

Ромашко Александр Владимирович

кандидат юридических наук, доцент,
заведующий кафедрой общепрофессиональных
дисциплин Сочинского филиала
Московского автомобильно-дорожного
государственного технического университета (МАДИ)

ИДЕОКРАТИЧЕСКИЙ ФАКТОР В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОМ СОЗНАНИИ

Romashko Alexander Vladimirovich

PhD in Law, Assistant Professor,
Head of General Vocational Disciplines Department,
Sochi branch of
Moscow State Automobile
and Road Construction University (MADI)

THE IDEOCRATIC FACTOR IN THE MODERN POLITICAL AND LEGAL CONSCIOUSNESS

Аннотация:

Статья посвящена исследованию идеократических феноменов в современном общественном сознании. Используя понятийно-категориальный аппарат политических и юридических наук, автор анализирует политико-правовое мышление как проявление взаимодействия и противостояния рационального и иррационального в процессе придания нормативности идеалопологающим политическим представлениям мировоззренческой и ценностно-ориентационной направленности.

Ключевые слова:

общественное сознание, политико-правовое мышление, рациональное – иррациональное, идеократия, политическая идеология, идеологема, политическая религия.

Summary:

The article investigates the ideocratic phenomena in the modern public consciousness. Using the conceptual and categorical framework of political and legal sciences, the author analyses the political and legal thinking as a manifestation of interaction and confrontation between rational and irrational in the process of imparting with normativity of ideal-focused political representations of ideological and value orientation.

Keywords:

social consciousness, political and legal thinking, rational – irrational, ideocracy, political ideology, ideologem, political religion.

К числу фундаментальных вопросов, находящихся на стыке юридических и политических наук, принадлежат феномены политического и правового сознания. В свете заявленной темы из современных типологий мировоззренческой социальной парадигмы наибольший интерес представляют те концептуальные подходы, в которых сводятся воедино политический и правовой компоненты общественного сознания. Так, Л.Е. Гринин, развивая собственную теорию исторического процесса, соотносит буржуазную (индустриальную) эпоху с формированием *политико-правового* сознания, определяемого также *политико-идеологическим*, которое приходит на смену *религиозно-идеологическому* сознанию и должно в свою очередь уступить место *научно-информационному* [1, с. 131–132]. Представленная концепция содержит существенное указание на появление политико-правовой «связки» в период, который может быть соотнесен с эпохой *Modernity*. Однако лежащее в основании данного подхода представление о неуклонном возрастании секулярного мышления и вытеснении идеологических форм научным восприятием мира не в полной мере соответствует реальным процессам. Оставаясь на заявленных позициях, мы вряд ли сможем объяснить нововременный феномен гражданской религии, политическую религиозность современных режимов, явление де- (пост-) секуляризации в глобальном масштабе и российскую политическую ортодоксию новейшего периода, связанную с инкорпорированием религиозных смыслов в политическую сферу [2, с. 162–282; 3; 4; 5; 6, с. 114–164; 7, с. 178–213; 8; 9, с. 132–155; 10, р. 21]. Развитие информационного общества отнюдь не препятствует появлению различных гибридных форм религиозного и псевдонаучного сознания.

Предрекаемый археофутуристический процесс [11] погружения общества в *новое средневековье* на наших глазах обретает видимые очертания, проявляющиеся в религиозных войнах XXI в., стремлении на новом этапе актуализировать мировоззренческие установки традиционного общества. В новых исторических условиях получают развитие уникальные гибридные феномены, в которых утрированная архаика сочетается с проекционным концептуализмом модерна, стремлением соединить теократические установки с секулярным юридическим формобразованием и активным использованием современных информационных технологий, появляются различные идеологические (политико-правовые) проекты, авторы которых декларируют намерение осуществить *реставрацию будущего* [12, с. 7].

Здесь мы выходим на вопрос, который заслуживает самого пристального внимания. С того момента, как А. Дестют де Траси в своем известном труде впервые связал понятие *ideologie* с

учением об идеях, прошло два столетия. За это время были предложены десятки дефиниций и соответствующих им классификаций, но мы до сих пор не имеем ясного представления о сущности данного явления. Для французского мыслителя «идеология», родоначальником которой он признавал Э. Кондильяка, представляла истинную организацию дискурса, познание о том, *что значит мыслить* [13, с. 170]. Однако опыт великих идеологий XIX–XX вв. заставил посмотреть на исследуемый феномен еще и как на установку *перестать мыслить*, поддавшись иллюзиям и догмам. Ирония истории заключается в том, что и наука, предметом изучения которой должны были, по мысли ее создателя, явиться идеи как факты сознания, и формы имитации сознания стали именоваться одним и тем же словом «идеология». И в результате само это понятие «стало совершенно идеологическим» [14, с. 225].

Пожалуй, наиболее отчетливо метаморфозы двойственного отношения к идеологии проявились в марксистско-ленинском учении. Как известно, авторы «Немецкой идеологии», признавая за рассматриваемым феноменом важную роль в легитимации власти и поддержании господства, отождествляли ее с превращенными формами (*verwandelte Form*) сознания [15]. В научной литературе акцентируется внимание на присущем марксизму понимании детерминированности идеологии социальными процессами, фиксации различия между сознательно извращенным и иллюзорным (утопическим) сознанием. У Маркса наблюдается корреляция понятий «идеология» и «иллюзия». Последний термин, как полагает А.Б. Баллаев, имеет своим агентом *действительность* или реальность, которая порождает иллюзию о себе самой. Таким образом, «идеология есть иллюзорное представление о реальности, вызванное данной реальностью и включенное в нее» [16, с. 123].

Уже после смерти Маркса Ф. Энгельс в письме Ф. Мерингу развил мысль об идеологии как о процессе, который хотя и связан с сознанием, «но с сознанием ложным» [17, с. 83]. Основоположниками марксизма идеология рассматривалась как зло, которому следует противопоставить неидеологизированное (соответствующее реальности) сознание, каковым признавалось сознание научное. Марксом была предпринята попытка решить двуединую задачу: с одной стороны, теоретически обосновать возможность «неидеологической идеологии», а с другой – выработать собственный комплекс «защиты от идеологии» [18, с. 143, 152]. Иными словами, был поставлен вопрос о преодолении идеологии как таковой. Однако последующая судьба исследуемого феномена в ленинско-сталинской интерпретации марксизма привела к обоснованию двух видов идеологии: научной и ошибочной. В результате, как верно отмечал Э.Л. Розин, с победой большевиков по мере усиления Советского государства догматизированная («научная») идеология превратилась в государственную религию, поддерживаемую карательным аппаратом [19, с. 275]. Утверждение идеократии советского образца с монополией единой государственной коммунистической доктрины открыло путь в такие бездны насилия, которые Маркс, отдавший немало сил изучению проблемы *идеологической репрессии*, вряд ли мог себе даже представить.

Если основоположники марксизма констатировали присутствие *объективно ложного* содержания, имманентно и неизбежно присущего идеологии в силу ее социальной обусловленности, то их адептами более позднего периода смысловой акцент был перенесен на проблему *субъективно ложного* содержания идеологии как целенаправленного искажения реальности для достижения политических целей [20, с. 103–104]. Научная идеология советского периода являла собой упрощенную догматизированную модель, в которую не вписывались такие неклассические ходы философской мысли, как коллективное бессознательное, обнаружение зависимости форм сознания, включая научное, от ценностей субъекта и т. д.

Крах коммунистической утопии, как верно отмечает В.П. Макаренко, не привел к изменению свойств отечественного *логического менталитета* [21, с. 370]. В современном российском социуме все отчетливее проявляется тенденция возвращения к государственной идеологии путем синтеза на все той же «научной основе» духовных ориентиров православной цивилизации и ценностей советского коллективизма. В общественном сознании по-прежнему присутствуют бинарные представления об истинной идеологии и идеологии ложной.

Определенная двойственность восприятия идеологии прослеживается и в западных социологических интерпретациях. Так, если в *теории интересов* идеологические устремления рассматриваются исключительно с позиций борьбы за власть, то в *теории напряжения* за идеологией признается некое фармакологическое воздействие на общество (выравнивание социально-психологического дисбаланса). Впрочем, по мнению К. Гирца, между данными концепциями обязательного противоречия нет, поскольку одно вполне может служить средством другому [22, с. 232–233].

Излишне говорить, что опыт оппонировавших политическому либерализму режимов XX в. оставил неизгладимые примеры жесткой (лобовой) идеологической пропаганды. Напротив, либеральным демократиям было в большей мере свойственно использование мягкой идеологии (*soft ideology*). При этом в западном политическом дискурсе уже в 50–60-е г. циркулировали идеи *деидеологизации* (*мировоззренческого нейтралитета*). Благодаря работе Д. Белла (*The End of*

Ideology...) в 1960 г. обществоведческий лексикон обогатился широко известным афоризмом-тезисом [23]. Крушение мировой социалистической системы и гордое одиночество либерализма на время создало впечатление окончательного ухода идеологий в прошлое и наступления пресловутого *конца истории*. Впрочем, в самом этом афоризме легко обнаруживается присутствие идеологического начала. Кстати, Д. Белл попытался развить мысль об утопии как о современной альтернативе идеологическим практикам прошлого, заведшим человечество в тупик. Конец идеологии, как он полагал, не должен стать концом утопии. Потребность в дискуссии об утопии, а начало ей было положено еще в 1929 г. К. Мангеймом [24], в новых условиях объяснялась необходимостью *соединения страсти с интеллектом* [25, с. 142]. Если называть вещи своими именами, это означает возможность посредством привнесения в общественное сознание неких абстрактных идей предупреждать развитие идеологического рецидива. Однако чем в таком случае утопия будет принципиально отличаться от идеологии, если, как утверждает Д. Белл, она «должна определять, к чему стремиться, как достичь этого, сколько это стоит, и некоторое понимание и обоснование того, кто должен за это платить» [26].

С точки зрения Г.И. Мусихина, сама идея «конца идеологий» свидетельствует об определенном структурном кризисе процесса познания как такового. При этом чистого концептуального анализа идеологий уже недостаточно, актуализируется потребность контекстуального исследования явлений и процессов [27, с. 191–192].

В современном мире политический дискурс все чаще черпает аргументацию в цивилизационных построениях, имеющих в своем основании религиозные ориентиры. Однако нужно понимать, что религиозное сегодня предстает как эрзац политического. В свое время К. Шмитт утверждал: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [28, с. 57]. Если первоначально развитие политической теологии мыслилось как проекция религиозных представлений на государственно-правовые институты и практики, то затем последовал обратный процесс, когда уже сами эти институты и практики пытаются переформатировать сакральную сферу. Впрочем, следует принять к сведению слова Д. Милбанка, заметившего, что отнюдь не царству (*regnum*), но священству (*sacerdotium*) принадлежало первенство в обретении черт секулярности через правовую формализацию, рациональную инструментализацию, суверенное правление и договорные экономические отношения [29, с. 44]. Далее, как отмечает И.А. Исаев, реформация позволила «обожественным» правителям сосредоточить в своих руках всю полноту власти и над церковью, и над государством. «Протестантизм, – пишет авторитетный российский правовед, – возник как государственная религия, и установление господства над религиозными конфессиями стало важным шагом к могуществу государства» [30, с. 350]. Модерн бросил толпе политическую идеологию, порожденную «религией разума», и оставил элитам сакральные практики.

В связи с последним обстоятельством следует отметить в качестве позитивного фактора современные попытки научного анализа того круга вопросов, который до последнего времени официальная наука предпочитала игнорировать [31; 32]. Наблюдательному исследователю не составит особого труда обнаружить несоответствие между декларируемой секуляризацией общества и сакрализацией всеобъемлющего тотального присутствия политики. Человек модерна чутко уловил то, что К.Г. Юнг образно определил как «шорох в первобытном лесу бессознательного» [33, с. 215]. Открытым остается лишь вопрос о том, кто генерирует этот шорох.

С того времени как Э. Фёгелин ввел в научный оборот в работе 1938 г. понятие политических религий (*Die politischen Religionen*), понимая под ними светские политические идеологии и политические институты, замещающие традиционную религиозность, оно стало ассоциироваться главным образом с феноменом тоталитаризма. В настоящее время наиболее известным исследователем данного феномена выступает Э. Джентиле, который рассматривает политические религии в качестве новой интерпретации политики [34]. Применительно к исследуемому вопросу можно выделить несколько базовых позиций соотношения политики и религии: во-первых, светские политические идеологии, которые, утверждаясь в условиях жесткой конкуренции с традиционной религией, породили феномен светской религии (фашизм, коммунизм); во-вторых, гибридные сочетания светской идеологии и религиозной этики (христианский социализм); в-третьих, придание традиционным религиям характера политической идеологии.

В качестве примера последнего чаще всего называют исламизм. В частности, такого мнения придерживается Э. Сёрensen, который, впрочем, обосновывает бинарный подход к исследуемой проблеме, предлагает различать политические и политизированные религии. Подобное уточнение терминологического аппарата призвано подчеркнуть, что первые являются исключительно светскими, а вторые – религиозными в традиционном понимании. Несмотря на то что они исходят из разных предпосылок, «и те и другие глубоко тоталитарны, и в результате они порождают схожие

политические идеологии» [35, с. 187]. Кроме того, термин «политическая религия» в первую очередь применим к современным светским обществам, то есть обществам западного типа.

Позиция норвежского исследователя представляется небезупречной. Пытаясь обосновать отличие исследуемых феноменов, автор упускает из виду то, что, собственно говоря, и позволяет соответствующие политические идеологии отождествлять с формами религиозного сознания. Иными словами, речь должна идти не только о внешних формах (проявлениях), но и о тех истоках, которые делают общественное сознание столь восприимчивым к *глубоко тоталитарным* политическим идеологиям. Проблема еще и в том, что не только политические идеологии коммунизма, фашизма и национал-социализма могут быть раскрыты через понятие политической религии, но и неизменную антитезу тоталитаризма – либерализм можно обосновать как разновидность тоталитарной политической религии. Либеральное вероучение (политическая идеология либерализма) также проникнуто мессианской идеей, также отличается нетерпимостью к альтернативным взглядам (допускает применение насилия ради торжества «истинной» идеи), также обладает собственными «священными текстами», имеет своего рода катехизис, пророков и мучеников за веру, да и банковские депозитные операции при желании можно трактовать как «чудо». Профессор В.Ю. Катасонов, рассматривая современную «денежную цивилизацию», обнаруживает в существующей глобальной либерально-экономической системе ряд черт, присущих церковной организации: наличие разработанной системы вероучения и культа; существование жесткой иерархии и централизованного управления, духовенства и мирян [36, с. 164–179].

У. Шмид, обосновывая присутствие политической религии в современном обществе, заметил, солидаризируясь с немецким правоведом Э.-В. Бёкенфёрде, что важной проблемой, с которой столкнулось либеральное секулярное государство, явилась невозможность вывести из самого себя легитимность собственной системы политического правления. Этой цели служит целый ряд ритуалов гражданской религии, «призванных создать видимость того, что современное государство может гарантировать свои собственные основания» [37, с. 232].

Пожалуй, наиболее ярким примером торжества политической религии в странах Запада служат США. В американской науке, благодаря работе Р.Н. Белла, утвердилось понятие гражданской религии (*Civil Religion*, 1967 г.). С точки зрения исследователя, в Соединенных Штатах присутствуют «некоторые общие элементы религиозной ориентации», которые играли и продолжают играть решающую роль в развитии политических институтов [38, с. 167]. Анализ научных работ позволяет сделать вывод о циклическом характере развития гражданской религии в США [39]. Один из наиболее влиятельных современных западных социологов М. Манн признает проблему периодических прорывов в политику религиозного фундаментализма, а неолиберализм, в понимании исследователя, предстает по-настоящему утопической идеологией [40, с. 78]. Кстати, последний тезис взят на вооружение российскими критиками американской цивилизации как авангарда Западного мира, усматривающими преобразование американской версии неолиберализма в идеократию [41, с. 219].

Своей кульминации политико-религиозная тема в новейшей американской истории достигла в период президентуры Дж. Буша-мл., который в своих публичных выступлениях неоднократно обращался к теологии, пытаясь дать религиозное обоснование политическому курсу своей администрации [42; 43, с. 185–195].

Присутствие тени политической религии наблюдается и в современном российском научном дискурсе. Так, правовед-конституционалист К.В. Арановский, указывая на взаимосвязь протестантизма с конституционной традицией [44, с. 230], усматривает возможность *освоения* современной Россией конституционного права через «коренное обновление верований» [45, с. 417]. С точки зрения исследователя, полный отказ от веры в процессе становления нового правосознания нецелесообразен, поскольку «безверие не дает оснований для правопорядка» [46]. Ученый-юрист, критически оценивая православие, тем не менее надеется на его историческую эволюцию «к состоянию, близкому западному христианству» [47, с. 419]. Но вряд ли подобная перспектива устроит, например, В.В. Аверьянова, позиционирующего себя в качестве идеолога «динамического консерватизма», который развивает тезис о необходимости создания *православной идеологии*. Причем, как он полагает, она нужна не столько верующим, сколько обществу в целом. Более того, православие «должно вооружиться всем арсеналом орудий современной либеральной цивилизации, поставив себе на службу ее мощную и эффективную технологию» [48, с. 64]. В свою очередь, С.Г. Кара-Мурза, признавая актуальность религиозного вопроса для постсоветской России, отмечает, что знание, сформированное в системе религиозной когнитивной структуры, «должно занять в рациональности российского “общества знания” подобающее место» [49, с. 111]. Такие выводы делаются в условиях глобального кризиса науки, являвшейся, как мы знаем, основой основ эпохи *Modernity*. В постклассическом науковедении, небезосновательно констатирует ученый-правовед И.Л. Честнов, стираются различия между наукой и не-

наукой (мифом, религией и т. д.). Отсюда возникает мысль, что любая теория фальсифицируема, а человеческий разум принципиально ограничен и поэтому его использование (особенно в политико-правовой сфере) должно быть чрезвычайно осторожным, ограниченным [50, с. 554].

Пожалуй, одним из самых ангажированных мыслителей современности – Ю. Хабермасом, с чьим именем, собственно говоря, связывают введение в активный научный оборот понятия постсекулярности, было высказано суждение о существовании в религиозных традициях заколдованных семантических потенциалов, которые и в нынешних условиях могут способствовать обеспечению артикуляции сознания [51, с. 12].

Вопрос лишь в том, кто и в каких целях стремится задействовать этот *заколдованный потенциал*. По мнению Ю.Ю. Першина, в XXI в. социогенная религиозность, существующая в условиях политического дискурса, благодаря использованию политического и административного ресурса, фактически существует в условиях «латентной теократии», предполагая «постепенное сближение и пересечение политического и религиозного дискурса и их интенсивное влияние и проникновение в рациональный научный дискурс» [52, с. 251].

Идеологические феномены новейшего периода склонны к мимикрии. Стоит отметить, что и само явление идеологии как развернутой (законченной) нормативной системы есть в известной мере свидетельство угасания и смерти идеи, ее породившей. Отсутствие же официальной идеологии предоставляет правящему классу широкие возможности для политического маневрирования. Тён А. ван Дейк справедливо обратил внимание на существование широкого спектра возможностей (от экономических до символических стратегий), с помощью которых «властные группы могут выстраивать фрагменты доминирующей идеологии» [53, с. 57]. При этом отказ от использования понятия «идеология» отнюдь не равнозначен тотальной деидеологизации, скорее наоборот. Современное общественное сознание эклектично, оно ориентировано не столько на детально проработанную идеологическую концепцию, сколько на некий набор общих идей, впрочем восходящих к одной базовой, обоснование которой, как правило, строится по принципу бинарной оппозиции.

Есть еще одно обстоятельство, и это, пожалуй, самое главное. Политико-правовое мышление модерна изначально идеократично, причем власть идей эпохи *Modernity* носит тотальный характер, достигая своей наивысшей точки в стремлении выразить иррациональное в рациональных категориях. Несомненно, «век секуляризации» совпадает с началом доминирования науки, взявшей на себя роль «основного идеологического стабилизатора социально-политических процессов» [54, с. 581].

Многие феномены, порожденные современностью и легитимированные нововременной наукой, воспринимаются нами отнюдь не в качестве идеологием, но как реально существующие явления. Если же обратиться к критическому анализу таких вещей, как национальное самосознание или одна из его ипостасей – *национальное правосознание* [55, с. 16], придется констатировать, что мы имеем дело с некими умозрительными категориями, бытие которых ни доказать, ни опровергнуть невозможно. Следовательно, остается лишь один выход – признать их существование *априори*. А затем, сделав этот шаг, перейти к бесконечным теоретическим построениям идеологического свойства. При этом в исследованиях, посвященных проблеме модерна, точно схвачена его проектная сущность, одним из первых на это указал Ю. Хабермас [56].

Безусловно, современность есть проект, проект всеохватный и всепоглощающий. Все попытки «бунта» против современности путем декларирования приверженности традиционным ценностям следуют внутренней логике *общества спектакля*. В результате традиционализм оказывается все той же современностью, но только *вывернутой наизнанку* [57, с. 182]. Человек модерна мыслит идеологиемами, пытаясь заполнить социальное пространство некими умопостигаемыми сущностями. Свойствами субъектности наделяются интеллигибельные феномены, – нации (народы), цивилизации, представляемые участниками всемирно исторического процесса, за которыми признаются те качества, которые присущи отдельным индивидуумам. Политико-правовое пространство создается как поле битвы, где ложным идеям противопоставляются истинные. Развивается концепция исторических (избранных) общностей, которые призваны повести за собой человечество. При этом основная проблема современности заключается в расколотости общественного сознания, прогрессирующей утрате смыслов. В обществе уже не находится места ценностям общим для всех, а это ставит под вопрос само существование общества. К сожалению, обретение потерянных смыслов, как свидетельствует история, происходит отнюдь не посредством академической дискуссии, не через написание политических доктрин, а гораздо более радикальными средствами.

Ссылки:

1. Гринин Л.Е. Государство и исторический процесс: Политический срез исторического процесса. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2009. 264 с.

2. Гражданская религия в Америке Роберта Н. Белла / пер. с англ. С.Б. Веселовой, В.А. Егорова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, вып. 3. С. 162–182.
3. Bellah R.N. Civil Religion in America [Электронный ресурс]. URL: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm (дата обращения: 10.11.2015).
4. Gentile E. Politics as Religion. Princeton, 2006. 168 p.
5. Рыклин М. Коммунизм как религия: Интеллектуалы и Октябрьская революция. М., 2009. 136 с.
6. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.
7. Трейнор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества // Там же. С. 178–213.
8. Митрофанова А.В. Политизация православного мира. М., 2004. 293 с.
9. Мчедлова М.М. Религиозная и конфессиональная идентичность в контексте политических изменений современности // Политика идентичность и политика идентичности : в 2 т. Т. II: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке / отв. ред. И.С. Семенов. М., 2012. С. 132–155.
10. Billington J.H. Orthodoxy and Democracy (Russia) // Journal of Church and State. 2007. Vol. 49, № 1. P. 19–27.
11. Фай Г. Археофутуризм. Тамбов, 2011. 256 с.
12. Русская доктрина (Сергиевский проект) / под ред. А.Б. Кобякова и В.В. Аверьянова. М., 2007. 864 с.
13. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / пер. с фр. Д.А. Ланина. М., 2013. 334 с.
14. Гирц К. Идеология как культурная система // Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М., 2004. С. 225–267.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. III. М., 1955. С. 7–544.
16. Баллаев А.Б. Читая Маркса: Историко-философские очерки. М., 2004. 288 с.
17. Энгельс Ф. Францу Мерингу, 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М., 1966. С. 82–86.
18. Баллаев А.Б. Указ. соч. С. 143, 152.
19. Розин Э.Л. Ленинская мифология государства. М., 1996. 320 с.
20. Сальников В.П., Степашин С.В., Хабибулина Н.И. Государственная идеология и язык закона : монография. СПб., 2001. 208 с.
21. Макаренко В.П. Аналитическая политическая философия. Очерки политической концептологии. М., 2002. 416 с.
22. Гирц К. Указ. соч. С. 232–233.
23. Белл Д. Конец идеологии на Западе // Контексты современности – 1: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории : хрестоматия. Казань, 2000. С. 141–142.
24. Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / отв. ред. В.А. Чаликова. М., 1991. С. 113–169.
25. Белл Д. Указ. соч. С. 142.
26. Там же.
27. Мусихин Г.И. Очерки теории идеологий. М., 2013. 288 с.
28. Шмитт К. Политическая теология // Шмитт К. Политическая теология : сборник / пер. с нем. М., 2000. С. 7–98.
29. Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4 (67). С. 33–54.
30. Исаев И.А. Теневая сторона закона. Иррациональное в праве : монография. М., 2015. 368 с.
31. De Aenigmatе = О тайне : сб. науч. тр. / сост. А.И. Фурсов. М., 2015. 520 с.
32. Палюлин А.Ю. Идеи права и государства в гностических учениях : дис. ... канд. юрид. наук. М., 2014. 171 с.
33. Юнг К.Г. Вотан // Карл Густав Юнг о современных мифах : сб. тр. / пер. с нем. М., 1994. С. 213–230.
34. Gentile E. Politics as Religion.
35. Сёренсен Э. Мечта о совершенном обществе. Феномен тоталитарной идеологии / пер. с норв. М., 2014. 232 с.
36. Катасонов В.Ю. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации» / науч. ред. О.А. Платонов. М., 2013. 1072 с.
37. Шмид У. Политическая религия в России. Конституция 1993 года как Священное Писание / пер. с нем. // Логос. 2014. № 3 (99). С. 231–241.
38. Гражданская религия в Америке Роберта Н. Белла. С. 167.
39. Kline V. Fall and Rise of Civil Religion in America. New York, 2005. 144 p.
40. Манн М. Власть в XXI столетии: беседы с Джоном А. Холлом / пер. с англ. М., 2014. 205 с.
41. Асонов Н.В. Объективизм и политическая идеология // Власть. 2015. № 4. С. 216–220.
42. Gentile E. God's Democracy. American Religion after September 11. Westport, 2008. 188 p.
43. Олбрайт М. Религия и мировая политика / пер. с англ. М., 2007. 352 с.
44. Арановский К.В. Конституционная традиция в российской среде. СПб., 2003. 658 с.
45. Там же. С. 417.
46. Там же.
47. Там же. С. 419.
48. Аверьянов В.В. О «синтезе» православной идеологии // Аверьянов В.В. Наш дух не сломлен. М., 2015. С. 51–65.
49. Кара-Мурза С.Г. Кризисное обществоведение. Ч. 1. Курс лекций. М., 2011. 464 с.
50. Честнов И.Л. Постклассическая теория права : монография. СПб., 2012. 650 с.
51. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М., 2011. 336 с.
52. Першин Ю.Ю. Политическая теология в топологии рационального дискурса // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. 13, вып. 1 (61–62). С. 246–252.
53. Тён ван Дейк А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / пер. с англ. М., 2013. 344 с.
54. Феллер В. Введение в историческую антропологию. Опыт решения логической проблемы философии истории. М., 2005. 672 с.
55. Сергеев С.Л. Российское национальное правосознание: Некоторые конституционно-правовые проблемы // Журнал конституционного правосудия. 2014. № 5. С. 16–23.
56. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005. С. 7–31.
57. Фай Г. За что мы сражаемся? Идеологический словарь / пер. с фр. М., 2007. 240 с.

References:

1. Grinin, LE 2009, *The state and the historical process: the political section of the historical process*, 2nd ed., rev. and add., Moscow, 264 p.

2. Veselova, SB & Egorov, VA 2014, 'Civil Religion in America of Robert H. Bell', *Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy*, vol. 15, no. 3, p. 162-182.
3. Bellah, RN 2015, *Civil Religion in America*, retrieved 10 November 2015, <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>.
4. Gentile, E 2006, *Politics as Religion*, Princeton, 168 p.
5. Ryklin, M 2009, *Communism as Religion: Intellectuals and the October Revolution*, Moscow, 136 p.
6. Karpov, V 2012, 'Conceptual framework theory of desecularization', *State, religion, the Church in Russia and abroad*, no. 2 (30), p. 114-164.
7. Traynor, B 2012, 'Theorizing on the topic of post-secular society', *State, religion, the Church in Russia and abroad*, no. 2 (30), p. 178-213.
8. Mitrofanova, AV 2004, *The politicization of the Orthodox world*, Moscow, 293 p.
9. Mchedlova, MM 2012, 'Religious and confessional identity in the context of the political changes of our time', *Political identity and identity politics: in 2 vols. Vol. II: identity and socio-political changes in the XXI century*, Moscow, p. 132-155.
10. Billington, JH 2007, 'Orthodoxy and Democracy (Russia)', *Journal of Church and State*, vol. 49, no. 1, p. 19-27.
11. Faye, G 2011, *Arche futurism*, Tambov, 256 p.
12. Kobayakov, AB & Averyanov, VV (ed.) 2007, *The Russian doctrine (Sergius project)*, Moscow, 864 p.
13. Destutt, de Tracy, A-L-K 2013, *Fundamentals of ideology. Ideology in the true sense of the word*, Moscow, 334 p.
14. Geertz, K 2004, 'Ideology as a Cultural System', in Geertz, K, *Interpretation of Cultures*, Moscow, p. 225-267.
15. Marx, K & Engels, F 1955, 'The German Ideology', in Marx, K & Engels, F, *Works*, vol. III, Moscow, p. 7-544.
16. Ballan, AB 2004, *Reading Marx: Historical and philosophical essays*, Moscow, 288 p.
17. Engels, F 1966, 'Franz Mehring, July 14, 1893', in Marx, K & Engels, F, *Works*, 2nd ed., Moscow, p. 82-86.
18. Ballan, AB 2004, *Reading Marx: Historical and philosophical essays*, Moscow, p. 143, 152.
19. Rozin, EL 1996, *Lenin's mythology states*, Moscow, 320 p.
20. Salnikov, VP, Stepashin, SV & Khabibulin, NI 2001, *State ideology and the language of the law: a monograph*, St. Petersburg, 208 p.
21. Makarenko, VP 2002, *Analytical political philosophy. Essays on the political conceptology*, Moscow, 416 p.
22. Geertz, K 2004, 'Ideology as a Cultural System', in Geertz, K, *Interpretation of Cultures*, Moscow, p. 232-233.
23. Bell, D 'End West of Ideology', *Context of modernity - 1: Actual problems of society and culture in the western social theory: a reader*, Kazan, p. 141-142.
24. Mannheim, K 1991, 'Ideology and Utopia', *Utopia and utopian thinking: an anthology of world literature*, Moscow, p. 113-169.
25. Bell, D 'End West of Ideology', *Context of modernity - 1: Actual problems of society and culture in the western social theory: a reader*, Kazan, p. 142.
26. Bell, D 'End West of Ideology', *Context of modernity - 1: Actual problems of society and culture in the western social theory: a reader*, Kazan.
27. Musikhin, GI 2013, *Essays on the theory of ideologies*, Moscow, 288 p.
28. Schmitt, K 2000, 'Political Theology', in Schmitt, K, *Political Theology: a collection*, Moscow, p. 7-98.
29. Milbank, D 2008, 'Political Theology, and a new science policy', *Logos*, no. 4 (67), p. 33-54.
30. Isaev, IA 2015, *The dark side of the law. Irrational in law: monograph*, Moscow, 368 p.
31. Fursov, AI (comp.) 2015, *De Aenigmat = About mystery: scientific works*, Moscow, 520 p.
32. Palyulin, AJ 2014, *The ideas of law and state in the Gnostic teachings*, PhD thesis, Moscow, 171 p.
33. Jung, CG 1994, 'Wotan', *Carl Gustav Jung on modern myths*, Moscow, p. 213-230.
34. Gentile, E 2006, *Politics as Religion*, Princeton, 168 p.
35. Sørensen, E 2014, *The dream of a perfect society. The phenomenon of totalitarian ideology*, Moscow, 232 p.
36. Katasonov, VY 2013, *Capitalism. History and ideology of "monetary civilization"*, Moscow, 1072 p.
37. Schmid, W 2014, 'Political religion in Russia. The 1993 Constitution as scripture', *Logos*, no. 3 (99), p. 231-241.
38. Bellah, RN 2015, *Civil Religion in America*, retrieved 10 November 2015, <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>.
39. Kline, V 2005, *Fall and Rise of Civil Religion in America*, New York, 144 p.
40. Mann, M 2014, *XXI Century Power: Conversations with John A. Hall*, Moscow, 205 p.
41. Asonov, NV 2015, 'Objectivism and political ideology', *Power*, no. 4, p. 216-220.
42. Gentile, E 2008, *God's Democracy. American Religion after September 11*, Westport, 188 p.
43. Albright, M 2007, *Religion and World Politics*, Moscow, 352 p.
44. Aranovskiy, KV 2003, *Constitutional traditions in the Russian media*, St. Petersburg, 658 p.
45. Aranovskiy, KV 2003, *Constitutional traditions in the Russian media*, St. Petersburg, p. 417.
46. Aranovskiy, KV 2003, *Constitutional traditions in the Russian media*, St. Petersburg.
47. Aranovskiy, KV 2003, *Constitutional traditions in the Russian media*, St. Petersburg, p. 419.
48. Averyanov, V 2015, 'On the "synthesis" of the Orthodox ideology', in Averyanov, V, *Our spirit is not broken*, Moscow, p. 51-65.
49. Kara-Murza, SG 2011, *Crisis civics. Part 1. Lectures*, Moscow, 464 p.
50. Chestnov, IL 2012, *Post-classical theory of law: a monograph*, St. Petersburg, 650 p.
51. Habermas, J 2011, *Between naturalism and religion. Philosophical articles*, Moscow, 336 p.
52. Pershin, YY 2011, 'Political Theology in the topology of rational discourse', *Personality. Culture. Society*, vol. 13, no. 1 (61-62), p. 246-252.
53. Teun van Dijk, A 2013, *Discourse and Power: Representation of dominance in language and communication*, Moscow, 344 p.
54. Feller, W 2005, *An Introduction to the historical anthropology. Experience in solving logical problems of the philosophy of history*, Moscow, 672 p.
55. Sergevnnin, SL 2014, 'Russian national sense of justice: Some constitutional and legal problems', *Journal of constitutional justice*, no. 5, p. 16-23.
56. Habermas, J 2005, 'Modern – unfinished project', in Habermas, J, *Political work*, Moscow, p. 7-31.
57. Faye, G 2007, *What are we fighting? Ideological Dictionary*, Moscow, 240 p.