать те же задачи и, что еще важнее, почти теми же, заимствованными у религиозных структур методами политические сотериологии также стали менее влиятельны. Тогда прогрессирующую утрату государствами

<sup>28</sup> Инглхарт 1997: 20.

<sup>29</sup> Там же: 13.

<sup>30</sup> Там же: 20.

статуса операторов спасения можно считать одним из аспектов пост-материального ценностного сдвига (value shift).

Однако казавшееся необратимым торжество «экзистенциальной безопасности» даже в западном мире оказалось временным и кратковременным. По сути, оно продолжалось всего около десятилетия — от окончательного схода с глобальной арены в 1991 г. «империи зла» до 11 сентября 2001 г. В своих работах 1990-х годов Инглхарт писал об «экзистенциальной безопасности» исключительно в радужных тонах. В дальнейшем он стал сдержаннее в выражениях — скорее всего, потому, что слова эти звучали все более издевательски.

Спектр массовых реакций на возвращение проблемы страдания и, следовательно, спасения в повседневную повестку довольно широк. Например, сюда относится возрождение, а нередко и интенсификация обращенных даже не только к государству, а к социальному порядку как таковому требований любой ценой обеспечить тотальную, именно экзистенциальную безопасность всем и каждому, гарантировать отсутствие каких бы то ни было страданий, какого бы то ни было дискомфорта. Справедливости ради надо отметить, что Инглхарт, соглашаясь с наблюдениями Ульриха Бека относительно «общества риска»<sup>31</sup>, такую возможность учитывал: «Парадоксальным, но логичным образом... неоспоримые успехи государств благосостояния передовых индустриальных обществ в обеспечении беспрецедентного уровня экзистенциальной безопасности порождают ожидания того, что государство может и должно защитить каждого от любой неопределенности»<sup>32</sup>. Показательным примером может служить американский феномен campus culture wars<sup>33</sup>, представляющий собой кампанию за превращение университетов в стерильное safe space — пространство, зачищенное от любых реально или потенциально травмирующих воздействий, так называемых актов микроагрессии. Эта программа тотальной круговой обороны от панических атак вне зависимости от степени их обоснованности может быть эффективным инструментом провокации и манипуляции<sup>34</sup>, но и сама есть продукт именно что экзистенциальной панической атаки. Наивные упования ее активистов не могут сбыться — настолько инфантильный и инфантилизирующий защитный механизм нереализуем в сколько-нибудь широких, тем более макросоциальных масштабах. Стены гетто, в которых его пытаются построить, все равно трещат под напором реальности, да в этих стенах и нельзя провести всю жизнь. Между прочим, вполне вероятной реакцией на неизбежную фрустрацию может стать другая крайность — обращение к проверенным временем благам потустороннего спасения, в соответствии с известной (и не раз повторенной Инглхартом) максимой «в окопах нет атеистов» (no atheists in foxholes). На самом деле есть; войны XX в. производили их в огромных количествах, газами и напалмом выжигая из человеческого сознания сами категории смысла и надежды. В окопах вообще в основном крайности. Но и жажда спасения в них, как и в любых предельных ситуациях, тоже обостряется.

<sup>31</sup> Бек 2000.

<sup>32</sup> Inglehart 1997: 36—37.

<sup>33</sup> Campbell and Manning 2014, 2016.

<sup>34</sup> Лучшей иллюстрацией тут является история, случившаяся с преподавателями Йельского университета Эрикой и Николасом Кристакисами (Friedersdorf 2016). См. также Виллисов 2016.



Государства (то есть их правящие элиты, веберовские «штабы управления») реагировали на сжатие рынка спасения по-разному. С одной стороны, некоторые из них поначалу вздохнули с облегчением и предались менее ответственным занятиям. То были прежде всего государства Западной Европы, устремившиеся в «постисторический рай спокойствия и относительного процветания, воплощение описанного Иммануилом Кантом „вечного мира“», в то время как «Соединенные Штаты погрязли в трясине истории, используя силу в анархичном глобальном мире, где международные права и нормы непрочны, а подлинная безопасность, защита и распространение либерального порядка по-прежнему зависят от наличия и применения военной силы»<sup>35</sup>. С другой стороны, снижение спроса на блага спасения означало и определенную делегитимацию государств как их поставщиков, снижало их мобилизационные возможности. Обозначившиеся как раз тогда эрозия гражданской культуры, падение уровней патриотизма, гордости за страну, политического участия, поддержки и, the last but not the least, доверия к правительствам хорошо зафиксированы социологически<sup>36</sup>. Это не могло не порождать в них желания вернуться на рынок спасения.

<sup>35</sup> Кейган 200: 7.

<sup>36</sup> Dogan 1998.

Стратегии возвращения государств тоже различны. Простейший способ восстановить спрос на блага спасения — увеличить предложение страдания. Действительно, одно из любимых занятий правительств, ощущающих дефицит легитимности, — запугивание собственного населения. В ход идет что угодно — от иностранного вмешательства в выборы (американские, российские, мальтийские, далее везде) до климатических изменений, от ползучей исламизации до ползучей содомизации. Обратной стороной этого морального террора стало то, что в конспирологическом сознании именно на правительства возлагается ответственность за все реальные и воображаемые бедствия, за производство страдания как такового — от взрывов жилых домов в России в 1999 г. и той же воздушной атаки на Нью-Йорк и Вашингтон в 2001 г. до тех же изменений климата и оставляемых самолетами инверсионных следов (chemtrails), которые, между прочим, тоже не просто так возникают, а, как кое-кто верит, с неким злым умыслом. Впрочем, в большинстве мест на Земле предложение страдания и так настолько велико, что его вряд ли нужно дополнительно и искусственно наращивать.

Еще один несложный путь назад — попытаться расконсервировать уже известные механизмы позиционирования государств в качестве незаменимых операторов спасения. Они были сданы на склад совсем недавно и не успели заржаветь. Тут в более выгодном положении находятся те государства, в историческом бэкграунде которых элементы гражданской религии уже присутствуют, где они были неотъемлемой составной частью учредительного акта и потому конституируют само политическое единство. Точнее, там — в первую очередь в США и в Израиле — они на консервацию и не сдавались, просто пускались в ход реже и с меньшей страстью. Труднее тем, кто вынужден гражданскую религию спешно конструировать, но попытки такого рода ясно

<sup>37</sup> Orbán 2014; Pap 2018.

<sup>38</sup> Киселева 2015.

<sup>39</sup> Zakaria 1996.

<sup>40</sup> Вообще о взаимных импликациях политического и религиозного в современной Польше см. Garbowski 2014; Зубжицки 2016.

различимы: например, в Венгрии, где премьер-министр Виктор Орбан открыто продвигает концепцию «иллиберальной демократии»<sup>37</sup>, основанной, по его словам, на «христианской национальной основе» — «в противовес европейской моде»<sup>38</sup>, причем продвигает, совершенно не смущаясь тем, что автор термина Фарид Закария наделял его сугубо негативными коннотациями<sup>39</sup>. Или в Польше в условиях правления партии «Право и Справедливость», где ее председатель Ярослав Качиньский еще в 2010 г. выступил с инициативой изменения конституции, предложив начать последнюю словами «Во имя Бога всемогущего!»<sup>40</sup>.

Но в отсутствие органической связи политического и сакрального, выражением которой являются исторические гражданские религии, ее искусственно стимулированное установление принимает форму религии скорее политической, чем гражданской. Тут важно уточнить их различие.

Один из немногих авторов, кто пытается дихотомически разграничить эти обычно смешиваемые термины и одновременно сделать их строго аналитическими, очистить от привязки к определенным географическим, темпоральным и культурным контекстам, — Эмилио Джентиле.

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

*Политическая религия* есть форма исключающей и интегристской сакрализации политики (politics). Она отказывается от сосуществования с иными политическими идеологиями и движениями, отрицает автономию индивида по отношению к коллективу, предписывает обязательное повиновение своим заповедям и участие в своем политическом культе, а также освящает насилие как легитимное средство борьбы с врагами и инструмент возрождения. Она враждебно относится к традиционным институционализированным религиям, стремясь либо уничтожить их, либо установить с ними отношения симбиотического сосуществования — в том смысле, что политическая религия пытается инкорпорировать религию традиционную в свою собственную систему верований и мифов, отводя ей подчиненную или вспомогательную роль»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Gentile 2005: 30.

Конечно, элемент оценочности отсюда не устранен. Хорошо заметно, что для Джентиле гражданская религия есть нечто в общем неплохое, а политическая — нечто в общем плохое, в чем и состоит их основное несходство. Однако одно принципиальное, содержательное

различие между ними в определениях Джентиле все-таки тоже видно, и оно заслуживает более выпуклой обрисовки.

Гражданская религия освящает (а тем самым легитимирует и укрепляет) политический союз через приписывание ему некоей сакральной по своему происхождению и значению миссии.

<sup>42</sup> Merk 1995; Stephanson 1995.

<sup>43</sup> O'Sullivan 1845: 5 — первое появление термина.

<sup>44</sup> Beveridge 1900: 708.

<sup>45</sup> Ibid.: 704.

**NB!** Например, в случае США таковой является Manifest Destiny<sup>42</sup>, «явное предназначение» Соединенных Штатов к тому, чтобы сначала «заполнить (overspread) континент, отведенный Провидением для свободного развития всевозрастающих миллионов наших граждан»<sup>43</sup>, а затем осуществить содержащийся в Конституции «призыв к росту, к экспансии, если угодно, к империи, не ограниченной географией, климатом и вообще ничем, кроме жизненных сил и возможностей американского народа»<sup>44</sup>, возблагодарив тем самым «Бога всемогущего, отметившего нас как Свой избранный народ, призванный возглавить обновление мира»<sup>45</sup>.

Но эта миссия предначертывается не самим политическим союзом, а возлагается на него (в его собственном представлении) откуда-то свыше, он является не первоисточником, а реципиентом и ретранслятором харизмы и трансценденции. Именно поэтому в гражданской религии по Джентиле государство сосуществует с «традиционными религиозными институтами», предлагая себя в качестве общей для них всех оболочки, служебной по своему статусу и назначению. В политической же религии государство претендует быть именно источником благодати, самостоятельным подателем благ спасения, а служебные функции отводятся как раз иерократическим союзам, если не упраздняемым, то субординируемым государству.

Иными словами, в модели гражданской религии государство не производит сакральные ресурсы (харизму, дары благодати, блага спасения) само. Оно только оседлывает их потоки и отщепляет часть их в свою пользу, а все производственные издержки несут иерократические союзы, один или несколько.

**NB!** Особенно эффективен опять-таки американский подход, в котором партнером и союзником религиозно нейтральной политической власти является не один и не несколько иерократических союзов, а неопределенно широкий круг конфессий, деноминаций и даже почти не институционализированных движений, отвечающих критерию «минимального монотеизма»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Chapp 2012: 53.

В модели политической религии государство полностью перекрывает эти потоки или частично пережимает их, но даже тогда они постепенно истощаются. Достаточно известны и не требуют развернутой экспликации те последствия для массовой религиозности, которые возымело превращение православной Церкви в «Ведомство

православного исповедания» в имперской России или постановка в аналогичное положение католической Церкви в империи Габсбургов. Государство, вступившее на этот путь, вынуждено производить сакральные ресурсы собственными силами, все менее подпитываясь извне, — и, как показывает исторический опыт, со временем надрывается от перенапряжения. Безусловно, на отдельных временных отрезках государство способно таким образом добиться высокого градуса мобилизации, однако периоды «патриотических подъемов» сменяются глубоким разочарованием, за маниакальной фазой следует депрессивная. «Песок — неважная замена овсу» (О.Генри). Поэтому в долгосрочной перспективе модель гражданской религии более продуктивна. Впрочем, эти два концепта все-таки не представляют собой дихотомические полюса, между ними располагается некая шкала, континуум возможностей<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> *Ad hoc* стоит заметить, что пути современной России в этом континууме пролегают хотя и далеко не по самому экстремуму «политической религии», но, пожалуй, ближе к нему — в той степени близости, которую многие наблюдатели считают опасной (подробнее см. Каспэ 2018).

<sup>48</sup> Что, может быть, заслуживает отдельного анализа с привлечением имитативской «теории партизана».

<sup>49</sup> Об утверждении 2017.

Еще один способ закрепиться на рынке спасения и даже монополизировать его, то ли придающий политической религии специфически превращенный вид, то ли вообще интенционально снимающий само различие политических и гражданских религий, — установление радикальной светскости государства по французскому или турецкому образцу (последний хотя и заметно деградировал в последнее время, для многих остается привлекательным). Например, в эту сторону быстро продвигается Казахстан. В сентябре 2016 г. в нем было образовано министерство по делам религий и гражданского общества (по распространенному мнению, *mutatis mutandis* копирующее Совет по делам религий при Совете министров СССР), которое возглавил бывший спецназовец, специалист по контрпартизанской борьбе Нурлан Ермакбаев<sup>48</sup>, а в июне 2017 г. президентским указом утверждена «Концепция государственной политики в религиозной сфере»<sup>49</sup>. Среди прочего документ требует воспретить государственным служащим «открыто демонстрировать свои религиозные убеждения в коллективе» (п. 2.2.2.1), исключить освещение в каких-либо СМИ, кроме учрежденных зарегистрированными религиозными объединениями, «канонических вопросов религий» (п. 2.2.2.3), установить «ответственность педагогического состава за навязывание и культивирование религиозного мировоззрения» (п. 2.2.2.4), проводить «обряд бракосочетания по религиозным правилам... исключительно после регистрации брака в уполномоченных органах в установленном законом порядке» (п. 2.2.2.8) etc. — во имя государственного интереса, состоящего в «упрочении светских устоев государства» и «ограничении сферы влияния религий принципами морали и высокой этики» (п. 2.2.2.). Kulturkampf как он есть.

Но на глобальном рынке спасения, кроме государств, идущих этими путями или колеблющихся в выборе того, на какой из них вступить, действуют и акторы иной природы. Во-первых, государство, хотя и ставшее доминирующей формой политических союзов, не вовсе вытеснило другие их формы — прежде всего империи. Об имперской природе Европейского Союза говорилось много<sup>50</sup>, и еще больше — об имперской природе США, мимоходом, как нечто само собой разумеющееся

<sup>50</sup> См., напр. Zielonka 2006; Behr and Stivachtis (eds.) 2016.

<sup>51</sup> Подробнее см. *Kaspi 2007: 231 ff.*

упомянутой сенатором Альбертом Бевериджем в его цитированной выше речи «В поддержку американской империи»<sup>51</sup>. Нынешнее кризисное состояние обоих имперских проектов не должно вводить в заблуждение ни их поборников, ни противников: имперское строительство — игра в долгую, и далеко не всякое затруднение и даже откат в ее ходе означает крах самого начинания. Между прочим, поскольку США являются империей, постольку они не являются государством (или являются не совсем государством) в общепринятом смысле слова — тезис отнюдь не столь экзотический, как может показаться на первый взгляд. Не является обычным государством и Израиль, в котором отсутствие завершенной писаной конституции объясняется, по одной из версий, в том числе нежеланием окончательно, недвусмысленно определить природу этой парадоксальной политики — и не претендующей быть восстановленным Царством, и не способной вовсе избавиться от проецируемых на нее подобных воззрений и ожиданий разного знака. К тому же один из важнейших элементов американской идентичности, равно религиозной и политической, — образ «Нового Израиля»<sup>52</sup>, «избранного народа», также промелькнувший в приведенных выше страстных пассажах сенатора Бевериджа. Вряд ли случайно, что именно США и Израиль, при всех колоссальных различиях между ними сходные этим качеством «не-совсем-государственности», как уже упоминалось, принято рассматривать в качестве наиболее чистых реализаций модели гражданской религии<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> См. *Cherry (ed.) 1998.*

<sup>53</sup> Эта мысль нуждается в отдельном развитии, выходящем за рамки возможного в настоящем тексте.

Во-вторых, оценивая текущую конъюнктуру рынка спасения, преждевременно было бы сбрасывать со счетов традиционные иерократические союзы. Как-никак только христиан в мире почти 2,5 млрд, из них около половины — католики.

В-третьих, на этом рынке все более заметны и нетрадиционные иерократические союзы — прежде всего радикальный ислам, в своих наиболее последовательных изводах вообще отрицающий легитимность политических союзов *per se* и *in toto*, квалифицирующий их примерно как производителей контрафакта. Редко замечается то обстоятельство, что «Исламское государство»<sup>54</sup>, *Islamic state* — никакое не государство, по его собственному самоопределению. Это *الدولة الإسلامية*, *ад-даулят аль-исламийя*; *ад-даулят* же — «богатство, довольство, процветание», а вовсе не автономная политическая форма. Программа радикальных исламистов состоит не в строительстве той или иной версии исламского государства, но в уничтожении всякой государственности, в том числе вполне исламской<sup>55</sup>, самим своим существованием посягающей на целостность и самодостаточность *уммы*<sup>56</sup>. И чаемый радикальными исламистами «Всемирный халифат» мыслится ими опять же не как государство, а как достигшая совершенного развития *умма* — *دار الإسلام*, *дар аль-ислам*, глобальная «обитель покорности». Именно поэтому сколь угодно жесткая военная зачистка тех или иных территорий, подпавших под контроль исламистов подобного толка, весьма мало отражается на общих рыночных позициях этого экстерриториального по своей природе актора.

<sup>54</sup> *Запрещенное, запрещенное. Но существующее.*

<sup>55</sup> Ср. заявление сампровозглашенного «халифа» *ад-даулят аль-исламийя* Абу Бакра аль-Багдади, датированное августом 2014 г.: «Саудовская Аравия, Катар, Кувейт и Курдистан находятся под властью шайтана» (цит. по: *Строкань 2014*).

<sup>56</sup> См. *Кузнецов 2015*.

Насколько конкурентоспособными окажутся государства на таком насыщенном и турбулентном рынке? Поддается ли их конкурентоспособность верифицируемой количественной оценке? Гипотетически — да. Для этого может оказаться полезным параметр, измеряемый в некоторых межстрановых социологических исследованиях: «готовность сражаться за свою страну».

В пользу гипотезы говорит то, что категория жертвы так или иначе присутствует в почти любых сакральных дискурсах и символических комплексах — хоть по Рене Жиру<sup>57</sup>, хоть по мнению других, более конвенциональных авторов и авторитетов. Оттуда она перешла и в дискурс, и в механизмы символизации и легитимации современного государства — в виде формулы «умереть за Родину», исследованной Эрнстом Канторовичем<sup>58</sup>, и в других видах. «Именно у теологического дискурса были заимствованы модели идеализации нации и сакрализации государства, которые позволяют установить между гражданами связь, основанную на жертвенности, и наделить положения права признаками „истины“ и „закона“»<sup>59</sup>. Поэтому естественно ожидать, что прочность статуса государства как подателя благ спасения должна как-то коррелировать с готовностью граждан приносить себя и других в жертву во имя этого «бога смертного» и тем самым обретать ту специфическую «жизнь вечную» в составе коллективного тела нации и в памяти благодарных потомков, ту «светскую версию бессмертия», объединяющую «мертвых, живых и еще не родившихся», о которой говорил Смит. Безусловно, жертва — это страдание; но страдание, интерпретированное как жертва, обретает смысл. Сторонники концепций «рынков спасения» тоже не проходят мимо этого обстоятельства: «Специфические традиции, встроенные в религиозные установления, эксплицитно или имплицитно обещают, что вовлеченность в определенные верования, духовные практики, ритуалы и моральные установки обеспечит желаемый результат: достижение такого образа существования, который стоит жертвы (that is worth making sacrifices for). Это достижение обозначается термином спасение»<sup>60</sup>. Для государств такая жертвенность, концентрирующаяся вокруг «алтаря отечества», является важнейшим мобилизационным ресурсом. Боги, как известно, жаждут; «смертные боги» тоже.

Необходимые сведения доступны. Соответствующий вопрос задавался в шестой волне World Values Survey (2010—2014 г.)<sup>61</sup>, а также в рамках проекта Global Barometer on Hope and Despair, осуществленного Gallup International<sup>62</sup> в 2014 г.<sup>63</sup> Есть причины, побуждающие остановиться на втором источнике, — несколько более свежие данные, несколько больше стран в выборке (65 против 61), больше уверенности в единстве методологии, особенно процедур сбора первичной информации<sup>64</sup>. Формулировка вопроса: «Would you fight for your country?» В России, где исследование проводил входящий в Gallup International холдинг «Ромир», он звучал так: «Готовы ли вы в случае необходимости воевать за свою страну?»<sup>65</sup>

Однако интуитивно очевидные подтверждения выдвинутой гипотезы в этих материалах отсутствуют. Конечно, кое-что вполне ожидаемо.

<sup>57</sup> Жиру 2000, 2010, 2015.

<sup>58</sup> Kantorowicz 1951.

<sup>59</sup> Балибар 2003: 112.

<sup>60</sup> Hedge 2014: 15.

<sup>61</sup> World Values s.a.

<sup>62</sup> Не смешивать с Gallup, Inc. — это разные институции.

<sup>63</sup> Stoychev (ed.) 2015: 284.

<sup>64</sup> Как известно, здесь ахиллесова пята World Values Survey.

<sup>65</sup> Сражаться за Родину 2015.

Так, в первом десятке стран, ранжированных по убыванию доли утвердительных ответов, четыре исламских; вообще мусульмане выказали заметно повышенную воинственность — 78% против 61% в среднем по генеральной совокупности, а христиане и иудеи — заметно пониженную (чуть выше 50%). Так, замыкают рейтинг Япония (11%) и наиболее секуляризованные, то есть те, где дискредитирована сама инстанция сакрального, а вместе с ней и понятие жертвы, страны Западной Европы — Нидерланды, Германия, Бельгия (от 15 до 19%). Так, значимо выше среднего по Западной Европе уровня (25%) располагаются США (43%) и Израиль (66%).

**NB!** Последний результат может показаться все равно неожиданно низким, но следует учитывать, что евреи составляют лишь менее 80% населения Израиля, а около 10% из них еще и принадлежат к ортодоксальным течениям иудаизма, так называемым *харедим*, не признают государство Израиль легитимным (именно в связи с сомнительностью его сакральных оснований) и, в частности, отказываются от службы в его вооруженных силах.

Но почему Финляндия дает 74%, а соседняя с ней и тоже лютеранская Швеция — 55% (а Дания — 37%)? Почему вроде бы славящаяся своим всеобщим вооружением народа Швейцария показывает 38%? Почему в постоянно находящейся на грани открытого конфликта с КНДР Южной Кореи готовы сражаться только 41%? Почему, в конце концов, первое место в рейтинге с 94% делят Марокко (что еще можно хоть как-то объяснить) и Фиджи<sup>66</sup>?

<sup>66</sup> Мы чего-то не знаем о Фиджи. Мы вообще непостоятельно мало знаем о Фиджи.

На самом деле тут не так много удивительного. Помимо всех обычных оговорок относительно социально одобряемых ответов, «спирали молчания» и т.п., нужно учитывать и содержательные различия между религиями и конфессиями, и вообще культурный и исторический бэкграунд, и субъективную оценку вероятности самого возникновения необходимости защищать свою страну с оружием в руках (причем скептическая оценка может как снижать долю положительных ответов, так и, наоборот, повышать ее — почему бы не сказать «да», если речь идет о заведомо фантастическом допущении?). Важно и то, что дело касается предельной, экзистенциально напряженной ситуации. Имеет ли смысл в мирное время спрашивать человека о том, как он поведет себя под бомбами? А особенно — прогнозировать на этой основе его действительное поведение?

Для получения более осмысленных результатов имеющиеся данные надо бы различным образом, по различным основаниям сегментировать, ища кластеры сравнимых случаев. Также полезно было бы строить более плотные и продолжительные временные ряды. То и другое требует специальных усилий. И все-таки на этот барометр — «надежды и отчаяния» — стоит регулярно поглядывать и сейчас, несмотря на его ненадежность. Уж очень похоже, что в нашем дивном постсекулярном мире объемы страдания будут увеличиваться, спрос на блага спасения

возрастать, а конкуренция сотериологических операторов обостряться, отчего искомые корреляции станут более явными. Если нет — что ж, значит, алармистские настроения пока не оправдываются. Но если да, то эта конкуренция с неизбежностью сменит модус, а метафора «рынка спасения», изначально полезная лишь ограниченно, исчерпает себя и самоуничтожится. Потому что тогда взаимодействия между традиционными и нетрадиционными иерократическими и политическими союзами с гораздо большей точностью станут описываться метафорой войны. Или не метафорой. *There will be blood; «и будет кровь»*<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Исх. 7:19.

## Библиография

- Андерсон Б. (2001) *Воображаемые сообщества*. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Арон Р. (2015) *Опиум интеллектуалов*. М.: АСТ.
- Балибар Э. (2003) «Нация как форма: история и идеология» // Балибар Э. и И.Валлерстайн. *Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности*. — М.: Логос-Альтера, Ессе homo: 102—124.
- Бек У. (2000) *Общество риска: На пути к другому модерну*. М.: Прогресс-Традиция.
- Берман Г.Дж. (1998) *Западная традиция права: эпоха формирования*. М.: Изд-во МГУ, Инфра-М — Норма.
- Вебер М. (2016) *Хозяйство и общество: Очерки понимающей социологии. Т. 1: Социология*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Вебер М. (2017) *Хозяйство и общество: Очерки понимающей социологии. Т. 2: Общности*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Вилисов В. (2016) «Без обид: Как американские студенты борются против свободы слова» // *FURFUR*, 06.05. URL: [http://www.furfur.me/furfur/freedom/freedom/217587-campus\\_wars](http://www.furfur.me/furfur/freedom/freedom/217587-campus_wars) (проверено 19.05.2018).
- Гирц К. (2004) *Интерпретация культур*. М.: РОССПЭН.
- Жирар Р. (2000) *Насилие и священное*. М.: НЛО.
- Жирар Р. (2010) *Козел отпущения*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.
- Жирар Р. (2015) *Я вижу Сатану, падающего, как молния*. М.: Изд-во Библейско-богословского института.
- Зубжицки Ж. (2016) «Polonia semper fidelis? Национальная мифология, религия и политика в Польше» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 3 (34): 44—78.
- Инглхарт Р. (1997) «Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества» // *Полис. Политические исследования*, № 4: 6—32.
- Каспэ С.И. (2007) *Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма*. М.: Московская школа политических исследований.
- Каспэ С.И. (2018) «Заговор молчания: сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России» // *Социологическое обозрение*, т. 17, № 2: 9—38.



Кейган Р. (2004) *О рае и силе: Америка и Европа в новом мировом порядке*. М.: Дом интеллектуальной книги, РОССПЭН.

Киселева М. (2015) «„Я не хочу жить в такой Европе, которая ведет к новой холодной войне с Россией“». Премьер Венгрии Виктор Орбан рассказал „Ъ“, как ему удается балансировать между Россией и ЕС» // *Коммерсантъ*, 20.02. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2671144> (проверено 19.05.2018).

Кузнецов В.А. (2015) «ИГ — альтернативная государственность? Чем объясняется притягательность радикалов для жителей арабского Востока» // *Россия в глобальной политике*, № 5: 8—17.

Манен Б. (2008) *Принципы представительного правления*. СПб.: Издательство Европейского университета.

*Об утверждении Концепции государственной политики в религиозной сфере Республики Казахстан на 2017—2020 годы. Указ Президента Республики Казахстан от 20 июня 2017 г.* URL: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500#z11> (проверено 19.05.2018).

Руссо Ж.-Ж. (2000) «Об общественном договоре, или Принципы политического права» // Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре*. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, КАНОН-пресс-Ц: 195—322.

Скиннер К. (2002) «The State» // Хархордин О.В., ред. *Понятие государства в четырех языках*. СПб., М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад: 12—74.

Смит Э. (2004) *Национализм и модернизм*. М.: Праксис.

*Сражаться за Родину*. (2015) URL: [http://romir.ru/studies/665\\_1430773200/](http://romir.ru/studies/665_1430773200/) (проверено 19.05.2018).

Строкань С. (2014) «Связанные халифатом» // *Коммерсантъ-Власть*, 01.09. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2553934> (проверено 19.05.2018).

Токвиль А. де. (2000) *Демократия в Америке*. М.: Весь Мир.

Хархордин О.В. (2002) «Предисловие редактора» // Хархордин О.В., ред. *Понятие государства в четырех языках*. СПб., М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад: 5—11.

Шмитт К. (2000) «Политическая теология» // Шмитт К. *Политическая теология: Сборник*. М.: КАНОН-Пресс-Ц: 7—98.

Шумпетер Й. (1995) *Капитализм, социализм и демократия*. М.: Экономика.

*Энциклопедический словарь*. (1900) Т. XXX. СПб.: Типография акц. общ. «Издательское дело», Брокгауз-Ефрон.

Balibar E. (1992) «Nation, cité, empire (La problème de la forme politique bourgeoise)» // Balibar E. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte: 151—166.

Behr H. and J.P.Stivachtis, eds. (2016) *Revisiting the European Union as Empire*. London, New York: Routledge.

Bellah R.N. (1967) «Civil Religion in America» // *Daedalus*, vol. 96, no. 1: 1—21.

Bellah R.N. (1992) *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.

- Beveridge A. (1900) «In Support of American Empire» // *Congressional Record (56th Cong., 1st Session)*, vol. XXXIII: 704—712.
- Brandt P.-Y. (2008) «Integration or Individuation: Are the Salvation Goods Promised by First-Century Christian Preaching Still Attractive?» // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 101—126.
- Campbell B. and J.Manning. (2014) «Microaggression and Moral Cultures» // *Comparative Sociology*, vol. 13, no. 6: 692—726.
- Campbell B. and J.Manning. (2016) «Campus Culture Wars and the Sociology of Morality» // *Comparative Sociology*, vol. 15, no. 2: 147—178.
- Chapp Ch.B. (2012) *Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Cherry C., ed. (1998) *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cristi M. (2001) *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Cristi M. and L.L.Dawson. (1996) «Civil Religion in Comparative Perspective: Chile Under Pinochet (1973—1989)» // *Social Compass*, vol. 43, no. 3: 319—338.
- Demerath III N.J. (2001) *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Demerath III N.J. and R.H.Williams. (1985) «Civil Religion in an Uncivil Society» // *Annals of the American Academy*, vol. 480: 154—165.
- Dogan M. (1998) «The Decline of Traditional Values in Western Europe» // *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 39, no. 3: 77—90.
- Dumont L. (1985) «A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism» // Carrithers M., S.Collins, and S.Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press: 93—122.
- Friedersdorf C. (2016) «The Perils of Writing a Provocative Email at Yale» // *The Atlantic*, 26.05. URL: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/05/the-peril-of-writing-a-provocative-email-at-yale/484418> (accessed 19.05.2018).
- Garbowski Ch. (2014) *Religious Life in Poland: History, Diversity and Modern Issues*. Jefferson: McFarland.
- Gentile E. (2005) «Political Religion: A Concept and Its Critics. A Critical Survey» // *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 1: 19—32.
- George B. (2010) *Until All Have Heard: The Centennial History of Church of God World Missions*. Cleveland: Pathway Press.
- Harding A. (1994) «The Origins of the Concept of the State» // *History of Political Thought*, vol. 15, no. 1: 57—72.
- Hedge A.S. and M.Paleologou. (2014) «Modeling Salvation at the Crossroads of Philosophy and Economics» // *International Journal of Business and Social Science*, vol. 5, no. 3: 15—22.

Inglehart R. (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Kantorowicz E. (1951) «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought» // *The American Historical Review*, vol. 56, no. 3: 472—492.

Jelen T.G., ed. (2002) *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowman and Littlefield.

Lechner F.J. (2007) «Rational Choice and Religious Economies» // Beckford J.A. and N.J. Demerath III, eds. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE Publications: 81—97.

Liebman Ch.S. and E. Don-Yihya. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Merk F. (1995) *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Merz-Benz P.-U. (2008) «Salvation Goods and Culture Goods: An Interpretation of Max Weber» // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 19—30.

Orban V. (2014) *Speech at the XXV Bálványos Free Summer University and Youth Camp*. URL: <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/> (accessed 19.05.2018).

O'Sullivan J. (1845) «Annexation» // *United States Magazine and Democratic Review*, vol. 17, no. 1: 5. URL: <https://pdcrodas.webs.ull.es/anglo/OsullivanAnnexation.pdf> (accessed 19.05.2018).

Pap A.L. (2018) *Democratic Decline in Hungary: Law and Society in an Illiberal Democracy*. Abingdon, New York: Routledge.

Pocock J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Shils E. (1988) «Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935—1987» // Greenfield L. and M. Martin, eds. *Center: Ideas and Institutions*. Chicago, London: University of Chicago Press: 250—282.

Stephanson A. (1995) *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*. New York: Hill and Wang.

Stolz J., ed. (2008) *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang.

Stolz J. (2008) «Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives» // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 51—80.

Stoychev K., ed. (2015) *Voice of the People 2015*. Zurich: WIN/Gallup International. URL: <http://www.gallup-international.com/wp-content/uploads/2017/10/GIA-Book-2015.pdf> (accessed 19.05.2018).

Voegelin E. (1986) *Political Religions*. Lewiston, New York: E.Mellen Press.

Warner S.R. (1993) «Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States» // *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 5: 1044–1093.

*World Values Survey Data Analysis Tool*. URL: <http://www.worldvaluesurvey.org/WVSONline.jsp> (accessed 19.05.2018).

Young L.A., ed. (1997) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

Zakaria F. (1996) «The Rise of Illiberal Democracy» // *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 6: 22–43.

Zielonka J. (2006) *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union*. Oxford, New York: Oxford University Press.



**S.I.Kaspe**

## **IN WHAT DOES LEVIATHAN DEAL? EVALUATION CRITERIA FOR STATES' COMPETITIVENESS ON "SALVATION MARKETS"**

Svyatoslav I. Kaspe — Doctor of Political Science; Professor at the National Research University *Higher School of Economics* (Department of Political Science, Faculty of Social Sciences); Editor-in-Chief of the Journal *Politeia*. Email: [kaspe@politeia.ru](mailto:kaspe@politeia.ru).

**Abstract.** The metaphor “salvation markets” can be to some extent useful for understanding behavior of those actors who operate at the intersection of sacral and political fields, guided by their own rational logic, for example, states. The weakening of their soteriological function in the last decades can be explained by the contraction of “salvation market” itself due to the reduction of the amount of human suffering. However, this contraction turned out to be only temporary. The restoration of demand for salvation forces states to re-define their strategies, oscillating between various versions of “civil religion”, “political religion”, radical laicism etc. At the same time, there is a toughening competition between states and other operators of salvation — other forms of political groups (Verbände), as well as traditional and non-traditional hierocratic groups (Verbände).

Hypothetically, the degree to which citizens are ready “to fight for their country” can serve as the evaluation criterion for states’ competitiveness on “salvation markets”. The hypothesis is supported by the fact that the category of the

victim, which is present in one way or another in almost any sacral discourses and symbolical complexes, penetrated both discourses and mechanisms of symbolization and legitimation of the modern state. However, there are no intuitively obvious confirmations of this hypothesis in the sociological data. Meanwhile, a deeper analysis might help to reveal the supporting evidence of the hypothesis. Alternatively, there are grounds to suggest that further course of events will undermine altogether the efficiency of the “market” metaphor in this context — and will call for a different metaphor. Most likely, it would be the metaphor of “war”.

**Keywords:** salvation markets, political groups (Verbände), hierocratic groups (Verbände), civil religion, political religion, “fight for the country”

## References

- Anderson B. (2001) *Voobrazhaemye soobshchestva* [Imagined Communities]. Moscow: KANON-press-TS, Kuchkovo pole. (In Russ.)
- Aron R. (2015) *Opium intelektualov* [L’Opium des intellectuals]. Moscow: AST. (In Russ.)
- Balibar E. (1992) “Nation, cité, empire (La problème de la forme politique bourgeoise)” // Balibar E. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte: 151–166.
- Balibar E. (2003) “Natsija kak forma: istorija i ideologija” [The Nation Form: History and Ideology] // Balibar E. and I.Wallerstein. *Rasa, natsiia, klass. Dvumyslennye identichnosti* [Race, Nation, Class: Ambiguous Identities]. Moscow: Logos-Al’tera, Ecce homo: 102–124. (In Russ.)
- Beck U. (2000) *Obshchestvo riska: Na puti k drugomu modernu* [Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne]. Moscow: Progress-Traditsija. (In Russ.)
- Behr H. and J.P.Stivachtis, eds. (2016) *Revisiting the European Union as Empire*. London, New York: Routledge.
- Bellah R.N. (1967) “Civil Religion in America” // *Daedalus*, vol. 96, no. 1: 1–21.
- Bellah R.N. (1992) *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berman H.J. (1998) *Zapadnaia traditsija prava: epokha formirovaniia* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition]. Moscow: Izd-vo MGU, Infra-M — Norma. (In Russ.)
- Beveridge A. (1900) “In Support of American Empire” // *Congressional Record (56th Cong., 1st Session)*, vol. XXXIII: 704–712.
- Brandt P.-Y. (2008) “Integration or Individuation: Are the Salvation Goods Promised by First-Century Christian Preaching Still Attractive?” // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 101–126.
- Campbell B. and J.Manning. (2014) “Microaggression and Moral Cultures” // *Comparative Sociology*, vol. 13, no. 6: 692–726.
- Campbell B. and J.Manning. (2016) “Campus Culture Wars and the Sociology of Morality” // *Comparative Sociology*, vol. 15, no. 2: 147–178.

- Chapp C.B. (2012) *Religious Rhetoric and American Politics: The Endurance of Civil Religion in Electoral Campaigns*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Cherry C., ed. (1998) *God's New Israel: Religious Interpretations of American Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cristi M. (2001) *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Cristi M. and L.L.Dawson. (1996) "Civil Religion in Comparative Perspective: Chile Under Pinochet (1973—1989)" // *Social Compass*, vol. 43, no. 3: 319—338.
- Demerath III N.J. (2001) *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Demerath III N.J. and R.H.Williams. (1985) "Civil Religion in an Uncivil Society" // *Annals of the American Academy*, vol. 480: 154—165.
- Dogan M. (1998) "The Decline of Traditional Values in Western Europe" // *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 39, no. 3: 77—90.
- Dumont L. (1985) "A Modified View of Our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism" // Carrithers M., S.Collins, and S.Lukes, eds. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press: 93—122.
- Entsiklopedicheskij slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. (1900) Vol. XXX. St Petersburg: Tipografiia akts. obshch. "Izdatel'skoe delo", Brockhaus-Efron. (In Russ.)
- Friedersdorf C. (2016) "The Perils of Writing a Provocative Email at Yale" // *The Atlantic*, 26.05. URL: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/05/the-peril-of-writing-a-provocative-email-at-yale/484418> (accessed 19.05.2018).
- Garbowski Ch. (2014) *Religious Life in Poland: History, Diversity and Modern Issues*. Jefferson: McFarland.
- Geertz C. (2004) *Interpretatsija kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEN. (In Russ.)
- Gentile E. (2005) "Political Religion: A Concept and Its Critics. A Critical Survey" // *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 1: 19—32.
- George B. (2010) *Until All Have Heard: The Centennial History of Church of God World Missions*. Cleveland: Pathway Press.
- Girard R. (2000) *Nasilie i svjashchenoe* [La violence et le sacré]. Moscow: NLO. (In Russ.)
- Girard R. (2010) *Kozel otpushchenija* [Le bouc émissaire]. St Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha. (In Russ.)
- Girard R. (2015) *Ia vizhu Satanu, padajushchego, kak molnija* [Je vois Satan tomber comme l'éclair]. Moscow: Izd-vo Biblejsko-bogoslovskogo instituta. (In Russ.)
- Harding A. (1994) "The Origins of the Concept of the State" // *History of Political Thought*, vol. 15, no. 1: 57—72.

Hedge A.S. and M.Paleologou. (2014) “Modeling Salvation at the Crossroads of Philosophy and Economics” // *International Journal of Business and Social Science*, vol. 5, no. 3: 15–22.

Inglehart R. (1997) *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart R. (1997) Postmodern: menjajushchiesja tsennosti i izmenjajushchiesja obshchestva [Postmodern: Changing Values, Changing Societies] // *Polis. Politicheskie issledovanija* [Polis. Political Studies], no. 4: 6–32. (In Russ.)

Jelen T.G., ed. (2002) *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham: Rowman and Littlefield.

Kagan R. (2004) *O rae i sile: Amerika i Evropa v novom mirovom porjadke* [Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order]. Moscow: Dom intellektual’noi knigi, ROSSPEN. (In Russ.)

Kantorowicz E. (1951) “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought” // *The American Historical Review*, vol. 56, no. 3: 472–492.

Kaspe S.I. (2007) *Tsentry i ierarkhii: prostranstvennyye metafory vlasti i zapadnaja politicheskaja forma* [Centers and Hierarchies: The Spatial Metaphors of Power and the Western Political Form]. Moscow: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij. (In Russ.)

Kaspe S.I. (2018) “Zagovor molchanija: soprjazhenija sakral’nogo i politicheskogo v diskursivnykh praktikakh sovremennoj Rossii” [Conspiracy of Silence: Interfaces of Sacred and Political in the Discursive Practices of Modern Russia] // *Sotsiologicheskoe obozrenie* [The Russian Sociological Review], vol. 17, no. 2: 9–38. (In Russ.)

Kharkhordin O.V. (2002) “Predislovie redaktora” [Editor’s Preface] // Kharkhordin O.V., ed. *Ponjatie gosudarstva v chetyrekh iazykakh* [The Notion of State in Four Languages]. St Petersburg, Moscow: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge, Letnii sad: 5–11. (In Russ.)

Kiseleva M. (2015) “„Ja ne khochu zhit’ v takoj Evrope, kotoraja vedet k novoj kholodnoj vojne s Rossiej“. Prem’er Vengrii Viktor Orbán rasskazal, kak emu udaetsja balansirovat’ mezhdou Rossiej i ES” [“I Don’t Want to Live in Such Europe That Leads to the New Cold War with Russia”. Prime Minister of Hungary Viktor Orbán Described How’s He Keep the Balance between Russian and EU] // *Kommersant*”, 20.02. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2671144> (accessed 19.05.2018).

Kuznetsov V.A. (2015) “IG — al’ternativnaja gosudarstvennost’? Chem ob’jasnjaetsja pritjagatel’nost’ radikalov dlja zhitelej arabskogo Vostoka [The Islamic State: Alternative Statehood? Why Radicals’ Policies Are Attractive for the Middle East Arabs] // *Rossija v global’noj politike* [Russia in Global Affairs], no. 5: 8–17. (In Russ.)

Lechner F.J. (2007) “Rational Choice and Religious Economies” // Beckford J.A. and N.J.Demerath III, eds. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: SAGE Publications: 81–97.

Liebman Ch.S. and E.Don-Yihya. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Manin B. (2008) *Printsipy predstavitel'nogo pravlenija* [The Principles of Representative Government]. St Petersburg: Izd-vo Evropejskogo universiteta. (In Russ.)

Merk F. (1995) *Manifest Destiny and Mission in American History: A Reinterpretation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Merz-Benz P.-U. (2008) "Salvation Goods and Culture Goods: An Interpretation of Max Weber" // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 19–30.

O'Sullivan J. (1845) "Annexation" // *United States Magazine and Democratic Review*, vol. 17, no. 1: 5. URL: <https://pdcrodas.webs.ull.es/anglo/OsullivanAnnexation.pdf> (accessed 19.05.2018).

*Ob utverzhenii Kontseptsii gosudarstvennoj politiki v religioznoj sfere Respubliki Kazakhstan na 2017—2020 gody. Ukaz Prezidenta Respubliki Kazakhstan ot 20 ijunja 2017 g. № 500* [About the Approval of the Conception of State Policy in Religious Domain of the Republic Kazakstan for 2017—2020. The Decree of President of the Republic Kazakstan from June 20, 2017 № 500]. URL: <http://adilet.zan.kz/rus/docs/U1700000500#z11> (accessed 19.05.2018). (In Russ.)

Orban V. (2014) *Speech at the XXV Bálványos Free Summer University and Youth Camp*. URL: <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/> (accessed 19.05.2018).

Pap A.L. (2018) *Democratic Decline in Hungary: Law and Society in an Illiberal Democracy*. Abingdon, New York: Routledge.

Pocock J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Rousseau J.-J. (2000) "Ob obshchestvennom dogovore, ili Printsipy politicheskogo prava" [Du contrat social ou Principes du droit politique] // Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore* [Du contrat social]. Moscow: TERRA—Knizhnyj klub, KANON—press-TS: 195—322. (In Russ.)

Schmitt C. (2000) "Politicheskaja teologija" [Politische Theologie] // Schmitt C. *Politicheskaja teologija: Sbornik* [Political Theology: Collected Works]. Moscow: KANON—Press-TS: 7—98. (In Russ.)

Schumpeter J. (1995) *Kapitalizm, sotsializm i demokratija* [Capitalism, Socialism, and Democracy]. Moscow: Ekonomika. (In Russ.)

Shils E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Shils E. (1988) "Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935—1987" // Greenfeld L. and M.Martin, eds. *Center: Ideas and Institutions*. Chicago, London: University of Chicago Press: 250—282.

Skinner Q. (2002) "The State" // Kharkhordin O.V., ed. *Poniatie gosudarstva v chetyrekh jazykakh* [The Notion of State in Four Languages]. St Petersburg, Moscow: Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge, Letnii sad: 12—74. (In Russ.)

Smith A. (2004) *Natsionalizm i modernizm* [Nationalism and Modernism]. Moscow: Praxis. (In Russ.)

*Srazhat'sja za Rodinu* [Fight for the Country]. (2015) URL: [http://romir.ru/studies/665\\_1430773200/](http://romir.ru/studies/665_1430773200/) (accessed 19.05.2018). (In Russ.)



Stephanson A. (1995) *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*. New York: Hill and Wang.

Stolz J. (2008) “Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives” // Stolz J., ed. *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang: 51—80.

Stolz J., ed. (2008) *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern, New York: Peter Lang.

Stoychev K., ed. (2015) *Voice of the People 2015*. Zurich: WIN/Gallup International. URL: <http://www.gallup-international.com/wp-content/uploads/2017/10/GIA-Book-2015.pdf> (accessed 19.05.2018).

Strokan’ S. (2014) “Svjazannye khalifatom” [Bound by Caliphate] // *Kommersant’-Vlast’* [Kommersant-Power], 01.09. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2553934> (accessed 19.05.2018). (In Russ.)

Tocqueville A. de. (2000) *Demokratija v Amerike* [De la démocratie en Amérique]. Moscow: Ves’ Mir. (In Russ.)

Vilisov V. (2016) “Bez obid: Kak amerikanske studenty borjutsja protiv svobody slova” [No Offense: How American Students Fought Against Freedom of Expression] // *FURFUR*, 06.05. URL: [http://www.furfur.me/furfur/freedom/freedom/217587-campus\\_wars](http://www.furfur.me/furfur/freedom/freedom/217587-campus_wars) (accessed 19.05.2018). (In Russ.)

Voegelin E. (1986) *Political Religions*. Lewiston, New York: E. Mellen Press.

Warner S.R. (1993) “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States” // *American Journal of Sociology*, vol. 98, no. 5: 1044—1093.

Weber M. (2016) *Khozjaistvo i obshchestvo: Oчерki ponimajushchej sotsiologii* [Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie]. T. 1: Sotsiologija [Sociology]. Moscow: Izdatel’skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russ.)

Weber M. (2017) *Khozjaistvo i obshchestvo: Oчерki ponimajushchej sotsiologii* [Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie]. T. 2: Obshchnosti [Communities]. Moscow: Izdatel’skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russ.)

*World Values Survey Data Analysis Tool*. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (accessed 19.05.2018).

Young L.A., ed. (1997) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

Zakaria F. (1996) “The Rise of Illiberal Democracy” // *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 6: 22—43.

Zielonka J. (2006) *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Zubrzycki G. (2016) “Polonia semper fidelis? Natsional’naja mifologija, religija i politika v Pol’she [Polonia semper fidelis? National Mythology, Religion and Politics in Poland] // *Gosudarstvo, religija, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], no. 3 (34): 44—78. (In Russ.)