

## РОЗДІЛ 10

### ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

**Релігійне різноманіття, множинність й релігійний плюралізм: спільне та відмінне.** Розмірковування над проблемами релігійного плюралізму передовсім приводить до висновку, що, власне, плюралізм є чимось більшим, аніж просто множинний стан, як це випливає з етимології самого слова *plural*. Очевидно, релігійний плюралізм є визнанням того, що різні вірування, навіть такі, що суперечать одне одному й ґрунтовані на них системи цінностей та поведінки можуть і навіть повинні співіснувати. Плюралізм не релятивізує істину. Він радше відкидає претензію на те, що якась з релігій тримає в своїх руках абсолютну істину, яка (істина) відтак в жодний спосіб не може бути притаманною іншим релігіям. Релігійний плюралізм передбачає: 1) множинність й різноманітність; 2) визнання цієї різноманітності суб'єктами релігійного життя; 3) наявність у цих суб'єктів можливостей довести до інших сутність своїх відмінностей; 4) наявність вільного вибору для тих, хто хоче змінити свою релігійну належність; 5) бажання знайти спільне за усвідомлення масштабів протиріч. У богословському дискурсі під релігійним плюралізмом інколи розуміють визнання того, що та чи інша релігія не є єдиним і виключним джерелом істини і що, принаймні, частина істини і справжніх цінностей може міститися також і в інших релігіях. Очевидно також, що релігійний плюралізм, на відміну від релігійної багатоманітності, яка часто є великою мірою даністю, постає як досягнення, котре потребує зусиль, часом – дуже значних, а також – процесом, котрий не розвивається лінійно та має й відкатці фази. При цьому релігійний плюралізм зовсім не означає відсутності не лише дискусій, але й конфліктів між суб'єктами релігійної взаємодії. Межею, де релігійний плюралізм закінчується, слід, очевидно, вважати застосування насильства [Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. Edited by Thomas Banchoff. - New York: Oxford University Press, 2008. - P. 5].

Ще однією з проблем, які хвилюють дослідників у розглядуваному контексті, є питання стосовно того, як саме цей феномен співвідноситься з релігійною активністю, зокрема, наскільки він сприяє залученню до діяльності релігійних організацій, відвідинам богослужінь тощо. Дискусія навколо цієї проблеми точиться з полярних позицій. Одні автори вважають, що північно-американці, наприклад, є релігійними попри, а не завдяки релігійному плюралізмові [Olson D.V.A. Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment // Sociology of Religion. -1999. - Vol. 60. - Issue 2. - P. 171]. Інші висновують, що релігійні практики сильно і позитивно пов'язані із плюралізмом [Finke R, Stark R. 1998. Reply to Olson: religious choice and competition // American Sociological Review. - 1998. - Vol. 63. - P. 762]. Однак американські соціологи у своєму дослідженні дійшли висновку, що

твердження, нібито релігійний плюралізм і релігійна залученість позитивно корелюються, не підтверджуються. Не знайшли вони і негативної кореляції між цими явищами [Chaves Mark, Gorski Philip S. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. - 2001. - P. 261]. Це свідчить, однак, лише про те, що ринковий підхід до вивчення релігії (конкуренція в певній сфері сприяє динамічному її – сфери – розвитку) не може вважатися в усіх випадках однаково продуктивним.

**Релігійне багатоманіття світу початку III тисячоліття.** Релігійний ландшафт світу на початку XXI ст. виглядає таким чином. Християн майже 2 млрд., мусульман -1,2 млрд., 811,3 млн. індуїстів, 384,8 млн. прибічників китайських народних релігій, 360 млн. буддистів, 228.4 млн. прибічників різних етнічних язичницьких релігій, 102,4 млн. - азійських неорелігій, 23,3 млн. сикхів, 14 млн. іудеїв, 12,3 африканських, афро-латиноамериканських, афро-карибських та ін. анімістів, 7,1 млн. бахаїстів, 6,3 млн. конфуціанців, 4,2 млн. джайністів, 2,8 млн. синтоїстів, 2,6 млн. таоїстів, 2,5 млн. зороастрійців. 918 млн. землян не належать до жодної релігії, а 150 млн. є атеїстами. Цей ландшафт може вважатися вражаюче різноманітним, якщо ми не візьмемо до уваги ту очевидність, що етнічне, національне й культурне різноманіття світу є не менш вражаючим. Він, тобто релігійний ландшафт, зберігає історико-географічну сегментацію і деякі країни виглядають досить гомогенними з огляду на релігійну приналежність своїх громадян. Мусульмани, наприклад, складають понад 98% населення Мавританії, Мальдивів, Тунісу, Сомалі, Марокко, Ємену, Афганістану та інших країн; приблизно така ж питома вага християн на Мальті, у Парагваї, Гватемалі, Еквадорі, Сальвадорі й Польщі; три чверті населення Таїланду, Бутану і Камбоджі є буддистами, а Індії й Непалу – індуїстами. Але гомогенність ця розмивається; релігії зустрічаються одна з одною вже не тільки на „зовнішніх місійних полях”, як це було, скажімо, з християнством й ісламом свого часу в Африці, а на своїх традиційних полях. Мечеті вже давно стали звичними атрибутами західноєвропейських міст, ніхто не дивується мормонам – дітям монгольських кочівників, так само, як і буддистським монахам бельгійського походження. Навернення і перенавернення, які ще в минулому столітті мали місце переважно до християнства, а потім, дедалі більше – до ісламу, наявні у різних релігійних традиціях. Наприклад, в останні три десятиліття серед чорного населення Бразилії та Великобританії відбулися навернення до нігерійської релігійної традиції народу Йоруба, а серед не білих американців помітним став перехід у так звані примітивні релігії. В літературі докладно описані випадки навернення християн в іудаїзм, буддистів – у п'ятидесятництво і навіть цілого індійського села - в буддизм.

Ще однією і, мабуть, чи не найбільш очевидною в оцінці перспектив релігійного плюралізму тенденцією є подальше й неухильне урізноманітнення релігійної картини світу. Особливо активно цей процес розгортається в християнстві. Достатньо зазначити, що на початку XIX ст. у

Сполучених Штатах було лише 20 релігій, а наприкінці ХХ ст. – понад 1500. В цілому ж, якщо 1800 р. в світі було, до прикладу, 500 християнських деномінацій, то впродовж ХІХ ст. їхня кількість зросла у 3,8 рази, а впродовж ХХ ст. – у 9,8 рази. Тільки за перших сім років ХХІ століття число християнських деномінацій зросло з 33 800 до 39 тисяч.

Впродовж лише одного століття „глобальне” обличчя християнства радикально змінилося. Передовсім – трьома хвилями „пробудження”. Перше з них, п’ятидесятницьке, охопило 65 млн. християн і 750 деномінацій у 225 країнах світу; друге – харизматичне, охопило 173 млн. людей, об’єднаних у 6500 деномінацій у 235 країнах. Нарешті, третє, неохаризматичне, заторкнуло приблизно 225 млн. у 18800 релігійних групах. Ще одна хвиля змін вирішально „зсунула” християнство на Південь. У 2005 р. “біле”, “північне” християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі нації, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як “південне” християнство, відповідно, – 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятками тисячами мов. До того ж, раніше майже повністю моноконфесійні регіони такими бути перестали: втратило свою монополію Православ’я в низці європейських країн, буддизм - у Південній Кореї. Ще в середині минулого століття Латинська Америка була цілковито католицькою, а наприкінці цього сторіччя тут було вже 12 % протестантів, дві третини з яких – п’ятидесятники. Причому у Сальвадорі протестантів було 20%, Бразилії – 21%, Гватемалі – 24%, а у Чилі – 27,9%. Цікаво, що на президентських виборах у Гватемалі 2003 р. змагалися три кандидати – католик, протестант і священник туземної релігії майян.

Християнство остаточно втратило свою європейську ексклюзивність і дедалі більшою мірою набирає африканських й азійських обрисів. У 2005 р. “біле”, “північне” християнство охоплювало 11 300 різних деномінацій і три тисячі націй, які говорять на 3,5 тисячах мов. Тоді як “південне” християнство, відповідно, – 22 500 деномінацій і 6 тисяч націй, які говорили десятками тисячами мов. У 1900 р. 63% всіх католиків були європейцями і 22% - латиноамериканцями. У 2000 р. європейці склали лише 22% католицької світової громади, латиноамериканці - 45,5%, африканці - 13% (проти 0,8% в 1900 р.) й приблизно по 9% в загальній питомій вазі католиків світу складають північноамериканці та жителі Океанії.

I Ватиканський собор (1870 р.) був, по суті, переважно європейською подією. Натомість II Ватиканський собор був уже, на правду, всесвітнім: двісті прелатів робили делегацію США другою за чисельністю, а в останній сесії Собору взяли участь 228 африканських та азійських єпископів - вихідців з цих континентів. Починаючи від папи Бенедикта XV (понтифікат з 1914 р. до 1922 р.) Ватикан бере курс на подолання європейської колоніальної спадщини в африканському й азійському католицизмі, ядром якого стає формування місцевого духовенства та єпископату. Колегія кардиналів, яка обирала 1978 р. Івана Павла II, вже включала 12 африканців, 13 азіатів і 19 латиноамериканців. Італійців серед них було менше чверті (в 1946 р. - дві

третини). І це стало далеко не останнім чинником, який спричинився до вибору першого за понад чотири з половиною століття неіталійського папи [Casanova Jose. *Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal" Church // Transnational Religion and Fading States / Eds. Susanne Hoerber, Rudolph James Piscatori. - Boulder, Colorado. - 1997. - P. 135].*

Європейській свідомості все ще важко усвідомити всю різноманітність культурного обличчя християнства. Вона часом не готова сприйняти запити африканських чи азійських народів до християнства, їхні спроби одягти релігію Ісуса в національний одяг. Зокрема, африканські католики наполегливо підкреслюють, що "ми, африканці, маємо свою власну життєву філософію і ми здатні висловити християнське послання в своїй власній термінології, яка не обов'язково ідентична аристотеле-томістській системі" [Cheza M., Derroite H., Luneau R. *Les eveques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode Africain. - Paris, 1993. - P. 126].* Африканські католицькі єпископи питають у Апостольської Столиці: як далі жити чоловікові, який увірував в Ісуса й палко прагне наслідувати Його, проте за свого дохристиянського, "політеїстичного життя" набув чотирьох дружин, які народили йому з півтора десятка дітей? Кого йому залишити у своєму домі, а кого викинути за двері? Вони також впевнені, що позитивні елементи африканських традиційних вірувань, культура шанування предків, колективний зв'язок з космосом зовсім не суперечать християнству. Африканські протестанти часом не можуть зрозуміти, чому їхні білі одновірці наполягають на буквальному прочитанні одних біблійних пасажів, а інші вважають лише повчальними переказами. Зокрема, африканські конвертити прагнули віднайти у Старому Завіті виправдання полігамії, бо ж в африканських суспільствах полігамія була символом економічного успіху і знаряддям формування політичних альянсів. Вибір на користь моногамії нерідко означав для неофітів втрату соціального статусу, влади, персональних зв'язків і, зрозуміло, приязні членів родини. Для багатьох ціна була занадто високою. Після того, наприклад, як у 1917 р. Англійська співдружність стала застосовувати дисциплінарні покарання до мирян Нігерії, які мали більше однієї дружини, то почався вихід нігерійців-християн з англійства і створення „протестної” Об'єднаної Африканської методистської церкви.

Християнству деяких народів Третього світу притаманні й прагнення зберегти в ньому традиційні обряди та вірування і, водночас, щирість та неофітський захват стародавніх християн. Так, хрещення в деяких конголезьких єпархіях – це і духовна напруга, яку відчували оглашенні в Римі на початку християнської ери, і суворість ініціації, якій піддається в первісному суспільстві людина, що переходить в інший, принципово новий стан. Кандидат на хрещення готується до таїнства поза своїм домом, а саме таїнство супроводжується екзорцистськими практиками і змінами масок – хрещення стає відокремленням від занепалого світу і старої поганської тотожності.

Християнство поєднується з традиційною міфологією у настільки вигадливий спосіб, що вірування, які виникають внаслідок цього синтезу, виглядають гранично далекими від християнського віровчення (хоча далеко не ортодоксальні вірування можна знайти і у європейських, „старохристиянських” народів). Скажімо, народність Тарахумара у північній Мексиці вірить у Бога, його дружину, Діву Марію, та їхнього сина – Ісуса, які створили всіх індіанців. Неіндіанці є нащадками диявола і його дружини. В центрі літургійного року – Страсний Тиждень, єдиний час, коли диявол здатний перемогти Бога. Відтак, народ збирається у церквах, щоби захистити свого Бога і довести власну силу.

Починаючи від I Світової війни дедалі більш різноманітним стає світ ісламу. Цьому сприяли розпад Оттоманської імперії та утворення національних держав, які підривали єдність „нації ісламу”. Деякі мусульманські автори схильні вбачати в цьому історичному розвитку некритичне запозичення західної траєкторії з її парадигмами „тягара білої людини” та національної держави, яка означала стосовно ісламського світу кінець шанованого дотоді мультикультуралізму та толерантності відносно немусульман, початок боротьби із тим, що сприймалося як войовниче християнство та єврейський націоналізм, а також – агресивний прозелітизм щодо немусульман. „Прецедент, встановлений каліфом Умаром бен Аль-Хаттабом, який у 638 р. благородно вітав православного патріарха Єрусалима, даруючи захист християнам і запросив сімдесят єврейських родин іммігрувати до Єрусалиму з Тиберії, щоб відновити єврейську общину в місті Давида, навряд чи надихають сьогодні багатьох молодих мусульман”, - пише з цього приводу імам Фейсал Абдул Рауф [Feisal Abdul Rauf. *Western, Muslim and Future // Cross Currents. - Vol. 55. - Issue 1. Spring, 2005. - P. 100*].

Дві тенденції є прикметними для усвідомлення процесів уніфікації і, водночас, урізноманітнення ісламу XXI ст. Перша – це певною мірою деарабізація ісламу, позбавлення його тавра, як казав колись один з батьків-засновників ісламського нео-фундаменталізму й провозвісник держави Пакистан Мохаммед Ікбал, нав'язаного цій світовій релігії „арабським імперіалізмом” [Beverly Milton-Edwards. *Islamic fundamentalism since 1945. - New York: Routledge, 2005. - P. 25*]. При цьому, якщо християнство зміщується на Південь, то іслам – на Схід, за межі арабського світу, з Близького Сходу до Східної Азії. Принаймні, на початку XXI ст. трьома країнами з найбільшою кількістю мусульманського населення були не арабські країни: Індонезія (170 млн. визнаців ісламу), Пакистан (136 млн.) та Бангладеш (106 млн.) Лише менше чверті мусульман світу – араби. Деякі мусульманські автори навіть пропонують відмовитися від поняття „ісламський світ” як такий, що вигаданий на Заході, ігнорує національну ідентичність народів, які традиційно сповідували іслам і не здатний вловлювати все багатство відмінностей, існуючих між культурами Близького Сходу і Східної Азії, Північної Африки й Поволжя. Інші ж вважають, що хоча іслам - це лише один елемент в історії й культурі 55 націй світу, але

елемент ключовий, такий, що з'єднує всі ці нації і надає їм чітке відчуття спільності.

Друга тенденція – це стрімке зростання внаслідок міграційних процесів числа мусульман за межами традиційно ісламських країн. У США їх на початку століття було 5 млн., в країнах Європейського Союзу – близько 13 млн., або 3,5% населення ЄС. Мусульмани у західному світі опинилися у безпрецедентному становищі з точки зору наділення їх громадянськими правами й свободами, але, попри рівність перед законом, європейські, до прикладу, мусульмани не досягли соціального статусу і рівня економічного добробуту середнього британця, німця чи француза. До прикладу, вихідці з Пакистану й Бангладеш, які становлять ліву частку визнаючих ісламу у Великій Британії, удвічі частіше заробляють на життя фізичною працею, ніж білі немусульмани-британці і отримують прибуток у середньому на третину менше за них; у Франції рівень безробіття серед мусульман удвічі вищий за середній по країні. У Німеччині турецькі іммігранти, чверть яких молодші за 30 років, сприймаються як „гості” навіть у другому поколінні, коли вони вже говорять німецькою значно краще, ніж турецькою. Цікаву ілюстрацію „ісламської демаркації” у західних суспільствах наводить З. Шор. Упродовж півстоліття лялька Барбі підкорила 150 країн, а щорічний прибуток від її продажу становить мільярд доларів США. З цією лялькою виростили діти чи не в усіх кутках землі, різних рас і відтінків кольору шкіри за одним суттєвим винятком, яким є ісламський світ. Цей світ не сприйняв ані Барбі, ані спробу досягти ісламського ринку через створення її відповідника – ляльки Лейла – обидві заборонені у Саудівській Аравії, продавців за це штрафують, а ляльок вилучають. Але для цього розгляду важливо, що лялька, яку мусульманські батьки готові дати своїм дітям, була створена саме на Заході. Саме в цьому просторі і у цій атмосфері формується глобальний іслам, до якоїсь міри – іслам західний. Західний не в сенсі лібералізму, а з огляду на те, що він дедалі більше ґрунтується на вільному виборі особи. Релігійні форми, які набирає цей іслам (друге народження, наголос на спасінні, моральних цінностях, громаді вірних, помітний антиінтелектуалізм тощо) перегукуються з формами християнського відродження, хоча це і не тягне за собою щось подібне до християнської Реформації. Звідси успіх салафізму серед другого покоління мусульман Заходу, тобто мусульман, які народилися вже у західних країнах в родині іммігрантів. Салафізм дає цим мусульманам потужний сенс „чистого” ісламу, ісламу, наділеного глибоким моральним сенсом, глобальною ісламською солідарністю і позбавленого тієї культурної та етнічної конотації, якою наділяли свою віру їхні батьки.

На початку нинішнього століття переважну частину мусульманської умми планети – мільярд і два з половиною мільйони – становили суніти. З-поміж них прибічників ханафітського мазхабу – 531 млн. (Індонезія, Індостан, Афганістан, Туреччина, Середня Азія, Балкани, Кавказ (окрім Азербайджану), Поволжя), шафіїтського – 240 млн. (поширений Сирії, Лівані, Палестині, Йорданії, у сунітів Ємену й Ірану, почасти в Іраку, Східній

Африці, Пакистані, Індії, Малайзії, Індонезії), маликітського – 222 млн. (Лівія, Туніс, Алжир, Марокко, Західна Африка, Кувейт, Бахрейн, частково Єгипет й Судан), ханбалітського – 2,3 млн. (головно Саудівська Аравія); прибічників салафізму, найбільш значущим проповідником якого був Ібн Абд-уль Ваххаб, – 7 млн. Шіїтів було 170 мільйонів, з них 137 млн. – джафарити. Ісмаїлітів – 23,8 млн., зейдитів – 8 млн. Значними групами в мусульманському світі є також ахмадії – 8 млн., алавіти – 1,6 млн., харіджиди (прибічники першого в ісламській історії релігійно-політичного угруповання, яке відокремилося від основної маси мусульман ще у VII ст.) – 1,7 млн.

Гадаємо однак, що не менш серйозними поділами у мусульманському світі, ніж сунітсько-шіїтський, між мазхабами чи етнічними втіленнями ісламу, є такі, що розвиваються по лінії фундаменталістів-консерваторів-традиціоналістів-модерністів-секуляристів. Найбільш гострі суперечки між цими таборами точаться навколо питання про сумісність ісламу й демократії, ставлення до західного за походженням концепту прав людини, зокрема, - гендерної рівності й релігійної свободи, характеру застосування норм шаріату в різних сферах життєдіяльності суспільств й індивідів, значення *шури* як суто ісламської форми парламентаризму в процесі ухвалення рішень, зміст концепту ісламського суверенітету. Хоча на Заході краще відомі жорстко антиліберальні фундаменталістські інтерпретації цих проблем, в ісламському інтелектуальному середовищі існує також і помітна опозиція таким інтерпретаціям. Так, іранський філософ Абдулкарім Соруш аргументує необхідність запровадження діалогічного плюралізму між тими, хто знаходиться всередині і поза релігійним інтелектуальним полем. Він наполягає на тому, що права людини – феномен, який знаходиться поза цим полем; деякі цінності неможливо видобути з релігії, бо мова релігії і релігійного закону – це мова обов'язків, а не прав [Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (Ed. Mahmoud Sadri and Ahman Sadri). - New York: Oxford University Press, 2000. – P. 128-129].

Релігійна різноманітність світу виявиться ще більш вражаючою, якщо ми візьмемо до уваги, що термін “індуїзм” є, по суті справи, „парасольковим” поняттям, що об'єднує цілу палітру вірувань, які сповідують понад 800 млн. жителів Землі, 96% з яких становлять індійці. Із загальної кількості індуїстів приблизно 550 млн. належить до вишнуїтів, 216 млн. – до шиваїтів, 26 – до сакті, 17 млн. сповідують різні форми неоіндуїзму і 4 млн. – так званій „реформований індуїзм”. Різноманітність й багатоманіття всередині індуїзму є незрівняними з тими, що існують у монотеїстичних релігіях і тому інструментарій усвідомлення феномену індуїзму є відмінним від того, який застосовує релігієзнавство до вивчення інших великих релігій. Зокрема, індологи доводять, що найкращим шляхом проникнення в індуїзм є ознайомлення з конкретною *сампрадайєю* – духовною традицією і релігійною системою, яка передається від засновника через його наступників

і яка організує послідовників цієї системи в певний духовний і інституційний спосіб. Таке ознайомлення дає уявлення про реальний, „конкретний” індуїзм на відміну від „індуїзму взагалі”. У цьому сенсі в індуїзмі немає того, що могло б вважатися аналогом для християнських церков, деномінацій і сект. Те, що є – це море духовних традицій з суголосними і водночас конкуруючими теологіями й практиками.

Різноманіття в індуїзмі багаторазово посилюється інститутом *гуру*, який є чимось і іншим, і більшим, ніж наставник, вчитель, духовник і навіть старець у православ'ї. Деякі гуру є представниками Бога, інтерпретаторами його вчення і провідниками його волі (Даянанд, Бхактиведанта, Махаріші Махеш Йогі), інші – самі постають як власне боги (Рамакрішна, Сатья Саї Баба і Раджніш), з приводу природи ще інших між учнями точаться запеклі дискусії (Сваминараян і Соамійї Махарадж). В Індії існує величезна кількість натхненних і духовно заглиблених аскетів, але далеко не кожний з-поміж них може стати гуру і не кожний гуру може привабити до себе велику кількість учнів. Наприкінці ХІХ ст. формула успіху гуру саркастично визначалася в такий спосіб: не надто інтенсивна підготовка, трохи такту, трохи вміння говорити і геніальність у винайденні неймовірних легенд. Гуру має через своїх учнів поширювати екстравагантні історії про свою надзвичайну дивовижну владу й можливості, але уникати демонструвати їх. Досягти успіху важко – занадто багато конкурентів. При цьому найважливіше – правильний підбір найближчих учнів; без них немає гуру.

Попри сарказм, традиція духовного порадицтва, опіки з боку гуру є дуже давньою і дуже важливою в індуїзмі й індійській культурі. Своїх гуру мали прем'єр-міністри Індії Індіра Ганді, Нарасімха Рао і Чандра Шехвар.

Зрештою, саме гуру принесли індуїзм на Захід і зробили його потрібним не лише групі The Beatles, яка підтримувала Махаріші, учасникам знаменитого Вудстокського фестивалю, які 1969 р. захоплено вітали Свами Сатчідананта, але й протестувальникам проти війни у В'єтнамі, захоплених мирною впорядкованістю індійської духовності і великій кількості тих на Заході, хто шукав сенсу життя поза традиційними для своїх культур релігійними системами.

Величезним є різноманіття шкіл та їхніх відгалужень в буддизмі. Наприклад, в Україні найбільше буддистів належить до тибетського напрямку буддизму – тантричної традиції Ваджраяна („Діамантова Колісниця”). З них найбільш поширені громади Карма Каг'ю, головного відгалуження тибетської школи Каг'ю-па. Далі йдуть також тибетська школа Нінгма-па та школа Дзогчен. Своїх прибічників – хоча і нечисленних – мають школа Сон (корейське відгалуження школи Чань або ж Дзен та Нітірен-сю – японська школа, представлена в Україні духовним Орденем Ниппондзан-Меходзі). Якщо ж говорити про найбільші буддистські групи, то до прибічників махаяни на початку ХХІ ст. належало 202 млн. людей, до тхеравади – 136 млн. і до ламаїзму – 21,5 млн.



Напрями змін у світовому буддизмі великою мірою залежать від його розвитку в Китаї – країні з найбільшим населенням на планеті і найбільшою кількістю буддистів (102 млн.) Буддистська культура, інститути, монастирі й самі буддисти були піддані захланним атакам в роки „культурної революції”, але після нового курсу з кінця 1970-х років інтерес до цієї релігії в Китаї стрімко відроджується. Станом на початок 2003 р. в країні вже були близько 13 тис. монастирів і понад 180 тис. монахів. Зрештою, голова КНР Чжань Цземінь навіть висловився за використання буддистської моралі й вжив при цьому поняття „де”, яким позначаються як чесноти, так і найкращий спосіб існування кожного окремого створіння. Використання самого цього терміну на протигагу правам людини й громадянським свободам стало наочною демонстрацією спроб обґрунтувати за допомогою буддизму неприйнятність західних демократичних норм для Китаю та ще одним намаганням зафіксувати самотність китайської цивілізації. Період відновлення переживає буддизм також у Камбоджі, де його було піддано розгрому у добу правління „червоних кхмерів.”

Зрозуміло, що чи не найбільш строкатим є світ нових релігій. Зберігаючи генетичні характеристики „материнських” релігій (навіть у разі радикального розриву із ними), а також спільні риси з іншими новими релігіями, вони демонструють величезну різноманітність. Лондонський центр з вивчення нових релігій INFORM має матеріали про більш, ніж 3 тисячі таких релігійних спільнот і щороку отримує інформацію про трохи менше ніж 150 таких груп. Існує велика кількість нових релігій, сам факт існування яких є невідомим нікому, крім самих членів груп та, можливо, їхнім рідним й близьким. Причому, за підрахунками Р.Старка, лише один з кожної тисячі нових релігійних рухів здатний залучити до своїх лав більше, ніж 100 тисяч прибічників. Але, зрештою, навіть більшість таких рухів, яким вдалося досягти такого скромного результату залишаються з часом лише примітками під основним текстом історії релігій. Природно, що труднощі у підрахунку кількості нових релігійних рухів стають ще більшими, коли йдеться про число їх членів. Оглядачі говорили про близько 600 т.зв. культів у США з кількістю членів від 150 до 200 тис.; про 417 сект і 501 культ та 3% населення США в їхніх лавах; про сотні тисяч осіб, які захоплюються рухами Нью Ейдж тощо. Проблема, втім, полягає у тому, що ми розуміємо під новими релігіями.

Хоча ХХ ст. не позначилося виникненням нової світової релігії, воно дало життя творенню межових релігійних субкультур, розвиток яких стає посправжньому помітним феноменом сучасної релігійної картини світу. Йдеться про африканські незалежні церкви (Небесна церква Христа, Християнська апостольська церква, Церква Сіону зулу в Південній Африці, Церква ангелів і серафимів у Західній Африці), які стали своєрідною з’єднуючою аркою між християнством і традиційними локальними африканськими віруваннями; афро-латиноамериканські незалежні церкви; медіативну культуру європейців; неоорієнталістські вірування й практики на

Заході; рух з вивчення кабали, який став активним гравцем на ринку „сенсів життя”, набрав значного поширення поза, власне, іудаїзмом і став привабливим для багатьох західних поп-ідолів, найбільш відомими з яких є співачка Мадонна, акторка Демі Мур та футболіст Девід Бекхем.

У деяких кутках Земної кулі релігійна множинність і різноманітність зустрічається з дедалі більш усвідомленим і серйозним прагненням це розмаїття визнавати і перетворювати його на чинник суспільної консолідації. У цьому контексті чи не передовсім згадують Сполучені Штати Америки – країну, яку створила протестантська євангельська культура. С.Гантингтон наполягав, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність і допомагає зрозуміти, чому навіть у ХХ столітті релігія лишалася ключовим елементом американської ідентичності. Америка народилася протестантською; буржуазний же, ліберальний дух сформувався пізніше, причому він не стільки був „імпортований” з Європи, скільки розвинувся самостійно, виріс з протестантської культури перших громад. При цьому „американський характер” викристалізували „протестанти в протестантизмі”, „інакомислячі серед інакомислячих”, а основою американського протестантизму став євангелізм – від пуритан й індепендентів через баптистів, пієтистів, методистів до п’ятидесятників та харизматів. Ці рухи сильно вирізнялися між собою, але мали спільний стрижень: впевненість у прямому спілкуванні людини з Богом, визнання авторитета Біблії як дійсного Слова Божого, віри в спасінні через віру і можливість „другого народження”, у особистій відповідальності за навернення іновірців, а також демократична побудова церкви і участь кожного в її справах. США лишаються країною з найбільшим християнським населенням, але імміграція, не підважуючи домінантного становища християнства на її карті, змінює культурне обличчя американського суспільства. 2000 року 35 млн. американців належали до іспаномовної культури, причому 60% з них мали мексиканське коріння. Ще майже 12 млн. американців прибули зі Східної чи Південно-Східної Азії. Таким чином, „іспанці” та азійці становлять до 15 % населення країни, але їхня питома вага зростає до чверті у 2025 р. та до третини - у 2050 р. Християнами – але вже іншими християнами – переважно є не тільки іммігранти з Латинської Америки, але й з Азії. Частина з-поміж них прибула з країн християнської культури (як-от, Філіппіни); інші - з країн, які мають численні християнські меншини (як В’єтнам чи Південна Корея; серед американців корейського походження, наприклад, християни співвідносяться з буддистами як 10 до 1). Християнство, яке несуть із собою нові іммігранти, є більш харизматичним, „іншосвітним” і фундаменталістським. Деякі з них прибувають з країн, охоплених безпрецедентним релігійним ентузіазмом й натхненністю. Дедалі глибше коріння у американських містах пускають африканські харизматичні церкви, що практикують зцілення і екзальтовані практики.

Про горизонти релігійного плюралізму свідчать такі віхи: 1993 р. у Збройних Силах США з’явився перший капелан для мусульман. 1997 р.

солдату-індіанцю було дозволено використовувати у своїй релігійній практиці галюцогенний гриб пейот. 1999 р. неоязичники були визнані як легітимна релігія для Збройних Сил і нині понад 40 язичницьких священнослужителів відзначають весняні ритуали у Форд Худі (Техас).

Наш плюралізм, говорить американський історик Ч.А.Корс, свідомий, яскравий і ґрунтований на вільному виборі щодо найголовнішого [Kors Charles Alan. Pluralism and the Catholic University // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*. - April 2002. - P. 11]. Серед опитаних 2007 р. Pew Forum 35 тис. дорослих американців 68 % вважають, що існує більше, ніж один правдивий шлях для інтерпретації засад їхньої власної релігії. 57% відвідувачів євангелічних церков припускають, що багато релігій ведуть до життя вічного і 70% всіх опитаних, які мають релігійні переконання, поділяють цю думку. Серед традиційних протестантів таких 83 %, членів афроамериканських протестантських церков 59 %, католиків 79 %, іудеїв 82 %, мусульман 56 %.

Однак виклики релігійному плюралізмові часом кидає також й історико-релігійний контекст США. Дебати навколо його сутності з новою силою спалахнули після того, як 12 липня 2007 р. група християнських фундаменталістів намагалася зірвати 90-секундну молитву, що її збирався виголосити індуїстський капелан Раджан Зед у Сенаті США. Це стало першою відомою спробою оскаржити молитву в Сенаті від часу його створення в 1789 р. Фундаменталісти пояснювали свою нетерпимість тим, що Бог, до якого звертається нація у своєму гаслі – це монотеїстичний Бог християн й іудеїв і що жодного зв'язку між Америкою та індуїстським політеїзмом не існує.

Макс Стекхаус вважає, що попередження фундаменталістів, які, в свою чергу, здатні супроводжуватися насильством, потребує дотримання принаймні таких принципів: наявності відокремленості між політикою і релігійними інституціями; постійного уточнення підвалин віри у критичному і діалогічному режимі; чутливості до людей і спільнот, чії життєві основи завантажені змінами і, тим більше, які піддаються переслідуванням; бути здатним проголосити фундаменталізм „схизматичним” і еретичним і бути готовим довести це. Зрештою, любити своїх ворогів і ставитися до тих же фундаменталістів з милосердям, прагнучи залучити їх до діалогу і розвивати в них більш глибоке, широке й відповідальне бачення світу [Stackhouse Max L. *Fundamentalism Around the World* // *The Christian Century*. – 1985, August 28 - September 4. - P. 769-771].

При цьому в експертному середовищі дедалі більше зміцнюється впевненість у тому, що міжрелігійний діалог сьогодні неможливий без участі в ньому представників фундаменталістських спільнот, рухів й теологічних шкіл. У ХХ ст. фундаменталізм перетворився на один з визначальних елементів релігійної мозаїки і одну з потужних рушійних сил суспільно-політичних, культурних й духовних змін і не може бути ігнорованим.

**Конфлікти й насильство на релігійному ґрунті у протидії релігійному плюралізмові.** Здавалося б, релігійний розвиток планети великою мірою підтверджує схему еволюції релігії Р.Белли, де після примітивної, архаїчної, історичної та раннесучасної епох має настати доба плюралістичної релігії. Тобто релігії, яка все більше індивідуалізується і де вибір тих чи інших релігійних символів та уявлень стає актом вільного вибору. Між тим, цей конструкт „працює” лише для частини світу, причому для частини не більшої, передовсім – Північної Америки й Європи. Епоха вільного вибору релігії не настала ані для більш ніж мільярдної мусульманської умми планети, ані для 1,3-мільярдного Китаю. Більше того, у глобальному масштабі зростаюча множинність і різноманітність постають радше джерелом загострення конкуренції, ніж пошуку плідного діалогу. Релігія відіграє суттєву роль у великій кількості військових конфліктів сучасності, вона стає виправданням насильства відносно визнаців інших релігій і „чужих” віросповідань всередині однієї релігії. При цьому, хоча релігія й рідко постає як єдине джерело конфлікту, конфлікти на релігійному ґрунті стають у XXI столітті більш загальним явищем, ніж у столітті минулому; релігійні меншини дискримінуються частіше, ніж будь-які інші. У понад п'ятдесяти конфліктах сучасного світу присутні виразні або приховані релігійні елементи.

Закінчення холодної війни посилила роль релігійного чинника у глобальних і регіональних конфліктах. Глобальне протистояння між Заходом і Сходом разом із гранично нерівномірними рівнями озброєності різних країн, сильно послаблювали вплив тих чи інших релігійно-культурних характеристик у глобальному розвитку. Ситуація після холодної війни змінилася кардинально. „У сучасному світі релігія є центральною, можливо найбільш центральною силою яка мотивує і мобілізує людей, – пише С.Гантингтон. – Наївно вважати, що оскільки радянський комунізм повалений, Захід виграв світ на всі часи. А також, що мусульмани, китайці, індуси та інші збираються сприйняти західний лібералізм як єдину альтернативу. Поділ людства, спричинений холодною війною позаду. Але більш фундаментальні поділи людства за етнічною, релігійною, цивілізаційною ознакою лишаються і породжують нові конфлікти” [Huntington Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. - New York: Simon & Schuster, 1996. - P. 58]. Конфлікти, де релігія відіграє дуже серйозну роль в процесі політичної та військової мобілізації, жевріють або палають в самих різних куточках планети. Хінду-мусульманський конфлікт, який з новою силою наприкінці лютого 2002 р. спалахнув в Індії, впродовж першого тижня свого розвитку забрав сто людських життів щодня. Від тридцяти до шістдесяти тисяч індусів і мусульман загинули від 1989 року в Кашмірі. Конфлікт між християнами і мусульманами в Нігерії 2000 року суцільно зруйнував місто Кадуну, 400 осіб загинуло, 200 тисяч стали біженцями, 80 тисяч лишились без даху над головою. Православно-

католицько-мусульманське протистояння в окремих частинах колишньої Югославії убезпечує від нової ескалації лише присутність миротворчих контингентів. На шляху зіткнення “двох Кипрів” – грецько-православного та турецько-мусульманського також стоять вояки з ООН. В переліку “гарячих точок” Дарфур, Руанда, Судан, Косово, Філіппіни, Кот Дивуар, Східний Тимор, Близький Схід і Південна Африка.

Насильство на релігійному ґрунті в ХХІ ст. все частіше пов’язується з ісламом. Більшість нових терористичних груп, які були створені, починаючи з 1980-х рр., виправдовували свої дії ісламом. Терористи, котрі діють від імені ісламу, у цьому столітті розгорнули справжню антицивілізаційну війну без правил, без лінії фронту, без конвенційних армій і, як зазначив М.Юргенсмейєр, без чітких уявлень про зони контролю [Juergensmeyer Mark. Gandhi vs. Terrorism // Daedalus. - 2007. - Volume 136. Issue 1. - P. 30]. Девід Рапопорт, який доводить, що світ зараз переживає хвилю саме релігійного тероризму, висновує, що новочасний тероризм еволюціонує хвилеподібно. Першою хвилею був анархістський терор 1880-х років, який заступила антиколоніальна хвиля 1920-х - вона тривала десь 40 років; третя хвиля – лівацька – почалася у 1960-ті і спала до кінця 2000-х рр. Нарешті, з 1979 р. почалася релігійна хвиля і, за Рапопортом, вона триватиме десь до середини 20-х рр. цього століття. Релігійний терор істотно вирізняється від „секулярного” терору. „Секуляристи” воліють вбивати високопосадовців, релігійні – прагнуть актів з максимальною кількістю жертв, „секуляристи” схильні зводити число жертв серед мирного населення до мінімуму, що потрібно для збереження власне організації, релігійні воліють максимальної кількості жертв – людське життя для них, включно з життям соратників, – ніщо. Світські атакують символічні об’єкти – для релігійних важлива не лише символіка, але й кількість жертв.

При цьому нарощення присутності ісламу на Заході супроводжується як спробами віднайти адекватні механізми адаптації та міжкультурного й міждрелігійного співіснування, так і очевидними агресивними тенденціями. Зокрема, впливовий сунітський клірик Шейх Юсеф аль-Кварадхаві постійно підкреслював, що „іслам ще повернеться до Європи завойовником”. При цьому він часто цитував добре відомий хадис, де пророка Мухамеда спитали: Яке місто буде завойованим першим – Константинополь чи Рим? Місто Геракла (тобто Константинополь) буде завойоване першим. Отже, черга за Римом, висновує Шейх Юсеф аль-Кварадхаві, і додає: „Іслам повернеться до Європи переможцем після того, як він двічі був звідти вигнаним”. У подібних категоріях змальовує майбутнє ісламу саудівський шейх Мухамед бен Абд Аль-Рахман Аль-Аріфі у статті „Не сумуйте, Аллах з нами”: „Ми контролюватимемо Ватикан; ми контролюватимемо Рим і запровадимо в ньому іслам. Так, християни, які вирізали хрести на грудях мусульман у Косово, а перед тим – у Боснії, а перед тим у багатьох кутках світу, ці християни принижено платитимуть нам джизію (податок, які платили немусульмани під мусульманським володарюванням – Авт.) або навернуться до

ісламу” [Цит. за: Rubenstein Richard L. Religion and the Clash of Civilizations // World and I, 2005. - February. Vol.20. Issue 2]. Частина дослідників передбачає поширення фундаменталістських настроїв на весь ісламський світ і вважає їх більш небезпечними, ніж комуністичні, бо ж люди, які з легкістю йдуть на смерть заради свого бога, набагато небезпечніші за людей, які хочуть жити заради творення земної утопії. Ф.Джескінс також вважає, що ті, хто розмахують прапорами войовничого ісламу і християнства, апелюють до апокаліптичних значень, а не до текстів Мао чи Маркса, а тому є не безпечнішими. Проте лінію поділу він вбачає не між християнством й ісламом, а між багатою Північчю й бідним Півднем [Jenkins Philip. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. - Oxford University Press, 2002. - P. 161].

**Винайдення моделей релігійного плюралізму: богословські й філософські перспективи.** Все це вимагає від теологів, філософів і релігійних діячів принципово нових ідей, які б сприяли перетворенню релігійної різноманітності планети саме на релігійний плюралізм, а не на джерело ворожнечі й непорозумінь. Після катастроф Другої Світової війни ця проблема стає надзвичайно актуальною для багатьох відповідальних інтелектуалів, у тому числі й тих, хто розробляв теологічні засади християнсько-іудейського діалогу. Зокрема, англіканин Д.Пракс став одним з перших, хто впродовж багатьох років розробляв двозаповітну модель, у підґрунтя якої покладено ідею двох різних, але взаємодоповнюваних одкровень, отриманих людством на Синаї та на Голгофі. Інші теологи висувують концепції одного завіту, за якою християнство і іудаїзм простують до єдиної есхатологічної події, яка дотепер ще лишається справою майбутнього (М.Хельвіг). Порівняно недавно сформульовано й багатозаповітну концепцію іудейсько-християнських відносин, котра розглядає Синай і Христа лише як два з невизначеної кількості досвідів, що їх пережило людство [Див.: Павликовський Дж. Иисус и теология Израиля. - М., 1999. - С. 43-67]. Постає ще й таке питання: якщо Бог обирає один з народів, чи це означає, що він може робити це знов і знов?

Зрештою йдеться про парадигмальні зміни у сприйнятті один одного різними релігійними традиціями і створення надійного ідейного підґрунтя для релігійного плюралізму. Знаменитий британський філософ релігії Дж. Хік вважає, що настав час перейти від птоломейської парадигми сприйняття релігійного життя людства до парадигми коперникіанської. Подібно до того, як революція Коперника знаменувала собою поворот від за давньої птоломейської догми, згідно з якою Земля є центром, навколо якої обертається Всесвіт, до усвідомлення сонцецентричності Всесвіту, сучасна християнська теологія мала б звершити перехід від християноцентричності до теології, де центром постає Бог, навколо якого обертаються і якому служать всі релігії людства.

Американський католицький теолог П.Кніттер висунув концепцію „об’єднуючого плюралізму”, який є єдністю, де кожна релігія хоча і втрачає

частку своєї індивідуальності (своє відокремлююче ego, водночас поглиблює свою індивідуальність і самосвідомість. Кожна релігія акумулює свою власну унікальність, але ця унікальність розвивається і отримує нову глибину через взаємовідносини з іншими релігіями. П.Кніттер пропонує свою модель для діалогу релігій, яка має розкрити значення Ісуса та його послання не лише для християн, але й для усього світу. Ця модель виключає „абсолютистську мову” сучасного християнства, що ставить християн у домінуюче становище відносно визнавачів інших релігій і не оперує поняттями „одна і єдина”, „остаточна”, „неперевершена” тощо стосовно істини, яка міститься у Новому Завіті. П.Кніттер вважає, що така модель дає християнам шанс утвердити і проголосити Ісуса як дійсного Спасителя світу, не наполягаючи на тому, що він є єдиним Спасителем. Християни, на його думку, мають бути відкритими до ідеї, згідно з якою Христос є сином Божим і Спасителем, але Бог може бути втілений і в інших своїх синах й доньках. Це означатиме, що Церква отримає можливість звернутися з посланням Ісуса до всього світу, але буде готовою вислухати також і інші послання. Турецький історик релігії М.Айдін вважає, що ця модель має бути сприйнятою й ісламськими теологами. Тим, хто переконаний, нібито лише послідовники вчення пророка Мухаммеда спасуться, він ставить низку запитань: Якщо Божя ласка обмежується лише послідовниками інституалізованої релігії Мухаммеда, чи означає це що ті, хто знаходиться поза їхнім колом приречені на довічне покарання? Чи всі ті, хто йдуть „вірним шляхом”, віднайшли цей шлях завдяки власним зусиллям і, пересвідчившись, що всі інші шляхи є недійсними й фальшивими, чи вони стали мусульманами просто тому, що народилися в ісламській родині і в ісламській країні? Чи їхня належність до ісламу стало актом вільного вибору, чи це просто питання ідентичності, яку вони набули при народженні? Якщо народження мусульманином вважається привілеєм для спасіння, то чому Господь дав такий привілей лише меншості і відвернувся від більшості? [Aydin Mahmut. Religious Pluralism: A Challenge for Muslims. A Theological Evaluation // Journal of Ecumenical Studies. - 2001. - Vol.4. - P. 330].

Ці питання постійно постають перед теологами і простими вірними – передовсім й головно послідовниками монотеїстичних релігій, які впевнені в універсальності й винятковості своєї віри. Часом ці питання постають з надзвичайною, вражаючою гостротою. Як-от, перед пресвітеріанським теологом зі США Сарою Мелхер, котра зі своїми студентами відвідала Освенцім. Один з них, просто розчавлений фактом знищення у цьому таборі смерті 1,2 мільйонів євреїв, спитав у професорки: „Ви думаєте, ті євреї, які загинули тут, пішли до пекла?” Приголомшена питанням, професор відповіла словами з давнього пресвітеріанського гімну: „Ласка Божа безмежна, як безмежність моря”. Хоча, як теолог, добре пам’ятала слова з Катехізму своєї церкви: „Той, хто ніколи не чув благої вістки, не знав Ісуса Христа, не вірив у нього, не буде спасений, хоча б як не намагався жити за природним законом чи за законами своєї релігії; немає іншого спасіння, окрім того, що в Христі Ісусі”. Але відповісти студентові словами з Катехізису там, в Освенцимі,

С.Мелхер не знайшла у собі сил [Melcher Sarah J. "Genuine Pluralism" and Reformed Christology // Cross Currents. -Winter 2005. -Vol. 54. Issue 4. - P. 6].

Ці питання не можуть вважатися раз і назавжди розв'язаними, зокрема і для католицької теології. Декларація II Ватиканського Собору „Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій” (Nostra aetate) проголошує лише тільки те, що Католицька Церква не відкидає нічого з того, що є істинним і святим в інших релігіях. У зв'язку із цим Карл Раннер у своїй відомій статті „Про важливість нехристиянських релігій для спасіння” зазначив, що питання спасіння нехристиян Собор залишив відкритим [Rahner Karl. On the Importance of Non-Christian Religions for Salvation // Theological Investigations. Vol. 18. - New York: Crossroad, 1983. - P. 288-295].

У документах Собору простежується – хоча там поки ще дуже й дуже приховано – „плюралістична” дискусія між визначними католицькими теологами-езуїтами – К.Раннером і Ж.Даніелу. Даніелу доводив, що нехристиянські шляхи осягнення істини є людськими виразами реального пізнання Бога, доступні людині, яка належно використовує природний розум, щоб досягти надприродної сутності. Але це природне знання про Бога не можна плутати з трансцендентною вірою, яка виходить тільки й винятково від самого Бога через його план спасіння, який починається від Авраама і досягає кульмінації в Христі. Вирішальна відмінність між католицизмом й іншими релігіями полягає, згідно Даніелу, у тому, що всі інші релігії йдуть від людини. Ці традиції є зворушливими і часом чудовими спробами, які високо підносяться у своїх пошуках Бога. Але католицизм – це зворотний рух: не від людини до Бога, а від Бога до світу й людей. І якими б „зворушливими” й „чудовими” не були спроби іншої релігії досягти Бога, вони розгортаються в рамках природного закону і безсилі надати людині спасіння, яке Бог уможливорює через свою дію, зокрема – через засновану ним Церкву, у даному випадку, зрозуміло, Католицьку Церкву. Звідси Ж.Даніелу розвиває свою теологію релігій, першим пунктом якої є висновок про преісторію спасіння, яку творили нехристиянські шляхи до Бога. Далі Даніелу послідовно відокремлює природне знання про Бога, яке міститься в інших релігіях як продукт саме природного розуму, від трансцендентної віри, що належить християнам і є результатом акту Божественного одкровення. Разом із цим, як продукт природного закону і частина преісторії, нехристиянські релігії не є самі по собі диявольськими. Християни мають дивитися на інші релігійні традиції як суміш правди і неправди, доброго й злого, що, зрештою, все ж таки мають схилити їхніх послідовників до Христа. І, насамкінець, за теологією Даніелу, християнський шлях є докорінно відмінними від всіх інших шляхів пізнання Бога як релігія, що є трансцендентною відповіддю на людський запит про Божественне, яка (відповідь) присутня в інших релігіях лише як стремління [Див.: Daniélou Jean. The Salvation of the Nations. -South Bend, Ind.: University of Notre Dame, 1962].



У концепції К.Ранера Христос також є кульмінацією Божественного плану спасіння. Але, на відміну від Даніелу, німецький теолог не вважає стіну між природним і надприродним законами непроникненою. Інші релігії не можна розглядати лише як природний вираз людської мудрості й устремлінь. Релігійними практиками мусульман, буддистів, конфуціан та інших Божа благодать передається тим, хто сповідує ці релігії. Відтак, інші релігії не лише є підготовчим етапом до сприйняття Євангелія людиною, вони є надприродними актами Бога. Кожна людина пов'язана з Божественним законом вже тому, що є людиною, створеною за Божою подобою. Це означає, що кожний вияв людської любові, який постає зі свободи, спричинений Божою благодаттю, і являє собою влучення цієї благодаті у світі цьому. І якщо для Даніелу інші релігії не ведуть до спасіння, то для Ранера християни мають усвідомити спасаючу волю Бога в інших релігіях, яка спасає людські душі через ці релігії, а не попри них; можливість спасіння може бути реалізованою поза знанням історичного християнського Одкровення, через те, що К.Ранер називав „анонімним християнством.” У документах Другого Ватиканського Собору ми знаходимо відгуки обох концепцій. І це не дивно, адже і К.Ранер, і Ж.Даніелу вважаються його архітекторами. Але ніде в його матеріалах ми не знаходимо недвозначного ранерівського твердження про спасаючу благодать, яка діє в нехристиянських релігіях. Декларація *Dominus Iesus* (2000 р.) констатує й висновує: „Другий Ватиканський Собор обмежився твердженням, що Бог дарує її (благодать – В.Є.) "відомими Йому шляхами". Богослови прагнуть більш докладно розглянути це питання. Їхня праця гідна заохочення... Однак, виходячи зі сказаного про посередництво Ісуса Христа та винятковий зв'язок Церкви з Царством Божим посеред людей..., не слід висновувати, що Церква – це лише один з шляхів спасіння серед тих, які вказуються різними релігіями...Поза сумнівом, різні релігійні традиції несуть у собі крихти духовності, які дарує Бог... Безумовно, деякі молитви й обряди, відомі іншим релігіям, можуть відігравати роль підготовки до сприйняття Благої Вістки, оскільки це можливість відкрити людські серця для дії Бога. Тим не менше, не можна приписувати їм Божественне походження, спасительну силу й дієвість самим фактом свого здійснення (*ex opere operato*), які мають таїнства християнської Церкви” [*Dominus Iesus* - Господь Ісус // Парафіяльна газета. - 24 вересня 2000 р.]. Можна сказати, що попри те, що питання спасіння нехристиян Декларація все ж таки лишає відкритим, вона більше схиляється до концепції Даніелу, ніж Ранера. Тут таки треба нагадати критику Конгрегацією з питань віровчення праць індійського священника-єзуїта Ентоні де Мелло, де висловлювався сумнів стосовно обов'язковості Церкви для спасіння.

Православне ж богослов'я завжди наполягало на ексклюзивності Православ'я. Православні не можуть прийняти ідею "рівності деномінацій", не можуть розглядати возз'єднання християн як врегулювання відносин між деномінаціями. "Православна Церква - не конфесія, - сказано в Заяві

православних учасників III Асамблеї ВРЦ, - не одна з багатьох і не одна серед багатьох конфесій. Для православних Православна Церква - це саме Церква" [Заявление православных участников III Всемирного Совета Церквей. Нью-Дели, 1961 // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997. - М., 1998. - С. 211].

"Питання про взаємовідносини з інославною Церквою й церковними общинами, - говорив свого часу митрополит Ленінградський і Новгородський Никодим (Ротов) на IV Асамблеї ВРЦ (Упсала, 1968 р.), - може бути розв'язане лише таким чином, коли ці Церкви та общини, зберігаючи свої національні, історичні й місцеві риси, через наближення до Православ'я у вірі (вченні) й житті, виявилися б здатними увійти в єдність Вселенської Церкви в статусі однієї з автокефальних або автономних Церков" [Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Православные Церкви и экуменическое служение. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 г. // Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902-1997. - С. 215]. Так або інакше ця еклезіологія присутня у виступах й працях і сучасних православних ієрархів. (Напередодні Помісного Собору РПЦ 2008 р. спеціально підкреслювалося, що місцеблюстителю патріаршого престолу митрополит Кирил вважає, що „існує лише одна Церква — Єдина Свята Соборна і Апостольська — та, що у нинішній час виявляє себе у Православ'ї") [Ответ епископа Венского и Австрийского Иллариона на "Открытое письмо" Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Кириллу // <http://www.pravaya.ru/dispute/16771>]. Однак, православне богослов'я не виключає інославною зі спасительного плану, який розгортається в історії. Зокрема, в документі "Основні принципи ставлення Православної Церкви до інославною", ухваленого Архиєрейським Собором 2000 р., наголошується: „Громади, які відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як повністю позбавлені благодаті Божої”. Предстоятель РПЦ патріарх Кирило відразу після обрання заявив: "Якщо людина живе у згоді зі своєю совістю, простує шляхом спокути, всією душею прагне до здійснення правди Євангелія, то для такої людини двері спасіння не можуть бути зачинені" [Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отвечает на вопросы протестантов // <http://baznica.info/pagesid-5500.html>].

**Висновки.** Релігія є водночас і одним з найбільш яскравих виразів багатоманітності світу, втіленням багатства вірувань й духовних традицій, кожна з яких є по-своєму унікальною й, водночас, постає чи не найбільш потужним викликом самому поняттю плюралізму. Впродовж трьох останніх десятиліть релігія мобілізувала людей на спротив авторитарним режимам у Латинській Америці й Південній Африці, відіграла не останню роль у поваленні комуністичного правління в Польщі і диктатури Маркоса на Філіппінах, у перемозі демократії в цілій низці країн світу. Водночас, релігія утвердила теократичну диктатуру в Ірані, Талібану – в Афганістані і призвела до піднесення нетерпимості, провокованої фундаменталізмами у християнстві, ісламі, індуїзмі, іудаїзмі та ін. Хвиля демократії, яка

прокотилася світом за ці роки не зробила релігію більш толерантною. Згідно з підрахунками Freedom House, кількість країн, які підпадали під категорію „вільні” та „частково вільні”, збільшилося з 93 у 1975 р. до 147 у 2005. За цей час подвоївся рівень писемності серед дорослих у багатьох країнах Африки і Азії, у країнах III Світу зменшилася питома вага земель, які живуть на долар і менше в день. Але у цьому більш вільному, більш освіченому і трохи менш бідному (принаймні, до початку глобальної економічної кризи 2008) світі, релігія стала більш нетерпимою, набагато більш політизованою й вибухонебезпечною. Починаючи з 2000 р., 43% громадянських воєн мали у своєму підґрунті також і релігійну мотивацію (у 1940-1950-х її ця цифра не перевищувала 25%).

Ніде так об'ємно, послідовно й беззастережно не вкорінено дух винятковості, як в релігіях світу, особливо в релігіях монотеїстичних. Маніфестуючи своє мусульманство, людина водночас проголошує, що вона не є ані буддистом, ані сикхом, ані вірним якоїсь іншої релігії. Сповідуючи себе православним, християнин водночас цим самим підкреслює, що він не є католиком або протестантом. Як писав С.Гантингтон, „релігійний поділ є більш гострим і ексклюзивним, ніж навіть етнічний поділ. Людина може бути напів-французом і напів-арабом і, одночасно, навіть громадянином двох країн. Але набагато важче бути напів-католиком і напів-мусульманином” [Huntington Samuel. *The Clash of Civilizations? The Debate* // *Foreign Affairs*. - 1993. - Vol. 72. No 3. - P. 127].

Разом із тим, нинішній етап розвитку релігій й, водночас, глобалізаційні процеси, несуть з собою принаймні три тенденції. В рамках першої ми спостерігаємо подальше урізноманітнення релігійної картини світу, деноміналізацію християнства, поглиблення відмінностей всередині „ісламського моноліту”, посилення нюансів, які вирізняють одну від одної школи буддизму, появу нових релігійних рухів і ще більш новітніх всередині нових. У моноконфесійних середовищах створюються доволі чіткі вододіли між реформістськими і консервативними, ліберальними і фундаменталістськими течіями, кожна з яких вирішує, що саме з віроповчальної спадщини вона візьме з собою у прийдешню добу і що залишатиме у минулому. Глобалізація викликає спротив, релігії прагнуть до проведення жорстких, часом непроникних демаркаційних ліній між собою, до збереження й нових форм маніфестації власної унікальності і неповторної самототожності.

Друга, зворотна, тенденція, також викликана до життя глобалізацією і полягає у творенні транснаціональних ідентичностей й глобальних релігійних феноменів, в яких асимілюються партикулярні віровизнаневі відмінності. Ця тенденція стала очевидною ще у XIX ст., коли Захід зіткнувся з життєздатними і несхильними до вестернізації релігійними культурами Сходу. Результатом цього зіткнення став, наприклад, „глобальний буддизм”, „буддизм взагалі”, перетворення зароджуваною глобальною свідомістю певних відокремлених традицій, за словами російського буддолога

О.Агаджаняна, на свій власний референт – позаконтекстний, транснаціональний, насправду глобальний продукт. Приблизно теж саме можна сказати про індуїзм. Лише жменька індійців – представників вищих каст мали уявлення про Бхагават-Гіту чи Веди аж до XVIII ст., коли ці джерела були перекладені британськими вченими і представлені індійцям як священні тексти „індуїзму”. Але вже у XIX ст. рух, спрямований на реформування „індуїзму”, відродження його втраченої слави, став швидко розвиватися і набирати трансетнічного і дедалі більш глобального масштабу.

I, нарешті, третя тенденція – це формування достатньо потужної інтелектуальної традиції – як філософської, так і теологічної, - спрямованої на створення моделей переплавлення релігійної різноманітності на релігійний плюралізм, вироблення нової глобальної світової етики. Для неї, крім усього іншого, плюралізм розгортається не лише по горизонталі, а й по вертикалі, тобто охоплює історію, яка є не застиглими скрижалями, а відкритою книгою – не написаною, а такою, що пишеться. І якщо Бог обрав, до прикладу, один з народів, він може робити це знов і знов [Greenberg Irving. *Covenantal Pluralism // Journal of Ecumenical Studies*. -1997. Vol. 34. -Issue 3. - P. 425].

Ця тенденція пробиває собі шлях у дуже жорсткій боротьбі з релігійним ексклюзивізмом, зверхністю і ворожістю до „інших”. Сили сторін виглядають нерівними: з одного боку – тисячолітні стереотипи, колективна пам’ять, обтяжена за давними образами, ідеологічні машини цілих держав і розвинуті теологічні школи. З іншого – лише не надто широке коло інтелектуалів, які, до того ж, нерідко є маргіналами для „своїх” релігійних традицій (як-от, автор проекту глобального етосу Г.Кюнг, якому було заборонено викладати в католицьких університетах теологію). Але саме це вузьке коло здатне генерувати найбільш продуктивні і найбільш морально виправдані концепції релігійного розвитку планети [Див. зокрема: Kung Hans and Kuschel Karl-Josef eds. *A Global Ethic*. -New York: Continuum, 1993; *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World’s Religions / Ed. by H. Kueng and K.-J. Kuschel*. -New York: Continuum, 1995; Swidler Leonard, Mojzes Paul. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. - Philadelphia: Temple University Press, 2000].