

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Красноярский государственный педагогический университет  
им. В.П. Астафьева»

На правах рукописи



**Излученко Татьяна Владимировна**

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ  
ДИАЛОГИЧНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

09.00.11 – Социальная философия

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук,  
профессор В.И. Кудашов

Красноярск – 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Принцип диалога и проблема диалогичности религиозного сознания.....	14
1.1. Анализ принципа диалога в философской традиции.....	15
1.2. Внутриличностный диалог в религиозном сознании.....	28
1.3. Диалогичность как особенность религиозного сознания.....	43
Глава 2. Проявления диалогичности религиозного сознания в общественной жизни.....	67
2.1. Межрелигиозный диалог в контексте светскости государства.....	68
2.2. Христианский экуменизм как реализация диалогичности религиозного сознания.....	82
2.3. Исламский экстремизм как деструктивное проявление диалогичности религиозного сознания.....	100
Заключение.....	125
Список литературы.....	130

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** Современные условия глобализации вызывают возникновение разнообразных форм религий и моделей межрелигиозного взаимодействия, а также увеличивают влияние духовного компонента на формирование социокультурного пространства человека. В западноевропейской культуре наблюдаются, с одной стороны, процессы секуляризации и унификации религиозных верований, а с другой – возрождение интереса к религии и образование новых форм религиозности, что чревато проявлениями религиозного фундаментализма и экстремизма.

Несмотря на общую социально-историческую тенденцию к секуляризации, религиозные движения остаются важнейшими субъектами социальной жизни. Существование разнообразных конфликтов, имеющих религиозные основания, во многом объясняется отсутствием полноценного диалога между участниками. Особую актуальность приобретает выявление способов реализации диалога в межрелигиозном общении на основе диалогичной природы религиозного сознания. Диалог позволяет определить существенные черты религий не только в их социокультурной функции, но и как процесс коммуникативного взаимодействия личностей друг с другом.

Проблема диалогичности религиозного сознания актуализируется в связи с происходящими в мире изменениями в социально-политических и экономических структурах, а также с формированием и распространением мировоззренческих и морально-этических ценностей, соответствующих современности. В многообразных процессах развития духовной жизни общества движение христианского экуменизма может служить примером конструктивного диалога и интегративным приемом разрешения противоречий в обществе. Особый интерес диалогичная природа религиозного сознания приобретает при анализе социально-политических явлений, например, в контексте развития радикальных направлений ислама. Здесь диалог может рассматриваться в диалектике его развития, прекращения и в раскрытии

монологической сущности религиозного экстремизма. Диалогичная природа религиозного сознания позволяет находить возможности для приемлемых способов межрелигиозного взаимодействия, во многом снимающих проблему экстремизма.

Большинство работ, посвященных проблеме межрелигиозных отношений, анализируют проявления религиозной нетерпимости или толерантности без учета диалогичной природы религиозного сознания и предпринимают попытки разрешения религиозных конфликтов через поиск исторических прецедентов. Исследование межрелигиозных конфликтов в контексте социальных отношений требует обращения к религиозным сообществам не только как к отдельным субъектам социальных отношений, но, в первую очередь, как к совокупности верующих, обладающих специфичным сознанием и непосредственно вступающих в диалог.

Все это определяет актуальность и теоретическую направленность на социально-философский анализ диалогичности религиозного сознания.

**Степень изученности проблемы.** К проблеме диалога в той или иной степени обращаются такие мыслители, как Платон, М. Бубер, П. Рикёр, Э. Левинас, Ю. Хабермас<sup>1</sup> и др. В отечественной философии диалог рассматривается в работах М.М. Бахтина, В.С. Библера, В.А. Ядова, Т.П. Лифинцевой<sup>2</sup> и др. Исследования проблемы диалогичности как свойства сознания имеются как в психологии (А.А. Бодалев, Т.А. Флоренская, С.Л. Братченко, И.В. Янченко<sup>3</sup>), так и в философии (Н.А. Бердяев, В.С. Библер, В.И.

---

<sup>1</sup> Платон. Федон, Пир, Федр. М., 1999. 527 с.; Бубер М. Я и Ты. М., 1993. 175с.; Рикёр П. Я - сам как другой. М., 2008. 419 с.; Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. 265 с.; Хабермас Ю. Вовлечение другого. СПб, 2001. 417 с.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. 424 с.; Библер В.С. Мышление как творчество. М., 1975. 399с.; Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности. М., 2003. 596 с.; Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // История философии. М., 1997. Вып. 1. С. 48-58.

<sup>3</sup> Бодалев А.А. Вершина в развитии взрослого человека: характеристики и условия достижения. М., 1998. 168 с.; Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: Наука о душе. М., 2001. 207 с.; Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. М, 2001. 197 с.; Янченко И.В. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике // Консультативная психология и психотерапия, 2011. №4. С. 69-90.

Кудашов, И.В. Мананников<sup>4</sup>).

Существует множество философских интерпретаций категории «сознания» мыслителями Античности (Парменид, Аристотель), Средневековья (Августин Аврелий, Фома Аквинский), Нового времени (Р. Декарта, Г. Гегель<sup>5</sup>). Однако одним из центральных объектов исследований сознание становится в философии XX века (Э. Гуссерль, Б. Рассел, М. Хайдеггер<sup>6</sup>), особенно во второй его половине в философии сознания (Т. Нагель, Дж. Серль, Х. Патнэм, Д. Деннет<sup>7</sup>). В отечественной философии исследования сознания представлены работами Э.В. Ильенкова, Д.И. Дубровского, А.Н. Книгина, В.В. Васильева, Д.Б. Волкова<sup>8</sup>.

Эволюция и деятельность религиозного сознания анализируется в работах Э. Тайлора, Э. Дюркгейма, Д. Фрезера, С.А. Токарева, У. Джеймса, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, М. Элиаде, Е.А. Торчинова, И.Н. Яблокова<sup>9</sup>. Особый интерес представляют исследования структуры религиозного сознания Д.М. Угриновича, Ю.Ф. Борункова, Б.А. Лобовика, Е.В. Субботина, М.И. Билалова<sup>10</sup>. Рассмотрение религиозности как психического свойства осуществлялось З.

---

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. 464 с.; Библер В.С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. 399с.; Кудашов В.И. Диалогичность как форма бытия сознания. Красноярск, 1998. 163 с.; Мананников И.В. Диалогическая природа творчества: дис. ...филос. наук. Томск, 2001. 128с.

<sup>5</sup> Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. 783 с.; Августин А. Исповедь. М., 1991. 488 с.; Фома, Аквинский. Сумма против язычников: В 2 Кн.. М., 2004. Кн.1. - 440 с.; Кн.2. - 584с.; Декарт Р. Разыскание истины. СПб, 2000. 286 с.; Гегель Г. Феноменология духа. М., 2000. 495 с.

<sup>6</sup> Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. 459 с.; Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск, 2007. 259 с.; Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. 445с.

<sup>7</sup>Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума. Самара, 2003. С.349-360; Серль Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. 256 с.; Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. 240 с.; Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М, 1998. С. 361—375.

<sup>8</sup> Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. №1. С. 6-62.; Дубровский Д.И. Сознание. Мозг. Искусственный интеллект: сб. статей. М., 2007. 272 с.; Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. Томск, 1998. 306 с.; Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М., 2009. 272 с.; Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. М., 2012. 320 с.

<sup>9</sup> Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. 572 с.; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 175 – 231; Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М., 1998. 782 с.; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. 622 с.; Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 432 с.; Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. 464 с.; Франк С.Л. Избранные труды. М., 2010. 663 с.; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.144 с.; Торчинов Е.А. Религии мира. СПб., 2005. 544 с.; Основы религиоведения / под. ред. И.Н. Яблокова. М., 2000.480 с.

<sup>10</sup> Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. 352 с.; Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971. 176 с.; Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. Киев, 1986. 244 с.; Субботин Е.В. Трансформации религиозного сознания в обществе потребления // Материалы «Круглого стола». Бишкек, 2004. С. 48-57; Билалов М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М., 2003. 128с.

Фрейдом, В. Франклом, Э. Фроммом<sup>11</sup>. Современный взгляд представлен теориями П. Буайе, А. Шариати, А. Садэйана<sup>12</sup>.

Социальные проблемы, связанные с межрелигиозным взаимодействием, рассматривались многими мыслителями. Светскость как принцип государственного устройства - Ж. Бобером, Ж. Белоржеем, Ж. Вийемом<sup>13</sup>, а как отношение государства с религиозными структурами - П.Н. Дозорцевым, В.И. Гараджой, М.П. Мчедловым, А.В. Пчелинцевым, И.В. Понкиным<sup>14</sup>.

Экуменическое движение как религиозно-политическое явление исследовали Ю.В. Крянев, Н.С. Гордиенко, И.Н. Романов, М.Е. Никифорова<sup>15</sup> и как церковный процесс - Г.В. Флоровский, П.А. Флоренский, Й. Барон, А.И. Осипов, А.В. Кураев<sup>16</sup>. Значимыми представляются работы по решению проблемы веротерпимости Д.Е. Никитина и по рассмотрению миссионерского аспекта Н.Н. Афанасьева<sup>17</sup>.

Роль диалога и его реализация в исламской культуре затрагивается в работах А.В. Малашенко, А.А. Игнатенко, Р.А. Силантьева, А.К. Алиева<sup>18</sup> и др. Изучение исламского экстремизма получило развитие в рамках комплексных

---

<sup>11</sup> Фрейд З. Тотем и табу. СПб., 2000. 222с.; Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. 367с.; Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989. С. 143 – 221

<sup>12</sup> Boyer P. Religion explained: the evolutionary origins of religious thought. New York, 2001. 384 p.; Shari'ati Ali. Religion versus Religion. ABJAD, 75 p.; Sadeghian A. Neuropsychology of Human Religious // URL: <http://www.payvand.com/news/10/nov/1054.html>

<sup>13</sup> Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность? // URL: <http://www.zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532>; Belorgey, J.-M. Un himalaya d'embrouilles. Editions Le Manuscrit, 2009. 170p.; Willaime J-I. Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, 2008. 110 p.

<sup>14</sup> Дозорцев П.Н. Развитие России как светского государства: дис. ... доктора юрид. наук. СПб., 1998. С. 128-129; Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость // Философские науки. 2004. №3. С. 18-32; Толерантность / под общ. ред. М.П. Мчедлова. М., 2004. 416 с.; Пчелинцев А.В. Проблема свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений // Религиоведение. 2009. №1. С. 143-155; Понкин И.В. Светскость государства. М., 2004. 466 с.

<sup>15</sup> Крянев Ю.В. Христианский экуменизм. М., 1980. 159с.; Гордиенко Н.С. Современный экуменизм: движение за единство христианских церквей. М., 1972. 199с.; Романов И.Н. Христианский экуменизм // Вестник МГУКИ. 2005. №1. С. 23-29; Никифорова М.Е. Планетарное католичество. М., 2010. 317 с.

<sup>16</sup> Флоровский Г.В. О границах Церкви // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 515-523; Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. 255 с.; Барон Й. Крест и диалог. СПб., 2010. 520 с.; Осипов А.И. Православное понимание экуменизма // URL: [http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe\\_ponimanie\\_ek/](http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe_ponimanie_ek/); Кураев А.В. Вызов экуменизма. М., 2008. 477с.

<sup>17</sup> Никитин А. Церковь плененная. СПб., 2008. 676с.; Афанасьев Н.Н. Две идеи вселенской церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16-29.

<sup>18</sup> Малашенко А.В. Центральная Азия: на что рассчитывает Россия? М.: 2012. 118с.; Игнатенко А.А. Ислам в XXI веке: главные направления // Исламоведение. 2010. №3. С. 4-29; Силантьев Р.А. Новейшая история ислама в России. М., 2007. 576 с.; Алиев А.К. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. М., 2007. 583с.

исследований экстремизма, в том числе и религиозного, Н.П. Николаенко, З.И. Левина, М.А. Яворского, А.Г. Залужного, А.А. и Ал.А. Нуруллаевых, а также во взаимоотношенности с террористической деятельностью – Д.В. Ольшанского, С.И. Чудинова, С.А. Сергеева<sup>19</sup>.

Данных авторов можно разделить на представителей какой-либо конфессии (богословы, религиозные философы, позиционирующие себя как сторонники какого-либо религиозного учения), религиоведов, в частности социологов религии, философов и политологов. Несмотря на большое количество проведенных исследований, тема диалогичности религиозного сознания остается недостаточно изученной.

По мнению диссертанта, имеет место определенная недостаточность философских исследований, посвященных комплексному рассмотрению диалогичности сознания, взаимодействию диалогичности и религиозности, а также влиянию диалогичной природы религиозного сознания на социальные отношения. Причинами этого можно назвать региональный характер работ, политизированность и ангажированность, приверженность к определенным позициям. Важным моментом в исследовании религиозного сознания и его проявлений является объективность занимаемой позиции автором в отношении тех или иных религиозных представлений.

**Объектом исследования** является религиозное сознание в контексте социальных отношений. **Предметом данной работы** является диалогичная природа религиозного сознания, проявляющаяся в виде конструктивного (христианский экуменизм) и деструктивного (исламский экстремизм) факторов межрелигиозного общения.

---

<sup>19</sup> Николаенко Н.П. Законодательное определение экстремизма и отдельных форм экстремистской деятельности // Закон и право. 2009. № 2. С. 53–55; Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М., 2005. 240 с.; Яворский М.А. Причины и условия проявлений религиозного экстремизма в современной России // Юридический мир. 2008. №11. С. 22-25; Залужный А.Г. Прокурорский надзор за исполнением законов о свободе совести, религиозных объединениях и противодействии экстремизму. М., 2004. 150с.; Нуруллаев А.А., Нуруллаев Ал.А. Религиозно-политический экстремизм // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Политология. 2003. № 4. С.83-92; Ольшанский Д.В. Психология террора. М.: 2002. 319с.; Чудинов С.И. Терроризм смертников. М, 2010. 312с.; Сергеев С.А. Исследования экстремизма и радикализма в зарубежных и отечественных социальных науках // URL: <http://kpfu.ru/docs/F110664239/Statya.Ekstremizm.radikalizm.sokr.bibliograf.pdf>

**Целью исследования** выступает исследование диалогичности религиозного сознания, проявляющейся в межрелигиозных взаимодействиях. Реализация цели требует решения следующих **задач**:

1. Исследовать существующие философские концепции диалогичности сознания.
2. Показать специфику религиозного сознания и его способность к диалогичному общению.
3. Сформулировать определение «диалогичности религиозного сознания» на основе философского и психологического подходов.
4. Выявить возможности оптимизации межконфессионального и государственно-религиозного диалога в современной России.
5. Показать значение экуменического движения как конструктивного проявления диалогичности религиозного сознания в межконфессиональном и межрелигиозном диалоге.
6. Исследовать возможность влияния диалогичности религиозного сознания на возникновение религиозного экстремизма (на примере исламского экстремизма).

**Новизна диссертационного исследования** заключается в проведении анализа концепций внутриличностного, межличностного и межрелигиозного диалога для выявления особенностей проявлений диалогичности религиозного сознания в социальной реальности.

1. Определены формы диалога через философский анализ теорий М. Бубера, М.М. Бахтина, В.С. Библера, Э. Левинаса, Ю. Хабермаса такие, как внутриличностное общение и социальные отношения. Приведены дополнения в понимании диалогичности как характеристики сознания вследствие анализа характера межрелигиозных отношений.

2. Проведен анализ философских, психологических и религиозных теорий зарубежных и отечественных исследователей религиозного сознания, в ходе которого выделена специфика религиозного сознания. Установлено, что религиозное сознание при всей своей специфике несет в себе возможность



диалога. Отмечено, что религиозное сознание в современном мире становится глобальным под действием глобализационных изменений.

3. Исследована диалогичная природа религиозного сознания с позиции ее социальной и когнитивной сущности. Концептуализировано понятие «диалогичность религиозного сознания». Конфликтные ситуации в современном обществе, имеющие религиозные основания, обоснованы особенностями религиозного сознания отдельных верующих.

4. Исследованы межрелигиозные отношения в аспекте проявлений диалогичной природы религиозного сознания и определены предпосылки осуществления межрелигиозного диалога на основании идей светскости, толерантности и веротерпимости в России.

5. Продемонстрирована способность диалогичной природы религиозного сознания влиять на общественное бытие путем конструктивного (христианский экуменизм) проявления и выступать средством для разрешения межрелигиозных противоречий.

6. Показана возможность деструктивного проявления диалогичности религиозного сознания в социальной реальности (исламский экстремизм). Определено наличие конструктивного и деструктивного факторов в рамках одной религии.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Теоретическое значение диссертации заключается в возможности использования ее результатов для дальнейшего исследования религиозного сознания. Материалы работы, положения и выводы, полученные в ходе исследования, вносят вклад в развитие социальной философии, философии сознания, философии религии и религиозной философии. Результаты данной работы направлены на восполнение недостатка философских концепций диалогичности сознания.

Практическая значимость заключается в возможности использования выводов диссертации в формировании социально-политических позиций представителей государственных структур в области межрелигиозных отношений. Положения и выводы, сформулированные в диссертационном

исследовании, могут быть использованы в учебных курсах по социальной философии, философии религии и религиоведения для студентов и аспирантов, а также в качестве спецкурсов для направлений социогуманитарного профиля.

**Теоретическим и методологическим основанием диссертационного исследования** является диалектический подход, который позволил рассмотреть религии и религиозное сознание в их противоречивой природе (М.М. Бахтин, В.С. Библер). При выявлении сущностных структур религиозного сознания в их функционировании и развитии использовался феноменологический подход. В интерпретации религиозных текстов применялся герменевтический подход как искусство понимания и истолкования. В анализе индивидуального религиозного сознания применялся экзистенциальный анализ ситуаций диалога в религиозных отношениях.

В исследовании использовались общенаучные методы анализа и синтеза, сравнения и системного подхода, которые позволили выявить институциональную и системную природу религии и рассмотреть диалог как системные «субъект-объектные» отношения. Основой методологической базы исследования явились методологические подходы, реализуемые в работах известных исследователей диалога и религии (М. Бубер, М.М. Бахтин, Э. Левинас, М. Элиаде, Ю. Хабермас, И.Н. Яблоков).

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Социально-философский анализ теорий М. Бубера, М.М. Бахтина, В.С. Библера, Э. Левинаса, Ю. Хабермаса показал, что диалог реализуется на имплицитном (во внутриличностном общении) и на эксплицитном (в социальных отношениях) уровнях. В межрелигиозных отношениях диалогичное общение выступает формой коммуникации между субъектами социальной реальности, а в субъективности самого верующего - диалогичностью как свойством сознания. Религиозное сознание существует в неразрывной связи внешних и внутренних форм диалога.

2. Религиозное сознание обладает наименьшей диалогичностью по сравнению с другими формами общественного сознания. Религиозная вера

ограничивает проведение диалога. Несмотря на закрытость религиозного сознания как системы, возможности проведения межрелигиозного диалога существуют в сфере социально-политических отношений. Специфика религиозного сознания определяет особенности религиозного диалога. Религиозное сознание в современном мире становится глобальным под влиянием глобализационных изменений.

3. Диалогичность религиозного сознания есть характеристика сознания верующего, которая позволяет в рамках субъективной реальности персонифицировать собеседника, относящегося к сфере «священного». Благодаря диалогичной природе религиозного сознания осуществляется общение верующего с «воображаемыми существами», воспринимаемыми как некие высшие инстанции. Внутриличностный диалог направляет верующего к религии как системе социальных отношений, обладающей институциональной формой, и активизирует представления личности о «священном».

4. Идеи светскости, толерантности и веротерпимости являются средствами оптимизации межконфессионального и государственно-религиозного диалога в России, реализуемого посредством диалогичности религиозного сознания. Диалог может выступать дестабилизирующим фактором для религиозной системы, когда начинает воздействовать на её монологичную сущность. Возрастание монологичности при отсутствии диалога может привести к появлению религиозного фанатизма. Также на развитие такого рода идей влияют культурные и религиозные особенности определенного сообщества.

5. Диалогичность религиозного сознания как конструктивный фактор проявляется в движении христианского экуменизма и выражается во взаимодействии различных христианских церквей, направленном на совместное конструктивное разрешение социальных противоречий при сохранении экклезиологии (учение о церкви). Однако выделяется ряд внутриорганизационных противоречий, которые заложены самой христианской верой, претендующей на абсолютную истинность и неразделенность на части.

Диалогичная природа религиозного сознания в христианстве может иметь и негативные проявления, выражающиеся в противоборстве различных церквей.

6. Диалогичность религиозного сознания влияет на возникновение идей исламского экстремизма в результате рефлексии верующих относительно богословских вопросов, касающихся вероучения (трактовка Судного дня, отношение к Священным книгам, посланникам и др.). Исламский экстремизм стремится к прекращению диалогичного общения с представителями иных религиозных традиций и укреплению монологичности сознания для сохранения единства определенного сообщества. Благодаря ограничению диалога осуществляется радикализация ислама вместо заявленной адаптации его к современным условиям существования. Однако диалогичная природа религиозного сознания может также привести к развитию философско-богословских идей в рамках традиции ислама (суфизм).

**Апробация работы.** Диссертация обсуждена на кафедре религиоведения Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, одобрена и рекомендована к защите. Автор принимал участие в обсуждении полученных результатов на научных конференциях: X Всероссийская научно-практическая конференция студентов, аспирантов и молодых ученых (Красноярск, 28-29 мая 2009 г.), Третья межвузовская научно-практическая конференция «Современное знание: гуманитарный дискурс» (Красноярск, 5 марта 2013г.), Вторая Международная научная конференция «Общественные науки, социальное развитие и современность» (Москва, апрель 2013г.), Третья Международная научно-практическая конференция «Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания» (Нижний Новгород, 2-5 октября 2013г.). Положения и выводы диссертационного исследования нашли отражение в девяти статьях, четыре из которых размещены в журналах, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертации, – «Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева», «Европейский журнал социальных наук», «Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология.

Религиоведение.

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, двух глав (шесть параграфов), заключения и списка литературы, состоящего из 288 источников.

## ГЛАВА 1. ПРИНЦИП ДИАЛОГА И ПРОБЛЕМА ДИАЛОГИЧНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

В XX веке в результате роста межличностной коммуникации, вызванной техническим прогрессом, диалог становится востребованным как средство разрешения противоречий современного общества и как сущностный взгляд на общественное бытие. Глобализационные процессы приводят к столкновению культур посредством контактов их представителей в рамках единого социального взаимодействия. В результате чего, общество начинает восприниматься через призму «субъект-объектных» отношений<sup>20</sup>. Сущность глобализации открывается в анализе проблемы «Восток – Запад», исследование которой основывается на диалектическом методе, что позволяет представить «восточный» и «западный» миры в качестве противоположностей и найти форму их «примирение»<sup>21</sup>.

Исследование диалога имеет значение в диалектическом взаимодействии его элементов и возможностей реализации в общественной жизни, а также в процессе его видоизменения. Учитывая множество определений, в данной работе мы будем иметь в виду диалог как форму коммуникации, полноценно осуществляющуюся при наличии общего основания у субъектов, а также как возможную методологическую основу взаимодействия религий в современном мире. Стоит отметить, что диалогичность сознания и внутриличностный диалог являются в большой степени понятиями, разработанными в психологической науке (А.А. Бодалев, С.Л. Братченко). В философии они представлены в виде немногочисленных исследований в контексте работы с произведениями литературы (Ю.М. Лотман) и теорий диалога (М.М. Бахтин). Ключевыми моментами проблемы внутреннего диалога и диалогичности сознания являются в работах В.И. Кудашова, И.В. Мананникова.

---

<sup>20</sup> Куликов В.Б. Диалогическая философия и философская антропология // Диалог в философии: традиции и современность. СПб., 1995. С. 63

<sup>21</sup> Яценко М.П. Глобализация как форма организации исторического процесса. Красноярск, 2008. С. 338.

В современном обществе существуют множество противоречий и конфликтных ситуаций, в основе которых находится религиозный фактор. Религия, являясь центральным элементом любой культуры, определяет ее специфику<sup>22</sup> и выступает одним из наиболее заметных факторов, определяющих характер социальных отношений в современном мире. Однако в непосредственное взаимодействие вступают отдельные личности. Результаты их деятельности, основанные на субъективных представлениях, в том числе и религиозных, влияют на взаимодействие целых сообществ. Исследование диалога в религиозном сознании должно учитывать особенности диалогичной природы сознания верующего. Объективное представление о человеческом сознании, его возможностях и особенностях может оказать помощь в решении конфликтных ситуаций между различными религиозными культурами, государствами и отдельными верующими.

Учитывая противоречивость и амбивалентность используемых в работе таких понятий, как «религиозность», «священное», «вера» и их реальную наполняемость, представляется необходимым зафиксировать авторскую позицию в отношении религиозных представлений как религиозно нейтральную. Понимая относительность реализуемой объективной позиции, мы исходим из равноправного положения всех религий и объективной оценки влияния каждой из них на конкретный социум и человечество в целом.

### **1.1. Анализ принципа диалога в философской традиции**

Диалог как форма коммуникации может быть исследован с позиции философии, где определяется его понятийная основа в связи с концепциями философии сознания, философии религии, феноменологии и герменевтики. Диалог (от греч. dialogos – беседа, разговор) — способность субъекта противоречить другому, возражать, доказывать и опровергать высказывания, аргументировать и отстаивать свое собственное мнение. Диалогичное общение

---

<sup>22</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. 33с.

есть универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и социальные отношения<sup>23</sup>. В диалоге человек выступает и как субъект процесса, и как объект вследствие своей амбивалентной сущности. «Человек — условие мыслимости и существования онтологии диалога»<sup>24</sup>. Диалог может быть представлен как философский метод для познания и осмысления социальной реальности. Яркий пример – сократические диалоги, где истина достигается путем вопросов и ответов между учеником и учителем. В дальнейшем диалогичная форма философствования получила развитие в диспутах Средневековья (Цельс против Оригена), в межкультурных связях эпохи Возрождения, в спорах религиозно-философского и научного мировоззрений в XIX-XX вв.

Практическая диалогичность существует на протяжении всей истории человечества. В той или иной степени к ней обращались многие мыслители. Проблема диалога вызвала интерес еще в Античности, была развита средневековыми философами и богословами, но одним из ключевых моментов исследований она становится в начале XX века. Исследование диалога и диалогичности сознания в большой степени относится к иудео-христианской традиции. Развитие соответствующих идей происходит в рамках христианской культуры, где наиболее полно представлено межличностное общение и межрелигиозный диалог. Примерами можно назвать философско-богословские споры Средневековья, диалог с Богом (Р. Нибур), столкновение цивилизаций (С. Хантингтон), обращение к своей совести (В. Франкл). Сложным при этом является игнорирование западных ценностей. Основоположником исследования диалога является М. Бубер, который создал «диалогическую онтологию»<sup>25</sup>, в некотором смысле возродил диалог как философский принцип, актуализировав его для исследований последующих мыслителей, которые в различной степени

---

23 Аверинцев С.С., Давыдов Ю.Н., Турбин В.Н. М.М. Бахтин как философ // Рос. академия наук, Институт философии. М., 1992. С.92

24 Кудашов В.И. Диалог // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь. М., 2006. С. 284.

25 Лифинцева Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера // История философии. М., 1997. Вып. 1. С. 48-58.



опирались на буберовскую модель диалога. Его идеи в определенной степени отражают представления о коммуникации друг с другом и с Богом иудео-христианской традиции.

Свою философскую концепцию М. Бубер создал на основе диалога Я-Ты, Я-Оно, взаимоотношений человека и окружающего мира, человека с миром духовных существ и между различными религиями. Диалогичным подходом были проанализированы основные вопросы философии, теория познания, онтология, этика и др. Подход к диалогу М. Бубера многоплановый: исторический, культурологический и психологический. Вследствие этого, исследователи подошли к пониманию диалога, опираясь на различные аспекты, затронутые данным мыслителем. Основные направления «диалогичной философии» выделены российскими исследователями. Мы считаем, что рассмотрение подходов к творчеству М. Бубера поможет выделить специфические стороны диалога и в дальнейшем смоделировать возможности проявления диалогичной природы сознания, его культурного и психологического потенциала.

Представители исторического подхода (П.С. Лифинцева) рассматривают философию М. Бубера как продолжение традиции К. Ясперса, Э. Левинаса и др. и как основоположником философии диалога, продолженной А. Петцелтом, К. Шалером, Ю. Хабермасом. Приводя данные из истории философии, они утверждают, что М. Бубер соединил две философские и культурные традиции посредством диалогичного подхода — европейскую и иудаистскую. Один из основных истоков его диалогической онтологии — хасидский мистицизм. М. Бубер полагал, что универсальные и общие для христианства с иудаизмом идеи (открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идея совершенства и блага) должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению<sup>26</sup>. Также философия М. Бубера рассматривается как один из видов экзистенциализма, противопоставленная

---

26 Лифинцева Т.П. Хасидский мистицизм как источник теологии Мартина Бубера // Философия в поисках онтологии. Самара, 1994. Вып. 1. С. 89-110.

атеистической точке зрения Ж.-П. Сартра и А. Камю<sup>27</sup>.

Культурный подход (А.П. Огурцов, В.М. Лейбин) к изучению философии М. Бубера трактует диалог как культурный компонент. Культура XX в. есть противостояние трансцендентальной и диалогичной философий, встреча и совместное бытие Я и Ты<sup>28</sup>. Также она представляется системой исторически развивающихся путей человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни, для своего развития использующая диалог как способ освоения и передачи информации. Философия М. Бубера понимается в качестве «диалогического персонализма»<sup>29</sup>, который основывается на межчеловеческих отношениях, включающих в себя размышления о двойственности человеческой личности и экзистенциальной вине индивида. Культурный подход к философии М. Бубера акцентирует внимание на взаимоотношениях человека и общества, при котором происходит обмен информацией и оформляется традиция определенного исторического времени как творческое созидание культуры. При данном понимании диалога культура трактуется как общение, но без внимания остается духовно-психологическая сторона сферы жизнедеятельности человека.

Психологический подход (П.С. Гуревич, Д. А. Ольшанский) к творчеству М. Бубера, находя истоки диалога в «преддиалогичных» концепциях немецкой классической философии (Фихте), стремился к раскрытию мира человеческой субъективности при представлении внутреннего Я как самостоятельного объекта исследования<sup>30</sup>. Центральное место занимают отношения Я с духовными существами, которые, являясь надличностными, вошли в мир и стали доступны восприятию (пророчества) или же находятся на пороге этого (духовный потенциал человека, намерение). Личность имеет склонность к осознанию духовной сферы путем восприятия священного доступными для

---

27 Лифинцева Т.П. Хасидский мистицизм как источник теологии Мартина Бубера // Философия в поисках онтологии. С. 89-110.

28 Огурцов А.П. Культура как встреча Я и Ты: М. Бубер // URL: [http://www.riku.ru/lib/fil\\_zk/ogurcov.htm](http://www.riku.ru/lib/fil_zk/ogurcov.htm)

29 Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999.С.60

30 Гуревич П.С. Экзистенциализм Бубера // Квинтэссенция: философский альманах. М., 1992. С.156-176.

себя способами. На основании этого представляется возможным разделение людей на верующих и верящих на основе диалога с Богом<sup>31</sup>.

Оригинальной по своему содержанию и ходу размышлений представляется нам позиция И.Н. Кругловой, которая рассматривает творчество М. Бубера в психологическом, культурологическом и философском ракурсе. «Бубер не создал своей школы»<sup>32</sup>, но при этом его роль в сфере идеологии как религиозной, так и светской, его значительный вклад в литературоведение, психологию и антропологию является неоспоримым. Существенным является то, что М. Бубер находится у истоков диалогического принципа мышления, во многом определяющего современный образ мысли. И.Н. Круглова исходит из понимания возможностей осуществления диалога. Я выступает как отношение, а Ты как проявление в мире причинности, в пространстве и времени. Существование диалога зависит от решительности самого человека, от настроенности его на отношения Я и Ты<sup>33</sup>.

Несмотря на то, что философская концепция диалога М. Бубера была сформирована в начале XX в., она является актуальной в настоящее время, поскольку может помочь в поиске путей разрешения проблем взаимоотношений представителей разных культур, религий, их совместного развития в условиях глобализации. Философ описывал в своих трудах проблемы самоопределения личности, становления индивидуальности, а также характеризовал отношения человека со священным, процесс общения. Кроме этого, диалог рассматривается М. Бубером как принцип развития личностных способностей, который нашел свое проявление во внутриличностном общении субъекта со своим внутренним миром и в межличностном взаимодействии субъекта с другими участниками.

Дальнейшее развитие диалог как форма коммуникации нашел в трудах отечественного философа и филолога М.М. Бахтина, рассматривающего диалог

---

31 Ольшанский Д.А. Мартин Бубер: диалогичный принцип сакрального мышления // Философия XX века: школы и концепции. СПб., 2001. С 171-176.

32 Круглова И.Н. Концепция диалога Мартина Бубера // Вестник Красноярского университета. Серия Гуманитарные науки. 2006. № 6. С. 269-274

33 Бубер М. Я и Ты. М., 1993.С.38

в контексте культурно-исторического наследия. Под понятием «культура» он понимал общение представителей различных культур прошлого, настоящего и будущего, которые встречаются в настоящем времени. Личности, общаясь через произведения искусства, философии, воспринимают мир в богатстве взаимодействий предметов, объектов и философских начал. Для личности культура выступает «формой самодетерминации нашей жизни, сознания, мышления»<sup>34</sup>. Составной частью диалога культур представляется внутреннее общение личности, осуществляемое с другими существами через произведение и текст, в том числе и религиозный. Бог как сверхъестественное существо представляется субъектом общения, способным к осуществлению полноценного диалога с людьми. Это является в большей степени характерным для христианской традиции (Иисус), чем для ислама, где Аллах не являлся в телесном образе верующим и не говорил с ними без посредников.

К проведению диалогического общения без возможного причинения вреда своей самости способна только свободная личность. Осознать свою свободу личность может в культурном контексте посредством диалога. Диалог есть всеобщая основа всех речевых жанров, представляющих культурно-историческую память в виде летописей, юридических документов, хроник, научных трудов, бытовых текстов<sup>35</sup>. Для объяснения процесса внутриличностного диалога вводится понятие «полифония» (многочисленный звук), на основании которого М. Бахтин строит всю свою концепцию диалога и диалогического взаимодействия. Полифония есть метод познания, концепция мировоззрения человека, способ отношений между людьми, культурами и религиями. Сущность полифонии заключается в том, что сознания личностей остаются самостоятельными и находятся в таком взаимодействии, при котором не происходит гомофонии. В полифонии происходит сочетание нескольких индивидуальных волей, совершается принципиальный выход за пределы одной воли, так как подлинное существование человека заключается в «несовпадении

---

34 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С.289.

35 Аверинцев С.С., Давыдов Ю.Н., Турбин В.Н. М.М. Бахтин как философ // Рос. академия наук, Институт философии. М., 1992. С.102.

с самим собой»<sup>36</sup>. Согласно этому для диалога как формы существования необходимо минимум два субъекта, а для внутриличностного общения – персонификация внутренних состояний для общения.

Концепция устройства общественного бытия М.М. Бахтина включает не только понимание процесса общения, но и определяет предпосылки его возникновения: наличие минимум двух субъектов, основания взаимодействия, в том числе и совпадение целей и т.д. В.Л. Махлин считает, что М. Бахтин осуществил секуляризацию религиозного опыта в русле диалогического принципа, чем способствовал общению опыта с философией<sup>37</sup>. Благодаря этому личность становится способной реализовать свои возможности и стремления к саморазвитию, а также к улучшению общественного устройства путем оказания влияния на мировосприятие других личностей.

На наш взгляд, в диалоге человек осознает подлинность общественного бытия путем совместного сосуществования множественности самостоятельных сознаний. В результате такого понимания жизни, мир представляется не единым в пространстве и времени, общим для всех участников, а множеством миров равноправных сознаний, обладающих разными уровнями развития и степенью восприятия, что сравнимо с наличием народных пословиц и шиллеровских дифирамбов в одном сочинении. М. Бахтин отождествляет «монологизм» с «объективностью», под которой понимает наличие единой точки зрения, являющейся внешней по отношению к позициям участников<sup>38</sup>, то есть личность через диалогичную природу реализует себя в развитии, противопоставляя возможной объективности представлений. При этом в своем существовании и процессе познания ни одна личность не может претендовать на обладание абсолютной истиной, для каждого участника диалога она является своей в своей субъективной реальности. Слияние точек зрения может привести к уничтожению диалогичной природы, невозможности полифонии. Идея

---

36 Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 100.

37 Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. М., 1997. С.18.

38 Евлампиев И.И. Диалогизм или полифония? // URL: [http://anthropology.rchgi.spb.ru/bakhtin/bahtin\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/bakhtin/bahtin_i2.htm).

соборности наиболее ярко иллюстрирует данную идею диалогического существования, т.к. только через объединение возможно подлинное существование<sup>39</sup>.

Развитие принципа диалога в качестве межкультурного способа взаимодействия произошло во взглядах российского мыслителя В.С. Библера, в основе философии которого находятся понятия диалога. При этом он рассматривает диалог в логическом понимании и развитии как предмет диалогистики или логику начала мышления. По мнению В.С. Библера, диалогика – это явление, присущее именно концу XX – началу XXI вв. Она включает в себя все предыдущие виды логик, которые в современном мышлении объединены и действуют совместно. Помимо этого, диалогика использует все логические понятия, диалектические контрверзы прошлых веков, но при обретении ими актуальности в современной жизни. Диалогика обретает значение для человека, оказавшегося в необходимости заново определять основные понятия, «основные векторы своего бытия через искусство, философию и религию»<sup>40</sup>. У В.С. Библера диалогика представляется в качестве философского открытия, стремящегося обнаружить основания логики мышления и претендующего на обоснование общесоциальных изменений, коренные трансформации мышления людей<sup>41</sup>. Задача диалогистики заключается в актуализации деятельности диалогической сущности сознания личности через беседу со своим внутренним Я.

В построении концепции диалога культур В.С. Библер исходил из рассуждений о том, что изменения восприятия и представления людьми общественного бытия породили синтез культур, поставив тем самым проблемы их диалога<sup>42</sup>. В связи с этим диалог представляется необходимым для прогрессивного сосуществования различных культур и религий. Согласно В.С. Библеру, в современных условиях диалог как общение между личностями на

---

39 Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.

40 Библер В.С. Диалог и диалогика // URL: [http://www.bibler.ru/bid\\_dialog.html](http://www.bibler.ru/bid_dialog.html).

41 Библер В.С. Диалогика в канун XXI века // URL: [http://www.bibler.ru/bid\\_dialogika.html](http://www.bibler.ru/bid_dialogika.html).

42 Библер В. С. Культура. Диалог культур // Вопросы философии. 1989. № 6. С.31-42

равных мировоззренческих условиях невозможен, потому что над людьми довлеет тяжесть многих культурных, религиозных установок, которые сосуществуют в одном, всеобщем для них пространстве человеческого сознания. Для осуществления максимально приближенного к равноправию общения необходима длительная внутренняя работа над самим собой, в которой Ты не должно стать двойником. Другое Я должно воплощать и персонифицировать логику другого бытия, логику несводимости внешнего предмета к своей исходной идеализации<sup>43</sup>.

По нашему мнению, особенно актуальной диалогика представляется в рамках глобализационных изменений, вызывающих в человеке нарушения культурного самоопределения и требующих корректировки собственных представлений, в том числе и религиозных, под современные тенденции развития общества. Кроме этого, диалог не сводится к общению. Диалог и общение не тождественны, но общение включает в себя диалог, так как сознания других «нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, с ними можно только диалогически общаться»<sup>44</sup>. В сознании современного человека диалог с самим собой является не только критикой своего внутреннего Я, но спором с иной культурой. Также диалог представляется в качестве метода общения настоящего с будущим, где современный человек является соавтором, читателем и зрителем этого будущего. Он через замысел произведения проецирует свои идеи и переживания в будущее.

В процессе исторического развития принцип диалога из обмена смыслами, идеями между субъектами распространяется на область межкультурного общения. Диалог приобретает форму нового смыслообразования в процессе общения. Э. Левинас в своих произведениях рассматривал именно эту форму диалогического общения, так как, согласно его концепции, только диалогическом сосуществовании с «другим» личность способна осознать себя. Прибывая в своем собственном бытии, человек не в

---

43 Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры. М., 1990. С. 61.

44 Там же, с. 19

силах полноценно осознать своего Я. Ему необходим для этого собеседник. Внутриличностное общение со своим внутренним миром воспринимается как возможность нарушения тождественности личности, ведущая к дезорганизации человеческого существования. А.В. Токранов утверждает, что в философии Э. Левинаса Бог предстает в качестве «другого» в процессе общения двух самодостаточных субъектов, один из которых не нуждается в наличии сверхъестественных существ ни как в источники жизни, ни как в спасители, потому что имеет все необходимые для этого ресурсы в себе<sup>45</sup>.

Специфика Я, согласно Э. Левинасу, формируется в сознании, которое направлено на работу с самим собой, осуществляя спекуляции в мышлении. Однако такая деятельность может привести к возникновению идей, не обладающих должным критическим осмыслением со стороны личности и ее оппонентов. Для развития личности и процесса смыслообразования необходимым является наличие диалогического общения, проходящего в рамках дискурса. «Другой, поскольку он другой, - не просто alter ego; он есть то, что я не есмь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия другим»<sup>46</sup>.

В современной философской мысли существует отношение к диалогу как средству коммуникации. Такая концепция принадлежит философу и социологу Ю. Хабермасу, который в центре своей позиции располагает универсальное коммуникативное общество и основывается на теориях К. Маркса, М. Вебера, Т. Парсонса, Т. Адорно, их критическом анализе. Общество вне зависимости от культурных, религиозных и национальных различий рассматривается в качестве единого пространства, основанного и существующего вследствие коммуникации. Участниками коммуникативного действия являются субъекты социальных отношений, имеющие представления об объективной (обладают пониманием картины мира и своего места в ней) и субъективной (способны к разговору с самим с собой) реальностях. При этом человек должен обладать

---

45 Токранов А.В. Философия религии Э. Левинаса // Религиоведческие исследования. 2010. № 3-4. С. 230.

46 Левинас Э. Время и другой. СПб., 1999. С. 90.



осознанием значимости своих утверждений и стремлением получить обратную связь от собеседников.

Взаимодействие происходит в сфере социальных отношений, поэтому для полноценного осуществления коммуникации личности необходим обмен информацией широкого спектра областей. Важным представляется не только критика социума и своего внутреннего мира, но и сущности, в духовном плане более развитой (Бога, Абсолюта, Аллаха). В отношениях со священными существами не может быть равноправной коммуникации. Однако в религиозных сообществах как социальных системах могут сохраниться важные для всего общества дифференцированные выразительные возможности: чувствительность к неудачам, к общественным патологиям, к провалу индивидуальных жизненных проектов и т.д.<sup>47</sup> При рассмотрении коммуникативного действия прослеживается связь с диалогом как с тождественным понятием в рамках системного подхода. Коммуникация и межрелигиозный диалог представляются структурообразующими процессами в системе общества и религии.

В основе такой структуры общества связь осуществляется посредством общности познающих субъектов - интерсубъективности, включающей в себя рефлексию, интуицию и рациональность<sup>48</sup>. Субъекты сохраняют свою индивидуальность как результат опосредования между участниками коммуникативного процесса в выработке единого взгляда или отношения по какому-либо вопросу. Различия в существующих формах культуры, объясняющихся наличием исторически-сложившихся изменений, специфическими путями рационализации, ведут к диалогу культур, в результате которого начинают развиваться ранее нереализованные возможности культуры<sup>49</sup>. Коммуникация есть характеристика общества, способного на творческую деятельность, на производство материальной и духовной

---

47 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М., 2011. С.105.

48 Лещев С.В. Интерсубъективность и коммуникативное действие: (неокантианство и постмодернизм прагматики Ю. Хабермаса) // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 165-175.

49 Шачин С.В. Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса : автореф. ...канд. филос. н. СПб., 1996. С.19.

продукции. Результаты коммуникативного действия находятся в зависимости от общественных условий, государственной политики. В свою очередь государство через коммуникативное пространство, в деятельности которого принимают участие все граждане вне зависимости от религиозных убеждений, обеспечивает себе легитимность. В рамках этого пространства на основе коммуникации целостность государства как некоего социума, связанного определенными условиями, обеспечивается со стороны как религиозных, так и нерелигиозных личностей, которые благодаря такой системе получают возможность сформировать свои мировоззрение<sup>50</sup>.

На наш взгляд, для выявления чистого коммуникативного действия необходим анализ общественной жизни с целью выявления свободной коммуникации от коммуникации, находящейся под воздействием (государства, внешних факторов). В этой связи возникает предположение о возможности проведения такой коммуникации в области взаимодействия, где человек способен на открытый контакт субъекта со своими внутренними переживаниями и, как следствие, на отношения со священным.

При этом понятие «священное» трактуется нами, согласно концепции М. Элиаде, как некая высшая ценность человеческого существования, обнаруживающаяся в бытии как нечто отличное от мирского, восприятие которого априорно присуще человеку. Помимо этого, священное определяет ориентиры и показывает наличие «абсолютной реальности, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира»<sup>51</sup>. Священное и мирское представляются двумя формами бытия, двумя параллельно существующими реальностями, которые в определенной степени противопоставляются. При том, что священное базируется на мирском. Предмет или процесс жизни человека или сообщества может стать священным, но также может вернуться в мирское. Становясь священным, бытие обретает специфичные черты, которые определяют его

---

50 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М., 2011. С.18.

51 Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С.22.

новые функции. Священное осуществляет установление и поддержание связи с миром сверхъестественных существ, с миром священного.

Итак, в результате социально-философского анализа соответствующих концепций диалог представляется комплексом когнитивного, чувственно-эмоционального и нормативно-аксиологического состояний, осуществляющих взаимодействие субъектов при наличии общих оснований, которыми, в частности, могут выступать общечеловеческие ценности или элементы культуры. Диалог, реализуясь на эксплицитном (в социальных отношениях) и на имплицитном (во внутриличностном общении) уровнях, выступает формой коммуникации в межрелигиозных отношениях, а во внутриличностных процессах верующего – свойством сознания – диалогичностью. Религиозное сознание существует в неразрывной связи внешних и внутренних форм диалога.

Диалог способствует возникновению нового знания и является особой формой познавательной коммуникации, позволяющей либо найти согласие, либо утвердить участников в противоположности позиций. Комплексное рассмотрение различных подходов к пониманию диалога осуществляется на имплицитном уровне как принципа диалогичности природы человеческого разума (В.С. Библер), как диалогичности сознания (В.И. Кудашов) и на эксплицитном уровне как способа общения между субъектами (М. Бубер), как обмена культурными данными (М.М. Бахтин), как способа смыслообразования (Э. Левинас) и как коммуникативного действия (Ю. Хабермас). Это позволяет представить диалог средством коммуникации и диалектического взаимодействия, обладающего внутриличностной (Я-Я) и социально-культурной (Мы-Другие) формами, основой которых является диалогичная природа сознания познающего субъекта и направленность сознания на познание себя через сопоставление с другими.

## 1.2. Внутриличностный диалог в религиозном сознании

Религия как форма общественного сознания является отражением общественного бытия. Религиозные представления соответствуют духовным потребностям человека. Религия, являясь особой формой осознания мира человеком, выступает в качестве системы, осуществляющей связь человека с миром священного посредством веры (внутренний компонент) и символизма (внешний компонент), содержит в себе соответствующие моральные и этические предписания и имеет организационную структуру (церковь, джамаат). Кроме этого, религия формирует бытие верующего. Из складывающихся представлений у человека, его потребностей, а также заложенных в детстве религиозным окружением некоторые представления формируются его предпочтения, влияющие на восприятие мира посредством религиозного мировоззрения. Религиозное сознание понимается как сознание человека, осуществляющего общение с миром священного посредством персонификации своих представлений и поддерживающего связь с ним с помощью религиозной веры.

Человек в процессе жизнедеятельности постоянно находится в процессе общения не только с другими людьми, но и с самим собой. Внутренний диалог положительно влияет на становление личности и развитие межличностных отношений. При этом под внутриличностным диалогом мы понимаем общение личности со своим внутренним, духовным содержанием (чувствами, переживаниями, эмоциями) как самостоятельным субъектом в рамках субъективной реальности. Обращение человека к своему Я есть попытка решения проблем, связанных с переизбытком поверхностного общения, и желание полемизировать с равноправным, достойным собеседником без ограничений, налагаемых обществом. Личность развивает определенные идеи, сама в себе находит в своем же лице соперника, дискутирует с ним, то есть осуществляет критический анализ, посредством которого происходит поиск необходимого решения.

Для полного представления о внутреннем мире человека необходимо проводить исследования и в области религиозных убеждений через призму диалога. Для выявления качеств, характерных религиозному сознанию, определению отличительных свойств этого вида сознания от других, а также разъяснению взаимосвязей между ними необходимо более подробное рассмотрение его в контексте социальных отношений. Ключевую роль в становлении полноценного диалога внутри личности играет сознание самого индивида. Проблематика, связанная с осознанием особенностей сознания и реализации в социальной действительности, в философии является на протяжении многих десятилетий одной из самых актуальных тем.

Наличие сознания представляется очевидным свойством человеческого существа, а важность его изучения является актуальной на протяжении всей истории человечества. Проблема сознания с древности привлекала внимание многих мыслителей. В начале XX в. она затрагивалась многими мыслителями в контексте процесса рационального и чувственного познания: феноменология Э. Гуссерля, философия К. Ясперса и т.д. Кроме этого, данной проблематикой активно интересовались русские мыслители этого периода, рассматривая сознание через призму религиозного опыта (Н.А. Бердяев). Во второй половине XX в. ведущую роль в философии заняли сторонники аналитического подхода (Дж. Серл, Т. Нагель, Д. Чалмерс и др.)<sup>52</sup> К началу XXI в., сочетая новые технологические разработки исследований в области нейрофизиологии, нейробиологии и психологии личности, сформировалась философия сознания, рассматривающая его как некую программу с различными уровнями обработки информации (Д. Чалмерс, Х. Патнэм, Д. Деннет, Г. Райл, Дж. Серль).

В философии сознания можно выделить различные подходы в понимании функциональности сознания, которые преследовали цель поиска роли сознания и возможности его существования отдельно от тела. Например, физиологический подход (Х. Патнэм) рассматривает сознание как функцию

---

<sup>52</sup> Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993, С. 159-174.

мозга с присущим ему программным обеспечением и сравнивает мозг с машиной Тьюринга, а сознание - с компьютерной программой<sup>53</sup>. Сознание выступает интегрирующей системой, которая на протяжении своего развития постоянно включает, заменяет поступающую информацию<sup>54</sup> и возникает в живом существе под воздействием языка и культурных установок. Изучение сознания должно сочетать достижения различных областей знания. С одной стороны, натурализовать философию сознания, а с другой – добавить методологические понятия и установки в науку о сознании (Д. Деннет). Соединение марксистского мировоззрения, переработанного под современные тенденции философии с сочетанием новейших научных достижений, осуществляет отечественный мыслитель Д.И. Дубровский, выразивший свои идеи в концепции субъективной реальности<sup>55</sup>. Сознание личности напрямую зависит от работы мозга, его физиологического состояния. Некоторые бессознательно-психические феномены имеют существенное значение для понимания структурных, содержательных и процессуальных аспектов субъективной реальности<sup>56</sup>.

На наш взгляд, при всей значимости проблемы взаимоотношения мозга и сознания в российском философском обществе пока не сложилась система их исследования в силу отсутствия критической массы мыслителей и дискуссий между ними, а многие фундаментальные работы зарубежных авторов остаются не доступными широкому кругу. Анализируя существующие концепции, можно предположить, что сознание рассматривается преимущественно как результат влияния внешних факторов: культурного и религиозного наследия социума, происходящих событий в жизни самого индивида. Сознание представляет собой комплекс когнитивно-чувственных и поведенческих реакций организма, который влияет на жизнедеятельность индивида и обладает динамичностью развития (прогресс-регресс). Изначальную интенциональную посылку

---

53 Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999. С. 102.

54 Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного // История философии. М., 2000. Вып. 5. С. 192-198.

55 Дубровский Д.И. Сознание. Мозг. Искусственный интеллект: сб. статей. М., 2007. С.8.

56 Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С.58.

(первотолчок) задает мозг в физико-химическом процессе. Дальнейшее функционирование и развитие сознания заключается в собственных ресурсах и окружающем его социуме. Однако мозговые процессы могут влиять на данную деятельность в результате каких-либо физиологических или нейропсихологических нарушений, что может привести к потере четкости мышления, скорости обработки информации и т.д.

При самодостаточности сознания наблюдается наличие диалогичности и возможности рефлексии как производной внутриличностного диалога, отделяющей человека от машины и других существ, что позволяет говорить о сформированности личности. Религиозное сознание представляется результатом диалогичной работы личности посредством персонификации внутренних процессов в сверхрациональные, мистические существа с целью проведения внутриличностного общения. В ходе данного диалога осуществляется поиск ответов на экзистенциальные вопросы и формирование мировоззренческой позиции. Составляющие религиозного сознания в определенной степени оказывают влияние на деятельность личности в социальных отношениях вне зависимости от уровня воцерковления. Во многом такое положение объясняется уровнем развития, сроками существования религиозного компонента в истории человечества и его ролью в жизни социума. В трактовке возникновения религиозного сознания как особого вида психической деятельности существуют две противоположные точки зрения, основанные на понимании периода возникновения религиозных верований.

Первая позиция утверждает отсутствие безрелигиозного этапа развития человека, основываясь на существовании религиозных убеждений с момента рождения, и трактует религию как удовлетворение нематериальных потребностей, стремление к Абсолюту, священному через поиск бессмертия, целостности и совершенства, вызванного имеющимся опытом смерти, разрозненности и порочности существа. Сторонниками данной позиции являются религиозные мыслители (А.С. Хомяков, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев) и богословы (П.А. Флоренский). Такое понимание религиозного сознания

предполагает существование Бога, который через Откровения являет себя в мире, вкладывает религиозность в человека как свое творение. Человек представляется образом, неизменным набором качеств, данных от рождения, к которым относится религиозность и способность к общению, и подобием Божьим, подразумевающее стремление человека к совершенствованию с помощью данных Богом возможностей. Божество является полнотой благ, а человек Его образом, а образ заключается в том, что исполнен всякого блага. Следовательно, в человеке от рождения присутствует представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость<sup>57</sup>.

Религиозный компонент присутствует в сознании человека на протяжении всего периода его жизни, а также сопровождает человечество в процессе его исторического развития. Религиозное сознание личности неразрывно связано с представлениями о божественном проявлении, а вся история человечества воспринимается как история взаимодействия сознания личности и божественного<sup>58</sup>. Религиозное сознание интенционально к божественным проявлениям в социальной реальности, но в результате давления внешнего мира и процессов секуляризации на верующего, область осознанного соприкосновения со священным ограничивается. П.А. Флоренский выделял сон как место мистического общения<sup>59</sup>. Священное пространство (храм) и время (религиозные праздники) окружают человека и формируют в определенной степени его мировосприятие.

В XX в. христианское богословие осуществило переосмысление роли религиозности в формировании современной картины мира при сохранении базовых положений концепции безрелигиозного периода. Также формируется либеральное богословие в рамках протестантской традиции (Ф. Шлейермахер, Э. Трельч, Д. Бонхёффер, Р. Нибур). Либеральные богословы считают, что со времен раннего христианства мир существенно изменился. Библейский текст, богословские термины, догматические формулировки и вера перестали быть

---

57 Нисский Г. Об устройстве человека. СПб., 1995. 176 с.

58 Бердяев Н.А. Философия сознания. М., 2005. – С. 137-160.

59 Флоренский П.А. Иконостас. М., 1995. С.3



понятными людям, поэтому требуется дать новое объяснение религиозным представлениям и определить их формы изменения. Так Ф. Шлейермахер понимал Бога как Мировой дух, никогда не существовавший помимо мира и познаваемый в себе и в вещах, религию как чувство человека зависимости от Бога, в котором личность функционирует за счет мышления, основанного на чувственном опыте<sup>60</sup>.

Религиозное сознание в соответствии со своей божественной природой стремится к миру, его законам как проявлениям божественности и определяет степень истинности любого рода действия<sup>61</sup>. Д. Бонхёффер в рамках своей идеи «безрелигиозного христианства» утверждал о необходимости признания совершеннолетия мира и упразднения религиозной веры в сверхъестественные существа. Человек в процессе развития научился справляться без богов<sup>62</sup>. Процесс становления безрелигиозной религии человечества схож с изменением отношения индивида к идеям, связанных с детством, то есть ребенок вырастает, фантастические существа, образы которых сформированы обществом для воспитания, утрачиваются.

На наш взгляд, представление богословов и религиозных философов XX века о божественности сознания человека и пребывания его в неразрывной связи со священным утверждает естественность изменения формы религиозной организации при сохранении места и роли религиозности в жизни верующего вне зависимости от уровня его веры. Изменения социальной реальности, формирование новой картины мира и господство той или иной научной концепции приводит к новым формам организации религиозной деятельности, сохраняя религиозность как качественную характеристику личности, неотъемлемо существующую и развивающуюся совместно с человеком.

Согласно концепции Р. Отто, в основе индивидуальной религиозности находится встреча человека со «священным», происходящая внутри психики и

---

60 Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. СПб., 1994. С.39.

61 Там же, с. 108

62 Угринович Д.М. «Безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера и его продолжателей // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 94-102.

вызывающая соответствующие религиозные переживания. Реализуется религиозность через религиозный опыт. Данное явление религиозности в сознании называется «нуминозное». Оно обладает степенью присутствия как в религиозных традициях, так и в сознании каждого отдельного человека<sup>63</sup>. Приобщившись к «священному», религиозное сознание стремится удержать частичку его и постоянно поддерживать связь с ним для жизни в этом мире путем диалогичного внутриличностного общения, поддержания «живого контакта с Богом», а также устраивает внутри мирского модель священного мироздания: строительство дома и культовых сооружений, проведение праздников и т.д.

Вторая позиция настаивает на постепенном появлении и развитии религиозных представлений, то есть наличия в истории дорелигиозного периода. Подразумевается, что становление нравственности в отрыве от животных потребностей, появление эстетического элемента и культуры как базы должны были привести к развитию психики. Духовная составляющая человека стремилась к удовлетворению не только материальных потребностей, но и формирование общественного сознания<sup>64</sup>. Выделяются исследователями ранние формы религиозных убеждений такие, как анимизм (Э. Тайлор), магия (Дж. Фрэнгер), аниматизм (Р. Маретт), мистицизм (Л. Леви-Брюль), тотемизм (И. Пиклер), фетишизм (С.А. Токарев). При этом мышление первобытного человека отличается от сознания современного в соответствии со сложившимся на данный период времени социально-историческим типом. Сознание индивида дорелигиозного периода обуславливалось наличием коллективных представлений, которые, возможно, содержали предпосылки для возникновения религиозных представлений<sup>65</sup>. Сторонники дорелигиозного периода основывают свои утверждения на принятии религиозности как относительно оформленных представлений о сверхъестественных существах при наличии

---

63 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идеи божественного и его соотношения с рациональным / пер.с нем. яз. А.М. Руткевич . СПб, 2008. С.13.

64 Угринович Д.М. Искусство и религия. М.: Политиздат, 1982. С. 28-36.

65 Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.С.8.

зачатков культовой деятельности.

Однако при данной трактовке возникновения религиозного сознания возникают вопросы относительно формы сознания без религиозности, хотя религиозные представления уже имели место быть без должного оформления. Религиозные представления, в трактовке концепции дорелигиозного периода, развивались постепенно при определенном уровне сознания, направленного на объяснение процессов и явлений существующей реальности, трактовавшихся как разумное волеизъявление неких сверхъестественных сил. Развитие сознание человека в частности и человечества как целого организма связано со столкновением с явлениями окружающего мира, попытками их разрешения и рационального объяснения с целью адаптации к ним. В результате появляющегося опыта в решении поставленных задач и анализа происходящих процессов человечество стремится к более сложным и менее объяснимым явлениям, тем самым повышая степень своего развития. Однако объяснение окружающего мира через вмешательство сверхъестественных сил характерно и для современного человека, стремящегося дать определение, выявить причины и возможности изменения последствий событиям в мире (мировые войны, несчастные случаи, решения государственной власти и т.д.)

На наш взгляд, игнорирование данных одного подхода в понимании религии при принятии другого представляется нецелесообразным. Положительные и отрицательные моменты находятся в каждом из них. Человеческий мир уникален и многообразен, насчитывает многие тысячи лет истории, не все свидетельства которой дошли до наших дней. Сложно предположить, что на всей населенной территории развитие человеческой культуры и сознания проходило линейно и одноуровнево. Поэтому необходимо с высокой долей допущений относиться к тем современным исследователям, которые берутся оценивать человека не только относительно недавнего прошлого, но и древнейших времен. Например, древнего египтянина или вавилонянина с точки зрения инновационных технологий и достижений науки XX-XXI вв. Человечество имеет разнообразное качество развития и, отнюдь, не

только прогрессивного, люди других эпох далеко не во всем походили на современного Номо. Общественное сознание не является стационарным образованием, оно имеет способность развиваться совместно с человечеством и формироваться в соответствии с существующими на данный момент потребностями. Вряд ли мотивация современного человека в познании работы сети Интернет и создании «умных» машин была бы востребована несколько тысяч лет назад, когда главными целями было выживание и продолжение рода.

Стоит заметить, что исследователи, специализирующиеся в области философии истории, считают целесообразным оценивать конкретную историческую эпоху через призму аксиологической школы, сложившейся на данном этапе исторического развития<sup>66</sup>. Нами в представленной работе разделяется эта позиция, и в дальнейшем при использовании исторических примеров мы будем основываться на данной методологической установке.

Кроме этого, в рамках данного исследования становятся востребованным рассмотрение теорий эволюционного происхождения религии современных исследователей. Оригинальное решение проблемы происхождения религиозных верований отражено в работах Д. Деннета, признающего религию системой установок, изменяемых человеком относительно требований времени. Религия является естественным феноменом, хотя и отличающимся от естественных форм поведения: есть, пить, защищаться и др. Однако она имеет ту же природу, что и иные естественные потребности и передается через воспитание и культуру в виде символов, знаков и языка. Существование и процветание одних религий, упадок других объясняются отношением людей к сверхъестественным силам, степенью веры в том или иной религиозном сообществе<sup>67</sup>. Религия в данной концепции представляется системой установок, видоизменяющаяся в зависимости от требований верующего, форма которой существует в мышлении индивида и на которую оказывают влияние когнитивные процессы в сознании. Д. Деннет выделяет, основываясь на

---

<sup>66</sup> Яценко М.П. Глобализация как форма организации исторического процесса. Красноярск, 2008. С. 338.

<sup>67</sup> Dennett D.C Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. London, 2006. P. 101.

современных возможностях научного познания религии и состояния социальной реальности несколько вариантов развития будущих религиозных верований от признания доминирующей роли до наступления Судного дня.

Антрополог П. Буайе представил свой взгляд на взаимосвязь развития человеческой мысли и религиозных убеждений, происхождение которых относится к естественным психическим процессам<sup>68</sup>. Теория происхождения религии объясняется П. Буайе через существование относительно стабильных социальных и психологических установок, в проявлениях которых находятся культурные и религиозные моменты, влияющие на формирование социальной реальности. Однако в сознании человечества существует ограниченный круг возможных мистических убеждений. Люди могут поверить только в определенные явления среди большого объема разнообразных знаний<sup>69</sup>. Религия является одной из когнитивных способностей человека, развившихся в процессе эволюции и обусловленных врожденными когнитивными особенностями, а не отдельной областью познавательной деятельности. Религиозные убеждения укореняются в сознании верующих, разрушая одни достижения интуиции человека и подтверждая другие предположения. Большинство религиозных норм и эмоций находят свое воплощение в нерелигиозной сфере. Отказ верующего от каких-либо религиозных норм объясняется неостребованностью в ситуациях общественного бытия и отсутствием полезности их выполнения. Понятия, относящиеся к отношениям со сверхъестественными существами, П. Буайе охарактеризовал как «противоинтуитивные»<sup>70</sup>, способными к быстрому запоминанию, передачи в сознании и к личностной переработки при минимальных изменениях.

На наш взгляд, приведенные точки зрения сводят религиозные представления к рациональному отбору тех или иных ценностей и установок в зависимости от требований ситуации и переработки их под новые условия.

---

68 Boyer P. A reductionistic model of distinct modes of religious transmission // *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. – Walnut Creek, CA, 2005. P. 3 – 29.

69 Boyer P. Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological, and cultural rituals // *Behavioral and Brain Sciences*. 2006. Vol. 29. № 6. P. 595 – 650.

70 Boyer P. The naturalness of religious ideas. Berkeley, 1994. 344 p.

Однако сведение лишь к эволюционному фактору религии как целостного явления оставляет вне контекста анализа личностные характеристики верующего. Рассмотрение происхождения религии из уже созданных посылок упускает тот факт, что все, чем обладает человечество, есть культура, которая неразрывна связана с религиозными верованиями. Религию как традицию, передаваемую поколениями, в определенной степени создают люди на основании своих внутренних переживаний и предпочтений. Данное основание позволяет, с определенной долей вероятности, считать религию особой формой мировоззрения, обобщающую совокупность личностных переживаний верующих и оформленную в результате религиозного опыта.

Для составления наиболее объективного представления о происхождении и существовании религиозных убеждений необходимо их рассмотрение с позиций не только истории, религиоведения, но и психологии и физиологии. С целью разрешения данного затруднения возникают междисциплинарные формы научного познания между различными областями знаний: психология религии, нейропсихология и т.д. Современные психологи религии стремятся сочетать достижения нейронауки с многовековым психологическим опытом религий. Например, использование религиозных элементов в качестве психотехник («библейское консультирование»)<sup>71</sup>. Существует ряд работ зарубежных исследователей религиозности сознания с точки зрения нейропсихологического подхода, в которых показывается обусловленность наличия религиозного компонента работой сознания. В частности А. Садэян приводит «доводы за органическую природу человеческой религиозности»<sup>72</sup>, указывая на генетическую предрасположенность человека к религии и возможности наличия общих черт религиозности у разных народов<sup>73</sup>. В определенной степени представляет интерес концепция психотерапевта Дж.А. Томпсона,

---

71 Майер П. Минирт Ф. Уичерн Ф. Ратклиф Д. Введение в психологию и консультирование. Методики и подходы, основанные на христианском мировоззрении. М., 2006. 344 с.

72 Sadeghian A. Neuropsychology of Human Religious Behavior // URL: <http://www.payvand.com/news/10/nov/1054.html>

73 Hamer D.H. The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes. Knopf Doubleday Publishing Group, 2005. С. 241

объединившего теории некоторых исследователей в разных областях. Он утверждает, что религиозные верования есть результат побочного использования ежедневных относительно устойчивых положений общения (отражения мышления, гиперактивное определение посредничества, минимальное количество интуитивных миров) и когнитивной деятельности.

Представленные подходы исходят в понимании религиозного сознания из положений об отражении сознанием материального мира и удовлетворения своих потребностей человеком. С конца XIX в. появляются и постепенно развиваются философские концепции (У. Джеймс) относительно внутреннего составляющего компонента сознания, нашедшие свою реализацию в новой для того периода области психологии религии. При этом сознание представляется неразрывно связанным с опытом и процессом познания<sup>74</sup>. Сознание является нестабильным в своей основе в результате влияния на него окружающего мира, а его отдельные элементы превращаются в относительно неизменные только в результате рефлексии. Воображение человека и его желания сами подталкивают индивида для поиска соответствующего для него религиозного мировоззрения. В таком случае важным является наличие возможных альтернатив, вариантов выбора у верующего, которые складывается из позиционирования религий себя в качестве возможных путей. Ставя в пример, малое количество католиков, перешедших в протестантизм при явной глубине духовных стремлений<sup>75</sup>, представляется ограниченность последней традиции в удовлетворении духовных запросов людей. Всякое религиозное явление: молитва, исповедь и др. - состоит из осознания связи с высшими силами, а уверенность в них является центральным моментом всей религии. Человек может не получать материального комфорта, но при духовном равновесии и спокойствии, привнесенными религиозными представлениями, он будет осознавать себя более значимым и богатым в этом и ином мирах.

На работу человеческого сознания влияют личностные переживания,

---

74 Джеймс У. Существует сознание // Новые идеи в философии. 1913. № 4. С. 102—127.

75 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 359.

мысли и желания, историческая информация в форме традиций, а также культурные отпечатки как переданные из прошлого, так и современные особенности, и религиозные установки. Весь этот комплекс историко-культурного наследия и современных условий жизни существует как вне человека как объективно действующие силы, так и в его сознании в виде восприятия социальной реальности. Религиозное сознание накладывает исторический отпечаток на духовную жизнь людей, испытывая влияние культуры как результата деятельности<sup>76</sup>. Отношение со своей самостью, внутренним миром, персонификация совести в сверхъестественные существа отражается в религиозном сознании. Влияние общества через культуру и религию, общественные нормы и правила, дополняя сознание личности информацией, дает материал для анализа, сравнения и новые точки зрения, расширяет область знаний, увеличивая познавательную способность.

С высокой долей вероятности можно сказать, что даже у людей, относящихся к одному религиозному мировоззрению и посещающих одно сообщество (храм, общину, джамаат) присутствует различное толкование и представление о едином для всех духовном существе (Боге, Будде, Аллахе). Религиозное сознание создает идею священного, которую разделяет все члены данного религиозного сообщества. Духовная сущность, сохраняя общепринятые черты, в сознании каждого отдельного верующего обладает характерными только для него чертами и чем теснее и более единая жизнь у верующих, тем более схож в мелочах их внутренний, духовный мир. Деятельность религиозного сознания предоставляет возможность верующему расширить границы его существования и обрести надежду на спасение, «лучшую долю», обретение истины, наступления справедливости, психологически уменьшая давление окружающего его мира. При помощи религиозных норм и ценностей, традиций и обычаев осуществляется регулирование деятельности как отдельных индивидов, так и целых сообществ.

На наш взгляд, в рамках субъективной реальности сознания верующего

---

76 Биалалов М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М., 2003. С.3.



общение между верующим и священными существами происходит на основе внешних религиозных и культурных установок, которые накладывают отпечаток на характер диалога. Для религиозного сознания важным является то, что через осознание себя происходит понимание и приобщение к некому Абсолюту, Богу, Аллаху, Нирване и т.д. Наиболее ярко это можно заметить на примере суфийских практик, где конечной целью деятельности сознания является растворение «Я» в «не-Я» как познание истины, выраженной в божественном присутствии<sup>77</sup>. Это становится возможным благодаря диалогичной природе религиозного сознания и его работы над собой. В человеке, способном видеть «истину», сознание достигает такого уровня развития, что может абстрагировать свое сознание, отождествить его с объектом религиозной веры при сохранении собственной индивидуальности и критичности мышления. На такое представляется способный человек по-настоящему сознательный, знающий цель своего существования, имеющий возможность беспрепятственно общаться с различными людьми без опасения потерять свою идентичность и особенность.

Кроме этого, религиозное сознание выступает интегрирующей силой сообщества, сформированного под влиянием культурно-религиозных установок, и предоставляет возможность верующему идентифицировать себя с ним. Религиозное сознание есть результат продуктивной деятельности, размышлений и конструирования моделей поведения через анализ абстрактных и конкретных понятий. Уровень состояния сознания, развития в нем способностей к диалогу, символизму, чувственному восприятию зависит от направлений, заданных разумом. Умение сознания абстрагироваться от самого себя и создавать отдельную личность, осуществлять диалог есть свидетельство самодостаточности личности. Религиозное сознание является своеобразным результатом деятельности человечества. На его формирование оказывают влияния многочисленные факторы культурно-религиозного отношения, характер воспитания конкретного сообщества с установленными нормами и

---

<sup>77</sup> Биалалов М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания. М., 2003. С.76.

правилами, а также физиологические способности и особенности работы личности по осуществлению внутреннего общения с самой собой и персонифицированными существами.

Религиозное сознание позволяет создать желаемый человеку мир, дает систему координат, определяет цель и смысл жизни индивида даже при отсутствии личных мотивов, заменяя их коллективными с определенными религиозными ценностями. Религиозное сознание направлено на познание объективного мира и мира священного, что предполагает наличие в человеческой психике достаточно высокого уровня когнитивного развития, необходимого для соответствующих мыслительных операций. Иначе человек, даже имея сильную убежденность без соответствующей деятельности собственного сознания в поисках ответов на вполне реальные вопросы, рано или поздно может разочароваться в религиозном мировоззрении, а в силу когнитивной слабости устремиться к суррогатам религии. Религиозное сознание представляется результатом работы человеческой психики над внутренним состоянием, персонификации своих внутренних процессов в сверхъестественные силы, а также способом существования индивида в сообществе под влиянием культурно-религиозных установок.

Религиозность является неотъемлемым свойством сознания вне зависимости от уровня воцерковленности, отношения к культовым и ритуальным аспектам, и представлена в религиозном сознании. Совместно с историческим развитием человечества, усовершенствованием форм труда и появлением новых потребностей изменения претерпевает и религиозное сознание. Оно также видоизменяется, появляются иные ценности и нормы религиозного мировоззрения<sup>78</sup>. Однако постоянным остается стремление уравновесить жизнь человека, предать ей смысл и значимость, а также путем наличия модели коллективной религиозности влиять на индивидуальные проявления. Религиозность постоянно стимулирует сознание к развитию и рефлексии, тем самым совершенствуя личность.

---

78 Leuba J.H. Psychological Study of Religion. N.Y., 1912. P. 126-150.

На наш взгляд, религиозное сознание есть результат работы диалогичной природы человека, заключающейся в рефлексивном общении с самим собой посредством персонификации внутренних процессов в область священного. В результате чего, осуществляется поиск ответов на экзистенциальные вопросы и формирование мировоззренческой позиции. Религиозное сознание обладает наименьшей диалогичностью по сравнению с другими формами общественного сознания. Религиозная вера ограничивает проведение диалога. Несмотря на закрытость религиозного сознания как системы, возможности осуществления межрелигиозного диалога наблюдаются в сфере социально-политических отношений. Религиозное сознание эволюционно развивается в процессе взаимодействия диалогичности и религиозности как естественных свойств сознания, а также обладает рациональным компонентом, позволяющим управлять иррациональными представлениями. Специфика религиозного сознания заключается в вере в сверхъестественную сущность, персонифицированную в имени бога (Аллаха, Иисуса Христа и т.д.). При этом идея священного несет в себе святость и силу, являясь аксиологической и метафизической структурой в сознании, но структурой мистической, символической и сверхрациональной. Во внутриличностном диалоге верующему необходимо наличие некоего влияющего образа, к которому он может обращаться. Субъектом выступает отчужденное Я как душа, совесть в диалоге, основой которого является диалогичность сознания.

### **1.3. Диалогичность как особенность религиозного сознания**

Для исследования религиозного сознания и возможности проявления религиозности в жизни как отдельных верующих, так и целого сообщества представляется важным выделение отличительных характеристик данного вида сознания. Религиозному сознанию присуща вера и символичность, а также создание когнитивных образов, соединение объективного содержания с иллюзией, сильная эмоциональная насыщенность и функционирование с

помощью религиозной лексики. При этом религиозная вера понимается как психологическая характеристика личности, которая определяет отношения человека с миром священного и с организациями, символизирующими религиозные представления. Религиозный символ есть образ, содержащий в себе в неразвернутом виде понимание данной религиозной традицией какого-либо вопроса, зафиксированного в вероучении.

Все характерные черты религиозного сознания, так или иначе, формируются как у отдельного человека, так и у целого сообщества в результате наличия диалогичной природы сознания и диалога как метода работы с разнообразной информацией и умения направлять по необходимому пути общение. Диалогичность обусловлена социальной сущностью человеческого мышления в различных формах их проявления в ходе межличностного общения<sup>79</sup>. Она присуща всем коммуникативным процессам человеческого сознания, в том числе и межрелигиозному взаимодействию, в основе которого находятся сознания отдельных верующих. Диалогичность сознания является объектом исследования философов и психологов, которые к некоторым аспектам данного явления по-разному относятся. Учитывая существующие определения, в данной работе под понятием «диалогичность сознания» понимается способность личности вступать в коммуникативные связи как с другими людьми, так и с самой собой посредством персонификации своего внутреннего существования.

Религиозное сознание как внутренний мир общества, как его совесть, тайные желания и чувства имеет в качестве интегративной черты религиозную веру. Вера, согласно И.Н. Яблокову, есть «особое психологическое состояние уверенности в достижении цели, наступлении события, в предполагаемом поведении человека, в истинности идеи, о конечном итоге события, о реализации на практике предвиденного поведения»<sup>80</sup> без необходимости

---

79 Радюшкина А.А. Диалогичность текста Евангелия: когнитивный и лингвопрагматический аспекты : автореф. дис. ...филолог. наук. СПб., 2009. С. 19-22.

80 Основы религиоведения. М., 2000.С. 50.

научной проверки<sup>81</sup>. В ней содержится ожидание осуществления желаемого. Вера является исходным пунктом, который направляет религиозное сознание человека в его деятельности и развитии к священному пространству и времени, к возможности соединения с единым Богом, Космосом, Аллахом и т.д. Религии обосновывают веру посредством исторических свидетельств и фактов. Так Р. Бультман назвал истинную веру не только доктриной, но и источником энергии, из которого подпитывается вся жизнь верующего<sup>82</sup>. Д.М. Угринович дает определение веры с учетом факторов влияния социально-культурного пространства, основываясь на психологических особенностях верующего<sup>83</sup>.

В формировании картины мира религиозная вера реализует свою гносеологическую функцию, предоставляя возможность для познания «истинного» знания посредством имманентного (внутренне присущего) ощущения правильности действий «...верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое»<sup>84</sup>. Это, в свою очередь, обуславливает возрастающий философский интерес к анализу гносеологических функций религии и познавательных возможностей религиозного сознания в рамках когнитивного религиоведения<sup>85</sup>. Рассмотрение веры в гносеологическом плане противопоставляется трактовке веры как сверхъестественной данности человеку Богом, выдвигаемой богословами (бл. Августин, Кирилл Иерусалимский) и религиозными философами (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский), для которых наличие религиозной веры является безусловным благом. Человек верит в истинность того или иного понимания религиозного предмета, вещи или идеи. Р. Нибур, утверждая неразрывную связь разума с верой, посредством которой он обладает возможностью критиковать, организовать, сравнивать и развивать различные гипотезы, выделяет формы существования аналитического, сравнивающего и сопоставляющего разума,

---

81 O'Doherty E. Religion and Psychology. N.Y., 1978. P. 79-71.

82 Бультман Р. Избранное: Вера и понимание: В 2т. М., 2004. С. 237.

83 Угринович Д.М. Психология религии. - М. Политиздат, 1986. С.120-132.

84 Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового заветов в русском переводе. СПб., 2006. С.1223.

85 Сергиенко Р.А. Когнитивные теории религиозного сознания: модели транскультурной репрезентации : автореф. дис. ...филос. наук. Красноярск, 2013. С.3.

различающего и ставящего вопросы, и разума сомневающегося<sup>86</sup>.

На наш взгляд, религиозная вера, являясь связующим звеном в религиозной системе, имеет внутреннюю сторону, заключающуюся в психологическом отношении верующего к самому себе и к окружающему его миру – социальной реальности и сверхрациональным силам, и внешнюю, выражающуюся в поведении как в повседневной жизни, так и в процессе ритуальной деятельности. Данное отношение к вере сочетает в себе различные позиции исследователей и богословов, тем самым актуализируя изучение религиозной веры с различных сторон. Кроме этого, религиозная вера характеризует и закрепляет монологичную сущность религии как системы посредством установления догматов и регламентирования повседневной жизни верующего. Однако она вступает в охранительную функцию при отсутствии угрозы, вызванной межрелигиозным общением.

Отличительной чертой религиозного сознания можно назвать его символизм. Многие мыслители затрагивали проблему символизма и символичности в преломлении к различным областям исследований, не все из которых относились к религии. Однако некоторые идеи представляется возможным использовать в изучении религиозных представлений в рамках нашего диссертационного исследования с определенной долей допущений. В качестве философской концепции символа как первоосновы связи бытия, мышления, личности и культуры затрагивается Платоном в попытке найти адекватную форму абсолютного<sup>87</sup>. Символизацией бессодержательной воли в идеях и представлениях для А. Шопенгауэра, представляется мир<sup>88</sup>. М. Хайдеггер дает толкование символа как элемента бытия человека, отражающего бытие, его несокрытость, пребывающее всегда в познающем субъекте и вместе с ним, а символ как самодостаточное средство познание мира. При этом существование Бога определяется не религиозностью людей, а «конstellацией

---

86 Нибур Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда. М., 1996. С. 229-230.

87 Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 58-59.

88 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск, 2005. С.18-92

бытия внутри ее» (стечения факторов, взаимообусловленность событий)<sup>89</sup>. М. Элиаде считает, что через символы исследователь способен понять иное религиозное мировоззрение и определить свое видение со стороны, дать толкование современным событиям с точки зрения первобытного человека<sup>90</sup>. Это возможно благодаря тому, что религия как особое мировоззрение свое учение воплощает в материальных объектах мира, через которые она позиционирует себя для других участников взаимодействия.

На наш взгляд, символизм религиозного сознания можно понимать в качестве способности к образному мышлению и выражению сущности в каком-либо материале, пригодном для чувственного восприятия. В каждой религиозной традиции есть свои отличительные символы для зримого воплощения принципиальных идей и доктрин. Для толкования той или иной системы ценностей необходимо осознать основополагающие символы, которые содержат не только общедоступную информацию (название, основные идеи, знаки), но и недоступное однозначному рациональному объяснению, некий тайный смысл, неоднозначность, эзотеричность, амбивалентность. Например, символ креста встречается во многих культурах, но особую значимость он приобрел в христианстве с образом великой жертвы Иисуса Христа<sup>91</sup>.

Для верующего видение символа своей веры служит напоминанием о своей религиозной принадлежности, содержит краткий «катехизис» (краткое изложение вероучения, относящееся в христианству). В религиозных символах верующие усматривают некую материальную манифестацию священных объектов. Священные предметы — камень, животное, растение, изображение тотема или предка — репрезентируют реальность и энергию святынь и сигнализируют об их сходстве со священными оригиналами. В священных символах аккумулируются базовые культурные ценности конкретных эпох. Интерпретации символов корректируются новыми поколениями в зависимости

---

89 Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.258.

90 Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. с. 22-60, 268-285.

91 Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994.С.314.

от условий существования<sup>92</sup>. Кроме этого, религиозный символ идентифицирует верующего в собственном сознании, показывая материальность границ религиозного сообщества, и указывает на некий «избранный» круг людей для общения. Помимо коллективной ценности символ со временем обретает и личностное значение для каждого отдельного верующего, связанное с процессом личных переживаний и вчувствования. Примерами могут служить слезы христиан на Пасху, вызванные внутренними сопереживаниями мукам Христа, телесные истязания мусульман-шиитов во время поминания мученической смерти Хусейна и Хасана.

Итак, религиозное сознание обладает рядом отличительных черт, среди которых религиозная вера, религиозный символизм являются наиболее значимыми. Однако религиозное сознание имеет и ряд характеристик, присущих всем формам общественного сознания, которые приобретают особенности, связанные с деятельностью данного сознания. Таким понятием является диалогичность религиозного сознания, являющаяся формой диалогичной природы сознания и обладающая отличительными чертами, а также, являясь основой деятельности сознания, оказывающая определенное влияние на социальные взаимоотношения.

Современные отечественные исследования проблемы наличия в сознании диалогичности как характерного свойства происходят в направлении психологического анализа, который является наиболее распространенным и имеющий ряд достаточно подробных работ (А.А. Бодалев, Т. А. Флоренская, С.Л. Братченко, И.В. Янченко), и философского поиска определения и установления развития и функционирования (В.С. Библер, В.И. Кудашов), а также как возможность понимания текста в ходе проведения герменевтического анализа (М. Хайдеггер, М.М. Бахтин). Заметным является недостаток работ по проблемам диалогичности в качестве философской категории, важной для развития сознания личности и формирования картины мира, и некий перекос в

---

<sup>92</sup> Захарян Т.Б. Сакральный символ в языке религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006. С.4.



сторону психологии, в результате которого диалогичность воспринимается в качестве понятия психологии и определяется как предпочтительная область для изучения в контексте деятельности психики.

Диалогичность сознания рассматривается в качестве характеристики психологической деятельности человека, влияющей на его поведение и психическое здоровье, в рамках психологических теорий. На наш взгляд, в ходе анализа психологических исследований по проблеме диалогичности можно выделить общие характеристики. Интегративность – деятельность на объединения элементов сознания и обеспечения взаимосвязи между ними, когнитивность – осуществление мышления, направленного на новое смыслообразование с использованием критики, интеллектуальность – развитие имеющейся информации и выработка новых понятий, суждений и составление умозаключений, влияние на поведение (бихевиоризм) – проведение «тренировок», выработка на основе внутриличностного общения модель внешнего поведения.

Практическое применение результатов исследований вызвало необходимость выделения аспектов диалогичности сознания: отношение, отражение и обращение, которые объединяются в некоем общем пространстве сознания в единое целое, обеспечивая целостность восприятия человеком своего бытия и социальной реальности (А.А. Бодалев). Внутренние диалоги являются свидетельством работы внутреннего мира человека и проявлением присущей ему тенденции поступать и действовать, исходя из высших принципов<sup>93</sup>. Диалогичность сознания представляется в качестве инструмента самой личности для реализации потенциальных возможностей, данных человеку от рождения. С.Л. Братченко рассматривает несколько уровней диалогичности, имеющих личностный смысл и способных развиваться самостоятельно, а также проявляться в процессе глубинного экзистенциального

---

<sup>93</sup> Бодалев А.А. Вершина в развитии взрослого человека: характеристики и условия достижения. М., 1998. С. 75.

общения<sup>94</sup>. Исследованием диалога как метода в психологической науке занимается И.В. Янченко, отмечая наибольшее развитие в проблемах диалогического строения сознания и самосознания человека, связи диалога и мышления, места диалога в структуре естественнонаучного и гуманитарного знания<sup>95</sup>. Диалогичность сознания проявляется при наличии внутриличностного и межличностного общения, нарушения в которых приводят к дестабилизации самого свойства, а также развивается в течение жизни, имеет возрастные особенности и разные уровни<sup>96</sup>.

Сам термин «диалогичность» вошел в качестве философского понятия относительно недавно и связан с развитием идеи диалога как принципа философии (В.С. Библер) и его трансформацией во внутриличностном общении. Однако работ существует на данный момент недостаточное количества для составления полноценного представления о диалогичности сознания, предпосылках возникновения и возможностях проявления. Значимыми работами являются исследования В.И. Кудашова, выделившего диалог внутриличностный как отдельный вид и определивший диалогичность как форму бытия сознания и свойство, позволяющее определять жизненные перспективы личности. «Диалогичность сознания реализует самые глубинные, социальные по своей природе механизмы регуляции поведения личности, принятие решений и отказа от них... предусмотрительностью, обеспечивающей возможность учесть все вероятные будущие возражения»<sup>97</sup>. Существующие философские и психологические исследования диалога не касаются проблемы самого развития диалогичной природы человека. Сущность этого процесса подробно раскрыта в философии диалога, а момент возникновения и предпосылки появления диалогичности находятся за данными рамками.

---

94 Братченко С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бюджентала. М., 2001. 197 с.

95 Янченко И.В. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике // Консультативная психология и психотерапия, 2011. №4. С. 69-90.

96 Янченко И.В. Формирование диалогического общения в психотерапевтическом процессе : На примере разновозрастных групп семейной логопсихотерапии : диссертация ... кандидата психологических наук. Ростов-на-Дону, 2006. 207 с.

97 Кудашов В.И. Диалогичность как форма бытия сознания (Философские очерки). Красноярск, 1998. С.146.

Философия диалога описывает функционирование подлинной диалогичной личности, но не раскрывает того, каким образом человеку возможно достичь своего подлинного существования. Тем не менее далеко не каждый человек существует подлинно, то есть диалогически<sup>98</sup>.

По нашему мнению, индивидуальное сознание способно реализовать полноправное общение человека со своим внутренним Я как самодостаточной личностью. В процессе развития диалогичного мышления личность нацеливает свою работу на осознание других людей – близких, знакомых, членов одной с ним церкви, а после уже стремится к общению с представителями других, отличных от его культуры и религии, мировоззренческих взглядов. Наличие развитой диалогичности есть главная характеристика личности, позволяющая развиваться ей в процессе всей жизнедеятельности. Возможность осуществления внутриличностного диалога или полилога присущи в полной мере только человеческому существу в силу эволюционного развития его разумной деятельности. Процесс эволюции человека заключается в увеличении степени наличия и возможности использования разума<sup>99</sup>. Это предполагает возможность равноправного общения личности с общественными представителями, с другими людьми, обладающими в свою очередь своей уникальной диалогичностью. Диалог, наполненный смыслом обогащения сознания и субъекта, и объекта новой информацией, несущий положительные тенденции для индивидов и сообщества, является центральным условием становления человечества. Однако осуществление такого диалога возможно только при наличии самодостаточных личностей с развитой диалогичностью сознания.

Диалогичность как качественная характеристика сознания имеет место быть при условии работы личности над своим интеллектуальным развитием. Согласно позиции В.И. Кудашова, механизмы диалогичности находятся в самом

---

98 Вяхирева С.Р. Диалогический характер человеческого бытия в суфийском опыте : автореф. дис. ...канд. филос. наук. Томск, 2004. -3с.

99 Карпицкий Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности : дис. ...канд. филос. наук. Томск, 2004. С.239-244.

человеческом бытии, а диалогичность раскрывает смысл бытия одного человека в со-бытии с другим<sup>100</sup>. В основе такой деятельности лежит развитие внутренних ресурсов, спровоцировавших стремление использовать потребность человека прочувствовать иное существо, представив себя «на его месте». Для познания мира другой личности необходимо познать своё мироощущение, а сделать это человек может только через опыт общения с окружающим миром, другими людьми и с самим собой. При наличии данного навыка и постоянном совершенствовании становится возможным приблизиться к иному сознанию и познать свои тайны.

Проявление диалогичности в сознании начинается с момента возможности абстрагировать свое внутреннее Я в самостоятельного субъекта общения. При качественной регулярной работе сознание постепенно формирует свои позиции, представления, составляет структуру защиты и обвинения, а также анализирует свои поступки, находит пути решения. И.В. Мананников считает, что «пока существует центр диалогического отношения в Я или в Ты, нет самого диалога, так как подлинный диалог возможен только тогда, когда Я перестает считать себя центром, субъектом диалогической активности. Таким центром становится Мы как особое существование двуединства Я-Ты»<sup>101</sup>. Такая личность становится сильным собеседником, устойчивым к критике других и выработанной системой ценностей без включения чужих идей. Вся поступающая информация в сознании личности проходит анализ и сопоставление с имеющимися данными. Она сама ищет продолжения диалога, стремится к контакту с другими сознаниями.

Однако при всей степени развития и возможностей сознания индивид не в силах познать внутренний мир иного человека. Все переживания и чувства являются результатом личного опыта и внутреннего диалога. Человеку не суждено прочувствовать себя иным существом<sup>102</sup>, но стремление к этому

---

100 Кудашов В.И. Диалогичность как форма бытия сознания (Философские очерки). Красноярск, 1998. С.49.

101 Мананников И.В. Диалогическая природа творчества : дис. ...филос. наук. Томск, 2001. с. 3

102 Нагель Т. Каково быть летучей мышью?// Глаз разума. Самара, 2003. С.349-360.

частично находит свое отражение в внутриличностном общении, в ходе которого человек способен познать себя как иного субъекта общения. Диалог внутриличностный подразумевает подготовку для общения, абстрагирование своего внутреннего Я в отдельную личность при сохранении целостности сознания без диссоциативного расстройства личности. Целостность сознания предполагает разграничение смысловых позиций и способствует отождествлению человеком себя с заданной позицией. При наличии и самостоятельном существовании элементов сознания наблюдается их взаимодействие в рамках единой системы.

Во внутриличностном диалоге отсутствуют позиции, которые смогли бы существовать безотносительно других, что, согласно В.И. Кудашову, является особенностью данного диалога<sup>103</sup>. Пока личность не осознает свой внутренний мир как отдельное Я, она не станет личностью в общественном понимании. При этом, если она не станет личностью в жизни, не приобретет влияния языка и культуры, в ней не разовьется способность к диалогу как личностная характеристика сознания. Поэтому, чтобы стать личностью не только в общественном понимании, но и в своем собственном необходимо контролировать свою работу как материальной, так и духовной составляющей, не допускать влияния посторонних сознаний, уметь давать рациональное объяснение своим и чужим поступкам. На деятельность такого рода способна личность, имеющая опыт внутреннего диалога и способная к критическому анализу позиции оппонента. В результате постоянной работы над самим собой человек структурирует свое сознание, которое начинает под действием проходящих процессов систематизироваться.

В противном случае сознание индивида может быть поглощено другим более сильным, идеи которого станут предпочтительными переживаний самого человека, развитие личности будет приостановлено. Выбраться из такого состояния, чреватой деградацией, человеку может помочь сильное душевное

---

<sup>103</sup> Кудашов В.И. Диалогичность как форма бытия сознания (Философские очерки). Красноярск, 1998.С.109.

потрясение. При неполноценном осознании личностью внутренних составляющих и невозможности проведения самоанализа можно предположить несформированность или же разрушение индивидуального сознания под действием факторов физических или психологических расстройств. При смене жизненных ориентиров под действием внешних факторов может произойти повреждение когнитивных способностей личности и утрата собственного Я, при которой становится невозможным осуществление диалога, а диалогичность постепенно атрофируется.

С определенной долей вероятности мы предполагаем, что доказательством наличия диалогичной природы человеческого сознания является его способность мыслить (В.С. Библер). Человек, задумывающийся над неким вопросом, уже осуществляет диалогичное общение внутри себя<sup>104</sup>. Во внутриличностном диалоге постепенно происходит процесс формирования личностных характеристик собеседника. Для мыслящего индивида важным является определение формы этого собеседника и его роли в своей жизнедеятельности. В зависимости от личностных предпочтений самого человека, его отношениям с окружающим и священным миром оппонент может выступить в виде Бога, ангела, демона или же учителя, друга и т.д. Происходит диалог между человеком и другим, сверхъестественным, сверхрациональным существом при условии, что сознание создает такой образ и выставляет барьеры. Общение осуществляется на различных уровнях. Это может быть личность и друг, личность и учитель, личность и враг, а также личность и ее создатель. Человек в таком общении просит что-либо, покаяния за грехи свои или чужие, он отдает себя на «справедливый суд». Он ожидает наказания за проступки и награды за послушание<sup>105</sup>.

Сознание человека, проявляя свою диалогичность, персонифицирует свой внутренний мир, наделяет его отличными от обычного человека характеристиками: безошибочность, истинность и др. В таком случае совесть не

---

104 Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975. 399с.

105 Мананников И.В. Диалог как снятие неподлинного существования личности // URL: <http://tvfi.narod.ru/manan4.htm>

просто персонифицируется в субъекта внутриличностного диалога, а приобретает мистические, сверхрациональные свойства. Она не только становится другой личностью с правом голоса, а личностью, наделенной святостью и непогрешимостью. Диалог переходит из земных измерений – проступков и наказания – в область духовного: греха и искупления. В этом случае происходит неравноправное общение, на которое сознательно настроен верующий. Такое общение можно назвать религиозным диалогом, потому что он основывается на вере в сверхрациональные силы и устанавливает особый характер общения с ними.

В религиозном диалоге происходит выделение иной личности внутри сознания верующего. Это уже не просто другая личность как в случае внутриличностного диалога, это принципиально отличная личность, обладающая сверхъестественными качествами. По своим характеристикам – абсолютной непогрешимости, чистоте мысли, уровню обитания и возможностям - она находится выше «обыкновенной» личности. Диалогичность сознания в религиозном диалоге позволяет общаться на темы внутреннего, духовного мира человека не только с собой, но и с другими людьми. Диалогичность религиозного сознания оказывает влияние на осуществление межрелигиозного диалога, что способствует развитию отношений между разными религиозными и культурными сообществами. Религиозное сообщество является совокупностью взаимосвязей отдельных верующих, и от степени развитости сознания каждого зависит состояние всего коллективного сознания.

В религиозном диалоге персонифицированная совесть выступает в образе Бога или же других духовных существ. Эта идея была развита известным психологом В. Франклом. Для него Бог — собеседник во внутреннем диалоге, персонализированная совесть, представляемая в качестве особой личности. Совесть есть сверхличность, таящаяся в каждом человеке, диалог с ней – это настоящий диалог. Это не разговор с самим с собой, а общение с «последней»

инстанцией<sup>106</sup>. Выражением духовного переживания религиозного диалога является молитва верующего. Именно в этом действии сверхрациональные существа обретают в сознании человека свойства собеседника, к которому обращаются без посредников, символических ритуалов, священных людей, священных пространства и времени. Это общение происходит по инициативе самого верующего в необходимое время в результате переживаний. Для христианина – это молитва «Отче наш...» Богу, для мусульманина – чтение «дуа» Аллаху.

При возникновении и существовании второй - сверхрациональной личности - сознание верующего человека настолько начинает воспринимать его как отдельное существо, наделенное такими высокими характеристиками, что перестает замечать в нем часть работы своего сознания. В такой ситуации может даже возникнуть такая форма крайнего абстрагирования внутриличностного диалога как визуализация второй личности, что проявляется в виде богоявления, ощущения в повседневной жизни наличие духовных существ, святых людей и т.д. Для верующего всегда будет присутствовать тот идеал, к которому он должен стремиться в процессе своего саморазвития как самодостаточной и социализирующей личности. Такое продвижение во внутреннем диалоге Н.А. Бердяев назвал «богочеловечеством», стремление человечества в целом и индивида в частности максимально приблизиться к совершенству, свободе через своё саморазвитие как противоположность греховного мира<sup>107</sup>.

Нам представляется, что над каким бы вопросом не задумывалась личность, будь то проблемы соотнесения Я - Мы, исторического пути государства или выбор маршрута пути, она вступит в диалог со своим Я, предварительно абстрагировав и создав на его основе дополнительную личность внутри. Сама возможность такого процесса есть результат наличия диалогичности сознания. Диалогичность есть способность сознания к

---

106 Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 126.

107 Бердяев Н.А. Дух и реальность. М., 2011. С. 323.



равноправному общению с самим собой благодаря абстрагированию своего внутреннего существа (самость) в самостоятельную личность при осознании целей данного действия. В последствие она оказывает влияние на возможность конструктивного общения с другими людьми вне зависимости от их культурно-религиозных установок.

В отличие от рефлексии внутриличностный диалог происходит при наличии нескольких субъектов в рамках единой субъективной реальности. Личность не только осмысляет и определяет аксиологическое значение своим состояниям, поступкам, но и персонифицирует их в самостоятельного субъекта. Диалогичная природа сознания представляется предпосылкой для осуществления рефлексивного мышления, заключающегося в монологичном осмыслении собственного опыта<sup>108</sup> (И.Н. Семенов) и внутриличностного диалога, позволяющего человеку получить обратную связь от своих персонифицированных мыслей благодаря амбивалентности сознания.

Однако как любое свойство человека, чтобы не застыть и не вступить в застой, диалогичность требует постоянного развития, постоянного роста возможностей, она стремится к проведению все более сложных операций. Путем попыток вступления в сложное общение и проведения многоуровневых задач сознание человека прогрессирует, выработав определенную стратегию роста. Для такой плодотворной деятельности необходимо подпитывание новыми знаниями и общением с другими людьми при осознании своей внутренней позиции, своей уникальности и наличия устойчивой базы перед критикой со стороны. В этом случае трансцендентальный диалог Э. Левинаса оказывается некой методологической базой развитие диалогичности и осознания личности себя как самодостаточным субъектом общения. Через существование Другого возможно представить существование своего Я.

В межличностном общении человек способен осознать свою сущность через диалог с другими представителями социальной реальности, а в процессе

---

<sup>108</sup> Семенов И.Н. Тенденции психологии развития мышления, рефлексии и познавательной активности. М., 2000. 64 с.

принятия себя как отдельного сознания, способного к ведению духовной деятельности, необходимо наличие внутреннего собеседника. Способность осознать в самом себе свою сущность, проявляющуюся иначе, нежели в обыденном мироустройстве. Развитая диалогичность религиозного сознания ведет к прогрессивному развитию личности верующего, позволяет ему максимально объективно оценивать сложившуюся ситуацию и находить пути мирного решения конфликтов.

Однако диалогичность религиозного сознания не всегда развивается в направлении сотрудничества с внешним миром, нередко верующий человек, ведя общение со своим внутренним Я, отдаляется от мира окружающего и замыкается в себе и в своем религиозном сообществе. Такая деятельность сознания ведет к деформации нормального развития диалогичности религиозного сознания, к своего рода девиации. Она не приносит личности духовного развития, а ведет ее к информационной изоляции и изживанию собственных идей. Личность, обладающая замкнутой диалогичностью сознания, становится подконтрольна узкому кругу людей, единоверцам, коллективное сознание которых проецируется в личностное восприятие. Человек не в силах отделить свои мысли от коллектива, его сознание настроено и умеет вести диалог только с таким же сознанием. При возникновении контактов с носителями другого уровня диалогичности возникает конфликт, который может выразиться в жестких формах, в том числе и физическом воздействии.

На наш взгляд, благодаря диалогичности религиозного сознания возможно создание личностью своего внутреннего судьи, перед которым он будет ощущать свою ответственность. Он никогда не останется в одиночестве личностном, духовном, постоянно ощущая присутствие других существ, обладающих отличными от него способностями. Однако такое положение накладывает на человека определенные обязательные в исполнении требования, религиозные нормы, обязательные молитвы, посещение служб, исполнение таинств и т.д. Он осознает наличие постоянного контроля со стороны внешней

защиты. Человек испытывает страх перед возможностью отступления и последующей кары. Состояние опасности навлечь на себя гнев высшего можно назвать совестью, которая выступает в качестве части сознания и инструмента внутреннего контроля, барьера между самой личностью и другими существами, как реальными людьми, так и сверхъестественными. Она не позволяет человеку подумать о наличии другой реальности и заставляет его подчиняться тем требованиям, которые само же сознание выбрало необходимыми в данный момент жизни.

Общение личности в рамках субъективной реальности с существами из сферы «священного» характерно для религиозного сознания с развитой диалогичностью. Однако стоит отметить, что существуют специфические черты внутриличностного диалога со священными существами в зависимости от религиозной традиции. Помимо степени развития диалогичности религиозного сознания выделяется сфера применения. Так христианство направляет верующего на межличностное общение с Богом через посредников (католичество) и на межрелигиозный диалог с прозелитическими целями. В исламе с Аллахом общение происходит непосредственно, но понимание его позиции возможно в большой степени мистическим слиянием (суфизм), а внутрирелигиозные дискуссии не поощряются.

В противном случае человек не может общаться со священными существами на должном уровне при четком построении аксиологической цепочки, при осознании необходимости совершения определенных поступков и в отказе от других. Человек, не контролируя себя и не отдавая отчет в действиях, становится уязвимым для других личностей с развитой диалогичностью, более сильных духом, которые могут подчинить его своей воле. В результате становится возможным подчинение одной личности другой, диалог между которыми не осуществим. Отсутствует равноправное положение. Сознание отдает себя во власть проекции. Личность, лишенная своей диалогичности, став неполноценной в плане принятия обдуманых решений, без своих ценностей и ориентиров в жизни, становится исполнителем чьей-то

воли.

Для верующего человека в условиях ослабления диалогичной работы сознания и, как следствие, возможности критического осмысления ситуаций существует опасность в возможном участии в различных религиозных организациях деструктивного характера, всяких тайных обществ, которые издавна приносили мало пользы истинному развитию религии, но часто созидали или таили в себе болезненные явления<sup>109</sup>. Весь свой внутренний мир переживаний и стремлений, потаенных мыслей и желаний, а также внешнее поведение в обществе и отношение к людям он отдает в подчинение такого сообщества. Развития такого человека как самостоятельной и самодостаточной личности не происходит. При отсутствии должного уровня диалогичности в религиозном сознании происходит вытеснение психикой человека критического взгляда на свое положение и отказ от понимания религии как общения равноправных личностей. Религиозные установки и нормы оказываются лишь внутренними переживаниями, ставшими личным достоянием и используемыми в повседневной жизни. В результате чего, религиозное мышление утрачивает способность к критическому анализу не только своего положения, но и происходящих событий в окружающей его социальной реальности.

Однако даже в таком состоянии личность остается личностью, но с утраченными или ослабленными свойствами самодостаточности и возможностью рефлексии. Отсутствие ответственности за свои поступки, в выборе решений и ценностей дает человеку чувство безопасности и иллюзию свободы от общественных норм. Попав в зависимость, личности становится сложно выйти из подчинения. Обрести прежнее положение она может только своими усилиями, которые являются в свою очередь ослабленными. В этом ей необходима помощь, какой-то внешний стимул, способный активировать внутренние ресурсы и направить их. Однако здесь есть вероятность возникновения повторной зависимости. Главным пунктом в разрешении проблемы подчинения и ухода своей сущности является осознание личностью

---

109 Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, её презирающим. СПб., 1994. С.262.

сложившегося положения и необходимости изменений, благодаря верно подобранному способу консультирования и наведения человека к принятию самостоятельного решения. В противном случае все попытки помощи такому человеку будут восприниматься как агрессия, которая приведет к еще более плотному слиянию с проблемой. Зачастую люди не способны вступить в общение со своим внутренним Я и дать оценочное суждение относительно своих действий, относящихся к религиозной сфере и общению с представителями других религий.

На наш взгляд, на основании существующих подходов в исследовании диалогичности представляется возможным рассмотрение ее как свойства сознания, которое развивается в личности, позволяет совершенствоваться ей и духовно, и социально, становясь полноценным участником общественной жизни. Диалогичность есть качественная характеристика сознания, позволяющая абстрагировать внутренний мир личности в отдельного индивида для полноценного общения<sup>110</sup> с целью нового смыслообразования и поиска через диалог решения проблем. Диалогичность является одним из свойств сознания и раскрывает смысл бытия человека в сосуществовании его с другими и для других<sup>111</sup>. Верующий человек, проживающий в сообществе с определенными религиозными ценностями, принимает решения своей социальной или духовной деятельности, исходя из собственных ценностных ориентиров и религиозно-моральных установок данного общества. Он способен общаться не только с собой, но и с другими личностями, находящимися на различных уровнях социального положения, приобретая в любом случае положительные тенденции для своего развития. Если же диалогичность ослабевает или утрачивается, то человек может потерять самостоятельность и свободы в принятии решений.

От культурно-религиозных установок сообщества зависит форма реализация диалога религиозного сознания в социальной реальности.

---

110 Излученко Т.В. Проявление диалогичности в религиозном сознании //Вестник КГПУ. 2012. №1. С. 196.

111 Кудашов В.И. Диалогичность сознания и ее самодетерминирующая роль. Красноярск, 1996. с. 23.

Диалогичность как особенность религиозного сознания приобретает определенные оттенки и находит свое воплощение в различных областях деятельности как отдельного человека, так и религиозного сообщества. Диалогичность религиозного сознания способствует положительному развитию контактов с представителями других религиозных учений. Верующий, обладающий когнитивными способностями, может осуществлять конструктивное межрелигиозное общение, не вступая в конфликтные ситуации с носителями иных убеждений. Помимо этого он может самостоятельно дать максимально объективную оценку своим поступкам и словам, несет ответственность за своё участие в религиозном объединении.

В результате проведенного исследования, диалогичность религиозного сознания представляется качественной характеристикой личности, способствующей проведению диалога с собеседником из сферы священного посредством персонификации собственных представлений в рамках субъективной реальности и проявляющейся в межрелигиозных взаимодействиях. Специфика диалогичной природы сознания заключается в способности личности стать субъектом диалога. Если диалогичность сознания персонифицирует внутренний мир личности в самостоятельного собеседника для равноправного диалогичного общения, то диалогичность религиозного сознания – в субъекты, наделенные «истинными знаниями» и «абсолютной» правотой в решениях и обретающие степень неоспоримости, для разрешения экзистенциальных проблем в рамках неравноправного общения. Предпосылки возникновения диалогичности религиозного сознания находятся в возможности персонификации своих переживаний (В. Франкл), стремления к совершенствованию (Н.А. Бердяев) и приобщения к священному (М.И. Билалов), обусловленной особенностью человеческой психики поддерживать социальные отношения с личностями, отсутствующими в данный момент посредством формирования соответствующего образа (П. Буайе). Диалогичность религиозного сознания обосновывается в контексте социальных отношений как способность верующего к межрелигиозному взаимодействию.

На данном этапе исследования мы пришли к следующим выводам. Рассмотрение диалога как принципа общественного бытия, определение его форм существования и использование в социальных отношениях остается актуальным для современной философии. Для разрешения различных общественных конфликтов на религиозной основе требуется диалогичный подход. В условиях современного мира под действием глобализационных процессов диалогический подход означает не слияние различных культур и форм сознания путем утверждения единой модели организации жизни, а эпоху диалога культур, духа толерантности, согласования различных интересов, обеспечивающих развитие людей. Диалог в течении XX века привлекал внимание со стороны многих зарубежных и отечественных исследователей. В результате социально-философского анализа можно проследить изменение трактовки диалога и смещение внимание исследователей из области межличностного общения во внутриличностное взаимодействие.

Диалог является структурообразующим элементом религии, выполняющим функцию регулирования потока информации между верующими и миром священного, между самими верующими и с другими людьми, придерживающихся иных религиозных или нерелигиозных взглядов. В свою очередь религиозная вера играет интегрирующую роль в религиозных сообществах. Выявленное направление развития принципа диалога позволяет предположить наличие общения личности с самой собой в рамках единого целостного сознания на основе принципа диалогичности. Диалогичность представляется качественной характеристикой сознания, без которой полноценное существование личности невозможно, и предпосылкой внутриличностного диалога и способности к рефлексии.

Сознание обладает коммуникативной природой, смыслы возникают в результате комплекса отношений и связей, в том числе и диалогичности. Диалог является не только познавательной ситуацией, но и коммуникацией – социальным отношением, формирующим способы взаимодействия. Диалогичность является необходимым условием мыслительной деятельности,

представленным в качестве способности человеческой психики к осуществлению общения с отсутствующими в данный момент субъектами<sup>112</sup>. Религиозность обеспечивает возможность индивиду осуществлять диалогичное общение и становиться самодостаточной личностью при наличии культурно-религиозного влияния на себя как части определенного социума. Религиозность выступает в истории человечества как некий побочный продукт мыслительной деятельности, в том числе и работы диалогичности, и стремления индивидов к общению, познанию себя и окружающего мира. Она несет надсоциальное значение для индивида, устанавливая моральные нормы и правила, подчиняет его жизнедеятельность общепринятым законам, созданным для сохранения и развития сообщества. Диалогичность и религиозность как изначально присущие, естественные свойства сознания в религиозном сознании образуют устойчивые взаимообусловленные связи. Изменение степени наличия одного из них в сознании, безусловно, отражается на другом. При утрате диалогичности снижается критичность религиозного мышления, что может привести к растворению личности в общественном сознании и прекращению «живого общения» с миром священного.

Неразрывная связь внутриличностного диалога и межрелигиозного общения, влияние одного на другого формирует личность, обладающую отличными от остальных религиозными навыками и характеристиками. Религиозное сознание присутствует в каждом индивиде и имеет различную степень развития на определенном этапе личностного развития. Это происходит в связи со степенью вовлеченности индивида в общественную жизнь и уровнем социальной дифференциации. Религиозное сознание как система мировоззрения, с одной стороны, укрепляет общество в периоды стабильности и оказывает влияние на него, формируя духовные ценности при сохранении традиций, а с другой - дифференцирует общество на верующих и неверующих. При этом стоит отметить, что помимо развития личности как индивидуального

---

112 Марков А. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // URL: [http://www.atheism.ru/library/amarkov\\_4.phtml](http://www.atheism.ru/library/amarkov_4.phtml)



разумного существа происходит ее изменение совместно с обществом, в котором она живет и которое также развивается в системе межкультурного, межрелигиозного общения.

На наш взгляд, диалогичность религиозного сознания есть качественная характеристика личности, способствующая проведению внутреннего диалога с собеседником посредством персонификации собственных представлений о священном и проявляющаяся в межрелигиозных взаимодействиях. Специфика диалогичности религиозного сознания заключается в способности личности стать не просто субъектом диалога, а собеседником, обладающим иными свойствами, «священным». Диалогичность религиозного сознания реализуется посредством персонификации своей совести в существа из сферы священного с наделением их правом наказания за моральные проступки. Тем самым осуществляется регулирование поведения в социальных отношениях верующих. Кроме этого, диалогичность сознания действует в направлении подобию Божьего, в стремлении соответствовать некому духовному идеалу. В обоих случаях осуществляется морально-нравственный контроль, необходимый для сохранения своего положения в религиозном сообществе. В данном процессе реализуются защитные механизмы психики, направленные на избегание опасностей, примыкание к более сильному сородичу при возможности ограничения своей свободы и передачи ответственности за свои поступки на сообщества посредством установленного порядка, в том числе и религиозных обрядов и ритуалов. В этом случае религия как организованная функционирующая система использует способности человеческой психики для собственного развития, в то же время, предоставляя человеку возможность личностного роста, но с учетом религиозного компонента.

Понимание структуры религиозного сознания, влияние на него диалога и наличие диалогичности как характерной особенности, позволяющей личности самостоятельно развиваться, позволяет переносить полученные данные на иной, межличностный уровень общения. В условиях современного мира, при увеличении уровня глобализации, частоты контактов с представителями других

не только политических, но и религиозных идей развитие диалогичности как свойства сознания необходимо для стабильности мирового сообщества и, в частности, российского, а также сведения межрелигиозных конфликтов к минимуму. Диалогичная природа религиозного сознания проявляется в когнитивных состояниях и различных формах социального взаимодействия от экуменизма до экстремизма. Вследствие этого, представляется важным изучение не только роли диалогичности в ходе внутреннего общения верующего с самим собой или с персонифицированными «священными» существами, но и её влияния на характер межрелигиозного диалога путем анализа процессов общественного бытия, имеющих религиозное основание.

## ГЛАВА 2. ПРОЯВЛЕНИЯ ДИАЛОГИЧНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Религия в процессе развития человечества претерпевала определенные изменения. Несмотря на то, что религия есть относительно устойчивое социальное явление, она приспосабливается к меняющимся условиям общественного бытия<sup>113</sup> и обретает новые формы выражения в виде синкретических и эклектических религиозных учений, разнообразных движений и развития многочисленных идей, в том числе и экстремистских. При внешней сохранности религии в своем первоначальном виде сфера сознания трансформировалась, приобретая новые формы<sup>114</sup>, связанные с особенностями условий существования, степенью научных достижений, межнациональными и межкультурными взаимодействиями, которые откладывали отпечаток на переживания человека как отдельного индивида и как члена определенного сообщества. Согласно К. Марксу, религия представляет собой общую теорию «этого мира, его энциклопедический компендиум, его всеобщее основание для утешения и оправдания, порожденную обществом»<sup>115</sup>. Религия заключается в конструировании представлений человека относительно окружающего мира, соотношении желаемого, предполагаемого мира с реальностью, оформляющихся через взаимодействие с миром священного посредством диалогичной природы сознания.

Межрелигиозное взаимодействие осуществляется отдельными личностями, обладающими теми или иными религиозными представлениями и рядом психологических характеристик. Диалогичность религиозного сознания, присущая верующим, оказывает влияние не только на их когнитивные процессы, но и способствует коммуникативному общению в контексте

---

113 Ахунова Г.М. Изменение религиозного сознания в условиях глобальных проблем современности : дис. ...канд. филос. наук. Уфа, 2010. С. 3.

114 Яковенко И.А. Тенденции развития религиозного сознания: социально-философский анализ : дис. ...канд. филос. наук. Нальчик, 2012. С.3.

115 Маркс К. К критики гегелевской философии права // Экономическо-философские рукописи 1844 года. М., 2010. - 775 с.

социальных отношений. Тем самым характеризуется деятельность религиозных сообществ как совокупность верующих. Благодаря этому представляется возможным изучение не только роли диалогичности в ходе внутреннего общения верующего с самим собой или с персонифицированными существами из сферы священного, но и её места в межрелигиозном диалоге через явления и процессы общественной жизни, обладающие религиозной основой. Кроме этого, актуальность имеет изучение межрелигиозных отношений путем рассмотрения их в качестве проявлений диалогичной природы сознания верующих, так как в непосредственные отношения вступают люди, представители определенных религиозных убеждений.

Регулирование межрелигиозного диалога представляется одним из возможных вариантов практического применения результатов философского исследования для регулирования социальных отношений. Важно отметить, что форма выражения диалогичности религий в общественной жизни отличается в зависимости от национального компонента, целей религиозного сообщества как объединения единоверцев или как организации.

## **2.1. Межрелигиозный диалог в контексте светскости государства**

В настоящее время диалог приобрел важнейшее значение для современного общества. Условия глобализации вызвали возникновение новых форм взаимоотношений между сообществами, их многообразием и массовостью. Это объясняется тем, что сегодня увеличилась скорость обмена информацией, мировые экономические и политические тенденции затрагивают практически все человечество. Вследствие этого происходит многоаспектный диалог, который в контексте социальных отношений имеет варианты межцивилизационного или межкультурного, межгосударственного и межрелигиозного взаимодействия. Общение в различных его проявлениях представляется человеку действием, не являющимся чем-либо уникальным и обладающим принципиальным значением. Коммуникативные способности

общества проявляются в различных ситуациях, но влияние их на жизнь зависит от степени качества обмениваемой информации.

Межрелигиозный диалог представляется собой непосредственное взаимодействие отдельных верующих как в рамках одной религиозной традиции, так и между представителями различных религиозных мировоззрений. В государстве происходит не только межрелигиозное общение, но и государственно-религиозный диалог, в рамках которого верующие взаимодействуют с представителями светского мировоззрения. Не оставляя без внимания неоднозначность понятия и существование множества его толкований, в данной работе светскость понимается в качестве принципа государственной политики, при котором религиозные положения не являются руководящими, а различные религии выступают самостоятельными субъектами. В реализации светскости важным является наличие общих оснований для взаимодействия, которые могут быть идеи толерантности как общественной установки уважения иной позиции и веротерпимости как возможности проявить собственные отличительные религиозные особенности.

Диалог как форма коммуникации между людьми, человека с самим собой, представителями одной религии с другими осуществляется на протяжении всего развития человечества. Религиозные сообщества несут в себе определенные культурные составляющие народов, передающиеся из поколения в поколение, а также религиозные установки, адаптированные под региональные условия. Диалогичное общение представляется единственным средством осуществления взаимопонимания в условиях необходимости решения проблем как индивидуальных, так и самого сообщества. В процессе диалога представляется возможным выяснить позиции, определить основные направления сотрудничества или же отказ от него, а также разрешить конфликты, в том числе и межрелигиозные.

Индивидуальное формируется под действием общественного сознания. Однако все культурно-религиозные установки встроены в сознание личности и являются неотъемлемым компонентом при условии, что человек знает об их

существовании и роли в своем сознании. Являясь полноценной личностью, человек способен к общению не только с представителями одной с ним культурно-религиозной среды, но и с другими людьми, отличающимися от него в восприятии и представлении мира. Личности можно рассматривать и как составляющие части целого культурно-религиозного сообщества, которое обладает коллективным сознанием и расположено к ведению диалога. Когда общение внутри сообщества несет развитие для его членов, общественное сознание направляется на другие объекты, принадлежащие миру. К общению такого рода стремятся общественные сознания тех сообществ, в которых преобладают развитые личности, а к простой беседе с целью критики оппонента способны и несамодостаточные субъекты.

Понимание структуры сознания, влияния на него диалога и наличия диалогичности как характерной особенности, позволяющей личности саморазвиваться, позволяет переносить полученные ранее выводы на иной, межличностный уровень общения. Рассмотрение сообщества как отдельного организма и самостоятельной личности дает возможность объяснить многие социальные конфликты на межрелигиозной основе. Диалогичность сознания, осуществляя свою деятельность во внутриличностном общении, оказывает влияние на поведение личности как социального существа. Религиозность личности, взаимообусловленная диалогичностью, проявляется в принятии решений, в выработке собственной позиции в области межрелигиозных отношений. Развитость диалогичности религиозного сознания, определяемая способностью к принятию иной позиции, учету требований и пожеланий других субъектов диалога, в определенной степени определяет возможность личности к осуществлению деятельности, связанной с религиозными отношениями как в межрелигиозном взаимодействии, так и в сфере государственного регулирования.

Большое развитие диалог как принцип межрелигиозного общения получил и оформился в эпоху Раннего Средневековья в христианской среде при проведении диспутов с представителями иных религиозных ценностей. Ярким

примерами можно назвать философско-богословские споры христианского теолога Оригена с язычниками («против Цельса»), Августина Аврелия с христианскими еретиками. В результате анализа теологических трактатов этого периода можно предположить, что диалог на основе религиозных начал носит рациональный вид (Фома Аквинский), где основной уклон направлен на логическое обоснование своей позиции по ряду вопросов, разделяемое религиозным сообществом, и иррационально-чувственный (Августин Аврелий), в котором происходит обоснование веры на чувственном уровне через личностное переживание, относящееся больше к индивидуальному восприятию верующих.

Религиозная картина мира как система представлений о мире и образ жизни подталкивает человека верующего к развитию внутреннего диалога с существами из сферы священного посредством влияния на его сознание ритуалов и обрядов. Религиозная вера выступает инструментом этого развития, требуя постоянного приобщения и подтверждения своего присутствия в религии (причастие, намаз, медитация). Она не позволяет человеку перестать стремиться к познанию себя и священного, заставляет верующего быть в состоянии активизации всех свойств сознания, в том числе и диалогичности. Религия в качестве мотива для деятельности сознания верующего предлагает конкретную цель – Рай, Нирвана, блаженство и т.д. Человек, представляя цель своей деятельности и зная способы её достижения, стремится к ней, а диалог выступает внутренним инструментом, который требует постоянного развития. Достигнуть конечной цели могут только сильные в духовном плане и способные к рефлексии личности. Благодаря такой работе религия сохраняет своих сторонников в рядах, а через их внутриличностное развитие получает прогрессивное движение для себя как самостоятельного субъекта социальных отношений. В свою очередь религия идентифицирует религиозные чувства, обеспечивает эмоциональную разрядку, укрепляет сложившиеся религиозные

стереотипы<sup>116</sup>. Для верующего религия является не только «утешителем», но и «надсмотрщиком», который не позволяет уйти с пути «истинного» познания и развития. Если человек в силу каких-либо обстоятельств не способен к самостоятельному прогрессу, то, присутствуя в религиозном сообществе, он будет развиваться вместе с ним. В таком случае возникает взаимовыгодный круг отношений между верующим и его религиозной организацией.

Христианское мировоззрение включает в себя определенный, сложившийся в течение многих столетий, тип религиозного сознания. Обладатели такого сознания в разные исторические эпохи проявляли себя с различных позиций – от жесткой нетерпимости к другим религиозным организациям в Средневековье до экуменического движения в XX веке. В процессе общения различных религиозных сознаний проявляется их способность к толерантному отношению и общению с представителями других организаций. В диалоге все собеседники приобретают для себя определенный опыт общения и умения вести дискуссии с противоположными взглядами. При этом вести их не в конфликтной форме, а в максимально возможной равноправной. В результате складывается общественное умонастроение, основанное на культурно-религиозных традициях, отраженное в современной деятельности и заложенное в каждом новом поколении, которое вносит свои поправки. Согласно Х. Гадамеру, традиция есть «сохранение того, что есть сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах»<sup>117</sup>. В проводимом исследовании межрелигиозный диалог рассматривается не только как общение всех представителей религии между собой, но и самих религий как объединения верующих. Целью межрелигиозного общения является формирование толерантных взаимоотношений между конфессиональными общностями, обеспечение мирного сосуществования религий и религиозных объединений.<sup>118</sup>

---

116 Угринович М.Д. Психология религии. М., 1986. С. 243.

117 Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М., 1988. С. 334.

118 Нуруллаев А.А. Проблемы диалога религий в эпоху глобализации //Вестник Российского университета дружбы народов. 2001. №3. С.29.



С нашей точки зрения, при положительном влиянии диалогичности религиозного сознания на межрелигиозные отношения и государственно-религиозное регулирование деятельности религиозных объединений следует отметить некий поверхностный характер данного взаимодействия. Это выражается в проведении различного рода мероприятий, направленных на провозглашения межрелигиозного общения без реальной открытости и готовности принять иную позицию. Во многом такое положение объясняется наличием внутрирелигиозных установок («Я есмь Путь и Истина», «Нет бога, кроме Аллаха»), базирующихся на богословских позициях, отстаивающих первенство и истинность своего учения по отношению к другим верованиям. В результате некоего противоречивого отношения религиозных сообществ к межрелигиозному взаимодействию, в ходе которого наблюдается внешняя направленность на сближения с инаковерующими при консервации собственных мнений и отсутствия богословского осмысления данного процесса, диалогичность религиозного сознания концентрируется на внутрирелигиозном диалоге, на сохранение и укрепление своих позиций.

Межрелигиозный диалог как следствие деятельности диалогичности религиозного сознания имеет и проблемные стороны. Когда диалог переходит в мировоззренческую сферу, позиций в жизни, отношений к Богу, он становится конфликтным. В этом отношении проявляется специфическая черта диалогичности именно религиозного сознания – умение осмыслить иную философско-богословскую трактовку, дать ей достаточно объективную оценку с позиции стороннего наблюдателя при осознании правильности своего выбранного пути. В попытках донести свою точку зрения противоположной стороне так, чтобы она была понятна и признана, может возникнуть конфликтная ситуация на почве обвинения в прозелитизме. Это свидетельствует о наличии такого уровня диалогичности религиозного сознания, который не позволяет им принять и прочувствовать другую позицию без отказа от своей мировоззренческой платформы. Это связано с тем, что религия укрепилась в сознании на основе традиций и ритуалов. На наш взгляд, полноценный диалог

со смыслообразованием не может иметь места в общении нескольких разных религиозных культур. Какую бы цель не преследовал диалог, всегда между сторонами будет признание силы одной из них или каждый будет считать себя правым и стремиться вразумить других.

При наблюдаемом росте религиозности населения и фундаментальных движений в религиях по всему миру можно сказать, что, несмотря на увеличение количества религиозных людей, осталось место для нерелигиозного сознания в контексте светского мировоззрения всего населения. С относительной долей вероятности можно предположить, что существуют люди, обладающие крайними вариантами сознаний, они либо религиозные, либо нет. Всю свою модель поведения они основывают на приверженности своей позиции, сознание апеллирует только преимущественно одними видами мышления. Однако большинство людей сочетают два этих сознания по причине того, что будучи верующими, они стремятся приобщиться к обществу, быть его полноценной частью. Осуществлению противоречивой деятельности, связанной с отношением к религиозности, личности в социальной реальности способствует диалогичность как свойство человеческой психики проводить внутреннее общение с критическим обсуждением и последующим принятием решения. Диалогичность сознания, в частности религиозного, реализует свои возможности смыслообразования при принятии человеком обеих позиций, но при необходимости выбора определенной поведенческой модели для конкретной ситуации. В данном отношении происходит деятельность религиозного сознания в рамках светскости как принципа государственного регулирования.

Стоит отметить, что нерелигиозное сознание не тождественно светскому, так как и религиозные люди могут проявлять светское сознание в определенных условиях, а нерелигиозное сознание может выступить на позициях антисветских в результате неприятия иной позиции. При существовании множественности подходов к определению светскости, с точки зрения И.В. Понкина, отсутствует отождествление данного принципа с понятием

антирелигиозности и атеистического подхода в государственной политике, исключениями являются государства с тоталитарными и авторитарными режимами<sup>119</sup>. В обществе светскость как принцип государственно-религиозной политики сосуществует с нерелигиозным мировоззрением и различными уровнями религиозности (воцерковленности). Однако светскость не подразумевает нейтрального отношения государства к религиям, так как религиозные объединения являются участниками социальной жизни<sup>120</sup>.

На наш взгляд, при учете влияния многочисленных факторов на развитие светскости, в том числе национального и традиционно-культурного, представляется необходимость использования зарубежных работ Ж. Боберо<sup>121</sup>, Ж. Белорже<sup>122</sup>, Э. Пуля<sup>123</sup>, Ж. Вийема<sup>124</sup> в преломлении к российскому государству и его культуре, включающей в себя весь комплекс многочисленных религий, культов и обрядов, имеющих различную историю взаимоотношений с государственной властью. Исследований проблемы определения критериев светскости и светскости как критерия для моделирования государственно-религиозных отношений существует достаточное количество. Это позволяет выделить различные компоненты данных отношений (религиозные объединения, государство, население, политика, экономическое положение), условия существования какого-либо варианта в политическом плане, права и обязанности верующих и их сообществ, а также положение людей, не относящихся к какой-либо религиозной традиции.

Современное общество, если не брать в рассмотрение сугубо религиозные сообщества, такие, как традиционные мусульманские, является сторонником идей светскости. Представляет собой комплекс нерелигиозных позиций по отношению к проявлениям социальной реальности. Согласно

---

119 Понкин И.В. Светскость государства: к вопросу определения правового содержания понятия // Образование. 2003. №3. С. 14-26.

120 Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М., 2003. С.32.

121 Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность? URL: <http://www.zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532>.

122 Belorgey J.-M. Un himalaya d'embrouilles. Editions Le Manuscrit, 2009. 170p.

123 Poulat É. La solution laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vraies inconnues. Paris, 1997. 230 p.

124 Willaime J-l. Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue, Lyon, 2008. 110 p.

теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, социум является системой, не предполагающей существования Бога и действующей, исходя из точки зрения о своей самодостаточности<sup>125</sup>. Однако светское государство должно стремиться к сохранению источников культуры, которым является и религия. В секулярном окружении религия увеличивает свое значение через традицию и выработанную многими годами практику психологической поддержки верующих, помощи в единении разнообразных людей, поэтому государству придется учитывать интересы верующих в общественной жизни. Для разрешения межрелигиозных конфликтов малопригодными являются компромиссы, их сведение к минимуму возможно посредством конституционных принципов. Все граждане вне зависимости от их убеждений должны принимать участие в общественных дискуссиях, участвовать в жизни общества<sup>126</sup>. При исключении религиозных граждан из сообщества современников и отношении к ним как к вымирающему виду, государство подвергает себя коррозии и осуществляет формальное равенство<sup>127</sup>. Такое отношение может привести к падению авторитета государства не только среди верующих, но и среди светских участников коммуникации.

На основании взаимодействия религиозности и светскости государства в общественно-политической жизни, исследователи, работающие на стыке философии, религиоведения и юриспруденции выделяют модели, исходя из результатов собственных наблюдений и наработок. Так Н.П. Дозорцев рассматривает взаимодействие государства и церкви как двух центров власти общественной жизни, на которые влияют национальные, культурные, традиционно-исторические факторы, а также уровень экономики и политическая ситуация<sup>128</sup>. Данная концепция утверждает наличие светских государств, осуществляющих свое экономико-политическое развитие без учета

---

125 Тетюев Л.И. Идея коммуникативного разума в социальной философии Юргена Хабермаса // Положский торгово-экономический журнал. 2010. № 3 (15). С.71-78.

126 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М., 2011. С.108.

127 Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мире-обществе // Полис. Политические исследования. 2010. №2. С. 17.

128 Дозорцев П.Н. Развитие России как светского государства (историко-правовой анализ) : дис. ... доктора юрид. наук. СПб., 1998. С. 128-129.

религиозных положений и норм, и клерикальных государств, в которых происходит соотнесение методов управления, судебная система и законодательство, исходя из религиозных представлений. На этом основании происходит градация либо государство светское, либо нет, но в реальной жизни не возможно осуществление какой-либо модели устройства без привнесения религиозного и светского влияния.

На наш взгляд, светскость можно рассматривать в двух аспектах. Во-первых, как некий принцип деятельности диалогичной природы религиозного сознания в попытках сочетания религиозности и нерелигиозного поведения, как компромисс, в определенной степени, со своей совестью как ощущением сверхъестественного присутствия в своей жизни. Во-вторых, как заранее установленный принцип общения между участниками, разделяющими различные религиозные предпочтения и обладающие определенным мировоззрением без привлечения религиозного компонента в сфере социальных отношений<sup>129</sup>. Оба аспекта являются взаимообусловленными степенью развития и частотой использования в повседневной жизни. Чем клерикальнее становится государство, тем реже приходится личности вступать в конфликт со своими внутренними противоречиями.

В России, являющейся поликонфессиональным государством, принцип светскости используется в регулировании общей внутривнутриполитической обстановки. В отличие от этого страны с государственной религией (теократические) используют светскость в международной политике для более продуктивного общения и максимально понятного объяснения своих позиций. Однако в зависимости от национально-культурного наследия государство должно определять светскость с учетом своих особенностей и на основании этого выстраивать политику. Так первый президент Турции М. Кемаль дал свое видение процесса установления светскости как необходимости исключить

---

129 Излученко Т.В. Диалогичность религиозного сознания как путь к толерантности светского общества // Вестник Пермского университета. Серия Философия. Психология. Социология. 2013. № 1. С. 51.

религию из политических средств<sup>130</sup>.

В Ст. 14 Конституции РФ сказано, что «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»<sup>131</sup>. Ряд отечественных исследователей таких, как М.В. Баглай, Ю.Д. Казанчев, С.В. Фомина, М.Б. Смоленский, В.А. Кикоть, Г.М. Миньковский, опираясь на данную статью Конституции РФ, формируют свою концепцию осуществления светскости как нейтральности государства к религии и отсутствия стремление создать государственную религию<sup>132</sup>.

По нашему мнению, светскость есть область общественной жизни, где возможно сосуществование и взаимодействие разнообразных религиозных и нерелигиозных сознаний и где реализуется принцип толерантности. В определенные моменты светскость может служить характеристикой государственных или общественных институтов, сфер общественной жизни, отражающая их общегражданскую, мирскую направленность, независимость от религиозного и идеологического санкционирования как со стороны государства, так и религиозных объединений<sup>133</sup>. Схожую позицию в отношении светскости занимает П.Н. Дозорцев, отмечая недопустимость крайностей в политике государства и противоположность теократическому устройству, разграничение гражданской и церковной власти<sup>134</sup>.

Стабильность отношений внутри государства обуславливается наличием своеобразной толерантности друг к другу, взаимоуважением противоположных взглядов, что возможно при развитости диалогичности религиозного сознания. Она проявляется в общественной жизни при условии разумного отвержения иных точек зрения, без предрассудков, через осознание участников общения

---

130 Ататюрк Мустафа Кемаль. Избранные речи и выступления. М., 1966. С.325.

131 Конституция Российской Федерации: [ принята всенародным голосованием 12 декаб. 1993 г. : по состоянию на 15 февраля 2013 года] – М.: Проспект: Велби, 2003. - 30с.

132 Миньковский Г.М. Комментарии к статье 14 Конституции РФ // Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации. - Система ГАРАНТ, 2003 // URL: <http://lawdiss.org.ua/books/a1059.doc.html>

133 Понкин И.В. Светскость государства. М, 2004. С. 19.

134 Дозорцев П.Н. Развитие России как светского государства :дис. ... доктора юрид. наук. СПб., 1998. С.124.

правовыми гражданами государства. Участники принимают друг друга в качестве граждан одной политической общности<sup>135</sup>. Толерантность как качество человеческого воспитания и установка сообщества есть взаимоуважение и стремление понять чужую точку зрения, образ жизни и мысли, а также целенаправленное подавление чувства неприязни и позиционирования себя на дальнейшее сотрудничество.

Толкованием данного понятия занимаются многочисленные исследователи в области юриспруденции, религиоведения и философии, а также существует ряд нормативных документов, рассматривающих толерантность как терпимость<sup>136</sup>. В России отношение к понятию толерантности неоднозначное. Одни связывают возможность осуществления толерантности с самоидентификацией сообщества и наличие толерантного отношение к другим (Н.Н. Федотова)<sup>137</sup>. Толерантность выступает как средство для диалога и готовность к расширению собственного опыта, однако встает вопрос о реализации этой возможности в мире, где существует терроризм и преступность. Другие понимают толерантность как признание за другими права быть отличными (В.И. Гараджа)<sup>138</sup>. В основном понятие толерантности рассматривается многими исследователями с точки зрения правового принципа в ключе правоприменительной практики юристов и рассматривается в контексте ненасильственного взаимодействия между различными группами и возможности законодательного регулирования<sup>139</sup>.

На наш взгляд, принцип толерантности зачастую осуществимым более продуктивно в локальных условиях жизнедеятельности индивидов (район проживания, населенный пункт), чем в глобальных взаимоотношениях, где он постепенно начинает восприниматься утопией современного мира. Во многом это можно объяснить тем моментом, что человек использует в практике своей

---

135 Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи . М., 2011. С.235-253.

136 Декларация принципов толерантности 1995 // URL: [http://www.conventions.ru/view\\_base.php?id=633](http://www.conventions.ru/view_base.php?id=633)

137 Федотова Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность // Философские науки. 2004. №4. С.21.

138 Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость // Философские науки. 2004. №3. С.18

139 Карцов А.С. Права человека и толерантность // Полис. 2012. №5. С. 129.

деятельности те принципы и нормы, которые непосредственно влияют на его жизнь. Они оказываются главными мотивами существования его взаимосвязи с окружающим миром, а чем шире его поступки будут обладать возможностью влияния, тем скептически он будет к ним относиться. Если соблюдение толерантности может повлиять на существование и благополучие человека в этом мире, то он будет использовать его в общении с другими людьми предпочтительнее. В ограниченных территориальных условиях, где интолерантное отношение друг к другу, приведет к возникновению конфликтов между конкретными сторонниками разных позиций, люди будут стремиться к взаимному регулированию отношений через толерантность под действием принципа светскости. Отклик на конфронтацию между людьми они получают непосредственно сами. В ходе исследования толерантности с различных точек зрения стоит учитывать наличие или же отсутствие внутренней предрасположенности личности, установки на уважение иного мировоззрения, которая обусловлена деятельностью диалогичности религиозного сознания как способности верующего на общение с представителями другой религиозной культуры.

В нормально развивающемся обществе при установленных правилах и нормах поведения, при разделении принципа светскости всеми участниками диалога конфликты на основе религиозного непонимания сведены к минимуму. В частности это объясняется прохождением определенного историко-социального развития, в ходе которого межрелигиозные конфликты были сглажены государственным регулированием. Однако при вливании со стороны новых идей и, как следствие, нового религиозного или нерелигиозного образа мысли возникает конфронтация разных взглядов, которая может проявиться в агрессии и привести к вооруженному противостоянию, нарушение установившегося баланса сил. Ярким примером являются протесты мусульман по всему миру в результате публикации карикатур на пророка Мухаммада<sup>140</sup> и

---

140 Потс Р. Религия и свобода слова: изображения пророка Мухаммеда // Сравнительное Конституционное Обозрение. 2006. № 3. С. 59-67.



выхода фильма «Невиновность мусульман». Такое положение сложилось вследствие того, что в общество со светскими порядками и установками вошло в сообщество с религиозным образом мысли, которое в свою очередь было принято под действием идей светскости и толерантности.

По нашему мнению, при наличии уже существующих противоречий в религиозно-политической области возникновение дополнительного толчка ведет к реализации всего накопленного под лозунгом последнего инцидента. Он является наиболее ярким и популярным, хотя необязательно несущим актуальность. В результате человечество получает конфликт, участниками которого становятся миллионы верующих, выступающих за защиту своей религии, создающие массовость движения. Однако истинные цели остаются для них неизвестными, а сами организаторы представляют одну и ту же ситуацию под разным углом в зависимости от поставленных целей. В условиях налаженного взаимопонимания между оппонентами возникновение таких конфликтов воспринимается не как конфронтация и провокация с целью унижить противника, а как ситуация, относящаяся к отдельным частным проявлениям неприятия общей позиции, решения которой осуществляется на локальном уровне.

Возникновение межрелигиозных конфликтов, ведущих к глобальным последствиям, происходит в результате отсутствия налаженного диалога как метода для ведения общения и развитой диалогичности внутри самого сообщества. При наличии развитой диалогичности и своей четкой позиции сообщество не должно бояться влияния со стороны, а наоборот должно стремиться к диалогу с целью развития своего кругозора<sup>141</sup>. Иначе такая закрытость приведет к проблемным ситуациям, неразрешимым для несамодостаточных личностей, к конфликтам на религиозной почве и дестабилизации всего мирового сообщества. В проведении межрелигиозного общения диалогичность религиозного сознания выступает методологической основой, но не осуществляет интегративную функцию, а в некоторых случаях

---

141 Библер В.С. Культура. Диалог культур // Вопросы философии. 1989. С. 31-42.

является средством прозелитической деятельности. В таком проявлении диалогичности религиозного сознания в рамках светского государства не происходит полноценного диалога, в левинасовском понимании, и тем более отсутствует новое смыслообразование. Причинами, по нашему мнению, являются требования государственной политикой межрелигиозного общения, наличие историко-культурного различия с неразрешенными конфликтами и философско-богословские позиции, направленные на отстаивание собственного религиозного взгляда.

Рассмотрение межрелигиозного диалога в контексте светскости как принципа государственного устройства и регулирования отношений между религиозными объединениями и государственными структурами возможно благодаря выявлению характерный черт религиозного сознания, которыми являются религиозная вера и религиозный символизм, а также диалогичность как трансформация принципа диалога во внутриличностном общении. В общественном сознании, религиозном или нерелигиозном, диалогичность является не только свойством, но средством для налаживания общения и точек соприкосновения. Реализация межрелигиозного диалога в современном мире возможна через принцип толерантности в сфере светскости. Диалогичность религиозного сознания предполагает возможность осуществления полноценного диалога, как между отдельными верующими друг с другом вне зависимости от разделяемой религиозной традиции, так и между религиозными объединениями как самостоятельными субъектами процесса общения. При этом толерантность и веротерпимость выступают внутренними установками участников, а светскость - в качестве структурообразующего принципа государства.

## **2.2. Христианский экуменизм как реализация диалогичности религиозного сознания**

Христианство за двухтысячелетнюю историю выработало свое отношение

к диалогу как средству межрелигиозного общения, во многом благодаря которому и смогло стать мировой религией. Диалог с иудейскими богословами и греческими философами оказал влияние на формирование отличного мировоззрения на основе учение ранней христианской церкви. В богословских спорах первых веков произошло оформление догматики и канонов христианской церкви. Огромную роль в этом процессе сыграло проведение VIII-ми Вселенских соборов и творчество богословов и мыслителей (Тертуллиан, Августин Аврелий, Ириней Лионский, Василий Великий, Григорий Нисский). При этом диалогичное общение осуществлялось внутри христианской церкви на основе понимания единства Тела Христова, всех христиан. В связи с этим представляется, что идеи христианского единения присущи церкви с ранних веков, которые воплотились в движении христианского экуменизма. При наличии позиции на христианский экуменизм как на идею духовного единения мы рассматриваем в большей степени данное явление как религиозно-политическое движение христианских церквей в XX-XXI вв.

Ведущую роль в развитии христианского богословия играет внутриличностный диалог, реализуемый посредством диалогичности религиозного сознания и осуществляющийся в сознании верующего. Христианство заложило в человеческую природу идеи о живом общении со священными существами (Богом, ангелами и святыми), а местом проведения этого общения является человеческая душа. Взаимодействие со священным происходит в сознании верующего посредством диалога в процессе представления божественного присутствия в отдельную личность с наделением ее не только сверхъестественными способностями, но и своими собственными качествами. Она есть часть его внутреннего мира. Сохранение стабильности и целостности религиозного сознания зависит от наличия и степени существования религиозной веры, которая помогает человеку приобщиться к священному и не потерять свою идентичность и мышления.

На сегодняшний день существуют организации (Южная баптистская

конвенция, Международная объединенная пятидесятническая церковь, Баптистский союз Великобритании и Ирландии), основывающие свою деятельность на принципе диалога между конфессиями, близкими по догматике и устройству протестантскими церквями. Они проводят совместные мероприятия, опираясь не только на общие проблемы, но и на общие религиозные представления. Такое объединение христианских церквей современные богословы, политики и религиоведы называют «экуменическим движением», в котором осуществляется внутренний конфессиональный диалог на основе христианских представлений. Движение христианских церквей направлено за устранение разобщенности между ними и сплочение церковных сил в международном масштабе. Например, экуменические собрания протестантских церквей. Также проходят мероприятия, направленные на общение с другими религиозными сообществами. Примером являются советы религиозных конфессий на основе общих проблем в рамках одного или нескольких государств.

Экуменическое движение возникло по инициативе протестантских церквей США и Западной Европы на Всемирной миссионерской конференции в Эдинбурге в 1910 г. У его истоков находились методист Дж. Мотт, представитель американских протестантских церквей епископ Ч. Brent, юрист Р. Гардинер, православный арх. Евлогий (Георгиевский), примас шведской церкви Н. Седерблом, датский епископ В. Амундсен и др. Окончательно организационно оформилось на Всемирной ассамблее церквей в Амстердаме (1948), где создан Всемирный совет церквей (ВСЦ) — орган, объединяющий и координирующий деятельность участвующих в экуменическое движение церковных организаций<sup>142</sup>. С 1948 г. осуществляет свою деятельность Всемирный Совет церквей, включающий в себя около 400 религиозных объединения. Основными организаторами и участниками выступили протестантские церкви, РПЦ МП только в 1961 г. вошло в состав ВСЦ, а

---

<sup>142</sup> Гордиенко Н. С. Современный экуменизм : движение за единство христианских церквей. М., 1972. 199 с.

Римско-католическая церковь является только наблюдателем.

Экуменическое движение направляет свою деятельность на установление взаимопонимания и координацию совместных действий в секулярном мире при сохранении исторически сложившихся догматических различий. В начальный период существования данного движения социальные взгляды формировались под влиянием работ протестантских теологов А. Гарнака, Э. Трельча<sup>143</sup> и др. Также одной из главных задач является сравнение различных доктрин с целью поиска истоков христианского учения и формирования единой религиозной общности. При этом «религиозная общность» понималась как общение всех верующих, оформленное институционально. С целью создания специальной организации проводились различные консультации и работали комиссии по проблеме «Организации и порядка». ВСЦ определил себя в принятой декларации в Торонто 1950 г. как некую общую площадку для осуществления контактов между церквями, поэтому отсутствует собственная эклесиология (учение о Церкви) и предпочтение какого-либо богословского направления, а членство в нем не предполагает ущемление в догматике или каноническом устройстве «Это не сверх-Церковь. Это не всемирная Церковь... не может и не должен основываться на какой-либо одной, определенной концепции Церкви. Он не предрешает проблем эклезиологии»<sup>144</sup>. В достижении религиозной общности как в организационном, так и в философско-богословском плане диалогичность религиозного сознания как способность принять позицию своего оппонента с целью нового смыслообразования имеет важнейшее значение.

При комплексном изучении экуменизма как философско-богословского движения, преследующего политические цели, и как церковного процесса, направленного на единение различных церквей мы, условно, выделяем основные направления или модели поведения. Первая – православная – стремление достижения единства в понимании соборности, не подразумевающая

---

143 Крянев Ю.В. Христианский экуменизм. М., 1980. С.30.

144 «Торонская декларация» 1950 г. // URL: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/51>.

физического объединения и слияния всех церквей. Полнота и единство «истинной» церкви определяется не количеством её членов, а наличием истины, которая может находиться и в одной церкви. Приобщение к «истинной» церкви дает подлинное единство. Вторая – католическая – видит объединение церквей в их юридическом смысле под властью Ватикана путем уний и принятия верующими католического вероисповедания, догматов и канонов. РКЦ представляется единственной обладающей полнотой истины церковью. Третья – протестантская – объединяющая в едином учении церкви, сочетание некоторых вероучительных моментов для обретения политического веса в отношении отстаивания своих позиций перед другими участниками мирового процесса.

Идеи экуменизма для русского православия не являются новаторскими и имеют свои корни в религиозной философии конца XIX – начала XX вв. (В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков). Русская религиозная мысль связывала необходимость христианского объединения через принцип соборности. Именно в нем реализуется единство во множестве и осуществляется полнота человеческой свободы. При этом соборность есть безусловная характеристика, заложенная в самой идее церкви как Тела Христова. «Соборность Церкви — ее органическое свойство, вытекающее из ее природы, как Тела Христова»<sup>145</sup>. Соборность как общинный уклад жизни церквей трактуется через общежитие верующих в мире. Она трактуется как фундаментальное свойство церкви через понимание Святой Троицы, единство во множестве. Лосский В.О. описывал соборность «как таинственное тождество единства и множественности, единства, которое выражается в многообразии, которое продолжает оставаться единством... Как в Боге каждое Лицо – Отец, Сын и Дух Святой – не есть часть Троицы, но всецело Бог, так и Церковь не есть некая федерация частей»<sup>146</sup>. Однако соборность не означает наличие

---

145 Успенский Н. Доклад на Православно-Протестантской конференции в Ярвенпя, Финляндия 25 мая 1959 г. // Журнал Московской патриархии. 1959. №7. URL: [http://www.golubinski.ru/ecclesia/uspensky\\_sobornost.htm](http://www.golubinski.ru/ecclesia/uspensky_sobornost.htm).

146 Лосский В. О третьем свойстве Церкви // Журнал Московской патриархии. 1968. №8.-С.77.

федеративного устройства церковной организации. Целостность сохраняется посредством духовного, вероучительного, нравоучительного, институционального единством, в котором обретается полнота и окончательность формы существования организации. Соборность трактуется как единство многих в едином целом по примеру единства членов в одном теле. Однако это единство не является административным, а «живым единым телом» в многообразии членов, которое проявляется в институциональном церковном единстве, преемственности и непрерывности.

С относительной долей вероятности, можно рассматривать соборность в православном толковании как тождественное понятие диалогичности религиозного сознания. Оно отражает единство целого при возможном существовании каких-либо проявлений. При отсутствии в сознании личности в ходе диалогичного общении одно из своих Я, которое существовало и участвовало в общении в какой-либо промежуток времени, сознание не теряет своей полноценности. Так же происходит в церковном собрании, при отсутствии какой-либо церкви не теряется полнота веры и ощущение присутствия божественного. При этом соборность подразумевает равноценное общение между всеми участниками с применением критического анализа и с целью выработки положения по определенному вопросу. Соборность представляется по отношению к церкви ее неотъемлемым качеством, необходимым для полноценного существования и развивающимся в ходе эволюционного развития всего человечества и личности верующего в частности, опираясь на заложенные в человеческом естестве свойства, в том числе и на диалогичность религиозного сознания.

Примером реализации данных идей на практике является община в католико-православном стиле – семья Абрикосовых, которая стремилась совместить католические и православные практики<sup>147</sup>. Такие случаи были единичными и распространялись только в столицах Империи. Они являлись результатом духовных исканий российской интеллигенции и проявлением

---

147 Никифорова М.Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. М., 2010. С.70.

духовного кризиса того времени. На наш взгляд, русское католичество выразило одну из многих попыток поиска духовного обновления, который присутствовал в русской интеллигенции, и не мог выступить платформой для реализации идей всеединства. Хотя, безусловно, оно является ярким примером соединения различных конфессиональных положений и проявления диалогичности религиозного сознания, развитость которой позволила верующим с учетом собственных пожеланий соединить в своем мировоззрении разные религиозные культуры.

В православном мире отношение к экуменическому движению было неоднозначным, часто изменялось радикально. Иоанн Кронштадский считал, что главы неправославных церквей никогда не откажутся от своих убеждений<sup>148</sup>. Данная позиция отражает направленность религиозного сознания православного христианина к осуществлению диалогичного общения в определенных философско-богословских границах, с теми, иными, верующими, деятельность диалогичности религиозного сознания которых является схожей с их мировоззрением. Практический отказ от экуменизма и развития идей единения произошел в 1948г., Русская православная церковь Московского патриархата (РПЦ МП) высказалась резко негативно относительно самой организации и, как следствия, идейных истоков<sup>149</sup>. Советская позиция имела долгосрочную «антиватиканскую»<sup>150</sup>, направленную на перспективу сочетания богословия с непосредственными внешнеполитическими задачами.

В 1960-70 гг. произошел рост экуменической мысли, лидером экуменизма в России выступил митрополит Никодим (Ротов), усиливший контакты РПЦ МП с РКЦ. Однако данное сближение имело скорее дипломатико-экуменический, чем богословский или духовный характер<sup>151</sup>. Митрополит

---

148 Суждения иерархов, богословов и подвижников благочестия Русской Православной Церкви XIX-XX веков об отношении к инославию, экуменическому движению, а также по вопросу о восстановлении межхристианского единства // URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37773.php?PRINT=Y>

149 Православие и экуменизм. Хронология. Даты и документы. 1902-1948 // URL: <http://www.ipc-russia.ru/ekumenizm/24-istekumenizm/135-pravoslavie-i-ekumenizm-xronologiya-daty-i-dokumenty-1902-1948-gg.html>

150 Волокитина Т.В. Советское руководство, Русская православная церковь и экуменическое движение (40-50-е годы XX в.) // URL: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/history/1505>

151 Кривошеин В. Воспоминания: митрополит Никодим (Ротов). Нижний Новгород, 1998. С.328-332.



Никодим экуменическую деятельность соединял с миротворчеством в отношениях РПЦ с Поместными православными, неправославными церквями и с экуменическими советами. Философско-богословское обоснование своим поступкам и направлению деятельности РПЦ митр. Никодим проводит в рамках движения за установление общих моральных принципов свободы, равенства, братства в мире, которые присуще не только иным религиозным представлениям, но и атеистическим воззрениям. В таком единстве религиозное сознание способно воплотить свои земные идеалы и достичь Божественной премудрости посредством своей диалогичной природы, возможности через критическое осмысление своих целей в земном и потустороннем мире выбрать наиболее оптимальную модель поведения.

В это же время были налажены связи с Англиканской церковью на основании истинности Никео-Цареградского символа веры, с которой впоследствии разошлись по причине женского священства<sup>152</sup>. Установление общей цели, к которой стремятся обе стороны посредством диалогичного общения, и неких границ религиозной общности при согласовании философско-богословских позиций позволяет рассматривать церкви как единый организм, обладающей диалогичной природой религиозного сознания. В 1990-2000-е гг. в православии движение антиэкуменизма соединилось с антиглобализмом, зачастую такое движение выливалось в крайности. Например, ситуация с епископом Диамидом (Дзюбан) в 2008 г., провозгласившим свою церковь и связь с дореволюционным Синодом. Высказался в крайне негативной форме на экуменические действия РПЦ МП в своем «Обращении ко всем архипастырям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой Православной Церкви» (2007), где обвинил всех иерархов православия в отступлении<sup>153</sup>. Современные иерархи Алексей II и Кирилл выступали на позициях экуменизма<sup>154</sup>, а впоследствии предпринимали минимум действий в

---

152 Тальберг Н.Д. История Христианской Церкви. Киев, 2008. 630 с.

153 Дзюбан С.И. Пора пресечь беззаконие // URL: <http://www.rusprav.org/2007/3.htm>

154 Гундяев Н. Для единства и мира по завету Христа // Журнал Московской Патриархии. 1979. №4. С. 49-56.

этом направлении.

Известный общественный деятель диакон А.В. Кураев, выступающий за право православия отстаивать свои позиции без уничижительного отношения к иным церквям, считает, что у православных есть обычное человеческое право на то, чтобы оставаться самими собой, на то, чтобы осмыслять свое своеобразие, отражать его в рациональных формах мысли и в соответствующих текстах. Как и все участники общения, они обладаем правом отвечать на критику в свой адрес со стороны других религий<sup>155</sup>. Он выделяет несколько значений понятия «экуменизм», которые необходимо разграничивать в работе, чтобы не допускать ложных споров. Общественное мнение не разграничивает «экуменизм» и «синкретизм», а в самом экуменическом движении произошел перенос направления на согласие и единство между христианами в сферу взаимоотношений между христианством и другими религиями. В позиции А.В. Кураева можно наблюдать «ватиканский вариант» взгляда на экуменизм. При принятии отличий иных церквей, учета их социально-исторического развития необходимым представляется установление и распространение своего учения, которое имеет преимущество и обладает истинностью.

В сегодняшней ситуации в РПЦ МП острота движений противоположных сторон прошла. При внешнем поддержании ВСЦ отсутствуют реальные действия, исследования и богословские труды. Основными направлениями работы на сближение являются для РПЦ МП старообрядческие церкви и РПЦЗ, с которой произошло воссоединение, каноническое общение (2007), а также общение с представителями других религий на светской основе, создание Межрелигиозного совета России (1998) по инициативе РПЦ МП. А.И. Осипов обосновывает позицию «о ложности зримого единства церквей» через утверждение, что единство не есть ценность, которую можно создать путем договорных и организационных мероприятий. Он выделяет причину упадка экуменического движения в направлении церквей на скорейшее достижение

---

155 Кураев А. В. Вызов экуменизма. М., 2008. 477с.

результата своего пребывания в ВСЦ, а не на поиск истины веры<sup>156</sup>. Единство церквей должно, в первую очередь, быть духовным, а не организационным. Главным стимулом для церквей в данном процессе должно выступает стремление к единению, а не приобщение к некой организации.

РПЦ МП при использовании идей экуменизма стремится разрешить ряд проблем, связанных в каноническом и территориальном плане со стабилизацией обстановки и укреплении своих позиций в православном мире. Диалогичность религиозного сознания, выраженная в экуменическом движении, РПЦ используется в качестве методологической основы при учете определенных практических целей и особенностей собственной богословской позиции в процессе политических взаимодействий.

Иную позицию в отношении экуменического движения и идей занимает Римо-католическая церковь (РКЦ), в которой наблюдается сложившийся парадокс - при неучастии в общем движении экуменизма она имеет разработанную систему взглядов и методов работы в данном направлении более целесообразную, чем ВСЦ и представляет собой действующую силу, сложившуюся после II Ватиканского собора. РКЦ на протяжении существования экуменического движения решительно отказалась от участия в экуменическом движении, вопреки усиленным и старательным приглашениям ее на все всемирные конференции. Так, Папа Пий XI в своей специальной энциклике 1928 г. «Mortalium Animos» подверг экуменическое движение суровому осуждению. По его мнению, католики не могут и не должны одобрять попыток единения, основанных на ложной теории, что все религии в определенной мере истины. Вследствие этого представляется, что иные религии необходимо возвращать к «истине», от которой они отошли по различным социально-историческим причинам, а не предпринимать попытки подстраивания под их позиции в ущерб своим<sup>157</sup>. В документах, которыми руководствуются деятели РКЦ в области экуменизма по сегодняшний день,

---

156 Огицкий О.П., Козлов М. Православие и западное христианство. М., 1999. 176с.

157 Папа Пий XI. Окружное послание «MORTALIUM ANIMOS» Учительство Церкви // URL: [http://fsspx.of.by/ru/oracle/papa\\_pijj\\_xi/okruzhnoe\\_poslanie\\_mortalium\\_animos/](http://fsspx.of.by/ru/oracle/papa_pijj_xi/okruzhnoe_poslanie_mortalium_animos/)

отражена уникальная роль Рима как духовно-просветительского центра в воссоединении всех христиан<sup>158</sup> и представлено направление работы, подразумевающее объединение церквей под главенством Рима. Так РКЦ регулярно стремилась к Востоку как части своей паствы, часто использовалась деятельность православных святых Кирилла и Мефодия для доказательства преемства до раскола и необходимости воссоединения<sup>159</sup>.

Однако католические деятели используют практику применения, которая заключается в совместном проведении литургических праздников, использование зданий друг друга. Это нашло отражение в росте интереса к иным церквям среди католиков, которые стремятся участвовать в совместных светских мероприятиях и богослужениях. Секретарь Папского Совета по содействию христианскому единству епископ Б. Фаррел провел исследования современного состояния экуменических идей в Католической церкви, в ходе которого смог выделить трудности экуменизма среди католиков. Во-первых, отсутствие мотивации и энтузиазма на контакт в отношении некоторых церквей (пятидесятники, евангелисты). Основывается такое положение на спорности эклесиологичной природы. Многие протестантские общины не воспринимаются католиками не как политическая сила и не как богословский авторитет. Поэтому диалог осуществляется в рамках взаимных трудностей в социальной сфере. Во-вторых, расхождение между евангелизацией и содействием единству<sup>160</sup>. Данная позиция отражает опасения об устойчивости своей религиозной традиции к новаторским идеям в христианстве. В частности, католики настороженно относятся к возможному влиянию на их жизнь деятельности других христиан, в частности религиозных общин, относительно недавно организованных, и православных церквей, имеющих богатый опыт прозелитизма и обладающих развитым учением.

На наш взгляд, при социально-философском рассмотрении экуменизм

---

158 Романов И.Н. Христианский экуменизм // Вестник МГУКИ. 2005. №1. С.23

159 Никифорова М.Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. М., 2010. С.148-151.

160 Фаррел Б. Экуменизм сегодня: ситуация в Католической Церкви // URL: [http://www.agnuz.info/tl\\_files/reading\\_room/farrel\\_ekumenizm/](http://www.agnuz.info/tl_files/reading_room/farrel_ekumenizm/)

РКЦ и РПЦ МП представляются двумя наиболее сильными институтами по развитию идей экуменизма и реализации их на практике. Они выступают по отношению друг к другу конкурентами во многих областях проблем униатских церквей, прозелитизма на своей исторической территории и т.д. Однако, осознавая роль и место в современном мире и учитывая требования процессов глобализации, они нашли пути мирного сосуществования. При таком союзе они не изменили своих установок и взглядов на экуменизм, продолжая считать себя единственными истинными церквями, но наладив и упрочив отношения в политико-социальной сфере. Так, например, РКЦ не прекращает попыток распространения униатства среди православных верующих, но при этом сохраняет политические отношения с РПЦ МП.

При таких позициях крупнейших церквей в экуменическом движении Англиканская церковь основывается на развитии данных идей и воплощении их в практике. Многие приходы Англиканской церкви используют систему «*open communion*», по которой любой христианин, признающий догмат о Троице, может принять участие в таинствах. Наибольшее экуменическое сближение в своей истории она приобрела с РПЦ. Англикано-православный диалог имеет свои истоки с XIX в. в деятельности англо-русского Библейского общества. В Англии он выразился в Оксфордском движении (Дж. Ньюман, Э. Пьюзи, Дж. Кибл), в русле которого была разработана концепция единства христианской церкви «теория ветвей» (*The Branch Theory*), согласно которой Католическая, Православная и Англиканская церкви есть «ветви единого дерева, несмотря на внешние различия, сохраняют единство»<sup>161</sup>. Основателем и духовным лидером являлся Дж. Ньюман, который, исследуя кризис англиканства и религиозной веры в целом, пришел к убеждениям о необходимости изучения трудов прошлых мыслителей, Отцов Церкви для поиска проблем настоящего, а также стремления к познанию души и сознания, обращение к религиозно-

---

161 Соловьева Т. Из истории англикано-православного диалога в XIX веке // URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/016/frame.htm>

философским проблемам<sup>162</sup>.

Данное движение направляет свою деятельность на единение, основываясь на возвращение к истокам, к трудам ранних Отцов Церкви. Однако в социально-политическом отношении не наблюдается стремления к единству, причинами чего является наличие собственных целей и задач, зачастую остающиеся замолчанными. Однако такое направление к единению между церквями было приостановлено по причине хиротонии (рукоположения) первой группы женщин в священный сан в Англиканской церкви, что явилось следствием уже установившейся практики в Англиканском сообществе. Как отмечает М. Козлов, проблема рукоположения женщин вытекает из протестантского отношения к священству, из непонимания его таинственной сущности. Священство для протестантов есть должностная обязанность, поэтому они принимают рукоположение женщин, ссылаясь на социально - культурную традицию. «А нам, современным людям, остается только восстановить справедливость и уравнять в правах женщин и мужчин»<sup>163</sup>.

По нашему мнению, такое положение в Англиканской церкви вызвано настроениями относительно экуменического движения, ослабления его позиций и снятия актуальности единения. Также особенности вероучения оказывают влияние на стратегии поведения самой церкви, в которой существует несколько направлений близких либо к католической, либо к православной традиции (трактарьянство, восточное православие, либеральный и консервативный евангелизм). Однако англикане, опирающихся на идею боговоплощения как акт самоуничтожения божества, принявшего человеческую природу «менее других христиан смущаются наличием разногласий среди своих членов, считая, что полнота богословия и высоты святости откроются в Церкви лишь по окончании ее земной истории»<sup>164</sup>.

При анализе экуменизма и позиций участников в движении стоит не

---

162 Сомова Е. В. Оксфордское движение и исторический роман XIX века // Знание. Понимание. Умение. 2008. №2. С. 168.

163 Козлов М. Англиканство // URL: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=305>

164 Зернов Н.М. Единство Англиканской церкви // URL: <http://www.odinblago.ru/path/47/4>

упускать из внимания при положительных взглядах на единение и рост настроений среди верующих, связанных с интересом к иным религиозным традициям и направленным на взаимодействие друг с другом, неоднозначное практическое воплощение данных идей в связи с личностными интересами и политическими тенденциями. Также существуют небогословские проблемы на пути единения такие, как обособленное развитие церквей, дискриминация, отождествление с социально-политическими движениями<sup>165</sup>. Кроме этого, имеются противники экуменических идей. К таковым относится Русская православная старообрядческая церковь<sup>166</sup>, католики-традиционалисты общества св. Пия X<sup>167</sup>. Противники экуменических идей выступают за сохранение своей экклезиологии. Они не сторонники слияния организаций на основе религиозных представлений, но настроены на взаимодействие. Основные протесты по отношению к экуменизму с их стороны заключаются в попытке объединения различных церквей в одну организацию с ведением единых правил.

В нашем представлении, ВСЦ как организация, олицетворяющая экуменическое движение в XX в., играет роль символа и олицетворяет воплощение идей экуменизма, не представляя в реальной политической ситуации какой-либо силой, способной повлиять на решения той или иной церкви, т.к. путем внедрения христианских ценностей, морали в общество стремилось достичь объединения, оставив политические позиции. ВСЦ, стремясь к достижению единства позиций церквей по общественным вопросам, постепенно перестал занимать значительного положения на мировой арене. Можно отметить, что в попытках реализации конструктивного проявления диалогичности религиозного сознания ВСЦ утратил организаторские функции.

---

165 Киннемон М., Коуп Б. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов . М.: ББИ св. апостола Андрея., 2002. С. 244-249.

166 Постановления Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (состоявшегося в граде Москве 2007) // URL: <http://rpsc.ru/documents/postanovleniya-coborov/postanovleniya-osvyaschennogo-sobora-russkoy-pravoslavnoy-starobryadcheskoy-tserkvi-sostoyavshegosya-v-grade-moskve-2007-goda>

167 Марсель Лефевр — протопоп Аввакум католицизма? // URL: <http://www.ecclesia.narod.ru/neocath/lefvsavak.htm>

Однако на базе ВСЦ диалогичная природа религиозного сознания проявляет свою позитивную роль в межрелигиозном диалоге. При всех положительных моментах ВСЦ не хватает монолитности, благодаря которой стало бы возможно создание фундамента для единства духовности. Поэтому данный совет занимается в основном социальными и политическими вопросами современности<sup>168</sup>. Безусловно, крупные организации такие, как РКЦ и РПЦ находят пути для сотрудничества на основе своих позиций относительно друг друга, не принимая во внимание положения других организаций и их мнения. Исторически молодые и немногочисленные религиозные объединения находят в ВСЦ союзников и поддержку для осуществления своих проектов. Совместно они обретают силу, возможность влиять на мировые процессы и не поддаваться давлению более влиятельных конфессий.

Кроме этого, в экуменическом движении выделяется противоречивость между позиционирующими взглядами и практическим воплощением. Такое разделение произошло на первоначальных этапах становления экуменизма и ВСЦ и объясняется несогласованностью целей и задач участников этого движения. Экуменизм развивался в двух аспектах как «богословский экуменизм», основанный на положениях организации «Веры и устройства» и как практический экуменизм – на идеях «Жизни и деятельности». ВСЦ, организованный при инициативе различных направлений, испытывает влияние каждого из них<sup>169</sup>. Однако в последние годы существования экуменического движения наблюдается усиление роли практического направления, реализующегося в социальной сфере церковное служение (миротворческие миссии в Африки, Латинской Америке).

В современной обстановке экуменического движения можно выделить две модели межрелигиозного диалога. Первая основывается на общих проблемах, связанных территориально или экономико-политическими предпосылками. При этом догматическая сторона вопроса не затрагивается, а

---

168 Барон Й. Крест и диалог: Теология креста в свете христианского единства. СПб., 2010. С.34.

169 Васечко В.Н. Сравнительное богословие. М., 2006. 102 с.



спорных моментов стремятся избежать. Диалогичность религиозного сознания проявляется в общении двух и более участников как полноценных равноправных личностей, не имеющих цель распространения влияния на собеседника. Вторая – на желании принимать участие в мировом процессе как равноправный член, для чего необходимо достигнуть уровня ведущих организаций. Многие протестантские церкви получают такую возможность путем объединения, при котором приходится корректировать свои догматические положения с целью достижения единогласия. При таком отношении самих участников представляется возможным объединение разных религиозных сознаний при сохранении внешней атрибутики. Ярким примером в современном мире возможности сосуществования и общежития представителей разных конфессий на одной территории является монастырь в г. Бозе (Сев. Италия), в котором преодолен церковный раскол. Жители общины довольно успешно попытались вернуться к ранним векам христианства, «миссией обители в г. Бозе является нахождение путей по сближению христиан»<sup>170</sup>. Регулярно монастырь организывает Международные экуменические конференции на темы духовности и приглашает представителей различных конфессий и организаций. Однако такой положительный опыт единичен и существует только в локальном масштабе на отдельной территории.

Диалогичность религиозного сознания, проявляющаяся в движении христианского экуменизма, реализует свою конструктивную роль. Однако справедливости ради стоит отметить, что диалогическая природа сознания в христианстве не всегда направлена на стабилизацию и единение различных субъектов общения. Это проявляется в условиях реализации глобальных процессов, которые в той или иной степени затронули церкви. Довольно острый характер носит борьба трех христианских церквей на территории Украины: Украинская грекокатолическая церковь, Украинская православная церковь Московского патриархата, Украинская православная церковь Киевского

---

170 В монастыре Бозе (Италия) открылась Международная экуменическая конференция // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1938542/index.html>

патриархата. Данный процесс носит не только и не сколько богословский характер или культурных различий, но все чаще переходит в экономическую плоскость (борьба за имущество). Это способствует расслоению украинского общества, несет в себе геополитические последствия для всего православного мира.

На наш взгляд, движение христианского экуменизма есть проявление диалогичности религиозного сознания с целью стабилизации обстановки в христианском мире, которая выразилась в общении между представителями различных направлений христианства на основе веры и другими религиями на основе необходимости совместного решения многих проблем. Однако практическое воплощение идей экуменического движения сталкивается с рядом проблем таких, как приоритет собственных позиций, невозможность богословского обоснования складывающихся отношений и неосозанный прозелитизм. Каждая сторона участница, обладая своим уровнем диалогичности религиозного сознания и придерживаясь своего политического пути, трактует экуменические идеи своеобразным способом. Так РПЦ опирается на идею соборности, исходя из возможности сознания и исторически сложившейся направленности на сосуществование многих позиций в едином территориальном и в духовном пространстве. РКЦ, обладая диалогичностью религиозного сознания, формирующегося под влиянием стремления к установлению своей позиции главенствующей не только в политическом, но и философско-богословском отношении, понимает единство, допуская наличие специфических черт отдельных членов, только в рамках своего учения.

На наш взгляд, причины противодействия осуществлению экуменических взглядов находятся в самой христианской вере как позиции, претендующей на абсолютную истинность, единую для всех, неразделяемую на части. Церковь есть Тело Христово, а Он, являясь познаваем в двух природах, соединяет их неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Поэтому и «истинная» церковь не может быть представлена в различных формах. Диалогичность религиозного сознания в межрелигиозном общении может натолкнуть верующего на

возможный отказ от определенного учения в пользу иного мировоззрения. Что в свою очередь вызывает необходимость ограничения религиозным объединением своей деятельности в межрелигиозном общении путем установления определенных границ коммуникации. Тем самым происходит некое торможение развития диалогичности религиозного сознания, в приоритет ставится сохранение религиозной общности. Христианское сознание, вобрав в себя национальные и культурные особенности, пройдя длительный путь очищения от инакомыслия и закрепления в людских сердцах, ограничивает включение иных религиозных представлений. Это объясняется стремлением сохранить свою религиозную основу представлений и укрепить позиции христианства в условиях современности с учетом общечеловеческих проблем.

Межрелигиозный диалог в христианстве осуществляется с целью сохранения и развития религиозного сообщества как целостной системы. Внутриконфессиональный диалог – для внутренней стабильности, межконфессиональный – для жизнедеятельности в мире. Большинство христиан согласны, что должно произойти объединение, но они предпочитают строить концепции возможного церковного устройства на основе своей церкви, своих ценностей и морали. Как определил эту ситуацию А.И. Осипов, «объединение, в конечном счете, должно быть в Церкви. Но в какой Церкви?»<sup>171</sup>. Кроме этого, в христианском экуменизме наблюдается некая противоречивость. Межрелигиозный диалог возможен в рамках социально-политического взаимодействия без затрагивания монологичной сущности религии. Однако в христианстве наиболее плодотворные результаты, относящиеся к области вероучения. В современных общественно-политических отношениях при размывании границ морали и этики союз крупнейших и влиятельных религиозных организаций приведет к консолидации остальных участников диалога и духовному оздоровлению человечества. Соборность является принципом для осуществления диалогичного общения, который

---

171 Осипов А.И. Православное понимание экуменизма // URL: [http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe\\_ponimanie\\_ek/](http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe_ponimanie_ek/)

осуществляется посредством Святого Духа. В результате разнообразные церкви представляются частями единого Тела Христова и принимают участие в диалоге с другими организациями.

### **2.3. Исламский экстремизм как деструктивное проявление диалогичности религиозного сознания**

Численность приверженцев ислама в мире постоянно возрастает. Вместе с этим внутри мусульманского мира обостряются богословские споры, возникают новые учения. В настоящее время наблюдаются процессы политизации религии, возрождение религиозных норм «чистой религии», неизменной модернизаторскими идеями, и включения их в политико-экономическую жизнь государства. Данная религиозно-политическая мысль получила название «исламский фундаментализм»<sup>172</sup>. В свою очередь религиозный экстремизм выступает следствием фундаменталистских движений в мире. Существует большое количество определений данных понятий, мы будем опираться на понимание религиозного фундаментализма как направление философско-богословской мысли, отражающее стремление к нормам первоначального вероисповедания и устранения привнесенных элементов в вероучение. При этом религиозный экстремизм в исламе выступает его религиозно-политическим течением, направленным на игнорирование существующего государственного правления и стремящимся к восстановлению государственных образований времен Мухаммеда (VII-VIII вв).

Возрождение ислама на основе политических идей вызывает ряд проблем в правоохранительной сфере, связанных с возникновением необходимости защиты конституционного строя и борьбы с проявлениями религиозной нетерпимости. Это происходит на фоне нехватки исследований данных

---

<sup>172</sup> Алиев А.К. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе. М., 2007. С.31-39.

изменений, происходящих в современном исламском мире<sup>173</sup>. Во многом это объясняется тем, что ислам – это религия, в которой неотделимы религиозные и политико-социальные нормы, представляющие систему регулирования всех сторон жизни верующего, определяющие образ жизни и мысли.

Для мусульманина границы между государственными нормами и обязанностями в религии являются тождественными, воспринимаются как единая система правил и установок. Противоречащие нормам исламского права законы трактуются как неприемлемые, исполнение которых есть греховное действие. Однако в современном мире многие мусульмане проживают в государствах, придерживающихся исторически сложившейся иной культурной традиции. В этой связи наблюдается процессы принятия предъявляемых требований среди первого поколения мигрантов при дальнейшем утверждении своих прав на свободу вероисповедания в юридически обоснованной форме или же в антиправительственных выступлениях. В такого рода деятельности принимают участие представители второго и последующих поколений, для которых характерными становятся фундаменталистские взгляды. Так в волнениях во Франции в 2005г. приняли участие мусульмане, родившиеся на территории Евросоюза, тогда, как прожившие недолгое время мусульмане не оказали поддержки и не высказали интереса к данным событиям<sup>174</sup>.

Одним из факторов возникновения и развития идей фундаментализма в исламе является реакция Востока на секуляризацию Запада и усиливающейся роли западных ценностей в жизни мусульманского сообщества в условиях глобализации, формирования единого транснационального финансово-экономического и информационного пространства. Фундаменталистские идеи возникают при отрицании эпистемической ситуации плюралистического общества и попытки воплощения учения в жизнь<sup>175</sup>. При этом причины общемировых проблем мусульманские фундаменталисты видят в политико-

---

173 Игнатенко А.А. Ислам в XXI веке: главные направления исследований // Исламоведение. 2010. №3. С. 8

174 Излученко Т.В. Евроислам: направления и проблемы в начале XXI века // Молодежь и наука XXI века. Красноярск. 2009. С161.

175 Хабермас Ю. Расколотивый Запад. М., 2008. С. 15-16.

общественной позициях государств, провозгласивших секуляризм, отделение церкви от государства, уменьшение религиозного образования и несоблюдение религиозных норм. Однако такие взгляды характерны не только для крайне настроенных, но и практически для большинства мусульман вне зависимости от мест проживания.

По нашему мнению, при всех происходящих переменах в жизни традиционного исламского общества сохраняется религиозное сознание, направленное на ценности и традиции ислама. Современные условия жизнедеятельности мусульман как участников мирового сообщества требуют изменения в практике вероисповедания, определение позиций ислам в отношении вопросов общения с иными религиями, политико-экономических связей. При возможности религиозного сознания пластично реагировать на изменяющиеся условия происходит модернизация традиционного мировосприятия и сокращается пространство влияния религии на общественную жизнь. Такие изменения в сознании верующих выразились в модернизаторских и реформаторских идеях Д. Икбал, А. Али, М. Абдо, Аль-Афгани, А. Файзии др. Происходит видоизменение религии, «подстраивание» религиозно-правовых норм под соответствующие требования при сохранении внешних атрибутов. Однако рост таких идей вызвал протестную реакцию со стороны сторонников обновления ислама на основе мусульманских норм, призвавших обратить внимание на ранние годы в истории ислама, на толкование Корана, а также появилось предположение о возможности возрождения практики толкования учения в соответствии с современными условиями. Сторонники такого отношения к обновлению получили название «салафиты» – возвращение к первоначальному учению ислама (от араб. «салаф» - предки), ориентация на образ жизни и веру Мухаммада, и его сподвижников<sup>176</sup>.

В результате возможности религиозного сознания к осуществлению

---

<sup>176</sup> Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт систем. и социокультур. исслед. М., 2005. С.51 – 58.

диалога для разрешения поставленных задач исламским богословием, современных проблемам, необходимости межрелигиозных отношений в исламе возникло модернизаторское направление философско-богословской мысли как протест против архаичного устройства мусульманского общества и фундаментализм как реакция на угрозу вере и сохранению стабильности исламского мира. Различие подходов к пониманию прогресса мусульманского общества произошел по причине стремления диалогичной природы религиозного сознания верующих определить перспективы развития и осуществить поиск возможностей, основываясь на своих индивидуальных переживаниях, связанных с религиозными убеждениями и условиями существования. В сознании человека постоянно происходит живое общение между различными позициями и вариантами выбора того или иного действия. В случае верующего такой диалог наполнен связью со сверхрациональными, мистическими существами, перед которыми он испытывает чувство ответственности. А. Шариати описал психологический аспект как «осознание внутренних идолов, прежде чем станет возможным осознать их во внешнем мире и социально-политическом облике»<sup>177</sup>. Мусульманин, делая выбор в религиозном плане, рискует в связи с наличием свободы выбора впасть в неверие, что толкуется как один из самых опасных проступков перед Аллахом.

Россия столкнулась с фундаменталистскими идеями в мусульманском сообществе несколько десятилетий назад. Однако до сих пор существует множество проблем, требующих разрешения для стабилизации российского общества и его дальнейшего развития. Одной из них является религиозный экстремизм как крайняя форма религиозной идеологии, основанная на мотивах религиозной нетерпимости<sup>178</sup>. Данный термин выводится из общего понятия «экстремизм» как приверженности к крайним взглядам, мерам, обладающий такими признаками, как активная деятельность, уголовно наказуемая,

---

177 Shariati A. Religion versus Religion / A. Shariati . - ABJAD. Book Designers and Builders. 75p.

178 Яворский М.А. Причины и условия проявлений религиозного экстремизма в современной России //Юридический мир. 2008. №11. С. 22-25.

посягательство на действующую власть и общественную безопасность<sup>179</sup>. Необходимо определить формы нынешнего существования данного явления для выбора правильного пути в борьбе и последующего сведения экстремистских идей к минимуму. Религиозный исламский экстремизм является стремлением мусульман к распространению норм и правил шариата на всю территорию государства, в частности России, и представляется собой одну из форм существования фундаментализма наряду с радикализмом и терроризмом.

В научной среде термин «религиозный экстремизм» вызывает неоднозначные мнения. Некоторые исследователи не считают правомерным выделять его из общего явления экстремизма (А.А. Хоровинников). Однако большинство отстаивает точку зрения о необходимости выделить «религиозный экстремизм» в отдельное, самостоятельное и организованное явление, и дать ему юридическую оценку (С.Н. Поминов, Е.Л. Забарчук, Н.В. Володина, А. Г. Залужный, Б.З. Мусаев). Свои концепции религиозного экстремизма исследователи формируют в рамках общего толкования экстремизма как самостоятельного явления, имеющего разнообразные, разъясненного законодательством РФ (Шанхайская конвенция о борьбе ... с экстремизмом, ФЗ от 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности», комментарии к данному закону, методические рекомендации Генеральной прокуратуры РФ для проведения экспертиз).

Понятие «религиозный экстремизм» заслуживает право на существование и на тщательное изучение с юридической и религиоведческой сторон. Так Б.З. Мусаев выделяет религиозный экстремизм в качестве одного из проявления экстремизма, который может существовать как внутриконфессиональный, межконфессиональный, внеконфессиональный и политико-религиозный<sup>180</sup>. Многие организации, несущие угрозу безопасности России, в основе своей идеологии имеют религиозные нормы. Религия является мощным фактором

---

179 Николаенко Н.П. Законодательное определение экстремизма и отдельных форм экстремистской деятельности // Закон и право. 2009. №2. -С.53.

180 Мусаев Б.З. Теоретико-методологические предпосылки определения религиозно-политического экстремизма // Закон и право. 2009. №2. С.58.



интеграции населения по этническому признаку или отдельных членов общества на идеологической основе. Она использует догматические положения в области жизнедеятельности человека для утверждения истинности выбранного им пути и ложности других взглядов. В результате сторонники ислама не могут объективно оценивать другие точки зрения, отличные от Корана и духовных лидеров. В связи с таким отношением в религиозной идеологии выявляется изначальная заложенность идей экстремизма и возможность его проявления при необходимых условиях. Для религиозной организации потенциальная возможность проявления экстремистских идей является своеобразным предохранителем от приобретения отличных взглядов, которые могут стать причиной расслоения и разрушения религии как политической структуры и как мировоззренческой концепции. С позиции Е.Л. Забарчука «религиозный экстремизм имеет догматическую основу, поскольку каждая религия стремится утвердить собственный абсолютный и всеобъемлющий характер и ложность других религиозных учений»<sup>181</sup>.

Однако такой потенциал может оказать обратное действие, если причины его возникновения не относятся к необходимости самосохранения не только организации, но и отдельных членов. В таком случае религиозный экстремизм порождает противодействие, направленное не только на сторонников других религиозных установок, представителей других религий, но и на своих единоверцев, обвиняя последних в отходе от своей религии. Таким примером является движение ваххабизма на Северном Кавказе в конце XX в. Проникая в данный регион, сторонники ваххабитских идей столкнулись с неприятием и отказом в сотрудничестве со стороны многих местных общин, которые и стали одним из главных направлений деятельности в «борьбе с неверием» и «распространением истины»<sup>182</sup>. Основной причиной такой конфронтации выступил традиционный ислам Северного Кавказа, в котором сильную роль

---

181 Забарчук Е.Л. Религиозный экстремизм как одна из угроз безопасности российской государственности // Журнал российского права. 2008. № 6. С. 3-10.

182 Ханбабаев К.М. Исламский радикализм на Северном Кавказе. Идеология, цели, пути финансирования // Свободная мысль. 2007. № 3. С. 105 – 116.

играет суннитское направление с почитанием предков и суфийские братства с авторитетом наставников.

Отсутствие развитой диалогичности сознания у человека накладывает отпечаток на его образ жизни и мысли в рамках религиозных убеждений. Нередко это приводит к возникновению радикальных идей в личности или же к приверженности экстремистским установкам. Например, на территории России действует запрещенная организация, характеризующаяся религиозно-экстремистской направленностью, «Нурджулар». В ее основе лежит в религиозном плане учение турецкого богослова С. Нурси, а в политическом – мнения Ф. Гюлена. В деятельности этой организации правоохранительные органы России усматривают признаки экстремизма, тогда как различные общественные деятели и организации выступают в её защиту, апеллируя к праву на свободу совести. По нашему мнению, для налаживания цивилизованного диалога между государством и мусульманским сообществом помимо юридических и лингвистических проверок необходима религиозоведческая экспертиза.

Процессы глобализации способствовали в XX веке росту религиозных движений, в которых эклектически сочетаются эсхатологизм, догматизм, стремление к самосовершенствованию, апелляция к авторитету и достижениям научного знания<sup>183</sup>. В исламе одним из многих направлений философской мысли в XX веке стало учение С. Нурси. В учении С. Нурси предпринята попытка разрешить углубившиеся противоречия между ортодоксальными взглядами на мироустройство и современным состоянием общества. Признавая необходимость выполнять все заданные традиционным исламом предписания, он и его сторонники переосмыслили традиционную мусульманскую картину мира, выстроили альтернативное толкование происходящего с учётом достижений современной медицины, астрофизики, географии, биологии. В основе всего учения находится собрание сочинений турецкого богослова С.

---

183 Григорьева Л.И. Свобода совести и актуальные проблемы государственно-правового регулирования деятельности новейших нетрадиционных религиозных объединений. Красноярск, 1999. 405с.

Нурси под названием «Рисале-и Нур» («Трактаты Света»). Сочинения написаны самим богословом, позже дополненные его учениками в виде многочисленных брошюр: «Двадцать пять лекарств», «Путь Сунны», «28 Слово» и др., и пособий: «Путеводитель для молодежи», «Путеводитель для женщин». Данные произведения религиоведами понимаются как смысловое толкование Корана (тафсиром), написанное на турецком языке, переведенное более чем на 50 языков. Состоит из посланий в виде писем, поучительных рассказов и бесед, комментариев к ним, а также примечаний учеников. Так, например, «чтобы пролить свет на эту истину, взгляни на такой пример. Допустим, что на четырех стенах этой красивой, нарядной комнаты висят принадлежащие нам четверым четыре больших зеркала. В таком случае всего имеется пять комнат»<sup>184</sup>. Стоит отметить, что большинство произведений С.Нурси и его учеников признаны экстремистскими в России и запрещены решениями рядов судов. Что создает определенные трудности в исследовании данного учения.

Несмотря на свою приверженность исламу, последователи С. Нурси в философско-богословском толковании отошли от традиционного понимания многих важных аспектов данной религии. Сохранив исполнение основ и столпов ислама, они без сомнения являются мусульманами, но привнеся иное толкование этих основ и уверовав в другое откровение – «Рисале-и Нур, поставили себя в сторону от остального мусульманского сообщества. Внешне сторонники учения С. Нурси мало чем отличаются от других мусульман, но при сопоставлении представленных норм с ценностными основами ислама выявляются противоречия.

«Рисале-и Нур» в понимании богослова и его последователей есть воплощение последнего имама Махди – «живая и мыслящая», духовно высокоразвитая личность, несущая истину и знания о времени перед Страшным Судом, сама выбирающая себе учеников<sup>185</sup>. Данные идеи пронизывают все сочинения С. Нурси и его учеников, особенно это выражено в «Словах» и

---

184 Нурси С. Письма. İstanbul, 2012. С. 12.

185 Там же, с.57-67.

«Письмах». Для посвященного, вставшего на путь учения, рекомендовано читать постоянно и стремиться переводить «Рисале-и Нур», чтение Корана стоит после чтения трудов богослова, перевод которого не требуется. В основе такого подхода лежит представление о первичности турецкого языка, который душа человека понимает без перевода. Согласно С. Нурси, душа верующего сможет ответить на все вопросы, если тот прочитал трижды «Рисале-и Нур».

Данные представления подкрепляются указанием на то, что он писал свои книги под вдохновением, подобным откровению Мухаммеда. Часто С.Нурси, читая уже написанное, говорил, что открывает новое, ранее даже ему неизвестное, это зафиксировано в брошюре «25 лекарств». В результате такого толкования сочинений турецкий богослов представляется только передатчиком высшей воли и первейшим учеником этих произведений «Я же от имени духовной личности «Рисале-и Нур»<sup>186</sup>. Без сомнения, жизненный путь самого богослова достоин особого внимания со стороны исследователей. Выходец из бедной семьи, пройдя через политические преследования многих государств, в том числе и Российской империи, стал одним из важнейших как политических, так и религиозных деятелей своего времени в Турции. Взгляды на повседневные вещи в быту, в политике, в хозяйстве: отношение к подаркам, с друзьями, в экономии средств и необходимости довольства малыми средствами, – стало для последователей С. Нурси руководством в жизнедеятельности. Довольно подробную биографию турецкого богослова составила Мэри Ф. Велд «Ислам в современной Турции. Интеллектуальная биография Бадиуззамана Саида Нурси»

На наш взгляд, стоит отметить несколько вероучительных моментов, по которым учение С. Нурси отличается от традиционного ислама. Согласно учению С. Нурси, Страшный суд на земле уже начался, наступило время Арризамана. Обосновывая данный тезис в труде «Путеводитель для молодежи», сторонники учения приводят в качестве доказательств происходящие на планете глобальные катаклизмы (землетрясения, наводнения, техногенные катастрофы

---

186 Нурси С. Путеводитель для молодежи. İstanbul, 2005.С. 10.

и т.п.), которые рассматриваются ими как «несущие имя Аллаха». Однако главные подтверждения прихода Конца Света они находят в поступках людей, отошедших от Бога и погрузившихся в мир желаний и страстей («Путеводитель для молодежи» и «Двадцать шестое сияние. Сияние для пожилых»). «Самую ужасную роль в смуте перед Концом Света играет «слабый пол», мужчины – в распутстве, пьянстве. Дети и старики не верят в Рай, не ищут его ни в своих сердцах, ни в Аллахе, молодежь не боится Ада, т.к. находится в вечном опьянении<sup>187</sup>.

Особое внимание в учении уделено отношениям человека, как личности духовной, со своими желаниями и страстями, как личности земной. «Несмотря на то, что сейчас ... сердце, душа и разум тайно рыдают и взывают о помощи от такого горького положения, его нафс (страсти человека), как ни в чем не бывало, притворился не понимающим положение, заткнул свои уши на плач души и сердца, обманывая самого себя»<sup>188</sup>. В этом плане проявляется диалогичность сознания верующего. Человек ведет диалог со своим нафсом, стремясь понять его потребности, усмирить их и направить на достижение «истины». Личность духовная ведет внутренний диалог с личностью земной в рамках единой субъективной реальности при условиях, что последняя есть мусульманин, ведомый к «истинной вере» - к «Рисале-и Нур».

Стоит отметить положение, касающееся трактовки государства и отношения к государственным структурам, которые отличает учение С. Нурси от традиционного мусульманского богословия и вызывает нарекания со стороны российского государства. Данный вопрос является, с нашей точки зрения, наиболее значимым для существования религиозно-политической основы экстремистской организации «Нурджулар», который в течение времени трансформировался из богословского аспекта Судного дня в возможность создания общемусульманского правового образования вне зависимости от существующих государственных границ.

---

187 Нурси С. Путеводитель для молодежи. İstanbul, 2005. С.20.

188 Нурси С. Сравнение веры и неверия. İstanbul, 2011. С. 39.

Государство в учении С. Нурси понимается как устаревший механизм<sup>189</sup>, непригодный для современных условий, поэтому «истинному» ученику не следует бояться правительств. Они уже бессильны над духовной составляющей человека, могут заставить страдать только нафс – тело с его страстями. Однако это толкуется как награда, т.к. один час в заточении приравнивается к одному дню поклонения, согласно «Путеводителю для молодежи». «Десятое слово. О воскрешении из мертвых» С. Нурси учит, что только страдающие в этом мире истинно верующие получают льготы в спасении в вечном мире. Кроме этого, учение наставляет верующих на отказ от признания авторитета государственных границ и законов, потерю интереса к проблемам человечества и других религий и стремлению к объединению и единству всех сторонников «Рисале-и Нур» в мире для совместного ожидания Страшного Суда. Государство, которое они создадут на земле, трактуется ими как истинное, которое сохранит Аллах в Раю, а Земля станет частью этого Рая. Многие разделы «Сияния» С. Нурси посвящены данному толкованию. «В одном государстве - закон отвержения соучастия, требующий во власти ее независимости, в истории человечества показал свою силу через беспорядки и смуты. У людей же, которые беспомощны и нуждаются в поддержке, проявляется лишь некая тень от господства и власти»<sup>190</sup>.

В приведенных утверждениях прослеживаются идеи панисламизма – религиозно-политической идеологии, основанной на единстве мусульман и создании единого мусульманского государства. Человечество по примеру проповедников Швеции, Норвегии, Финляндии и Англии и обществ Америки, ищущих истинную религию, будет искать Чудо-Изложение – Коран и после того, как поймёт его истины, возьмётся за него всей душой и сердцем<sup>191</sup>. Данные идеи распространены в основном только в движении Ф. Гюлена. Он же позиционирует себя сторонником межрелигиозного диалога<sup>192</sup>, чем выделяется

---

189 Нурси С. Сияние. İstanbul, 2012. С. 238-265.

190 Нурси С. Сияние. İstanbul, 2012. С. 183.

191 Нурси С. Эмирдагское приложение. İstanbul, 2012. С. 301-302.

192 Иванов В. Движение Фетхуллага Гюлена // URL: <http://rostend.su/?q=node/167>

среди остальных последователей учения С. Нурси. Однако вместе с этим предоставляет экономико-политическую платформу для возможной политической борьбы внутри государств, создавая угрозу существующему конституционному устройству. Основные идеи изложены в ряде сочинений: «Сомнения, порожденные веком», «Критерии или огни в пути» и т.д.

Еще одним моментом учения С. Нурси, вызывающим интерес со стороны правоохранительных органов, на котором основывается обвинения в возбуждении ненависти либо вражды (ст. 282.2 УК РФ), является отношение к последователям иных религиозных убеждений. В многочисленных сочинениях С. Нурси («Слова», «Письма», «Сияния», «Путеводитель для молодежи») встречаются высказывания о сторонниках иных религиозных убеждений. Они характеризуются как люди, заблудшие, выбравшие себе кумиров и имеющие возможность спасения только через возвращение к истине, а также как ведомые злыми духами (Шайтаном), которые не способны к познанию истины данного учения. Основная критика учения направлена на сторонников атеистических взглядов, приравненных к коммунистической идеологии. (Эмирдагское приложение. Письмо первое). Люди, разделяющие атеистические убеждения, считаются носителями опасных «социальных заболеваний» (коммунизм, социализм, возникновение науки, отрицающей божественность и т.д.) и признаются вредными для общества членами («Слова», «Посох Мусы»).

Движение последователей С. Нурси, учитывая отношение российского государства, запрет на осуществление своей деятельности на ее территории и периодические судебные процессы в отношении своих членов, привносит иное толкование вероучительных моментов, направленное на разъяснение происходящих событий, дающее установку к дальнейшей деятельности и оказывающие психологическое воздействие (успокоение, поддержка). Например, действия правоохранительных органов в отношении каких-либо последователей понимается как их избранность Аллахом для жизни в Раю, однако при жизни самого богослова это являлось только лишь явления этой мирской жизни. Такое изменение можно проследить в «Словах», «Письмах» С.

Нурси и в современных брошюрах и рекомендациях учеников. Кроме этого, осуществляется перевод на русский язык тех текстов, которые в наибольшей степени содержат актуальность современного положения. Так, например, в 2013 году после ряда судебных процессов по делам причастности сторонников учения С. Нурси к деятельности «Нурджулар» в г. Оренбурге, г. Новосибирске, г. Набережных Челнах, г. Красноярске произошел перевод и издание на русском языке «Эмирдагского приложения» С. Нурси. Данное произведение описывает процесс борьбы С. Нурси с государственными структурами, раскрывается его отношение к тюремному заключению и дается ряд указаний о соответствующем поведении (меры предосторожности, ответы на возможные вопросы).

В российском обществе существует неоднозначное отношение к учению С. Нурси, проходят судебные процессы, запрещается литература. Однако в тоже время проводятся различные мероприятия в поддержку учения турецкого богослова и акции протеста действиям правоохранительных органов. Однако при наличии многочисленных точек зрения на данную проблему отсутствует комплексное исследование движения сторонников С. Нурси и его богословской основы. По нашему мнению, для составления максимально объективной оценки необходимо учитывать несколько моментов:

1. Содержание религиозной литературы отражает лишь часть той общей идеологии, которая существует в конкретном сообществе. Основная масса представлений и толкований данного учения содержится в устной форме в силу относительно недавнего появления и развития. К примеру, недавно скончался последний ученик С. Нурси М. Сунгур, осуществлявший контроль переиздания «Рисале-и Нур» и перевод на другие языки, в частности на русский. Это свидетельствует о динамическом становлении учения в настоящем времени, а передача этико-морального компонента происходит путем непосредственного обучения в религиозных учебных заведениях Турции и России, срок пребывания в которых от месяца до нескольких лет.

2. Учет процесса исторического развития данного богословия на территории самой Турции, в ходе которого возникло несколько направлений под



руководством различных деятелей и богословов, отношения к которым неоднозначно по всему миру. Значимым в мировом экономико-политической плане и наиболее распространенным на территории России является учение Ф. Гюлена<sup>193</sup>. Оно имеет минимальную поддержку со стороны турецкого правительства и ряда стран Запада, опасаящихся со стороны его последователей подрыва своего светского устройства. Игнорирование этого момента может привести к неправомерным ссылкам на наличие государственной поддержки во многих странах мира для доказательства благонадежности последователей и в России. Кроме этого, могут возникнуть необоснованные противоречия в среде российских исследователей и дискуссии по данному вопросу с представителями мирового сообщества о притеснении свободы совести в российском государстве.

Учитывая специфичность учения С. Нурси и неоднозначность его восприятия в России, целесообразным будет выделения некоторых моментов, которые характерны для современных богословских позиций и религиозно-политических движений, основанных на данном учении. Во-первых, социальный аспект, заключающийся в выполнении коммуникативной функции и объединении мусульман посредством снятия противоречий в религиозном философии и богословии. Во-вторых, аксиологический аспект, предполагающий существование оценочных суждений среди последователей, направленных на аргументирование конструктивной роли учения, вне зависимости от позиции самого автора. Существующие движения трактуют учение С. Нурси, исходя из собственных целей и задач и признавая более верным именно свой вариант. Исключением не стала и философско-политическая позиция Ф. Гюлена.

Наше отношение к представленному учению, сформированное на основе проведенного анализа соответствующих материалов, заключается в признании наличия экстремистских идей в богословских сочинениях С. Нурси. По нашему мнению, при всем уважении к существующим точкам зрения и

---

193 Бороган И. «Нурджулар» или последователи Саида Нурси // URL: <http://studies.agentura.ru/to/nursi/>

неоднозначности отношения к данному учению на территории России среди разного рода специалистов, учение С. Нурси находится в основе религиозно-политических движений, оказывающих дестабилизирующее влияние на российский социум. При наличии различных интерпретаций учения С. Нурси, в рамках которых оно из частной богословской позиции было трансформировано в идеологию политического движения, учение турецкого богослова содержит предпосылки для возникновения и развития идей религиозного экстремизма, выражающихся в отношениях к современному государственному устройству, социальным институтам и к инаковерующим.

Учение С. Нурси имеет ряд моментов, вследствие которых возникли конфликтные ситуации с богословской традицией ислама: отношение к Священным источникам и к представителям иных религиозных взглядов, трактовка Конца Света и Скрытого имама и т.д. Учение С. Нурси можно рассматривать как результат рефлексии религиозного сознания мусульман относительно богословских вопросов, касающихся основ вероучения и норм поведения. Хотя это учение возникло в ходе богословского диалога в исламе, его сторонники настаивают на полном запрете на общение. Тем самым они ограничивают возможности диалога с представителями ортодоксального ислама. Таким образом вместо заявленной адаптации ислама к реалиям современности С. Нурси и его последователи фактически предлагают его радикализацию. Декларируя единство с мусульманским сообществом, на деле они противопоставляют себя всем несогласным с ними мусульманам. Выдвигаемая ими идея развития сознания верующих и мусульманского сообщества в целом на деле оборачивается идеей самоизоляции, отгораживания от всех инакомыслящих.

На основании приведенных позиций учения С. Нурси, представляется возможным его использовано в качестве идеологической основы для деятельности радикально настроенных политических организаций. Некоторые вероучительные моменты богословия С. Нурси, касающиеся вопросов государственности, осуществление своей деятельности в ограниченных

условиях, Конца света и борьбы за истинную религию, получили существенные изменения вследствие современной обстановки в мире и в России к сторонникам С. Нурси. Корректировка положений происходила относительно поставленных политических целей и задач той или иной религиозно-политической организации. Так «Нурджулар», положив в основу своей идеологии данное учение, внесло и развило панисламистские и пантюркистские взгляды на мировое политическое устройство. Богословие С. Нурси содержит различные взгляды (на представителей иных вероисповеданий, отношения к наукам, в том числе и философии) и выдвигает теории (происхождения мира, его кончины), содержащие только предпосылки развития экстремистских идей, которые могут быть не востребованы верующими. Однако их оформление, трактуемое как экстремистская деятельность, в организационном и философском аспекте произошло в религиозно-политическом движении Ф. Гюлена в соответствии с целями организации. Они отражены в соответствующих материалах, в аудио-видео лекциях и литературе («Сомнения порожденные веком», «Жизнь и исламская вера» Ф. Гюлена).

Сторонники учения С. Нурси в России, в частности «Нурджулар» имеют некоторые общие черты с другими организациями в рамках общего экстремистского движения в исламе. С относительной долей вероятности можно предположить, что на территории России на сегодняшний момент существует старое и новое (молодое) поколения религиозных экстремистов, которые в своих целях и задачах отличаются друг от друга. Используя опыт старого поколения в религии и в отношениях с государством, как базу для своих начинаний, молодежь представляет реальную опасность для стабильности российского общества. На первоначальном этапе становления религиозного экстремизма людей привлекало в таких объединениях стремление возродить личностные и семейные ценности посредством религиозных предписаний, создать новое сознание постсоветского человека. Первые сторонники новых учений стремились заполнить пустоту, найти смысл жизни в религии, постичь основы ислама, научиться исполнять нормы, уметь читать религиозные тексты

на языке оригинала и сочетать религиозные предписания со светской жизнью. Стоит отметить, что первые сторонники являлись в общей массе этническими мусульманами и на их традиционные представления ложились новые идеи ислама. Эти люди обрели финансовую и моральную стабильность в общине единомышленников. Некоторые с течением времени отошли от данных организаций, но оставшиеся укрепили и развили новые религиозные идеи<sup>194</sup>.

Сторонниками экстремистских учений - молодым поколением в России - являются зачастую неэтнические мусульмане, в том числе русские, которые ищут высокие духовные ценности, смысл жизни в религии и возможности изменения мира посредством религиозных установок<sup>195</sup>. Вовлеченность российской молодежи в экстремистские организации можно объяснить неустойчивостью их социального положения в современном обществе. Молодое поколение выступает за улучшение условий «здесь и сейчас», в земной жизни. Они стремятся подстроить общественные правила под себя, демонстрируя своим внешним видом и поступками протест. Например, ношение хиджаба и чтение намаза в общественных местах, в светских учебных заведениях.

Сегодняшний религиозный экстремизм в России приобрел форму хорошо функционирующей организации. В первую очередь следует отметить строгую иерархичную структуру с ярко выраженным лидером, руководством с разграничением функций, с отлаженной системой финансирования через пожертвования самих сторонников и спонсорские взносы. Особое внимание отводится учебной подготовке новых кадров и повышению квалификации старых членов через обучение в собственных медресе и образовательных центрах как в России, так и за рубежом<sup>196</sup>. Созданы специальные образовательные методики и учебные пособия для русскоговорящего населения с целью более быстрого и качественного овладения знаниями. В отношении с

---

194 Излученко Т.В. Религиозный экстремизм в исламе: распространение и меры профилактики в России // Религия и право. 2012. №3. С.9-12.

195 Излученко Т.В. Русский ислам: Современное положение и тенденции развития // Вестник КГПУ. 2013. №1. С. 279.

196 Патеев Р. Зарубежные образовательные центры — фактор радикализации исламского движения в России // Мировая экономика и международные отношения. 2008. №5. С. 39-46.

государственными структурами и религиозными организациями имеющийся опыт помогает выстраивать эффективные модели поведения. Имея опыт многих лет противостояния с государственными структурами, учитывая собственные ошибки, религиозные экстремисты научились находить альтернативные пути решения проблем: тщательные проверки последователей, контроль над оборотом литературы, отстаивание своих позиций в суде.

В связи с изменениями внутри религиозного экстремизма, необходимо пересмотреть меры профилактики и борьбы с ним. Силовое воздействие не может принести желаемого успеха. Действия правоохранительных органов воспринимаются сторонниками учения как проверка на искренность и зачастую не приносят желаемого результата. На наш взгляд, необходимо проведение широкомасштабных мер профилактики против религиозного экстремизма среди российской молодежи. Особое внимание следует обратить на образование в области религии с обязательным правовым уклоном учебных программ. Занятия должны проходить с привлечением религиозных и светских специалистов, в том числе религиоведов и юристов. Также возможны лекции на темы религиозного экстремизма в университетах и публичных библиотеках с целью информирования людей в данной области. Молодежи необходимо знать основы религий, но и понимать правовое положение организаций в государстве. У учащихся важным представляется формирование в ходе обучения представления об исламе не как о противоборствующей силе, а как о гармоничном дополнении в российской культуре, её неразрывной части.

Можно предположить, что исламский фундаментализм существует в современном мире как целостное философско-богословское направление, нацеленное на обновление ислама под влиянием процессов секуляризации (евроислам, модернизм) и как философско-политическое направление преследующее цель создания исламского государства. Он может проявляться в форме радикализма как приверженности к крайним религиозным взглядам в социальной сфере (салафизм) и экстремизма (Нурджулар, Хизбут-Тахрир, Таблиги Джамаат) как стремлении, в большей степени, чем радикализма к

изменению существующего социально-политического устройства. Экстремистские идеи оказывают влияние на усиление радикализации ислама, характеризующейся наличием крайних позиций (белое-черное, добро-зло) без возможностей альтернатив и некоего промежуточного состояния и взглядов, стремящихся удовлетворить позиции нескольких сторон. Радикализация приводит к концентрации богословско-философской мысли на монологичной сущности религии и укреплению позиции самодостаточности во всех сферах социальных отношений. Однако под влиянием окружающего мира, в том числе деятельности государственных структур, может возникнуть противоречивость. Столкновение практики с религиозными убеждениями вносит в сознание сомнения, которые ведут к возникновению рефлексии, стремящейся разобраться и найти наиболее приемлемое объяснение.

Экстремизм в исламе представляет собой проявление фундаменталистского движения, характеризующееся стремлением к обновлению ислама на основе возрождения норм и правил ранней формы ислама и установление исламской правовой системы как единственной юридической основы. Религиозный радикализм стремится к крайним формам исполнения религиозных основ в социальной жизни и базируется на военных идеологиях<sup>197</sup>. В отличие от него экстремизм выражается в деятельности, направленной на дестабилизацию существующего государственного устройства: пропаганда исключительности одного вероисповедания по отношению к другим, возбуждение межрелигиозной розни, воспрепятствование законной деятельности государственных органов. Религиозный экстремизм подразумевает наличие определенных взглядов и готовность к действию, а терроризм есть претворение в жизнь этих взглядов. В этом отмечается разрыв между идеологическим и психолого-политическим аспектами экстремизма собственно поведенческим его аспектом<sup>198</sup>.

Соотношение религиозных институтов и экстремистских идей нуждается

---

197 Яхьяев М.Я. Причины радикализации в современном мире // Исламоведение. 2012. №2. С. 4-14.

198 Сергеев С.А. Исследования экстремизма и радикализма в зарубежных и отечественных социальных науках // URL: <http://kpfu.ru/docs/F110664239/Statya.Ekstremizm.radikalizm.sokr.bibliograf.pdf>

в изучении и с академической, и с прикладной позиций. Исследовательский интерес к исламистским движениям зачастую является политизированным и создает картину, частично отображающую это сложное и многослойное явление<sup>199</sup>. Религиозный экстремизм в исламе есть сформированная система, обладающая опытом в межрелигиозных и государственных взаимоотношениях, выработавшая свою систему противостояния внешним и внутренним противникам. Для борьбы с ними необходимы совместные действия государства и религиозных структур, т.к. они совместно обладают необходимыми ресурсами и могут оказывать помощь друг другу. Религиозные организации имеют идеологическую базу, знания в области догматики и религиозного права, государство – систему пресечения и наказания за осуществление экстремистской деятельности. Такой союз, основанный на взаимном уважении и принятии сторонами позиций и целей друг друга, принесет видимые плоды борьбы с экстремизмом и упрочнение религиозных и светских взаимодействий.

На наш взгляд, экстремистские идеи в исламе зародились вследствие возникновения необходимости поиска альтернативных ответов на повседневные вопросы верующего: правила и норма поведения, духовные практики, смысл и значение ритуалов и т.д. Появление общения внутри исламской традиции, осуществление диалога и, как следствие, развитие диалогичности сознания верующего способствовало появлению иных вариантов толкования и сторонников данных положений. В стремлении найти истинные новые решения верующие отошли от традиционного толкования и тем самым поставили себя в противоречивую позицию. Данная ситуация вызвала необходимость сплочения друг с другом и прекращения диалогического общения с целью сохранения единства. Диалог как принцип общения был утрачен, поэтому не мог повлиять на возможность в ходе налаживания внутривероисповедных связей вернуться к традиции и разъяснить свои позиции остальному мусульманскому сообществу (умма), формально оставаясь его членами.

---

199 Эмануилов Р.Я., Яшлавский А.Э. Террор во имя веры: религия и политическое насилие. М., 2011. С. 68.

Однако в ходе поиска альтернатив могут возникнуть направления философско-богословской мысли, предлагающие достаточно «новаторские» методы и сохраняющие связь с традицией. К таким может быть отнесен суфизм как учение, возникшее в X века с целью решения внутренней необходимости стремления к Аллаху. Важнейшим моментом в существовании данного направления в исламе можно выделить направленность верующего на познание Аллаха и осуществление непосредственного общения с ним. Формой диалога с Аллахом понимается обращение – дуа. Однако суфийские практики направлены на единение сознания верующего с «божественным», в ходе которого происходит приобщение к нему и постижение «истины». Обращение к Аллаху обретает форму внутреннего ощущения и происходит в самом религиозном сознании. Диалог в суфизме был сохранен и благодаря чему его сторонники являются полноправными членами уммы и не вызывают негативного влияния в жизни мира и российского общества. Возможности использования принципа диалога и различие его интерпретации влияет на дальнейшую историю сообщества, ведет к отстранению или к приросту религиозной традиции.

Действия на религиозной почве, направленные на дестабилизацию общества путем дискриминации его руководства и существующего строя и увеличение розни между членами, предлагающие веру в постановления лидеров движений без осмысления при апелляции к Священным источникам, носят экстремистский характер. Религиозный экстремизм может пониматься как попытка построения политико-идеологического образования внутри правового государства на основе религиозных правил и установок без учета существующих государственных границ через противопоставление ценностных ориентиров личностей общепринятым нормам общества и традиционных религиозных организаций. Данная позиция вызывает напряжение внутри самого религиозного сообщества в связи с возникновением конфликтов на религиозной, национальной и политической основах. Зачастую экстремизм имеет формы религиозно-политических объединений и включает в себе негативные оценки или действия, направленные на разжигание



межрелигиозной розни, проповедь религиозного превосходства на территории отдельного государства.

Причины возникновения экстремистских идей представляются в попытках поиска ответов на богословские вопросы диалогичной природой сознания, в обнаружении многочисленных интерпретаций, в выборе единственного варианта при полном прекращении межрелигиозного общения (учение С. Нурси). Однако в ходе диалогичного общения возможно формирование философско-богословских идей, предлагающих «новаторские» методы, но остающихся в рамках традиции посредством диалога с представителями иных религиозных убеждений (суфизм). Диалогичность религиозного сознания в экстремизме, существующая в слабо выраженной форме, может выступить методом в межрелигиозном взаимодействии для разрешения проблем, связанных с распространением исламского экстремизма. Возникновение противоречий и сомнений, вызванных влиянием окружающего мира, в том числе и деятельностью государственных структур, способствует внутриличностному общению и возможное давление на монологичную сущность религии.

Диалогичность религиозного сознания в экстремизме, существующая в слабо выраженной форме, может выступить методом в межрелигиозном взаимодействии для разрешения проблем, связанных с распространением исламского экстремизма. Возникновение противоречий и сомнений, вызванных влиянием окружающего мира, в том числе и деятельностью государственных структур, способствует возникновению внутриличностного общения и возможному ослаблению положения монологичной сущности религии.

В результате исследования проявлений диалогичности религиозного сознания в общественной жизни мы выделили следующие моменты. Диалогичная природа религиозного сознания присутствует в сознании личности и целого религиозного сообщества, являясь неотъемлемым свойством человеческой психики. В зависимости от степени развитости данного свойства личность или сообщество обладают тем или иным уровнем внутриличностного

диалога, от которого зависит возможность общения с другими личностями и сообществами, совместного поиска решения проблем и жизнедеятельности на определенной территории. Межрелигиозный диалог имеет многовековую историю как в христианской, так и в мусульманской традиции и основывается в методологическом плане на внутриличностном диалоге верующего с персонифицированными мистическими, сверхрациональными существами, внешне реализуемый в виде молитв, посещения святых мест, в котором персонифицируется совесть и внутренние переживания.

В условиях глобальных изменений межрелигиозное взаимодействие осуществляется в рамках светскости государства как некоего пространства, предоставляющего возможность для равноправного диалога с целью поиска путей совместного существования. Благодаря толерантности, представленной в качестве установки сообщества на взаимоуважение и целенаправленном подавлении чувства, а также веротерпимости как возможности выделить себя из общего культурного пространства, не испытывая опасений относительно возможного прозелитизма, становится возможным осуществление межрелигиозного диалога в контексте государственных отношений. В условиях секуляризации религия остается неотъемлемой частью жизнедеятельности современного общества, предоставляя комплекс философских и психологических установок, которые не могут быть воссозданы без помощи религиозной традиции.

В настоящее время между религиозными сообществами можно увидеть различные проявления как наличия диалогичности, так и неполноценного ее использования в каком-либо религиозно-политическом направлении. Например, внутри фундаменталистских исламских движений присутствует общение на основе богословия и разработки стратегии для дальнейшего существования, но они не способны воспринимать сторонников традиционных идей или представителей иных религий. В противовес такому явлению, получившему название «экстремизм», существует экуменизм, участники которого направляют свою деятельность на налаживание контактов с представителями иных

конфессий. Помимо того, что существует множество конфликтов на межрелигиозной почве, большинство которых насчитывают многие десятилетия и продлятся не один год, есть еще сложные ситуации не менее важные для стабильности современного сообщества. В частности к ним относятся скандальные истории со СМИ, где происходит столкновение религиозной и светской позиций, при отстаивании своей точки зрения без преломления в конкретной ситуации. Однако стоит учитывать наличие заинтересованных сторон, которые используют данные ситуации в собственных целях.

Однако не стоит представлять диалогичность религиозного сознания в качестве универсального средства в решении социальных проблем, существующих в религиозном контексте. Результаты исследования выявили некоторые противоречивые проявления данного свойства сознания. В ходе межрелигиозного общения возможно возникновение прозелитических мотивов при ссылке на деятельность диалогичности и способности к критическому анализу, позволяющему выставить в более привлекательном виде свою позицию. Диалогичность сознания способна привести к конфликтным ситуациям в самой религии. В процессе философско-богословского поиска как в исламе, так и в христианстве, сознание способно отказаться от установленных положений и выработать новые, которые встанут в противоречие с традицией и приведут к расколу внутри религиозного сообщества.

На наш взгляд, исследование проявлений диалогичной природы религиозного сознания в контексте социальных отношений дало возможность предположить, что диалогичность, являясь естественным свойством сознания, способствует как внутриличностному, так и межрелигиозному общению и является основанием для регулирования социальных противоречий, заложенное в самом религиозном сознании. Было отмечено, что диалогичная природа религиозного сознания проявляется в конструктивной деятельности христианского экуменизма и деструктивности исламского экстремизма. Возможности использования принципа диалога и различие его интерпретации влияет на социально-политическое положение определенного религиозного

сообщества. В определенный момент существования человечества может представиться возможным направление деятельности как отдельного верующего, так и целого религиозного сообщества на диалог и урегулирование конфликтов посредством диалогичной природы и наличия практики диалогичного общения. Межрелигиозный диалог представляется выходом религиозного сознания за пределы дискурсивного сложившегося мировоззрения, на формирование которого повлияла та или иная религиозная культура. На примерах христианского экуменизма и исламского экстремизма доказываемость правомерности проведения и необходимость использования результатов философских исследований для решения проблем современной общественной жизни.

Развитие принципа диалога религиозных культур представляется реальной возможностью преодоления глубочайших противоречий духовного и социально-политического положения в современном обществе. Возможность аналогичного христианскому движению союза между культурными регионами может возникнуть только при условии диалога, который сохранит культурные различия во всем их богатстве и многообразии, и приведет к взаимопониманию и культурным контактам. Глобализация внесла массу изменений в жизнь современных религиозных организаций, а также привела к тому, что количество точек соприкосновения, общих проблем и контактов увеличилось. Диалог может привести к размыванию границ, сливанию мировоззрений, универсализации. Современные условия существования человечества с его многочисленными конфликтами на различных национальных, религиозных и социальных основах требуют иного диалогичного подхода к решению проблем, основанного на внутренних предпосылках. Полученные результаты применимы для дальнейших исследований во многих областях науки, а также дают предпосылки для дальнейших исследований социальных отношений, имеющих в своей основе религиозный компонент.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная работа посвящена исследованию проявлений диалогичности религиозного сознания в контексте социальных отношений через социально-философский анализ диалога и возможности его осуществления на примере межрелигиозного взаимодействия. Происходит рассмотрение диалога во взаимодействии религиозного сознания со светским обществом на основе толерантности и веротерпимости, а также социальных феноменов, имеющих в основе религиозный компонент. Свойство сознания, в частности религиозного, исследуется в его праксиологическом отношении к общественному бытию. Исследование возможностей реализации диалогичности в рамках религиозного сообщества в условиях глобальных изменений современности является достаточно сложной и многогранной проблемой, что обуславливает её междисциплинарный характер. Диалогичность выделяется как качественная характеристика религиозного сознания, способствующая общению религиозного сознания. От уровня развития диалогичности сознания зависит направленность к внешним контактам как отдельного верующего, так и всего религиозного сообщества.

Диалог как принцип общественного бытия стал рассматриваться исследователями с начала XX века. Эти представления прошли путь от общения «Я-Ты» М. Бубера до диалогичности как нового метода В.С. Библера. Несомненной остается роль диалога как философского принципа для изучения истории, культуры и религии в современном научном мире. Диалог выступает тем основополагающим методом для исследователей, который совместно с обществом проходил историческое развитие. Он выступал как средство и для самоидентификации, отличия одного сообщества людей от другого, и для мирного сосуществования на одной территории, сохранения и налаживания межэтнических, межкультурных, межполитических и социально-экономических отношений. Диалог как способ межличностного общения личности с другой личностью, личности с обществом (М. Бубер) в

философской традиции XX в. обрел несколько направлений развития и соответствующее толкование и функционирование. Можно выделить рассмотрение диалога в межкультурном отношении как способа реализации взаимодействия между различными сообществами (В.С. Библер). Например, между христианскими конфессиями в экуменическом движении XX века. Обоснование возможности межкультурного общения на понимании социального пространства осуществляется в качестве полифонии (М.М. Бахтин). Развитие идеи диалога в общественной жизни как коммуникативного действия (Ю. Хабермас) соединило межличностное общение «Я-Ты» и полифоническое устройство общества. Другим аспектом исследования диалога является рассмотрение его как личностной характеристики, служащей для внутреннего общения и осознания себя как отдельного мыслящего существа (Э. Левинас). В этой связи диалог представляется в качестве реализации диалогичной природы человеческого сознания, наиболее ярко представленной в религиозном аспекте, изучается с позиции психологии (А.А. Бодалев) и философии (В.И. Кудашов).

Принцип диалога, несмотря на изменения взглядов, сохраняет свою актуальность в современной философии в контексте исследования современных процессов, связанных с религиозными представлениями. В России диалог получил своеобразную форму развития отличную от Запада, где он рассматривается как общение человека с собой, с миром сверхъестественных существ, направленное на саморазвитие и увеличение своей индивидуальности. Отечественные мыслители, в частности религиозные философы (С.Л. Франк, Н.А. Бердяев), видели воплощение этого принципа в культурном аспекте как диалога между разных уровней развития культурами на основе идеи православной соборности, провозглашающей единство во множестве. Данное различие проявилось в характеристике позиций РКЦ и РПЦ МП относительно экуменизма. Межрелигиозный диалог как внешнее проявление диалогичности религиозного сознания, доступный для философского исследования, имеет несколько форм. Он является не стационарным, а изменяющийся в зависимости

от факторов окружающего мира и требований личности. На настоящий момент исследование принципа диалога необходимо проводить на основании диалогичной природы сознания, в определении формы и функционального назначения, а также выявить и охарактеризовать влияние диалогичности на поведение верующих как отдельных индивидов и как членов религиозного сообщества.

На основании анализа имеющихся в рамках современной аналитической философии теорий сознания, а также происхождения и существования религиозности, сделаны соответствующие выводы о ее роли в формировании личности. Выделены характерные черты, отличающие религиозное сознание от других видов общественного сознания. Диалогическая природа сознания наиболее явно проявляется в религиозной сфере, где является доступной для исследования в процессе общения верующего со сверхрациональными силами, обладающего формой молитвы, исповеди, жертвоприношения и т.д. Религиозное сознание обладает верой как основой для принятия или разделения того или иного мировоззрения, являющейся внутренней составляющей религии, а выражается в социальной жизни в виде символов, отражающих сущность и краткое содержание религии. В этом плане диалогичность выступает инструментом для осуществления восприятия и выработки ответной реакции на критические замечания, а также как способ донесения своих взглядов до собеседника.

В работе приведены доказательства наличия диалогичности в религиозном сознании, определены её характеристики и предоставлена возможность для дальнейшего изучения религиозного сознания. Обладание знаниями о базовых качествах позволяет определить общую картину исследуемого явления и стать основой для более детального изучения конкретного проявления религиозности сознания. Кроме этого, диалогичность религиозного сознания как качественная характеристика является своеобразным идентификатором внутреннего состояния отдельного религиозного сообщества и российского общества в целом, состояние и уровень развитости, которой

позволяет определять возможности проявления и проводить анализ уже существующий процессов, связанных с религиозностью. Благодаря особенностям религиозного мировосприятия и заложенной идеи общения со сверхъестественными существами в самих религиозных традициях религиозное сознание верующего направлено на осуществление диалога внутри себя с иной личностью. В результате религиозное сознание является способным к более глубокому общению с самим собой и развитию диалогичности как особенности данного вида сознания.

На основании полученных данных светскость государства представляется как своего рода нейтральное от религиозных проявлений пространство, пригодное для взаимодействия между всеми участниками. От того фона отношения к религиозности и религиозным объединениям, которое распространяет данное поле зависит общественное мнение и уровень межрелигиозной вражды, следовательно стабильность общества. При этом светскость, будучи принципом осуществления взаимосвязи, имеет особенности проявления по отношению к толерантности и веротерпимости, которые в большей степени являются условиями межличностного взаимодействия. Основываясь на трактовке диалогичности религиозного сознания как фактора, влияющего на поведение и мотивацию верующего, рассматривается христианский экуменизм в качестве позитивной реализации, направленной на развитие российского общества и стабилизацию межрелигиозных отношений в мире. Несмотря на разнообразие занимаемых позиций участников данного движения, в основной своей массе движение за единение христианских церквей оказывает благоприятное влияние на международные отношения. Исламский экстремизм, рассматриваемый в контексте диалогичности религиозного сознания, представляет собой рефлексию мусульман относительно некоторых вероучительных вопросов в соответствии с требованиями социальной реальности и является потенциальной угрозой не только для мусульманского сообщества, но и всего государства.

Данная работа в ходе построения философской концепции религиозного



сознания и возможностей реализации диалогичности разрешает ряд вопросов, связанных с систематизацией таких философских категорий, как диалог и сознание, а также с проблемами межрелигиозного взаимодействия. Кроме этого, в ходе диссертационного исследования установлено, что религиозное сознание обладает рядом специфических свойств. Несмотря на направленность религиозной веры к закрытости религиозного сознания, оно несет в себе возможность диалога. Полученные теоретические и практические результаты имеют значение в концептуализации отношений человека и общества. Тем самым доказывается состоятельность философского знания как теоретической основы и необходимость дальнейшего развития философских проблем для решения многих социокультурных вопросов, в частности межрелигиозных конфликтов, развития практической философии и ее прикладное использование. Благодаря изучению религиозного сознания и определения места и роли его отличительной особенности, которой является диалогичность, осуществляется обоснование актуальности исследования межрелигиозных конфликтов. Предложена модель рассмотрения религиозных проблем, которая позволяет определить мотивацию участников, перспективы возможных путей развития как прогрессивного (христианский экуменизм), так и направленного на дестабилизацию общественного порядка (исламский экстремизм). Выявлена и проработана на примере конкретных проявлений диалогичности религиозного сознания в современном российском обществе необходимость развития диалогичности в самом обществе для осуществления светскости как основного положения государственности.

В работе предпринята попытка обосновать значение результатов философских исследований для решения практических задач в урегулировании межрелигиозных конфликтов. Они дают толкование основным категориям, предлагают пути реализации и определяют причинно-следственные связи, чем доказывается мнение о возможности и необходимости применения метафизических исследований сознания и диалогичности.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин, А. Исповедь / Ав. Августин (епископ Гиппонский); пер. с лат. М.Е. Сергеенко; вступит. статья А. А. Столярова. — М.: Ренессанс, СП ИВО — Сид, 1991. — 488 с.
2. Аверинцев, С.С., Давыдов, Ю.Н., Турбин, В.Н. М.М. Бахтин как философ / С.С. Аверинцев, Ю.Н. Давыдов, В.Н. Турбин и др. // Рос. академия наук, Институт философии: Сб. статей. - М.: Наука, 1992. – 256 с.
3. Алиев, А.К. Религиозно-политический экстремизм и этноконфессиональная толерантность на Северном Кавказе /А.К. Алиев, З.С. Арузов, К.М. Ханбабаев; Регион. центр. этнополит. исслед. ДНЦ РАН.- М.: Наука, 2007.- 583с.
4. Алфеев, И. О версиях христианства и пропасти между «традиционалистами» и «либералами» [Электронный ресурс] / митрополит Иларион (Алфеев) // Ежедневное интернет-СМИ «Православие и мир».- Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/mitropolit-ilarion-o-versiyax-kristianstva-i-propasti-mezhdu-tradicionalistami-i-liberalami/>.
5. Аналитическая философия: Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 181 с.
6. Арестов, В.Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления, пути преодоления / В.Н. Арестов. - Харьков: Вища школа, 1987. - 147 с.
7. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории: монография / Аристотель. - Минск : Литература, 1998. - 1391 с.
8. Ататюрк Мустафа Кемаль. Избранные речи и выступления / М. К. Ататюрк; ред. и вступит. ст. А. ф. Миллера. – М.: Прогресс, 1966. – С.325.
9. Афанасьев, Н.Н. Две идеи вселенской церкви / протопрес. Н. Афанасьев // Путь. — 1934. — № 45. — С. 16-29.

10. Ахунова, Г.М. Изменение религиозного сознания в условиях глобальных проблем современности: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.11 / Ахунова Гульшат Маратовна. - Уфа, 2010.- 138с.
11. Ахутин, А.В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. - Санкт-Петербург : Наука, 2007. - 783 с.
12. Барон, Й. Крест и диалог: Теология креста в свете христианского единства /Архиепископ Й. Барон.- СПб.: Алетейя, 2010.-520 с.
13. Батай Ж. Внутренний опыт /Ж. Батай; пер., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. - СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. - 336 с.
14. Батищев, Г. С. Введение в диалектику творчества / Г.С. Батищев. – СПб.: РХГИ, 1997. - 463 с.
15. Бахтин, М. М. Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин ; сост. С. Г. Бочаров ; авт. вступ. ст. С. Г. Бочаров ; прим. С. Г. Бочаров, С. С. Аверинцев. – СПб.: Азбука, 2000. - 334 с.
16. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин – 4- изд. – М.: Советская Россия, 1979. -316 с.
17. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин; сост., примеч. С. Г. Бочаров, подгот. текста Г. С. Бернштейн, подгот. текста Л.В Дерюгина, примеч. С. Аверинцев. – М.: Искусство, 1979. - 424 с.
18. Бердяев, Н.А. Дух и реальность: сборник / Н.А. Бердяев. – М.: Астрель, 2011. - 664 с.
19. Бердяев, Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н. А. Бердяев; сост., коммент. В. В. Сапов. – М.: Канон+, 1999. - 464 с.
20. Бердяев, Н.А. Философия сознания / Н.А. Бердяев.- М.: АСТ, 2005. – 333с.
21. Библер, В.С. Диалог и диалогика. Доклад от 22.05.1997 [Электронный ресурс] / В.С. Библер // Библер и вокруг. – Режим доступа: [http://www.bibler.ru/bid\\_dialog.html](http://www.bibler.ru/bid_dialog.html).
22. Библер, В.С. Диалогика в канун XXI века. Доклад от 30.09.1998 [Электронный ресурс] / В.С. Библер // Библер и вокруг. – Режим доступа: [http://www.bibler.ru/bid\\_dialogika.html](http://www.bibler.ru/bid_dialogika.html).

23. Библер, В.С. Культура. Диалог культур / В.С. Библер // Вопросы философии. — 1989. - № 6. - С.31-43.
24. Библер, В.С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога / В.С. Библер.- М.: Политиздат, 1975. - 399с.
25. Библер, В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. - М.: Политиздат, 1990. — 413 с.
26. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового заветов в русском переводе / При подготовке использован текст синодального перевода издания Московской патриархии. - СПб.: Лениздат, 2006. -1247 с.
27. Билалов, М.И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания / М.И. Билалов,- М.: Academia, 2003. — 128с.
28. Боберо, Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность? [Электронный ресурс] / Пер. с франц. Т. Голиченко // Еженедельная газета «Зеркало недели». — Режим доступа: <http://www.zerkalo-nedeli.com/nn/show/403/35532>.
29. Бодалев, А.А. Вершина в развитии взрослого человека: характеристики и условия достижения / А.А. Бодалев. - М.: Флинта-Наука, 1998. — 168 с.
30. Бодалев, А.А. Личность и общение / А.А. Бодалев. - М.: Педагогика, 1983.-271 с.
31. Бодалев, А.А. О коммуникативном ядре личности / А.А. Бодалев // Советская педагогика.- 1990. - №5.- С.77-81.
32. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр; Пер. с фр. Н.В. Сулова. - Екатеринбург : Уральский университет, 2000. - 95 с.
33. Бонецкая, Н. Диалогическая философия: взгляды Бахтина и онтологическое учение о человеке / Н. Бонецкая // Немецко-философский диалог. Вып.1. — М., 1993. — С. 101-111.

34. Бонхёффер, Д. Соппротивление и покорность / Д. Бонхёффер; пер. с нем. А.Б. Григорьева.; вступ. ст. Е.В. Барабанова. — М.: Прогресс, 1994. — 340 с.
35. Бороган, И. «Нурджулар» или последователи Саида Нурси [Электронный ресурс] / И. Бороган //Исследовательский центр Agentura.ru. – Режим доступа: <http://studies.agentura.ru/to/nursi/>.
36. Борунков, Ю.Ф. Структура религиозного сознания / Ю.Ф. Борунков. - М.: Мысль, 1971. - 176 с.
37. Братченко, С.Л. Межличностный диалог и его основные атрибуты /С.Л. Братченко // Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. – М.: Смысл, 1997. – С. 201-223.
38. Братченко, С.Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. Уроки Джеймса Бюджентала / С.Л. Братченко. – М.: «Смысл», 2001 – 197 с.
39. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер ; сост.: П. С. Гуревич, С. Я. Левит ; предисл. Г. С. Померанц. – М.: АСТ, 1999. - 590 с.
40. Бубер, М. К истории диалогического принципа / М. Бубер; пер. В.Л. Махлина // Махлин В.Л. Я и Другой. К истории диалогического принципа в философии XX века. - М.: Лабиринт. 1997. - С. 225-237.
41. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер: пер. с нем. Ю. С. Терентьева, М. Файнгольда, послесл. П.С. Гуревича. – М.:Высш. шк., 1993. – 175с.
42. Бультман, Р. Избранное: Вера и понимание: В 2 тт. / Р. Бультман; пер. с нем. К.В. Бандуровского, О.В. Боровой, Г.В. Вдовиной и др.- М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
43. Быкова, Г. Европейский вектор экуменической политики Ватикана в 1990–2010 гг / Г. Быкова, М. Шпаковская // Власть. - 2012. - № 3. - С. 157-160.
44. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. -М.: Республика, 1994. - 414 с.

45. Бурьянов, С.А. Свобода совести и светскость государства в Российской Федерации : теоретико-прикладное исследование за 2009 - начало 2010 г. / С. А. Бурьянов. – М. : Мир, 2010. – 171с.
46. Васечко, В.Н. Сравнительное богословие (курс лекций) / В.Н. Васечко.- М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.- 102 с.
47. Васильев, В.В. Трудная проблема сознания / В.В. Васильев. – М.: Издательство: Прогресс-Традиция, 2009. - 272 с.
48. Васильева, И.И. О значении идей М.М.Бахтина о диалоге и диалогических отношениях для психологии общения / И.И. Васильева // Психологические исследования общения. - М., 1985. - С.81-94.
49. Васильева, О.В. Поместный собор 1971 г.: Вопросы и размышления... История добывает для юности разум стариков [Электронный ресурс] / О.В. Васильева // Православное информационное агентство «Русская линия». – Режим доступа: <http://rusk.ru/st.php?idar=22729>.
50. Вейш, Я.Я. Экуменические поиски англиканской церкви / Я.Я. Вейш // Вопросы научного атеизма. Вып. 14. -М.: Мысль, 1973. - С.267-282.
51. Вера. Диалог. Общение. Проблемы диалога церкви и общества : памяти С.С. Аверинцева: материалы международной научно-богословской конференции, Москва, 29 сентября - 1 октября 2004 года / отв. ред. Л. Мусина. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2005. - 494 с.
52. Волков, Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания / Д.Б. Волков. - М.: URSS; Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 320 с.
53. Волокитина, Т.В. Советское руководство, Русская православная церковь и экуменическое движение (40-50-е годы XX в.) [Электронный ресурс] / Т.В. Волокитина // Ортодоксия и гетеродоксия. Материалы по межконфессиональным связям. Богословие и канонические проблемы экуменизма. - Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/history/1505>

54. Сергиенко, Р.А. Когнитивные теории религиозного сознания: модели транскультурной репрезентации : автореф. дис. ...филос. наук : 09.00.01 / Сергиенко Роман Александрович.- Красноярск, 2013.- 14с.
55. Ворошилова, А.А. Религиозное сознание и способы его существования / А. А. Ворошилова. - Красноярск: СибГАУ, 2002. - 141 с.
56. Вяхирева, С.Р. Диалогический характер человеческого бытия в суфийском опыте : автореф. дис. ...канд. филос. наук:09.00.13 / Вяхирева Снежана Руслановна.- Томск, 2004.
57. Гайденко, П.П. Проблема рациональности на исходе XX века / П.П. Гайденко //Вопросы философии. -1991.- № 6. - С. 3-14.
58. Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
59. Гаврилов, Ю.А., Шевченко, А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии / Ю.А. Гаврилов, Шевченко А.Г. – М.: Культурная революция, 2010.- 312 с.
60. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер : пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988.- 704 с.
61. Гараджа, В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость / В.И. Гараджа // Философские науки.-2004.-№3.- С. 18-32.
62. Гартман, Н. Историко-философский ежегодник / пер. с нем. яз. Д. Мироновой // Историко-философский ежегодник 1988. — М.: Наука, 1988. — С. 320—324.
63. Гегель, Г. Феноменология духа / Г.В. Гегель; Пер.с нем. Г.Г. Шпета; Отв.ред. М.Ф. Быкова. - Москва : Наука, 2000. - 495 с.
64. Гордиенко, Н.С. Современный экуменизм: движение за единство христианских церквей / Н.С. Гордиенко. — М.: Наука, 1972. — 199 с.
65. Грановская, Р.М. Психология веры / Р. М. Грановская. - 2-е издание, перераб. – СПб.: Питер, 2010. - 480 с.

66. Григорьева, Л.И. Свобода совести и актуальные проблемы государственно-правового регулирования деятельности новейших нетрадиционных религиозных объединений /Л.И. Григорьева. - Красноярск: РИО КГПУ, 1999. – 405с.
67. Грушин, Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования / Б. А. Грушин. – М.: Политиздат, 1987. - 368 с.
68. Гундяев, Н. Для единства и мира по завету Христа / Н. Гундяев (патриарх Кирилл) // Журнал Московской Патриархии. - 1979. - №4. - С. 49-56.
69. Гуревич, П.С. Экзистенциализм Бубера / П.С. Гуревич // Квинтэссенция: философский альманах.- М.: Политиздат, 1992. - С.156-176.
70. Гуссерль, Э. Избранные работы / Э. Гуссерль. – М. : Территория, 2005. - 459 с.
71. Декарт, Р. Разыскание истины / Р. Декарт ; пер. : М. Позднев и др. - СПб : Азбука, 2000. - 286 с.
72. Декларация принципов толерантности [Электронный ресурс] / Международное право. Конвенции и иные международные договоры. - Режим доступа: [http://www.conventions.ru/view\\_base.php?id=633](http://www.conventions.ru/view_base.php?id=633).
73. Деннет, Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания /Д.С. Деннет; пер. с англ.А.Веретенникова. - М, Идея-Пресс,2004.- 184с.
74. Деннет, Д. Онтологическая проблема сознания / Д. Деннет; пер. с англ. А. Л. Блинова // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) ; сост. Грязнов А. Ф. — М.: ДИК «Прогресс-Традиция», 1998. — С. 361—375.
75. Деннет, Д. Условия личностного / Д. Деннет; пер.с англ. Н.С. Юлиной // История философии. -М., ИФРАН, 2000. - С. 199-223
76. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта /У. Джеймс ; пер.с англ. ; послесл. П.С. Гуревича; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
77. Джеймс, У. Существует сознание / У. Джеймс ; пер с англ. // Новые идеи в философии. 1913. № 4. С. 102—127.



78. Дзюбан, С.И. Пора пресечь беззаконие [Электронный ресурс] / Преосвященный Диамид, епископ Анадырский и Чукотский // Русь Православная. Режим доступа: <http://www.rusprav.org/2007/3.htm>.
79. Дозорцев, П.Н. Развитие России как светского государства (историко-правовой анализ) : дис. ... док. юрид. наук: 12.00.01 /Дозорцев Петр Николаевич. - СПб.: Санкт-Петербургская академия МВД РФ, 1998. – 413 с.
80. Дубровский, Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д.И. Дубровский. - М.: Канон+, 2002.- 368с.
81. Дубровский, Д.И. Сознание. Мозг. Искусственный интеллект: сб. статей / Д.И. Дубровский. – М.: ИД Стратегия-Центр, 2007. – 272 с.
82. Дударенок, С.М. Нетрадиционные религии на российском Дальнем Востоке: История и современность : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / С.М. Дударенок. – Владивосток, 2005. – 543 с.
83. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни : пер. с фр. / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология ; сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – С. 175 – 231.
84. Евлампиев, И.И., Диалогизм или полифония? (Одно из противоречий подхода Бахтина к творчеству Достоевского) [Электронный ресурс] / И.И. Евлампиев // Русская христианская гуманитарная академия. – Режим доступа: [http://anthropology.rchgi.spb.ru/bakhtin/bahtin\\_i2.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/bakhtin/bahtin_i2.htm).
85. Ерунов, Б.А. Диалектический диалог и его значение для понимания творческой активности сознания / Б.А. Ерунов // Творческая активность сознания.- Л., 1986. - С.21-32.
86. Есаулов, И.А. Категория соборности в русской литературе / И.А. Есаулов.- Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1995.- 288 с.
87. Забарчук, Е.Л. Религиозный экстремизм как одна из угроз безопасности российской государственности / Е.Л. Забарчук // Журнал российского права.- 2008. - № 6. - С. 3-10.

88. Залужный, А.Г. Прокурорский надзор за исполнением законов о свободе совести, религиозных объединениях и противодействии экстремизму: научно-методическое пособие / А.Г. Залужный. - М.: НИИ проблем укрепления законности и правопорядка при Генеральной прокуратуре РФ. 2004. – 150 С.
89. Захарян, Т.Б. Сакральный символ в языке религии: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Захарян Татьяна Борисовна.- Екатеринбург, 2006. – 20с.
90. Зернов, Н.М. Единство Англиканской церкви [Электронный ресурс] / Н.М. Зернов // Электронная библиотека Одинцовского благочиния // Путь. - №47. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/47/>.
91. Зернов, Н.М. Православие и Англиканство [Электронный ресурс] / Н.М. Зернов // Ортодоксия и гетеродоксия. Материалы по межконфессиональным связям. Богословие и канонические проблемы экуменизма.- Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/index.php/theology-ecum/1271>.
92. Иванов, В. Движение Фетхуллаха Гюлена: экстремистская организация маскируется под сторонников «диалога между цивилизациями» [Электронный ресурс] / В. Иванов // Российские тенденции.-Режим доступа: <http://rostend.su/?q=node/167>
93. Игнатенко, А.А. Ислам в XXI веке: главные направления исследований / А.А. Игнатенко // Исламоведение. - 2010. - №3. – С. 4-29.
94. Излученко, Т.В. Диалогичность религиозного сознания как путь к толерантности светского общества / Т.В. Излученко // Вестник Пермского университета. Серия Философия. Психология. Социология. - 2013. - № 1. - С. 50-53.
95. Излученко, Т.В. Значение религиозности в процессе формирования сознания личности / Излученко Т.В. // European Social Science Journal = Европейский журнал социальных наук.- 2013.- №4. - 15-21.

96. Излученко, Т.В. Евроислам: направления и проблемы в начале XXI века // Молодежь и наука XXI века: материалы X Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. В 2-х томах. Т.1. Красноярск, 28-29 мая 2009 г./ КГПУ им В.П. Астафьева.- Красноярск, 2009.- С. 159-163.
97. Излученко, Т.В. Проявление диалогичности в религиозном сознании / Т.В. Излученко // Вестник КГПУ.- 2012.-№1.- С. 193-197.
98. Излученко, Т.В. Религиозный экстремизм в исламе: распространение и меры профилактики в России / Т.В. Излученко // Религия и право. - 2012. - №3. - С.9-12.
99. Излученко, Т.В. Русский ислам: Современное положение и тенденции развития / Т.В. Излученко // Вестник КГПУ. - 2013. - №1. - С. 278-282.
100. Ильенков, Э.В. Диалектика идеального / Э.В. Ильенков // Логос. – 2009. - №1.- С. 6-62.
101. История философии: Запад-Россия-Восток / под ред. проф. Н.В. Мотрошиловой, проф. А.Н. Руткевича. – 2-е изд. - М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. – Кн.4. – 448с.
102. Каплунов, В.А. «Информационный подход» (в философии) и «информационная теория эмоций» П.В. Симонова [Электронный ресурс] / В.А. Каплунов // Библиотека философии и религии.- Режим доступа: <http://filosofia.ru/76703/>.
103. Карамян, С.Г. Исламский фундаментализм: теория и практика / С.Г. Карамян // Власть. – 2007. – № 4. – С. 82–86.
104. Карпицкий, Н.Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности : дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13/ Карпинский Николай Николаевич - Томск, 2004. – 295 с.
105. Карташев, А. В. Вселенские Соборы / А.В. Карташев. – М.: Республика, 1994. - 542 с.
106. Книгин, А.Н. Философские проблемы сознания / А.Н. Книгин. - Томск: Издательство Томского университета, 1998. – 306 с.

107. Карцов, А.С. Права человека и толерантность / А.С. Карцов // Полис.- 2012.- №5.- С. 116-130.
108. Киннемон, М. Коуп, Б. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / М. Киннемон, Б. Коуп. - М.: ББИ св. апостола Андрея, 2002. – 615с.
109. Козлов, М. Англиканство [Электронный ресурс] / свящ. Максим Козлов // Православная беседа. – Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=305>.
110. Кондрашин, И.И. О светскости / И.И. Кондрашин // Вестник Российского философского общества. – М.: РАН. Российское философское общество, 2006. - № 1. - С.108-112
111. Конституция Российской Федерации: [принята всенародным голосованием 12 декаб. 1993 г. : по состоянию на 15 февраля 2013 года] – М.: Проспект: Велби, 2003. - 30с.
112. Копьев, А.Ф. Диалогический подход в психотерапии и проблемы психологической клиники / А.Ф. Копьев // Московский психотерапевтический журнал. - 1992. - № 1. - С. 33-48.
113. Коран / пер. с араб. И.Ю. Крачковского; предисл. П. Грязневича, В. Беляева. – М. : Совместное советско-финское предприятие ИКПА, 1990. – 510с.
114. Кривошеин, В. Воспоминания: митрополит Никодим (Ротов) / архиеп. Василий Кривешеин. - Нижний Новгород: Издательство Братства во имя Святого князя Александра Невского, 1998. – 498 с.
115. Круглова, И.Н. Концепция диалога Мартина Бубера / И.Н. Круглова // Вестник Красноярского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2006.- № 6. - С. 269-274.
116. Крянев, Ю.В. Христианский экуменизм / Ю.В. Крянев. - М: Политиздат, 1980.- 159с.
117. Кудашов, В.И. Диалог // Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур,

- А.Н. Чумаков. - М. - СПб.-Н.-Й.: ИЦ «ЕЛИМА», ИД «Питер», 2006. – С.284-285.
118. Кудашов, В.И. Диалогичность как форма бытия сознания (Философские очерки) / В.И. Кудашов. - Красноярск: Красноярская высшая школа МВД РФ, 1998.- 163 с.
119. Кудашов, В.И. Диалогичность сознания и ее самодетерминирующая роль / В.И. Кудашов. – Красноярск: [б. и.], 1996. – 112с.
120. Кудашов, В.И. Практическая философия и философское образование / В.И. Кудашов // Инновационный университет: Философия – Наука – Управление. XX лет философскому факультету НГУ: Материалы Всероссийской научной конференции. - Новосибирск, Новосиб. гос. ун-т, 2013.- С.43-45.
121. Куликов, В.Б. Диалогическая философия и философская антропология / В.Б. Куликов // Диалог в философии: традиции и современность. – СПб.: Университет, 1995. – С. 61–64.
122. Кураев, А.В. Вызов экуменизма / Диакон Андрей Кураев. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Грифон, 2008. — 477с.
123. Лакатос, И. Избранные произведения по философии и методологии науки / Имре Лакатос ; пер. с англ. И. Н. Веселовского, А.Л. Никифорова, В.Н. Поруса ; сост. общ. ред. и вступ. ст. В.Н. Поруса. – М.: Академический Проект, 2008. - 475 с.
124. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль; пер. с фр. и послесл. П. Арискина. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. - 603 с.
125. Левин, З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? Опыт систем. и социокультур. исслед. / З.И. Левин. – М.: Ин-т востоковедения РАН: Крафт+, 2005. – 240 с.
126. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; пер. с фр. А.В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. - 265 с.

127. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас; пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской; послесл. А.В. Ямпольской. - СПб.: Университетская книга, 2000. - 416 с.
128. Лессинг, Г. Избранные произведения : перевод с немецкого / Г.Э. Лессинг ; под ред. А. В. Федоров. - Москва : Художественная литература, 1953. - 639 с.
129. Лещев, С.В. Интерсубъективность и коммуникативное действие: (неокантианство и постмодернизм прагматики Ю. Хабермаса) / С.В. Лещёв // Вопросы философии. - 2013. - № 3. - С. 165-175.
130. Лифинцева, Т.П. Философия диалога Мартина Бубера / Т.П. Лифинцева.- М., Изд. Института Философии РАН, 1999.- 134с.
131. Лифинцева, Т.П. Диалог как структура бытия в религиозном экзистенциализме Мартина Бубера / Т.П. Лифинцева // История философии. - М.: ИФ РАН, 1997. - Вып. 1.- С. 48-58.
132. Лифинцева, Т.П. Хасидский мистицизм как источник теологии Мартина Бубера / Т.П. Лифинцева // Философия в поисках онтологии. - Самара, 1994.- Вып. 1.- С. 89-110.
133. Лобовик, Б.А. Религиозное сознание и его особенности / Б.А. Лобовик. — Киев: Наукова Думка, 1986. — 244 с.
134. Лосский, В.О третьем свойстве Церкви / В.О. Лосский // Журнал Московской патриархии. -1968. - №8.-С.72-78.
135. Майер, П., Минирт, Ф., Уичерн, Ф., Ратклиф, Д. Введение в психологию и консультирование. Методики и подходы, основанные на христианском мировоззрении / П. Майер, Ф. Минирт, Ф. Уичерн, Д. Ратклиф; пер. с англ.А. Имашевой – Москва: Духовная Академия Апостола Павла, 2006. – 344 с.
136. Малашенко, А.В. Центральная Азия: на что рассчитывает Россия? / А.В. Малашенко; Московский Центр Карнеги. - М.: РОССПЭН, 2012. - 118 с.

137. Мальчуков, В.А. Диалогические особенности и возможности теологии / В. А. Мальчуков, Н. В. Мальчукова // Известия Иркутской государственной экономической академии. - 2012. - № 5 (85). - С. 177-183.
138. Мананников, И.В. Диалог как снятие неподлинного существования личности [Электронный ресурс] / И.В. Манников // Томск-Сибирь. Библиотека философских работ томских авторов. - Режим доступа: <http://tvfi.narod.ru/manan4.htm>
139. Мананников, И.В. Диалогическая природа творчества : дис. ...филос. наук: 09.00.13 / Манников Игорь Владимирович. - Томск, 2001. – 128с.
140. Марков, А. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? [Электронный ресурс] / А. Марков // Научный атеизм. - Режим доступа: [http://www.atheism.ru/library/amarkov\\_4.phtml](http://www.atheism.ru/library/amarkov_4.phtml).
141. Маркс, К., Энгельс, Ф., Ленин, В.И. О религии: сборник статей / К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 370 с.
142. Марсель Лефевр — протопоп Аввакум католицизма? [Электронный ресурс] // Католическая критика неокатолицизма. – Режим доступа: <http://www.ecclesia.narod.ru/neocath/lefvsavak.htm>.
143. Материалы XIX Международной экуменической конференции по изучению православной духовности [Электронный ресурс] // Научный богословский портал «Богослов.ru». - Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1938542/index.html>.
144. Материалы международной научной конференции «От миссии в мире к межрелигиозному свидетельству: экуменизм в XXI веке» [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1184621.html>.
145. Махлин, В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX в. / В.Л. Махлин. - М.: Лабиринт, 1997.-252с.
146. Мещерякова, А.Ф. Принцип светскости государства в практике Европейского Суда по правам человека / А.Ф. Мещерякова // Законы России: опыт, анализ, практика. - 2012. - № 8. - С. 76-81.

147. Миньковский, Г.М. Комментарии к статье 14 Конституции РФ [Электронный ресурс] / Г.М. Миньковский // Научно-практический комментарий к Конституции Российской Федерации ; отв. ред. В.В. Лазарев. - Система ГАРАНТ, 2003.- Режим доступа: <http://lawdiss.org.ua/books/a1059.doc.html>.
148. Михаил Михайлович Бахтин: сборник / под ред. В.Л. Махлина. – М.: РОССПЭН, 2010. - 447 с.
149. Мусаев, Б.З. Теоретико-методологические предпосылки определения религиозно-политического экстремизма / Б.З. Мусаев // Закон и право.- 2009.- №2.- С.55-58.
150. Мусульманский опыт миростроительства: базовые цели и ценности, формы познания и социокультурной организации. Исторический опыт и российская ситуация / Центр пробл. анализа и гос.-упр. проектирования: материалы постоянно-действующего научного семинара; науч. рук. А.И. Неклесса ; ред. В.И. Якунин и др. – М.: Научный эксперт, 2007. – 133 с.
151. Мотрошилова, Н.В. О лекциях Юргена Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции / Н.В. Мотрошилова // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. - М.: Академия, 1995. - С. 113-166.
152. Нагель, Т. Каково быть летучей мышью?/ Т. Нагель ; пер. с англ. М. А. Эскиной // Глаз разума.- Самара: Издательский Дом «Бахрах» –М, 2003. – С.349-360.
153. Невелев, М.Ю. Бремя сознания: Я-представление в содержании религиозного опыта: культурологическое исследование / М.Ю. Невелев. - Москва : URSS, ЛКИ, 2008. – 167с.
154. Нибур, Р. Радикальный монотеизм и западная культура / Рич. Нибур и Райн. Нибур // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура; пер. с англ. И.И. Маханькова и И.А. Лейтес. - М., Юристъ, 1996. - 580 с.



155. Никитин, А. Церковь плененная: Митрополит Никодим (1929-1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников) /архим. Августин Никитин. - СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. - 676 с.
156. Никифорова, М.Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация / М.Е. Никифорова.- М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.- 317 с.
157. Николаенко, Н.П. Законодательное определение экстремизма и отдельных форм экстремистской деятельности / Н.П. Николаенко // Закон и право. – 2009. – № 2. – С. 53–55.
158. Нисский, Г. Об устройении человека / Григорий Нисский; пер. с греч., послесл. и примеч. В.М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. - СПб.: Аxioma, 1995. -176 с.
159. Нурси, С. Сравнение веры и неверия / С. Нурси; пер. с тур. яз М.Г. Тамимдарова. - İstanbul: Sözler Neşriyat Tic. ve San.A.Ş., 2011. – 239 с.
160. Нурси, С. Письма / С. Нурси; пер. с тур. яз. Т. Алимова. - İstanbul: Neşreden:Hizmet Vakfı Yayınları, 2012. – 656 с.
161. Нурси, С. Путеводитель для молодежи / С. Нурси; пер. с тур. яз. Т.Н. Галимова, М.Ш. Абдуллаева. - İstanbul, 2005. – 222с.
162. Нурси, С. Сияние / С. Нурси; пер. с тур. яз М.Г. Тамимдарова. - İstanbul: Sözler Neşriyat Tic. ve San.A.Ş., 2012. – 414 с.
163. Нурси, С. Эмирдагское приложение – I / С. Нурси; пер. с тур. яз.- İstanbul: Sözler Neşriyat Tic. ve San.A.Ş., 2012. – 362 с.
164. Нуруллаев, А.А. Проблемы диалога религий в эпоху глобализации / А.А. Нуруллаев // Вестник Российского университета дружбы народов.- 2001. - №3. - С.28-35.
165. Нуруллаев, А.А., Нуруллаев, Ал.А. Религиозно-политический экстремизм // Вестник Российского университета дружбы народов. - Сер.: Политология. - 2003. - № 4 - С.83-92.
166. Огицкий, О.П., Козлов, М. Православие и западное христианство / О.П. Огицкий, протоиерей Максим Козлов. - М.: МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ, Издательство «Отчий Дом», 1999.- 176 с.

167. Огурцов, А.П. Альтернативные модели анализа сознания: рефлексия и понимания / А.П. Огурцов // Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования. – Новосибирск, 1987.- С. 13-19.
168. Огурцов, А.П. Культура как встреча Я и Ты: М. Бубер [Электронный ресурс] / А.П. Огурцов // Российский институт культурологии.- Режим доступа: [http://www.riku.ru/lib/fil\\_zk/ogurcov.htm](http://www.riku.ru/lib/fil_zk/ogurcov.htm).
169. Ольшанский, Д.А. Мартин Бубер: диалогичный принцип сакрального мышления / Д.А. Ольшанский // Философия XX века: школы и концепции: Научная конференция к 60-летию философского факультета СПбГУ, 21 ноября 2000 г. Материалы работы секции молодых ученых «Философия и жизнь». Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С 171-176.
170. Ольшанский, Д.В. Психология террора / Д.В. Ольшанский. – М.: Академический проект; М.: Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига (ОППЛ); Екатеринбург: Деловая книга, 2002. - 319 с.
171. Ориген. О началах. Против Цельса / Ориген. – СПб.; Библиополис, 2008. – 792с.
172. Осипов, А.И. Православное понимание экуменизма [Электронный ресурс] / проф. А.И. Осипов // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. – Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe\\_ponimanie\\_ek/](http://www.odinblago.ru/ekumenizm/pravoslavnoe_ponimanie_ek/).
173. Основы религиоведения: учеб. для студентов вузов / под. ред. И.Н. Яблокова. — 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Высшая школа, 2000.- 480 с.
174. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идеи божественного и его соотношения с рациональным / Р. Отто ; пер.с нем. яз. А.М. Руткевич. - СПб: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.- 272с.
175. Паньков, Н.А. Вопросы биографии и научного творчества М.М. Бахтина / Н.А. Паньков. – М.: Издательство Московского университета, 2009. - 719 с.

176. Папа Пий XI. Окружное послание «MORTALIUM ANIMOS» Учительство Церкви [Электронный ресурс] / Папа Пий XI // Официальный ресурс Братства святого Пия XI в Белоруссии и странах СНГ. - Режим доступа: [http://fsspx.of.by/ru/oracle/papa\\_pijj\\_xi/okruzhnoe\\_poslanie\\_mortalium\\_animos/](http://fsspx.of.by/ru/oracle/papa_pijj_xi/okruzhnoe_poslanie_mortalium_animos/)
177. Патеев, Р. Зарубежные образовательные центры — фактор радикализации исламского движения в России / Р. Патеев // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – №5. –С. 39-46.
178. Патнэм, Х. Философия сознания / пер. с англ. Л.Б. Макеевой, О.А. Назаровой, А.Л. Никифорова; предис. Макеевой – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.- 240 с.
179. Перепелкина, Л. Экуменизм – путь, ведущий к гибели / Л. Перепелкина. – СПб.: Реверс, 1992. – 88с.
180. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / под общ. ред.: А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. - Москва : Мысль, 1999. - 527 с.
181. Пономарев, В.А. Российские спецслужбы против «Рисале-и Нур», 2001-2012 / В.А. Пономарев; Правозащитный центр «Мемориал». – М.: Звенья, 2012. – 247 с.
182. Понкин, И.В. Правовые основы светскости государства и образования / И.В. Понкин.- М.: Про-Пресс, 2003. – 416с.
183. Понкин, И.В. Светскость государства / И.В. Понкин. – М.: Издательство Учебно-научного центра довузовского образования, 2004. – 466 с.
184. Понкин, И.В. Светскость государства: к вопросу определения правового содержания понятия / И.В. Понкин // Образование. - 2003. - № 3. — с. 14-26.
185. Постановления Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (состоявшегося в граде Москве 2007) [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московской митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви. – Режим доступа: <http://rpsc.ru/documents/postanovleniya-coborov/postanovleniya->

osvyaschennogo-sobora-russkoy-pravoslavnoy-starobryadcheskoy-tserkvi-sostoyavshegosya-v-grade-moskve-2007-goda.

186. Потс, Р. Религия и свобода слова: изображения пророка Мухаммеда / Р. Пост // Сравнительное Конституционное Обозрение. – 2006.- № 3. – С. 59-67.
187. Православие и экуменизм. Хронология. Даты и документы. 1902-1948; 1949-1965; 1966-1970; 1971-1980; 1981-1992; 1993-1997; 1998-2002; 2003-2006; 2007 [Электронный ресурс] // Интернет-сайт Истинно-православная церковь России.- Режим доступа: <http://www.ipc-russia.ru/ekumenizm/24-istekumenizm/135-pravoslavie-i-ekumenizm-xronologiya-daty-i-dokumenty-gg.html>.
188. Противодействие этническому и религиозному экстремизму, правовому нигилизму : сборник материалов научно-практической конференции, Омск, 13 декабря 2005 г. / Ом. гос. ун-т им. Ф.М. Достоевского ; отв. ред. М. П. Клейменов. - Омск: ОмГУ, 2006. - 195 с.
189. Пчелинцев, А.В. Проблема свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений: методологический аспект /А.В. Пчелинцев // Религиоведение. - 2009. - №1. - С. 143-155.
190. Радецкая, А.В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии: дис. ...канд. филос. наук: 09.00.14 / Радецкая Анна Вадимовна. – СПб., 2011. - 193с.
191. Радюшкина, А.А. Диалогичность текста Евангелия: когнитивный и лингвопрагматический аспекты : автореф. дис. ...канд. филолог. наук: 10.02.04 / Радюшкина Анна Анатольевна.- СПб, 2009. – 23с.
192. Рассел, Б. Избранные труды. Об обозначении. Проблемы философии. Философия логического атомизма. О пропозициях: что они собой представляют и каким образом обозначают / Б. Рассел ; вступит. ст. В.А. Суровцев. - Новосибирск : Сибирское университетское издательство, 2007. - 259 с.

193. Рикёр, П. Я - сам как другой / Поль Рикёр ; пер. с фр. Б. М. Скуратова. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. - 419 с.
194. Романов, И.Н. Христианский экуменизм / И.Н. Романов // Вестник МГУКИ.-2005.-№1.-С. 23-29.
195. Рубенштейн, С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира / С.Л. Рубинштейн. – М.: АН СССР, 1957. - 328 с.
196. Семенов, И.Н. Тенденции психологии развития мышления, рефлексии и познавательной активности. - М: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2000. – 64 с.
197. Сергеев, С.А. Исследования экстремизма и радикализма в зарубежных и отечественных социальных науках [Электронный ресурс] / С.А. Сергеев // Официальный сайт Казанского федерального университета. – Режим доступа:  
<http://kpfu.ru/docs/F110664239/Statya.Ekstremizm.radikalizm.sokr.bibliograf.pdf>
198. Сёрль, Дж. Открывая сознание заново /Дж. Серль; пер. с англ. яз. А.Ф. Грязнова.- М. Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
199. Сёрль, Дж. Рациональность в действии / Дж. Серль; пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 336 с.
200. Сёрль, Дж. Сознание, Мозг, Программы / Дж. Сёрль; пер. с англ. А.Л. Блинова // The Behavioral and Brain Sciences. – 1980.- № 3. - Р. 417- 424.
201. Силантьев, Р.А. Новейшая история ислама в России / Р.А. Силантьев. — М.: Алгоритм, 2007. — 576 с.
202. Скрипник, К.Д. Значение и диалог / К.Д. Скрипник //Современная логика: проблемы истории, теории и применение в науке. - СПб., 1996. -С. 164-165.
203. Соловьева, Т. Из истории англикано-православного диалога в XIX веке [Электронный ресурс] / Т. Соловьева // Библиистика. - 1998. - № 2. – Режим доступа: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/016/frame.htm>.

204. Сомова, Е.В. Оксфордское движение и исторический роман XIX века / Е.В. Сомова // Знание. Понимание. Умение. - 2008.-№2.- С. 166-170.
205. Субботин, Е.В. Трансформации религиозного сознания в обществе потребления / Е.В. Субботин // Материалы «Круглого стола», посвященного Дню философии ЮНЕСКО. Кыргызско-Российский Славянский университет / Под общ.ред. И.И. Ивановой. Бишкек, 2004. – С.48-57.
206. Суждения иерархов, богословов и подвижников благочестия Русской Православной Церкви XIX-XX веков об отношении к инославию, экуменическому движению, а также по вопросу о восстановлении межхристианского единства [Электронный ресурс] // Образовательный портал «Слово». – Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37773.php?PRINT=Y>.
207. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. - 572 с.
208. Тальберг, Н.Д. История Христианской Церкви / Н.Д. Тальберг.- Киев: Общество любителей православной культуры, 2008.- 630 с.
209. Тамаев, Р.С. Экстремизм и национальная безопасность: правовые проблемы / Р.С. Тамаев. – М.: ЮНИТИ, Закон и право, ЮНИТИ-ДАНА, 2011. - 263 с.
210. Тертуллиан, К.С. Против Маркиона в пяти книгах / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан ; пер. с лат. яз., вступ. ст. и коммент. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега, Университетская книга, 2010. – 572с.
211. Тертуллиан, К.С. Против Праксея / К.С. Тертуллиан; пер. группы студентов Российского Православного ун-та под ред. А. Фокина // Альфа и Омега. - М., 2001. -№ 1-2.
212. Тетюев, Л.И. Идея коммуникативного разума в социальной философии Юргена Хабермаса / Л.И. Тетюев // Положский торгово-экономический журнал. - 2010. - № 3 (15). – С.71-78.

213. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев; под общ. ред. В.П. Алексеев; сост. И.В. Тарасова. – М.: Политиздат, 1990. - 622 с.
214. Токранов, А.В. Философия религии Э. Левинаса / А.В. Токранов // Религиоведческие исследования. - 2010.- № 3-4. - С.225-235.
215. Толерантность / под общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – 416 с.
216. «Торонская декларация» 1950 г. [Электронный ресурс] // Ортодоксия и гетеродоксия. Материалы по межконфессиональным связям. Богословие и канонические проблемы экуменизма.- Режим доступа: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/51>.
217. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – 4-ое изд. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 544 с.
218. Уголовный кодекс Российской Федерации. С комментариями к последним изменениям: [федер. Закон: принят Гос. Думой 24 мая 1996 г. : по состоянию на 15 февраля 2013 года].- М.: Эксмо, 2013. – 320с.
219. Угринович, Д.М. «Безрелигиозное христианство» Д. Бонхеффера и его продолжателей / Д.М. Угринович // Вопросы философии. - 1968.- № 2. — С. 94-102.
220. Угринович, Д.М. Искусство и религия: (Теорет. очерк) / Д.М. Угринович. – М.: Политиздат, 1982.- 288с.
221. Угринович, Д.М. Психология религии / Д.М. Угринович. – М. Политиздат, 1986. – 352 с.
222. Успенский, Н. Доклад на Православно-Протестантской конференции в Ярвенпя, Финляндия 25 мая 1959 г. [Электронный ресурс] / Н. Успенский // Журнал Московской патриархии. – 1959. - №7. – Режим доступа: [http://www.golubinski.ru/ecclesia/uspensky\\_sobornost.htm](http://www.golubinski.ru/ecclesia/uspensky_sobornost.htm).
223. Фаррел, Б. Экуменизм сегодня: ситуация в Католической Церкви / Б. Фаррел // Еженедельная католическая газета «Свет Евангелия», 2005. -

№1-2. – Режим доступа:  
[http://www.agnuz.info/tl\\_files/reading\\_room/farrel\\_ekumenizm/](http://www.agnuz.info/tl_files/reading_room/farrel_ekumenizm/).

224. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. N 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» С изменениями и дополнениями от: 27 июля 2006 г., 10 мая, 24 июля 2007 г., 29 апреля 2008 г., 25 декабря 2012 г.: [принят Государственной Думой 27 июня 2002 года, одобрен Советом Федерации 10 июля 2002 года].
225. Федеральный список экстремистских материалов: [утвержденного указом Президента РФ от 13.10.2004 №1313] [Электронный ресурс] // Официальный сайт Минюста РФ - Режим доступа: <http://minjust.ru/extremist-materials>.
226. Федотова, Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность / Н.Н. Федотова // Философские науки. - 2004. - №4 – С. 5-26.
227. Флоренская, Т.А. Диалог в практической психологии: Наука о душе / Т.А. Флоренская. - М.: Владос, 2001. - 207 с.
228. Флоренский, П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – М.: Искусство, 1995. – 255 с.
229. Флоренский, П.А. Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология / П.А. Флоренский; отв. ред. Д.К. Бурлака; сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. - 2-е издание, исправленное и дополненное. – СПб.: РХГИ, 2001. - 823 с.
230. Флоровский, Г.В. Восточные отцы церкви / Г.В. Флоровский. – М.: АСТ, 2003. - 637 с.
231. Флоровский, Г.В. О границах Церкви / Г.В. Флоровский // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. - СПб.: РХГИ, 2002. - С. 515-523.
232. Фома, Аквинский. Сумма против язычников: В 2 Кн. / Фома Аквинский; пер. с лат. и прим. Т.Ю. Бородай. - М., 2004. – Кн.1. - 440 с.; Кн.2. – 584с.



233. Франк, С.Л. Избранные труды / С.Л. Франк ; сост., авт. вступ. ст. и коммент. С.Б. Рощинский. – М. : РОССПЭН, 2010. - 663 с.
234. Франкл, В. Человек в поисках смысла: сборник / В. Франкл: пер. с англ. и нем. ; общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева ; вступ. ст. Д.А. Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990. – 367 с.
235. Фрейд, З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии / З. Фрейд : пер. с нем М. Вульфа. – СПб.: Алетейя, 2000. - 222 с.
236. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм; пер. с англ.; сост. , общ. ред. и предисл. А. А. Яковлева // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989, – С. 143 – 221.
237. Фрэнгер, Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Фрэнгер; пер. с англ. М. Рыклина. – М.: АСТ, 1998. - 782 с.
238. Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас; пер. с нем. Ю.С. Медведева под ред. Д.В. Скляднева. - СПб: Наука, 2001. - 417 с.
239. Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас; пер. с нем. яз. М.Б. Скуратова.- М.: Издательство «Весь мир», 2011.- 336с.
240. Хабермас, Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас; пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2008.- 192 с.
241. Хабермас, Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе / Ю. Хабермас // Полис. Политические исследования. – 2010. - № 2, 2010. – С. 7-21.
242. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; пер. с нем. М. М. Беляева [и др.]; науч. ред. и авт. послесл. Е.Л. Петренко. — М.: Издательство «Весь Мир», 2003.- 414с.
243. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. - 445с.

244. Ханбабаев, К.М. Исламский радикализм на Северном Кавказе. Идеология, цели, пути финансирования / К.М. Ханбабаев // Свободная мысль. – 2007. - № 3. - С. 105 – 116.
245. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; пер с англ. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603с.
246. Чалмерс, Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории /Д. Чалмерс; пер. с англ. В.В. Васильева. - М: УРСС «ЛИБРОКОМ», 2013.- 512 с.
247. Чудинов, С.И. Терроризм смертников : проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама) / С.И. Чудинов. – М.: Флинта, Наука, 2010. - 312 с.
248. Шачин, С.В. Коммуникативная теория разума Юргена Хабермаса : автореф. ...канд. филос. наук: 09.00.03 / Шачин Святослав Вячеславович. – СПб., 1996. – 21с.
249. Шлейермахер, Ф. Речи о религии к образованным людям, её презиравшим: Монологи / Ф. Шлейермахер; пер. с нем., вступ. ст. С. Л. Франка. - СПб.: Алетейя, 1994. – 344с.
250. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю.И. Айхенвальд. - Минск: Харвест, 2005. – 844с.
251. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии /М. Элиаде; пер. с англ. А.П. Хомика. — М.: Валкер, 1996. - 288 с.
252. Элиаде, М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде. – М.: ИОИ, 2006. – 214с.
253. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фран., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского.- М.: Изд-во МГУ, 1994.-144 с.
254. Эмануилов, Р.Я., Яшлавский, А.Э. Террор во имя веры: религия и политическое насилие / Р.Я. Эмануилов, А.Э. Яшлавский.- М.: Мосты культуры, 2011. – 344с.
255. Энциклика «Ut unum sint» (Да, будет все едино) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. -С. 415-487.

256. Юлина, Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета / Н.С. Юлина. — М.: Канон+, 2004. — 544 с.
257. Юлина, Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного / Н.С. Юлина // История философии. Вып. 5. - М.: ИФ РАН, 2000. - С. 192-198.
258. Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг : пер. с англ., нем. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
259. Яворский, М.А. Причины и условия проявлений религиозного экстремизма в современной России / М.А. Яворский //Юридический мир. – 2008. - №11.- С. 22-25.
260. Ядов, В.А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности / В.А. Ядов; в сопр. с В.В. Семенова. - 7-е изд. – М.: Институт социологии РАН ; Москва : Добросвет, 2003. - 596 с.
261. Яковенко, И.А. Тенденции развития религиозного сознания: социально-философский анализ : автореферат дис. ...канд. филос. наук : 09.00.11 / Яковенко Ирина Александровна. - Нальчик, 2012. – 24с.
262. Янченко, И.В. О понятии «диалог» в психологических исследованиях общения и консультативной практике / И.В. Янченко // Консультативная психология и психотерапия, 2011.- №4. - С. 69-90.
263. Янченко, И.В. Формирование диалогического общения в психотерапевтическом процессе : на примере разновозрастных групп семейной логопсихотерапии : дис. ... кандидата психологических наук : 19.00.13 / Янченко Ирина Владимировна. - Ростов-на-Дону, 2006.- 207 с.
264. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс; пер. с нем. П.П. Гайденко; коммент. В.Н. Катасонова // Смысл и назначение истории. – 2-е изд. - М.: Республика. 1994. - С. 419 - 508.
265. Яхъяев, М.Я. Причины радикализации в современном мире / М.Я. Яхъяев // Исламоведение. – 2012. - №2. - С. 4-14.

266. Яценко, М.П. Глобализация как форма организации исторического процесса: монография / М.П. Яценко. – Красноярск: ИПК СФУ, 2008. – 338 с.
267. Barrett, N.F. Toward an alternative evolutionary theory of religion: looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities / N.F. Barrett // *Journal of the American Academy of Religion*. – 2010. – Vol. 78.- № 3. - P. 583 – 621.
268. Batson, D. *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective* / D. Batson, L. Ventis. - New York: Oxford University Press. 1982.
269. Belorgey, J.-M. *Un himalaya d'embrouilles* / J.-M. Belorgey. - Editions Le Manuscrit, 2009. - 170p
270. Boyer, P. A reductionistic model of distinct modes of religious transmission / P. Boyer // *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity* / Eds. by H. Whitehouse, R.N. McCauley. – Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005. P. 3 – 29.
271. Boyer, P. *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought* / P. Boyer. – New York: Basic Books, 2001. – 384 p.
272. Boyer, P. *The naturalness of religious ideas* / P. Boyer. – Berkeley: University of California Press, 1994. – 344 p.
273. Boyer, P. Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological, and cultural rituals / P. Boyer, P. Lienard // *Behavioral and Brain Sciences*. – 2006. – Vol. 29. № 6. – P. 595 – 650.
274. Buber, M. *Replies to my critics* / M. Buber // *The philosophy of Martin Buber*. Ed.by Schilpp P.A. and Friedman.- N.Y., 1967. - P.689-746.
275. Chalmers, D.J. *Moving Forward on the Problem of Consciousness* / D.J. Chalmers // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 4. - 1997. - №1. - P. 3-46.
276. Dennett, D.C *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* / D.C. Dennett. - London, Penguin Books, 2006.- 488p.
277. Dennett, D.C. *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language* / D. Dennet, M. Bennett, P. Hacker, J. Searle. - Columbia University Press, 2007.

278. Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity/ ed. by M. Passerin,S. Benhabib. Cambridge, Massachusetts. - MIT Press, 1997. - 305 p.
279. Hamer, D.H. The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes / Dean H. Hamer, Knopf Doubleday Publishing Group, 2005 . –С. 241.
280. Leuba, J.H. Psychological Study of Religion : Its origin, function, and future / J. H. Leuba. – N.Y.: Macmillan, 1912.
281. O'Doherty, E.F. Religion and Psychology / E. F. O'Doherty. - N.Y.: Alba Hous, 1978.
282. Poulat, É. La solution laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vraies inconnues / E. Poulat. - Paris, Berg International, Faits et Représentations, 1997. - 230 p.
283. Sadeghian, A. Neuropsychology of Human Religious Behavior [Электронный ресурс] // Payvand Iran News... Режим доступа: [/http://www.payvand.com/news/10/nov/1054.html](http://www.payvand.com/news/10/nov/1054.html)
284. Shari'ati, A. Religion versus Religion / Translated from the Persian by Lalen Bakhtiar foreword by Andrew Burgess. - ABJAD. Book Designers and Builders, 75 p.// <http://www.ezania.net/stuff/books/shariati/religion.vs.religion.pdf>
285. Russell, B. Human Society in Ethics and Politics / B. Russell. - Taylor & Francis Group, 2009.- Ch 7. Pt 2.- 244p.
286. Sadeghian, A. Sword & Seizure: Muhammad's Epilepsy & Creation of Islam / A. Sadeghian. - Additional Details, 2006. - 184p.
287. Thomson, J.A. Why We Believe in God(s): A Concise Guide to the Science of Faith / J.A. Thomson. - Charlottesville, Va: Pitchstone Publishing, 2011. 144p.
288. Willaime, J-l. Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue / J-l. Willaime. - Lyon, Editions Olivétan, 2008. - 110 p.