



политика

Н.А. Рыжков

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ КАК КОММУНИКАТИВНАЯ СРЕДА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Никита Антонович Рыжков — магистрант департамента социологии факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: nikus.2000@mail.ru.

Аннотация. В статье представлен концептуальный анализ гражданской религии как особой формы сопряжения сакрального и политического. Констатируя необходимость обращения социальных исследователей к религиозной стороне жизни общества в целом и ее политическим импликациям в частности, автор пытается не только реконструировать генеалогию термина «гражданская религия», но и проследить различия между гражданской и политической религией.

На основе анализа происхождения концепта гражданской религии автор показывает, что его компоненты — «гражданский» и «религиозный» — были привнесены из двух совершенно разных по духу источников: социальной философии Жан-Жака Руссо и социологического проекта Эмиля Дюркгейма. Роберту Белла удалось совместить эвристики обоих источников и предложить специфический язык описания внешне секулярных, но внутренне религиозных обществ.

Тщательно проанализировав три выделенных Белла признака гражданской религии, автор уделяет особое внимание ее функционированию в качестве коммуникативной среды — специфического набора ценностей, табуирующих либо стимулирующих артикуляцию тех или иных политических вопросов. Коммуникативная среда не только обеспечивает удовлетворение нужд государства, в рамках которого установлен гражданско-религиозный культ, но и поддерживает консенсус относительно базовых ценностей, подрыв которых чреват полной дезинтеграцией общества.

По заключению автора, чтобы говорить о наличии в политике гражданской религии, эта политика должна отвечать нескольким условиям, включая безусловный консенсус в отношении сакрализуемых ценностей, телеологически и ценностно обоснованное принятие политических решений, а также «топологический» характер развертывания политического культа. В этом и кроется главная причина относительной редкости подобной формы политической жизни.

Ключевые слова: гражданская религия, политическая религия, ценности, сакральность, коммуникация

Введение

- На протяжении долгого времени связь ценностей с общественными и политическими процессами являлась одним из центральных для западной политико-философской мысли вопросов¹. Однако в последние годы к нему обращаются все реже, особенно когда речь идет о наиболее концентрированной форме ценностей — религиозной. Некоторые исследователи, в том числе Петер Бергер, усматривают истоки данной тенденции в вере в секуляризацию общества². Существует и более радикальный взгляд, которого придерживается, в частности, Стивен Уорнер, утверждающий, что религия есть пережиток «досовременных обществ», а потому исследования форм религиозной жизни все чаще сталкиваются с «трудностями интерпретации и риторической неуверенностью»³. Наконец, Родни Старк и Роджер Финке полагают, что за снижением интереса социальных наук к религиозному аспекту общественной жизни кроется представление, что «человеческие ценности не могут обсуждаться с научной точки зрения»⁴.

Тут присутствуют два принципиально разных аргумента в пользу веберовского тезиса о последовательном «расколдовывании мира»⁵. Бергер и Уорнер постулируют неизбежность вытеснения религиозного компонента из общественной жизни; Старк и Финке, не разделяя этой позиции, обращают внимание на невозможность научного, в противовес нормативному, описания сакрализуемых ценностей.

Вместе с тем приводятся и контраргументы. Примечательно, что артикулируют их те же авторы. Так, показывается, что «общественная динамика не может быть понята без анализа динамики ценностей»⁶, а «религиозные нормы во многом являются основанием устойчивой динамики власти в конкретном обществе»⁷.

В целом этот спор (теоретически важный, но заведомо неразрешимый) сам по себе не имеет прямого отношения к последующим рассуждениям. Упоминание о нем скорее представляет собой еще один способ указать на актуальность проблемы религиозных ценностей для социальной теории и развития дискуссии внутри нее.

Бергеровская отсылка к динамике власти не случайна. Концептуальный анализ гражданской религии подразумевает внимание к *политическим* взаимоотношениям общества и религии — в русле исследований Яна ван Дета и Элинора Скарбро, настаивавших на важности выявления ценностей (в том числе религиозных) для понимания факторов социальной сплоченности и стабильности конкретного общества⁸. Иначе говоря, вопрос ценностей — центральный вопрос политики, поскольку он касается возможности самого «соединения индивидуальностей» вокруг набора универсальных (для общества) ценностей. Соответственно, одна из главных функций религии в политическом процессе — обнаружение такого морального авторитета, который мог

⁸ Подробнее см. Van Deth and Scarbrough (eds) 1995.

⁹ Taylor 2003: 45.

бы стать основанием для «оправдания принятия политического решения»⁹ политическими институтами. Легитимность этих институтов (то есть вера граждан в их законность и право принимать общеобязательные решения) порой приобретает не только идеологический, но и религиозный оттенок.

Сопряжение политики и религии носит двоякий характер. С одной стороны, политические институты, черпающие свою легитимность через апелляцию к ценностям и убеждениям, требуют к себе трепетного отношения: процедуры и правила формирования институтов сами по себе ценностно и символически окрашены, ибо их функционирование есть манифестация отношения граждан к политике, строящегося на соединении символических и ценностных идеалов. С другой стороны, политические решения, принимаемые сообразно ценностям, близким к религиозным, способствуют распространению власти государственных институтов, использующих собственную моральную легитимность в политических целях для «создания у граждан религиозного ощущения»¹⁰. Филипп Горски называет это сопряжение «политической религией»¹¹.

¹⁰ Gorski 2003: 85.

¹¹ Ibidem.

Однако если у исследователей уже есть специфический язык описания взаимопроникновения политического и религиозного контекстов, зачем понадобился постепенно забывшийся концепт гражданской религии? Для чего и при каких обстоятельствах в научную дискуссию вернулось понятие, фактически придуманное Жан-Жаком Руссо? Поиску ответов на эти вопросы и посвящена настоящая статья.

Две традиции: Жан-Жак Руссо и Эмиль Дюркгейм

Как уже было сказано, своим названием концепт гражданской религии обязан Руссо. В трактате «Общественный договор» гражданская религия описывается им как «исповедание веры чисто гражданское», основные постулаты которого «просты, немногочисленны, выражены точно, без разъяснений и комментариев»¹² и при этом допускают иные религии — «при условии, что их догматы ни в чем не противоречат долгу гражданина»¹³. Это определение, при всей его туманности в части «долга гражданина», задает некоторое мерило «религии граждан»: ее догматика исключает противоречие между гражданским долгом и чем бы то ни было еще, тем самым выводя за скобки вопрос о соотношении власти церковной (божественной) и светской. Исчезает необходимость дополнительного определения того, что есть «богово», а что — «кесарево».

¹² Руссо 2000а: 320—321.

¹³ Там же: 322.

Вместе с тем, если не отбрасывать скрупулезные, а подчас откровенно ригористические интерпретации Руссо, велик шанс обнаружить, что требуемая им совершенная покорность «общей воле» — откровенно «культовая» социальная установка, наполненная сакральными переживаниями¹⁴ («голос народа есть и в самом деле глас Божий»¹⁵).

¹⁴ Wilson 1971: 14.

¹⁵ Руссо 2000b: 159.

Здесь возможны два возражения. Во-первых, будучи человеком своей эпохи, Руссо не стал бы отдавать на откуп некоей божественной

инстанции слишком многое. «Добрый гражданин» значит для политики гораздо больше, чем примерный христианин, хотя бы потому, что общее благо (равнозначное благу государства) важнее соблюдения предписаний «религии жрецов». Являясь интерпретаторами «гласа Божьего»¹⁶, те играют гораздо меньшую роль, чем граждане, поскольку «здесь и сейчас» политика в большей степени зависит от соблюдения социального порядка, нежели от предписаний священных книг.

¹⁶ DeLue 1997: 157.

Во-вторых, «гражданская добродетель» (*la vertu civique*), мобилизуемая чувством «общего блага», выраженного в «религии граждан», предполагает в первую очередь ответственность перед законом *per se*, как бы тот ни описывался. Строго говоря, закон, предписывающий уважение к порядку, установленному общественным договором, может быть обоснован с привлечением любого материала, включая библейский; от этого его суть не изменится, ибо хороший гражданин в конечном счете должен быть ответствен перед государством, а не Богом¹⁷.

¹⁷ Noone 1980: 140.

Стоит зафиксировать промежуточный вывод. Проблематизировав идею религии «добрых граждан», Руссо трансформировал «политическую религию» в «гражданскую» и задал специфический тон разговора о последней: отделенная и эмансипированная от тотальной инстанции божественного закона, она все же остается *религией*, поскольку апеллирует к сакрализуемым гражданами ценностям. Не столь важно, каким именно языком те описывают для себя эти ценности, — важно то, что привитое гражданам чувство солидарности с общим благом взывает к единому порядку чувств. Эти чувства в первую очередь *гражданственные*, прямо связанные с политикой и лишь опосредованно — с «существом», установившим политический порядок. Более того, чрезмерная связь с Богом, по мнению Руссо, вредна для политики: так, само появление христианства с идеей «царства Божьего» и постоянными реинтерпретациями способов его достижения «вызвало междоусобные распри, которые с тех пор уже никогда не переставали волновать христианские народы»¹⁸. Для социального порядка «государства добрых граждан» первостепенное значение имеет политический компонент гражданской религии. Руссо явно не слишком заботят метафоры, в которые окажется «обернут» гражданский культ. Главное, чтобы эти метафоры в достаточной мере сакрализовали политический порядок и обеспечили лояльность граждан¹⁹.

¹⁸ Руссо 2000а: 314.

¹⁹ Casanova 1994: 59.

Таким образом, идея гражданской религии Руссо состоит в том, что в государстве возможно установление емких и притом постоянно артикулируемых норм, облакаемых в интуитивно понятные верования, принимаемые гражданами в качестве сакральных и потому безусловных²⁰. Важно отметить, что эта безусловность *законна*, то есть неотделима от постановления «общей воли», но существует практически вне зависимости от «божества» и проводников его воли — «жречества».

²⁰ О гражданской религии по Руссо подробнее см. Weiner 2011, esp. 11—16, 73—86.

Руссо, впрочем, философ, и его сочинения — интеллектуальный артефакт, являющийся не вполне научным. Между тем со временем понятие гражданской религии было погружено в научный контекст, но

этому предшествовала важная модификация, ставшая основой едва ли не всякой будущей социальной антропологии.

Согласно расхожей, но от этого не менее справедливой трактовке воззрений Эмиля Дюркгейма, «религия есть источник всего социального»²¹. Велик соблазн переиначить формулировку Аллана Кеннета и заявить: «Дюркгейм есть источник всех социальных наук». В случае гражданской религии это будет весьма близко к истине.

Хотя в сочинениях французского социолога не удастся найти ни абзаца, посвященного гражданской религии, Дюркгейм опосредованно внес вклад в ее современную интерпретацию. В «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейм исследует прежде всего тотемизм, «наиболее простую и примитивную религию»²². Для него тотемизм примечателен в первую очередь тем, что отношение члена сообщества к предмету поклонения в целом схоже с его отношением к сообществу: «тотемизм и клан взаимно предполагают друг друга»²³. Тотем здесь не просто некий символ, но буквальное выражение и четкая манифестация социального порядка, связь с которым дана членам сообщества по праву рождения²⁴. Но эта связь накладывает ряд существенных ограничений и табу. Тотем выступает и основанием моральной жизни клана²⁵, его

²¹ Там же: 290.

²² Там же: 189—190.

²³ Там же: 260.

моральным законом, следование которому — одновременно и право, и обязанность.

В этом месте обнаруживается порой ускользающий от исследователя, но очень важный для социологии религии момент: тотемизм, о котором пишет Дюркгейм, не только не делит мир на «потусторонний» и «посюсторонний», но и весьма радикально сближает сакральный и профанный порядок. Тотем, безусловно, сакрален, поклонение ему тоже, однако сакральность эта *нормальна*, поскольку сопряжена с ежедневной практикой исполнения закона. Строго говоря, сама оппозиция «потустороннего» и «естественного» оказывается умозрительной, аналитической и не связана с персональной верой: почитающие тотем видят мир как пространство, в котором деятельны и они сами, и их божество²⁶.

²⁴ Там же: 113.

Дюркгейм, таким образом, показал, что праксис социального порядка не просто неотделим от некоей инстанции, в которой происходит общение со «священным», но и само это общение невозможно без организации порядка в соответствии с «моральным законом общества».

²⁵ Дюркгейм 2018: 734.

²⁶ Cristi and Dawson 1996: 322.

Вследствие концентрации Дюркгейма на культуре поклонения тотему и его символике религия в его интерпретации обретает черты общества, которое как бы поклоняется самому себе, поскольку «нигде [кроме общества — *Н.Р.*] мы не найдем такого богатства различных материй, сосредоточенных в таком количестве в одном месте. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что здесь высвобождается жизнь более высокого порядка»²⁷. Эта закономерность (при всех вариациях содержания и исполнения морального закона) универсальна: для Дюркгейма всякая религия есть форма самовыражения общества²⁸, организованного некоторым образом. Однако она в меньшей степени,

чем в построениях Руссо, структурирована как формальный порядок. Поскольку «естественная» культура, на которой заостряет внимание Дюркгейм, спонтанна и контингентна по своей сути, универсалии, которыми она оперирует, носят гораздо менее стройный характер, нежели те, что привносятся в общество *директивно*.

Краткое изложение позиций Руссо и Дюркгейма представлено вместе не случайно. Та политическая (по Горски) религия, которая у Руссо принимает форму «гражданской», специфически увязывает идею государственности и возможности установления ее культа, тогда как религия у Дюркгейма — это набор неких культурных символик и практик, нуждающихся в социологическом описании. Таковы две крайности, между которыми располагаются все методологии описания сопряжений религиозного и политического. Роднит их только то, что законы, о которых они говорят, «не стоили бы ровным счетом ничего, если бы они не были религиозными»²⁹.

Разговор о религии в целом и ее политических импликациях в частности чаще всего тяготеет либо к взглядам Руссо с выраженным акцентированием политического компонента, либо к подходу Дюркгейма, для которого важен анализ именно культурных универсалий. Тем не менее попытка снять и преодолеть эту дихотомию была в свое время предпринята — и произвела большое впечатление на академическое общество.

²⁹ Demerath and Williams 1985: 156.

**Совмещающая
традиции:
Роберт Белла**

Разумеется, Эмилио Джентиле прав, заявляя, что «вопросы, касающиеся политической религии, никогда не будут разрешены таким образом, чтобы удовлетворить каждого ученого»³⁰. Однако в 1967 г., когда Роберт Белла опубликовал свою статью «Гражданская религия в Америке», могло показаться, что надежда все-таки есть. Белла утверждал и доказывал, что в США существует гражданская религия, выходящая за традиционные границы организованной религии и присутствующая в национальных символах, ритуалах и политическом дискурсе³¹.

³⁰ Gentile 2005: 19.

³¹ Bellah 1967: 1.

День, когда вышла эта статья, смело можно считать моментом, когда гражданская религия из философской спекуляции стала научной концепцией. По Белла, у гражданской религии имеется ряд признаков, отличающих ее от всех прочих феноменов социально-политической жизни. Во-первых, гражданская религия — это общественная религия, которая является общим выражением религиозного измерения существования общества³². Во-вторых, гражданская религия не заменяет личную религию отдельных лиц, а скорее представляет собой набор символов и ритуалов, выражающих ценности и верования общества в целом. В-третьих, гражданская религия обеспечивает связь между гражданами и придает смысл и цели политической жизни общества³³.

³² Ibid.: 3.

³³ Ibid.: 5.

Белла удалось, похоже, сгладить описанные выше противоречия. Следуя логике рассуждений Руссо, он указывал, что эта форма религии всегда принимается всеми без исключения членами общества, не заме-

няя при этом персональную религиозную догматику публичной: нормы и ценности гражданской религии не противоречат личной вере. Мало того, большинство метафор и артефактов гражданской религии «селективно избраны из авраамических религий, которые исповедуются большинством американцев»³⁴. Подобная конвергенция норм — вполне по своему духу дюркгеймианская. Наконец, гражданская религия опирается на четкий телеологический принцип.

Начинание Белла, нацеленное на анализ внешне секулярного, но внутренне глубоко религиозного американского общества на специфическом описательном языке, вызвало волну критики. Главных критических аргумента было два: «одни считали, что „гражданская религия“ слишком широкое понятие, в то время как другим казалось, будто оно чересчур узкое»³⁵. Правда, второй аргумент приводился гораздо реже, так как большинство полагало, «что включение такого количества признаков делает концепцию бессмысленной»³⁶.

Впрочем, самого Белла широта включенного в анализ спектра символик не смущала, поскольку, по его мнению, задача социологии заключается именно в том, чтобы обнаружить и классифицировать символические формы, а также распознать, к чему с точки зрения социального действия может привести приверженность этим формам³⁷.

Развивая эту мысль, Майкл Уолцер подчеркивает, что гражданская религия есть «кредо самого государства... посредством которого государство запечатлевается в душах своих граждан»³⁸. Значит, сама гражданственность является продолжением этого кредо, а политический акт — его претворением в социальный факт, требующий *научного* описания. В Америке же религия, будучи необходимой составляющей жизни общества, во многом задает паттерн общественного поведения³⁹. Но гражданская религия — не культ, отправляемый неким жреческим сословием. Она лишь «ретранслятор» государственного кредо, который обращается не к какой-то одной из паств, но к пастве в целом⁴⁰. Подобные обращения требуют определенных элементов коммуникации, образующих «корпус» сакрализуемых феноменов. К ним, в ряду прочих, относятся государственные инсигнии: флаг, герб, гимн, девиз etc.⁴¹

Именно в таком виде концепция гражданской религии оказалась в числе используемых социальными науками. Далее уместно подробнее остановиться на трех признаках этой формы политической религии и рассмотреть их аналитические импликации.

Три признака гражданской религии

Первый признак гражданской религии, по Белла, — ее общественный статус. Как уже отмечалось, данное положение больше всего роднит позиции Белла и Руссо. Уже сам этот статус задает «основу легитимности политического процесса как такового, поскольку придает вере и ценностям характер политического дискурса»⁴².

Внешне простая, данная формулировка содержит важную деталь, на которую стоит обратить особое внимание: гражданская религия не

³⁴ *Wilson 1986: 5.*

³⁵ *Richey and Jones 1974: 3.*

³⁶ *Ibid.: 34.*

³⁷ *Собственно говоря, этому и посвящена работа Белла о гражданской религии. Подробнее см. Белла 1972.*

³⁸ *Уолцер 2000: 91.*

³⁹ *Легойда 2002: 57.*

⁴⁰ *Wimberley and Swatos 1999.*

⁴¹ *Bellah 1967.*

⁴² *Fowler et al. 2010: 17.*

проблематизирует и не обсуждает ценности, а оперирует ими как константой. Политическая религия, принимающая форму гражданской, сама по себе не является сакрализуемым феноменом. Она лишь использует эти феномены, включающие в себя «политическую идеологию, политические интересы и культурно-исторический контекст»⁴³.

⁴³ Fowler et al. 2010: 56.

Оговорка относительно констант также важна в плане различения гражданской и политической религий. Их «общим местом», безусловно, является сакрализация политических нужд. Однако источники легитимности этих нужд разнятся. «Неспецифическая» политическая религия «использует религиозные символы, метафоры и ценности как достаточные источники легитимности» даже в том случае, если большинство не воспринимает эти ценности как сакральные⁴⁴. Гражданская религия задействует только те метафоры, в отношении которых *уже существует устойчивый консенсус*.

⁴⁴ Ibid.: 47.

«Общественность» религии, таким образом, сугубо контекстуальна, и статус этот поддерживается ее артефактами. Одним из них может считаться политический документ, обосновывающий претензии на конституирование государственной власти на некоторой территории.

Второй признак гражданской религии — отражение общей для общества веры. К примеру, текст Декларации независимости Соединенных Штатов создавался в политическом и интеллектуальном контексте, на который сильно повлияли религиозные убеждения, особенно вера в естественное право и идея неотъемлемых прав. Как отмечает Грегг Фрейзер, отцы-основатели США «верили в законы природы и Бога природы и рассматривали Декларацию независимости как утверждение этих законов»⁴⁵. В свою очередь Томас Уэст обращает внимание на связь Декларации независимости с политической мыслью европейского Просвещения: «Отцы-основатели опирались на взгляды Просвещения на мир и человеческую природу, но они также опирались на традицию естественного права, которое рассматривали как божественно предопределенный аспект вселенной»⁴⁶.

⁴⁵ Frazer 2012: 55.

⁴⁶ West 2007: 97.

⁴⁷ Здесь также обнаруживается рецепция идеи Никколо Макиавелли, согласно которой добиться победы может лишь вооруженный пророк: «все вооруженные пророки побеждали, а все безоружные гибли, ибо... нрав людей непостоянен, и если обратить их в свою веру легко, то удержать в ней трудно. Поэтому нужно быть готовым силой заставить верить тех, кто потерял веру» (Макиавелли 1990: 18).

Декларация независимости — неоспариваемый элемент политической реальности Америки, сакральный статус которого поддерживается не только отсылками к естественному или божественному праву. Этот статус обнаруживается еще и в том, что он конституирует общество как единое целое *посредством воспитания в нем чувства гражданственности*, всеобщей сопричастности политическому процессу, происходящему на вполне конкретной территории, управление которой гарантируется в том числе Богом.

Данная метафора во многом коррелирует с мыслью Белла о том, что вполне секулярные институты преисполнены священной символикой. Белла прямо на это указывает, анализируя текст присяги президента США (завершающейся словами «Да поможет мне Бог»), а также выступления Джона Кеннеди (и упоминание им Бога) и проводя параллель между Авраамом Линкольном и Божественным избранником⁴⁷.

Конституирование гражданской религии через принятие ее абсолютным большинством общества и, наоборот, конституирование общества посредством обращения к центральной культурной метафоре придают историческому развитию политики последовательный характер. Тем самым череда составляющих историю государства событий предстает не чем-то хаотичным, а звеньями одной цепи. И тут становится понятна логика рассуждений Раймондо Страссольдо, рассматривающего центр (в данном случае конкретный артефакт гражданской религии) как особого рода «инструмент», цель и задача которого — «упорядочивание хаоса»⁴⁸.

⁴⁸ Страссольдо 2000.

Обращение к праву на управление территорией и упорядочение развертывающихся на ней событий вполне закономерно, ибо в этом состоит третий, телеологический, признак гражданской религии. Метафора земли Северной Америки как Нового Сиона выступает основанием не только права на установление политической власти в США, но и его реализации.

Концепция Нового Сиона отсылает к библейскому холму Сион, который считается символом надежды и спасения в иудейской и христианской традициях. В некоторых религиозных контекстах она связана с идеей *нового*, улучшенного общества и обновленной нации или народа. Например, заметная часть американских поселенцев полагала, что создание свободного государства, основанного на религиозных принципах, откроет перед будущими поколениями шанс на воплощение мечты о справедливом правлении.

Весьма показательна в этом плане история мормонских пионеров, в 1846—1847 гг. мигрировавших на запад Американского континента. Эта миграция была обусловлена именно поисками Нового Сиона. В свою очередь некоторые афроамериканские религиозные группы использовали данную метафору для описания общества, построенного на принципах расового равенства и социальной справедливости, гарантированных в том числе божественным законом и естественным правом.

Концепция гражданской религии нашла применение также при анализе государственной власти и политической легитимности в Израиле (на территории которого находится настоящий Сион). По мнению некоторых исследователей, Израиль, как и США, основан на специфической форме религии, на этот раз представляющей собой соединение суррогата иудейских традиций и сионистских политических нужд⁴⁹. Подобная трактовка проливает новый свет на способы легитимации политических решений, принимаемых руководством современного еврейского государства.

⁴⁹ Liebman and Don-Yehiya 1983.

Например, одним из результатов Шестидневной войны, чуть ли не самого кровопролитного конфликта, в котором принимал участие Израиль, стало расширение его территории. Однако обоснование такого расширения было нетривиальным: для оккупации тех или иных земель израильской армией было достаточно сходства названий расположенных там поселений с библейской топонимикой⁵⁰. Само обретение этих

⁵⁰ Cohen 2011.

земель понималось как исполнение воли Творца, который, согласно Писанию, изрек: «Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и просторную, где течет молоко и мед, в землю Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев»⁵¹.

⁵¹ Исх.: 3:7-8.

Суммируя рассмотренные выше ключевые черты гражданской религии, можно предложить следующее ее определение: гражданская религия — это способ достижения социальной и политической солидарности на территории, на которую распространяется государственный суверенитет, посредством апелляции к культурным универсалиям, усвоенным обществом и принимаемым им в качестве безусловных ценностей.

Гражданская религия как коммуникативная среда

Подведем промежуточный итог: гражданско-религиозные метафоры проявляют себя в качестве некоего агента (не обладающего, конечно, собственной субъектностью). Этот агент, если воспользоваться языком социологии Эдварда Шилза, в состоянии «вовлечь в нечто, способное <...> возвысить повседневный индивидуальный опыт»⁵². Поэтому гражданскую религию следует считать не метафизической категорией, оперирующей принципиально «внемирными» феноменами, а отправной точкой оперантного поведения, которое связано с «человеческой участью», имея дело в том числе с «жизнью и смертью»⁵³. Апелляция к ценностям систем, принимаемым в виде феноменов, которые имеют прямое отношение к повседневности, заставляет осознавать их как *экзистенциальные*.

⁵² Shils 1975: 7.

⁵³ Shils 1988: 254—255.

Именно в этой точке обнаруживается, похоже, наиболее примечательная черта гражданской религии: эта форма религии задает устойчивые паттерны поведения в обществе, но такие паттерны касаются исключивной части общественной жизни — политической.

Шилз был упомянут не случайно: поскольку свойства гражданской религии делают ее буквально *мерилом* деятельности, она приобретает форму *центральной ценностной системы*, о которой писал социолог. Эта система не просто фундаментально неотделима от повседневного праксиса (ибо человек отдает себе отчет в самом факте своего отношения к центру сообщества); сам повседневный праксис неразрывно связан с *имплементацией центральных нормативных ценностей*. Вопрос об экзистенциальной значимости подобного рода систем тоже не случаен: сами ценности обязаны своим функционированием *жизни человека*. Иначе говоря, социальный актор необходим центру для постоянного воспроизводства практик, сопряженных с распространением сакральных верований.

Сакральные верования для гражданской религии вполне правомерно считать не только доступными, но и консенсуально *приемлемыми* для ведения политической жизни, сиречь политической *коммуникации*. Иными словами, общество, где действительно существует граж-

данская религия, должно быть устроено таким образом, чтобы каждый его член осознавал границу между допустимыми и недопустимыми коммуникативными актами в рамках политического процесса. Внешне это выглядит умозрительной конструкцией: тезис о том, что набор ценностей ограждает от оперирования табуированными символами и вынесения в публичную сферу табуированных вопросов, кажется трюизмом. Однако существо дела — в деталях.

Израильская гражданская религия, представляющая собой, как уже упоминалось, суррогат традиционных иудейских универсалий, тоже апеллирует к экзистенциальной важности человеческой жизни. При чем обнаружить этот коммуникативный акт не составляет особого труда: Основной закон Израиля «О достоинстве и свободе человека» прямо постулирует святость человеческой жизни. Однако святость эта, как ни парадоксально, базируется на том, что она «закрепляет ценности государства Израиль как еврейского и демократического государства»⁵⁴. Налицо нетривиальная логика: в случае признания экзистенциальной ценности жизни другого любой человек, в каких бы отношениях с государственными структурами он ни находился, оказывается приобщен к *отношениям с центром*. И далее: само вступление в эти отношения автоматически означает, что человек на уровне коммуникации с официальными институтами соглашается с тем, что коммуникация эта происходит *с еврейским, а не каким-либо иным государством*. Сакральность человеческой жизни становится, таким образом, «модератором политической дискуссии» в том плане, что отсекает саму возможность неприятия еврейского характера израильской государственности.

Государственность Израиля полна противоречий, начиная с проблемы взаимоотношений с арабским населением в местах его компактного проживания, продолжая дискуссией о том, какой должна быть окончательная форма конституции, и заканчивая положением ультраортодоксальной части общества. Казалось бы, подобный набор противоречий должен был бы если не разрушить, то парализовать политическое управление государством. Но этого не происходит. Даже череда внеочередных выборов в Кнессет в 2019—2022 гг. не повлекла за собой краха гражданственности, что свидетельствует о существовании некоей силы, удерживающей предельно атомизированное общество в качестве *целого*.

Ранее уже отмечалось, что для американского общества вполне нормально обращение к воле Творца в числе прочих риторических фигур, которыми оперируют политики. Тот же коммуникативный аспект гражданской религии присущ и Израилю. Так, поздравляя в 2020 г. граждан с праздником Песах, премьер-министр Биньямин Нетаньяху заявил: «Песах, праздник свободы, напоминает нам о событиях тысячелетней давности, когда мы бросили вызов поработившей нас империи и победили ее»⁵⁵. Строго говоря, апелляция к сюжету книги Исход в качестве риторической фигуры и метафоры *консенсуса еврейского народа* относительно собственной общности не нова. Исследования показывают⁵⁶, что сюжетом Исхода как солидаризирующим началом еврейской

⁵⁴ *Israel s.a.*

⁵⁵ *PM Netanyahu's Statement 2020.*

⁵⁶ *См., напр. Эттингер (ред.) 2001.*

государственности оперировали уже древнеиудейские цари, всячески подчеркивавшие, что в Израиле *все* ответственны друг за друга, как *все* ушли из Египта. Ответственность эта, однако, *тоже сакральна* и заповедана самим Богом как способ «спасения души».

Это самое спасение, по мнению многих интерпретаторов иудейского Писания, актуализируется в ежедневном праксисе в том числе через социальную коммуникацию: ответственность предыдущих поколений за будущее душ поколений молодых состоит в передаче знания о событиях Исхода — даже посредством празднования Песаха⁵⁷. Праздники в данном случае упомянуты не просто так: все тот же Белла, анализируя государственные праздники и связанные с ними мероприятия, называет День Поминования «монументом гражданской религии»⁵⁸. Изначально учрежденный (не на государственном, а на локальном уровне) в честь солдат-северян, погибших в Гражданской войне, он впоследствии стал общенациональным, превратившись в символ преемственности и примирения американской нации. Израильское правительство пошло по тому же пути, установив День памяти павших в войнах Израиля, во время которого читается молитва Изкор, произносимая религиозными евреями в Песах. Данный шаг, бесспорно, закрепил статус военных действий, в которых участвовал Израиль, в качестве событий, имеющих прямое отношение к еврейскому народу в целом, а не только к вооруженным силам или какой-либо иной институции еврейского государства.

Гражданская религия создает проект солидарности не просто евреев как таковых, но евреев, *ответственных друг за друга*. Причем эта ответственность предстает отнюдь не метафизической категорией, а явственно ощутимым политическим инструментом. Довольно показательно в этом плане одно из заявлений Нетаньяху⁵⁹, который, ссылаясь на непростую ситуацию и угрозы безопасности страны, призвал партнеров по коалиции «проявить ответственность» и не «разваливать правительство»⁶⁰. То есть ответственность здесь — та же категория, что и в заповеди: «не оставайся равнодушным к крови ближнего твоего»⁶¹. И этот коммуникативный жест не уникален. О той же ответственности Нетаньяху говорил на заседании Вашингтонского экономического клуба, рассуждая о безопасности как об «общей ответственности, лежащей на Израиле»⁶². Собственно, данные метафоры артикулировались им уже давно. В частности, в 2013 г., после победы его партии на выборах, Нетаньяху следующим образом сформулировал принципы, на которых должна строиться политика будущего правительства: «укрепление обороноспособности, экономическая ответственность, государственная ответственность, равные права и обязанности»⁶³. Конечно, кому-то может показаться, что все это — «общие слова», набор тезисов, которые мог артикулировать кто угодно. Однако необходимо учитывать, что их артикуляция произошла в контексте *единого коммуникативного поля*, которое явно указывает на *центральную ценностную систему, ставшую стержневой для политического процесса*.

⁵⁷ *Подробнее см. Artow 1994.*

⁵⁸ *Bellah 1967: 11.*

⁵⁹ *По мнению ряда авторов, партия Ликуд, которую он возглавляет, является главным проводником ценностей гражданского-религиозного проекта (см., напр. Liebman and Don-Yehiya 1983).*

⁶⁰ *Нетаньяху вступил 2018.*

⁶¹ *Левит 19:16.*

⁶² *PM Netanyahu 2018.*

⁶³ *Нетаньяху огласил 2013.*

⁶⁴ Shils 1975: 6.

Как подчеркивал Шилз, понятия центра как набора сакральных ценностей и центра как набора институтов могут быть тождественны только в том случае, если они объединены единой *системой власти*, к которой «граждане выражают позитивное отношение»⁶⁴. Термин «система» здесь особенно важен: именно устоявшиеся практики, а не люди, которым вследствие электоральной победы выпало этими практиками воспользоваться, вызывают пиетет у граждан. Религиозные (как и гражданские) переживания связаны не с фигурой пророка (политика), а с ощущением причастности к единому коммуникативному полю, опирающемуся на фундаментальный консенсус по поводу заповедей (ценностей).

Даже предельно разделенное по *частным* вопросам общество, фундированное общим гражданско-религиозным проектом, в конечном счете способно пережить политические неурядицы, ибо на базовом уровне существует общественный консенсус в отношении центральных метафор. В этом плане кажется вполне обоснованным представление о том, что в зрелом сообществе, столкнувшемся с кризисом политических институтов, *concordia* (согласие) в состоянии преодолеть антагонизм, с которым не справляется *res publica*.

В связи со сказанным многим, вероятно, придут события на ум 2021 г. в Соединенных Штатах, и прежде всего штурм Капитолия сторонниками Дональда Трампа. С тех пор американское общество, бесспорно, не перестало быть расколотым, однако институты США работают, как и прежде. Не такие масштабные и по иному поводу, но все же заметные протестные выступления были и в Израиле. В том же 2021 г. Нетаньяху утратил пост главы правительства, который занимал на протяжении 12 лет. Фоном для смены премьер-министра послужили массовые протесты, прокатившиеся по стране в 2020 г. Среди главных их причин назывались и неудовлетворительная борьба с последствиями пандемии, и коррупционные скандалы. Однако никто из участников протестов не ставил под сомнение *результаты выборов*, которые в свое время привели Нетаньяху к власти. Иначе говоря, власть как специфический элемент политического процесса *не была десакрализована*. Фактически политическая коммуникация ни разу не вышла за рамки проекта построения «демократического еврейского государства», утвержденного Основными законами страны. В конце концов, демонстрации являются законной формой волеизъявления граждан, никак не противоречащей интенциям демократического общества.

Несмотря на всю остроту противоречий, ни Америка, ни Израиль не свалились в хаос. Не в последнюю очередь этому способствовал набор сакральных для каждого из народов ценностей: в первом случае — процедурность, во втором — ответственность.

Человеку, воспитанному вне этоса еврейской политики, случай Израиля может показаться довольно противоречивым. Взять хотя бы ситуацию в секторе Газа, где с октября 2023 г. ЦАХАЛ проводит военную операцию против ХАМАС. Впрочем, если отвлечься от очевидных вы-

год для Нетаньяху, который de facto продлил собственные полномочия на срок, требуемый для решения задач Израиля в Газе (а срок этот может растянуться надолго — стоит только случиться новому витку эскалации), каждый может выстроить собственную аргументацию относительно этичности происходящего.

Не вдаваясь в более пространные рассуждения по этому поводу, обратимся к концепту «милхемет мицвот» («заповеданная война»), получившему широкое хождение в иудейской литературе и относящемуся к такого рода боевым действиям, которые санкционированы высшими силами — с целью, ими же и поставленными. Теоретически данный концепт может служить оправданием для любых вооруженных акций еврейской политики, поскольку сам повод для войны трансцендентен и не требует иного легитимирующего подкрепления: Богом уже указано, почему необходимо вести войну в конкретный момент времени. Однако его употребление строго регламентировано раввинистической литературой, которая склонна оперировать им крайне осторожно и только в отношении «библейской» эпохи израильской государственности. Тем не менее использование подобного *casus belli* может оказаться вполне «нормальным» для руководителей еврейского государства. «Не оставайся равнодушным к крови ближнего твоего» может означать *применение любых средств*, даже военных, если это необходимо для защиты гражданина. Можно сколь угодно долго оспаривать оправданность действий нынешнего израильского правительства, но с *эталонно ценностной* точки зрения интервенция в Газу абсолютно легитимна: это не война ради войны, а меры, направленные на разрешение многолетнего арабо-израильского кризиса.

Гражданская религия — феномен, импликации которого не подлежат абстрактной этической оценке. Любое политическое действие в ее рамках, а также его последствия морально измеримы только в их отношениях с центральной ценностной системой, к которой апеллируют культурные — сакрализуемые — универсалии. Действия правительства Нетаньяху радикальны, но менее ли радикальными были действия народа Израилева, по завету с Богом завоевавшего Ханаан? Само собой, это риторический вопрос, и давать ответ на него — не *наше* дело. Морально оценивая любой социально-политический факт, исследователь склонен руководствоваться своими этическими представлениями. А у гражданско-религиозных политий имеется собственный, вполне самостоятельный этос. И их — этих политий — ответ на вопрос о приемлемости тех или иных способов удовлетворения их нужд, скорее всего, будет отличаться от «нашего».

* * *

Представленный анализ есть попытка придать большую точность описательному языку, предложенному Белла. Выделенные принципиальные черты гражданской религии, в числе которых безусловный кон-

сенсус относительно сакрализуемых ценностей, апелляция к телеологичности принимаемых социально-политических решений и убеждение в возможности претворения в жизнь этих решений исключительно в топологическом пространстве, очерченном культурными универсалиями, — это концептуальные ограничения, которые не позволяют оперировать термином волюнтаристски. Лишь в случае сочетания всех признаков можно говорить о наличии в политике гражданской религии. В этом и кроется основная причина относительной редкости подобной формы *политической* жизни.

В конечном счете обозначенные ограничения призваны оградить концепцию от критики со стороны исследователей, склонных считать феномен гражданской религии сугубо умозрительной конструкцией, работать с которой можно лишь посредством теоретизирования, но не с опорой на эмпирические материалы, которые бы подтвердили «робастность» соответствующих исследований. Думается, что предложенный подход способен навести мосты между социальной теорией и набором методов, которыми пользуются социальные исследователи для подтверждения/опровержения существования различных социальных переменных.

У социума, действительно использующего данную модель, есть практически *все необходимое* для того, чтобы быть успешным обществом граждан, готовых устраивать свою жизнь в соответствии с эталонной ценностной аксиоматикой, легитимирующей довольно широкий спектр политических решений — от способов нациестроительства до защиты конструируемой нации.

Библиография

- Белла Р. (1972) «Социология религии» // *Американская социология: Перспективы, проблемы, методы*. М.: Прогресс: 265—281.
- Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии*. М.: Издательский дом «Дело».
- Легойда В.Р. (2002) «Гражданская религия: pro et contra» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 2: 54—65.
- Макиавелли Н. (1990) *Государь*. М.: Планета.
- «Нетаньяху вступил в должность министра обороны Израиля». (2018) // *Ведомости*, 19.11. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/news/2018/11/19/786784-netanyahu> (проверено 14.03.2023).
- «Нетаньяху огласил принципы формирования политики будущего правительства Израиля». (2013) // *Вести*, 23.01. URL: <https://www.vesti.ru/article/1986001> (проверено 14.03.2023).
- Руссо Ж.-Ж. (2000а) «Об общественном договоре, или Принципы политического права» // Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре: Трактаты*. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц: 195—322.
- Руссо Ж.-Ж. (2000b) «О политической экономии» // Руссо Ж.-Ж. *Об общественном договоре: Трактаты*. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц: 151—194.

- Страссольдо Р. (2000) «Модель центра-периферии и границы систем: культурологический аспект» // Прусаускас А.А., сост. *Этнос и политика: Хрестоматия*. М.: Изд-во УРАО: 213—216.
- Уолцер М. (2000) *О терпимости*. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Эттингер Ш., ред. (2001) *История еврейского народа*. М.: Мосты культуры.
- Arnow D. (1994) «Toward a Psychology of Jewish Identity: A Multi-dimensional Approach» // *Journal of Jewish Communal Service*, vol. 71, no. 1: 29—36.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Bellah R.N. (1967) «Civil Religion in America» // *Daedalus*, vol. 96, no. 1: 1—21. URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20027022.pdf?acceptTC=true> (accessed on 14.03.2023).
- Berger P.L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday.
- Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen M.J. (2011) «Zionism and British Imperialism II: Imperial Financing in Palestine» // *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, vol. 30, no. 2: 115—139.
- Cristi M. and L.Dawson. (1996) «Civil Religion in Comparative Perspective: Chile under Pinochet (1973—1989)» // *Social Compass*, vol. 43, no. 3: 319—338.
- DeLue S.M. (1997) *Political Thinking, Political Theory, and Civil Society*. Boston: Allyn and Bacon.
- Demerath N.J. and R.Williams. (1985) «Civil Religion in an Uncivil Society» // *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 480, no. 1: 154—165. URL: https://www.researchgate.net/publication/254077131_Civil_Religion_in_an_Uncivil_Society (accessed on 14.03.2023).
- Fowler R.B., A.D.Hertzke, L.R.Olson, and K.R. den Dulk. (2010) *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. Boulder: Westview Press.
- Frazer G. (2012) *The Religious Beliefs of America's Founders: Reason, Revelation, and Revolution*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Gentile E. (2005) «Political Religion: A Concept and Its Critics — A Critical Survey» // *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 1: 19—32. URL: <https://www.sci-hub.ru/10.1080/14690760500099770> (accessed on 14.03.2023).
- Gorski P. (2003) *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hammond Ph.E. (1976) «The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay» // *Sociological Analysis*, vol. 37, no. 2: 169—182.
- Israel — Basic Laws*. URL: https://www.lawandisrael.org/library/topical/israel-law/?doing_wp_cron=1676111502.4327230453491210937500 (accessed on 16.03.2023).

- Kenneth A. (2005) *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Liebman C.S. and E.Don-Yehiya. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Noone J.B. (1980) *Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis*. Athens: University of Georgia Press.
- «PM Netanyahu Appears before the Economic Club of Washington». (2018) // *The Embassy of Israel to the United States*, 7.03. URL: <https://embassies.gov.il/washington/NewsAndEvents/Pages/PM-Netanyahu-appears-before-the-Economic-Club-of-Washington-7-March-2018.aspx> (accessed on 16.03.2023).
- PM Netanyahu's Statement with Health Ministry Director General Moshe Bar Siman Tov at the Prime Minister's Residence in Jerusalem*. (2020) URL: https://www.gov.il/en/departments/news/event_statement_010420 (accessed on 16.03.2023).
- Richey R.E and D.G.Jones, eds. (1974) *The American Civil Religion*. New York: Harper and Row.
- 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.
- Stark R. and R.Finke. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor C. (2003) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Van Deth J. and E.Scarbrough, eds. (1995) *The Impact of Values*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Warner R.S. (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. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- West T.G. (2007) *Vindicating the Founders: Race, Sex, Class, and Justice in the Origins of America*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Wilson J. (1986) «Common Religion in American Society» // Rouner L.S., ed. *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: 111—125.
- Wilson J.F. (1971) «The Status of „Civil Religion“ in America» // Smith E.A., ed. *The Religion of the Republic*. Philadelphia: Fortress Press: 1—21.
- Wimberley R.C. and W.H.Swatos, Jr. (1999) «Civil Religion» // Swatos W.H., Jr., ed. *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek: AltaMira Press. URL: <http://hrr.hartsem.edu/ency/civilrel.htm> (accessed on 12.03.2024)



N.A. Ryzhkov
CIVIL RELIGION
AS COMMUNICATION
ENVIRONMENT:
CONCEPTUAL ANALYSIS

Nikita A. Ryzhkov — M.A. Student at the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, HSE University. Email: nikuc.2000@mail.ru.

Abstract. The article presents a conceptual analysis of civil religion as a special form of combining the sacred and the political. Having stated the need for social researchers to address the religious side of society in general and its political implications in particular, the author tries not only to reconstruct the genealogy of the term “civil religion”, but also to trace the differences between civil and political religion.

Based on the analysis of the origins of the concept of civil religion, the author shows that its components — “civil” and “religious” — were introduced from two sources that are completely different in their spirit: the social philosophy of Jean-Jacques Rousseau and the sociological project of Emile Durkheim. Robert Bellah managed to combine the heuristics of both sources and offer a specific language for describing externally secular, but internally religious societies.

Having thoroughly analyzed the three features of civil religion identified by Bellah, the author focuses on its functioning as a communication environment — a specific set of values that taboo or stimulate the articulation of certain political issues. The communication environment not only ensures the satisfaction of the needs of the state, within which a civil-religious cult is established, but also maintains a consensus on basic values, the undermining of which is fraught with the complete disintegration of society.

According to the author’s conclusion, in order to talk about the presence of a civil religion in a polity, this polity must meet several criteria, including unambiguous consensus about sacred values, political decision-making justified via theology and values, as well as the “topological” nature of the development of a political cult. This is the main reason why this form of political life is relatively rare.

Keywords: civil religion, political religion, values, sacredness, communication

References

- Arnov D. (1994) “Toward a Psychology of Jewish Identity: A Multi-dimensional Approach” // *Journal of Jewish Communal Service*, vol. 71, no. 1: 29–36.
- Beiner R. (2011) *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Bellah R.N. (1967) “Civil Religion in America” // *Daedalus*, vol. 96, no. 1: 1–21. URL: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20027022.pdf?acceptTC=true> (accessed on 14.03.2023).
- Bellah R.N. (1972) “Sotsiologija religii” [Sociology of Religion] // *Amerikanskaja sotsiologija: Perspektivy, problemy, metody* [American Sociology: Perspectives, Problems, Methods]. Moscow: Progress: 265–281. (In Russ.)
- Berger P.L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday.
- Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press
- Cohen M.J. (2011) “Zionism and British Imperialism II: Imperial Financing in Palestine” // *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, vol. 30, no. 2: 115–139.
- Cristi M. and L.Dawson. (1996) “Civil Religion in Comparative Perspective: Chile under Pinochet (1973–1989)” // *Social Compass*, vol. 43, no. 3: 319–338.
- DeLue S.M. (1997) *Political Thinking, Political Theory, and Civil Society*. Boston: Allyn and Bacon.
- Demerath N.J. and R.Williams. (1985) “Civil Religion in an Uncivil Society” // *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 480, no. 1: 154–165. URL: https://www.researchgate.net/publication/254077131_Civil_Religion_in_an_Uncivil_Society (accessed on 14.03.2023).
- Durkheim E. (2018) *Elementarnye formy religioznoj zhizni: Totemicheskaja sistema v Avstralii* [Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie]. Moscow: Izdatel'skij dom “Delo”. (In Russ.)
- Ettinger Sh., ed. (2001) *Istorija evrejskogo naroda* [A History of the Jewish People]. Moscow: Mosty kul'tury. (In Russ.)
- Fowler R.B., A.D.Hertzke, L.R.Olson, and K.R. den Dulk. (2010) *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. Boulder: Westview Press.
- Frazer G. (2012) *The Religious Beliefs of America's Founders: Reason, Revelation, and Revolution*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Gentile E. (2005) “Political Religion: A Concept and Its Critics — A Critical Survey” // *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, no. 1: 19–32. URL: <https://www.sci-hub.ru/10.1080/14690760500099770> (accessed on 14.03.2023).
- Gorski P. (2003) *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Hammond Ph.E. (1976) “The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay” // *Sociological Analysis*, vol. 37, no. 2: 169—182.

Israel — Basic Laws. URL: https://www.lawandisrael.org/library/topical/israel-law/?doing_wp_cron=1676111502.4327230453491210937500 (accessed on 16.03.2023).

Kenneth A. (2005) *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Legoyda V.P. (2002) “Grazhdanskaja religija: pro et contra” [Civil Religion: Pro et Contra] // *Gosudarstvo, religija, tserkov’ v Rossi i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], no. 2: 54—65. (In Russ.)

Liebman C.S. and E.Don-Yehiya. (1983) *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.

Machiavelli N. (1990) *Gosudar’* [Il Principe]. Moscow: Planeta. (In Russ.)

“Netan’jakhu oglasil printsipy formirovanija politiki budushchego pravitel’sтва Izrailja” [Netanyahu Announced the Principles of Forming the Policy of the Future Government of Israel]. (2013) // *Vesti*, 23.01. URL: <https://www.vesti.ru/article/1986001> (accessed on 14.03.2023). (In Russ.)

“Netan’jakhu vstupil v dolzhnost’ mitistra oborony Izrailja” [Netanyahu Assumed the Post of Israeli Defense Minister]. (2018) // *Vedomosti*, 19.11. URL: <https://www.vedomosti.ru/politics/news/2018/11/19/786784-netanyahu> (accessed on 14.03.2023). (In Russ.)

Noone J.B. (1980) *Rousseau’s Social Contract: A Conceptual Analysis*. Athens: University of Georgia Press.

“PM Netanyahu Appears before the Economic Club of Washington”. (2018) // *The Embassy of Israel to the United States*, 7.03. URL: <https://embassies.gov.il/washington/NewsAndEvents/Pages/PM-Netanyahu-appears-before-the-Economic-Club-of-Washington-7-March-2018.aspx> (accessed on 16.03.2023).

PM Netanyahu’s Statement with Health Ministry Director General Moshe Bar Siman Tov at the Prime Minister’s Residence in Jerusalem. (2020) URL: https://www.gov.il/en/departments/news/event_statement010420 (accessed on 16.03.2023).

Richey R.E and D.G.Jones, eds. (1974) *The American Civil Religion*. New York: Harper and Row.

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

Rousseau J.-J. (2000b) “O politicheskoy ekonomii” [De l’économie politique] // Rousseau J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore: Traktaty* [Du contrat social]. Moscow: TERRA — Knizhnyj klub; KANON-press-Ts: 151—194. (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.
- Stark R. and R.Finke. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Strassoldo R. (2000) "Model' tsentra-periferii i granitsy system: kul'turologicheskij aspekt" [Center-Periphery Model and System Boundaries: Cultural Aspect] // Prazauskas A.A., ed. *Etnos i politika: Khrestomatija* [Ethnos and Politics: A Textbook]. Moscow: URAO: 213–216. (In Russ.)
- Taylor C. (2003) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Van Deth J. and E.Scarbrough, eds. (1995) *The Impact of Values*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Walzer M. (2000) *O terpimosti* [On Toleration]. Moscow: Dom intelektual'noj knigi. (In Russ.)
- Warner R.S. (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. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner.
- West T.G. (2007) *Vindicating the Founders: Race, Sex, Class, and Justice in the Origins of America*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Wilson J. (1986) "Common Religion in American Society" // Rouner L.S., ed. *Civil Religion and Political Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: 111–125.
- Wilson J.F. (1971) "The Status of „Civil Religion“ in America" // Smith E.A., ed. *The Religion of the Republic*. Philadelphia: Fortress Press: 1–21.
- Wimberley R.C. and W.H.Swatos, Jr. (1999) "Civil Religion" // Swatos W.H., Jr., ed. *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek: AltaMira Press. URL: <http://hrr.hartsem.edu/ency/civilrel.htm> (accessed on 12.03.2024).