

---

*Володимир  
Кочергін*

## **ТЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЙ: ПИТАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЇ**

---

Загальновідомо, що кожний етап існування суспільства створює нові виклики та можливості. Не є винятком із цього правила і сучасний етап: плюралізація суспільства, Інтернет, розмивання кордонів — усі ці прояви та наслідки глобалізації мають свої позитивні та негативні наслідки. Не вдаючись до їх детального аналізу, зазначимо, що серед нових викликів особливо виокремлюють питання комунікації — як на особистісному, так і на інституційному рівні. Розглядаючи релігійні організації як соціальні інституції, слід зробити наголос на суспільній важливості міжрелігійних відносин. Навряд чи потрібно пояснювати кореляцію рівня міжрелігійної напруги з рівнем загальної суспільної напруги, оскільки результат є прогнозованим — зі зростанням міжрелігійного протистояння в суспільстві збільшуватиметься небезпека конфліктів на релігійному ґрунті, конфліктів, які можуть призвести до різноманітних зіткнень між представниками різних соціальних груп. Досить часто засадовим для діяльності релігійних організацій та їхніх членів є віровчення, зафіксоване в різноманітних джерелах — священних текстах, переданні, виступах офіційних осіб, працях теологів. Тобто віровчення є регулятором діяльності людини та її ставлення до окремих явищ і ситуацій, що актуалізує у контексті зазначеної проблематики дослідження того, як певні релігії пропонують своїм прихильникам ставитись до

прибічників альтернативних віросповідань. Виходячи з цього, метою запропонованої роботи є дослідження проблемного поля теології релігій.

У вітчизняному релігієзнавстві тематику міжрелігійних стосунків та питань, пов'язаних з міжрелігійним/міжконфесійним діалогом, розробляють досить ґрунтовно, варто лише згадати таких українських дослідників, як Микола Кирюшко [Кирюшко, 2005], Олег Кисельов [Кисельов, 2009], Олександр Саган [Саган, 2004], Олег Ярош [Ярош, 2006] та ін. Разом з тим варто зазначити, що дослідження, безпосередньо присвячені теології релігій в українському релігієзнавстві, за малим винятком [Кочергін, 2010; Кочергін 2011], відсутні. Проте це не стосується світового контексту, де дослідників поділяють на три значні групи — тих, хто пише або писав праці з теології релігій (Гевін Д'Коста [D'Costa, 2009], Анджей Бронк [Бронк, 2007]), тих, хто описує теологію релігій (Велі-Матті Кярккяйнен [Kärkkäinen, 2003], Кирило Ніконов [Никонов, 2011]), та тих, хто перебуває на межі цих двох позицій, органічно поєднуючи власні теологічні конструкти з описом наявних, послуговуючись не лише теологічним, а й філософським інструментарієм (Георгій Завершинський [Завершинский, 2005]).

Подання історії виникнення терміна «теологія релігій» є дещо складнішим за його пояснення — на цей момент точно невідомо<sup>1</sup>, хто ввів його до теологічного дискурсу, з якого поняття перемістилось до релігієзнавства. Відомо лише, що як галузь теологічних студій теологія релігій формується та інституціалізується у другій половині ХХ сторіччя, після II Ватиканського собору, переважно в лоні католицької церкви. Наразі більш відомі конкретні пропозиції щодо зміни назви для теології релігій — окремі дослідники (Жак Дюпуї, Алан Райс) пропонували перейменувати її на «теологію релігійного плюралізму» [Kärkkäinen, 2003: с. 20], наголошуючи особливий виклик світу релігійного плюралізму для сучасної християнської місії. Інша спроба віднаходження адекватнішого замінильника для терміна «теологія релігій» була здійснена Вілфредом Кантвелом Смітом, відомим релігієзнавцем, який запропонував термін «світова теологія», що, на його думку, мало розширити та універсалізувати контекст теології релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 21]. Не заглиблюючись у дискусію, присвячену термінологічним колізіям (як і адресовані «найбільш правильному» поясненню терміна «теологія релігій»), зазначимо, що в найзагальнішому розумінні теологія релігій — це галузь теологічних студій, спрямованих на осмислення іншої релігії з позиції власної релігійної системи. Як зазначає американський дослідник В.-М. Кярккяйнен, існує поділ на «теологію

---

<sup>1</sup> Можемо припустити, що автором цього терміна є Джон Гік або Раймунд Панікар, оскільки саме за їхнім редагуванням вийшов друком епохальний для теології релігій збірник «The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions» [The Myth, 1987], де чи не вперше вживано словосполучення *theology of religions*.

релігії» та «теологію релігій». Якщо перша цікавиться сенсом та розумінням релігії, проблемами пояснення релігійного досвіду, питаннями співвідношення між релігією та вірою, вірою та релігією, виходячи з позицій власної релігійної традиції, то друга задається питаннями стосовно інших релігій — їхньої істинності та можливості спасіння<sup>2</sup> їхніх представників [Kärkkäinen, 2003: с. 21]. Найчастіше осмислення іншої релігії зводиться до сотеріології, що обмежує теологію релігій, звужуючи всі можливості теологічних рефлексій до питання про можливість спасіння представника нехристиянської релігії чи спасительність нехристиянської релігії *per se*. Дещо розширює можливість пошуків теології релігій включення до неї питань про істинність релігії та наявність одкровення. Разом з тим, як зазначає один з сучасних теологів релігії Г. Д'Коста, проблематика теології релігій не звідна лише до питання про те, чи будуть спасенні нехристияни, вона має досить потужний практичний та політичний виміри — поряд з традиційними питаннями постають такі проблеми, як міжрелігійна комунікація в публічному просторі, співпраця у питаннях релігійної освіти, ставлення християн до релігійного плюралізму та інші [D'Costa, 2009: с. X]. Не погоджується з обмеженням теології релігій до сотеріології і В.-М. Кярккяйнен, зазначаючи, що «питання про спасіння хоча і є ключовим для теології релігій, проте воно не єдине», оскільки існує необхідність комплексного теологічного осмислення інших релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 165].

Однією з ключових проблем теології релігій є проблема типології. Майже кожен дослідник, який не лише описує, а й конструює теологію релігій, додає щось нове до узагальненої тричасткової класифікації теології релігій. У найбільш загальному вигляді зазначена класифікація виглядає наступним чином:

*Ексклюзивізм* — говорить про можливість та наявність спасіння лише в християнській церкві (досить часто маючи на увазі під «християнською церквою» власну конфесію<sup>3</sup>). Повнота істини та одкровення також належить лише християнству. Серед представників, як правило, називають Карла Барта, Гендріка Кремера, Пауля Альтгауса [Ледвонь, 2007: с. 396; Kärkkäinen, 2003: с. 174—190].

<sup>2</sup> На сьогодні термінологія теології релігій є відверто християноцентричною, що може завдавати клопоту при спробах екстраполювати її моделі на інші релігії або валідації її результатів стосовно представників інших релігій. Наприклад, некоректно виглядає в контексті вчення буддизму вживання поняття «спасіння» (що можна подекуди зустріти в працях європейських дослідників), оскільки в поняттєвому апараті буддизму відсутній аналог терміна «душа» в якості цілісної субстанції, а також наявні інші (ніж у християнстві) наголоси у розумінні раю та пекла. З іншого боку, наскільки взагалі можна вести мову про «буддійську теологію», пам'ятаючи етимологію поняття «теологія»?

<sup>3</sup> Усі приклади класифікацій та загальних особливостей теології релігій через зазначені вище причини наведено у християнському контексті.

*Інклюзивізм* — веде мову про можливість спасіння поза Церквою, наголошуючи при цьому повноту спасіння лише у Церкві. Те саме стосується істини та одкровення, хоча вони й можливі поза Церквою, проте їх наявність забезпечується лише діяльністю Христа (без якого нехристияни не зможуть отримати ні спасіння, ні пізнати Бога) та Святого Духа. Прибічниками цієї позиції в теології релігій зазвичай вважають Жака Дюпуї, Ганса Кюнга, Гевіна Д'Косту та Карла Ранера<sup>4</sup>.

*Плюралізм* — вказує на рівний доступ до спасіння для представників усіх релігій. Всі релігії є однаково істинними та містять у собі одкровення, яке не обмежується лише християнством. Найвизначнішими представниками плюралізму в теології релігій є Джон Гік, Раймунд Панікар та Пол Кнітер.

Складнощі з типологією теології релігій зумовлені як її схематичністю, так і різновекторністю думок окремих теологів у різні періоди їхнього життя. Наприклад, К. Барта досить часто використовують задля ілюстрації «класичного» ексклюзивізму [Русецький, 2007: с. 412; Лєдвонь, 2007: с. 396]. Проте детальніший розгляд теології релігій К. Барта вказує на те, що в різні періоди богословських пошуків його ставлення до нехристиянських релігій змінювалося. Так, якщо у більш радикальний період його творчості, який припадає на 1930-ті роки, судження мислителя були досить категоричними, то пізніше він зазначав, що попри те, що Ісус Христос є єдиним Словом Божим, можуть існувати інші слова, певною мірою значущі [Kärkkäinen, 2003: с. 178]. Тут виникає складність з ідентифікацією К. Барта: куди його віднести — до представників ексклюзивізму чи інклюзивізму. Крім того, досить важливим є контекст загальних теологічних пошуків того чи того автора — у випадку з К. Бартом значної критики зазнавало навіть християнство. Що ж говорити у такому випадку про потенційне визнання ним істинності нехристиянських релігій?! Виходячи із зазначеного вище, різні автори пропонують свої класифікації для теології релігій. Так, Г. Д'Коста пропонує поділ тричасткової типології на сім підрозділів, деталізуючи кожен з наявних позицій. Крім того, він додає до моделей міжрелігійної комунікації компаративну теологію та постмодерний постлібералізм. При цьому британський теолог вказує на значну кількість вад наявної класифікації [D'Costa, 2009: с. 3—55]. Досить цікавою є концепція В.-М. Кярккяйнена, яка також є тричастковою, проте в ній автор, за його словами, «намагається відійти від оцінності» [Kärkkäinen, 2003: с. 165], пропонуючи замість тріади «ексклюзивізм — інклюзивізм —

---

<sup>4</sup> Стосовно Г. Д'Кости та К. Ранера як інклюзивістів є певні сумніви, пов'язані з їхніми працями, оскільки перший у «Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions» спеціально відокремлює себе від наявних позицій теології релігій, а другого найчастіше вважають інклюзивістом через його концепцію «анонімного християнства», яка радше буде моделлю ставлення католиків до нехристиян, ніж намагається розв'язати питання сотеріології.

плюралізм» тріаду «екклезіоцентризм — христоцентризм — теоцентризм» [Kärkkäinen, 2003, с. 165]. На його думку, така класифікація є розширенням теології релігій, оскільки допомагає відійти від її звуження до сотеріології. Разом з тим зазначимо, що подібна класифікація буде екстраполюватись на інші релігії ще з більшою складністю, ніж наявна, оскільки якщо ми можемо говорити (хоча й зі значною часткою умовності) про ексклюзивізм окремої нехристиянської релігії, то вести мову про її екклезіоцентризм видається вкрай некоректним.

Сьогодні *теологію релігій* можна розглядати в кількох площинах:

- по-перше, вона може бути перехідною позицією від апологетики, яка є переважно ексклюзивістською («Extra Ecclesiam nulla salus» — «поза церквою немає спасіння»), — через інклюзивістську співпрацю — до плюралістичного діалогу між релігіями;

- по-друге, цей термін може мати «технічне» використання — задля сукупного позначення сфери, що існує в розрізних думках окремих теологів, позаяк сама теологія релігій з її позиціями не відповідає сучасним викликам та, як наслідок, вимагає докорінного переосмислення та доопрацювання;

- по-третє, теологія релігій має потенціал замінити собою так зване «конфесійне релігієзнавство». Спробуємо детальніше розглянути запропоновані підходи до використання теології релігій.

Розкриваючи перше розуміння з перелічених вище площин теології релігій (як проміжної стадії між апологетикою та плюралістичним міжрелігійним діалогом), зазначимо наступне. На нашу думку, для того, щоб вмістити теологію релігій у вказану схему, дослідникові необхідно заздалегідь погодитись з наступними тезами: а) апологетика як історичний період раннього християнства була ексклюзивістською; б) сучасна теологія релігій є інклюзивістською; в) у майбутньому можливий (та навіть необхідний) міжрелігійний діалог (причому «діалог» витлумачуватимуть згідно з філософією діалогу М. Бубера<sup>5</sup>, а не Платона)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Цілком слушним є зауваження про те, що філософію діалогу неможливо і непотрібно зводити лише до концепції Мартина Бубера, оскільки існує чимало мислителів, у яких розуміння діалогу збігалося з М. Бубером, а тому зазначимо, що персону М. Бубера ми використовуємо суто задля ідентифікації та розмежування між типами діалогу, названими у цій статті відповідно «діалогом згідно з М. Бубером» і «діалогом згідно з Платоном».

<sup>6</sup> Не вдаючись до надмірної деталізації, зазначимо, що, згідно з концепцією М. Бубера, діалог — це повне прийняття Іншого в його інакшості, без намагання довести правоту своєї позиції; співрозмовники а ргіогі стають на бік Іншого. Згідно ж із концепцією діалогу в «платонівському» розумінні, діалог відбувається як пошук «спільного знаменника» двох сторін, проте іноді це відбувається через протистояння. Міжрелігійний діалог, згідно із запропонованою концепцією уживання теології релігій, має бути саме діалогом у «буберівському» значенні.

Оскільки існують прихильники зазначених тез, то логічно, що є й їхні опоненти, за думкою яких наведені вище тези підлягають сумнівові.

По-перше, апологетика як історичний період раннього християнства та міжрелігійних стосунків не була виключно ексклюзивістською. Як зазначає В.-М. Кярккяйнен, в часи ранніх Отців Церкви поряд з ексклюзивізмом існувала «обмежена відкритість» до нехристиянських релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 55]. Дійсно, якби раннє християнство повністю відкинуло можливість наявності істини в інших релігіях, то воно мало б відмовитись і від власного юдейського коріння, і від можливості інкорпорації елліністичної філософії. Формування ексклюзивістського ставлення до нехристиянських релігій, згідно з В.-М. Кярккяйненом, відбувається переважно за часів Аврелія Августина і пізніше, хоча і в той час у Східній та Західній Церквах звучали окремі голоси інклюзивістського штибу [Kärkkäinen, 2003: с. 55].

По-друге, сучасна теологія релігій не є інклюзивістською. Під великим знаком запитання є те, наскільки ми взагалі можемо говорити про таку конструкцію, як «сучасна теологія релігій». Через значну розмаїтість та розпорошеність цього розділу теології іноді коректнішим видається вести мову про «теології релігій», оскільки кожна (або майже кожна) християнська конфесія має власну офіційну позицію у ставленні до представників інших релігій, яку іноді буває досить важко «підігнати» під модель тричасткового поділу (наприклад, позиція на кшталт «ми визнаємо спасіння лише у християнстві, проте не можемо обмежувати діяльність Бога людським розумом, а тому припускаємо можливість спасіння і поза християнською церквою» — це ексклюзивізм чи інклюзивізм?), крім якої існують окремі думки теологів, які можуть бути на маргінесі офіційної позиції або й навіть суперечити їй.

По-третє, значні сумніви викликає термін «міжрелігійний діалог»<sup>7</sup>, якщо розуміти під ним діалог у розумінні М. Бубера. Якщо цим терміном називати міжрелігійну співпрацю з різноманітних (переважно соціальних) питань, то жодних проблем не виникне. Але у випадку, коли йдеться про теологічний діалог між представниками різних релігій, перед дослідником постане шерех методологічних проблем, детально зупинятись на яких наразі не будемо, проте коротко окреслимо головну ідею. Якщо сприйняття Іншого в його повній відмінності, як це постулює філософія діалогу Бубера, можливе (хоча і це іноді буває занадто складно) у міжособистісній комунікації, то у міжінституційній, а особливо у міжрелігійній зустрічі це видається вкрай складним. Виступаючи від імені певної конфесії у гіпотетичному міжрелігійному діалозі, її представник має

---

<sup>7</sup> Детально деконструює поняття «міжрелігійний діалог» у своїй статті «Реальність» міжрелігійного діалогу» Л. Владиченко [Владыченко, 2008].

враховувати сукупний досвід ставлення цієї конфесії або релігійної організації до інших релігій. Подібна відповідальність покладає на нього дипломатичні обов'язки, які іноді можуть суперечити власній теологічній позиції особи, яка вступає до діалогу. Крім того, ця схема загалом (апологетика — теологія релігій — міжрелігійний діалог) виглядає дещо оцінною, позаяк применшується роль ексклюзивістської апологетики та інклюзивістської теології релігій на шляху до плюралістичної вершини міжрелігійного діалогу.

Згідно з другою концепцією сприйняття теології релігій, нам узагалі не варто говорити про теологію релігій як частину теологічних студій, оскільки цей термін є технічним і використовують його заради сукупного позначення розмаїтої сфери думок окремих теологів, унаслідок чого виникає необхідність переосмислення цього терміна та сфери, яку він позначає. Подібна концепція є настільки цікавою, наскільки й складною. Її аналіз потребує додаткового опрацювання значної кількості матеріалів як з теології релігій, так і з інших гуманітарних, соціальних та теологічних дисциплін, покликаних (у цьому випадку) не стільки відповісти на питання про валідність теології релігій, скільки окреслити напрямок пошуку цієї відповіді. Як уже було зазначено, кожен теолог, спрямований у бік теології релігій, пропонує для неї свою класифікацію. Найчастіше це пов'язане з двома чинниками — незадоволеністю наявною типологією та впевненістю в тому, що саме його типологія найповніше охоплює все різноманіття підходів до інших релігій. Виходячи з цього будують «нову» класифікацію, яка часто є перифразом чи деталізацією наявної. Не вдаючись до прискіпливо-критичного аналізу цієї концепції, зазначимо у ній наявність позитивних рис, які можна звести до наступного: по-перше, на сьогодні у теології релігій дійсно виникла ситуація, коли наявні концепції не можуть пояснити наявного розмаїття думок; по-друге, завдяки деконструкції типології теології релігій, яку провадять такі дослідники, як Г. Д'Коста [D'Costa, 2009: с. 34] та В.-М. Кярккяйнен [Kärkkäinen, 2003: с. 165] спільно з їхніми колегами, вона поступово рухається до уніфікованої концепції, яка зможе об'єднати та адекватно поіменувати наявні моделі ставлення до інших релігій. Принаймні надія на це допомагає сприймати сучасні дискусії про типології теології релігій як змістовні, а не спрямовані на побудову повітряних замків.

Третьою та останньою (щонайменше у межах запропонованого нарису) є концепція використання теології релігій замість конструкту під назвою «конфесійне релігієзнавство». Для початку варто зазначити внутрішню суперечність (якщо не абсурдність) цього терміна. Не виникає сумнівів стосовно можливості вивчення однієї релігії представниками іншої — історія має достатню кількість таких прикладів, врешті-решт і релігієзнавство свого часу виокремлювалось та відокремлювалось від теології, а

до проторелігієзнавців ми зараз спокійно відносимо християнських місіонерів, які задля адекватнішого здійснення власної місії досить часто вивчали народи, серед яких вели проповідницьку діяльність, приділяючи увагу їхнім віруванням. Питання полягає в іншому — наскільки можна ці дослідження вважати «релігієзнавчими» у сучасному розумінні цієї науки? Наріжним каменем та головним принципом релігієзнавства є перш за все об'єктивізм та світоглядна незаангажованість — особиста позиція дослідника сукупно з його оцінними характеристиками неприпустимі. Натомість «конфесійне релігієзнавство», ведучи мову про інші релігії, переважно вдається до оцінних характеристик, висвітлюючи окрему релігію з позицій власного віровчення. Так виникає термінологічна колізія у вигляді штучного суміщення понять, які несумісні за визначенням. Яким же чином це можна корелювати з теологією релігій? Якщо розуміти її в широкому значенні — не лише як сотеріологію, а як теологічний погляд на інші релігії, то можна побачити, як збігаються предмет дослідження теології релігій та предмет «конфесійного релігієзнавства» сукупно з можливістю (та навіть виправданістю) особистої позиції як дослідника, так і релігійної організації, з якою він себе ототожнює. Це, у свою чергу, знімає проблему виправдання та необхідність пояснення штучного конструкту «конфесійного релігієзнавства», відмежовуючи академічне вивчення релігії від конфесійного.

Підсумовуючи оглядовий екскурс до теології релігій, можна зробити наступні висновки. Теологія релігій як розділ теологічних студій сформувалась у другій половині ХХ сторіччя, хоча питання, якими вона опікується, порушували з перших сторіч існування християнства. На цьому етапі існування теологія релігій потребує та частково зазнає переосмислення, особливо у тому, що стосується її типології. Одним з найцікавіших викликів для теології релігій сьогодні є її ототожнення з «конфесійним релігієзнавством», яке зможе як розв'язати низку термінологічних питань, так і провести чіткішу межу між академічним та конфесійним вивченням релігії. Разом з тим на шляху осмислення та застосування теології релігій існує шерех складнощів, серед яких можна виокремити такі: християноцентричність її термінології (досить складно вести мову про нехристиянські релігії, застосовуючи термінологічний апарат, який схиляється пояснювати все в межах християнських понять, аналоги яких дуже часто відсутні в нехристиянських релігіях); неоднорідна розробленість теології релігій представниками різних конфесій (так, якщо теологія релігій ґрунтовно розроблена в католицизмі та більш-менш ґрунтовно у деяких гілках протестантизму, то у православ'ї вона опрацьована набагато слабше, внаслідок чого не всі дослідники подають інформацію про православну теологію релігій у власних підручниках та монографіях); недостатнє осмислення та використання потенціалу теології релігій релігієзнавством та



соціологією релігії (тема співвідношення теології релігій з релігієзнавством є настільки обсяговою, що заслуговує на окремі публікації з цієї теми). Крім того, теологія релігій, за вмiлого її використання, може бути потужним прогностичним інструментом, який дасть змогу екстраполювати результати її пошуків на міжрелігійну ситуацію в суспільстві. Перспективи розвитку зазначеного різновиду теологічних студій безпосередньо залежать від його відкритості для співпраці з різними галузями гуманітарних та суспільствознавчих студій. Якщо теологія релігій буде самозамкненою дисципліною, спрямованою лише на пошук відповіді на сотеріологічні питання, існуватиме значна ймовірність того, що вона «задохнеться» у власних термінологічно-методологічних дискусіях та перетвориться на «теології релігій» або просто зникне. Проте у випадку, коли вона знайде у собі сили для діалогу з іншими гілками знання (і якщо ці гілки знання також будуть зацікавлені у співпраці з теологією релігій), виявлять свою очевидність переваги, які стануть у пригоді при описі, поясненні та прогнозуванні різноманітних суспільних процесів, пов'язаних з міжрелігійною комунікацією.

#### ДЖЕРЕЛА

- Бронк А.* Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 467—488.
- Владыченко Л.Д.* «Реальность» межрелигиозного диалога // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. — Волгоград: Изд-во Волгоградск. гос. ун-та, 2008. — С. 13—18.
- Завершинский Г., священник.* Богословие диалога: встреча религий // Церковь и время. — 2005. — № 3 (32). — С. 125—142.
- Корюшко М.І.* Діалог мусульман і християн як складова гармонійних міжконфесійних відносин // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. — К., 2005. — С. 80—86.
- Кисельов О.С.* Вивчення мусульмансько-християнських відносин в Україні: завдання, методи та проблеми // Наука. Релігія. Суспільство. — 2009. — № 1. — С. 119—122.
- Кочергін В.В.* Теологія релігії як базис формування міжрелігійних відносин // Релігійна свобода: Спецвипуск № 2 наукового щорічника Держкомнацрелігій України та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. — К., 2010. — С. 57—61.
- Кочергін В.В.* Теологія релігій: витоки, проблеми, можливості // Духовні студії. — Київ, ІВЦ «Планета», 2011. — № 2. — Липень — серпень — вересень. — С. 47—55.
- Ледвонь І.С.* Винятковий характер християнства // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 394—409.
- Никонов К.И.* Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. — 2011. — № 3. — С. 75—83.

- Русецький М.* Спасительні елементи в нехристиянських релігіях // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 409—434.
- Саган О.Н.* Православ'я й іслам: до проблеми богословського діалогу // Українське релігієзнавство. — 2004. — № 5. — С. 7—14.
- Ярош О.А.* Християнсько-мусульманський діалог в секуляризованому суспільстві: методологічні проблеми // Християнсько-мусульманський діалог в контексті євроатлантичних прагнень України. — К.: Світ Знань, 2006. — С. 21—24.
- D'Costa G.* Christianity and world religions: disputed questions in the theology of religions. — West Sussex, Wiley-Blackwell, 2009. — XIV + 234 p.
- Kärkkäinen V.-M.* An introduction to the theology of religions: biblical, historical and contemporary perspectives. — S.l.: IVP Academic (An imprint of InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003). — 372 p.
- The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* / Ed. by J. Hick, P.F. Knitter. — N.Y.: Orbis, 1987. — 227 p.

---

***Володимир Кочергін*** — викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова. Сфера наукових інтересів — теологія релігій, міжрелігійні відносини, соціологія релігії, теорія та методологія релігієзнавства.

---