

*М. Ю. Хромцова\**

**ПЕРРИ ШМИДТ-ЛЕЙКЕЛЬ О ПРОЕКТЕ  
МЕЖРЕЛИГИОЗНОЙ ТЕОЛОГИИ  
И ФРАКТАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
РЕЛИГИОЗНОГО РАЗНООБРАЗИЯ\*\***

В статье анализируется вклад в современную дискуссию о религиозном плюрализме Перри Шмидт-Лейкеля, который продолжает развивать линию унитарного («моноцентрического») плюрализма Дж. Хика и У. К. Смита и активно разрабатывает проект «мировой теологии», опирающейся на разные религиозные традиции. При этом Шмидт-Лейкель углубляет и дополняет подход своих предшественников, используя фрактальную теорию интерпретации религиозного многообразия.

**Ключевые слова:** теология религий, П. Шмидт-Лейкель, межрелигиозная теология, плюрализм, идентичность, открытость

*M. Y. Khromtsova*

*PERRY SCHMIDT-LEIKEL ON THE PROJECT OF INTERRELIGIOUS THEOLOGY  
AND FRACTAL THEORY OF INTERPRETATION OF RELIGIOUS DIVERSITY*

The article analyzes the contribution to the contemporary discussion on religious pluralism by Perry Schmidt-Leikel, who continues to develop the line of unitary (“monocentric”) pluralism of J. Hick and W. C. Smith and is actively developing a project of “world theology”, based on different religious traditions. At the same time, Schmidt-Leikel deepens and complements the approach of his predecessors, using the fractal theory of interpretation of religious diversity.

**Keywords:** theology of religions, P. Schmidt-Leikel, interreligious theology, pluralism, identity, openness.

---

\* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21–011–44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

Перри Шмидт-Лейкель — англиканский теолог, директор Института религиоведения и межкультурного богословия Университета Мюнстера. Сегодня он является одним из ведущих сторонников плюралистического богословия религий и продолжает активно развивать идеи Дж. Хика и У. К. Смита. Наиболее фундаментальное предположение Шмидт-Лейкеля касается понимания Бога как трансцендентной реальности, превышающей любое человеческое понимание, а также откровения как самораскрытия этой реальности во многих и разнообразных формах человеческого опыта. Такое понимание дает возможность для развития богословской герменевтики, открытой для последовательного и согласующегося прочтения не совпадающих друг с другом и, казалось бы, противоречивых религиозных высказываний. Этот путь может привести, как считает автор, к постепенно возникающей «мировой теологии», опирающейся на разные религиозные традиции [6, p. 27]. Изначально в фокусе внимания исследований Шмидт-Лейкеля был буддийско-христианский диалог, а в работах более позднего периода — проект межрелигиозной теологии.

Конечно, отмечает Шмидт-Лейкель в работе *Religious Pluralism in Thirteen Theses*, в прошлом всегда были встречи с религиозным разнообразием, но не было ничего, что могло бы сравниться по объему и интенсивности с нынешней ситуацией. Он считает, что процесс религиозного плюрализма будет еще больше возрастать и вряд ли возможно возрождение монорелигиозной культурной сферы, что имеет важные последствия для самопонимания и саморефлексии каждой отдельной религии. Поскольку на первый взгляд факт религиозного разнообразия может показаться сильным аргументом в пользу его атеистической или натуралистической интерпретации, замечает Шмидт-Лейкель, то в интересах каждой религии стремиться противостоять такому пониманию при помощи надежной альтернативы, то есть правдоподобной религиозной интерпретации религиозного разнообразия [9, p. 9]. С этой целью религии могут опираться на три основных варианта интерпретации — эксклюзивизм, инклюзивизм или плюрализм. Эксклюзивизм, как считает автор, находит сегодня значительно меньше поддержки, чем в прошлом, и по сравнению с двумя другими вариантами оказывается самым слабым:

во-первых, он попадает прямо в ловушку атеистического возражения. Отрицая доверие к другим конфессиям, эксклюзивизм в то же время подрывает собственную основу. Во-вторых, христианский эксклюзивизм страдает от трудноразрешимой напряженности между верой в безусловную любовь Бога ко всем людям и утверждением о том, что тот же самый Бог ограничил возможность спасения только для христиан. В-третьих, исключительность не имеет правдоподобного объяснения существования многочисленных доктринальных и практических параллелей между христианством и другими религиозными традициями. Почему, например, утверждение «Бог есть любовь» следует рассматривать как ключевое выражение божественного откровения, если оно найдено в Новом Завете (1 Иоан. 4:8), но и как выражение человеческого неверия, если оно встречается в нехристианской религии? [9, p. 10–11]

Инклюзивизм, с точки зрения Шмидт-Лейкеля, предлагает некоторый прогресс в понимании параллелей между христианством и другими религи-

ями, указывая на универсальную спасительную деятельность Бога. Однако, признавая христианство совершенной и высшей религией, в конце концов инклюзивизм, как и эксклюзивизм, не может не расценивать религиозное разнообразие как неминуемое зло, которое должно быть преодолено. Если же религиозное разнообразие в идеале следует заменить своей религией, то это представляет собой серьезную угрозу для других религий. Очень часто применение насилия в межрелигиозных конфликтах оправдано именно как защита собственной веры от реальной или предполагаемой угрозы, исходящей от другой религии. Позиция плюрализма предлагает частичное решение проблемы устранения религиозных конфликтов [9, р. 17]. Плюралистическая позиция стремится сочетать разнообразие с равенством. Основная идея, лежащая в основе плюралистической позиции, заключается в том, что различные религии основаны на разных, но одинаково значимых опытах одной и той же конечной реальности или, возможно, различных аспектов конечной реальности, если «аспект» отнести к различным воспринимаемым ситуациям или условиям [9, р. 13]. Согласно традиционным учениям всех основных религий, отмечает Шмидт-Лейкель, конечная реальность превосходит любое её ограниченное понимание или переживание. Вслед за Дж. Хиком Шмидт-Лейкель утверждает:

...с плюралистической точки зрения конститутивные переживания, находящиеся в основании разных религий, следует понимать как конечные впечатления от бесконечной реальности, которая в своей бесконечности превосходит все человеческие понятия и категории. Это важное различие между конечными впечатлениями и их бесконечным основанием допускает возможность разнообразных, но в принципе одинаково действительных образов, метафор или концепций Предельного, ни одна из которых не охватывает абсолютную реальность в её бесконечности [9, р. 13].

В соответствии с этой предпосылкой разные понятия не могут восприниматься как прямое описание Предельного (которое по определению невозможно), но как относящиеся к различным проявлениям человеческого опыта, закрепленного в коллективной памяти религиозных традиций. Это означает, считает Шмидт-Лейкель, что Предельное само по себе не может быть правильно описано ни как личность, ни как безличная реальность, но тем не менее может быть действительно испытано через ряд разнообразных личных или безличных представлений [5, р. 144].

Различные переживания предельной реальности включены в конкретные и разные понимания путей спасения, поэтому они могут быть правильно истолкованы только в соответствующих контекстах. Шмидт-Лейкель настаивает, что плюралистическое толкование религиозного разнообразия может успешно противостоять атеистической интерпретации, поскольку религиозные различия и разнообразие не всегда нужно понимать с точки зрения их противоречивости или непримиримости. Если эксклюзивная или инклюзивная интерпретация религиозного разнообразия противоречит самопониманию всех других религий, которые, конечно, не считают себя ложными или низшими, то плюралистическая позиция, напротив, в принципе может быть разделена приверженцами разных религий. То есть, даже если религиозный плюрализм

всегда должен быть сформулирован с учетом конкретной религии, плюралисты из других религий могут принять в итоге консенсус тех интерпретаций религиозного разнообразия, которые были выражены изнутри разных религиозных традиций. Таким образом, только плюралистическая позиция допускает многоконфессиональное одобрение [9, р. 15].

Религиозный плюрализм, таким образом, обосновывает новое понимание «межрелигиозной теологии» [9, р. 16]. Исходя из плюралистического понимания религиозного разнообразия, божественное откровение обращено ко всему человечеству, оно находит различные, но одинаково действительные выражения в его основных религиозных традициях, поэтому будущая теология должна охватывать полную историю религий. Шмидт-Лейкель многократно ссылается на работы Уилфреда Кэнтвелла Смита, которого можно считать предшественником межрелигиозной теологии, разрабатываемой автором. У. К. Смит стремится выделить единый «истинный смысл» веры как непосредственного личного благочестия в потоке различных религиозных традиций с их сложившимися и фиксированными формами. Присущая каждому человеку личная вера, которую он определяет как «внутренний религиозный опыт или вовлечение конкретного человека при встрече с трансцендентным, предполагаемым или реальным» [13, р. 16–17], связывает людей с трансцендентным, как бы оно ни называлось, она универсальна, однако религиозно-культурные традиции многообразны, разнообразны и присущие им религиозные убеждения, которые хотя и необходимы, тем не менее являются измерением веры второго порядка. Смит стремится разработать «теологию веры человека», которая «должна быть приемлема и даже убедительна для всего человечества» [14, р. 126]. Мировая теология, как считает Смит, должна строиться на предпосылке, согласно которой мы понимаем всех религиозных людей, основывающих свою жизнь на вере. В «вере», считает он,

я — это другой, а другой — это я, тогда теология в живом, истинном смысле и не христианская, и не мусульманская или иудейская, а «своя собственная», которая в то же время никого не исключает [14, р. 124].

С его точки зрения, историю религии нужно рассматривать как процесс непрерывного совместного творчества, как постоянное стремление со стороны религиозных людей выражать опыт своей веры, поэтому проект мировой теологии Смита в целом может быть воспринят как своего рода постоянный межрелигиозный диалог, порождающий теологии, которые хотя и являются христианскими, мусульманскими или индуистскими, но также являются и более всеобъемлющими через интеграцию взглядов других и, следовательно, более подлинно универсальными. Шмидт-Лейкель опирается на заявление У. К. Смита о том, что богословская рефлексия должна практиковаться в форме постоянного межрелигиозного и многостороннего обмена и взаимообучения в процессе совместного поиска истины.

В книге *Religious Pluralism & Interreligious Theology* Шмидт-Лейкель описывает основные принципы и методологию межрелигиозной теологии, которую он определяет как

форму, которую принимает богословие, когда оно серьезно относится к религиозным истинам как своей религиозной традиции, так и всех остальных

традиций. Относиться к ним серьезно — значит искать возможную правду во всех религиозных свидетельствах [8, р. 13].

Межрелигиозная теология, с точки зрения автора, должна распространять на религиозного другого богословский кредит доверия, и она возможна только в том случае, если основана на предположении, что богословская истина может быть найдена за пределами собственной традиции. Сам процесс поиска теологически значимой истины должен руководствоваться убеждением, что в конечном счете истина может быть найдена совместно. Межрелигиозная теология должна быть основана на диалоге, встречах, взаимодействии с людьми и общинами, причастными другим религиозным традициям, мировоззрениям и образам жизни. Кроме того, межрелигиозная теология носит характер открытого процесса, который никогда не может быть завершен [8, р. 128].

Шмидт-Лейкель ясно демонстрирует, что межрелигиозная теология не является какой-либо формой релятивизма или некой глобальной унифицирующей перспективой религий. Согласно его точке зрения,

плюрализм — это «видение» или «гипотеза», как её сформулировал Дж. Хик, рожденная из диалогового опыта и исходящая из фундаментального верования собственной религиозной традиции. Следовательно, плюралистический взгляд всегда зависит от традиции; это еврейский, христианский, мусульманский, индуистский, буддистский или даосский плюрализм. Но в то же время он является большим, поскольку принимает во внимание религиозных других и пытается воздать им должное «богословски» [7, р. 2].

С точки зрения Шмидт-Лейкеля, рано или поздно традиционные теологии всех религий будут развиваться в направлении межрелигиозной теологии, подразумевающей постоянный обмен религиозными взглядами, помогающей верующим преодолевать предрассудки и развивать понимание других религий. Он добавляет, что не намерен проложить путь к какой-то будущей суперрелигии, но хотел бы, чтобы различные взгляды разных религий трансформировались в направлении межрелигиозной теологии через диалог, подчеркивая, что методологически такая теология должна быть перспективной, творческой, сравнительной и конструктивной. Это значит, что перспектива межрелигиозного богослова заключается в интеграции: межрелигиозная теология остается конфессиональной в смысле приверженности и укорененности, но и открытой, готовой пересматривать, изменять и трансформировать свою точку зрения, когда это необходимо [8, р. 141]. Творческая образно понимается как видение глазами другого, сравнительная — как поиск взаимного освещения, учитывающего вероятность того, что понимание своей собственной религиозной традиции «может измениться, если ее рассматривать в свете религиозного другого» [8, р. 143]. Конструктивная методология означает принятие возможности взаимного переосмысления и преобразования через диалог [8, р. 144]. Межрелигиозная теология, считает Шмидт-Лейкель, ставит вопрос о том, как возникают, как связаны друг с другом идеи разных религий и как они могут даже дополнять друг друга [7, р. 3].

Среди достоинств новой духовности религиозно многообразного мира, которая непременно должна быть межконфессиональной, Шмидт-Лейкель

выделяет и смирение, подразумевающее отказ от абсолютистских претензий к своей собственной традиции, и искренний интерес как желание обнаружить «богатства, которые щедрый Бог распределил среди народов», и честность, помогающую видеть себя и свою религию взглядом других, а кроме того, мужество как способность преодолевать свои ограничения, непонимание и неправильное восприятие и благодарность за то, что у нас есть общего с другими, а также за наши различия [4].

Фактически большая часть межрелигиозной теологии Шмидта-Лейкеля была разработана в контексте взаимоотношения буддийской и христианской традиций. С точки зрения своей плюралистической перспективы он стремится принять обе традиции как взаимодополняющие, а не антагонистичные, а также показать, что и Будда, и Христос могут быть признаны посредниками трансцендентной реальности. В рамках антибуддийской христианской полемики обычно отмечается, указывает он в статье *The Transformation of Christian Self-Understanding in Relation to Buddhism*, что Будда был просто человеком, учителем, наряду со многими другими, в то время как Иисус Христос является воплощенным Богом, единственным Господом и Спасителем. Однако современные буддийско-христианские исследования, отмечает Шмидт-Лейкель, постепенно приводят к появлению более полной и сложной картины. Будда, согласно буддийской традиции (не только согласно Махаяне), — это не просто человек, он тоже рассматривается как «воплощение» трансцендентного. Если жизнь Будды воплощает Дхарму, жизнь Христа воплощает то, что он называет «Царствием Божиим». Будда и Христос по-своему действуют как посредники трансцендентной реальности, которая сама по себе является конечным источником надежды на спасение или освобождение, надежды, которая проявляется и опосредуется через Будду и Христа [10, р. 33]. Те христиане, которые видят дополнительность буддизма и христианства, указывает автор, верят не в то, что Дхарма и Бог одинаковы, а в то, что обе концепции по-разному указывают на ту же трансцендентную реальность.

Одним из пионеров буддийско-христианского диалога, напоминает Шмидт-Лейкель, был Алоизис Пиерис, уже десятилетия назад предложивший модель взаимодополняемости. Пиерис говорил о взаимодополняемости «мудрости» и «любви» (или «гнозиса» и «агапе») как двух дополнительных концептов, которые нужны друг другу, чтобы опосредовать самопревосходящий опыт спасения [10, р. 31]. К этому Шмидт-Лейкель добавляет возможность взаимодополнительности двух ценностей: буддийской отрешенности как преодоления привязанности и христианского любовного участия. Эти две центральные ценности не противоположны, а взаимно обуславливают друг друга, указывает он: без любящего участия отрешенность превратится в безразличное потворство своим желаниям, без отрешенности любящая вовлеченность перерастет в бездуховную активность или даже идеологический фанатизм. Буддийская отрешенность является подлинной, только если она сопровождается неограниченным «состраданием», а любящее участие должно сопровождаться подлинной свободой от мира [10, р. 32].

Такая точка зрения, добавляет Шмидт-Лейкель, не отрицает и не упрощает различия между обоими путями спасения, напротив, она воспринимает

эти различия как возможность для взаимного обучения и преобразования. Так, христиане через диалог с буддистами, корректируя свое слишком строго теистическое понимание Бога, заново открывают важность апофатической традиции, а буддисты открывают для себя духовное значение социальной ответственности [10, p. 32]. Рассматривая проблему христианского самопонимания в контексте «буддизма», Шмидт-Лейкель ссылается в качестве примера и на непосредственный экзистенциальный опыт Пола Книттера [10, p. 34], раскрываемый им в книге *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. В этой работе Книттер, описывая, по его выражению, свою собственную духовную одиссею — «переход» от христианских вопросов и проблем к возможным ответам и решениям в буддийской традиции, а затем «возвращение» к христианским убеждениям и практике с расширенным пониманием [2, p. 2], утверждает, что именно буддизм помог ему обрести более глубокое понимание того, что значит быть христианином. Например, когда христиане делают акцент на бесконечной дистанции между Богом и миром, подчеркивают разницу между двумя реальностями, то оказывается довольно сложно понять, как эти реальности могут принадлежать друг другу, нуждаться друг в друге. Буддисты, напротив, подчеркивают связь между всеми вещами: все меняется, потому что все взаимосвязано, это взаимосвязанное состояние вещей постоянно совершенствует новые связи, открывая возможности, создавая новую жизнь [2, p. 12]. От такого представления Книттер вернулся к своей вере с новой оценкой христианской мистической традиции, которая подчеркивает единство, а не разделение. Кроме того, буддизм помог глубже прояснить ему и широко известное понимание природы Бога, данное ап. Иоанном, который сообщает, что «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4:8): любовь — это опустошение, связывание, энергия, которая своей силой создает новые связи и новую жизнь, и тогда Божественное есть не что иное, как существование через отношения; для Бога «быть» — это не что иное, как «относиться» [2, p. 19]. Бог, таким образом, является источником и силой отношений, Бог — это деятельность, охватывающая и наполняющая всех нас и всё творение, поэтому Бог и мир не могут существовать друг без друга. Это новое видение, говорит Книттер, явилось и разъяснением, и коррекцией искажений, вызванных его предыдущим пониманием.

Теологию больше нельзя выстраивать, опираясь только на один сегмент религиозной истории человечества, повторяет Шмидт-Лейкель, такая работа может рассматриваться только как часть продолжающегося межрелигиозного диалога, и трансформация христианского самопонимания по отношению к буддизму является частью этого более широкого процесса, который будет генерировать сопоставимые преобразования со всех сторон. Поэтому необходимо, считает автор, переосмыслить или радикально переоценить идею и факт «синкретизма», страх перед которым блокирует все более смелые попытки учиться у других религий [10, p. 35].

В книге *Transformation by Integration: How Inter-Faith Encounter Changes Christianity* Шмидт-Лейкель фокусирует внимание на самопреобразовании религии через взаимодействие с другими в плюралистическом мире, защищая возможность «многоконфессиональной идентичности» и синкретизма. На примере китайской народной религии он стремится показать, что не существует

такого понятия, как «наполовину даосизм и наполовину буддизм», но только уникальная, «многоконфессиональная идентичность», которая формируется и развивается под влиянием нескольких религиозных традиций [12, р. 47]. При этом он утверждает, что негативно к ней может относиться только тот, кто отстаивает абсолютистские претензии своей традиции [12, р. 48].

Шмидт-Лейкель обсуждает проблему присутствующей в работе теолога напряженности между обязательством по отношению к своей традиции и открытостью к новой. В ответ на заявления о том, что полная открытость другому противоречит собственной религиозной идентичности, он вновь обращается к аргументации плюралистической позиции и доказывает, что межрелигиозный диалог (допускающий и открытость, и верность обязательствам) возможен [12, р. 51–54]. Религиозная принадлежность, считает он, в конечном итоге относится к трансцендентной реальности, которая лежит в основе всех религиозных традиций; если же она понимается только как приверженность конкретной традиции, перспектива принадлежности к конечной реальности может быть потеряна. В христианском богословии гибридную религиозность часто называют синкретизмом, и этот термин обычно имеет явно отрицательные коннотации, напоминает он. Критика синкретизма обычно включает в себя следующие замечания: синкретизм всегда ведет к искажению уникальной Абсолютной Истины, которой обучает каждая религиозная традиция; поощряет поверхностное совершенствование и «личный интерес»; игнорирует несоответствия между религиозными элементами, которые пытается совместить; а также ведет к потере человеком своей идентичности и «целостности». В ответ на эти замечания Шмидт-Лейкель пытается аргументировать свое понимание: Абсолютная Истина не может быть целиком найдена в одной религии, каждая религия, является ли она синкретичной или нет, всегда имеет как поверхностные элементы, так и глубину, и не всякое различие веры и практики обязательно означает несовместимость [12, р. 77–89].

Шмидт-Лейкель считает, что традиционная теология не дает достаточного ответа в ситуации все большей актуализации проблемы религиозного плюрализма, и стремится показать, что другая религия и человек другой веры менее чужды друг другу, чем это ранее предполагалось. Он настаивает, что «теология будущего», межрелигиозная теология должна показать, что такие религии, как христианство, ислам и буддизм, похожи друг на друга гораздо больше, чем это считалось ранее, но с точки зрения их внутреннего разнообразия. То, что отличает разные религии, можно найти в другой форме как различия в своей собственной религии, основные модели религиозного разнообразия отражаются во внутреннем разнообразии каждой религии и в конечном итоге в религиозных способностях, присущих каждому человеку.

Необходимо помнить, настаивает Шмидт-Лейкель, о разнице между религиозной традицией и отдельным человеком, который живет под влиянием и вдохновением этой традиции. Существует явная опасность межрелигиозного восприятия — воспринимать друг друга исключительно как представителей коллективной религиозной идентичности, видеть своего соседа не как отдельного человека, которым он является, а как буддиста, индуся, мусульманина, сикха, католика, пресвитерианина, иудея и т. д. Такое видение приводит



к искаженному представлению, поскольку личные качества людей слишком сложны, чтобы их можно было приравнять к некоему коллективному образцу или стереотипу. Если же попытаться понять, отмечает автор, что существует широкое разнообразие способов, которыми множество разных людей связано с предельным и через которые предельное связано с каждым, то тогда можно воспринять религиозное разнообразие как нечто действительно ценное. Это же касается и религиозных традиций: ислам, буддизм или христианская религия не монолитны, а внутренне разнообразны и многообразны [11].

Поэтому, считает Шмидт-Лейкель, между консервативным пониманием теологии и межрелигиозной теологией существует гораздо больше преемственности, чем можно подумать: в межрелигиозном богословском дискурсе человек сталкивается в новых формах с вопросами и проблемами, которые известны ему из богословской традиции своей религии, и, таким образом, ключ к пониманию других религий также может найти в собственной религии. Данные выводы он обосновывает исходя из разрабатываемой им фрактальной теории — новаторского способа понимания и оценки религиозного разнообразия [8, p. 222–245].

Математик Бенуа Мандельброт в 1975 году ввел термин «фрактал» для структур строгого или приближительного самоподобия в разных масштабах: отдельный элемент структуры представляет собой идентичную или похожую копию целого. Нерегулярные фрактальные структуры встречаются в ряде природных явлений, таких как береговые линии, кристаллы или растения: например, отдельные листья папоротника отражают структуру всей ветви, отдельные кристаллы снежинки могут отражать её целостную структуру [8, p. 233].

Швейцарский философ Эльмар Холенштейн, в свою очередь, заметил, что межкультурные различия часто воспроизводятся внутри культур и это указывает на то, что культурное разнообразие может также демонстрировать своего рода фрактальную структуру. При этом он опирался на три уровня в «архитектуре культурного разнообразия»: внутрикультурный, межкультурный и внутрисубъективный. Различия между культурами отражаются в различиях, которые можно найти внутри самих культур, а также внутри индивидуальной личности.

Шмидт-Лейкель применяет эти идеи для описания религиозного разнообразия. Уровень внутррелигиозного разнообразия, указывает он, соотносится с разнообразием религиозной традиции, уровень межрелигиозного разнообразия — с реальностью существования различных религиозных традиций в глобальном масштабе, уровень внутрисубъективного разнообразия — с религиозным разнообразием с точки зрения разнообразия ментального пространства отдельных людей. Фрактальная интерпретация Шмидта-Лейкеля показывает, что черты, отличающие религии друг от друга (межрелигиозное разнообразие), вновь проявляются на двух других уровнях. Он утверждает:

...различия, которые можно наблюдать на межрелигиозном уровне, в некоторой степени отражаются на внутррелигиозном уровне во внутренних различиях, выявленных в своей основной религиозной традиции, а также и на внутрисубъективном уровне они могут повторяться в различных религиозных моделях и структурах индивидуального разума [8, p. 233].

При этом он приводит пример разработанной Дж. Чинг и Г. Кюнгом тройственной типологии религий: религии пророческие, религии мистические и религии мудрости, ориентирующиеся, соответственно, на центральные религиозные фигуры пророка, мистика и мудреца. Однако, замечает Шмидт-Лейкель, пророческие религии (иудаизм, христианство и ислам) тоже содержат определенные элементы и характерные черты мистических религий и религий мудрости. Также и мистические религии (индуизм и буддизм) содержат элементы и черты пророческих религий и религий мудрости, а религии мудрости (конфуцианство и даосизм) — черты и особенности пророческих и мистических религий. Если рассматривать религиозные различия, опираясь на данную типологию, то они проявляют свою фрактальную структуру: различия пророческих религий, мистических религий и религий мудрости повторяются во внутренних различиях каждой из них.

Шмидт-Лейкель ссылается на сравнительные исследования религий разных ученых (Г. Ван дер Леу, В. Бреде Кристенсена, Ф. Хайлера, Г. Кюнга) и стремится показать, что практически не существует конкретных специфических черт или групп особенностей, которые присутствовали бы только в одной религии и полностью отсутствовали в другой, можно лишь различать их разные иерархии, разную степень выраженности, сложности или комбинированности таких черт и особенностей. Очевидно, считает автор, усилия сравнительных исследований религии, и в частности феноменологической школы, предполагают, что религиозное разнообразие настолько же, насколько и культурное, отмечено фрактальными структурами [8, p. 229–230]. Такое понимание помогает объяснить, как и почему эти три уровня функционируют взаимозависимо: например, внутрирелигиозная встреча и признание разнообразия, которое уже существует в собственной традиции, может приводить к межрелигиозному взаимодействию. Признание внутреннего разнообразия своей религии важно для понимания традиций других, поскольку оно устраняет главное препятствие на пути к конструктивному межрелигиозному взаимодействию — упрощение традиций, отличных от своей, игнорирование разнообразия, существующего в других религиях. В свою очередь, межрелигиозные и внутрирелигиозные встречи приводят к внутрисубъективному размышлению. Опираясь на Уильяма Джеймса, Шмидт-Лейкель признает, что существует «психологическое соответствие между разнообразием религий и многообразием различных типов религиозных личностей в том виде, в каком их можно найти в каждой религии» [8, p. 223], что подразумевает опять-таки связь между религиозным разнообразием на меж- и внутрирелигиозном и внутрисубъективном уровне.

Фрактальная теория религиозного разнообразия может оказаться весьма плодотворной, открывая еще не использованные возможности для развития межрелигиозной теологии. Эта концепция представляет значимую альтернативу различным теориям религиозной несоизмеримости, она противостоит пониманию религиозной традиции как замкнутой и непроницаемой целостности или тотальности, столь характерному прежде для эксклюзивной точки зрения. В более позднее время подобные размышления были выдвинуты постлиберальной теологией: Джордж Линдбек рассматривает религии как всеобъемлющие интерпретирующие схемы, обычно воплощаемые в мифах

или повествованиях, которые структурируют человеческий опыт и понимание себя и мира. Таким образом, тотальное представление стремится сделать из религиозных традиций мира замкнутые системы смысла и практики, непроницаемые для предполагаемых достижений сравнительного исследования, но оно демонстрирует весьма неполное понимание того, как религиозные традиции развивались и продолжают развиваться, как произошло и происходит их взаимовлияние. В сборнике *New Paths for Interreligious Theology: Perry Schmidt Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity* (2019) целый ряд авторов высказывают мнение, что фрактальная интерпретация религиозного разнообразия способна преодолевать критику релятивизма и генерировать новые идеи в области теологии религий, стимулировать творческие решения, которые смогут оказаться отправной точкой для будущих межрелигиозных исследований.

Однако, с другой стороны, как отмечает Джулиус Липнер, фрактальная теория Шмидта-Лейкеля в какой-то степени еще является лишь предложением, требующим дальнейшей доработки, еще более глубокого анализа религиозных явлений через их сопоставление, чтобы сделать из этой теории эвристически полезный инструмент для построения межрелигиозной теологии. Пока же применимость теории остается не вполне доказанной и нельзя с полной уверенностью утверждать, что структурные сходства, которые, кажется, поддерживают теорию, не являются поверхностными и случайно согласующимися. Для этого, считает автор, необходимо провести обширные исследования и рассмотреть длительную историю традиций веры, которые развивались с течением времени путем избирательного взаимодействия между различными элементами культуры, практики, верований, идей, повествований и т. д. [3, p. 8].

Как замечает Амос Йонг, плюралистические подходы не являются единственным путём к самопреобразованию по отношению к другим религиям, даже эксклюзивисты признают, что встреча с другими преобразует нас [15, p. 363]. Можно отметить, что во многом направленность поисков и методология Шмидт-Лейкеля имеют точки соприкосновения с новой компаративной теологией: это и заинтересованное погружение в изучаемую религиозную традицию, и допускаемая возможность творческого преобразования своих взглядов через диалог. Однако компаративная теология, в отличие от плюралистически обоснованной позиции Шмидт-Лейкеля, настаивает на строгой укорененности в своей традиции: теолог-компаративист переживает процесс «пересечения границ» и «возвращения» для привлечения идей других религий и их творческой интерпретации в христианской традиции. Шмидт-Лейкель же говорит об ограниченных возможностях компаративной теологии, критикуя подход компаративных теологов как неявно связанный с формой инклюзивной теологии религии, согласно которой религиозные различия или разнообразие воспринимаются в конечном итоге как негативные, что указывает либо на ложность, либо, по крайней мере, на неполноценность такого подхода [8, p. 6]. Однако он указывает, что благодаря своим конкретным тематическим исследованиям, «фактическим примерам обучения» компаративная теология может помочь усилить или ослабить общую правдоподобность взглядов исключающей, инклюзивистской или плюралистической позиции [12, p. 101].

Таким образом, П. Шмидт-Лейкель продолжает развивать линию унитарного плюрализма Дж. Хика и У. К. Смита [1, р. 6]. Сам Шмидт-Лейкель упоминает при этом термин «моноцентрический» плюрализм, в отличие от «полицентрического» плюрализма, разделяемого Джоном Коббом и Дэвидом Грифффином и предполагающего, что разные религии связаны с разными конечными реальностями [5, р. 144]. Он настоятельно подчеркивает преимущества плюралистической точки зрения в сегодняшнем многорелигиозном мире по сравнению с эксклюзивной или инклюзивной позициями и настаивает, что религиозное многообразие необходимо научиться воспринимать не как препятствие, которое необходимо преодолеть, а как возможность для углубления опыта нашей встречи с Богом и с нашими соседями [5, р. 130]. Вслед за К. У. Смитом он повторяет, что отношение христианства к религиозному другому больше не должно пониматься в духе парадигмы «мы — они», но как отношения внутри всеобъемлющего человеческого сообщества, в котором «некоторые из нас христиане, некоторые из нас мусульмане, некоторые из нас индусы, некоторые из нас евреи, а некоторые из нас являются скептиками» [14, р. 103], и ставит своей целью разработать проект теологии будущего — межрелигиозной теологии. При этом он углубляет и дополняет подход своих предшественников, используя фрактальную теорию интерпретации религиозного многообразия, рассматривающей различные религии с точки зрения их внутреннего разнообразия более похожими друг на друга, чем это считалось ранее.

## ЛИТЕРАТУРА

1. D'Costa G. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. — Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2009.
2. Knitter P. F. *Without Buddha I Could Not Be a Christian*. — Oxford: Oneworld, 2009. — 240 p.
3. Lipner J. *Comparative Theology in the Academic Study of Religion: An Inquiry // Interreligious Relations (IRR)*. — July 2019. — Issue 6.
4. Schmidt-Leukel P. *A New Spirituality for a Religiously Plural World // Concilium*. — 2004. — 40/5. — P. 552–559. — URL: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/rwit/a\\_new\\_spirituality.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/rwit/a_new_spirituality.pdf)
5. Schmidt-Leukel P. *Christianity and the Religious Other in Understanding interreligious relations / ed. by D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas*. — Oxford University Press, 2013. — P. 118–147.
6. Schmidt-Leukel P. *God Beyond Boundaries. A Christian and Pluralist Theology of Religions*. — Münster; N. Y.: Waxmann, 2017.
7. Schmidt-Leukel P. *Preface // Ephraim Meir (ed.). Interreligious Theology: Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*. — Berlin; Jerusalem: De Gruyter and Magnes, 2015. — P. 1–4.
8. Schmidt-Leukel P. *Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures*. — An Extended Edition. — Maryknoll, N.Y.: Orbis Press, 2017.
9. Schmidt-Leukel P. *Religious Pluralism in Thirteen Theses // Modern Believing*. — 2016. — Vol. 57. — Iss. 1. — P. 5–18.

10. Schmidt-Leukel P. The Transformation of Christian Self-Understanding in Relation to Buddhism // *Curent dialogue*. — December 2011. — Special Issue. — P. 25-37.
11. Schmidt-Leukel P. Tolerance and appreciation // *Curent dialogue*. — Iss. 46. — December 2005. — URL: <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd46-05.html>
12. Schmidt-Leukel P. Transformation by Integration: How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. — London: SCM Press, 2009.
13. Smith W. C. The Meaning and End of Religion. — N. Y.: Macmillan, 1964.
14. Smith W. C. Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion. — Philadelphia: Westminster Press, 1981.
15. Yong A. Many Tongues, Many Buddhisms in a Pluralistic World: A Christian Interpretation at the Interreligious Crossroads // *Japanese Journal of Religious Studies*. — 2016. — 43/2. — P. 357-376.