

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ РЕЛИГИИ (ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ)

**АЛИКБЕРОВ**

**Аликбер Калабекович,**

канд. ист. наук, зам. директора,  
руководитель Центра изучения  
Центральной Азии, Кавказа и Урало-  
Поволжья, Институт востоковедения РАН  
(107031, г. Москва, ул. Рождественка,  
12/14).

E-mail: [alikberov@mail.ru](mailto:alikberov@mail.ru)

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме исторических изменений социальных функций религии. Речь идет об определении смысла жизни и смерти, организации жизни и жизненного пространства, поиске своего места в жизни, выработке стратегий примирения с существующей реальностью, обретении уверенности и преодолении страхов. Несомненно, социальные функции религии остаются актуальными, но в соответствии с изменением действительности меняются формы их выражения. С каждой исторической эпохой индивидуальная вера человека движется от догматического уровня восприятия идеи Бога в сторону религиозно-философского, вплоть до сугубо философского. Религия никогда полностью не уйдет из жизни человека.

**Ключевые слова:** социальные функции религии, историчность, смысл жизни и смерти, организация жизненного пространства, примирение с реальностью, упование на Бога, суеверия, формальная вера, неформальная вера, философская вера, будущее религии.

УДК 930, 128, 172.3

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-147-166

О социальных функциях религии написано бесчисленное множество работ, отражающих различные предметные подходы — как богословские, так и исторические, социологические, религиоведческие, философские, психологические и др.<sup>1</sup>. Основная проблема этих подходов — в их тесной идеологической связи с соответствующими большими и малыми теориями и концепциями: идеалистическими, материалистическими, в том числе марксистскими, феноменологическими, (нео)позитивистскими, (пост)модернистскими, цивилизационными и другими, преувеличивающими одно из проявлений социальности в ущерб всем остальным. По этой причине попытки совмещения двух или нескольких подходов оказываются малоэффективными, если не обеспечить их методологическую целостность и единство, что не всегда возможно, учитывая совершенно разные критерии, лежащие в их основе. Собственно, этим обстоятельством и обусловлен острый и до сих пор не удовлетворенный запрос на теорию и новые языки

<sup>1</sup> См. об этом: Мчедлов И. П. Политика и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1987. 187 с.; Окулов А. Ф. Социальный прогресс и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1982. 223 с.; Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М.: Изд-во «Мысль», 1972. 143 с. и др.

социального описания, который до сих пор остается актуальным для отечественных гуманитарных и общественных наук<sup>1</sup>.

Рассмотрим эту проблему на конкретном примере. Для изучения религии И. Н. Яблоков объединил формационный и цивилизационный подходы, утверждая, что они «не противостоят друг другу»<sup>2</sup>. При этом исследователь ссылается на работу «Философия истории» под ред. А. С. Панарина<sup>3</sup>. Такой подход вполне понятен и объясним, поскольку И. Н. Яблоков исходит из того, что «методологические принципы социального познания, в том числе — религии, задает философия»<sup>4</sup>; при этом в подзаголовок работы вынесены именно теоретические проблемы социологии религии.

Общенаучные системные подходы научного (в том числе исторического и социального) познания, использованные в данной статье, вынуждают нас отличать теоретический уровень гуманитарной науки от ее философского уровня. Поэтому мы не отождествляем теорию науки с ее философией: например, теорию и методологию истории (неразрывную часть исторической науки) — с философией истории (частью философской науки), иначе говоря, объективно-предметные науки с субъективно-предметными. В системном анализе результаты философского осмысления истории и религии не заменяют теоретические выводы в рамках исторической, религиоведческой и других наук, а дополняют их, занимая разные ниши в структуре научного знания.

Теоретическая задача данной статьи — комплексное изучение основных выводов и заключений, сделанных по данной теме в парадигмах различных теорий, на основе системных принципов, с целью анализа индивидуального аспекта социальных функций религии в их исторической динамике. Практической задачей исследования является попытка проследить, как противоречия современного развития порождают в обществах религиозно мотивированный радикализм и экстремизм.

С точки зрения теории исторической науки религия представляет собой социальный институт, в котором исключительное место занимает не Бог (Господь, Творец, Создатель, Всевышний), а представления о Боге у человека, образ Бога в сознании верующих, вера в Бога. Поэтому у историка нет необходимости апеллировать непосредственно к высшим силам, как это делают теологи. Достаточно обратиться к человеку, его чувствам, ощущениям и духовным переживаниям, а главное, сакральному опыту людей, зафиксированному в письменных источниках. Религия

<sup>1</sup> См.: Пути России. Новые языки социального описания: сборник статей. Т. XIX / под ред. М. Г. Пугачевой, В. П. Жаркова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 560 с.

<sup>2</sup> Яблоков И. Н. Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014. С. 51.

<sup>3</sup> Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.

<sup>4</sup> Яблоков И. Н. Социология религии. С. 48.

существует не на небесах, а на земле, в определенных общественных условиях, в своем особом историческом дискурсе.

В системной теории Никласа Лумана религия представляется не иначе как форма смысла: рациональные смыслы первичны и постоянны, а их формы адаптивны и потому изменчивы. При этом исторические изменения религии в этой теории рассматриваются как эволюционные<sup>1</sup>. Социологи религии утверждают, что меняются также не только формы, но и методы религиозной социализации<sup>2</sup>. Представители социологической школы функционализма идут еще дальше, подчеркивая, что в качестве социальной системы религия может быть понята только через ее функции<sup>3</sup>. Однако религия и сама активно влияла на формирование обществ и становление этнических государств. В качестве государственной идеологии она долгое время определяла культуру того или иного общества, а затем подверглась национализации — отделению от государства с последующим подчинением ему<sup>4</sup>.

Как показывает исторический материал, религия проделала долгий и сложный путь формирования теории (догматов, учений, концепций) и практики (обрядов, ритуалов, церемониала) не в вакууме, а в континууме социальных связей, пройдя через бесчисленные акты согласований и адаптаций на различных уровнях социальной организации. Утвердившись в том или ином обществе, она служила и продолжает служить людям, выполняя вполне определенные социальные функции. На уровне сознания религиозные воззрения не могут существовать иначе как в форме индивидуальной веры — формальной или неформальной, религиозной или даже философской (см. ниже). По этой причине Толкотт Парсонс в дополнение к социальным функциям религии особо выделяет ее индивидуальные функции, хотя индивид сам является источником всех социальных связей и отношений<sup>5</sup>. Религия же, как и религиозная организация (например, церковь), институциональна, она представляет собой социальный институт и в качестве такового существует и действует исключительно в публичном пространстве<sup>6</sup>.

Круг проблем, связанных с системным изучением социальных функций религии, включает в себя не только исторический анализ этой темы, который, как установили археологи, можно начинать с неолитической

<sup>1</sup> Luhmann N. A Systems Theory of Religion / Ed. by A. Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. P. 3–35.

<sup>2</sup> Johnstone R. L. Religion in Society: A Sociology of Religion / Eighth Edition. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 92–95.

<sup>3</sup> Fox J. An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice. Abingdon: Routledge, 2013. P. 94–96.

<sup>4</sup> См. об этом подробнее: Davis Ch. Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology. Cambridge University Press, 1994.

<sup>5</sup> Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. N.Y.: Routledge, 2017. P. 37.

<sup>6</sup> См.: Johnstone R. L. Religion in Society. P. 40–42.

революции<sup>1</sup>, но также философский, психологический и даже теологический: изучение религиозного мировоззрения, индивидуальной веры и религиозного опыта с точки зрения их объективной логики и рационального смысла для отдельного человека и всего общества. В этом контексте философский разум не противопоставляется вере и религиозной истине, напротив, он пытается критически осмыслить очевидную практическую пользу религии для социума.

Когда говорят о социальных (или социокультурных) функциях религии, обычно отмечают мировоззренческую (смысло- и целеполагающую), легитимизирующую, организующую (регулятивную), а также интегративную и дезинтегративную. В некоторых исследованиях упоминаются и такие функции религии, как онтологическая, гносеологическая, духовная, коммуникативная, политическая, культурологическая, культуротранслирующая, социально консолидирующая, стабилизирующая, этическая (нравственная), психологическая (психотерапевтическая и психосоматическая) и др. Отдельно выделяются латентные *функции религии*, когда «религия воспринимается как дающая возможность существования в мире»<sup>2</sup>. Этот ряд можно было бы продолжить, поскольку в той или иной степени социальными можно считать все функции религии как социального института. Однако было бы большой ошибкой сводить религию к ее социальным функциям, поскольку она представляет собой нечто гораздо большее, чем ее очевидные или латентные функции. Это как раз тот случай, когда погоня за спецификой исследуемого частного приводит к тому, что упускается специфика единого целого. Речь идет о главной функции религии, которая касается ее общей социальной цели: теологи называют эту цель духовным освобождением<sup>3</sup>.

По мере исторической необходимости одни функции религии появлялись, другие исчезали или трансформировались; третьи переходили к науке или искусству. Следовательно, социальные функции историчны. В историческом процессе одни и те же функции религии играли в обществе различную роль в силу разных причин, например, в зависимости от отношения государства к религии и наоборот. Это значит, что социальные функции религии сами подвержены динамическим изменениям, трансформации, причем не только по форме, но и по содержанию. В своей функциональной теории изменения Т. Парсонс предлагает отличать структуру системы и ее окружения «от процессов *внутри* систем и процессов *взаимообмена* между системой и ее

<sup>1</sup> Religion at Work in a Neolithic Society / Ed. by Ian Hodder. Cambridge University Press, 2014. 399 p.

<sup>2</sup> Рыжов В., Рыжов Ю. Культура как система. Опыт информационного анализа. М.: Litres, 2017. С. 35.

<sup>3</sup> Diem-Lane A. How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies / Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group, 2014. P. 43.

окружением»<sup>1</sup>. Взгляд на функцию под углом зрения Иоганна Вольфганга фон Гёте, трактовавшего ее как «существование, мыслимое нами в действии»<sup>2</sup>, заставляет принимать во внимание только то, что позволяет религии оставаться востребованной для верующего человека. Такая трактовка этого понятия требует от исследователя исходить из системы координат индивида, а не социума, с тем чтобы выделить в содержании социальных функций религии прежде всего их индивидуальное, практическое начало.

### Определение смысла жизни и смерти

Джон Йингер, давший «функциональное определение» религии, утверждал, что религия определяется не в плане того, чем она по существу является, а лишь в том, что она делает. Тем самым он предположил, что социальные явления могут быть идентифицированы как религиозные, если они выполняют соответствующую функцию: предоставление цели в жизни и смысла жизни перед лицом смерти, страданий, зла и несправедливости<sup>3</sup>.

В поиске смысла жизни и смерти, в попытках постичь этот смысл рациональными и иррациональными способами — вот из чего, как считает большинство исследователей, возникла религия. В монотеизме — это забота о спасении души, страх перед вечными муками за грехи в этой жизни, который позволяет регулировать отношения в социуме. Смыслополагающая функция, которую Макс Вебер считал важнейшей для всех религий, сохраняется в качестве основной и в наше время, оставаясь чрезвычайно актуальной для верующего человека.

Смысл человеческого существования представляется частным случаем смысла бытия не только в философии, но и в религии. Для чего существуем мы и для чего существует Вселенная? Эти два вопроса тесно взаимосвязаны не только в философии, но и в религиозной догматике, которая в Средние века стала использовать и философию в своей системе доказательств. В исламе это была схоластическая теология (*калам*), которая противопоставлялась собственно философии (*фалсафа*).

Смыслополагающая функция религии связана с социальным действием как таковым. Социальные действия не хаотичны и не бессмысленны, а разумны и сознательны, т. е. совершаются по определенному

<sup>1</sup> Parsons T. A Functional Theory of Change // Social Change: Source, Pattern and Consequence / Ed. by Amitai Etzioni and Eva Etzioni. N.Y.: BasicBooks, 1964. P. 83–84.

<sup>2</sup> Функция // Философский энциклопедический словарь: научное издание / ред., сост.: Губский Е. Ф., Коралева Г. В., Лутченко В. А. М.: Инфра-М., 1998. См. также: Laubichler M. D. Form and Function in Evo Devo: historical and conceptual reflections // Form and Function in Developmental Evolution / Eds. Manfred D. Laubichler Jane Maienschein. Cambridge University Press, 2009. P. 13.

<sup>3</sup> Yinger J. M. Religion in the Struggle for Power. Durham: Duke University Press, 1946. P. 26–28.

замыслу. Соответственно, они обладают собственным смыслом. В таком случае и жизнь также должна обладать собственным смыслом. Парадоксально, что человек, будучи разумным существом, всегда в состоянии объяснить себе и другим любой свой поступок, поскольку ответ всегда конкретен, но затрудняется ответить на философский вопрос о смысле жизни. В таких случаях религиозное объяснение чаще всего оказывается наиболее приемлемым и разумным, поскольку оно основано на вере, глубоком убеждении, в котором нет места сомнению.

По Дарвину, смысл существования в живой природе заключается в выживании вида в результате естественного отбора. Основным способом выживания, как известно, он считал борьбу за существование. Мысль о том, что человек живет только ради того, чтобы бороться и выживать, обеспечивая себе лучшие условия жизни, представляется абсурдной не только для верующего человека, хотя стремление получить наибольшие жизненные блага и материальные ресурсы действительно характерно для обществ, которых принято называть потребительскими.

Со смыслом бытия тесно связана тема человеческого эгоизма, в котором Артур Шопенгауэр видел признак преобладания в человеке животного начала над духовным<sup>1</sup>. В наиболее последовательной форме идею приоритетности духовных ценностей над низменными устремлениями животных инстинктов телесной оболочки представляют мистики-отшельники и аскеты. Идея самосовершенствования совмещена здесь с идеей внутренней борьбы с самим собой, а неприятие эгоизма — с индивидуальным и коллективным альтруизмом. Разорвав все социальные связи и отказавшись от земных благ, кроме самых насущных, они истязают плоть, чтобы возвысить свою духовность, целиком отдав себя служению Богу. Исихасты в православии, суфии в исламе, другие мистики, проповедуя аскетизм, порицают жадность и стяжательство, ратуют за воздержанность, довольство малым, бедность и смиренное удовлетворение. Себялюбие, высокомерие, гордыня, любовь к материальным благам считается уделом несовершенных людей, далеких от Бога. Для того чтобы обрести истинный смысл жизни, нужно вернуться к Богу. Первым шагом на этом пути является глубокое покаяние, искреннее раскаяние за проступки и ошибки прежней жизни.

Для верующего человека смысл жизни заключается в служении Богу и подготовке к вечной жизни. Будущий мир, подготовленный в настоящем, возвышает человека до вечной связи с Богом<sup>2</sup>. Служение Богу может принимать разные формы, вплоть до полного отчуждения и отрешения от всего мирского. В религиозных учениях мистиков можно

<sup>1</sup> Schopenhauer A. The basis of morality. Trans. A. B. Bullock. London: Swan Sonnenschein, 1903. P. 44.

<sup>2</sup> Shuchat W. The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rab-bah. Devora Publishing, 2006.

встретить множество толкований смысла жизни человека. В иудейском мистицизме — это исправление божественной искры, разрушенной в условиях физического существования (раковины Келипот)<sup>1</sup>, в исламском — борьба с животными инстинктами (*ал-бахимийа*) для усиления божественного начала (*ар-рубубийа*) в человеке, обретение идеала совершенного человека (*ал-инсан ал-камил*)<sup>2</sup>, что достигается на пути к единству с Богом. Это и есть смысл жизни мистика, в том числе и в христианстве<sup>3</sup>.

Высшей формой служения Богу считается жертвенная любовь, подразумевающая готовность сознательно отдать свою жизнь и жизни близких людей за веру и религиозные идеалы. В раннехристианской доктрине жертвоприношение Исаака рассматривается как предсказание мученичества Христа<sup>4</sup>. В определенных общественно-политических условиях, когда общественная трансформация радикализирует определенные поля религиозного пространства, создавая в нем поля напряженности, как, например, в современном исламе, идея религиозного подвига возрождает идеологию *джихада* в его военно-политической, а не духовно-нравственной интерпретации, а также практику воспроизводства «мучеников за веру» — *шахидов*.

Вступив в неразрешимое противоречие с существующей реальностью, человек, пропитанный радикальной идеологией, уходит из материальной реальности в другую, духовную, с его точки зрения несравненно более справедливую. В попытках реализовать себя в новой системе духовных убеждений он полностью или частично меняет образ жизни, получая взамен чувство удовлетворенности, ощущение полноты жизни, понимание ее «истинного» смысла, а также гораздо более высокий статус человека, готового пожертвовать собой ради высоких идеалов, на пути к Богу<sup>5</sup>.

## Организация жизни и жизненного пространства

С помощью большого набора функций религия не только указывает правильный путь, но и организует и упорядочивает жизненное пространство, обеспечивая единство теории и практики: мировоззрения, мироощущения, образа жизни, правил общежития в социуме, отношения

<sup>1</sup> Dan J. Kabbalah: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2006. P. 71–84.

<sup>2</sup> См.: Nicholson R. A. The Sufi Doctrine of the Perfect Man. Holmes Publishing Group Llc, 1984.

<sup>3</sup> Girard M. J. Essential Believing for the Christian Soul. Xulon Press, 2006.

<sup>4</sup> См.: Ириней Лионский. Пять книг против ересей / пер. П. Преображенского. М., 1868. Раздел IV:5; Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова.: В 2 т. Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Раздел VIII:5 и др.

<sup>5</sup> О функции религии как системы духовных убеждений см.: Ellwood Ch. A. The Social Function of Religion // American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov., 1913). P. 289–307.

к себе и окружающим. В мировоззренческой функции можно выделить онтологическую (попытка понять происхождение и устройство мира, сотворенного Богом) и гносеологическую (уверенность человека в том, что он способен познать мир, поскольку сотворен по образу и подобию Бога). Неформальная вера, основанная на глубоком убеждении, стирает для подлинно верующего человека грань между верой и знанием. Он начинает искренне верить в то, что все вокруг него происходит исключительно по воле Бога, мир устроен Богом в том виде, в каком он существует. Идеологическая функция призвана обеспечить соблюдение принятых норм, их практическое исполнение.

Нравственные принципы и ориентиры, которые религия вырабатывала веками, через системы образования и воспитания формируют личность человека, позволяя ему регулировать свои действия и поведение в разных жизненных ситуациях. Эта функция — саморегулирующая, хорошо описана Т. Парсонсом, который считал, что саморегуляция обеспечивается действием символических механизмов (языком, духовными ценностями и др.), нормативностью (зависимостью индивидуального действия от общепринятых ценностей и норм) и влиянием субъективных «определений ситуации»<sup>1</sup>.

### Примирение с реальностью

Как подчеркивают религиозные люди, идея Бога приносит им счастье, гармонию, умиротворенность и душевный покой. Под опекой всемогущего или любящего Творца окружающий мир не кажется человеку слишком агрессивным и бездушным, а события жизни — цепью трагических случайностей. Все предопределено Богом, все уже расписано в скрижалях, поэтому надо смиренно принимать мир таким, какой он есть, имея в виду его конечность, но уповая на блаженство в последующей жизни, если ты его заслуживаешь. Существующая реальность дана Богом только для того, чтобы определить твою судьбу после Судного дня, место каждого в вечной, потусторонней жизни. Поэтому надо молиться и каяться, совершать богоугодные дела, воздерживаясь от греховных, соблюдать обеты Бога, что в свою очередь делает этот мир лучше.

Идея смирения, или смиренномудрия, в основе которой лежит ультимативный императив богопослушания, является базовой во всех

---

<sup>1</sup> *Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y.–London: Mc Graw Hill, 1937. P. 41.* Саморегуляция системы всегда означает ее изменение. Однако, по мнению критиков Т. Парсонса, поскольку роль религии в его теории заключается в установлении стабильности, то она (теория) не может объяснить религию как источник социальных инноваций или изменений. См.: *Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y.: Routledge, 2017. P. 37.*



крупных религиях мира, особенно в религиях авраамической традиции. В некоторых религиях она дополняется идеей терпения: ислам даже называет себя религией терпения, заявляя, что терпение — от Бога (*ас-сабр мин ар-Рахман*).

Примирение с реальностью — вовсе не обязательно примирение со злом, это принятие мира таким, какой он есть. Примирение не дается легко, оно всегда сопряжено с самопожертвованием, отказом от какой-то части своего Я. Поэтому оно может выражаться не только в борьбе со злом, но и в непротивлении ему. Христианская идея непротивления злу, которую исповедовал Л. Н. Толстой, находит прямые параллели в буддизме. В современном мире эта идея нашла свое отражение в гандизме — социально-философском течении, основанном Махатмой Ганди в Индии. Исламская концепция упования на Бога (*ат-таваккул*) объясняет всё происходящее в материальном мире волей Аллаха, поэтому каждому мусульманину надлежит смиренно принимать невзгоды, лишения и несчастия, случившиеся с ним самим и с его близкими.

Примирение человека с реальностью религия обеспечивает с помощью сложного сочетания социальных функций. Потребность в этом возрастает по мере взросления ребенка, а созревает к тому времени, когда он выходит из-под опеки родителей и начинает самостоятельную жизнь. Своей остроты она достигает позже, когда личность начинает реализовывать себя в различных общественно-политических, социально-экономических и иных сферах жизни. Способность религии примирять людей с реальностью (материальными, политическими и иными условиями, и др.), делает ее естественным союзником власти.

В широкой философской трактовке эта проблема, будучи экзистенциальной, тесно связана со смыслом бытия, особенно в той ее интерпретации, которую представили Ницше и Шпенглер («Закат Европы»). Бытие совершенно бессмысленно, считали они; любая истина, не только религиозная, но и научная, — это заблуждение, выдуманное для того, чтобы создавать вокруг себя комфортные и понятные мирки. Каждый человек создает свой особый мирок, атмосферу, чтобы гармонизировать свою жизнь и легче воспринимать окружающую его действительность. Для этого сознание использует такой способ, как толкование, объяснение самому себе. Любой факт — это определенная интерпретация, а законы природы — не объективная данность, а объяснение одного из физических свойств материи. Это объяснение может быть мало связано с реальностью, но оно удовлетворяет человека по ряду параметров.

Продолжая рассуждать в рамках этой логики, Альбер Камю пошел еще дальше, отметив, что большинство людей не волнуют экзистенциальные проблемы человечества, поэтому они живут обычной жизнью, повседневными заботами, стараясь не усложнять свое существование.

Однако думающий человек постоянно находится в духовных поисках, и потому он рано или поздно оказывается перед выбором «жизнь или смерть». Это происходит в тяжелый, кризисный момент жизни, когда человеку неожиданно открывается истинная природа бытия, его несправедливость, абсурдность, хаотичность и бессмысленность. Из глубокого внутреннего кризиса есть только три пути: либо принятие реального мира таким, какой он есть, либо уход в религию (духовное бегство), либо суицид (физический уход из мира)<sup>1</sup>.

Первый путь по плечу только сильным личностям, а последний — удел слабых, путь в никуда. Сильная натура, способная реалистично воспринимать новации и изменения, не боится принимать самостоятельные решения. Приняв мир таким, какой он есть, человек либо приспособливается к нему, либо пытается менять его по своему усмотрению, в той мере, в какой это возможно. В действительности он приспособливается к тому, что не может изменить, и пытается изменить то, что поддается изменениям, в себе самом и вокруг себя.

Религиозный путь оказывается пусть и неоднозначной, но проверенной альтернативой жестокой реальности бытия. Религия предоставляет каждому нуждающемуся максимально понятную и стройную систему ценностей, цельное мировосприятие, в котором все противоречия давно уже решены, а главное — любящего и заботливого Отца, который защитит, даст надежду, поймет, простит и спасет. Религиозная практика детально регламентирует повседневную жизнь человека, освобождая его от тяжелого бремени постоянного выбора, а главное — от личной ответственности за такой выбор.

Для определенных типов сознания религия в силу своих психологических, психосоматических и компенсаторных функций действительно оказывается в значительной степени спасительным средством. Искренняя вера в Бога освобождает верующего от необходимости постоянной борьбы за лучшие условия жизни, удерживает от активных действий, направленных на изменение внешних условий, от грубого насилия и сопротивления, от всего того, что принято называть животными инстинктами, помогает пережить смерть близких людей, связанные с этим скорбь и отчаяние<sup>2</sup>.

Человек, открывший для себя Бога и испытавший чудесную трансформацию сознания, в котором все гармонизировано, затем сам оказывается активным пропагандистом религиозных идей. Он искренне желает изменить мир к лучшему, не всегда отдавая себе отчет в том, что каждая личность обладает набором индивидуальных свойств и качеств, в том числе и по отношению к окружающему миру, и что для

<sup>1</sup> Camus A. Le mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde. Paris: Gallimard, 1996. P. 17.

<sup>2</sup> Kemp A. R. Death, Dying and Bereavement in a Changing World. Abingdon: Routledge, 2015.

лечения всех социальных болезней недостаточно одного рецепта, одного решения — поголовного ухода в религию.

По мере политизации и радикализации религиозной среды вера дает носителю протестных идей такой мощный импульс, такую внутреннюю силу, что он способен даже в одиночку выступить против существующей реальности. А когда выступающие за общие, сакрализованные религией цели оказываются в единой социальной группе, замкнутой общине, то уверенность одного подкрепляется убежденностью другого. Возникающий синергетический эффект многократно усиливает готовность людей к борьбе за переустройство реальности, страх перед неминуемостью смерти практически исчезает. Более того, этот страх превращается в свою полную противоположность — жажду смерти, стремление к ней.

Рассуждения Альбера Камю о выборе религиозного пути как духовном бегстве можно признать справедливыми только по отношению небольшой категории людей, кардинально изменивших свой образ жизни, отказавшись от прежних привычек. Религия помогает верующим справиться с проблемами повседневности, предоставляя им, согласно Веберу, стратегию выживания, преодоления отчаяния, безнадежности и бесперспективности. Эта стратегия, направленная на спасение души и гармонизацию жизни, и есть целеуказание для верующего человека.

### **Обретение уверенности и опоры и преодоление страхов**

В исторической ретроспективе суеверие представляет собой изначально, дорелигиозную форму веры. Как таковое, оно может сосуществовать с верой, подавляться ею, или, напротив, подчинять ее себе. Если вера имеет в своей основе уверенность, не допускающую сомнений, то суеверия отличаются множеством интенций, связанных с мистическим страхом перед сверхъестественными потусторонними силами, неизвестностью перед всем новым и непонятным.

Противопоставление разума (сознания) и души привело исследователей к разделению индивидуальной веры на две категории: неформальную и формальную. В отличие от неформальной, формальная вера связана с феноменом религиозности весьма условно: она имеет отношение скорее к религии как социальному институту, ее идеологии и традициям. Другое дело, что в чистом виде неформальная вера и формальная вера встречаются чрезвычайно редко — в реальности они образуют симбиоз, с различным удельным весом составляющих его компонентов.

В структуре неформальной веры центральную часть занимает область уверенного (несомненного) знания, а периферию — бессознательные

образы и представления, связанные со сложными духовными поисками не столько истины, сколько своего места в реальном мире, своей особой системы координат. И чем более человек религиозен, тем больше у него область уверенного знания, признающего им самим достоверным, и тем меньше область сомнений и самостоятельных духовных размышлений. Мистическая вера в существование сверхъестественного, изначальную упорядоченность Вселенной, природы или самой жизни, присуща и многим нерелигиозным людям. Религиозной такая вера становится только в том случае, если высшие силы обожествляются. Религиозный мистицизм составляет гностическую основу неформальной веры.

Как известно, любая религия базируется на живом опыте прикосновения к божественному<sup>1</sup>. Верующий человек находит смысл жизни в постоянной живой связи с Богом, оберегающим его от сложностей реального существования. Именно поэтому с точки зрения религии смысл человеческого существования заключается в служении Богу.

В верованиях религий авраамической традиции противопоставляется, однако, не формальная и неформальная вера, а вера и суеверие. Карл Ясперс заметил: «Суеверие возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе <...> То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции — есть или ограничение, или возвышение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием)»<sup>2</sup>.

Все монотеистические религии так или иначе выступают против приворотов, заговоров, заклинаний, спиритизма, знахарства, оккультной магии (лечение от сглаза и др.); увлечение ими признается не только вредной для духовной оболочки, но и греховной практикой. Суеверия были объявлены вне закона, а практическая магия объявлена колдовством. В теократических государствах, когда религия определяла правовые нормы, наказанием за занятия колдовством часто выступала смерть: религия заняла столь непримиримую позицию потому, что суеверия подрывали самые ее основы.

Согласно Джеймсу Фрэзеру, элементы триады «суеверия — вера — отрицание веры (атеизм)» выступали в качестве сущностей, которые господствовали на трех этапах истории: магической, теологической и научной<sup>3</sup>. Отрицая веру, атеисты зачастую подсознательно признают суеверия, приметы, заклинания (в т. ч. клятвы и ругательства как

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Чистяков Г. П.* Путь, что ведёт нас к Богу: сб. статей и выст. / сост. Н. Ф. Измайлова, Т. А. Прохорова. М.: Всерос. гос. библиотеч. иностр. лит., 2010. С. 48.

<sup>2</sup> *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.

<sup>3</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклиной. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 56.

актуальную форму заклинаний) — реликты первобытных верований, уходящие в глубокую древность.

### Некоторые выводы

Вопреки прогнозам Дж. Фрэзера научная стадия человечества не стала веком всеобщего отрицания веры. Не подтвердились и прогнозы Огюста Конта, писавшего о религии как изживающей себя и больше не нужной в современных обществах идеологической системе, которая должна уступить место научному знанию<sup>1</sup>. В парадигме религиозного знания традиционалистской вере, основанной на безусловном следовании авторитетам, успешно оппонирует вера рационалистическая, опирающаяся на разум. Такое противопоставление традиционализма и рационализма в религии характерно главным образом для философской литературы. Теологи считают, что сама религиозная традиция также является рациональной<sup>2</sup>. Согласно теории рационального выбора своя особая мера рациональности присуща любой религиозной системе или учению<sup>3</sup>. Поэтому вера никогда полностью не уйдет из жизни человека, так же как и суеверия, поскольку они тесно связаны с феноменом религиозности и выполняют важные социальные функции. Вера человека исключительно индивидуальна, многообразна, синкретична и способна трансформироваться по мере того, как меняется мир.

Современная социологическая теология, как правило, отрицает исторические изменения социальных функций религии, поскольку исходит из незыблемости религиозных ценностей. Так, Робин Джилл подчеркивает, что меняется лишь исторический контекст, а основные функции, которые религия играет в человеческой жизни, по существу, остаются такими же, какими они были на протяжении всей человеческой истории<sup>4</sup>. Традиционные функции религии действительно сохраняются, с этим согласны и социологи религии<sup>5</sup>, но диалектический подход к истории религии показывает, что на каждом этапе общественной трансформации происходили сдвиги в ее социальной функции, равно как и ее концептуализация, которые были неотъемлемой частью этих преобразований. Стремительные и связанные друг с другом изменения в различных аспектах общественной жизни (политической, интеллектуальной, этнической, культурной) бросали вызов оправданию

<sup>1</sup> См. об этом подробнее: *Гараджа В. И.* Социология религии. М.: Наука, 1995. С. 17–18.

<sup>2</sup> *Davis Ch.* Religion and the Making of Society. Cambridge University Press, 1994. P. 96.

<sup>3</sup> *Johnstone R. L.* Religion in Society. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 36–37.

<sup>4</sup> *Gill R.* Theology in a Social Context. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate, 2012. P. 167.

<sup>5</sup> *Johnstone R. L.* Religion in Society. N.-Y.: Routledge, 2016. P. 402–406.

религии, ее духовной и этической ценности<sup>1</sup>.

Кроме того, на стыке науки и религии появились новые формы религиозности и индивидуальной веры. К их числу относится и т. н. философская вера, которая нередко противопоставляется агностическому отстранению от проблемы существования Бога. Понятие философской веры может быть растолковано узко — как философское восприятие идеи Бога, или широко — как индивидуальный уровень выражения гражданской религии в различных ее интерпретациях, начиная от концепции Ж. Ж. Руссо<sup>2</sup>.

Понятие философской веры (*der philosophische Glaube*) впервые ввел в научный оборот Карл Ясперс, который назвал ее эквивалентом веры в коммуникацию: «Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются нами из радикально отличающихся друг от друга источников. Первый становится содержанием знания, второй — основной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить свободу, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследования, то сразу же возникает особая форма суеверия»<sup>3</sup>.

Научное знание и светская культура, которые часто противопоставляются религии, особенно в исламе, не являются синонимами атеизма и секуляризма как концепта, по крайней мере, в языке социального описания русской культуры. Сакральное в истории всегда было тесно связано со светским, профанным, эта диалектическая связь сохраняется и поныне. Современная светская культура, постулируя равноправие граждан, допускает право человека не только не верить и не исполнять какие бы то ни были религиозные предписания, если он не является верующим, но и верить в Бога и исполнять свои религиозные обязательства в рамках своей религии. Гуманистический плюрализм светской культуры в полной мере находит свое обоснование во всех Священных Писаниях, в том числе и в Коране (18: 29):

وَقُلِ الْحَقُّ مِنرَّبِّكُمْ  
فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيُكْفُرْ

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Lewis Th. A. Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press, 2011. 263 p.

<sup>2</sup> О концепции гражданской религии Ж. Ж. Руссо см.: *Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.—Иерусалим: «Мосты Культуры», 2009. С. 347.* Руссо также обосновал религиозную функцию одиночества, которая противопоставляется социальным функциям религии, как взаимосвязь самых глубоких аспектов общественной и частной жизни с религией. См.: *Cladis M. S. Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. P. 187.*

<sup>3</sup> *Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.*

«Вот она истина от Господа вашего:

Кто желает — пусть уверует! А кто не желает — пусть не верует!»<sup>1</sup>

Таким образом, с точки зрения религии только Бог, а не человек решает, кого и когда наградить милостью веры, а кого оставить в неверии до поры до времени, а то и навсегда, обрекая его на муки ада. Эта ясная установка должна была бы удерживать верующего от нетерпимости и враждебности по отношению к неверию и маловерию внутри ислама, но в реальности этого не происходит как раз в силу исторического контекста, в котором эта религия находится и который актуализирует те или иные толкования священных текстов. Нередко эти толкования прямо коррелируют с актуальными, постоянно меняющимися политическими потребностями тех или иных социальных групп внутри исламских общин, или интересами господствующего политического класса. Данное обстоятельство делает чрезвычайно важными гуманистические толкования религиозной традиции, использующие богословские аргументы.

В гуманизации толкований священных текстов в современном исламе особое значение придается такой формирующейся научной специальности, как Теология. Хорошо известно, что у Аллаха 99 «прекрасных имен» (أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى), из которых, как подчеркивают мусульманские теологи, самыми любимыми являются Милостивый (*ар-Рахман*) и Милосердный (*ар-Рахим*). Для того чтобы называться истинно верующим мусульманином (*ал-му'мин*), недостаточно веры в величие Аллаха (*ал-'азама*), нужно верить в то, что Аллах — Милостивый и Милосердный.

Если вслед за Т. Парсонсом смотреть на общественную эволюцию как на «увеличение общей адаптивной способности»<sup>2</sup>, то мы увидим, что в содержательном плане социальные функции религии остаются актуальными, но в соответствии с реальной действительностью (мировоззрением, духовными ценностями и др.) меняются формы ее выражения. Чтобы идти в ногу со временем, религия вынуждена меняться — пусть не в догматах, а социальных отношениях внутри общины и за ее пределами. И логика истории, и закономерности общественного развития будут направлять общее адаптивное движение религиозной мысли от одного уровня гуманизма к другому, более высокому.

<sup>1</sup> Буквальный перевод автора. Использованный здесь глагол يُكْفُرُ — *йакфур* имеет общий корень со словом *куфр* — «неверие». Более детально о гуманистическом потенциале ислама и толковании этого *айата* см.: *Ибрагим Т. Коранический гуманизм: Толерантно-плюралистические установки*. М.: ИД «Медина», 2015. С. 45.

<sup>2</sup> *Парсонс Т.* Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. [Электронный ресурс] // URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/pars/pon\\_ob.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/pars/pon_ob.php) (дата обращения: 15 декабря 2016 г.).

## Литература

- Гараджа В. И.* Социология религии. М.: Наука, 1995. 223 с.
- Ибрагим Тауфик.* Коранический гуманизм: Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. 576 с.
- Иоанн Златоуст.* Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова: В 2 т. Т. 2. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993. 992 с.
- Иринеи Лионский.* Пять книг против ересей / пер. П. Преображенского. М., 1868. 716 с.
- Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского / ред. В. И. Беляев; предисл. В. И. Беляева и П. А. Грязневича. М.: Изд-во. вост. лит., 1963. 710 с.
- Мчедлов И. П.* Политика и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1987. 187 с.
- Окулов А. Ф.* Социальный прогресс и религия. М.: Изд-во «Мысль», 1982. 223 с.
- Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.–Иерусалим: «Мосты Культуры», 2009. 366 с.
- Пути России. Новые языки социального описания: сборник статей. Т. XIX / под ред. М. Г. Пугачевой, В. П. Жаркова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 560 с.
- Рыжов В., Рыжов Ю.* Культура как система. Опыт информационного анализа. М.: Litres, 2017. 282 с.
- Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен. М.: Изд-во «Мысль», 1972. 144 с.
- Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.
- Философский энциклопедический словарь: научное издание / ред., сост.: Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко М.: Инфра-М., 1998. 576 с.
- Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 528 с.
- Яблоков И. Н.* Социология религии. Теоретические проблемы. М., 2014. 265 с.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Из-во политической литературы, 1991. С. 451.
- Camus A.* Le mythe de Sisyph: Essai sur l'absurde. Paris: Gallimard, 1996. 189 p.
- Cladis M. S.* Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy. N.-Y.: Columbia University Press, 2007. 305 p.
- Dan J.* Kabbalah: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2006. Pp. 71–84.



*Davis Ch.* Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology. Cambridge University Press, 1994. 210 p.

*Diem-Lane A.* How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies. Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group, 2014. 71 p.

*Ellwood Ch. A.* The Social Function of Religion // American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov., 1913). P. 289–307.

*Fox J.* An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice. Abingdon: Routledge, 2013. 261 p.

*Furseth I., Repstad P.* An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives. N.Y.: Routledge, 2017. P. 37.

*Gill R.* Theology in a Social Context. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate, 2012. 243 p.

*Girard M. J.* Essential Believing for the Christian Soul. Xulon Press, 2006.

*Johnstone R. L.* Religion in Society: A Sociology of Religion. Eighth Edition. N.-Y.: Routledge, 2016. 387 p.

*Kemp A. R.* Death, Dying and Bereavement in a Changing World. Abingdon: Routledge, 2015.

*Laubichler M. D.* Form and function in Evo Devo: historical and conceptual reflections // Form and Function in Developmental Evolution. Eds. Manfred D. Laubichler, Jane Maienschein. Cambridge University Press, 2009. P. 10–47.

*Lewis Th. A.* Religion, Modernity, and Politics in Hegel. Oxford University Press, 2011. 263 p.

*Luhmann N.* A Systems Theory of Religion. Ed. By A. Kieserling. Stanford University Press, 2013. Pp. 3–35.

*Nicholson R. A.* The Sufi Doctrine of the Perfect Man. Holmes Publishing Group Llc, 1984.

*Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y. London: Mc Graw Hill, 1937. P. 41.

*Parsons T.* A Functional Theory of Change // Social Change: Source, Pattern and Consequence. Ed. by Amitai Etzioni and Eva Etzioni. N.Y.: Basic Books, 1964. P. 83–97.

Religion at Work in a Neolithic Society. Ed. by Ian Hodder. Cambridge University Press, 2014. 381 p.

*Schopenhauer A.* The basis of morality. Trans. A. B. Bullock. London: Swan Sonnenschein, 1903. 320 pp.

*Shuchat W.* The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rabbah. Devora Publishing, 2006.

*Yinger J. M.* Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion. Durham: Duke University Press, 1946. 496 p.

## References

Garadzha V. (1995). *Sociologia Religii* [The Sociology of Religion]. Moscow. Nauka. 223 p. (In Russian).

Ibrahim Tawfiq (2015). *Koranicheskiy Gumanizm: Tolerantno-pluralisticheskie Ustanovki* [Quranic Humanism: Tolerant and Pluralistic Interpretations]. Moscow. ID «Medina». 573 p. (In Russian).

Ioann Chrysostom (1993). *Izbrannie Tvoreniya. Besedi na Evangelie ot Ioanna Bogoslova* [Chosen Creations. Conversations on the Gospel from John the Evangelist]. In Two Volumes. Vol. 2. Moscow. Izdat. otd. Mosk. Patriachata. 992 p. (In Russian).

Irenaeus of Lyons. (1868). *Piat Knig Protiv Eresey* [Five Books Against Heresies]. Moscow. 716 p. (In Russian).

*Koran* (1963). Editor V. Belyaev. Moscow. Izdat. Vost. lit. 710 p. (In Russian).

Mchedlov I. (1987). *Politika i Religia* [Policy and Religion]. Moscow. «Mysl». 187 p. (In Russian).

Okulov A. (1982). *Socialniy Progress i Religia* [Social Progress and Religion]. Moscow. «Mysl». 223 p. (In Russian).

Pines Sh. (2009). *Judaism, Khristianstvo, Islam: Paradigmi Vzaimovliyania. Izbrannie Issledovania* [Judaism, Christianity, Islam: Interference Paradigms. Chosen Works]. Moscow–Jerusalem: «Mosty Kultury». 366 p. (In Russian).

Puti Rossii (2014). *Novie Yaziki Socialnogo Opisaniya* [Ways of Russia. Modern Languages of the Social Description] Collection of articles. Vol. XIX. Moscow. New literary review. 560 p. (In Russian).

Ryzhov V., Ryzhov Yu. (2017). *Kultura kak Sistema. Opit Informatsionnogo Analiza* [Culture as a System. Experience of the Information Analysis]. Moscow. Litres. 282 p. (In Russian).

Sukhov A. (1972). *Religia kak Obshestvenniy Fenomen* [Religion as a Public Phenomenon]. Moscow. «Mysl». 143 p. (In Russian).

*Filosofia Istorii: Ucheb. Posobie* (1999). [The Philosophy of History: manual]. Moscow. Gardariki. 432 p. (In Russian).

*Filosofskiy Enciclopedicheskiy Slovar* (1998). [Philosophical Encyclopedic Dictionary. Scientific publication]. Moscow. Infra-M. 576 p. (In Russian).

Frazer J. (2001). *Zolotaya Vetv: Issledovanie Magii i Religii* [The Golden Bough: Study of Magic and Religion]. Moscow. TERRA-Knizhny club. 528 p. (In Russian).

Yablokov I. (2014). *Sociologia Religii. Teoreticheskie Problemi* [The Sociology of Religion. Theoretical Problems]. Moscow. 265 p. (In Russian).

Yaspers C. (1991). *Smysl i naznachenie istorii*. Moscow. Iz-vo politicheskoy literatury. 528 p. (In Russian).

Camus A. (1996). *The myth of Sisyphus: Trial on absurd*. Paris: Gallimard. 189 pp.

- Cladis M. S. (2007). *Public Vision, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-century Democracy*. N.-Y.: Columbia University Press. 305 p.
- Dan J. (2006). *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. Pp. 71–84.
- Davis Ch. (1994). *Religion and the Making of Society: Essays in Social Theology*. Cambridge University Press. 210 p.
- Diem-Lane A. (2014). *How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies*. Second Edition. Walnut: MSAC Philosophical Group. 71 p.
- Ellwood Ch. A. (1913). *The Social Function of Religion*. American Journal of Sociology. Vol. 19. No. 3 (Nov.). Pp. 289–307.
- Fox J. (2013). *An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice*. Abingdon: Routledge. 261 p.
- Furseth I., Repstad P. (2017). *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. N.Y.: Routledge. P. 37.
- Gill R. (2012). *Theology in a Social Context*. Sociological Theology. Vol. 1. Burlington: Ashgate. 243 p.
- Girard M. J. (2006). *Essential Believing for the Christian Soul*. Xulon Press.
- Johnstone R. L. (2016). *Religion in Society: A Sociology of Religion*. Eighth Edition. N.-Y.: Routledge. 387 p.
- Kemp A. R. (2015). *Death, Dying and Bereavement in a Changing World*. Abingdon: Routledge.
- Laubichler M. D. (2009). *Form and function in Evo Devo: historical and conceptual reflections*. Form and Function in Developmental Evolution. Eds. Manfred D. Laubichler, Jane Maienschein. Cambridge University Press. Pp. 10–47.
- Lewis Th. A. (2011). *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford University Press. 263 p.
- Luhmann N. (2013). *A Systems Theory of Religion*. Ed. by A. Kieserling. Stanford University Press. Pp. 3–35.
- Nicholson R. A. (1984). *The Sufi Doctrine of the Perfect Man*. Holmes Publishing Group Llc.
- Parsons T. (1937). *The Structure of Social Action*. N.Y.–London: McGraw Hill. P. 41.
- Parsons T. (1964). *A Functional Theory of Change*. Social Change: Source, Pattern and Consequence. Ed. by Amitai Etzioni and Eva Etzioni. N.Y.: Basic Books. Pp. 83–97.
- Religion at Work in a Neolithic Society*. (2014). Ed. by Ian Hodder. Cambridge University Press. 381 p.
- Schopenhauer A. (1903). *The basis of morality*. Trans. A.B. Bullock. London: Swan Sonnenschein. 320 p.
- Shuchat W. *The Garden of Eden & the Struggle to Be Human: According to the Midrash Rabbah*. Devora Publishing, 2006.
- Yinger J. M. (1946). *Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion*. Durham: Duke University Press. 496 p.

## HISTORICAL CHANGES OF SOCIAL FUNCTIONS OF RELIGION (INDIVIDUAL ASPECT)

**Alikber K. ALIKBEROV,**

PhD, Deputy Director, Head of the  
Centre for Central Asian, Caucasian and  
Volga-Urals Studies, Institute of Oriental  
Studies, Russian Academy of Sciences.  
Central Asia, Caucasus and Ural-Volga  
Regions Studies Reserach Centre,  
Institute of Oriental Studies, RAS.  
(12/14, Rozhdestvenka Str., Moscow,  
107031, Russian Federation).  
E-mail: alikberov@mail.ru

**Abstract.** The article analyzes the interdisciplinary aspects of the methodology of history connected with the social functions of religion. It is a question of the historicity and relevance of the major problems of human existence. These problems and ways of its solution are important not only in the religious but also in the secular culture. General theoretical reasoning is based primarily on the materials of the Abrahamic religions, including Islam.

**Keywords:** historical changes, social functions of religion, meaning of life and death, reconciliation with reality, superstition, faith, belief, future of religion.

UDC 930, 128, 172.3

DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-147-166

