

**МІЖ- ТА ІНТРАРЕЛІГІЙНА ОСВІТА.
ІНКЛЮЗИВІЗМ ЯК БОГОСЛОВСЬКА ОСНОВА
МІЖРЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ**

Запропоновано міжрелігійну освітню модель, яка опирається на герменевтично-діалогічний принцип формування релігійної ідентичності особи. Проаналізовано малодосліджену інклюзивну модель між(інтра)релігійної освіти, яку автор вважає найприйнятнішою і необхідною в контексті сучасної релігійної освіти в європейському суспільстві й Україні зокрема. Критично осмислено ексклюзивізм та плюралізм як моделі релігійної освіти й показано, що вони, на відміну від моделі радикального інклюзивізму, не можуть служити богословською основою для між(інтра)релігійної освіти, оскільки не спрямовані на досягнення справжнього міжособистісного, між(інтра)релігійного діалогу.

Релігійна освіта в сучасному суспільстві переживає надзвичайно швидкий і напружений період розвитку й трансформації, зважаючи на загальну динаміку розвитку самого суспільства. Тільки протягом другої половини ХХ століття релігійна освіта в державних школах Західної Європи зазнала ряд змін. До 1960-х років вона була строго конфесійною, монорелігійною, тобто відбувалася у формі християнського виховання та плекання у вірі. Учитель мав бути свідком віри, який через власне свідчення мав забезпечити передання християнської традиції. Західноєвропейське суспільство на той час було культурно й релігійно гомогенним. До середини 70-х років під впливом процесу секуляризації та II Ватиканського Собору релігійна освіта почала брати за основу герменевтику досвіду. Домінував корелятивний дидактичний підхід, тобто основою вивчення християнської релігії були дискусії, під час яких учні під керівництвом учителя намагалися знайти точки перетину християнства, з одного боку, і власного досвіду та питань щодо сенсу людського існування, з іншого. Ці два етапи можемо охарактеризувати як «навчання в релігії».

До кінця 1980-х років релігійна освіта стала узвичаєним шкільним предметом: учитель як експерт мав представити культурні цінності християнської релігії об'єктивно та безсторонньо. Наступна фаза розвитку настала на початку 1990-х років: фокус релігійної освіти повністю змістився з християнства на інші релігії. Західноєвропейське суспільство перестало бути культурно, етнічно, національно й релігійно однорідним, тому й релігійна освіта в державних школах не могла залишатися монорелігійною. Монорелігійне «навчання в релігії» перетворилося на мультирелігійне «навчання про релігії».¹ Завданням учителя було подати учням ряд об'єктивних знань про основні релігії світу.

У середині 1990-х років у новому постмодерному періоді релігійна освіта стала місцем пошуку смислу життя. Систематичне об'єктивне вивчення набору фактів про світові релігійні традиції та доктрини замінювалося суб'єктивними інтерпретаціями питань про сенс людського існування. Центром уваги стали учні та їхні особисті зацікавлення, погляди, інтерпретації тощо. Новий період релігійної освіти не залишив місця для об'єктивності в питаннях релігії та віри в Бога, заклавши фундамент для релігійного релятивізму й нейтралітету. Якщо ж сама релігійна освіта (вчителі, розробники програм) стоїть на позиції релятивізму та нейтралітету в питаннях віри, то чи можна очікувати від учнів, які не отримали релігійного виховання вдома, позиції релігійного залучення, вибору конкретної релігійної традиції або ж формування певних релігійних цінностей чи переконань? Досвід останніх десятиліть показує, що відповідь на ці запитання негативна. Позиція релігійного релятивізму та нейтралітету дотепер залишається найпоширенішою релігійною позицією людей у західноєвропейському суспільстві. З такою ситуацією пов'язаний початок ряду нових процесів, які є серйозними викликами для релігійної освіти, Церкви та її дотеперішніх стосунків зі світом. До основних серед них можна зарахувати релігійний плюралізм, індивідуалізм та детрадиціоналізм.

Зокрема, релігійний плюралізм охоплює все різноманіття фундаментального вибору життєвого шляху, що є частиною сучасного суспільного контексту. Сьогодні в Західній Європі християнство є лише одним із таких шляхів, лише однією пропозицією відповідей на запитання про сенс життя, лише однією релігією поміж безлічі інших.

Процес детрадиціоналізації, про який говорить Л. Буве, є процесом переривання тягlosti християнської традиції, що передбачала передавання її від одного покоління до іншого. Формування християнської ідентичности

¹ Див.: Didier Pollefeyt. *Imparting Life. Religious Tradition in Catholic Religious Pedagogics: Developments and Prospects // Reader: Course Didactics (A0950). Religious Education. Leuven 2005.*

перестало бути ідеологічним взірцем, згідно з яким батьки, школа та суспільство намагалися виховати і сформувати християнина. Тепер кожен індивідуум сам є відповідальним за формування власної ідентичності, і це завдання ускладнене надто широким спектром релігійних пропозицій. Така відповідальність веде до індивідуалізму в усіх сферах життя. У де-традиціоналізованих та індивідуалізованих суспільствах релігійна освіта більше не може покладатися на нерозривний зв'язок між вірою та сучасною культурою, оскільки християнство й сучасна культура сьогодні майже не перетинаються, тобто не утворюють точок перетину, на яких міг би опиратися такий зв'язок.²

Між- та інтрарелігійна освіта

Відштовхуючись від викликів, які ставить розвиток і поширення вищезазначених процесів, сьогодні західноєвропейське суспільство входить у новий період релігійної освіти. Така освіта називається міжрелігійною і ґрунтується на досвіді попередніх періодів. Від монорелігійної освіти вона бере позицію необхідного залучення учнів до певної релігійної традиції чи релігійної групи, позицію міцної особистої віри та осмислених релігійних переконань. Від мультирелігійної освіти нова модель запозичує орієнтацію на учнів, їхні проблеми й зацікавлення, які повинні багато в чому визначати навчальну програму релігійної освіти. Учні залишаються активними суб'єктами навчального процесу, маючи можливість вільної інтерпретації та власного аналізу. Міжрелігійна модель є «навчанням із релігії», тобто учні через діалог, дослідження й інтерпретацію власної та інших релігійних традицій отримують можливість формувати себе, будувати власну релігійну ідентичність.

У цій статті я хотіла б запропонувати власне бачення міжрелігійної освітньої моделі, яка тільки починає розвиватися й обговорюватися в сучасному європейському світі. Ця модель опирається на герменевтично-діалогічний принцип формування релігійної ідентичності особи, тому розглядає весь процес релігійної освіти як герменевтичний і діалогічний. Модель міжрелігійного навчання передбачає, що учень перебуває в межах своєї релігійної традиції через особистий стосунок з Богом та приналежність до релігійної групи, однак у процесі такого навчання учень розширює та досліджує ці межі через пізнання інших релігійних традицій та

² Див.: Lieven Boeve. Religion after Detraditionalisation. Christian Faith in a Post-secular Europe // *The New Visibility of Religion in European Democratic Culture: Conference Proceedings 2004* / ред. Michael Hoelzl <<http://www.art.man.ac.uk/RELTHEOL/network/conference%20proceed.pdf>> (доступ: січ. 2007).

світоглядів, одночасно поглиблюючи розуміння власної релігійної позиції. Кульмінацією процесу міжрелігійного навчання є міжособистісний міжрелігійний інклюзивний діалог, у якому дві особи приймають одна одну з релігійними відмінностями й особливостями, не применшуючи їх. Такий діалог відіграє найважливішу роль у процесі формування релігійної ідентичності.

Перш ніж приступити до детального розгляду міжрелігійної моделі, я хочу коротко зупинитися на релігійній освіті в контексті України. На сьогодні Україна залишається культурно, етнічно й релігійно однорідним суспільством. Зокрема, 97 % зареєстрованих релігійних спільнот називають себе християнськими.³ З цієї причини вважаю, що в нас треба застосовувати радше інтрарелігійну (міжконфесійну) модель, яку можна назвати моделлю в межах міжрелігійної освіти. Вона ґрунтується на тих самих принципах і має ту саму структуру, проте ґрунтовне дослідження інших світових релігійних традицій у нашому контексті є, очевидно, недоцільним. Також через дуже малу кількість представників інших релігій в Україні загалом нема можливості для міжрелігійного міжособистісного діалогу. Тому релігійна освіта в Україні має перебувати загалом у межах християнства: дослідження християнських конфесій, досягнення інтрарелігійного (міжконфесійного) діалогу з їх представниками, формування толеранції, поваги, бажання розуміти й пізнавати представників інших християнських конфесій. Попри те, у цій статті я розглядатиму ширшу концепцію міжрелігійної освіти й відштовхуватимуся від контексту західноєвропейського сучасного суспільства.

Отже, основне завдання міжрелігійної освіти – допомога у формуванні релігійної ідентичності учнів та забезпечення можливостей для цього. Почнемо з питання: *що таке ідентичність?* Загалом я хотіла б відповісти на це запитання двома визначеннями. Перше належить Ерікові Еріксону: «Ідентичність – це стале, унікальне й чітке бачення власного існування»⁴. Друге сформулював Чарлз Тейлор:

Ідентичність – це те, хто ми є, де і звідки ми є, «щось», що треба розвивати... «тло», яке надає смислу власним смакам, бажанням, думкам, переконанням; і формування ідентичності – це розвиток чи побудова цього «тла».⁵

³ Статистика, наведена Релігійно-інформаційною службою України (<<http://risu.org.ua>>; доступ: січ. 2007).

⁴ Erik Erikson. *Identity. Youth and Crisis*. New York 1968 (наведено за: Dirk Hutsebaut. *Religion and Identity // Interreligious Learning (BETL)* / ред. D. Pollefeyt. Leuven 2007. Тут і далі переклад іншомовних цитат мій – О. С.

⁵ Charles Taylor. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Chichester: Princeton University Press 1994, с. 33.

Концепція людської ідентичності не є монолітною. Психолог Вільям Джеймс робить розрізнення між «Я» – незмінним еґо, яке перебуває в процесі організації та інтерпретації свого досвіду, і «Мене» – еґо, яке постійно реагує на різні зовнішні впливи, займає різні позиції, взаємодіє з оточенням, його правилами й очікуваннями, допомагаючи людині адекватно в ньому існувати. «Мене» можна асоціювати з соціальною ідентичністю людини (у стосунку до суспільного оточення) та релігійною ідентичністю (у стосунку до трансцендентного).⁶

Джеймсове розрізнення між «Я» і «Мене» я б ототожнила з двома концепціями Поля Рікера – *idem*-ідентичності та *ipse*-ідентичності. Можна сказати, що Рікер реінтерпретував Джеймса через поняття життєвого нарративу, або історії життя. *Idem*-ідентичність (Джеймсове «Я») – це усвідомлення однаковості й постійності власного життя як життя власної ідентичності, історія життя особи, сформована в минулому, яка робить людину такою, якою вона є. *Ipse*-ідентичність (Джеймсове «Мене») виходить за межі однаковості й постійності, це іншість особи для неї самої, спрямована в майбутнє, яка визначає поведінку людини в оточенні та дає відповіді на запитання: «Ким я є?» і «Ким я буду?». У процесі пошуку відповідей на ці запитання людина стає сама собою, відшукує себе через аналіз та інтерпретацію свого минулого, переказування власної історії життя, стає оповідачем особистого життєвого нарративу в намаганні знайти його сюжет – сенс свого життя.⁷ Це є процес формування ідентичності, і цей процес за самою суттю є герменевтичним, оскільки власне через інтерпретацію життєвого нарративу формується людська ідентичність.

Проте я твердо переконана, що процес формування ідентичності є також і діалогічним. Цю думку розвиває російський філософ Михайло Бахтін.⁸ Він опирається на спосіб писання Федора Достоєвського, стверджуючи, що цей спосіб є повністю діалогічним актом. Достоєвський створює форми й сюжети роману, своїх героїв та характери, проте водночас ці герої та характери змінюють його, трансформують таким чином, що автор творить і бере участь у діалозі, не залишаючи в ньому за собою останнього слова. Саме в цьому Достоєвський виражає діалогічну природу людського життя і людської думки.

Кожна людська думка виражається через слова. Нема думки без слів. А слово завжди є діалогічним. «Слово – це місток, перекинутий між мною

⁶ Див.: William James. *The Principles of Psychology*, т. 2. London 1890, с. 291-401.

⁷ Paul Ricoeur. *Ethics and Culture*. Habermas and Gadamer in Dialogue // *Philosophy Today* № 17 (1973) 159-160.

⁸ *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov* / ред. М. Bakhtin, P. Medvedev, V. Voloshinov, P. Morris, G. Roberts. London 1994.

та іншим... Слово – це територія, яку займають як адресат, так і адресант»⁹. І людська думка, яка складається зі слів, – це також діалог, діалог між «Я» і «Мною» («Мене»), між *idem*-ідентичністю та *ipse*-ідентичністю, між однаковістю та іншістю особи для неї самої, між її незмінністю в часі та динамічною спрямованістю в майбутнє. Отже, людська ідентичність та її формування є перманентним діалогічним стосунком, цей діалог не закінчується ніколи. У ньому нема останнього визначального слова. Проте саме діалогічність через значний тиск на переконання, спостереження, позицію особи робить людську ідентичність надзвичайно крихкою. Тут особа не може заховатися за теоретичною чи методологічною стіною правил та заборон, натомість змушена постійно реінтерпретувати, будувати й знаходити себе заново, після кожної зустрічі з іншістю.¹⁰ Це є концепція перманентного формування власної ідентичності в завжди відкритому діалозі з «іншістю».

На цьому етапі я можу дійти висновку, що формування людської ідентичності є герменевтично-діалогічним процесом. Ці дві характеристики стосуються і формування релігійної ідентичності, формування ідентичності в стосунку до трансцендентного. Таке формування є герменевтичною діяльністю, оскільки проявляється в інтерпретації власного релігійного нарративу й основних релігійних нарративів інших. Тому релігійна освіта, спрямована на формування релігійної ідентичності, має бути герменевтичною. Також вона має бути діалогічною, оскільки, інтерпретуючи власний релігійний нарратив, а також релігійні нарративи інших, людина вступає з ними в діалог.

Відштовхуючись від цього твердження, хочу представити своє розуміння структури й основних напрямних міжрелігійної освіти. Отже, я бачу сучасну релігійну освіту як процес герменевтично-діалогічного руху. Він починається і закінчується в межах певної релігійної традиції, йде в напрямку пізнання інших релігійних традицій та вірувань через реінтерпретацію свого релігійного світогляду. Кульмінаційним моментом цього процесу є досягнення справжнього міжособистісного між(інтра)релігійного діалогу.

Почнемо детальніший аналіз процесу релігійної освіти з місцезнаходження учня в цьому процесі. Отже, між(інтра)релігійна освіта передбачає, що учень є вкоріненим у власну релігійну традицію впродовж усього процесу навчання, під час якого християнська ідентичність учня формується, розширюється та збагачується. Ця умова є необхідною для

⁹ *The Bakhtin Reader*, с. 58.

¹⁰ Див.: Dany Wildemeersch, Hugo Vanheeswijk. *Reconsidering Dialogue in Intercultural Learning and Education // Interreligious Learning*.

міжрелігійної освіти, яка саме цим в основному й відрізняється від мультирелігійної освіти. Роджер Бурггрейв зауважує, що «ми не можемо досліджувати релігійні традиції інших, виходячи з нейтральної позиції, а тільки з позиції власної релігійної традиції».¹¹ Інакше це буде занадто поверхове дослідження. Іноземну мову ми вивчаємо через рідну мову. Так само іншу релігійну традицію ми вивчаємо за допомогою символів, мови й категорій власної традиції. Це є релігійність «зсередини», підхід до іншости з власного місцезнаходження, зсередини.¹²

Тільки за умови приналежності до конкретної культурно-релігійної групи можна досягнути глибокого діалогу з іншими групами. Правдива зустріч між релігіями та релігійними групами можлива тільки тоді, коли обидві сторони належать до них. Коли учасник діалогу перебуває поза колом власних релігійних переконань і поглядів, він перестає репрезентувати власну традицію. Він радше стає представником релігійного синкретизму, релятивізму чи плюралізму.

Крім того, у процесі релігійної освіти формування учня має здійснюватися в межах кола власного релігійного світогляду на трьох рівнях, які ми далі розглянемо докладніше: бути закоріненим у конкретній «кумулятивній» релігійній традиції, бути членом релігійної інституційної спільноти, а також мати особисту віру в трансцендентне.

Розвиток релігійної ідентичності особи означає розширення релігійного кола через аналіз, реінтерпретацію та дослідження меж власного світогляду внаслідок зустрічі й діалогу з іншими світоглядами. Таке розширення має дві основні герменевтично-діалогічні напрямні: пізнання інших (аллоінтерпретація) та самопізнання (автоінтерпретація).¹³ Ці лінії дуже часто переплітаються. Наприклад, на початку навчання учень інтерпретує як інші релігійні традиції, так і власну в категоріях останньої. Це є автоінтерпретація інших та власної традиції. Далі учень починає пізнавати, вивчати, досліджувати категорії інших релігій, і це дає йому можливість інтерпретувати їх у їхніх же категоріях. Це є аллоінтерпретація інших традицій. Далі учень навіть може інтерпретувати власну традицію в категоріях інших традицій. Це є процес алло-інтерпретації власної релігії.¹⁴

Що необхідно для якомога глибшого пізнання інших релігійних світоглядів у їхніх власних категоріях? Для цього потрібен діалог з ними

¹¹ Roger Burggraeve. *Alterity Makes the Difference. Ethical and Metaphysical Conditions for an Authentic Interreligious Dialogue and Learning // Interreligious Learning.*

¹² Там само.

¹³ Терміни «аллоінтерпретація» та «автоінтерпретація» запозичено в: Carl Sterkens. *Changes in Commitment and Religiocentrism through Interreligious Learning // Interreligious Learning.*

¹⁴ Поп.: Carl Sterkens. *Changes in Commitment.*

на трьох рівнях, які творять так зване герменевтично-діалогічне коло, у межах якого вчитель та учні інтерпретують свої та інші релігійні наративи на уроках. Це рівень «кумулятивної релігійної традиції» як історичний багаж об'єктивних фактів про минуле релігійне життя спільноти, котрий передається від особи до особи, від покоління до покоління; рівень «соціальної групи» як видимої релігійної інституції з правилами й вимогами до її членів; та рівень «індивідуальної віри» як внутрішній особистий досвід трансцендентного.¹⁵

На першому рівні дуже важливо представляти релігійну традицію як динамічний процес, а не статичне явище. Цей процес означає, що традиції змінюються, інкультуруються, розвиваються, іноді внутрішньо суперечливо, формуються залежно від контексту,¹⁶ навіть якщо їхнє ядро залишається сталим і незмінним.

На другому рівні важливо враховувати, що участь у релігійних соціальних групах є інтегральною частиною формування релігійного світогляду, яке відбувається в суспільному оточенні.¹⁷ На цьому рівні процеси формування соціальної та релігійної ідентичностей перетинаються.

На третьому рівні існує значна небезпека замкнути індивідуума в стереотипи релігійної групи чи традиції. Щоб цього не сталося, важливо дати учням можливість глибоко досвідчити особисту віру іншої релігійної особи в контексті її традиції та допомогти їм у цьому. Тут хорошим прикладом може стати підхід учителя релігійної освіти Енн Крісман, яка викладає в школі для розумово неповносправних дітей.¹⁸ Таким дітям бракує навиків читання, писання, а також уміння сприймати велику кількість інформації, віддаленої від конкретного життя конкретної особи. Тому на уроках Енн проковує якомога більше дискусій, де учні мають можливість слухати, досвідчувати та інтерпретувати релігійний досвід один одного, а також запрошуює гостей, які можуть поділитися своїм релігійним досвідом.

¹⁵ Див.: Robert Jackson. *The Warwick RE Project: An Interpretive Approach to Religious Education // Religious Education USA 94/2 (1999) 209.*

¹⁶ Там само.

¹⁷ Аналізуючи суспільні структури, індивідуум вирізняє соціальні категорії через вирізнення їх рис та відмінностей одна від одної. У такому процесі соціальної категоризації людина може швидко ідентифікувати певний об'єкт із групою, до якої він належить. Так творяться соціальні стереотипи й узагальнення. Вирізняючи соціальні категорії, такі, як стать, вік, статус, релігія, національність, людина зараховує себе до тої чи іншої категорії чи виключає себе з неї. Так формується соціальна ідентичність особи. Див.: Henri Tajfel. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge 1981, с. 70.

¹⁸ Див.: Anne Krisman. *Speak from the Heart: Exploring and Responding to Religious Education in the Special School* <http://www.farmington.ac.uk/documents/reports/framed/teaching_training.html> (досгун: січ. 2007).

Релігійна освіта з таким акцентом на третьому рівні дає можливість для діалогу та інтерпретації релігійної досвіду через особистісний контакт. Тут можемо знову вказати на герменевтично-діалогічний характер релігійної освіти, яка має фокусуватися на здобутті учнями інтерпретативного й між-особистісного знання про релігію. А таке здобуття можливе лише через участь учнів у релігійних наративах інших, через емпатію в діалозі. Однак тут важливо зберегти баланс між «суб'єктивним» заглибленням у пізнанні іншого, з одного боку, і збереженням відстані та «об'єктивності» щодо інших релігійних світоглядів, пам'ятаючи, що вони залишаються «іншими».

Другою герменевтично-діалогічною напрямною в процесі релігійної освіти є автоінтерпретація, тобто інтерпретація власної релігійної традиції в її ж категоріях, інтерпретація власного релігійного світогляду, його аналіз, критика, очищення, розширення та збагачення. Це відбувається через найглибший з можливих діалогів із власною традицією, її пізнання та дослідження, звернення до історичних джерел, їх критичний аналіз, спроба інтерпретації, інкультурації та реконтекстуалізації з осмисленням стану сучасного світу.

Процес автоінтерпретації також безпосередньо пов'язаний з аллоінтерпретацією, оскільки саме в процесі вивчення інших релігійних світоглядів учень може шукати й знаходити точки близькості й розрізнення, розширювати й досліджувати межі власного релігійного світогляду, творити спільну основу для діалогу. Тут знову варто згадати концепцію діалогу Михайла Бахтіна. У такому інтерпретативному діалозі, у кожній зустрічі-діалозі з іншістю відбувається переривання власної ідентичності, яке уможливорює новий початок, коли людина заново підходить і реконтекстуалізовує власну ідентичність, власну релігійну традицію тощо. Саме зустріч та діалог із релігійною «іншістю» спонукає людину взяти на себе відповідальність за переосмислення, реінтерпретацію власної релігійної ідентичності, власного релігійного наративу й світогляду.¹⁹

На цьому етапі я також хочу нагадати про важливість реконтекстуалізації власної релігійної традиції. У вступі я вже згадувала про процеси детрадиціоналізації, плюралізації та переривання тяглості передання християнської традиції, зважаючи на зменшення точок перетину між християнством і сучасною культурою. Дехто говорить навіть про їх остаточний розрив і неможливість зустрічі. Так, сучасний західний контекст таки перериває християнський мета-наратив, і все ж таке переривання дає змогу обернутися назад, критично відновити минуле традиції та реінтерпретувати її в новому контексті – реконтекстуалізувати, як зазначає

¹⁹ Див.: D. Wildemeersch, H. Vanheeswijk. Reconsidering Dialogue.

Л. Буве, тобто кожен вірний має радикальний обов'язок власними зусиллями, через власне пережиття й переосмислення традиції продовжити її передавання й розвиток у собі – і, як наслідок, у сучасному світі; це є процес постійної реконтекстуалізації та максимальної інтерналізації християнського нарративу герменевтично-діялогічним шляхом.²⁰ І, на мою думку, концепція Л. Буве про переривання традиції як можливість для її реконтекстуалізації тут надзвичайно співзвучна з концепцією М. Бахтіна про переривання ідентичності в діалозі з «іншістю» як можливості для ре-формування власної ідентичності.

Таке позитивне бачення релігійної «іншости», сучасного контексту детрадиціоналізованого й плюралізованого світу, а також виховання толеранції, поваги, бажання розуміти й досліджувати інші релігійні традиції в межах міжрелігійної освітньої моделі, до речі, відкриває Церкві шлях до служіння світові. Монорелігійна модель, яку здебільшого застосовує Церква в процесі катехизації у своїх школах, на парохіях тощо, є реалізацією однієї з трьох функцій Церкви²¹, а саме функції свідчення – *marturia*. Міжрелігійна модель розширює самореалізацію Церкви до ще однієї функції – *diakonia*, тобто служіння людям, якого Церква досягає, долучаючись до формування толерантного демократичного суспільства.

На мою думку, у контексті служіння людям у межах міжрелігійної освітньої моделі кульмінаційним етапом в релігійній освіті є міжособистісний між(інтра)релігійний діалог. Для початку, варто зробити розрізнення між двома типами діалогу: діалогом з іншими релігійними традиціями, світоглядами й релігійно-соціальними групами і діалогом з людьми інших релігійних традицій, світоглядів та груп. Основна відмінність між ними – те, що в першому випадку для особи в діалозі природно залучатися до однієї або кількох традицій і спільнот або виключати себе з них, відповідно до набутої інформації та власного ставлення. Тут завдання релігійної освіти – допомогти учням глибоко осмислювати й аналізувати таке залучення чи виключення. У другому ж типі діалогу неприпустимо виключати чи заперечувати особу, незалежно від її релігійної позиції та переконань, оскільки кожна людина має право бути визнаною, прийнятою і залученою зі сторони іншої особи, на основі незмінної та сталої *idem-ідентичності* кожного.

²⁰ Див.: Lieven Boeve. *Beyond Correlation Strategies. Teaching Religion in a Detraditionalised and Pluralised Context // Interreligious Learning.*

²¹ Ми використовуємо загальне розрізнення між трьома функціями самореалізації Церкви у світі: *marturia* як свідчення Церкви та проголошення Євангелія для світу (служіння Слову); *leitourgia* як літургійна й молитовна прослава Бога (служіння Богові); *diakonia* як служіння Церкви людям (служіння ближнім). Пор.: W. Przygoda. *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II.* Lublin 1998, с. 57-59.

Основною диспозицією особи щодо іншої особи має стати прийняття і визнання цієї іншої особи, тимчасом як у стосунку до різних релігійних світоглядів, традицій і суспільних груп диспозицією особи є або приймати, або відкидати їх – саме так формується релігійна та соціальна *ipse*-ідентичність. Якщо ж другий варіант диспозиції переноситься на перший тип діалогу, тобто одна особа відкидає або заперечує іншу на основі відмінності її позиції, світогляду, ставлення чи знання, то починаються нетерпимість, нетолеранція, расизм тощо.

Як зазначає Роджер Бурггрейв, опираючись на Еммануеля Левінаса, у стосунках «для нас вихідною точкою має бути унікальність кожної особи, яку неможливо применшити»²². Іншими словами, Бурггрейв пропонує, щоб стосунки з іншою людиною опиралися на її *idem*-ідентичність, натомість щоб її *ipse*-ідентичності практично не враховувати. Він аргументує свою позицію так. Зустрічаючи іншу особу, людина відчуває подвійну схильність: виключити її або прийняти. У міжрелігійному діалозі автор ототожнює першу позицію з богословською моделлю ексклюзивізму, другу ж – з моделлю інклюзивізму. І тут він пропонує вийти поза межі і першої, і другої природної схильності, тобто і не виключати, і не приймати іншої особи.²³ Відповідно, можемо зробити висновок, що Бурггрейв стоїть на позиції релігійного плюралізму, про який йтиме мова пізніше.

Вже на цьому етапі я хотіла б заперечити його позицію, оскільки вважаю, що метод виходу поза ексклюзивізм та інклюзивізм у стосунках недопустимий. У правдивому міжособистісному діалозі особи не повинні виходити поза відмінності й особливості один одного, а радше мають пізнавати, визнавати їх і приймати. У правдивих стосунках особа виходить із себе – трансцендує – до іншої особи, дозволяючи водночас іншій особі трансцендувати до себе. І такі трансцендентні міжособові стосунки (як з Богом, так і з людьми) є за своєю природою інклюзивні. Коли я трансцендую із себе до іншої особи й дозволяю іншій особі трансцендувати до мене, я кажу «так» їй і нашим спільним стосункам. Це «так» означає прийняття всього, що відрізняє іншу особу від мене. Я приймаю цю особу як цілість *idem*- та *ipse*-ідентичності з її відмінностями й особливостями, не применшуючи їх, а ця особа приймає мене з усіма моїми відмінностями й особливостями без применшення.

У такому діалозі зустрічаються дві ідентичності. Проте самої зустрічі не досить. У правдивому діалозі відбувається обмін цими ідентичностями

²² R. Burggraeve. *Alterity Makes the Difference*.

²³ "S/he has to start with an important unease, with a 'gene', an embarrassment.., the ethical 'fait primitif' of the dialogue.., dynamism of 'restraint' and 'shuddering'.., utter cautiousness and carefulness, fearful in all our advancing self-certainty of doing injustice to the other" (R. Burggraeve. *Alterity Makes the Difference*).

за згодою та за відкритості обох сторін. Дві особи беруть активну участь одна в одній, залучаються одна до одної. І в таких стосунках немає місця для нейтральності й споглядальної відстані. Особливістю міжособового між(інтра)релігійного діалогу є те, що для прийняття іншої особи, з іншим релігійним світоглядом та іншою релігійною традицією, необхідно добре знати ці відмінності й особливості, щоб уникнути їх применшення та зведення до власного релігійного світогляду. І знову ж, варто зауважити, що особа повинна мати власний сформований релігійний світогляд та міцні релігійні переконання, які вона зможе відкрити іншій особі.

Інклюзивізм як богословська основа міжрелігійної освіти

Отже, обґрунтувавши те, що між(інтра)релігійний міжособовий діалог має бути інклюзивним, я хочу перейти до пошуку моделі богослов'я релігій, яка б стала богословською основою міжрелігійної освіти. На мою думку, цією моделлю має стати модель радикального інклюзивізму, хоч більшість сучасних західноєвропейських богословів та спеціалістів із релігійної освіти сьогодні вважають, що саме плюралізм є тією основою. Далі я постараюся обґрунтувати свою думку та показати, чому плюралізм не може служити богословським підґрунтям для сучасної релігійної освіти.

Алан Рейс у 1983 році зробив «класичне» розрізнення підходів до богослов'я релігій, визначивши три моделі: ексклюзивізм, інклюзивізм та плюралізм.²⁴ У сучасних богословських дебатах часто впроваджують також четверту модель – релятивізм.²⁵ Однак, зважаючи на те, що релятивізм і богослов'я між собою не сумісні, я взагалі не братиму цієї моделі до уваги. Релятивізм уже за означенням відкрито нівелює і сенс окремих релігійних традицій, і сенс індивідуальної віри в межах однієї релігійної традиції.

Основною рисою ексклюзивізму є переконання, що бути християнином – це необхідна умова для того, щоб спастися та одержати вічне життя на небесах. Поза християнством та відкритим визнанням віри в Ісуса Христа – спасіння немає. Христос – єдиний шлях до спасіння та єдина абсолютна істина. Ці твердження базують на інтерпретації Христових слів у Євангелії від Йоана: «Я – путь, істина і життя! Ніхто не приходить до Отця, як тільки через мене» (Йо. 14:6).

До II Ватиканського Собору офіційною позицією Католицької Церкви було *extra Ecclesiam nulla salus*, тобто Церква не допускала до сфери

²⁴ Див.: Alan Race. *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. New York 1983.

²⁵ Див.: Hans-Georg Ziebertz. *Religious Pluralism and Religious Education // Journal of Empirical Theology* 6/2 (1993) 82-99.

спасіння та відпущення гріхів жодні інші релігійні традиції чи вірування. Карл Барт, представник найрадикальнішого ексклюзивізму, ввів розрізнення між християнством як божественним об'явленням та іншими релігіями як результатом людських пошуків, тому інші релігії, на його думку, є за своєю суттю помилковими.²⁶ Інші представники ексклюзивізму, Еміль Бруннер і Гендрік Крамер, визнали універсальне об'явлення Бога через моральний закон. Вони стверджували, що нехристиянські релігії містять частинку Божественного через Божественне універсальне об'явлення та що релігійні люди мають цю частинку у своїй свідомості, але через власну гріховність і сліпоту відповідають на це об'явлення у викривлений спосіб.²⁷

Основна проблема ексклюзивізму – надто суворий акцент на христоцентричності (тобто на Ісусові Христові як єдиному посереднику між Богом і людством), а також на Новому Завіті як на єдиній основі віри та християнського богослов'я загалом. Ексклюзивісти або не беруть до уваги історичного контексту Біблії (як Карл Барт), або підпорядковують історію до *sola fide* (як Бруннер і Крамер). Проте історично-критичний і герменевтичний аналіз Святого Письма ставить низку серйозних викликів перед ексклюзивізмом. Окрім Божественного об'явлення як основи, християнство не може уникнути історичного контексту та історичної контингентності. Християнське вчення формується як через Божественне об'явлення, так і під впливом історичних, соціальних і культурних обставин.

Щодо між(інтра)релігійної освітньої моделі, то ексклюзивізм не може служити її основою. Опираючись на герменевтичні принципи формування релігійної ідентичності, між(інтра)релігійна модель не залишає місця для історичного й наукового обґрунтування, що дозволяє виправдати виключення інших релігійних традицій та вірувань. А спираючись на діалогічні принципи формування релігійної ідентичності, модель знову-таки не залишає місця для виключення релігійних традицій у діалозі з ними. Навпаки, такий діалог має супроводжуватися з обох сторін бажанням зустріти й зрозуміти іншу традицію. Крім того, з позиції ексклюзивізму не можна і не треба вступати в міжособистісний між(інтра)релігійний діалог. Керуючись диспозицією виключати, особа закриває себе від справжніх стосунків із людьми інших релігійних традицій, а саме такі стосунки є кульмінацією міжрелігійної освіти.

На відміну від ексклюзивізму, інклюзивізм не проголошує необхідності відкритого визнання Ісуса Христа й приналежності до християнської Церкви для спасіння, проте наголошує на визначальній та універсальній

²⁶ Див.: Karl Barth. *Church Dogmatics*, т. 1/2. Edinburgh 1956, с. 327.

²⁷ Наприклад, див.: Hendrick Kraemer. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London 1938.

ролі Христа в історії спасіння, як і визнає, що саме в християнстві міститься повнота засобів для спасіння. Інклюзивізм визнає нехристиянські релігії місцем Божої присутності, але вважає їх недостатніми для спасіння окремо від Ісуса Христа, оскільки саме Він – єдиний Спаситель. Інклювісти шукають шляхи інтеграції нехристиянських релігій у християнське богослов'я. Вони намагаються поєднати переконання про дію Божественної благодаті в усіх релігійних традиціях і переконання про повноту прояву Божественної благодаті в Христі.²⁸ Позиція інклюзивізму виходить поза рамки суворої христоцентричності, наголошуючи на значимості таїнства Трійці. Смерть і воскресіння Ісуса розглядають саме з тринітарної перспективи. Іншими інструментами посередництва між Богом і людством вважається активна присутність Святого Духа у світі й універсальне таїнственне життя Церкви. Тому інклюзивізм можна охарактеризувати як тринітарний, пневмоцентричний, логоцентричний чи еклезіоцентричний підхід.²⁹

Початки інклюзивізму можна віднайти в працях Юстина Мученика (II ст.), оскільки саме він розробив християнську концепцію *Logos spermatikos* – Насінного Божественного Логоса як другої особи Трійці, якому причасний весь рід людський. Саме через *Logos spermatikos*, через Христа, люди можуть прагнути Бога й чинити добро [Апологія I, 46, 1-4].³⁰ Таким чином Юстин зумів вписати будь-які релігійні поривання чи релігійне життя людей у християнську перспективу.

Богослов'я Католицької Церкви загалом прийняло позицію інклюзивізму після II Ватиканського Собору – після декларацій *Nostra aetate* та *Ad gentes*, у яких нехристиянські релігії визнано результатом людського пошуку смислу та місцем активної присутності Святого Духа й спасенної благодаті, тому їм не можна відмовляти в можливості спасіння. Проте це спасіння досягається виключно через особу Ісуса Христа. Карл Ранер пішов ще далі. Він впровадив термін «анонімні християни» на означення вірних інших релігій, оскільки в них анонімно присутня дійсність троїчного Бога, який бажає спасти все людство. І навіть більше того, усі праведні люди є анонімними членами християнської Церкви, яка виходить поза межі видимої інституції (*ecclesia extra ecclesia*) і є присутня та діє в усьому світі.³¹

²⁸ Див.: Alan Race. *Christians and Religious Pluralism*. New York 1983, с. 38.

²⁹ Див.: Terrence Merrigan. For Us and for Our Salvation: The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions // *Irish Theological Quarterly*, № 64 (1999) 340-341.

³⁰ Див.: St. Justin Martyr. *The First and Second Apologies* / перекл. Leslie William Barnard [=Ancient Christian Writers, 56]. New York 1997.

³¹ Тут погляди Карла Ранера надзвичайно перегукуються з поглядами Сергія Булгакова. Обоє можна назвати «есхатологічними оптимістами». Пор.: Karl Rahner. *Theological Investigations* / перекл. David Bourke, т. 14. London 1969; Sergey Bulgakov. *The Bride of the Lamb* / перекл. Boris Jakim. Michigan: Grand Rapids 2002.

Тепер я хотіла б розглянути позицію так званого радикального інклюзивізму Жака Дюпуї, оскільки саме вона, на мою думку, є найвідповіднішою позицією для богословської основи міжрелігійної освіти. Дюпуї вважає, що релігійне різноманіття є невід'ємною частиною Божого плану, тобто він визнає множинність релігій як факт загалом (*de facto*) і як факт, який має право на існування за своєю природою (*de iure*). Він стверджує, що нехристиянським релігіям належить «тривала роль та особливе місце в загальній тайні»³² стосунків між Богом і людством. Проте, на відміну від плюралістів, Дюпуї визнає, що нехристиянські релігії володіють найвеличнішою внутрішньою цінністю тільки через Об'явлення Ісуса Христа, який є універсальним посередником спасіння, і цю цінність Дюпуї бачить у світлі тайни Пресвятої Трійці. Троїчний Бог є джерелом і кінцевою метою всіх людських релігійних пошуків, а нехристиянські релігійні традиції відображають різні грані об'явлення Трійці у світі.³³

Дюпуї визнає, що нехристиянські релігії також є шляхами до спасіння і навіть припускає, що в історії спасіння були й «інші постаті, які несли спасіння»³⁴, через яких Бог об'являв себе – тому вони є частиною історії спасіння. Проте Дюпуї свідомий, що повнота історії спасіння є тільки в Христі, і роль у цій історії інших релігійних традицій та їхніх постатей ніколи не зможе дорівнятися до ролі Христа й християнської традиції.

Хоч Дюпуї і намагається залишатися в межах офіційного вчення Римо-Католицької Церкви, його погляди й думки іноді досить неясні та суперечливі. Можна сказати, що Дюпуї балансує на межі інклюзивізму та плюралізму. Зокрема, він часто використовує термінологію плюралістів, коли говорить про нехристиянські релігії, що робить такі вислови досить проблематичними з погляду богословської догматики. Серйознішим виходом поза межі офіційного вчення Церкви можна вважати припущення Дюпуї, що Божественне об'явлення через воплощення Христа було неповним, зважаючи на історичність Ісуса, або припущення, що інші релігії ведуть до спасіння так само, як і Церква.³⁵

³² Jacques Dupuis. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*. New York 1997, с. 211.

³³ Див.: Terrence Merrigan. Jacques Dupuis and the Theology of Religions // *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis* / ред. Daniel Kendall, Gerald O'Collins. New York 2003, с. 63.

³⁴ J. Dupuis. *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, с. 282.

³⁵ Критичні зауваження щодо позиції Жака Дюпуї з боку Церкви висловлено в коментарі Конгрегації у справах віровчення на згадану книгу: Congregation for the Doctrine of the Faith. Notification on the book *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* (Orbis Books: New York 1997) by Father Jaques Dupuis, S.J. <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html#_ftn2> (доступ: січ. 2007); укр. мовою: Нотифікація щодо книги о. Жака Дюпуї, Т.І., «До християнського богослов'я релігійного плюралізму» // *Богословія* 65 (2001) 260-270.

Деякі прихильники плюралізму сьогодні об'єднують ексклюзивізм та інклюзивізм в одну модель. Наприклад, Ганс-Георг Зіберц стверджує, що

якщо ексклюзивна позиція виключає можливість іншої релігійної істини, окрім християнської, то таке ж виключення криється і в позиції інклюзивізму, тільки інклюзивізм розтягує свою істину і християнський оптимізм спасіння, охоплюючи всі інші релігії.³⁶

Проте, на мою думку, таке об'єднання двох моделей в одну неприпустиме з богословської позиції, оскільки між ними існує суттєва відмінність. Ексклюзивізм, як було вже розглянуто, заперечує будь-яку позитивну вартість релігійної множинності, заперечує цінність нехристиянських релігій, виключаючи їх із Божого плану спасіння. Ексклюзивізм також відкидає потребу міжрелігійного діалогу. Інклюзивізм у цих моментах є абсолютно протилежний ексклюзивізму.

І все ж, виникає запитання: чи можливий глибокий міжрелігійний діалог з позиції інклюзивізму? Тут я хочу погодитися зі ствердною відповіддю Т. Меррігана й додати, що саме позиція радикального інклюзивізму уможлиблює такий діалог. Саме переконання інклювістів, що Христос постійно діє в кожній релігійній традиції і є центром людського релігійного життя, спонукає не відкидати цінності цих традицій, а радше пізнавати їх з глибокою повагою і толеранцією. Христос як найповніше об'явлення Бога у світі не вичерпує цілої Тайни Бога. Хоча Христос є найповнішим і центральним об'явленням Бога в історії людства, також можливі й інші об'явлення.³⁷ І саме тому варто провадити міжрелігійний діалог на всіх рівнях, і передовсім він має бути інклюзивний з обох сторін. Обидві сторони мають бути відкритими одна до одної, мають приймати відмінності й особливості одна одної та дозволяти, щоб ці відмінності змінювали, збагачували та формували їх.

Тепер я хотіла б проаналізувати позицію плюралізму, надзвичайно поширеного сьогодні в богословських ліберальних колах. Основні представники плюралізму, зокрема Вілфред Кентвелл Сміт, Джон Гік та Пол Нітгер, переконані, що всі релігійні традиції рівноцінно ведуть до спасіння, і тут ні Христос, ні християнство не є пріоритетнішими. Виходячи поза межі конкретної релігії, плюралісти шукають спільну мету релігійного життя для всіх людей.³⁸

³⁶ Hans-Georg Ziebertz. Religious Pluralism and Religious Education // *Journal of Empirical Theology* 6/2 (1993) 92.

³⁷ Див.: Terrence Merrigan. For Us and for Our Salvation: The Notion of Salvation History in the Contemporary Theology of Religions // *Irish Theological Quarterly* № 64 (1999) 345.

³⁸ Див.: Terrence Merrigan. Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions // *Theological Studies*, № 58 (1997) 686-688.

Наприклад, Сміт творить модель універсального богослов'я, яке охоплює всі можливі прояви особистої віри та релігійних традицій. Для нього богослов'я однієї релігії не має сенсу. Щоб стати учасником усіх форм релігійного життя, треба володіти «загальною критичною самосвідомістю», тобто сприймати людей з інших релігійних традицій не як «їх», а як «нас».³⁹ Для Сміта та інших плюралістів існує багато різних шляхів до Бога, проте найкоротшим є шлях універсальної форми віри, яку б поділяли всі релігійні люди. Як зазначає Гік, він мріє про таке майбутнє, «в якому б те, що ми тепер називаємо різними релігіями, творило колишню історію різних наголосів та варіантів єдиного глобального релігійного життя»⁴⁰.

Уже на цьому початковому етапі аналізу плюралізму можна зробити висновок, що він чітко недооцінює роль «іншости». Плюралісти, як і ексклюзивісти, не розглядають релігійне різноманіття як дар і можливість для збагачення та формування людської ідентичності. Плюралізм стирає кордони й розрізнення між «своїм» та «іншим». Однак ми вже дослідили, що людська ідентичність за своєю природою є діалогічною, тобто формується саме через зустріч і діалог «свого» та «іншого». І результатом цього діалогу є не взаємне проникнення та розчинення, а радше взаємне збагачення, нове осмислення, зміцнення і глибше розуміння «свого», тобто власної ідентичності та позиції. Діалогічність процесу формування людської ідентичності не дозволяє недооцінювати ролі «іншости». Отже, плюралізм тут суперечить одному з визначальних принципів міжрелігійної освіти.

Плюралісти займають також досить узагальнену епістемологічну позицію щодо релігійного знання.⁴¹ По-перше, їхнє еволюційне бачення релігійного знання передбачає нову модель релігійної істини, яка досягається через людський консенсус, тобто процес пізнання цієї правди є динамічним процесом самореалізації через стосунки з іншими та досягнення єдності. Правдиве знання, як зазначає Сміт, це «знання, яке можуть поділяти всі розумні люди й спільними зусиллями ідентифікувати це знання як істинне»⁴². А Бог – абсолютна реальність, яка виходить поза межі будь-яких людських уявлень про неї, і тому не існує більш чи менш правильних розумінь Бога. Це крайній апофатичний підхід, проте його аж ніяк не можна назвати християнським, оскільки останній передбачає ще й конкретне об'явлення Бога людству через Христа.

³⁹ Wilfred Cantwell Smith. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia 1981, с. 64-74, 111.

⁴⁰ John Hick. *God and the Universe of Faiths*. Oxford 1993, с. 146.

⁴¹ Див.: T. Merrigan. *Religious Knowledge*.

⁴² W. C. Smith. *Towards a World Theology*, с. 102.

Плюралізм пропонує свою універсалістську концепцію Бога як абсолютної непізнаваної реальності. Такий Бог, якщо й об'являвся людству, то однаково й рівноцінно в усіх релігійних традиціях. Проте така концепція суперечить усім цим традиціям, які проголошують своє універсальне об'єктивне розуміння найвищої Реальності й ґрунтуються на власних універсальних об'явленнях. Якщо в них забрати цю претензію на універсальність та абсолютність, то вони втратять основну причину й сенс свого існування. Зіберц пише, що «концепцію абсолютності треба замінити концепцією унікальності». Якщо б усі релігійні традиції зводилися виключно до історично-культурних традицій, таке твердження мало б сенс. Проте основою вчень більшості релігій є Божественне об'явлення у світі, їхній зв'язок з абсолютною реальністю, тобто можна сказати, що релігійне знання є не тільки культурно зумовленим, але також зумовленим божественно. Отже, якщо міжрелігійна освіта передбачає активну приналежність до конкретної релігійної традиції, то не можна погодитися з твердженням, що жодна конкретна релігія не володіє абсолютною істиною.

Плюралісти переконані також, що релігійне знання визначає релігійну практику, яка має сприяти добробуту (спасінню) людини. Людський добробут, що його Пол Ніттер визначає як «індивідуальну та соціальну цілісність»⁴³, є кінцевою метою міжрелігійного діалогу, джерелом усіх релігій та ціллю боротьби за свободу. Ніттер також переконаний, що всякий моральний досвід є основою релігійного досвіду, і «спільна праця задля справедливості як *communicatio in sacris* стає або може стати можливою поза церквами та храмами»⁴⁴. Таким чином, він поміщує релігійну істину в практичний або прагматичний вимір, закликаючи всі релігії відмовитися від своїх істин у міжрелігійному діалозі, щоб досягнути спільного етичного ідеалу. Іншими словами, практика стає важливішою, ніж релігійна правда, а міжрелігійний діалог стає формою етичної програми.

Ще однією ознакою плюралізму є твердження про «полярний» характер релігійного знання. Плюралісти переконані, що догми різноманітних релігійних традицій доповнюють одна одну. Люди різних релігій мають власні бачення абсолютної реальності, які часто контрастують, конкурують, але все ж відображають просто різні грані одної й тої самої правди. Отож сукупність усіх бачень одної реальності, яка твориться в результаті міжрелігійного діалогу, набагато ближча до цієї реальності, ніж одне часткове бачення.

⁴³ Paul Knitter. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York 1985, с. 70.

⁴⁴ Paul Knitter. *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York 1995, с. 113.

Однак це твердження плюралістів викликає багато запитань і сумнівів. Як доповнити й об'єднати релігійні догми різних традицій, які дуже часто є внутрішньо суперечливими? Навіть культурно-історичні спадщини різних релігій рясніють надзвичайно відмінними постулатами, які важко взаємоузгодити. А що робити з такими твердженнями, які в принципі не можна довести історично чи емпірично, як-от, наприклад, розбіжність західних і східних релігій щодо способу людського існування після смерті?

Джон Гік пропонує розглядати такі суперечливі релігійні твердження символічно, сприймаючи їх у міфологічному контексті. Він вводить розрізнення між «буквальними» і «міфологічними» правдами. Якщо перші є фактичними об'єктивними правдами, що не залежать від людської віри в них, то другі не є реальними буквально. Гік не дає чіткої відповіді, як відрізнити перші від других, але припускає, що будь-які релігійні твердження, які суперечать правдам іншої релігії, можна вважати «міфологічними».⁴⁵ Таким чином він реінтерпретує крізь міфологічну призму більшість центральних релігійних правд, що їх вірні розуміють як буквальні й фактичні, цим самим заперечуючи реалізм основних релігійних феноменів і викривлюючи основні факти й доктрини релігійних традицій.⁴⁶ Отже, можна дійти висновку, що погодити внутрішньо суперечливі правди різних релігій і зробити так, щоб вони доповнювали одна одну, не викривлюючи їх і не заперечуючи їхньої реалістичності, практично неможливо.

На мою думку, плюралізм як богословська міжрелігійна модель таки веде в остаточному підсумку до релігійного релятивізму. Плюраліст Зіберц пише, що плюралізм – це «сучасна богословська позиція, яка намагається визначити “істину” відповідно до сучасного контексту»⁴⁷. Проте, з позиції християнки, я не можу погодитися з тим, щоб абсолютну істину, у яку я вірю, змінювали й модифікували залежно від часу й місця. Майже кожна релігійна традиція дає своє бачення найвищої абсолютної істини, яка не залежить від часу й місця. Таку істину треба приймати як dokonаний факт і вірити в неї, якщо ти належиш до традиції, як, наприклад, християнин має вірити в смерть і воскресіння Христа заради нашого спасіння, інакше він перестає бути християнином. Я не заперечую важливості й навіть необхідності інтерпретації релігійних правд, проте є ще абсолютна основа-ядро кожної релігії, що повинна за будь-яких умов залишатися незмінною, інакше втратиться суть релігії. Це ядро – об'явлення трансцендентної

⁴⁵ Див.: John Hick. *An Interpretation of Religion*. New Haven, Conn. 1989, с. 371.

⁴⁶ Див.: Keith Johnson. *John Hick's Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims* <<http://wri.leaderu.com/theology/hick.html>> (доступ: січ. 2007).

⁴⁷ H.-G. Ziebertz. *Religious Pluralism and Religious Education*, с. 92.

найвищої реальності, яку не можна змінити, а можна тільки конкретно прийняти, увірувавши, або відкинути.⁴⁸

З наведеного вище виразно бачимо, що плюралізм як модель зустрічі між релігіями не може служити богословською основою міжрелігійної освіти. По-перше, плюралізм заперечує активну особисту приналежність до конкретної релігійної традиції, заперечуючи смисл такої приналежності. По-друге, плюралізм недооцінює роль релігійної іншости в процесі формування релігійної ідентичності, оскільки намагається стерти кордони між «своїм» та «іншим». Зрештою, через концепцію релігійного універсалізму він веде до прийняття позиції релігійного релятивізму та нейтралітету.

Отже, найприйнятнішою богословською позицією для міжрелігійної освітньої моделі я вважаю інклюзивізм. Саме інклюзивізм виправдовує й уможливує приналежність до певної релігійної традиції, її постійну реінтерпретацію та реконтекстуалізацію, участь у житті певної релігійної спільноти та глибоку особисту релігійну віру. Саме ця богословська позиція дає можливість збагачувати й формувати особистий релігійний світогляд через визнання і глибоке розуміння інших. Саме інклюзивізм робить процес міжрелігійного навчання процесом «прийняття на трьох рівнях». Першим рівнем є перманентне прийняття власної релігійної традиції через її дослідження та осмислення. Другим рівнем є часткове прийняття інших релігійних традицій як «інших» через діалог з ними, і таке прийняття треба збалансовувати з частковим критичним віддаленням від них. І третій рівень – це рівень глибокого прийняття особи з іншим релігійним світоглядом через міжрелігійний міжособовий діалог. Ці три рівні і становлять інтегральний процес формування релігійної ідентичності особи на діалогічно-герменевтичних принципах, що є основним завданням міжрелігійної освіти.

Тож, мабуть, саме інклюзивна модель міжрелігійної освіти зі структурою, принципами та завданнями, проаналізованими в цій статті, є найприйнятнішою для їх реалізації сьогодні в школах. Очевидно, що ця модель тільки починає формуватися та розвиватися. Тому саме зараз усім, хто працює у сфері релігійної освіти, необхідно спрямувати зусилля на обговорення, наукові та практичні дискусії, зустрічі й експерименти в цій сфері. Модель міжрелігійної освіти треба аналізувати, модифікувати, покращувати, розширювати, апробувати. Надто вагомою для суспільства є релігійна освіта, і будь-які недопрацювання чи помилки, як показав досвід, можуть коштувати майбутньому поколінню втрати Бога і зневіри в житті.

⁴⁸ У цьому контексті мені згадалася коротенька історія про те, як хтось залишив на стіні в під'їзді напис: «Бог помер. Ніцше», а наступного дня під цим написом з'явився інший: «Ніцше помер. Бог».

Oksana Stremousova

**INTER- AND INTRA-RELIGIOUS EDUCATION. INCLUSIVISM AS THE
THEOLOGICAL BASIS FOR INTER-RELIGIOUS EDUCATION**

The author presents an inter-religious educational model that is based on the hermeneutical-dialogical principle of shaping a person's religious identity. Although incompletely studied in the past, she analyses the inclusive model of inter-(intra)religious education, which she considers most appropriate and necessary in the context of modern religious education for Europe in general and for Ukraine in particular. Exclusivism and pluralism as other models of religious education have been critically examined, the author concluding that, unlike radical inclusivism, these models cannot serve as a theological basis for inter-(intra-)religious education as they are not directed towards achieving interpersonal, inter-(intra-) religious dialogue.