

# ТЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

---

DOI 10.25991/VRHGA.2019.20.3.053

УДК 27–144.89; 27–675

*М. Ю. Хромцова\**

## ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ О ВОЗМОЖНЫХ СТРАТЕГИЯХ НА ПУТИ К КОНСТРУКТИВНОМУ СОСУЩЕСТВОВАНИЮ РЕЛИГИЙ

В статье анализируется вклад в современную дискуссию о религиозном плюрализме таких известных представителей плюралистической теологии, как Дж. Хик, У. К. Смит, Р. Паниккар, П. Книттер, А. Пиерис и Дж. Б. Кобб, рассматриваются сильные и слабые стороны плюралистической теологии в целом, а также раскрывается ее внутренняя типология. Плюралистическая модель теологии религий придает особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между религиозными традициями, и каждый из указанных мыслителей предлагает свои решения в поисках конструктивной христианской теологии, которая являлась бы более гибкой, диалогичной и заслуживающей доверия в религиозно разнообразном мире.

**Ключевые слова:** плюралистическая теология, теология религий, идентичность, межрелигиозный диалог.

*M. Y. Khromtcova*

### *PLURALISTIC THEOLOGY ABOUT POSSIBLE STRATEGIES ON THE WAY TO CONSTRUCTIVE COEXISTENCE OF RELIGIONS*

The article analyzes the contribution to the contemporary discussion on religious pluralism of such well-known representatives of pluralistic theology as John Hick, W. C. Smith, R. Panikkar, P. Knitter, A. Pieris and John B. Cobb, discusses the strengths and weaknesses of this approach as a whole, and also its internal typology is reveals. A pluralistic model of religious theology emphasizes inter-religious dialogue and a mutual learning process between religious traditions and each of these thinkers offers its own solutions in search of a constructive Christian theology that would be more flexible, dialogical and trustworthy in a religiously diverse world.

**Keywords:** theology of religions, pluralistic theology, identity, interreligious dialogue.

---

\* 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

Религиозный плюрализм является актуальной проблемой в современных дискуссиях, и это обусловлено как глобализационными процессами, превратившими многие общества в плюралистические, так и использованием религии в качестве основного фактора во многих конфликтах по всему миру. Во второй половине XX в. все более популярным становилось плюралистическое направление теологии религии, активно утверждающее принцип множественности. В отличие от эксклюзивного подхода, принимающего за истинную только одну религию, или инклюзивного, считающего, что спасение возможно для исповедующих нехристианские религии, но только из-за сокрытого в них Христа, плюрализм говорит о многих путях, ведущих к Богу. Данный подход вошел в современную панораму как естественное следствие увеличения разнообразия, все больше характеризующего современное общество — в лингвистическом, культурном и религиозном отношении.

Согласно Дэвиду Рэю Гриффину, религиозный плюрализм принимает и отказ от религиозного абсолютизма, или от априорного предположения о том, что только своя собственная религия вдохновлена Богом и признана Им единственной законной религией, предназначенной заменить все остальные, и идею о том, что существуют религии, отличные от собственной, которые также предоставляют спасающие истины и ценности своим сторонникам [11, р. 3].

Плюралистические богословы придают особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между различными религиозными традициями. Как пишет М. Мойяэрт, плюралистическая интерпретация межрелигиозного диалога опирается на четыре столпа: (1) феноменология общности, (2) де-абсолютизация истины, (3) симметричная взаимность между партнерами по диалогу и (4) динамическое реляционное понимание религиозной идентичности, делающее возможной открытость для религиозных других [20, р. 32]. Плюрализм в его классическом варианте объединяет предположение об общей сущности разных религий: существует одна религиозная конечная реальность, которую можно эффективно выразить различными доктринами. Гипотеза об общей невыразимой и таинственной основе ведет к деабсолютизации истины, которую полностью нельзя раскрыть и понять через символы и доктрины религиозных традиций. Предпосылкой для межрелигиозного диалога является готовность принять непредвиденное и, следовательно, понимание относительности собственной перспективы, а в такой ситуации открытость и идентичность в диалоге не противоречат друг другу, а неразрывно связаны между собой. Религиозный другой помогает человеку преодолеть свои ограниченные, неизменные, обусловленные культурными и религиозными обстоятельствами установки, открывая новые перспективы и до сих пор неизвестные грани трансцендентной реальности: межрелигиозный диалог разворачивается как место смысла [20, р. 33].

Ядром плюралистической гипотезы, как она выражена в работах наиболее известного ее представителя Джона Хика, является утверждение о том, что различные религиозные традиции «представляют собой различные способы восприятия, понимания и жизни в отношении к трансцендентной божественной Реальности, которая превосходит все наши разнообразные ее представления» [12, р. 235–236]. Эпистемологически его теория вдохновлена кантианским

различием между «ноуменальным» и «феноменальным». Хик различает божественное Трансцендентное и его выражение в различных религиозных традициях. Как таковая трансцендентная реальность невыразима [14, р. 8]. Следовательно, разные религии описывают не трансцендентное само по себе, а лишь его различные преломления или отражения различными способами, что возможно благодаря нашим разнообразным человеческим культурам [13, р. 16]. Несмотря на разные исторические и культурные интерпретации трансцендентной реальности, различные религии участвуют в аналогичном сотериологическом процессе, который Хик описывает как освобождающее преобразование от эгоизма к центрированию на высшей Реальности. В этом отношении все религии являются разными контекстами освобождения и ни одна из них не являет высшую сотериологию. Хик выступает за «коперниканскую революцию» в христологии, т. е. изменение парадигмы от Христоцентризма к теоцентризму или богоцентрированной модели вселенной вер. Он рассматривает мировые религии в качестве различных человеческих ответов на одну божественную реальность. Теоцентрический подход предполагает, что посредничество Иисуса Христа не может считаться ни учредительным, ни нормативным для спасения всего человечества. Иисус Христос воспринимается как один из многих посредников спасения. Суждения о претензиях на уникальность или нормативность не поддаются проверке и, значит, не могут быть приняты как истинные, считает Хик. В своих трудах он ставит цель развития мировой теологии, работа над созданием которой может включить усилия множества мыслителей нескольких поколений. При этом Хик указывает, что данная работа отнюдь не должна сводиться к построению единой мировой религии, она нацелена на создание ситуации, в которой разные традиции больше не видят друг друга в качестве соперничающих идеологических сообществ.

Большинство критиков теоцентрического подхода сходятся в том, что Хик недооценивает отдельные религиозные традиции и различия между ними, так или иначе рассматривая их все с точки зрения своего универсального видения. Как отмечает Ж. Дюпюи, одним из главных критических замечаний в отношении теоцентрической парадигмы является

ее некритическое предположение о концепции абсолютной реальности, которая сродни монотеистической и свойственной пророческим религиям западного полушария, но совершенно чужда мистическим традициям Востока. Предвзятая идея Бога навязывается всем религиям в попытке показать, как, даже в их различиях, они сходятся в одном и том же Божественном Центре [9, р. 79].

Хотя предложения Хика и были восприняты многими критически, однако поднятые им проблемы стимулировали возрождение интереса к философскому осмыслению других верований и практик, а его работы стали общезначимой силой в развитии философии религии в конце XX в.

Необходимо отметить, что сам плюрализм не является монолитной теорией, существуют разнообразные предложения относительно его характера, необходимости и обоснованности. Как будет показано ниже, целый ряд авторов, разделяющих тот же идеал плюрализма, при этом критикуют позицию Хика, настаивая на версии плюрализма, учитывающей, что каждая из религий имеет

уникальные черты, через которые Бог может направлять людей при отсутствии единой основы для всех религий.

По мнению Гэвина Д. Коста, плюрализм выступает в трех вариантах: (а) унитарные плюралисты считают, что все религии являются или могут быть равными и действительными путями к единой божественной реальности. «Унитарный» указывает на одно унитарное божественное начало, стоящее за множественными религиозными явлениями; (б) дифференциальные (множественные) плюралисты считают, что все религии являются или могут быть разными путями к различным множественным божественным реальностям; (в) этические плюралисты считают, что все религии связаны с божественным, поскольку они содержат определенные этические кодексы и практики, поэтому они не должны быть оценены согласно концептуальным картинам божественной реальности, которую они исповедуют [7, p. 6].

Наряду с Дж. Хиком сторонником версии основного (унитарного) плюрализма был Уилфред Кантвелл Смит, основатель Гарвардского центра изучения мировых религий. Как и Хик, он считал, что конечная реальность невыразима — это бесконечное, безграничное Бытие (также называемое «Абсолютная Истина», «Истинная Реальность», «Бог»). Поскольку она невыразима, она не является богом в теистическом понимании, это Предельная реальность, из которой все исходит и которая является конечным объектом всех желаний и глубочайшей реальностью в каждом человеческом «я».

Смит пытается доказать, что присущая каждому человеку личная вера связывает людей с трансцендентным, как бы оно ни называлось. Он определяет веру как «внутренний религиозный опыт или вовлечение конкретного человека при встрече с трансцендентным, предполагаемым или реальным» [30, p. 16–17].

Для Смита вера — это качество человеческой личности, которое проявлялось во всей человеческой истории, 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. Если же они считаются первичными, тогда и порождаются недоразумения, подозрения и конфликты. Таким образом, Смит старается выделить единый «истинный смысл» веры как непосредственного личного благочестия в потоке различных религиозных традиций с их сложившимися и фиксированными формами.

Он считает, что сам термин «религия» явился своеобразным европейским понятием весьма недавнего происхождения: концепция религии, используемая для описания таких традиций, как христианство, буддизм, индуизм и т. д., в ее современном понимании «противопоставленных идеологических сообществ» была введена для удобства западными востоковедами в XIX в. [30, p. 61]. Религия, по словам Смита, является не более чем неверным обозначением сложных, развивающихся и многоплановых отношений сообщества, воплощающего определенную веру, она есть: «смесь внутреннего благочестия и внешней институции на определенном этапе динамического развития традиции» [30, p. 194].

По оценкам Смита, введение термина «религия» привело к губительному эффекту остановки межрелигиозного диалога. Он предлагает называть то, что теперь стали обозначать как религии, «совокупными традициями», которые

обширны, сложны, внутренне разнообразны, постоянно меняются и развиваются, не являясь едиными, статичными «религиями». Смит считает, что рассматривать их следует не с точки зрения конкурирующих «утверждений истины», а, скорее, как с необходимостью различные «расходящиеся пути», как проверенные средства, способные направлять людей к трансцендентному. С его точки зрения, идолопоклонство — придавать окончательный и абсолютный смысл этим необходимым средствам, человеческим религиозным конструкциям. Поэтому он призывает выйти за рамки отдельных религиозных традиций и думать о религии как об историческом и культурном выражении человеческой «веры». Истина не в религиях, считает Смит, а в людях — в их верности и преданности, религиозная истина основывается на качестве веры человека, а не на чем-то, что существует безлично. Христианство *становится* истинным, если люди усваивают религиозную истину и воплощают ее в жизнь ежедневно [29, р. 68]. Смит пытается также показать, что между этими личностными измерениями истины существует связь. Различные убеждения «совокупных традиций» следует понимать не как «истинные» или «ложные», а, скорее, как «свои» и «чужие», поэтому важнейшее значение имеет диалог между людьми, исповедующими ту или иную веру: подлинный диалог может привести к тому, что Смит называет «согласованность». Он пишет:

Потенциально мы являемся корпоративным глобальным сообществом и это дает надежду, что через приверженность каждому своему пути и наше взаимное уважение друг к другу, мы можем сообща приближаться к истине [27 р.156].

Вера в понимании Смита во многом напоминает «Между» Мартина Бубера — это чувство существенной связанности, которое лежит в основе всех очевидных «мое-и-чужое», «наше-и-их», которое превращает объективное отношение «Я-Оно» к миру в «Я-Ты» отношение [33]. Как пишет Смит, «это такая ориентация всей личности и такой принцип организации, согласно которому человек открыт бесконечному, способен видеть все конечное по отношению к этому бесконечному» [31, р. 110–111].

Таким образом, опираясь на представление об универсальном опыте «веры», Смит стремится разработать «теологию веры человека», которая «должна быть приемлема и даже убедительна для всего человечества [31, р. 126]. Он становится провидцем не мировой религии, а мирового сообщества, основанного на вере. Мировая теология, по Смицу, должна выстраиваться из предпосылки, 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 [31, р. 124].

Не будет преувеличением сказать, замечает Смит, что наша непохожесть и ограниченность объединяется во всем человечестве таким образом, что каждый из нас оказывается вовлеченным в процессы всех [28, р. 109]. С его точки зрения, историю религии нужно рассматривать как процесс непрерывного совместного творчества, как постоянное стремление со стороны религиозных людей выражать опыт своей веры. Все человеческие религиозные традиции

являются формами восприятия трансцендентного, но при этом они ограничены и частичны, поэтому существует необходимость обмена частичными истинами и коллективного испытания, чтобы приблизиться к пониманию трансцендентного, что, в свою очередь, поможет улучшению и межличностных отношений между людьми. Мировая теология, к построению которой призывал Смит, должна возникать из концепции всемирного «мы»: «Не они, не вы, а некоторые из нас буддисты, некоторые мусульмане, некоторые евреи, некоторые скептики, некоторые сбиты с толку» [31, р. 103].

Мировая теология не может исходить от людей, напоминает автор, которые сами не являются религиозными практикующими в рамках какой-либо традиции: нужно иметь личную веру, чтобы понимать веру в более широком смысле, нужно знать, что значит поклоняться Богу, чтобы исследовать, как это делают другие, поэтому она должна появиться в результате подлинного диалога между практиками и учеными различных религий и не может быть создана кем-либо из них вне этого взаимодействия [31, р. 112]. В таком случае мировая теология, безусловно, не может быть меньше христианской, мусульманской, еврейской, индуистской и т. д., она должна быть узнаваема в каждой из традиций, не пытаясь вытеснить их каким-то трансцендентным универсализмом. Смит считает, что богословы разных традиций должны делать попытки шагнуть в перспективы других, чтобы увидеть, какой свет таким образом проливается на мир и на их собственные традиции, а его проект 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 большими, чем христианские, мусульманские или индуистские: более всеобъемлющими через интеграцию взглядов других и, следовательно, более подлинно универсальными.

Он универсализирует теологию религии, используя фокус не только трансцендентности, веры, но также и Священного Писания, которое Смит считает посредником между людьми и трансцендентным. Указывая на различные способы обращения к Священным Писаниям в разных религиях и эпохах, пересекая границы определенной теологии и анализируя традиционное понимание «чужих» писаний, он изучает динамическое взаимодействие человека со Священными Писаниями на всех исторических этапах [32].

Таким образом, одним из первых У. Смит внес значительные поправки в прежний идеал объективности сравнительного изучения религий через конститутивное включение личностной интерпретации участников, описывая всемирную историю религии как культурный результат общечеловеческой веры, оцениваемой именно самими верующими через посредство диалога. Определяя теологию религий как «теологию веры во многих ее формах», он использовал оригинальные методы, обеспечивающие важность нового понимания и открыл новые горизонты для герменевтических и сравнительных исследований, разрабатываемых далее уже в рамках компаративной теологии, а именно той ее разновидности, которую можно обозначить как метакомпаративная теология [6, р. 25].

Если говорить об этической версии плюрализма, то наиболее ярким и известным её представителем является Пол Книттер. В книге “Introducing



Theologies of Religions» он называет плюрализм моделью взаимности, сторонники которой стремятся создать платформу для более аутентичного диалога, предлагая при этом три разных пути для пересечения богословских границ: философско-исторический (религии рассматриваются как исторически обусловленные ответы на Реальное), мистический (указывает на глубину религиозного опыта как общее ядро всех религий) и практико-этический (рассматривающий спасительное освобождение как общую цель всех религиозных традиций) [16, p. 112–113].

Мистический путь, предполагающий, что единство религий можно ощутить на мистическом уровне, по мнению Книттера, представляет в своей теологии Раймундо Паниккар. основополагающим для мышления Паниккара стал космоандрический принцип, заключающийся в том, что божественное, человеческое и земное — три взаимодополнительные измерения, которые конституируют реальность и рассматриваются как несводимые, но взаимозависимые: нет Бога без человека и мира, нет человека без Бога и мира, человеческое сознание и опыт связаны со Вселенной [22, p. 59]. Фундаментальная структура реальности понимается в терминах глубинного, интимного взаимодействия Бога, человечества и мира. Бог и человек, с точки зрения Паниккара, находятся в тесном взаимодействии и сотрудничестве в процессе созидания реальности, развития истории и продолжения творения. Космоандрический принцип поясняет, что каждое существо имеет трансцендентное и имманентное измерение, переживаемое как тайна или бесконечная открытость. Космоандрическая интуиция устанавливает теоретическую основу для программы плюрализма и межрелигиозного диалога, поскольку существует единая космоандрическая духовность, по-разному преломляемая в религиозных традициях. Хотя важно признать «символические различия» между одной религией и другой, тем не менее все культуры, религии символически переплетаются друг с другом, с миром и с божественной реальностью.

Паниккар метафорически представляет этапы исторического осознания христианством своего отношения к другим религиям как три реки: Иордан, Тибр и Ганг [21, p. 125]. Иордан представляет иудео-христианскую веру с традиционным для нее эсклюзивизмом, Тибр — империалистическую экспансию христианства в форме инклюзивизма, а Ганг — появление плюрализма религиозных верований, которые он называет соответственно — «христианство», «христианский мир», «полнота христианской действительности». Паниккар верит, что религии обогащают одна другую и происходит их сближение, не на доктринальном уровне, но на экзистенциальном. Доктрины приводят к разделению и конфликтам, тогда как встреча сердец приводит к общности. Эта межрелигиозная экуменическая активность, называемая Паниккаром «экуменический экуменизм», — общий источник и цель, «трансцендентальный принцип» или мистерия, основа для взаимодействия. Вместо плюрализма Паниккар порой предпочитает использовать термин «параллелизм»: все религии стремятся параллельно к встрече только в Предельном, в конце времен. Неслучайно поэтому в своей типологии Гэвин Д. Коста относит позицию Паниккара к дифференциальному (множественному) плюрализму [7, p. 12].

Практико-этический маршрут плюрализма фокусируется на понятии этической ответственности, на поиске общих интересов разных религиозных традиций, и сам Книттер, как уже указывалось, является сторонником именно этого пути. В эволюции своих взглядов он постепенно переходит от разделяемой прежде вместе с Дж. Хиком теоцентрической позиции к со-териоцентрической, или Царствоцентрической. Книттер тесно связывает заботу о социальной справедливости с проблемой христианского богословия религий и формулирует свою корреляционную модель межконфессиональных отношений, призывающую к тому, чтобы религии мира объединились вокруг критерия «благосостояния человека» (Soteria) для совместного решения проблем страдания земли и ее жителей. Он фокусирует внимание на понимании глобальной ответственности, приводящем к установлению общей основы для межрелигиозного диалога: страдание (со стороны угнетенных) является де-факто универсальным, и именно оно, а не общая сущность религий должно выступать основой диалога [18, р. 118]. Вместо постмодернистского «доминирования разнообразия» он признает «доминирование ответственности», которая создает срединный путь между заявлением о своей исключительности и настойчивостью постмодерна в отношении несоизмеримости религиозных традиций.

Традиционная христология, отмечает Книттер, с ее настойчивым утверждением окончательности и нормативности Христа уже не соответствует многоконфессиональной и культурной ситуации в мире. Уникальность Иисуса нуждается в пересмотре: христиане должны понять ее таким образом, чтобы быть открытыми для подлинного разговора с последователями других религий. Для него Иисус — это действительно Сын Божий, Спаситель, но не единственный [17, р. 72]. Иисус не может исчерпать всю правду, которую Бог должен раскрывать, считает Книттер, рассматривая таким образом христологию с точки зрения диалога, множественности или постепенного разворачивания. Однако при этом, он добавляет: «...хотя откровение в Иисусе и не является полной, окончательной, непревзойденной истиной, но оно приносит универсальное, решающее, незаменимое сообщение» [15, р. 10].

Послание Христа важно для всех людей, настаивает автор, оно должно быть услышано, особенно Его провозвестие о Царстве Божьем. Он отмечает, что для Иисуса есть нечто, что опосредует абсолютную истину Бога: конечный критерий суждения — Царство Божие на земле [17, р. 89]. Это означает, что послание Христа не является христоцентрическим, теоцентрическим или экклезиоцентрическим, а «христоцентризм», по его мнению, должен не заменять, а лишь укреплять Царствоцентризм. Для Книттера Царство Божье — самая важная часть веры, поэтому социальная трансформация жизни людей должна иметь приоритет перед другими доктринальными утверждениями. Книттер указывает, что Иисус всегда стремился улучшить, сделать более благополучной и полной жизнь окружающих его людей, особенно тех, кто страдал. Он пытается показать, что участие христиан в глобально ответственном диалоге может привести их к более четкому пониманию уникальности Иисуса и того, что наиболее значимо для выполнения Его миссии в мире [17, р. 2]. Он делает вывод, что христианский идеал — работать со всеми другими религиями, все



более приближаясь к недостижимой цели Царства Божьего или благополучия человека. «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6: 33), включая более ясное понимание других религий.

Подобные же цели и задачи перед христианским сообществом провозглашает еще один представитель этического пути — азиатский иезуитский теолог Алоизис Пиерис. В центре его внимания — призыв Христа, требующий обращения от поклонения маммоне (Мф. 6: 19–24), который и подтверждает тем самым общую духовность всех религий, выраженную наиболее отчетливо в христианской вере. Христос не просто на словах присоединился к заступничеству Бога за бедных. Именно на кресте уникальность Иисуса была раскрыта наиболее полно, посредством креста Иисус был провозглашен Божьим Словом обетования для бедных. Пиерис пишет:

Исходя именно из христианской уникальности и признавая эту отличительную черту нашей веры, мы должны всю нашу деятельность направлять к неустанной борьбе за справедливость и защиту угнетенных, а не стремиться во имя евангелизации уничтожать религиозную самобытность других. В таком случае деятели других религиозных традиций могут присоединиться к этой борьбе за справедливость без ущерба для своей веры [23, р. 10].

При этом он настаивает, что уникальность каждой религии, которую нельзя отождествлять с абсолютностью или превосходством, является основой религиозного плюрализма и диалога.

А. Пиерис создавал христологию, которая была обращена к людям, живущим в азиатском контексте, отличительными чертами которого являются азиатская религиозность и азиатская бедность. Он пишет об азиатском Христе, причастном бедным в Азии [24, р. 112], его теология освобождения подразумевает в первую очередь азиатскую религиозность, и поэтому она в своей практике сочетает не только солидарность с бедными, но и межрелигиозный диалог. Также анализ Пиериса использует не только марксизм, но и постколониальную критику, бросающую вызов гегемонистским теологиям, элитарным подходам к межрелигиозному диалогу, настаивающим только на задаче прямой евангелизации и рассматривающим служение бедным как нечто второстепенное. Чтобы стать по-настоящему инкультурированной в Азии, указывает автор, церковь должна освободиться от маммона, отвергнуть новые версии колониализма и по необходимости стать церковью бедных [26, р. 57]. Поскольку большинство бедного населения мира принадлежит к другим религиозным и культурным традициям, считает Пиерис, возникает необходимость в новой христианской теологии религий, которая расширила бы свои границы, вступив в диалог с освободительными движениями других религий и культур [25, р. 87].

Критики этического направления плюрализма сходятся в том, что участие христиан в совместной деятельности по развитию бедных народов осуществляется исключительно в гуманистическом духе: когда потребности человека становятся центральными, понимание Царства полностью секуляризуется, поскольку основное внимание уделяется программам и борьбе за социально-экономическое и политическое освобождение, а трансцендентный аспект игнорируется. Гэвин Д. Коста, оценивая позицию Книттера, утверждает, что

его предложение можно связать с проектом Просвещения, начатым Кантом, где универсальный этический императив имеет приоритет над метафизикой и религией [8, р. 30]. Подход Книттера, ориентированный на Царство, минимизирует роль Церкви, что делает Царство идеологической программой или продуктом исключительно человеческого действия, граничащим с пелагианством, которое подчеркивает спасение только добрыми делами [7, р. 18].

Точка зрения дифференциального (множественного) плюрализма, рассматриваемая выше на примере концепции Р. Паниккара, может быть обозначена и как перспективизм, настаивающий на несовместимости разных представлений о конечной реальности, что обусловлено различиями в перспективах. Данная стратегия плюрализма вместо определения одинаковой основы для всех религий выдвигает тезис «глубокого религиозного плюрализма», настаивая на том, что каждая из религий должна быть уникальной по-своему. Приверженцами данной точки зрения предложения Хика и его коллег были определены как «идентистские», в то время как предлагаемый подход был назван ими «дифференциальным», «дополнительным» или «глубоким» плюрализмом. Дифференциальные плюралисты (такие как Джон Б. Кобб младший и Дэвид Рэй Гриффин) признают, что Предельные Реальности, воспринимаемые религиями, могут быть разными, и каждая из них может быть уникальной [11, р. 24].

Дж. Кобб принял тройственную идею Предельного — Бога-мира-творчества Уайтхеда для того, чтобы учесть фундаментальные различия в ориентации и целях среди мировых духовных традиций. По словам Кобба, в то время как эти пути глубоко расходятся, потенциально они дополняют друг друга. Он замечает, что реальность в целом намного сложнее, чем все, что мы надеемся о ней узнать либо же можем о ней подумать [5, р. 135], и это открывает возможность того, что разные традиции с их, казалось бы, противоречивыми религиозными утверждениями истины понимают с относительной точностью подлинный аспект реальности. В этом случае противоречивые утверждения истины являются скорее дополняющими друг друга, и положительная оценка требований других традиций не ведет к релятивизации собственных, вместо этого акцент делается на позитивном притоке новых перспектив, по словам Кобба, они углубляют свою собственную «как универсально действительную». Он добавляет при этом: «Что мы не можем сделать, чтобы не вернуться обратно к неоправданному высокомерию, так это отрицать, что идеи других традиций также универсально действительны» [5, р. 137].

Опираясь на умозраительную метафизику процесса и реальности Уайтхеда и работы его ученика Хартсхорна, Дж. Кобб основывает свою версию плюрализма на философии процесса, в рамках которой Бог, величайшее конкретное, действительное существо, в конце концов является всеобъемлющим «единством опыта» и понимается как процесс «Творчески-отзывчивой любви». Он считает, что мир находится под влиянием Бога, но не определяется им, а вносит новизну и богатство в божественный опыт. Бог постоянно воплощает себя в своем непрерывном творении мира, все время побуждая и привлекая к действию, к активности природу, историю и прежде всего людей. С точки зрения процесса, события настоящего вбирают в себя как переживания прошлого, так и предлагаемые им исходные цели. Понятие первичной природы

Бога, влекущей за собой каждое событие, стало материалом для богословских изысканий Кобба [1, с. 208].

Воплощение, полагает Кобб, не ограничивается только одной исторической личностью Иисуса, а является способом и формой выражения божественной деятельности в мире в целом. Он придает особое значение термину «Христос», идентифицируя Христа как образ творческой трансформации. В книге под названием “*Christ in a Pluralistic Age*” основное внимание уделяется «напряженности между особенностью веры и утверждением плюрализма» и главной задачей становится «понять веру во Христа как требующую открытости для других» [3, р. 9]. Автор отождествляет Христа с творческим преобразованием, понимаемым как активное присутствие Бога в мире, для него Христос — это путь, который не исключает никаких путей и может обеспечить единство религиозной истории человечества. Хотя Христос присутствует во всем, тем не менее наиболее совершенное воплощение Христа как Логоса связано с исторической личностью Иисуса, послание которого открывает для мира и человека дар новых божественных возможностей. Жизнь и смерть Иисуса породили поле силы, вступление в которое должно быть открыто для творческого преобразования [3, р. 9]. Такое понимание Христа привело Кобба к осознанию необходимости признания плюрализма и диалога с верующими других конфессий: через диалог люди приходят к лучшему пониманию друг друга, могут даже учиться друг у друга, обогащая представления своих традиций [2, р. VIII].

В работе “*Toward a Christocentric catholic theology*” Кобб отвергает идею «универсальной теологии», которая, по его словам, стремясь занять некую нейтральную позицию, пытается заменить конкретно христианское богословие, которое рассматривается как местническое [4, р. 88]. С одной стороны, утверждает Кобб, Мудрость, воплощенная в Иисусе, универсальна, присутствует везде и всегда, и это означает, что Иисус — не единственный проводник, через которого Бог присутствует в мире, с другой стороны, христианское понимание воплощения является основой христоцентризма [4, р. 89]. Поскольку Христос универсален, постольку христиане должны быть открыты для достижений других верований, традиций или путей. Кобб надеется, что христиане смогут расширить свою христианскую историю, основанную на Откровении и являющуюся фундаментом их идентичности, охватив еврейскую, мусульманскую истории, истории других людей в таких странах, таких как Индия, Китай и т. д., оценив их в свете Иисуса и сделав частью своей внутренней истории. Он считает:

Вероятно потребуются десятилетия изучения и диалога, прежде чем мы сможем объединить их исторический опыт с нашим, но это возможно, поскольку божественная Мудрость присутствует повсюду, по обе стороны между «наше» и «их», усиливая потребность преодолеть разделяющие барьеры [4, р. 92].

Кроме того, он говорит об особой ответственности самих христиан, которым необходимо свидетельствовать об истине, которой они доверяли в своей собственной истории. Цель этого свидетельствования состоит в том, чтобы побудить другого проявить внимание к тому, что мы считаем истиной, и изменить его [2, р. 140–141].

Христоцентризм и понимание универсальности Христа несомненно сближают позицию Кобба с инклюзивной парадигмой (например, с концепцией «анонимного христианства» К. Ранера), поэтому она может быть даже обозначена и как неоинклюзивизм, выходящий за рамки абсолютистских наклонностей инклюзивистов в оценке религиозных других с точки зрения критериев собственной религиозной традиции [19]. Однако, как уже упоминалось, сам автор обозначает ее как «дифференциальный» плюрализм, являющийся «плюралистическим сотериологически», признающим за каждой религией свой путь к спасению и свою перспективу спасения [11, р. 24]. Такой подход уважает и не пытается устранить все эти различия, делая возможным подлинный, взаимно обогащающий диалог между представителями религий и открывает путь к диалогу без потери христианской идентичности. Как отмечает Дж. Кобб, он видит две возможные и одинаково принимаемые им перспективы такого процесса: либо когда-нибудь произойдет объединение всех великих путей и этот объединенный путь будет полностью и подлинно христианским, либо все великие пути продолжатся до последнего дня, отличные друг от друга, каждый открытый для всех, обогащенный и преобразованный всеми другими. Он добавляет:

Я убежден не в том, что все люди должны присоединяться к христианским церквям, а в том, что Иисус Христос значит что-то чрезвычайно важное для всех. До конца мы будем продолжать свидетельствовать об этом [4, р. 100].

Как уже было сказано, плюралистическая теология не является монолитной теорией. Критика в сторону плюрализма в большей степени обращена к теоцентрической парадигме как неприемлемой для убеждений христиан в том, что воистину Бог познаваем через Христа. Теоцентрический подход считается противоположным христоцентрическому, поскольку он настаивает, что спасение в конечном итоге приходит от Бога, который проявил себя в разных религиозных традициях, а посредничество Иисуса Христа не считается ни учредительным, ни нормативным для спасения человечества. Как следует из этого, с одной стороны, плюралистическая модель, побуждая отказаться от гегемонистских наклонностей христианской теологии, стремится найти или создать справедливое пространство равенства в диалоге, означающее, что каждая религия имеет равные права выражать свои взгляды и быть услышанной. Но, с другой стороны, намечается и четкая связь между все более либеральным отношением к другим культурам и верам в западных обществах и непринятием традиционных христианских ценностей, когда в соответствии с этим новым акцентом некоторые богословские размышления оказываются более неудобными и порой становится недопустимо настаивать на истине традиционного христианства.

Однако стоит заметить, что многие авторы, чьи точки зрения обсуждались в данной статье, вносят коррективы или подвергают критике позицию жесткого плюрализма за определенный редуционизм, настаивая уже на обязательном требовании сохранения уникальности каждой религии как необходимой основы для диалога и, тем самым, сближаясь методологически с постлиберальной парадигмой и подходом компаративных теологов. Сильная

сторона плюралистической теологии — это требование серьезно относиться к другим религиозным традициям, стремление слушать и понимать другого, что имеет важнейшее значение в современном контексте. Диана Эк, профессор сравнительного религиоведения, руководитель “Pluralism Project” Гарвардского университета, подчеркивает, что плюрализм — это не релятивизм, парадигма плюрализма не требует отказа от своей идентичности и обязательств, потому что плюрализм является встречей этих обязательств. Язык плюрализма — это язык диалога [10]. Именно с такой точки зрения большинство из рассмотренных в статье мыслителей и стремятся предложить свои новые решения в поисках конструктивной христианской теологии, которая являлась бы более гибкой и заслуживающей доверия в религиозно разнообразном мире.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / пер. с англ. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — 520 с. — URL: <http://hrstov.narod.ru/bogoslovie/otkrovenie28.htm>
2. Cobb J. B., Jr. Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism. — Philadelphia: Fortress Press, 1982.
3. Cobb J. B., Jr. Christ in a Pluralistic Age. — Westminster Press, 1975.
4. Cobb J. B., Jr. Toward a Christocentric Catholic Theology // Toward a Universal Theology of Religion / ed. L. Swidler. — Maryknoll: Orbis Books, 1987.
5. Cobb J. B., Jr. Transforming Christianity and the World: A Way Beyond Absolutism and Relativism. — Maryknoll: Orbis Books, 1999.
6. Cornille C. Meaning and Method in Comparative Theology. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2019.
7. D’Costa G. Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions. — Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
8. D’Costa G. The Meeting of Religions and the Trinity. — Edinburgh: T&T Clark, 2000.
9. Dupuis J. Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue. — Maryknoll: Orbis Books, 2002.
10. Eck D. L. What is Pluralism? // Pluralism Project. Harvard University. 2006. — URL: <http://pluralism.org/what-is-pluralism>
11. Griffin D. R. Religious Pluralism: Generic, Identist and Deep // Griffin D. R. (ed.). Deep Religious Pluralism. — Louisville: Westminster John Knox Press. 2005.
12. Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. — Basingstoke: MacMillan, 1989.
13. Hick J. Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. — London: MacMillan, 1993.
14. John Hick, The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm. — Oxford: One World, 1999.
15. Knitter P. F. Five Theses on the Uniqueness of Jesus // Swidler L. and Mojzes P. (eds.). The Uniqueness of Jesus — a Dialogue with Paul F. Knitter. — Maryknoll: Orbis Books, 1997.
16. Knitter P. F. Introducing Theologies of Religions. — Maryknoll: Orbis Books, 2002.
17. Knitter P. F. Jesus and The Other Names: Christian Mission and Global Responsibility. — Oxford: Oneworld, 1996.

18. Knitter P. F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. — Maryknoll: Orbis Books, 1995.

19. Louw D. J. The neo-inclusivistic approach to religious plurality // *South African Journal of Philosophy*. — 2004. — Vol. 23 (1). — P. 82–107.

20. Moyaert M. Recent developments in the theology of interreligious dialogue: from soteriological openness to hermeneutical openness // *Modern Theology*. — 2012. — Vol. 28, is. 1. — P. 25–52.

21. Panikkar R. *A Dwelling Place for Wisdom*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1995.

22. Panikkar R. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness / ed. Scott Eastham*. — Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1998.

23. Pieris A. *A Liberation Christology of Religious Pluralism* Published. — Nhanduti Editora, 2009.

24. Pieris A. *A Theology of Liberation in Asian Churches? // An Asian Theology of Liberation*. — Maryknoll: Orbis Books, 1988.

25. Pieris A. The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology // Hick J. and Hebblethwaite B. (eds.). *Christianity and Other Religions (selected Readings)*. — Oxford: Oneworld, 2001. — P. 59–87.

26. Pieris A. *Western Models of Inculturation: Applicable in Asia? // Asian Theology of Liberation*. — Edinburgh: T & T Clark, 1988.

27. Smith W. C. *Faith and Belief*. — Princeton University Press, 1979.

28. Smith W. C. *Patterns of Faith Around the World*. — Oxford: Oneworld, 1998.

29. Smith W. C. *Questions of Religious Truth* (New York: Scribners, 1967)

30. Smith W. C. *The Meaning and End of Religion*. — New York: Macmillan, 1964.

31. Smith W. C. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. — Westminster Press, 1981.

32. Smith W. C. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. — Fortress Press, 1993.

33. Swearer D. K. The Moral Imagination of Wilfred Cantwell Smith: Religious truth lies not in systems but in persons // *Harvard Divinity Bulletin*. — 2011. — Vol. 39, N. 1–2. — URL: <https://bulletin.hds.harvard.edu>