



Methods of historical research Методология исторического исследования

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33)
УДК 930

Original Paper
Оригинальная статья

Современные теории религии в призме системно-коммуникационного подхода

А. К. Аликберов

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikberov@mail.ru

Резюме: статья посвящена анализу наиболее влиятельных современных теорий религии. Теория секуляризации (Secularization Theory) связана с классической модернизационной теорией; теория индивидуализации религии (Individualization Theory) – с теориями социального действия (опосредованно), в том числе теорией коммуникативного действия Юргена Хабермаса, теориями индивидуализации и приватизации (непосредственно); теория рыночной модели религии (Market Model of Religion) – с теорией рынка, ориентированной на спрос и предложение (непосредственно) и теорией постиндустриального общества (опосредованно). Кроме того, все большее признание получают теории, апеллирующие к постсекуляризму (Postsecularism), связанные с теорией постиндустриального общества и постнеклассическими (постмодернистскими и постпозитивистскими) подходами. Современные теории религии рассматриваются с точки зрения формирующегося системно-коммуникационного подхода, основными источниками которого являются коммуникативный подход к истории Юргена Хабермаса и теория самореферентных систем Никласа Лумана. Автор предлагает в рамках неоклассической модели научной рациональности перейти от Хабермаса и Лумана к новому пониманию особенностей религиозной коммуникации, рассматриваемой в логике взаимосвязи и взаимозависимости с другими формами коммуникации, прежде всего социальной, политической, этнической и культурной (правовой, этической, эстетической и др.).

Ключевые слова: Луман Никлас; постсекуляризм; религиозная коммуникация; системная теория религии; системно-коммуникационный подход; теория индивидуализации религии; теория рыночной модели религии; теория секуляризации; Хабермас Юрген

Для цитирования: Аликберов А. К. Современные теории религии в призме системно-коммуникационного подхода. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):15–33. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33).



Modern theories of religion viewed through the prism of the system-communication approach

A. K. Alikberov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikhberov@mail.ru

Abstract: the article offers an analysis of the most influential modern theories of religion. The theory of secularization is associated with the classical theory of modernization. The theory of individualization of religion is associated with theories of social action, albeit indirectly. Likewise, it is connected with the theory of communicative action by Jürgen Habermas, and there is also a direct association with theories of individualization and privatization. The theory of the market model of religion is directly associated with the theory of the market for demand and supply, and the theory of post-industrial society is associated with the theory of secularization indirectly. In addition, various theories are gaining recognition. Among them is the postsecularism associated with the theory of postindustrial society, as well as postnonclassical (postmodernist and postpositivist) approach. Modern theories of religion are analysed from the point of view of the emerging system-communication approach, which is based upon the communicative approach theory by Jürgen Habermas, and the theory of self-reference social systems by Niklas Luhmann. The author suggests, while being within the framework of the neoclassical model of scientific rationality, to move away from the theories by Habermas and Luhmann. He suggests a new understanding of religious communication, in terms of its logical interconnection and interdependence with other forms of communication, primarily social, political, ethnic and cultural.

Keywords: Habermas Jürgen; religion, theory of individualization, of; Luhmann Niklas; religion, market model of; postsecularism; religion, communication of; secularization, theory of; religion, theory of

For citation: Alikberov A. K. Modern theories of religion viewed through the prism of the system-communication approach. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):15–33. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33.

Введение

Начиная с концепции постсекуляризма, обязанной своему появлению идеям Юргена Хабермаса, коммуникационные подходы все больше преобладают в теоретическом осмыслении религии, в которой понятие духовной связи как формы коммуникации является ключевым. Никлас Луман в своей системной теории религии объединил коммуникацию с общей теорией систем. Идеи Хабермаса и Лумана легли в основу системно-коммуникационного подхода, который в неоклассической модели научной рациональности предлагает свое осмысление религии и религиозной коммуникации.

Под религией новый подход понимает не столько особую форму мировосприятия, обусловленную верой в сверхъестественное, сколько идеологически



целостную и институционально оформленную систему догматических и морально-этических норм и категорий, взглядов, предписаний и установок, обрядов, ритуалов и культовых действий, культурных кодов и символов, обращенных к высшим силам и способных к самовоспроизводству, адаптации и самостоятельному развитию. Между религией и верой нередко ставят знак равенства, что не всегда правомерно, поскольку религия отличается от индивидуальных убеждений тем, что представляет собой публичный, т.е. общественный аспект жизнедеятельности социума.

Изучение религии как целостной идеологической системы и социального института невозможно без обращения к основным теориям религий, но прежде всего – к феномену религиозности человека. Здесь необходимо различать понятия «человек религиозный» (относится к религии) и «человек верующий» (относится к вере в Бога), одновременно рассматривая религиозность как чрезвычайно сложный и многомерный феномен человеческого сознания, уникальный для каждого индивида. Кроме того, имеет смысл различать прилагательные «религиозный» и «псевдорелигиозный», или, по выражению Георга Зиммеля, «религиоидный» (т.е. похожий на религию, но не являющийся ею) [1]. Дэвид Барретт использует для таких случаев определение «альтернативные религии» [2]. Идея Бога Творца объединяет человека и Вселенную в единую и взаимосвязанную систему. Механизм связи между человеком и Вселенной описал Клиффорд Гирц: «Религия согласует действия человека с определенным космическим порядком и проецирует образы космического порядка на плоскость человеческого опыта» [3, с. 107].

Из числа научных (исторических, философских, социологических, экономических и др.) теорий религии наиболее актуальными сегодня остаются прежде всего те, которые тесно связаны с влиятельными теориями общественного развития. Теория секуляризации (Secularization Theory) связана с классической модернизационной теорией; теория индивидуализации религии (Individualization Theory) – с теориями социального действия (опосредованно), в том числе теорией коммуникативного действия Юргена Хабермаса, теориями индивидуализации и приватизации (непосредственно); теория рыночной модели религии (Market Model of Religion) – с теорией рынка, ориентированной на спрос и предложение (непосредственно), и теорией постиндустриального общества (опосредовано). Кроме того, все большее признание получают теории, апеллирующие к постсекуляризму (Postsecularism), связанные с теорией постиндустриального общества и постнеклассическими (постмодернистскими и постпозитивистскими) подходами.

Теория секуляризации

Основная идея теории секуляризации заключается в том, что модернизация неизбежно ведет к секуляризации, освобождению человеческого разума от суеверий и религиозных предрассудков, к преобладанию научной картины



мира над религиозной. Якобы между интересами религии и потребностями модернизации существует фундаментальное противоречие (Brian Wilson, Steve Bruce, David Martin, Ronald Inglehart и др.); из этого делается вывод, что религия теряет свою социальную значимость и особое положение в вопросах толкования мира.

Детальную характеристику секуляризации дал Брайан Уилсон [4, р. 259–276; 5, р. 149]. Исследователя интересуют доказательства религиозных изменений, упадка и возрождения религии, прежде всего христианства, которое он изучает с его истоков в поздней Античности, останавливается на Реформации и доходит до современной глобализации. При этом он акцентирует внимание на сегодняшнем дне, описывая современные христианские верования и обычаи и рассматривая способы адаптации этой многообразной религии к вызовам современного мира [6]. В рамках социологических подходов к изучению религии Уилсона рассматриваются проблемы взаимодействия секуляризации, рационализма и сектантства [7].

Одним из манифестов теории стала книга Стива Брюса «Бог мертв: Секуляризация на Западе» [8], название которой апеллирует к известным словам Фридриха Ницше «Gott starb». В других своих работах С. Брюс продолжает приводить широкий круг примеров, предлагая всестороннюю защиту теории секуляризации, которую он сам признает немодной [9–11].

Точкой отсчета теории секуляризации является наше время, поэтому у читателя может сложиться мнение, что она не учитывает исторические изменения социальной роли религии на различных стадиях общественного развития: как мы увидим ниже, на определенных стадиях развития общества религия являлась движущей силой модернизации. Однако на самом деле многие исследователи действительно не учитывают их, оставаясь на жестких антирелигиозных позициях, как С. Брюс. Другие исследователи, например Уилсон, признают исторические изменения неактуальными, поскольку они остались в далеком прошлом. Наконец, третьи предлагают пересмотреть некоторые спорные положения секулярной теории и полнее учитывать исторический контекст. Так, Дэвид Мартин указывает, что христианство на протяжении своей истории многократно усиливало и теряло свое влияние на общественные процессы в Европе: первая волна возрождения связана с обращением в христианскую религию вождей племен (например, объединившего в 486 г. франкские племена Хлодвиг), вторая – с деятельностью монахов в городах средневековой Европы, третья – с протестантской Реформацией [12, р. 3–7].

Опираясь не только на концепты модернизма, но и постмодернизма, Рональд Инглхарт делает основной акцент на культурных изменениях в современных обществах [13]. Очень важно, что эти изменения прослеживаются одновременно в разных измерениях: не только в собственно культурных, но и экономических, и политических. Поэтому изменения в обществах рассматри-



ваются через трансформацию духовных ценностей, которые анализируются как отдельная система [13, р. 3–50]. В фокусе внимания оказывается, как правило, многообразная система ценностей индустриально развитых стран, которая изучается не только в разрезе религиозных, но и социальных, персональных и других предпочтений [14, р. 457]¹.

Теория индивидуализации религии

Теория индивидуализации религии исходит из того, что религиозность индивидов непреходяща, в то время как религиозные институты (например, церковь) обнаруживают тенденцию к ослаблению (Thomas Luckmann, Grace Davie, Danièle Hervieu-Legér). Суть этой теории раскрывается на основе изучения жизненных и социальных реалий индивида, его персональной идентичности. Соответственно, и в социальных функциях религии авторов интересует прежде всего их индивидуальный аспект, который выражается в индивидуальной вере. Понятно, что вера не тождественна религии, которая, будучи публичным социальным институтом, представляет в первую очередь это коллективное, а не индивидуальное начало (см. об этом ниже).

К обществу и социальным институтам Томас Лукман и Петер Бергер относятся не только как к объективной реальности, но и субъективной, соответственно, конструированной и конструируемой [16, с. 210–264]. Религия в этих конструктах не видна, но она незримо присутствует на индивидуальном уровне сознания, которое также подвержено изменениям. Социальные реалии тесно связаны с «жизненным миром» [17], в котором и происходят социальные действия; в теории социального действия Т. Лукман, следом за Вебером, предлагает феноменологические интерпретации [18]. Интернализация реальности происходит с помощью поэтапных социализаций, начиная с первичного (в детском возрасте). Ключевым элементом субъективной реальности признается идентичность, которая формируется под действием социальных процессов: «Общества обладают историями, в процессе которых возникают специфические идентичности; но эти истории, однако, творятся людьми, наделенными специфическими идентичностями» [16, с. 279–780]. Типы идентичности, в том числе религиозной, во-первых, индивидуальны, а во-вторых, доступны «наблюдению» и «верификации», по крайней мере в дотеоретическом опыте [16, с. 281].

Демистифицируя секуляризацию как процесс и теорию, Грейс Дэви подвергает критическому анализу теорию рационального выбора и модернизационные подходы [19, р. 25–134]. Сравнивая религии в различных странах мира, исследователь приходит к выводу о том, что Европа все больше напоминает исключительный случай, когда дело касается вопросов веры. Европейцы склонны думать, что модернизация обязательно предполагает секуляризацию, но это

¹ Сравнительный анализ проблемы секуляризма в различных странах см.: [15, р. 53–82].



не обязательно так, считает Г. Дэви. В Европе ситуация особая, она связана с ее историей и культурой, поэтому она не может и не обязательно должна воспроизводиться в других частях света [20]. Нередко секуляризм Европы сопоставляется с религиозностью Америки, объясняя эти вариации различными историческими и интеллектуальными традициями, отличием религиозных и социальных условий (см.: [21, p. 23–122])².

Сторонники индивидуализации религии, как правило, выступают против теории секуляризма, которую они не всегда корректно отождествляют с идеей упадка религии, а не ее трансформации. Сами индивидуалисты предпочитают говорить именно о трансформации, которую они понимают по-разному: как переход от теизма к пантеизму, от внешней к внутренней власти, от Бога как Господа на небесах к «богу-в-себе» (*self-as-god*) и, прежде всего, от религии к духовности [23].

Подчеркивая роль мистицизма в формировании религиозного индивидуализма, Д. Хервье-Леже различает индивидуализм современный и религиозный [24, p. 52]. Рассматривая религию в движении и отслеживая ее изменения в современном мире [25], французский социолог пытается выделить признаки, отличающие ее от других систем значений. Основной такой признак – это индивидуальное и коллективное осознание принадлежности к сообществу верующих, в котором важнейшую роль играют цепочка памяти и преемственность традиции [26].

Современные общества, утверждает исследователь, страдают от своего рода коллективной амнезии, поскольку утрачивают способность поддерживать живую коллективную «цепочку» памяти как источника смысла. Однако по мере того как основные религиозные традиции снижаются, появляется ряд суррогатных воспоминаний, которые также допускают сокращение коллективных идентичностей. Эти «маленькие воспоминания», по мнению Хервье-Леже, создают всплеск «эмоциональных сообществ» и утверждение этнорелигий в Европе и в мире. Однако эмоции важны и для самой религии – не только для ее обновления, но и сохранения религиозной традиции [27].

Теория «рыночной модели» религии

Так называемая рыночная модель религии предполагает, что существует постоянная социальная потребность в религии, но жизнеспособность и устойчивость религии зависят от предложения, предоставляемого рынком религиозных услуг (Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone и др.).

Опираясь на исследования ряда выдающихся историков (Marc Bloch, Jean Delameau, Alexander Murrey, Keith Thomas), Родни Старк рассматривает историю монотеизма и самой идеи Единого Бога, отвергая атеистические и уничтожительные подходы к религии со стороны некоторых социологов эпохи

² При этом Канада оказывается между Америкой и Европой: [22].



Просвещения, с трудов которых, собственно, и началось теоретическое обоснование идеи секуляризма [28, р. 4–6]. Иронизируя над Людвигом фон Фейербахом, который «совершил открытие», обнаружив, что люди создали богов в своем воображении, он приходит к выводу, что Маркс и Энгельс нашли Бога в экономике, сакрализовав «наемное рабство» [28, р. 4]. Эти слова означают, что обозначение «рыночной модели религии», которое используется некоторыми исследователями, является не совсем точным для этой теории, или, по крайней мере, не ее самоназванием [29, р. 11]. Тот же Р. Старк вместе с Уильямом Бейнбриджем назвали систематизацию своих теоретических построений просто «теорией религии» [30].

В «теории религии» рассматриваются природа человека, которая изначально является рациональной, взаимодействие общества и его религиозных институтов, а также проблема рационального выбора, основанного на системе ценностей современного человека (в теории имеются в виду американские ценности). Эта теория имеет определенную практическую ценность в западноевропейских и североамериканских обществах, но в традиционных восточных обществах не всегда может быть понята однозначно.

Роджера Финке, как и Старка, в религии прежде всего интересует ее человеческая сторона: соотношение рационализма и «религиозного сознания», религиозный выбор, который выражается в новообращении и реинтеграции [31, р. 42–56, 114–140]. Понятно, что особое внимание уделяется экономическим аспектам религиозной организации, стоимости, обязательствам, религиозной конкуренции [31, р. 193–258]. Вслед за Максом Вебером, убедительно описавшим протестантскую этику капитализма, Финке и Старк пытаются доказать, что история христианства – это история победы разума и здравого смысла, история экономической свободы и успеха [32]. В качестве основных причин экономического превосходства Запада они указывают поддержку рациональной теологии, технический, культурный и религиозный прогресс в средневековой Европе и последовавшее за этим возрождение идей свободы и гуманизма [32, р. 3–102].

Некоторых исследователей этого направления мысли действительно можно считать «рыночниками»: их в религии интересуют исключительно ее экономические аспекты. Например, для изучения структуры религиозного рынка экономика религии рассматривается на основе классической теории Адама Смита [33], а религиозная практика – с точки зрения человеческого капитала [34]. В теории появились такие термины, как *риск* и *религиозное портфолио* [35], *маркетинг духовных услуг* и *религиозный предприниматель* [36]. Религия представляется как бренд, торговая марка, которую можно продвигать на рынке, как товар [37]. Критики указывают на ограниченность рыночных объяснений этой темы [38], многочисленные неточности в изложении исторических фактов (см., например: 39, р. 73)), а также на явный неолиберализм в изучении религии [40].



Теория постсекуляризма

Поиск общественного согласия в обществах актуализировал теории, основанные на концепте **постсекуляризма** (Jürgen Habermas, Charles Taylor, Marcel Gauchet и др.). В некоторых теориях этот концепт связан с теорией постмодернизма так же, как и секуляризм – с модернизационной теорией: «пост-» в них определенно указывает на окончание эпохи секуляризма в ее антирелигиозном контексте. У исследователей, которые воспринимают секуляризм как светскость в его современном значении, постсекуляризм может означать и начало секулярной, т.е. светской эры [41]. Теории постсекуляризма в той или иной степени можно отнести к формирующимся. Они различаются как в методологических подходах, так в целях и задачах: одни нацелены на возрождение роли религии в современном демократическом обществе, в том числе в его политической сфере [42], другие – на равноправие светского и религиозного, логическое объяснение противоречий, возникающих между воинствующим атеизмом и религиозным фундаментализмом как крайностями светского и религиозного, обоснование идеи гармонизации демократической системы и религиозного плюрализма [43]. Первый подход – преимущественно религиозный и прозелитический, второй – научный.

В виде концепта в научный оборот постсекуляризм ввел Юрген Хабермас, основоположник коммуникативного подхода к истории, представив этот концепт как ответ на кризис идей секуляризма [44]. Труды Хабермаса, по сути, создали новый научный дискурс, в рамках которого создана не одна исследовательская работа, в том числе коллективная [45]. Наиболее интересны идея о множественности как модернизации, так и сакральности [46], а также вывод о дискурсивной экстратерриториальности религии [47]. Коммуникативная теория Хабермаса рассматривается в дихотомии с коммуникативной теологией [48].

Сегодня концепт постсекуляризма оказывает все большее влияние на исторические исследования, хотя чаще всего это влияние никак не артикулируется. Разделение государства и религии стало свершившимся фактом, религия выведена за пределы большой политики и более не тормозит общественное развитие, как это представлялось в эпоху Просвещения, и потому общественная потребность в десакрализации религиозного потеряла всякий смысл. Классический секуляризм стал неактуальным, сегодня обществу гораздо в большей степени требуются новые гуманистические подходы, которые исходят из равноправия светского и религиозного в едином правовом поле. Эти подходы не только не отрицают религию, но и, наоборот, признают ее особое значение для устойчивого развития общества, важную роль в консолидации и реализации ею своих традиционных социальных функций (см. об этом ниже).

Детальный анализ исторических изменений роли и места религии, смысл этих изменений в дихотомии веры – неверия, а также различных нарративов секуляризма принадлежит Чарльзу Тейлору. Примечательно, что рост европейского секуляризма исследователь приписывает не подъему науки, а культур-



ным изменениям в обществах [41, р. 38; 49, р. 30]. В дальнейшем мы еще не раз будем возвращаться к идеям и высказываниям Тейлора и предлагать их интерпретацию в парадигме системных подходов. Здесь достаточно отметить, что его фундаментальный труд «Светский век» оказал большое влияние на дискуссии о месте религии в современном обществе. Итогом этой дискуссии можно считать мысль о том, что свобода вероисповедания является одним из основных прав человека, а защита религии и вероубеждения в правовом государстве возможна только в форме борьбы за гражданские права [50].

В наиболее полном и систематическом виде политические аспекты религии в их исторической ретроспективе изложены Марселем Гоше. Он выделяет в религии стадии развития, начиная с первобытной. Религиозная организация рассматривается как одна из форм социальной организации (или, по выражению автора, ультимативного организационного принципа мира) [51, р. 23], а государство – как сакрализованный трансформирующий агент. Гоше спускается и на индивидуальный уровень социальных процессов, предлагая переосмыслить первоначальную структурную связь между социальной единицей (индивидом) и социальным множеством (группой, сообществом). По мнению исследователя, именно такая связь обеспечивает транзит религиозных представлений от иллюзии к истине, а также метаморфозу инаковости (*otherness* [51, р. 46]), в результате которой «чужие» становятся «своими». Категория «чужой» индивидуализирует человека, а общая идентичность и одинаковость (*sameness*) создает основу для объединения людей. Динамика трансцендентности объясняет не только последовательное распространение идеи Бога и ее утверждение в общественном сознании, но и духовную и идеологическую трансформацию личности [51, р. 47].

Системная и когнитивная теории религии

Опыт комплексного изучения религии с сочетанием онтологического и аналитического подходов содержится в **системной теории религии** Никласа Лумана [52], ученика Толкотта Парсонса, основоположника теории самореферентных систем, которую по своему содержанию можно также назвать системно-коммуникативной теорией.

В системной теории религии Луман дает картину дифференциации религиозной коммуникации, вписав ее в контекст своих социальных систем [53, р. 175]. Для Лумана реальный смысл социальных действий основан на физическом восприятии жизни, которое отражается в сознании, но этот смысл также является частью последовательности, требующей понимания и осознания его другим. Как раз этот процесс и определяется коммуникацией [53, р. 175]. Вот почему важно включение системы личности в систему религии на основе коммуникации между единственным *Ego* и множеством *Alter* – без этого понять механизмы формирования тех или иных идей в сознании конкретного *Ego* невозможно.



Харви Уайтхаус не так давно предпринял попытку создания **когнитивной теории религии** на основе выделения форм религиозности (*modes of religiosity*), которая объясняет, как частотность и эмоциональная напряженность коллективных ритуалов влияют на масштаб и структуру религиозных организаций; по мнению исследователя, именно общая ритуальная практика соединяет сообщества воедино [54]. Однако, как показывают этнографические наблюдения и экспериментальные данные, для этого важны не только сами ритуалы, но и их частота и размеренность [55, р. 57]. Дальнейшее развитие когнитивной теории религии опирается на сопоставление разума и религии, накопление новых психологических данных, доказывающих истинность когнитивных подходов, и попытки синтезировать эту теорию с другими теориями познания и религии [56].

От Хабермаса и Лумана к новому пониманию особенностей религиозной коммуникации

В религии особенно актуальна такая форма связи человека с Богом, которая обеспечивает религиозную коммуникацию. Некоторые исследователи на основе системного подхода рассматривают религию как форму коммуникации с Богом [57]. Речь идет о возможностях общения верующего с Богом, обращений к Нему и вознесения молитв. Во многих мистических практиках, дающих опыт непосредственного соприкосновения с Богом, особенно в суфийских, мистическая связь с Богом совершенно реальна – по крайней мере для «познавших». Понятно, что с точки зрения науки речь может идти только об односторонней коммуникации. Но в любом случае это особая форма интраперсональной коммуникации, когда человек имеет дело со своим внутренним миром, пытаясь связать его с созданными им образами внешнего трансцендентного мира [58]. Религиозная коммуникация между людьми имеет интерсубъектный характер.

В системно-коммуникационном подходе религиозная коммуникация в обществе рассматривается транссубъектно, т.е. через призму коммуникативных связей и отношений конкретного *Ego* [59]. *Ego* как субъект коммуникативного действия (по Хабермасу) осуществляет социальное взаимодействие с Другими (некоторым множеством *Alter*), которые делятся на Своих Других и Чужих Других. Религиозная коммуникация может иметь как интраперсональную форму, когда субъект действия обращается к Богу или своему *Alter Ego*, так и интерсубъектную – в виде внутриконфессионального, межконфессионального или даже межрелигиозного взаимодействия. В свою очередь, интерсубъектная коммуникация может быть диалогичной – бисубъектной (двусторонней) или полисубъектной (многосторонней), в то время как интраперсональная коммуникация с Богом всегда монологична.

Системно-коммуникационный подход позволяет:

1) индивидуализировать религиозное восприятие каждого человека (метод анкетирования и тестирования в системе информационного общества);



2) рассматривать веру и суеверия с единой точки зрения (одинаково вне так называемого язычества и вне религиозных догматических систем координат);

3) по специальным критериям и параметрам определить тип личной веры (культовая, языческая, религиозная, философская, научная) и степень религиозности личности (глубокая, поверхностная);

4) разместить индивидуальную веру каждого *Ego* в центр системы его реальных и виртуальных коммуникативных связей;

5) выявить иерархию духовных ценностей и ориентиров и религиозные идеологические приоритеты;

6) выявить структуру внутренней веры: ее содержательную основу и периферию.

Трансубъектность коммуникации предполагает восприятие реальности через систему личности, не только *через* систему коммуникативных связей и интеракций человека, но *через* его сознание, а интрасубъектность (не путать с интерсубъектностью) – апелляцию системы личности к трансцендентным образам своей иллюзорной реальности, которая для верующего человека является объективной реальностью, данной ему в образах и ощущениях.

Фокус на выявлении трансубъектных и интрасубъектных особенностей того или иного типа коммуникации дает немалые преимущества перед фокусом интерсубъектным. Во втором случае основное внимание уделяется самому факту передачи коммуникативного сообщения от одного субъекта социального действия к другому, качеству коммуникативного транзита. В трансубъектной коммуникации наиболее важным является реальный смысл сообщения как с точки зрения передающего *Ego*, так и с точки зрения «принимающего» *Ego*. С одной стороны, здесь учитываются все оттенки передачи коммуникативного сообщения – прямо без обиняков, намеком, или в какой-то особой форме (доверительной, враждебной или сочувственной, грубой или политкорректной и т.д.), а с другой стороны, принимающей – не только понимание и «вчувствование», но и в дополнение к этому степень понимания и эмоциональной рефлексии на каждую отдельную информационно-смысловую часть сообщения.

Самая сложная форма коммуникации – общественная, поскольку общество включает в себя и политические, и этнические, и религиозные группы. Но это не значит, что общественная коммуникация является простой суммой всех других типов коммуникации, подобно тому что общество – не просто сумма входящих в него других социальных систем. Существуют также и специфические формы общественной коммуникации. Столкновение различных типов коммуникации в разделенных или культурно-сложных обществах часто приводит к конфликтам. Наибольшую стабильность показывают более или менее гомогенные общества благодаря этнической, религиозной и культурной общности (гомогенности).

Интерсубъектные особенности политической коммуникации более или менее изучены, прежде всего благодаря концепции власти Толкотта Парсонса



и информационно-коммуникативной концепции власти Карла Дойча. По Парсонсу, власть как «институционализация влияния и ценностной системы» и «символически обобщенное генерализированное средство» может функционировать только в коммуникативном акте. К. Дойч выделяет непосредственную модель коммуникации, «лицом к лицу», и опосредованную, массовую.

Говоря об особенностях политической коммуникации, Брайан Макнейр неразрывно связывает ее с обществом: эта связь объективная, но не исчерпывающая. По своему содержанию политическая коммуникация может быть очень разной, в том числе религиозной, если она осуществляется в религиозной среде.

Заключение

Трансубъектные и интраперсональные особенности религиозной коммуникации дают широкий простор для анализа. Выдвигая в центр внимания исследования человека и его уникальный духовный мир, системно-коммуникационный подход делает особый упор на природе и особенностях связи каждого *Ego* с Единым Богом, разными божествами или сверхъестественными силами. Источником религии, таким образом, выступает известный социальный, точнее, психофизический феномен религиозности, который у каждого человека проявляется индивидуально, по-разному.

Поскольку внутренняя вера человека всегда индивидуальна, даже в монотеистической традиции, в которой процессы объединения и поляризации религиозных верований происходят под влиянием общих идей, зафиксированных в священных текстах. Единый Бог выступает как объединяющее начало, поэтому монотеизм задает единые принципы и форматы, в том числе форму выражения той или иной идеи на практике, однако практика толкования и реального бытования религиозных идей во многом зависит от местных условий и представлений и сформировавшихся на их основе традиций. Поэтому и иудаизм, и христианство, и ислам имеют множество учений, богословских школ и идейных течений. Если мы выйдем за пределы монотеистической традиции, то обнаружим, что мир религиозной духовности настолько многообразен и синкретичен, что практически не поддается общей классификации, даже в парадигме системной теории (выше мы говорили о «диапазоне классификаций»). На примере многочисленных учений индуизма мы видим, что для изучения глубоко синкретических учений мало надежных инструментов исследования. Одним из них как раз и может служить системно-коммуникационный подход, допускающий взаимопроникновение систем.

В многоаспектном системно-коммуникационном анализе религиозная коммуникация существует не сама по себе, а в совокупности с другими формами коммуникации: она рассматривается как часть единого целого, т.е. социальной коммуникации как таковой. Более того, вне культовой практики религиозная коммуникация редко существует в своих «чистых формах», она обычно выступает вместе с другими формами социальной коммуникации (общественной,



политической, этнической, культурной и др.). Иными словами, социальная коммуникация может менять свою содержательную, эмоциональную, психологическую или иную окраску в зависимости от того, с чем имеет дело – религией, обществом, этничностью, политической идеологией, т.е. всем тем, что мы можем рассматривать как систему. Это обстоятельство позволяет отдельно учитывать в системной классификации религий различные социальные факторы, а также аспекты религиозной жизни, прежде всего религиозно-политический, этнорелигиозный, конфессионально-государственный и социокультурный.

Литература

1. Simmel G. Beiträge zur Erkenntnis theorie der Religion. In: von Kramme R., Rammstedt A., Rammstedt O. (Hg.) *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Bd. 1. Frankfurt a./M.; 1995. S. 9–20.
2. Barrett D. V. *Sects, "Cults" and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London: Blandford; 1996.
3. Гирц К. *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН; 2004.
4. Wilson B. R. Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1976;3:259–276.
5. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press; 1982.
6. Wilson B.; Smart N., White M., Thompson D. (eds) *Christianity*. London: Routledge; 1999.
7. Wilson B. R., Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; 1993.
8. Bruce S. *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Oxford: Unknown Publisher; 2002.
9. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press; 2013.
10. Bruce S. *Fundamentalism*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press; 2008.
11. Bruce S. *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press; 2003.
12. Martin D. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate; 2005.
13. Inglehart R. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press; 1997.
14. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press; 1990.
15. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press; 2004.
16. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Медиум; 1995.
17. Luckmann T. *Life-world and social realities*. London: Heinemann Educational Books; 1983.
18. Luckmann T. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin; New York: de Gruyter; 1992.



19. Davie G. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington DC: Sage; 2013.
20. Davie G. *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman & Todd; 2002.
21. Berger P. L., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot; Burlingtone: Ashgate; 2008.
22. Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000.
23. Davie G., Woodhead L., Heelas P. (eds). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. Aldershot, United Kingdom: Ashgate; 2003.
24. Hervieu-Léger D. Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities. In: Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000. Pp. 52–65.
25. Hervieu-Léger D. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Wuerzburg, Germany: Ergon Verlag; 2004.
26. Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers University Press; 2000.
27. Champion F., Hervieu-Léger D. (eds). *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris: Centurion; 1990.
28. Stark R. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2003.
29. Pickel G., Sammet K. Introduction. In: Pickel G., Sammet K. (eds) *Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Leipzig: VS Verlag für Sozialwissenschaften; 2010. Pp. 7–20.
30. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press; 1996.
31. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press; 2000.
32. Stark R. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House; 2006.
33. Iannaccone L. R. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economic of Religion. *Rationality and Society*. 1991;3:156–177.
34. Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1990;29(3):297–314.
35. Iannaccone L. R. Risk, Rationality and Religious Portfolios. *Economic Inquiry*. 1995; 33(2):285–295.
36. Hero M. The Marketing of Spiritual Services and the Role of the Religious Entrepreneur. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 75–88.
37. Usunier J.-C., Stolz J. Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 3–26.



38. Holifield E. B. Why Are Americans So Religious? The Limitations of Market Explanations. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 1, pp. 33–62.
39. Lundskow G. *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach*. Los Angeles; London; New Delhi; Singapore: Pine Forge Press; 2008.
40. Lofton K. Considering the Neoliberal in American Religion. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 5, pp. 269–287.
41. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.
42. Losonczi P., Singh A. (eds). *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*. London: Continuum; 2010.
43. Banchoff T. *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press; 2007.
44. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*. 2008;5:17–29.
45. Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010.
46. Rundell J. Multiple Modernities, Sacredness, and the Democratic Imaginary: Religion as a Stand in Category. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 19–40.
47. Adams N. Habermas on Religion: The Problem of Discursive Extraterritoriality. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 127–136.
48. Arens E. What is Religion, and What is Religion For? Thoughts in Light of Communicative Theory and Communicative Theology. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 137–152.
49. Wallace C. M. *Confronting Religious Denial of Science: Christian Humanism and the Moral Imagination*. Eugene, Oregon: CASCADE Books; 2016.
50. Hogan L. *Keeping Faith with Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press; 2015.
51. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press; 1999.
52. Luhmann N. *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press; 2013.
53. Luhmann N. *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press; 1995.
54. Whitehouse H. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA, Lanham, MD; New York: Altamira Press; 2004.
55. Lawson, E. Thomas. Ritual Form and Ritual Frequency: From Ethnographic Reports to Experimental Findings. In: Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek: AltaMira Press; 2005. Pp. 57–67.
56. Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek; Lanham; New York; London: Altamira Press; 2005.



57. Pace E. *Religion as Communication: God's Talk*. Farnham: Ashgate Publishing Limited; 2011.

58. Macke F. J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity. In: Eicher D., Catt I. E. (eds). *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*. Madison; Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press; 2010. Pp. 33–62.

59. Аликберов А. К. *Религия и общество в фокусе истории*. Казань: Из-во Казан. ун-та, 2018.

References

1. Simmel G. Beiträge zur Erkenntnis theorie der Religion. In: von Kramme R., Rammstedt A., Rammstedt O. (Hg.) *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Bd. 1. Frankfurt a./M.; 1995. S. 9–20.

2. Barrett D. V. *Sects, "Cults" and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London: Blandford; 1996.

3. Гирц К. *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН; 2004.

4. Wilson B. R. Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1976;3:259–276.

5. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press; 1982.

6. Wilson B.; Smart N., White M., Thompson D. (eds) *Christianity*. London: Routledge; 1999.

7. Wilson B. R., Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; 1993.

8. Bruce S. *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Oxford: Unknown Publisher; 2002.

9. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press; 2013.

10. Bruce S. *Fundamentalism*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press; 2008.

11. Bruce S. *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press; 2003.

12. Martin D. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate; 2005.

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

14. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press; 1990.

15. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press; 2004.

16. Berger P. L., Luckmann T. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Publ., 1967. (Russ. ed.: Berger, P. L., Luckmann, T. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti*. Moscow: Medium Publ., 1995).

17. Luckmann T. *Life-world and social realities*. London: Heinemann Educational Books; 1983.

18. Luckmann T. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin; New York: de Gruyter; 1992.



19. Davie G. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington DC: Sage; 2013.
20. Davie G. *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman & Todd; 2002.
21. Berger P. L., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot; Burlingtone: Ashgate; 2008.
22. Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000.
23. Davie G., Woodhead L., Heelas P. (eds). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. Aldershot, United Kingdom: Ashgate; 2003.
24. Hervieu-Léger D. Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities. In: Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000. Pp. 52–65.
25. Hervieu-Léger D. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Wuerzburg, Germany: Ergon Verlag; 2004.
26. Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers University Press; 2000.
27. Champion F., Hervieu-Léger D. (eds). *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris: Centurion; 1990.
28. Stark R. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2003.
29. Pickel G., Sammet K. Introduction. In: Pickel G., Sammet K. (eds) *Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Leipzig: VS Verlag für Sozialwissenschaften; 2010. Pp. 7–20.
30. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press; 1996.
31. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press; 2000.
32. Stark R. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House; 2006.
33. Iannaccone L. R. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economic of Religion. *Rationality and Society*. 1991;3:156–177.
34. Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1990;29(3):297–314.
35. Iannaccone L. R. Risk, Rationality and Religious Portfolios. *Economic Inquiry*. 1995; 33(2):285–295.
36. Hero M. The Marketing of Spiritual Services and the Role of the Religious Entrepreneur. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 75–88.
37. Usunier J.-C., Stolz J. Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 3–26.



38. Holifield E. B. Why Are Americans So Religious? The Lemitations of Market Explanations. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 1, pp. 33–62.

39. Lundskow G. *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore: Pine Forge Press; 2008.

40. Lofton K. Considering the Neoliberal in American Religion. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 5, pp. 269–287.

41. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.

42. Losonczi P., Singh A. (eds). *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*. London: Continuum; 2010.

43. Banchoff T. *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press; 2007.

44. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*. 2008;5:17–29.

45. Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010.

46. Rundell J. Multiple Modernities, Sacredness, and the Democratic Imaginary: Religion as a Stand in Category. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 19–40.

47. Adams N. Habermas on Religion: The Problem of Discursive Extraterritoriality. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 127–136.

48. Arens E. What is Religion, and What is Religion For? Thoughts in Light of Communicative Theory and Communicative Theology. In: Losonczi P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 137–152.

49. Wallace C. M. *Confronting Religious Denial of Science: Christian Humanism and the Moral Imagination*. Eugene, Oregon: CASCADE Books; 2016.

50. Hogan L. *Keeping Faith with Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press; 2015.

51. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press; 1999.

52. Luhmann N. *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press; 2013.

53. Luhmann N. *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press; 1995.

54. Whitehouse H. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA, Lanham, MD; New York: Altamira Press; 2004.

55. Lawson, E. Thomas. Ritual Form and Ritual Frequency: From Ethnographic Reports to Experimental Findings. In: Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek: AltaMira Press; 2005. Pp. 57–67.

56. Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek; Lanham; New York; London: Altamira Press; 2005.



57. Pace E. *Religion as Communication: God's Talk*. Farnham: Ashgate Publishing Limited; 2011.

58. Macke F. J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity. In: Eicher D., Catt I. E. (eds). *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*. Madison; Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press; 2010. Pp. 33–62.

59. Alikberov A. K. *Religion and Society seen in historical prospective*. Kazan: Kazan University, 2018.

Информация об авторе

Аликберов Аликбер Калабекович, кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Alikber K. Alikberov, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 4 декабря 2018 г.
Одобрена рецензентами: 25 декабря 2018 г.
Принята к публикации: 28 декабря 2018 г.

Article info

Received: December 4, 2018
Reviewed: December 25, 2018
Accepted: December 28, 2018