

**ТЭАЛОГІЯ РЭЛІГІІ – ДЫСЦЫПЛІНА
ПАМЕЖЖА БАГАСЛОЎЯ І РЭЛІГІЯЗНАЎСТВА
(КАТАЛІЦКАЯ ПЕРСПЕКТЫВА)**

Аношка С. А.
(Варшава, UKSW w Warszawie)

Неўзабаве праміне пятая частка новага, XXI ст. Бадай, не будзе таямніцаю, што адной з найбольш характарыстычных рысаў новага светаўспрымання, з’яўляецца плюралізм – думак, поглядаў, ідэй і вартасцяў [4, с. 13]. Дзякуючы падарожжам, развіццю тэлекамунікацыі, а таксама той хвалі інфармацыі, якая штодзённа захлынае сярэдняга спажываўца, смела можна сцвярджаць, што мы жывем у шматэтнічным і шматрэлігійным свеце. Такая сітуацыя нараджае багата пытанняў і праблем, на якія варта шукаць адказаў у святле ўласнага рэлігійнага традыцыі. Дысцыплінаю, што цягам апошніх дзесяцігоддзяў спрабуе сінтэтычна займацца такімі даследваннямі, можа быць тэалогія рэлігіі – субдысцыпліна, якая паўстала на памежжы традыцыйнага багаслоўя і рэлігіязнаўства. І хаця апошнім часам у асяроддзі даследчыкаў, якія займаюцца рэфлексіяй над з’яваю рэлігіі ў свеце, усё мацней чутно галасы аб тым, што нібы тэалогія рэлігіі аджывае сваё на карысць кампаратыўнага тэалогіі, што прыйшоў час на змены, аднак тэалогія рэлігіі, як здаецца, надаль цешыцца папулярнасцю ў колах хрысціянскіх тэолагаў ды рэлігіязнаўцаў.

Сам тэрмін “тэалогія рэлігіі” адносна малады, бо з’явіўся ў 60-ых гг. мінулага стагоддзя, але нават у той час яшчэ не было мовы пра тое, каб лічыць тое за асобную дысцыпліну. Дзеля кшталтавання новага дысцыпліны важнымі сталі два моманты: першы – пасяджэнне Сусветнага Рады Цэркваў у 1961 г. у Індыі, дзе пад эгідаю лютэранаў адбыліся дзве навуковыя сесіі пад назваю “тэалогія рэлігій” [12, с. 5]; другі – выйсце ў свет працы нямецкага філосафа рэлігіі Хайнца Роберта Шлетэ *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»* [8, с. 320].

Нельга не ўзгадаць, што пытаннямі тэалогіі рэлігіі яшчэ раней у межах трактату *De religione* займалася хрысціянская апалагетыка, якая сёння ўваходзіць у склад фундаментальнага багаслоўя [9, с. 24]. Выходзячы з аргументацыі філасофскага натурны пра існаванне душы і Бога, апалагетыка мела абараніць гэту пра існаванне рэлігіі як феномена [7, с. 58]. Безумоўна, што на той час пад рэлігіяю разумелася толькі і выключна хрысціянства, бо толькі яно было сапраўднаю адзінаю праўдзіваю вераю. Іншыя ж рэлігіі,

што, як лічылася, са сваёй натуры былі фальшывымі, не мелі аніякае збаўчае вартасці, а таму й займацца чымсьці такім не было вялікага сэнсу. Наступствам такога падыходу было адсоўванне рэлігій па-за абшар зацікаўленасці хрысціянскіх багасловаў.

З іншага боку, пытанні сённяшняе тэалогіі рэлігіі ўваходзілі ў склад місіялогіі, бо менавіта хрысціянскія місіянеры займаліся беспасрэдным дзялягам з вернікамі іншых традыцый, рэлігіі ў дадзеным выпадку разглядаліся больш як грамадскі феномен. З надыходам новага часу і новых выклікаў усе тыя рэлігіі пачынаюць адыгрываць важную ролю ў справе дзялогу дзеля супакою і гармоніі чалавецтва [15, с. 105-106].

Яшчэ перад апошнім экуменічным саборам, які абрадаваў у 1962-1965 гг. у Ватыкане, ва ўлонні Каталіцкага касцёла пачалі ўздымацца спробы пошуку новых перспектыв у дачыненні да іншых рэлігій, дзе сатэрыялагічны аспект быў бы больш адкрытым таксама на тых усіх “іншых”. Наконадні II Ватыканскага сабору ў каталіцкім багаслоўі склаліся два напрамкі, што можна лічыць прэкурсорамі пазнейшага развіцця тэалогіі рэлігіі як асобнай дысцыпліны:

тэорыя т.зв. касмічнага запавету: пазахрысціянскія рэлігіі былі ўзнаванья за знакі чакання, бо з’явіліся як адказ на завет Бога з людзьмі; адзінае, адказ той не дадзены быў наўпрост, але толькі ў прыродзе і свядомасці тых жа людзей. І хаця такія рэлігіі мелі нейкія пазітыўныя элементы, тым не меней толькі і выключна ва ўлонні хрысціянства можна было сустрэць праўдзівага Бога і знайсці збаўленне ў Хрысце; прадстаўнікамі таго нурту былі езуіт, кардынал Ж. Данелю (1905-1974) ды езуіт, кардынал А. дэ Любак (1896-1991) [6, с. 5].

другім кірункам стала ідэя езуіта К. Ранэра (1904-1984) пра тое, што дар Божае ласкі сягае ўсіх і кожнага, у тым ліку прадстаўнікоў іншых рэлігій. Можа, яны й не да канца ўсведамляюць той факт па прычыне, напрыклад, грэху ці абьякавасці, але ж гэтыя рэлігіі ўжо з самога факту быцця сацыяльнымі дапамагаюць іх вызнаўцам адкрыцца на Бога і прыняць Ягоную ласку ў Хрысце, нават калі тое неўсвядомлена [2, с. 125].

Эсэнцыяльную змену ў гісторыі паставы Касцёла да нехрысціянскіх рэлігій прынёс II Ватыканскі сабор, дзе ўпершыню стасунак да іншых рэлігій быў не варожым, але ўжо напоўнены спагадаю і спробаю зразумення. Найбольш выразным тое стала ў дакуменце *Nostra Aetate* – дэкларацыі пра стасунак Каталіцкага касцёла да рэлігій нехрысціянскіх [3, с. 132]. Аднак варта таксама памятаць, што на саборы не было прадстаўлена аніводнае цэласнае канцэпцыі тэалогіі рэлігіі; галоўнаю

мэтаю быў усё-ткі аспект пастаральны, а не тэалагічна-рэлігіязнаўчы. Больш таго, на саборы пастулявана, што Святое Пісанне мае быць „душою ўсёй тэалогіі” [13, s. 19]. Тым не меней, варта таксама памятаць, што сам тэрмін *religio* мае лацінскія карэнні, што азначае брак адпаведнікаў у біблійных мовах, што вядзе да клопату: Біблія не ў стане дакладна і непасрэдна акрэсліць рэлігіі *par excellence* [9, с. 26].

Галоўным плёнам сабору па дадзеным пытанні было тое, што на іншыя рэлігіі Касцёл пачаў глядзець пазітыўна ў незалежнасці ад збаўчай натуры тых жа вызнанняў. Забрала аднак рэфлексіі багаслоўскага кшталту: якім чынам і ці ўвогуле вернікі іншых рэлігійных традыцый збаўляюцца ў сваіх рэлігіях? На тое пытанне дэкларацыя не адказвала.

Акрамя сабору іншымі чыннікамі, якія моцна паўплывалі на кшталтаванне асобнае дысцыпліны, былі глабалізацыя (і, як вынік, канец еўропацэнтрызму), міграцыі, рэлігійны плюралізм, секулярызацыя і ўзмацненне скептыцызму (ад індывідуалізму пачынаючы аж да агрэсіўных формаў атэізму). Ва ўсім гэтым тэалогія рэлігіі павінна была стаць варункам суіснавання розных рэлігій у гармоніі і супакою.

Што ж ляжыць у падставах новае дысцыпліны, якую метадалогія яна выкарыстоўвае і чым займаецца? У залежнасці ад таго, як будуць расстаўлены акцэнт, можна сцвярджаць, што тэалогія рэлігіі займаецца альбо рэлігію як феноменам увогуле, альбо дактрынаю канкрэтнае рэлігіі; безумоўна, усё тое мае адбывацца ў межах тэалагічнае рэфлексіі, бо інакш было б тое звычайным эмпірычным рэлігіязнаўствам. То бок, падсумоўваючы дадзеную частку, можна сказаць, што за тэалогія рэлігіі можна лічыць спробу багаслоўскае рэфлексіі над дактрынаю іншае рэлігіі, адрознай ад той, якую прадстаўляе даследчык-тэолаг рэлігіі. Таму, напрыклад, хрысціянская тэалогія рэлігіі, упісваючыся і ўваходзячы ў склад агульнае тэалогіі Касцёла, займаецца кваліфікацыяй іншых, пазыхрысціянскіх верванняў з мэтай даследвання аспекту збаўлення – сатэрыялогіі, а таксама аспекту праўды – надпрыроджанага характара канкрэтнай рэлігіі.

Сёння тэалогія рэлігіі ў межах агульнае каталіцкае тэалогіі пачынае быць практыкавана ў якасці асобнае субдысцыпліны ці нават самастойнае незалежнае тэалагічнае дысцыпліны. Менавіта з гэтае нагоды – прыналежнасці адразу да некалькіх пакрэўных тэалагічных навук – тэалогія рэлігіі можна называць дысцыплінаю памежжа [11, с. 163]. Тэалогія рэлігіі нібы ў прызме збірае ўсе філасофскія і тэалагічныя аспекты, што датычаць Бога, света і чалавека ў іх узаемным аднясенні і ўзаемадзеянні.

Якія ж галоўныя праблемы ставіць перад сабою тэалогія рэлігіі?

- Першым відавочным пытаннем будзе дагматычная рэфлексія, якая засяроджваецца вакол натуры збаўлення ў рэлігіях пазахрысціянскага абшару. Ці атрымаецца ў нас спаглядаць на іншыя рэлігійныя традыцыі без небяспекі рэлятывізму і захоўваючы веру ў спраўчую моц збаўлення асобы Езуса Хрыста? Не сакрэт, што істотаю рэлігіі, паводле дэфініцыі хрысціянскае тэалогіі, будзе сувязь паміж чалавекам і Богам, які дае сябе пазнаць праз Аб'яўленне (ў нашым выпадку тое адбылося праз асобу Хрыста). Праблематычным можа быць тое, што таямніца ўцелаўлення Езуса Хрыста адбылася ў канкрэтным гістарычным часе і абшары; што тады з іншымі рэлігіямі, дзе – атрымліваецца – Бог не аб'явіў сябе, бо Хрыстус з'явіўся толькі ў юдэа-хрысціянскім кантэксце? А калі закласці, што аб'явіўся нават там, адзінае, што тое даканалася ў іншы спосаб, дык чаму тады паміж рэлігіямі існуе аж так вялікая розніца ў параўнанні з хрысціянствам, дзе Езус Хрыстус – як верым, карона Аб'яўлення – быў аб'яўлены чалавеку? І ці Езус у такім выпадку можа “прэтэндаваць” на нейкую ўнікальнасць?

- Другім, не меней істотным чыннікам, можа быць праблема крытэрыялогіі ацэны праўдзівасці іншых рэлігій. Дзеля чаго тое так істотна? Перадусім, каб ведаць, ці канкрэтная рэлігія мае збаўчую моц, а таксама ці канкрэтная рэлігія ёсць рэлігіяй, а не, напрыклад, з'яваю іррэлігійнаю. Неад'емным будзе тут таксама селекцыя таго, што можна назваць святым і добрым, ад таго, што можа быць названа кепскім і грэшным. Паводле чыннікаў II Ватыканскага сабора, гэтымі крытэрыямі маюць быць праўда, дабро і святасць. То бок, гледзячы на іншыя рэлігіі, маюць яны мець рацыянальнасць, этычнасць ды тэалагічнасць (у значэнні збаўчым) [8, с. 326]. І, як бачым, збудаванне правільнай і метадалагічна правераанай крытэрыялогіі будзе, маўляў, адной з самых складаных праблем тэалогіі рэлігіі.

- Урэшце, трэцім заданнем тэалогіі рэлігіі мае быць магчымасць ацэны іншае рэлігіі з пазіцый уласнае веры, але толькі й выключна паводле прынцыпу “Чаго не можна зразумець, не варта ацэньваць”. Гэта азначае, што іншага можна зразумець выключна з яго ўласнае ўнікальнае перспектывы, спрабаваць паглядзець на свет іншымі вачыма. Што, безумоўна, зрабіць вельмі складана, бо акрамя як “уцелаўлення” ў свядомасць іншае асобы, што прыналежыць да адрознага ад нашага рэлігійнага светапогляду, мы павінны дапасаваць нашу ацэнку з аўтаацэнкаю іншае асобы. Лёгка дэклаваць, але як тое зрабіць? У тэалогіі рэлігіі ў сувязі з гэтым існуюць

дзве паралельныя тэндэнцыі, якія даволі папулярныя і выкарыстоўваюцца таксама ў пакрэўных дысцыплінах. З аднаго боку гэта прапанаваная французскім філосафам Полем Рыкёрам (1913-2005) герменеўтыка падазравання, якая мае выявіць і выдаліць фальшывыя стэрэатыпы, што могуць перашкаджаць у ацэнцы іншага; другая, – прапанаваная нямецкім філосафам Гансам-Георгам Гадамерам (1900-2002), – герменеўтыка выдабвання, якая мае *a priori* пазітыўнае настаўленне на адкрыццё таго, што нас яднае. Па гэтае прычыне тэалогія рэлігіі мае сягаць да вельмі розных крыніц – спраўджаных дадзеных, якія былі атрыманыя падчас эмпірычных даследаванняў [8, с. 326-327].

З вышэй напісанага можна вылучыць даволі істотную праблему, з якой павінна сутыкнуцца на пэўным этапе тэалогія рэлігіі: магчымасць пазнання Бога і збаўленне ў іншае рэлігійнае традыцыі. З аднаго боку, вядома, што існуе паўсюдная Божая воля збаўлення для кожнае чалавечае істоты, з другога, маўляў, мы, хрысціяне, прымаем канкрэтызацыю той Божай волі ў збаўчым здарэнні Езуса з Назарэту. У сувязі з такім дыспутам у тэалогіі рэлігіі ў 80-ых гг. XX ст. сфармаваліся і надале існуюць некалькі асноўных шляхоў, якія навукова прынята называць трыма парадыгмамі тэалогіі рэлігіі [17, с. 13-14]:

- эксклюзіўзм – збаўчае пазнанне Бога можа быць толькі выключна ў традыцыі хрысціянскай, альбо, у больш вузкай трактоўцы, толькі ў рыма-каталіцкім Касцёле ці праваслаўі (ў залежнасці ад канфесійнае прыналежнасці багаслова). Эксклюзіўзм можа выступаць у дзвюх адрозных постацях – эклезіяцэнтрызму альбо хрыстацэнтрызму. Ліберальная форма эксклюзіўзму дапускае магчымасць збаўлення па-за хрысціянствам, але толькі на дарозе т.зв. асабістага збаўлення, то бок без канкрэтнае рэлігіі;

- інклюзіўзм – збаўчае пазнанне Бога можа быць таксама ў іншых рэлігіях, праўда, адна з тых рэлігій – хрысціянства – мае найбольш дасканалы характар пазнання Бога, бо ў Езусе Хрысце даканалася поўня Аб'яўлення, а значыць, хрысціянства дамінуе над іншымі рэлігіямі з пункту гледжання эфектаў збаўлення;

- плюралізм – збаўчае пазнанне Бога можа быць і ёсць у шэрагу розных рэлігій, пры тым, што ў аніводнае з іх не асягае абсалютнае дасканаласці, бо для чалавека Бог заўсёды застаецца *ineffabile mysterium* – недаступнаю розуму таямніцаю [16, с. 64-65]. Гэта вядзе да высновы, што не існуе найбольш дасканаласці рэлігіі, але, разам з тым, тое не азначае, што ўсе рэлігіі аднолькава сабе роўныя – такая пазіцыя вяла б тады да рэлятывізму.

Безумоўным мінусам, з пункту гледжання багаслоўя, будзе тут “кеноза” Хрыста: Езус выступае на тым самым узроўні, што Крышна, Буда альбо Мухамад. Пры такім поглядзе Хрыстус будзе *totus Deus* (увесь боскі) але ўжо не *totum Dei* (увесь Бог) [10, с. 115].

Сённяя каталіцкая тэалогія рэлігіі больш схіляецца да другога з узгаданых вышэй напрамкаў, але разам з тым мае вымоўна хрыстацэнтрычны акцэнт. Напрыклад, у якасці пацверджання такой пазіцыі Касцёла могуць быць словы папы Паўла VI (1963-1978) з адгартацыі 1975 г. *Evangelii nuntiandi*: толькі ў рэлігіі Езуса паўстаюць сапраўдныя і жыццёвыя рэалізацыі з Богам [14, nr 53].

У дакументах Міжнароднай Тэалагічнай Камісіі таксама звяртаецца ўвага на аспект збаўлення, і падкрэсліваецца пры гэтым, што Касцёл – паўсюдны сакрамэнт збаўлення [5, с. 267-268]; тым самым навязваючы да зместу дакументаў і пастановаў апошняга сабора. Тое можа сведчыць пра тое, што, паводле афіцыйнай сучаснай дактрыны Касцёла, не-хрысціяне маюць сувязь не толькі з Хрыстом – галавою Касцёла, але таксама й з самім Касцёлам – Ягоным целам. Адсюль можна зрабіць выснову, што пазахрысціянскія рэлігіі таксама маюць сваю збаўчую функцыю, бо дапамагаюць людзям у асягненні сваёй апошняй мэты.

Такім чынам, хрысціянская тэалогія рэлігіі, звяртаючыся ў кірунку пазахрысціянскіх рэлігій, заўсёды падкрэслівае пэўныя рысы, што становяць падмурак нашага багаслоўя. Перадусім, гэта ўнікальнасць постаці Езуса Хрыста ды адметнай ролі Ягонага Касцёла; па-другое, патрэба няспыннага ачышчэння дзеля асягнення святасці; па-трэцяе, істотным элементам адносінаў з “іншым” мае быць дыялог; і, ўрэшце, місійны наказ, які паходзіць ад самога Езуса Хрыста [10, с. 282-283].

Тэалогія, у тым ліку тэалогія рэлігіі, павінна сёння выходзіць па-за межы вузкага кола самарэфлексіі, спрабаваць заглядаць у закармаркі таямніцы, якая яшчэ не была адкрытая і даследваная, тэалогія мае трымаць руку на пульсе сучаснага так хутка зменлівага свету. Дзеля таго, каб тэалогія надала заставалася часткаю культурнае спадчыны чалавецтва, варта спрабаваць іншым чынам акрэсліваць сваё месца і прастору дзеля існавання і функцыянавання нашае хрысціянскае веры [1, с. 115]. Маўляў, тэалогія рэлігіі варта нашае ўвагі ўжо толькі дзеля таго, што, займаючыся істотнымі і важнымі пытаннямі суіснавання розных рэлігій у свеце мадэрну, спрабуе такой рэфлексіяй займацца.

КРЫНІЦЫ І ЛІТАРАТУРА

1. Bokwa, I. Filozoficzno-kulturowe tło pluralistycznej teologii religii / I. Bokwa // *Studia Theologica Varsaviensia*. – 2006. – №44/1. – S. 115-137.
2. Burkhard, J. J. Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World / J. J. Burkhard. – Collegeville: Liturgical Press, 2004.
3. Cassidy, E. I. Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate / E. I. Cassidy. – New York, Mahwah: Paulist Press, 2005.
4. Carson, D. A. The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism / D. A. Carson. – Grand Rapids: Zondervan, 1996.
5. Gorski, E. F. Theology of Religions: A Sourcebook for Interreligious Study / E. F. Gorski. – New York, Mahwah: Paulist Press, 2008.
6. Govaerts, R. Cosmic Prayer and Guided Transformation: Key Elements of the Emergent Christian Cosmology / R. Govaerts. – Eugene: Pickwick Publications, 2012.
7. Graham, E. Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion / E. Graham. – Eugene: Cascade Books, 2017.
8. Kałuża, K. Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii / K. Kałuża // *Studia Oecumenica*. – 2009. – №16. – S. 319-358.
9. Kamykowski Ł. Teologia religii. Pojęcie – natura – przedmiot / Ł. Kamykowski // *Teologia religii: chrześcijański punkt widzenia*, t. 2 / G. Dziewulski. – Łódź, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2007. – s. 21-33.
10. Kubacki, Z. Wprowadzenie do teologii religii / Z. Kubacki. – Warszawa: Wydawnictwo RHETOS, 2018.
11. Ledwoń, I. S. Metodologiczny status teologii religii / I. S. Ledwoń // *Studia Nauk Teologicznych*. – 2007. – №2 – S. 145-164.
12. Lin, J. van. Shaking the Fundamentals: Religious Plurality and Ecumenical Movement / J. van Lin. – Amsterdam, New York: Rodopi, 2002.
13. Moloney, F. J. Vatican II and ‘The Study of the Sacred Page’ as ‘The Soul of Theology’ / F. J. Moloney // *God’s Word and the Church’s Council: Vatican II and Divine Revelation* / M. O’Brien, C. Monaghan. – Adelaide: ATF Theology, 2014.
14. Paweł VI, Adhortacja Apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym / Paweł VI. – Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2001.
15. Ratzinger J. Dialog religii i stosunki chrześcijańsko-żydowskie / J. Ratzinger // *Granice dialogu* / J. Ratzinger. – Kraków: Wydawnictwo „M”, 2000.

16. Ruokanen, M. The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions: According to the Second Vatican Council / M. Ruokanen. – Leiden: Brill, 1992.

17. Wirén, J. W. Hope and Otherness: Christian Eschatology and Interreligious Hospitality / J. W. Wirén. – Leiden, Boston: Brill; Rodopi, 2018.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД У А. ЛОСЕВА И Ж. ГУРВИЧА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

*Игумен Ермоген (Панасюк)
(Минск, Минская духовная академия)*

Одной из актуальных методологических проблем современного богословия является создание такой теории рациональности, которая обеспечила бы метаподход ко всему комплексу теологических дисциплин. В настоящее время существует целый спектр методологий, ни одна из которых не способна претендовать на универсальность. Так известный французский богослов и философ отец Жан Грейш в своем фундаментальном трехтомном труде «Купина неопалимая и свет разума: возникновение философии религии» выделяет пять основных парадигм рациональности: спекулятивную, критическую, феноменологическую, аналитическую и герменевтическую [1]. Данная классификация скорее отражает диахроническую ретроспективу развития философской мысли, чем позволяет выявить ту инвариантную составляющую рациональности, которая связала бы эти подходы воедино.

Русский философ А.Ф. Лосев в течение всей своей жизни был неустанным пропагандистом диалектического метода, который, с его точки зрения, как раз и обладает такой универсальностью. Одним из важных аспектов данного метода является априорно-принудительно-нормативный характер смысловой сферы, который в настоящее время склонен восприниматься как тоталитарный стиль мышления, обусловленный определенными социально-историческими обстоятельствами. К Лосеву такая оценка легко применима, так как и в самом деле, советская действительность не располагала к свободному полету дискурсов, а использование диалектического метода было возведено в ранг своего рода философского культа. Важно подчеркнуть принципиальную разницу не столько в понимании этого метода Лосевым и официальной советской философией, сколько в его применении. Абсолютизация диалектики в советском государстве да-