

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.019

УДК 27–144.89; 27–675

*М. Ю. Хромцова**

НОВЫЕ ФОРМЫ АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВА РЕЛИГИОЗНОГО И КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

В статье анализируются новые подходы и формы христианской апологетики в глобализированном и плюралистическом мире, на которых акцентируют свое внимание известные современные теологи Гарольд Нетланд и Пол Гриффитс. Как пытаются доказать эти авторы, апологетика сегодня может играть жизненно важную роль в построении гармоничных и конструктивных отношений между религиями, несмотря на то, что в эпоху религиозного плюрализма она часто рассматривается как контрпродуктивная. Развитие обновленных форм апологетического мышления, считают они, позволит более эффективно решать духовные проблемы и отвечать на современные вызовы.

Ключевые слова: апологетика, Г. Нетланд, П. Гриффитс, межрелигиозный диалог, миссиология, теология религий.

M. Yu. Khromtcova

NEW FORMS OF APOLOGETIC THINKING IN THE CONTEXT OF THE CHALLENGE OF RELIGIOUS AND CULTURAL PLURALISM

The article analyzes new approaches and forms of Christian apologetics in a globalized and pluralistic world, on which the famous modern theologians Harold Netland and Paul Griffiths are focusing their attention. As these authors try to prove, apologetics today can play a vital role in building harmonious and constructive relations between religions, despite the fact that in the era of religious pluralism it is often considered counterproductive. The development of updated forms of apologetic thinking, they believe, will allow for more effective solution of spiritual problems and respond to modern challenges.

Keywords: apologetics, H. Netland, P. Griffiths, interreligious dialogue, missiology, theology of religions.

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

Вызов религиозного плюрализма в современную эпоху поставил христианское богословие перед необходимостью обсуждения вопросов, связанных с проблемой нахождения баланса между приверженностью истине своей религии и сохранением открытости к «религиозному другому». На протяжении большей части церковной истории «религиозные другие» были для христиан «чужими другими», но по мере того, как общество становилось все более мультикультурным, возникло понимание необходимости такой теории религиозного плюрализма, которая была бы достаточно чувствительна к вызову, создаваемому культурным разнообразием, и в то же время сохраняла уважение к религиозным различиям [10, р. 287]. Философские и богословские дебаты о религиозном разнообразии с начала 1980-х гг. обычно формулировались с точки зрения трайственной типологии — исключительности, инклюзивности и плюрализма. Несмотря на скептицизм различных авторов в отношении жизнеспособности данной типологии, основанный на понимании присущей ей тенденции к упрощению диапазона рассматриваемых теоретических позиций, по большей части она используется и сегодня. Среди представленных трех моделей во второй половине XX в. все большую популярность приобретал плюрализм — направление теологии, выступающее за отказ от позиции религиозного абсолютизма, придающее особое значение межрелигиозному диалогу и взаимообучающему процессу между различными религиозными традициями. Несомненно, что сильной стороной плюрализма является требование серьезно относиться к другим религиозным традициям, слушать и понимать другого, имеющее столь важное значение в современном контексте. Однако это требование сегодня принимают также и сторонники эксклюзивной модели теологии, которые традиционно скептически выражали свое отношение к межрелигиозному диалогу. В качестве примера можно привести точку зрения евангелического миссионера, профессора философии религии и межкультурных исследований Гарольда Нетланда, который отстаивает защиту традиционных христианских претензий на исключительность спасения через Христа и, тем не менее, пытается показать, что христиане, благодаря продуманному обсуждению основных положений своей веры и Священного писания, могут творчески и конструктивно жить в мирном сосуществовании с представителями других религиозных традиций, предпринимать усилия для выстраивания гармоничных отношений между религиями. Он признает, что перед лицом современной заботы о терпимости и мире эксклюзивистские утверждения о том, что христианство имеет единственный доступ к истине, представляются фанатичными и вредными, однако пытается опровергнуть данную точку зрения. Особый акцент Нетланд делает на том, что евангелическое богословие должно развивать соответствующие формы апологетики применительно к межрелигиозному контексту. При этом он доказывает необходимость не только «негативной апологетики», имеющей целью исключительно защиту христианских верований, но также и «позитивной апологетики», раскрывающей понимание того, почему неверующие эпистемологически могут и должны принимать христианскую веру [17, р. 260].

Нетланд отмечает, что христианская вера в современном мире конкурирует с огромным разнообразием религиозных и нерелигиозных перспектив. Сегодня

претензии христианства на уникальность оспариваются, такое понимание рассматривается многими не только в качестве интеллектуально несостоятельного, но и морально неприемлемого в разнообразном мире [17, р. 13]. Есть много причин, замечает он, которые приводят к тому, что религиозный плюрализм настолько привлекателен сегодня. В свете трагической истории западного колониализма в течение последних четырех веков многие ощущают глубокое чувство «постколониальной вины» за прошлую несправедливость. При этом часто предполагается, что способ искупить прошлые грехи колониализма заключается в не критическом принятии других религиозных взглядов. Нетланд добавляет, что глубоко укоренившаяся этническая, националистическая и религиозная напряженность порождает насилие, заставляя многих задуматься о том, действительно ли религиозно разнообразные общины могут мирно жить вместе. Религиозное обращение все чаще рассматривается как препятствие для мирного сосуществования. Поэтому, с его точки зрения, апологетически правильное истолкование жизненно важно для христианской миссии в нашем глобализованном и плюралистическом мире:

Церковь должна показывать скептически настроенному миру, что христиане могут быть твердо преданы Иисусу Христу как единому Господу и Спасителю для всех народов, одновременно работая над продвижением мирных отношений между религиозными традициями. Евангелисты должны демонстрировать через конкретные действия, что они принимают должным образом этническое, культурное и религиозное разнообразие в нашем мире [14, р. 56].

В своих работах Нетланд критикует подход своего бывшего учителя Джона Хика и в целом плюралистической теологии: Хик слишком свободно трактует проблемные доктрины, чтобы приспособить их к рамкам своей объяснительной теории, учитывающей данные различных религиозных традиций посредством неприемлемого для самих практикующих верующих переосмысления фактических религиозных убеждений и практик [17, р. 232]. Такое отношение к убеждениям разных религий, считает Нетланд, можно охарактеризовать как редукционистское. Не согласен он и с противопоставлением экзистенциального понимания концепции религиозной истины теоретическому, на котором настаивал другой известный представитель плюралистической теологии — У. К. Смит, считающий, что рассматривать религии следует не с точки зрения конкурирующих «утверждений истины», а скорее, как пути или проверенные средства, способные направлять людей к трансцендентному. Смит призывал думать о религии как об историческом и культурном выражении человеческой «**веры**»: истина не в религиях, религиозная истина основывается на качестве веры человека, а не на чем-то, что существует безлично. Христианство *становится* истинным, если люди усваивают религиозную истину и воплощают ее в жизнь ежедневно [21, р. 68]. Нетланд, однако, считает:

Кажется очевидным, что великие религиозные лидеры, а также многие простые верующие не думают о своих религиозных убеждениях как об истинных просто в смысле личной или мифологической истины. Для них убеждения действительно отражают реальность, независимо от того, присваивают ли они такие убеждения экзистенциально или нет. И религии, как правило, утверждают, что их правильное понимание важно для достижения сотериологической цели [13 р. 20].

Личная истина, считает он, не может быть альтернативой пропозициональной истине религии. Сам Нетланд предлагает говорить о религии как об истинной, только если ее определяющие убеждения верны: для христианства должны быть приняты как истинные определяющие положения веры — определенные утверждения о Боге, Иисусе из Назарета, грехе и спасении. Поэтому он не принимает взгляд плюралистической теологии на проблему конфликтующих религиозных претензий истины как псевдопроблему, считая такую точку зрения неадекватной. Хотя и есть моменты согласия между религиями, отмечает он, ясно, что, по крайней мере, некоторые из претензий основных религий взаимно несовместимы: когда верования разных религиозных традиции конфликтуют, они не могут быть одинаково истинными, нелогично предполагать, что два противоречивых суждения могут быть верными в одно и то же время.

Нетланд не согласен с утверждением Хика о том, что не существует независимых от традиции критериев, согласно которым можно оценивать религиозные притязания на истину [16, р. 71] Он выдвигает как минимум шесть таких критериев: базовые принципы логики, признание саморазрушительных утверждений, согласованность, способность адекватно объяснить все данные, соответствие областям знаний истории и науки, а также моральные соображения [16, р. 183–186] Эти критерии регулярно используются в науке, истории и философии для оценки различных теорий и мировоззрений, поэтому, считает Нетланд, агностицизм Хика и его заявления о неспособности разрешать конфликтующие правдивые заявления являются необоснованными.

Таким образом, отправной точкой Нетланда в его защите позиции исключительности является формулирование универсально-рационального способа религиозного понимания. Однако он считает неприемлемым настаивать на использовании демонстративных заявлений и аргументов в пользу истины христианского учения, которые сразу решили бы все вопросы, напротив, нужно всегда стремиться показать, что есть веские причины для принятия определяющего верования христианского теизма как истинного. Нетланд фокусирует отдельное внимание на нескольких положениях христианской веры, подтверждающих, что само христианство способно принимать сторонников других традиций с любовью и пониманием. Он указывает, что Единый вечный Бог свят, праведен и справедлив во всех своих отношениях [17, р. 315], это касается и судьбы любого человека на земле. В каждого человека вложена способность глубочайшего постижения Бога, как бы сильно сами люди не искажали эту способность [17, р. 316]. Кроме того, Бог милостиво проявил инициативу в раскрытии себя человечеству и окончательное, наиболее просветляющее откровение было явлено «в воплощении Иисуса» [17, р. 317]. Однако необходимо учитывать, напоминает Нетланд, что человечество было испорчено грехом и с евангельской точки зрения это ключевой вопрос при обсуждении религиозного плюрализма. Согласно христианской доктрине, грех «включает в себя условие отчуждения от Бога» [17, р. 318]. Сам Бог взял на себя инициативу, чтобы все человечество имело возможность восстановить с ним отношения. Спасение — дело Божьей благодати, Бог любви и милосердия предлагает его всем, сострадание Бога распространяется на людей всех культур, в т. ч. и последователей других религий [17, р. 319]. Поэтому христиане, считает Нетланд,

должны делиться своей верой и убеждениями с другими, они имеют не только обязанность, но и привилегию делиться своими личными отношениями с Богом с каждым человеком на планете в любви и сострадании [17, р. 324]. Чтобы сделать это наилучшим образом, христиане должны получить адекватное и истинное понимание верований различных религий, которое бы точно отражало убеждения и практику разных религиозных традиций [17, р. 325].

Нетланд обращает особое внимание также на то, что до самого недавнего времени евангелисты, занимаясь апологетикой, пренебрегали важнейшим отличительным признаком христианской доктрины — учением о Троице. Однако именно тринитарное видение Бога ведет к пониманию ключевых проблем межрелигиозных отношений: откровения, обращения, христианской этики, миссии, отношения между культурой и религией. Уникальность христианского учения о Троице контрастирует с популярными плюралистическими взглядами на религии: тринитарная модель понимания Божественного бытия как общения, тринитарные отношения в их конкретном выражении как полнота и единство многообразия, не исключающего различий, особый акцент на пневматологии важны для формулирования богословского понимания присутствия и деятельности Бога среди всех народов, открывающего новые пути для диалога. Поэтому, настаивает Нетланд, необходимо выстраивать

широкие контуры евангельского богословия религий, корни которого в убежденности в том, что основные претензии христианской веры явно верны и все же также открыты для присутствия и работы Троицыного Бога по всему миру [13, р. 27].

Кроме того, христиане должны признавать право выбора других, считает он, а не пытаться форсировать преобразования. Чтобы дистанцироваться от тех приверженцев позиции исключительности, которые считают возможным применение принуждения и насилия к другим, Нетланд делает различие между евангелизацией и прозелитизмом [16, р. 309]. Христианский евангелизм является морально обоснованным провозглашением того, во что верят христиане, но когда евангелизация становится морально несостоятельной, она впадает в прозелитизм. С его точки зрения, любые принудительные, нечестные, манипулятивные или отрицающие достоинство целевой аудитории способы евангелизации должны быть отвергнуты [16, р. 311]. Он напоминает, что сама враждебность к позиции исключительности сегодня и вызвана именно прозелитизмом. Однако вместе с тем Нетланд не приветствует и толерантный межрелигиозный диалог, на котором фокусирует свое внимание плюралистическая теология, поскольку понимание цели такого диалога входит в противоречие с позицией исключительности. В своих работах он не оставляет возможности для переговоров при рассмотрении следующих четырех предложений: (а) Иисус Христос является уникальным воплощением Бога; (b) только через личность и работу Иисуса Христа существует возможность спасения; (c) Библия — это уникальное Божье откровение, истинное и авторитетное, и (d) если положения Писания несовместимы с другими верованиями, последние должны быть отвергнуты как ложные [16, р. 9].

Нетланд замечает, что традиционно доминирующие позиции христианского эксклюзивизма стали размываться в XIX и XX вв., когда христиане

стали больше общаться с людьми из разных религиозных традиций и у них неизбежно стали появляться вопросы: почему так много разных религий? Если христианство является истинной религией, то почему большая часть мира отвергает ее в пользу диаметрально противоположных религиозных традиций? Приемлемо ли теологически и морально утверждать, что одна религия уникальна, а другие в лучшем случае неполны или даже ложны? [16, р. 8]. Нетланд не считает, что можно просто проигнорировать эти вопросы и вернуться к позиции исключительности прошлого, но тем не менее настаивает, что только точка зрения эксклюзивизма — единственный путь, посредством которого христиане могут придерживаться христианских утверждений в их полноте и целостности. Поэтому он стремится восстановить статус этой позиции и защитить его от современной критики.

Признавая, что религия и культура сложно «переплетены», Нетланд считает, что евангелическая миссиология нуждается в развитии своего рода тонкого богословского понимания религии, которое она приняла в отношении культуры. Главной задачей миссиологии сегодня, утверждает он, является контекстуализация, включающая использование форм или символов, достаточно знакомых для конкретной культуры и адекватно передающих библейские значения в стремлении усилить понимание и принятие Евангелия в этой культуре. Серьезное рассмотрение контекстуализации неизбежно приводит к вопросам об отношении христианской веры к местным религиозным убеждениям и практикам, влияющим на все, от перевода Писаний и до того, как христиане должны относиться к местным обычаям [17, р. 329]. Нетланд утверждает, что разработка информированной и культурно чувствительной апологетики является неременной задачей для западной церкви. Апологетические стили должны адаптироваться и решать проблемы и вопросы данной культуры: апологеты должны встречаться с людьми, наблюдать за тем, как они живут, как применяют свои убеждения к жизни, и непосредственно выяснять, какие же реальные вопросы их волнуют, поскольку неэффективно выбирать ответы на те вопросы, которые никто больше не задает. Важно разобраться и в том, позволяет ли конкретное учение или модель поведения стать учениками Иисуса Христа или мешает сделать это, поскольку созидание новых учеников подразумевает присвоение этих образцов и включение их в христианскую идентичность данной группы.

С точки зрения Нетланда, эффективная апологетика в межрелигиозном контексте должна иметь привлекательный и милосердный характер, чтобы служить целям примирения. Она потребует выхода за пределы упрощенных стереотипов восприятия, подразумевает тщательное изучение других религиозных традиций, чтобы быть чувствительной к культурно приемлемым средствам убеждения, которые могут варьироваться от контекста к контексту [18, р. 10–11]. Христианам, настаивает он, следует выйти за рамки заботы о защите только своих религиозных прав, необходимо взять обязательства сохранять религиозные свободы для всех.

В итоге можно отметить, что Нетланд в своем стремлении избежать враждебности в отношении христианского прозелитизма ставит задачу — изменить мнение нехристиан в их понимании христианства. Его акцент

на контекстуализированную апологетику показывает, что он придает большое значение убеждениям других людей, чтобы утвердить позицию христианской исключительности как жизнеспособного варианта для христиан в современном мире. Нетланд искренне согласен с тем, что христианская церковь должна поддерживать справедливость и права других людей исповедовать религии по своему выбору. В то же время он считает, что миссия церкви заключается в том, чтобы побуждать других религиозных людей примириться с Богом через Иисуса Христа как Спасителя, поскольку за пределами христианства нет спасительного измерения [17, р. 347]. Такая точка зрения, не отказываясь от позиции исключительности, все же смещает диалог в среду, более благоприятную для эксклюзивистов при обсуждении проблемы места христианства в многорелигиозном мире.

О необходимости апологетики как одного из важнейших компонентов межрелигиозного диалога говорит и американский католический теолог Пол Гриффитс. Он с огорчением замечает, что заметной современной научно-академической и культурной тенденцией при обсуждении религиозной проблематики становится систематическое отвержение полемических аспектов интеллектуальной жизни, о которых говорят с заметным смущением или стараются не замечать [9]. Обсуждения на межрелигиозных встречах имеют по преимуществу практическую направленность, риторика же не является спорной, целью ее является всегда понимание, а не опровержение. Определенные темы и вовсе исключаются из обсуждения, особенно смущающие вопросы об истине и об универалистских устремлениях большинства религиозных общин. Анализируя причины распространения такого подхода, Гриффитс, как и Нетланд, указывает на феномен «постколониальной вины», не позволяющий уже западным христианам больше говорить с позиции беспроblemного превосходства и поэтому предоставляющий голос религиозным другим в качестве способа искупления их грехов. Однако такая практика межрелигиозного диалога, настаивает он, основана на неверном понимании природы и значения религиозных обязательств, она имеет смысл только в культуре, не осознающей своих собственных религиозных и интеллектуальных корней, и способствует распространению морально сомнительных форм синкретизма [9]. Неспособность принять противоречия между конкурирующими утверждениями истины всерьез, утверждает Гриффитс, равнодушие к разрешению споров, будут иметь очень серьезные последствия. «Результатом будет и релятивизм, и фидеизм: религиозный сообщества станут закрытыми, непроницаемыми, несоизмеримыми формами жизни» [2, р. 42]. Он намерен реабилитировать апологетику в качестве законного ответа на разногласия в межрелигиозном диалоге:

«Полемика» вовсе не обозначает враждебность или эгоистическое противостояние, а скорее, указывает на тот тип взаимодействия, который должен происходить, когда верующие люди, серьезно воспринимающие свои убеждения, сталкиваются с другими, столь же серьезно приверженными своим убеждениям [9].

Он настаивает, что полемический аргумент является неотъемлемым и важным для интеллектуальной и религиозной жизни, исключение из нее серьезного и аргументированного взаимодействия упрощает и обесценивает

религиозные обязательства. Допуская открытое и честное несогласие среди участников, настоящий межрелигиозный диалог способствует прояснению верований и практик, лучшему пониманию сходств и различий между религиями.

Рассматривая проблему понимания места христианства в многорелигиозном мире, Гриффитс отвергает и плюралистическую, защищаемую Дж. Хиком модель универсального религиозного опыта и характерную для позиции эксклюзивизма и, в частности, концепции Нетланда, универсальную рациональную модель религии. Вместо этого он сближается с точкой зрения постлиберального направления теологии и защищает контекстуально-повествовательную модель: религиозная вера неотделима от контекста, который придает ей значение. Религия, по Гриффитсу, — это форма жизни, которая подразумевает определенный образец деятельности, модели активности и свойственные ей практики [6, р. 7–8]. В таком понимании религии Гриффитс во многом наследует культурно-лингвистическому подходу Дж. Линдбека, в рамках которого акцент в понимании религиозной жизни делается на жизни в «культурной системе»: религиозные нарративы концептуализируются как набор историй, обеспечивающих появление и развитие средств, с помощью которых сообщество может интерпретировать смысл своих форм жизни с точки зрения моральной и религиозной истины [11, р. 84]. В модели Линдбека доктрины функционально похожи на лингвистические конструкции определенной культурной общности, играющие роль правил, по которым живет религиозная община. Подобным образом и Гриффитс утверждает, что религия является не просто воплощением пропозициональных высказываний или выражением универсального религиозного опыта, скорее, религиозные люди вовлечены в особую практику. Как Линдбек настаивает на необходимости для настоящего обучения религии пройти процесс ассимиляции к новой культуре, выучить язык и формы поведения, стать посвященным в социальную практику, переосмыслить мир и свой внутренний опыт в пределах семиотических рамок, задаваемых религией, так и Гриффитс считает, что человек не сможет стать религиозным, если он не помещен в социальный и институциональный контекст, в котором существуют определенные педагогические практики. Также Гриффитс соглашается с критикой, которую проводит Линдбек в отношении «опытно-выразительной модели», характерной для позиции религиозного плюрализма и считающей, что религии символически выражают универсальный религиозный опыт. Линдбек оспаривает представление о том, что существует внутреннее переживание Бога, общее для всех человеческих существ, которое и обеспечивает фундаментальную основу для развития религий [11, р. 39–40]. Гриффитс, солидаризируясь с позицией постлиберальной теологии, считает, что «опытно-выразительная» модель оценивает отношения между опытом и дискурсом ошибочно, односторонне рассматривая связь между религиозным опытом и утверждениями, выражающими доктрину. На самом деле, полагает он, связь между опытом и доктриной является сложной и взаимной: религиозные доктрины формируются и формируют духовный опыт сообществ, исповедующих их [8, р. 165]. Практикуя конкретный рассказ, человек погружается в него и на самом деле видит мир в соответствии с ним, согласие с определенными, выражающими доктрину утверждениями делает возможным возникновение определенных видов опыта.

Однако Гриффитс использует эту критику в пользу точки зрения когнитивного реализма, и в данном вопросе он уже расходится с Дж. Линдбеком, рассматривающим доктрины исключительно с точки зрения их регулирующей функции, но не когнитивного содержания. Гриффитс находит, что для религиозного сообщества доктрины все еще могут и должны рассматриваться как способные нести истину, и это никоим образом не препятствует их способности функционировать в качестве правил [9]. Оценка доктрины Линдбека связана исключительно с понятием внутрисистемной истины, коррелирующей с формами жизни, а не онтологической, подразумевающей то, что соответствует действительности [11, р. 80]. Подход Линдбека Гриффитс именуется фидеизмом, являющим собой точку зрения концептуального релятивизма. Фидеизм приводит к выводу, что нет никакого внешнего способа судить между религиями, все религиозные традиции понимаются как «радикально различные способы переживания и понимания себя, мира и Другого» [11, р. 40] Линдбек делает вывод о взаимной несоизмеримости различных религиозных традиций: не может быть никаких нейтральных оснований для суждения по поводу их конкурирующих требований, а следовательно, христиане должны стремиться лишь к более глубокому пониманию своей традиции и принимать другие традиции на их собственных основаниях. Гриффитс, однако, не ставит цели создания релятивистского богословия, в рамках которого христианская версия не является онтологически верной, оставаясь таковой лишь для христиан [2, р. 39–44]. Для него религиозная вера не является изолированной системой убеждений, касающейся жизни конкретной религиозной общины. Для верующего, считает Гриффитс, доктринальные утверждения представляют собой сотериологически важный ключ к пониманию реальности происходящего: значение доктрины состоит в том, что она описывает понимание мира, человеческого существования, то, что сообщество принимает в качестве пути спасения [3, р. 39]. Гриффитс определяет религию как форму жизни, у которой есть три специфические определяющие ее характеристики: те, кто принадлежат к ней, принимают, что она является всеобъемлющей, имеет для них центральное значение и от нее невозможно отказаться [6, р. 7–12]. Как всеобъемлющая, эта форма жизни принимает во внимание и относится ко всем сферам жизни человека, она является основой для самоидентификации ее последователей, поэтому от нее невозможно отказаться, а также она помогает решать все вопросы, имеющие центральное значение для их жизни. В рамках такого понимания верующего доктринальное утверждение, найденное в контексте его традиции, также жизненно важно и для всех людей. Гриффитс считает свои христианские убеждения не просто истинными, но и универсальными во всех отношениях [9]. Таким образом, фидеизм, с его точки зрения, разрушает смысл религиозных претензий, обесценивает религии и, по сути, делает невозможным серьезный разговор между ними. Гриффитс, как и компаративные теологи, не принимает точку зрения сильной гипотезы Линдбека о невозможности сравнить и богословски оценить обоснованность требований религий и их отношение друг к другу. Однако если компаративные теологи, акцентируя в своей работе внимание на герменевтическом методе, настаивают на необходимости и возможности пересечения границ между религиями, принятия

отличий других и нахождения общего языка для понимания, то Гриффитс подчеркивает важность и плодотворность апологетической формы диалога между религиями. Метод, который использует Гриффитс, за исходную точку обсуждения берет изложение вещей, согласующееся с христианской традицией. Христиане должны отказаться от попытки создания универсальной теории природы религиозной множественности, опираясь на «внешние» критерии истины, но, будучи укорененными в своей традиции, они могут работать над созданием христианского богословия множественности. Согласно Гриффитсу, фундаментальное для христианства утверждение «Иисус есть Христос» — это и есть искомая точка отсчета: «Иисус есть Христос, единственный Христос, единственный, кто может быть или является Христом; и это означает, что он, и он один, связан с Богом таким образом, что он может сделать спасение доступным для людей» [5, p. 154].

При этом, разрабатывая христианский ответ на религиозное многообразие, Гриффитс не желает игнорировать религиозные претензии других традиций: фундаментальные христианские утверждения должны приниматься за основу, а затем применяться к конкретной встрече с другими религиозными традициями. Он отмечает, что в прошлом христианское богословие о нехристианах слишком долго фокусировалось на абстрактном априори в ущерб богословскому мышлению о конкретных примерах нехристианских религиозных явлений [4, p. 40]. Если же христианский ответ на религиозное многообразие не будет заранее ограничиваться определенным образом, подчеркивает Гриффитс, откроются новые возможности, которые сделают это обсуждение весьма интересным и захватывающим. Можно снова отметить, что аналогичные задачи в своих исследованиях акцентируют и представители компаративной теологии: теолог-компаративист, укорененный в своей традиции, переживает процесс «пересечения границ» и «возвращения», процесс распознавания и интеграции, требующий большего времени и созревания, чем сравнительное исследование, проведенное внешним, обособленным и объективным наблюдателем [19, p. 977]. Если отказаться от априорного метода, утверждает Гриффитс, межрелигиозная встреча может стать бесконечно увлекательной, в значительной степени потому, что человек не знает заранее, чем она завершится.

Принимая за точку отсчета христианское учение, настаивает Гриффитс, христиане должны быть готовы критиковать претендующие на истину утверждения других, которые кажутся противоречащими христианским: серьезное взаимодействие между христианством и другими религиями должно быть полемическим по своей природе, включать спор и критику в попытке прийти к истине. Говоря об апологетическом диалоге, Гриффитс, как и Нетланд, различает отрицательную апологетику, стремящуюся защитить свои доктрины от критических замечаний, показать, что эти замечания являются ошибочными, непоследовательными, и позитивную, подразумевающую попытку доказать, что христианские утверждения истины когнитивно превосходят сравнимые или противоположные утверждения другой религиозной общины:

Христианин принимает свои религиозные убеждения как достаточно универсальные по своему охвату и спасительные по своему действию, имеющие огромное

значение для всех людей и ему не нужно притворяться из вежливости или страха, что его собеседникам не нужно знать о верованиях, которые являются жизненно важными для их вечного благополучия [9].

Гриффитс воспринимает такую позицию в качестве морального императива: те, кто имеет спасительные доктрины или практики, обязаны помогать своим собратьям, которые могли бы погибнуть. В то время как негативная апологетика носит оборонительный характер, позитивная наступательна, однако, добавляет Гриффитс, христиане при этом должны быть чрезвычайно осторожными и чувствительными, чтобы она не стала агрессивной борьбой за превосходство. Его предостережение заключается в том, что такая критика и защита должны осуществляться уважительно и исключать любые формы насилия. Кроме морального аргумента о необходимости межрелигиозной апологетики, есть и аргумент строго интеллектуальный, связанный с эпистемологическими обязанностями участников полемики:

Глубокая межрелигиозная полемика, в которой достаточно серьезно принимаются притязания каждой стороны, является эвристическим инструментом очень большой силы, она может привести к важным открытиям касательно внутренней логики религиозных систем верований [9].

По мере продвижения дебатов христианский апологет может прийти к выводу, что кажущиеся несоответствующими убеждения на самом деле противоречивы, противоречия могут оказаться даже более значительными, чем считалось ранее [9]. Тогда, поскольку христианский апологет привержен своим доктринальным убеждениям и серьезно относится к ним, участие в полемике, вероятно, приведет к мыслительному отказу от конкурирующих убеждений, даже если они покажутся понятными, актуальными и интересными.

С другой стороны, считает Гриффитс, даже когда убеждения рассматриваются и понимаются как конфликтующие, нет предопределенного понимания того, чем закончится обсуждение. Существует вероятность того, что сравнительный анализ христианских верований и убеждений других религий еще недостаточен. Христианский апологет в ходе дискуссии может обнаружить, что несовместимость, которая казалась ему такой глубокой и непреодолимой, является скорее риторической, чем реальной, и в результате дискуссии оппоненты могут узнать, что они принципиально едины в важных метафизических вопросах [9]. Кроме того, может оказаться, что альтернативная религиозная версия имеет сходную религиозную цель в определенном аспекте. Таким образом, замечает Гриффитс, в продолжающемся поиске истины всегда есть возможность «радостного изучения чего-то, чего мы еще не знаем» [7, р. 25]. Поэтому, не исключает он, серьезное взаимодействие с обладателем другой религиозной традиции может привести даже к пересмотру христианских верований, без такой возможности межрелигиозная дискуссия не является истинной встречей. В своих работах Гриффитс фокусируется на вопросах христианско-буддийского диалога и апологетики, всесторонне рассматривая и анализируя учение о Будде, сравнительные подходы к пониманию человеческой природы, страдания, познания Бога и др. Он признается, что

пытаюсь опровергнуть буддийскую метафизику и поспорить с буддийскими друзьями, я смог понять предмет гораздо лучше, больше узнать о внутренней логике и систематических отношениях между своими собственными религиозными убеждениями [9].

В итоге Гриффитс настаивает, что в процессе полемического взаимодействия, который можно уподобить процессу взаимообучения, христиане могут гораздо лучше понять и позицию собеседника, и глубже постичь свои собственные религиозные убеждения [9]. Межрелигиозная встреча, с точки зрения Гриффитса, становится важным и плодотворным процессом, активное участие в ней в сочетании с серьезной приверженностью убеждениям своей традиции может привести к пересечению новых границ в межрелигиозном диалоге, к достижению границ, к которым плюрализм и исключительность не могут надеяться получить доступ [8, p. 170]. Решая проблему религиозной истины, Гриффитс полагает, что наилучшим подходом является форма инклюзивности, которую он называет «открытый инклюзивизм», предполагающий, что для христиан должна быть открыта возможность обучения тем или иным истинам других религий, которые явно не содержатся в учении Церкви. Соответственно более традиционная для Церкви форма «закрытого инклюзивизма» предполагает, что все верные утверждения, содержащиеся в других религиозных учениях, уже включены в учение своей религии [6, p. 60–64]. В отличие от этой традиционной версии Гриффитс признает, что другие религии могут быть независимыми источниками истины и тем самым служить более углубленному пониманию своего учения. Такой подход соответственно требует от христиан более внимательно прислушиваться к утверждениям истины других религий на их собственных условиях.

В контексте обсуждаемой сегодня проблемы нахождения баланса между идентичностью и сохранением открытости к «религиозному другому» апологетика, несомненно, акцентирует полюс идентичности или приверженности убеждениям своей религии. В силу этого, как уже отмечалось выше, в эпоху религиозного и культурного плюрализма она часто рассматривается как контрпродуктивная, все чаще преобладают такие взгляды и установки, как «диалог вместо апологетики», «практическое сотрудничество вместо апологетики», «любовь и свидетельство вместо апологетики» [20]. Однако, как пытаются доказать Г. Нетланд, П. Гриффитс и целый ряд других современных теологов, апологетика и сегодня по-прежнему должна играть жизненно важную роль не только в жизни верующих, но и в построении гармоничных отношений между религиями. С точки зрения Кэтрин Корниль, диалог не должен полностью исключать апологетику: целостный и подлинный диалог включает двусторонний процесс, в котором каждый партнер участвует в процессе не только информирования, но и убеждения другого в истинности своего учения и практики. Полноту диалога можно рассматривать как форму взаимного провозглашения, способную уравнивать смирение и убежденность [1, p. 71, 72].

При этом сегодня необходимо учитывать, что апологетические подходы и методы должны видоизменяться и перестраиваться таким образом, чтобы эффективно решать духовные проблемы и отвечать на современные вызовы,

другими словами, необходимо решать проблемы создания пространства для «обновленной и переосмысленной» апологетики [12]. В качестве примера такого переосмысления можно упомянуть возникновение контекстуальной апологетики, цель которой — сделать понимание христианских истин тщательно и убедительно изложенным с вовлечением различных культурных и религиозных контекстов. Для дальнейшего развития и углубления апологетического мышления в межрелигиозном контексте в качестве эффективной возможности следует указать на использование подходов тринитарного богословия религии. На этих аспектах обновления, как более согласующихся с позицией эксклюзивизма, акцентирует свое внимание Г. Нетланд. П. Гриффитс, придерживающийся при рассмотрении проблемы понимания места христианства в многорелигиозном мире точки зрения «открытого инклюзивизма» и, следовательно, сильнее подчеркивающий значение полюса открытости «другому», настаивает, что христиане сегодня должны быть настроены на возможность учиться у других, развивать большее желание слушать других, т. е. развивать диалогические формы апологетики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Cornille C. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. — New York: Herder & Herder, 2008.
2. Griffiths Paul J. *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
3. Griffiths P. J. *Doctrines and the Virtue of Doctrine: The Problematic of Religious Plurality // Religions and the Virtue of Religion / ed. by Therese-Anne Druart and Mark Rasevic. (Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, vol. 65)*. — Washington, D.C.: The American Catholic Philosophical Association, 1992. — P. 29–44.
4. Griffiths P. J. *Encountering Buddha Theologically // Theology Today*. — 1990. — Vol. 47 (April). — P. 39–51.
5. Griffiths P. J. *One Jesus, Many Christs? // Pro Ecclesia*. — 1998. — Vol. VII, no. 2 (Spring). — P. 152–171.
6. Griffiths P. J. *Problems of Religious Diversity*. — Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
7. Griffiths P. J. *The Properly Christian Response // Anglican Theological Review*. — 1997. — Vol. 79 (Winter). — P. 3–26.
8. Griffiths P. J. *The uniqueness of Christian doctrine defended // D'Costa G. (ed.). Christian uniqueness reconsidered: The myth of a pluralistic theology of religions*. — Maryknoll: Orbis Books, 1990. — P. 157–173.
9. Griffiths P. J. *Why We Need Interreligious Polemics // First Things*. — 1994. — June/July. — P. 31–37. — URL: <https://www.firstthings.com/article/1994/06/why-we-need-interreligious-polemics>
10. Harrison V. S. *Internal realism and the problem of religious diversity // Philosophia*. — 2006. — Vol. 34(3). — P. 287–301.
11. Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine: Religions and Theology in a Postliberal Age*. — Louisville; London: Westminster John Knox Press, 1984.
12. Morehead J. W. *A Fresh Agenda for Apologetics in the 21st Century // Answers in Action*. — URL: http://www.answers.org/apologetics/fresh_apologetics.html.

13. Netland H. Can Only One Religion Be True? // Can Only One Religion Be True? Paul Knitter and Harold Netland in Dialogue / ed. Stewart R. — Minneapolis: Fortress Press, 2013. — P. 17–54.
14. Netland H. Christian Mission Among Other Faiths: The Evangelical Tradition // Witnessing to Christ in a Pluralistic Age: Christian Mission Among Other Faiths / eds. Lalsangkima Pachuau and Knud Jørgensen. — Regnum Books, 2011. — P. 45–56.
15. Netland H. Christianity and Religious Diversity. — Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2015.
16. Netland H. Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
17. Netland H. Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission. — Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
18. Netland H. Evangelical Missiology and Theology of religions: An Agenda for the future // International Journal of Frontier Missiology. — 2012. — Vol. 29, no. 1. — P. 5–12.
19. Scheuer J. Comparative Theology and Religious Studies in a Non-religious Environment // Religions. — 2012. — Vol. 3. — P. 973–982.
20. Siniscalchi G. B. Catholic Apologetics and the New Evangelization in Church Life Journal. McGrath Institute for Church Life — University of Notre Dame September 26, 2016. — URL: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/catholic-apologetics-and-the-new-evangelization/>
21. Smith W. C. Questions of Religious Truth. — New York: Scribners, 1967.