

ТЕОЛОГИЯ. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.1.015

УДК 27–144.89; 27–675

*М. Ю. Хромцова**

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ И ОТКРЫТОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ТРИНИТАРНОЙ ТЕОЛОГИИ МИССИИ

В статье раскрываются взгляды на понимание характера современной христианской миссии в контексте вызова постмодернистского релятивизма и религиозного плюрализма таких известных протестантских и православных теологов как Лесли Ньюбигин, Дэвид Бош, Петрос Василиадис и Иона Бриа. Рассматривается проблема декларации христианской истины в эпоху постмодерна, подчеркивается необходимость с учетом реальности сложившихся условий современного мира смены парадигмы в миссиологии.

Ключевые слова: идентичность, постмодерн, миссия, эсхатологизм, Троица, контекстуализация, свидетельство.

M. Yu. Khromtsova

THE PROBLEM OF IDENTITY AND OPENNESS IN MODERN TRINITARIAN THEOLOGY OF MISSION

The article reveals views on understanding the nature of the modern Christian mission in the context of the challenge of postmodern relativism and religious pluralism of such well-known Protestant and Orthodox theologians as Lesley Newbigin, David Bosch, Petros Vasiliadis and Fr. Jonah Bria. The problem of the declaration of Christian truth in the postmodern era is considered, the need to change the paradigm in missiology, taking into account the reality of the new prevailing conditions, is emphasized.

Keywords: identity, postmodern, mission, eschatologism, Trinity, contextualization, testimony.

Современная действительность характеризуется, с одной стороны, процессами активного взаимодействия и взаимопереплетения различных культур, но, с другой стороны, в условиях кризиса неолиберальной глобализации все

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

более возрастает значение культурной идентичности, обоснования которой укоренены и тесно взаимосвязаны с религиозными факторами. Поэтому сегодня проблема нахождения баланса между приверженностью истине своей религии и сохранением открытости к «религиозному другому» приобретает необыкновенную остроту, привлекая все большее внимание. Современные теологи, обсуждая проблему места христианства в многорелигиозном мире, отмечают, что сегодня претензии христианства на уникальность оспариваются, рассматриваются многими не только в качестве интеллектуально несостоятельных, но и морально неприемлемых в разнообразном мире [9, р. 13]. При этом они часто указывают на феномен «постколониальной вины», не позволяющий западным христианам уже больше говорить с позиции беспроblemного превосходства и поэтому предоставляющий голос религиозным другим в качестве способа искупления собственных грехов. Поэтому неудивительно, что среди моделей тройственной типологии теологии религий — исключительности, инклюзивности и плюрализма во второй половине XX в. все большую популярность приобретала идеология религиозного плюрализма, а точка зрения, отстаивающая превосходство одной религии многими рассматривалась уже как высокомерная, деспотическая или невежественная. Идеология религиозного плюрализма поддерживается и столь характерным для современного мира индивидуалистическим типом мышления, который делает религиозный плюрализм более интуитивно понятным. Сочетание гордого индивидуализма, раскаяния за угнетение, доступности религий, стремления к глобальному единству и миру создало плодородную почву для процветания плюрализма.

Как замечает известный британский миссионер, апологет и теолог Лесли Ньюбигин, в современном многонациональном, многокультурном мире плюрализм претендует на привилегированные позиции и свысока ругает все религии за догмы, утверждая свою собственную. Раскрывая свою позицию, которую можно определить как умеренный эксклюзивизм, Ньюбигин объясняет, что она отвергает плюрализм, который отрицает уникальность и значимость того, как Бог действует через Иисуса Христа, но признает благодатную деятельность Бога в жизни всех людей и не отрицает возможности спасения нехристиан [14, р. 182–183]. Отвечая на вопрос, возможно ли подтверждение христианской истины в плюралистическом мире, он замечает, что современный культурный контекст, посредством которого жители Запада привыкли толковать христианскую веру, характеризуется определенным способом упорядочивания, получения, использования знаний, связанным с развитием дихотомии между частными «ценностями» и публичными «фактами». В свою очередь, данная дихотомия влияет на разделение между «объективным» научным знанием и «субъективной» верой. Распад между объективным и субъективным полюсом познания и породил феномен плюрализма в отношении «ценностей», но не плюрализма в отношении уважения к «фактам». Научная истина считается сегодня абсолютной, а религиозные утверждения являются уже вопросом личного мнения и признаются относительными. Ньюбигин определяет религиозный плюрализм как веру в то, что различия между религиями связаны не с истиной и ложью, а с различным восприятием одной истины; поэтому недопустимо говорить о религиозных убеждениях как об истинных или ложных. Данная парадигма,

с его точки зрения, претендует на универсальность, однако на самом деле она возникла посредством особых исторических обстоятельств в Европе последних трех веков: постепенно влияние идей Декарта, Бэкона, Канта, Ницше и позитивистов привело к тому, что августирианская установка «верую, чтобы понимать» была перевернута и уничтожена. Ньюбигин указывает, что это привело к устранению телеологии и освободило место для главенства причинности. Наука, пытаясь понять космос как редукционистскую машину, исключила цель или конечную причину как категорию объяснения. Отделение фактов от ценностей, имеющих основание в совести человека и связанных с пониманием целей, делает вселенную аморальной и бесчеловечной [14, р. 16–18].

Сходным образом анализируя различные аспекты рациональности парадигмы Просвещения, влиятельный теолог и миссиолог Дэвид Бош также указывает на её основные особенности: возникновение дихотомии между фактом и ценностью, общественным и частным, исключение категории цели. Критикуя редукционизм данного мировоззрения, он отмечает, что господство над природой и её объективация имели катастрофические последствия: мир стал замкнутым, завершённым, неглубоким и полностью объяснимым. В результате сегодня человечеству угрожает экологический кризис, сам человек оказался не хозяином, а рабом техники. Таким образом, настаивает Бош, требуется фундаментальная переориентация мысли: следует мыслить холистически, а не аналитически, подчеркивать не различие, а двигаться в сторону взаимозависимости. Необходимо новое открытие телеологического измерения, поскольку линейная причинно-следственная рациональность парадигмы Просвещения сделала вселенную бессмысленной, но люди не могут продолжать жить без смысла, цели и надежды. Новое понимание должно вновь обратиться к реальности, которая не зависит от канонов рациональности и может быть определена как царствование Бога, находящееся в полемическом напряжении с замкнутой системой этого мира [4, р. 355]. Современный человек слишком самоуверен, замечает Бош, чтобы признать, что его взгляды опираются на те или иные религиозные корни. Необходимо вырваться из тисков ложной доктрины автономии и вновь подтвердить приверженность своим убеждениям и обязательствам, без которых никто не сможет выжить. «Психология обособленности» должна уступить место «эпистемологии соучастия» и в этой связи очень важно, считает он, повторное открытие понимания церкви как Тела Христова и христианской миссии как построения сообщества тех, кто разделяет общую судьбу [4, р. 363].

Л. Ньюбигин настаивает, опираясь на работы философа науки Майкла Поланьи, что наука точно так же, как христианская вера, требует обязательств, веры, сомнений, интуиции и участия. Он отмечает, что Поланьи «выявил ошибки, лежащие в основе столь распространенной в нашей «современной культуре» дихотомии между «объективным» знанием и «субъективной» верой, а «со времен Декарта мы были лишь соблазнены идеей знания, в котором нельзя сомневаться и в котором можно быть абсолютно защищенными от личного риска» [14, р. 48–49].

М. Поланьи утверждает, что так называемую «объективность» подхода Просвещения к вопросу об истине необходимо переосмыслить путем осозна-

ния личных и субъективных элементов, вовлеченных в весь процесс познания. Одним из основных компонентов «личного знания» является первоначальное «принятие» на веру тех или иных предположений и навыков, от которых и зависит оценка собственного искусства познания. Поланьи пишет:

Необходимо понять, что последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих явному конкретному знанию и в этом заключается залог освобождения от объективизма [3, р. 278].

Он вводит идею о том, что прогресс знаний включает в себя всегда принятие учеником представления об «авторитарной традиции» определенного набора знаний и навыков, приобретенных в течение нескольких поколений и являющихся необходимым условием личного поиска истины. Все системное мышление, таким образом, является догматическим. Опираясь на Поланьи, Ньюбигин указывает на параллель между знанием ученого и личным знанием человека о Христе, которое тоже возникает и развивается при взаимодействии с Писанием, а также опытом и мыслями других людей в сообществе, которые стремились понять и применить это знание к своей жизни [14, р. 49]. Церковь, считает он, для того, чтобы плодотворно участвовать в жизни плюралистического общества, должна иметь такое же уважение к своей традиции, какое имеет научное сообщество.

В итоге Ньюбигин утверждает: хотя современность и гордится своей научной культурой, на самом деле не существует знания без веры, невозможно свести ценности к субъективной сфере, нельзя рассматривать арену фактов как свободную от субъективности. Человеческая рациональность не является автономным арбитром истины, но всегда функционирует в некоторой воплощенной традиции, сформированной верой, а поэтому истинное знание не бескорыстно, как предполагает современность, а является своего рода личным обязательством. С точки зрения концепции «личного знания» Ньюбигин считает, что приверженность истине своей религии объединяет субъективный и объективный полюса знания: она субъективна в том смысле, что это личное обязательство, но это также и приверженность, имеющая объективный ориентир и претензию на универсальную значимость [14, р. 35, 48]. Фундаментальные христианские утверждения общедоступны, являясь универсальными, но в то же время являются личными, не являясь принудительными.

Д. Бош, также ссылаясь на Поланьи, настаивает на необходимости признания веры в качестве источника всех знаний. Христиане, считает он, должны продолжать придерживаться своих убеждений и такая позиция может защитить их против «слепой и обманчивой» природы «веры, обращенной в науку» [4, р. 268]. Наступает момент, когда христианская церковь может еще раз, смиренно, но решительно, представить видение царствования Бога как эсхатологическую реальность, которая освещает настоящее и придает ему смысл.

Согласно Ньюбигину, декларация христианской истины не основывается на предположении нейтральной «объективности», характерной для современности, корень её в «истории» — истории отношений Бога с человечеством, записанной в Библии, а это другой вид согласованности, чем тот, который

предлагался Просвещением. Сформулирована эта декларация скорее в качестве свидетельства откровенной истины, предлагаемого изнутри христианской традиции. Ньюбигин принимает постмодернистскую позицию, согласно которой все человеческое знание культурно и исторически воплощено [14, p. 87]. Такая позиция сближается с подходом известного представителя постлиберальной теологии Джорджа Линдбека, который разработал «культурно-лингвистическую» модель понимания религии. Однако если Линдбек рассматривает доктрины исключительно с точки зрения их регулирующей функции, но не когнитивного содержания, то Ньюбигин как исторически реальные. Христианская личная приверженность истине отличается тем, полагает он, что она отстаивает веру в смысл всего человеческого опыта в целом, а именно, веру в то, что этот смысл следует искать в личности Иисуса Христа. Христианская традиция существует как одна среди других, но она имеет уникальное свидетельство о происхождении, исходящее от самого Творца и предназначено это свидетельство для всех. Богословие истории Ньюбигина имеет четко выраженную эсхатологическую направленность: Иисус Христос рассматривается им как завершающий пункт истории в том смысле, что через Его земное воплощение, смерть и воскресение приведен в исполнение Божий план искупления для всей земли, кроме того, окончательное завершение истории связано с возвращением Иисуса Христа. Как считает Ньюбигин, все остальные интерпретирующие смысл истории предпосылки и модели, разработанные во всех культурах человечества, релятивизируются и должны оцениваться в свете этой предпосылки. В эсхатологической перспективе Церковь можно воспринимать как знамение, инструмент и предвкушение Царства Божьего в современном мире [16, p. 110]. Согласно Ньюбигину, Церковь должна определяться не тем, чем она является, а той целью, к которой она движется. В качестве знамени Церковь указывает за пределы себя на эсхатологическое новое человечество и призвана быть союзом людей со Христом, союзом, объединенным любовью Бога, где люди уже в настоящее время испытывают силу Царства [15, p. 140]. Церковь как предвкушение Царства может служить свидетелем будущей полноты его реальности, представляя собой образец эсхатологического сообщества и ядро нового искупленного человечества. Как инструмент, Церковь используется для достижения эсхатологической цели, служит для введения Царства, прежде всего благодаря своей миссии. Таким образом, христианская миссия — «инструмент всеобщего и эсхатологического спасения» [15, p. 145]. Исходя из такого понимания мыслитель во всех своих работах подчеркивает значение миссии в жизни Церкви.

Однако Церковь находится еще в пути, напоминает Ньюбигин, поэтому до завершения истории она не претендует на полноту истины, а только свидетельствует о ней и стремится понять наиболее полно и глубоко. До этого христиане должны проявлять верность своим убеждениям [14, p. 53–54]. Он пишет:

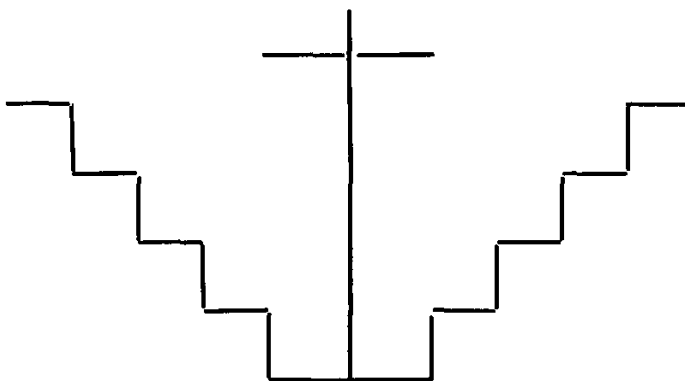
Высокомерно утверждать, что христиане обладают истиной во всей ее полноте, однако утверждение, что евангельское повествование содержит решающую подсказку для человеческого поиска истины, уже не является высокомерным, в этом осуществление нашей ответственности как части человеческого сообщества [12, p. 54].

Ньюбигин указывает, что именно из рамок евангельского повествования христианская традиция стремится понять реальность вместо объяснения Евангелия через призму современной культуры, что подразумевает поиск истины, учитывающий авторитет традиции, но и ведет Церковь к диалогу с другими традициями. Христианин в ходе такого диалога, не отказываясь от своей конфессиональной позиции, должен быть готов столкнуться с возможностью пересмотра христианских доктрин, сформулированных в других обстоятельствах. По его мнению, Церковь как свидетель истины не должна прибегать к властной позиции, а придерживаться отношения смирения и уважения к другим. Такой подход коренится в самом центре евангельской истины, основанной на кресте Спасителя, который является публичным подтверждением того факта, что Бог правит (в этом веке) скрыто и окончательный союз истины с властью лежит вне истории. Центром раскрытой тайны правления Бога является Крест, в котором открывается сила Бога, однако проявляющаяся как слабость, открывается слава Божья, но раскрывающаяся как унижение, открывается победа Бога, но раскрывающаяся как поражение. Для Ньюбигина смерть Иисуса Христа — это «горящий центр» Божьего откровения, он интерпретирует крест как отказ от уверенности в себе, место Божьего разоблачения неправедности мировых религиозных, этических и политических систем в их стремлении стать «самодостаточными» [16, p. 176]. Интерпретация креста показывает и возможность диалога, указывает на важность открытости для других, открытости к тому, что приходит извне собственного опыта и границ. В своем размышлении о межрелигиозном диалоге Ньюбигин использует схему креста с лестницами, ведущими вверх от основания креста с обеих сторон.

Лестницы представляют множество способов, которыми человек учится подниматься к исполнению Божьего замысла, они включают в себя все этические и религиозные достижения человечества. Но в середине их помещен Крест, символизирующий исторический поступок, в котором Бог проявил себя в полной уязвимости. Он приходит встретить нас внизу наших лестниц, а не наверху, следовательно, и встреча христиан с людьми из других конфессий должна происходить внизу лестницы:

Христианин также должен спуститься на дно лестницы, чтобы встретить человека другой веры. Это должен быть кенозис, самоопустошение. Христианин не встречает своего партнера по диалогу как обладающий правдой и святостью Бога, но как свидетельствующий об истине и святости, готовый услышать и осуждение Божие в свой адрес, сказанное устами и жизнью своих партнеров из другой веры [13, p. 265].

Ньюбигин упоминает пример встречи Петра с Корнилием в Кесарии. Эту встречу можно трактовать не только как обращение Корнилия, но и как обращение Петра, для которого открылось, что Святой Дух раскрывает дары Отца людям любого вероисповедания и культуры. Христианин должен признать, что результат диалога может быть глубоким изменением в нем самом, веря и ожидая, однако, что Святой Дух использует этот диалог, чтобы прославить Иисуса, обратив к нему партнеров по диалогу.



Таким образом, Ньюбигин верит, что библейское и эсхатологическое видение спасения как обновления всего мира обеспечивает основу для конструктивного отношения между религиозными общинами и делает при этом особенный акцент на раскрытии тайны Евангелия (Еф. 1: 9–10), тайны Божьего замысла, реализуемого через Христа — привести все вещи к их истинному завершению во славу триединого Бога, тайны, доверенной тем, кому Бог дал дар веры и которым известна слабость креста как сила и мудрость Бога. Им и поручено довести до полного завершения эту давно скрытую цель не для себя, а для всех народов [16, р. 189]. Христианская мировая миссия хранит тайну, которая может сделать человечество одной семьей, поэтому миссия, согласно Ньюбигину, не является просто одним из важных служений Церкви, но определяет саму природу Церкви.

Дэвид Бош также акцентирует внимание на эсхатологическом измерении миссии. Церковь — община, предвосхищающая царствование Бога в истории, поэтому Церковь в миссии всегда живет в творческом и искупительном напряжении между «уже» и «еще не», она живет в мире, который любим Богом, в новом веке, который уже начался и в мире греха, в старом веке, который еще не закончен [4, р. 508]. Христианское существование переживает напряжение между действиями Бога и действиями людей, Церковь, наделенная силой и ведомая Духом, не может не учитывать и степень человеческого участия в миссии [4, р. 392]. Это церковное напряжение проявляется как два, казалось бы, противоположных взгляда на церковь: с одной стороны, Церковь считает себя единственным носителем послания спасения, на которое она имеет монополию; с другой стороны, она в лучшем случае лишь указывает на то, как Бог действует в мире [4, р. 381]. Бош настаивает на том, что два этих подхода должны быть объединены таким образом, чтобы напряжение между ними было творческим, а не разрушительным. Церковь призвана держаться этой двойной ориентации «искупительного напряжения»: из напряжения между «уже» и «еще не» царствования Божьего, между явленностью спасения и пониманием, что всеобъемлющее спасение еще впереди возникает императив спасения, выраженный в необходимости принимать участие в служении спасению [4, р. 400].

Таким образом, и Д. Бош, и Л. Ньюбигин отвергают традиционный подход церковной миссиологии, ориентированный на прошлое, отходят от церковно-

центрического взгляда на миссию и разрабатывают её новую парадигму, в рамках которой подчеркивается как центральная роль Бога в миссии, так и ответственность Церкви за её преобразующую деятельность в мире.

На важности эсхатологической перспективы в понимании истории Церкви настаивает и греческий православный богослов Петрос Василиадис. Он указывает, что неэффективность христианского свидетельства в современном плюралистическом мире объясняется утратой правильного и современного понимания эсхатологии, которое было органично для ранней церкви и рассматривало Церковь как место эсхатологической славы Царства Божьего, вело к пониманию ее миссии как свидетельства о ее подлинном выражении в конкретном времени со всеми вытекающими из этого следствиями для общественной жизни [18]. Основным вкладом раннехристианского богословия в развитие этой мессианской эсхатологии, напоминает он, стало представление о том, что с Воскресения Христа и особенно с Пятидесятницы эсхатон уже вошел в историю. Согласно этому представлению, мессианская эсхатологическая община становится реальностью каждый раз, когда Церковь собирается для совершения Евхаристии [2, р. 67]. Таким образом, эсхатологический подход тесно переплетался с евхаристическим. Хотя, указывает Василиадис, в православной традиции это эсхатологическое понимание никогда не исчезало полностью, сегодня многие православные общины изо всех сил пытаются преодолеть реальные вызовы глобализации посредством обращения в славное прошлое, становясь уязвимыми в лучшем случае для своего рода традиционализма, а в худшем, — для националистического и нетерпимого фундаментализма. Чтобы эффективно свидетельствовать о Евангелии в современном плюралистическом контексте, считает Василиадис, для Православной Церкви необходимо в дополнение к подтверждению своей церковной идентичности повторное открытие аутентичного восприятия эсхатологии [18].

В своем осмыслении теологии миссии Ньюбигин акцентирует внимание на том, что миссия Церкви может быть понята правильно только с точки зрения тринитарной модели: христиане приглашены принять участие в деятельности Бога, стать через присутствие Святого Духа соучастниками любящего послушания Сына Отцу. Все творение имеет эту цель и Святой Дух даруется как предвкушение и свидетель будущего Царства, как проводник Церкви на ее пути. Первоначально Ньюбигин придерживался классической для западной миссиологии христоцентрической позиции, которую позже расширил в более всеобъемлющую тринитарную структуру, считая, что классический подход демонстрирует экклезиоцентризм, способствующий отделению от мира. Оставаясь неизменным в своем понимании полноты, центральности и окончательности Иисуса Христа в области творения, искупления и завершения истории, он все более подчеркивал недооцененное в прежней доминирующей парадигме миссиологии значение пневматологического аспекта — деятельности Святого Духа. С его точки зрения, Дух — это сила, которая всегда идет впереди Церкви в ее миссионерском путешествии и направляет Церковь как могущественный божественный свидетель, стремящийся изменить мир [16, р. 56]. Святой Дух стоял у истока миссии Церкви в день Пятидесятницы и сегодня именно Дух изменяет, формирует природу этой миссии, ведет церковь к полноте истины,

которую она еще не постигла (Ин 16: 12–15) [16, р. 59]. Дух является источником надежды, свидетелем узнаваемого присутствия будущего, которое было обещано, но еще не явлено [16, р. 61]. Таким образом, указывает Ньюбигин,

Церковь — это не столько агент миссии, но и место действия Бога через Святого Духа, который создает признаки новой эпохи, работая тайно в сердца мужчин и женщин, чтобы привлечь их ко Христу [14, р. 119].

Внутренняя диалогическая природа Троицы, выраженная как вечный диалог и совершенные отношения любви Отца, Сына и святого Духа, задает и формирует диалогический характер понимания миссии Церкви. Ньюбигин отвергает акцент на индивидуальном понимании спасения: поскольку человеческая личность всегда связана с другими, постольку не может быть спасения, кроме как во взаимосвязи, отражающей вечное родство в любви, которое есть сущность Троицебога. Учение о Троице дает истинную грамматику диалога, настаивает Ньюбигин. Христиане участвуют в диалоге с представителями других религий, полагая, что встречаются с ними как дети одного Отца и стремятся поделиться с ними, а также получить от своих партнеров то, что Бог даровал и раскрыл им [13, р. 266].

Еще больший акцент на пневматологии в своем понимании тринитарной природы миссии делает Конрад Райзер, бывший генеральный секретарь Всемирного совета церквей. Он настаивает на необходимости отказаться от позиции «христоцентрического универсализма», тесно связанной с эклесиоцентризмом, поскольку сегодня она оказалась нежизнеспособной [17, р. 41–45]. Глобальные кризисы требуют сдвига внимания церкви к работе Духа в ойкумене — единой семье человечества, включающей в себя и Церковь, и мир, христоцентризм же, с его точки зрения, стремится к христомонизму, не раскрывая полностью тринитарное видение [17, р. 92]. Церковь должна существовать в солидарности с миром, христоцентризм же затмевает значимость диалога с соседями из других конфессий, универсальный акцент приводит к триумфальной миссии, неспособной ответить на вызовы плюрализма, угнетения и экологической катастрофы. К. Райзер рассматривает миссию прежде всего как «вклад в гуманизацию общества», для него цель миссии — не столько христианизировать мир, сколько изменять его. Миссия должна раскрываться как любящая и освобождающая забота о всех нуждающихся, восприниматься в терминах «солидарности» и «диалога», вносящих вклад в процессы трансформации различных общественных систем через изменение культурного сознания [17, р. 36]. С точки зрения Ньюбигина, Райзер игнорирует задачу евангелизации. Отвергая позицию исключительности и инклюзивизма, Райзер сближается с пониманием плюралистической парадигмы [17, р. 54–59]. Для самого Ньюбигина, отказ от центральности и универсальности Иисуса Христа невозможен: поскольку через Христа наиболее полно раскрывается Божий замысел для всего мира, постольку Евангелие должно быть провозглашено всем людям. Христоцентризм — не угроза единству человечества, считает он, а единственное условие, с помощью которого это единство может быть достигнуто [8, р. 109].

П. Василадис также отмечает радикальный сдвиг и переход христианского богословия от «христоцентрического универсализма» к «тринитарному» по-

ниманию божественной реальности [18]. Он отталкивается от предложенного К. Райзером понятия ойкумены и считает, что в мировом плюралистическом обществе каждый должен быть открыт для «другого» и все могут жить общей жизнью, несмотря на различия. Миссия церкви в сегодняшнем плюралистическом мире является логическим следствием церковного (т. е. эсхатологического) самосознания. Христианское богословие, считает Василадис, больше не должно настаивать на универсальной прозелитической миссии, слишком тесно связанной в нашем сознании с процессами колониализма и экспансионизма, а только на подлинном свидетельстве эсхатологического опыта Церкви. Понимание миссии как провозглашения и обращения в их буквальном смысле, отмечает он, сегодня обогатилось представлением, выраженным новыми терминами: свидетельство, мученичество, публичное присутствие, диалог, освобождение и т. д. Такое понимание стало возможным, отмечает Василадис, ссылаясь на мысль румынского православного богослова о. Иона Бриа, благодаря фундаментальному предположению о том, что

тринитарное богословие указывает на факт, что Бог в Самом Себе есть жизнь в общении, и что Божие участие в истории направлено на приведение человечества, и творения вообще, в это общение с самой Божественной жизнью [5, р. 3].

Согласно о. И. Бриа, христианская миссия обладает в равной мере триадологическим, христологическим и пневматологическим характером, пневматологический аспект не отменяет центральной роли Христа в Церкви и, следовательно, не отменяет ее институциональную, сакраментальную реальность. Святой Дух конституирует «эклесию» как историческую реальность по образу небесной Церкви, как дух общения, Он объединяет члены в Тело Христово, образуя «народ Божий», предназначенный для эклезиологических обетований. Особый вклад И. Бриа в развитие богословия миссии связан с введением концепции «Литургии после Литургии», посредством которой он стремится предотвратить риск литургического изоляционизма, присущий самой природе Православия. Евхаристия дает доступ к видению Царства Божьего, отмечает он, обещанного как конечное обновление творения, являясь, таким образом, предвосхищением этого Царства. Литургическая формула «С миром изыдем» означает символическим и сакраментальным образом «посылание» верующих в мир, напоминает И. Бриа, таким образом происходит переход в другой тип литургии — «литургии», следующей за литургией и являющейся служением созидания единого Тела Христова в домостроительстве Спасения, предназначенным для всех времен и народов. Литургия — это и собрание народа Божия для воспоминания смерти и Воскресения Господа «доколе Он придет», но она также проявляет и осуществляет процесс, посредством которого «космос становится эклесией». В каждой культуре, считает И. Бриа, евхаристическая динамика ведет к «литургии после литургии», т. е. к литургическому использованию материального мира, преобразованию человеческих объединений в социуме в кинонию (общение и сопричастие полноте жизни в Боге). Благодаря «литургии после литургии», Церковь, свидетельствуя о космическом аспекте Спасения, осуществляет практически, ежедневно и экзистенциально свое миссионерское призвание [1].

В целом, как отмечают православные богословы, открытость православия к верующим других религий поддерживается и его уникальной антропологией, выраженной в таких терминах как теозис или обожение. Человеческая природа в православной византийской традиции — это не замкнутая автономная сущность, а динамическая реальность, определяемая в своем существовании по отношению к Богу. Православная цель обожения является истинным раскрытием библейского выражения жизни «во Христе» и «в общении Святого Духа» и такое сотериологическое понимание гораздо шире открыто для нехристиан, чем в прежней традиционной миссионерской теологии западного христианства. На основе антропологии обожения встреча религий понимается как «встреча взаимных обязательств и ответственности», она ведет к общей цели человечества — восстановлению общения с Богом и тем самым восстановлению правления Бога «на земле также, как и на небе» [7, р. 198]. С такой точки зрения, христианское свидетельство делает «другого» партнером, а не «объектом» миссии. Рассматривая верующих других религий как сорботников миссии Бога, христиане синергично помогают реализации работы Святого Духа, ведущей к преобразованию мира, созданию нового мирового порядка, построенного на общении любви, выходящей за рамки их личного, а также культурного, и этнического эго [7, р. 199].

Лесли Ньюбигин при обсуждении проблемы контекстуализации Евангелия подчеркивает, что Церковь должна постоянно задумываться всерьез о пересмотре своей собственной традиции, стремясь понять её заново с точки зрения нового и расширяющегося культурного опыта, но при этом недопустим синкретизм, в котором признание Иисуса как Господа всех культур подавляется в почтении требованиям конкретной региональной культуры [10, р. 21–22]. Приверженность традиции должна быть принята в качестве одного из главных условий, настаивает он, а поэтому необходимо признать относительность всех культурных форм, к которым обращена проповедь Евангелия. Ньюбигин утверждает, что необходимо заниматься миссиологическим анализом культуры, стремиться понять религиозные основания культуры, к которой обращается Церковь. Проповедь должна быть актуальна и миссиолог должен говорить о вещах, которые значимы в жизни слушателя, принимая его вопросы, используя его представления и говоря на его языке. Но одновременно Евангелие должно бросить вызов мировоззрению слушателя, заставить его подвергать сомнению свои прежние религиозные убеждения, таким образом, культурный фон должен быть переосмыслен в новом контексте и наполнен библейским содержанием. Аналогично и Дэвид Бош при рассмотрении данной проблемы говорит о существующей опасности релятивизма, когда каждый контекст создает свое собственное богословие, определяя его природу и содержание. С его точки зрения, отношения между христианским посланием и культурой — это процесс творческий и динамичный, полный неожиданностей. Если в прошлом западная теология присваивала себе право быть истинным арбитром в отношении теологий стран третьего мира, то теперь христиане начинают понимать, что все богословия, включая западные, нуждаются друг в друге; они влияют, бросают вызов, обогащают и воодушевляют друг друга. Поэтому миссия и диалог должны дополнять друг друга, приверженность вере согласовываться

с уважением к другим, христиане, свидетельствуя о своих глубочайших убеждениях, должны прислушиваться к убеждениям своих соседей. Д. Бош снова говорит о творческом искушительном напряжении, соединяющем веру в Бога, уникально явленную в Иисусе Христе с признанием того, что нельзя устанавливать ограничения спасающей силе Божьей. Он утверждает, что это будет единственный способ, с помощью которого миссия может быть верной Писанию и в то же время актуальной для современного контекста, заслуживающей доверия в своем свидетельстве миру. Для Д. Боша цель миссии — «единство в примиренном разнообразии», чтобы Церковь стала сообществом, которое предвосхищает грядущее единство человечества под властью Христа. «Примирение» становится ключевым словом в его миссиологии: Церковь должна быть Божьим инструментом примирения, наводящим мосты везде, где есть поляризация, христиане должны стремиться творчески выходить за рамки укоренившихся позиций. По мере того, как сохраняется напряжение между исключительностью и солидарностью, контркультурным и межкультурным, возникает творчески новая миссионерская идентичность. Таким образом, творческое напряжение встроено в идентичность миссионерской Церкви [4, р. 381]. Бош не раскрывает универсально допустимого способа выполнения миссии, но предлагает образ мышления о миссии, проявляющийся как творческая напряженность, характерная для определенного контекста, в манере «смелого смирения и скромной смелости» [4, р. 489]. Он предлагает динамическую модель миссии, гибкую и открытую, стремящуюся достичь определенного баланса между полярностями духовного и практического, контекстного и глобального, институционального и неформального [6, р. 199–200].

Л. Ньюбигин один из первых фокусирует свое внимание на важности не только межкультурной и межрелигиозной миссии, но и монокультурной евангелизации. Сорок лет он проработал миссионером в Индии и когда вернулся в Великобританию, то испытал большое потрясение от того, с чем столкнулся у себя дома. В современном светском обществе, замечает он, нет уже общепризнанных норм, место единого истинного образа Иисуса Христа занимают идолы [11, р. 115]. Он добавляет:

Это языческое общество, и его язычество, возникшее из отрицания христианства, гораздо более враждебно к Евангелию, чем дохристианское язычество, с которым были знакомы межкультурные миссии. Здесь, безусловно, самый сложный миссионерский рубеж нашего времени [11, р. 20].

С его точки зрения, актуальная современная миссия должна быть найдена в собственном традиционном сердце западного мира, где проявляет себя наиболее агрессивное язычество — идеология, которая сейчас контролирует «развитый» мир [16, р. 10–11]. Церковь не должна занимать оборонительную позицию против требований западного плюралистического общества и принимать релятивистский, постмодернистский мир на его условиях. Хотя в постмодернистских терминах христианская история представляет «одну историю среди многих», христианское свидетельство публичной истины выходит далеко за рамки традиции, в которой она возникло. В силу того, что христианские утверждения имеют претензию на универсальную значимость,

считает Ньюбигин, они должны стать общеизвестными для того, чтобы ими можно было бы поделиться с другими и чтобы они могли быть проверены посредством опыта других. Современность релятивизирует претензии христианской веры, однако, настаивает он, Церковь не должна принимать такую установку западной культуры и вместо этого жить и действовать в свете Евангелия, она призвана бросить вызов преобладающей форме мышления и её сомнительным философским обоснованиям. Миссия совершается через Церковь как воплощенную «герменевтику Евангелия», замечает Ньюбигин. В первую очередь она заключается в аутентичном свидетельстве об истине Евангелия, которое могло бы вызвать доверие у окружающих людей. Община верных должна олицетворять самоотверженное сообщество, живущее заботами о ближнем в эгоистичном мире, готовое жить по Евангелию и защищать его истину в плюралистическом, порождающем релятивизм обществе, а также отстаивать надежду в отношении будущего в мире пессимизма и отчаяния.

Итак, сегодня при столкновении с вызовами постмодернистского релятивизма и религиозного плюрализма христиане должны более четко сформулировать, что составляет подлинную христианскую идентичность, считают ведущие современные теологи и миссиологи. При этом они предлагают апологетам соответствующие стратегии декларации христианской истины, применимые в современном постмодернистском контексте. Церковь, настаивают они, должна восстановить значение «всеобъемлющего охвата Евангелия и его истории», а эсхатологическое видение спасения как обновления всего мира, а также учение о внутренней природе Троицы как вечного диалога и совершенных отношений любви Отца, Сына и святого Духа, задающие и формирующие диалогический характер понимания миссии Церкви, могут обеспечить основу для конструктивного диалога христиан с представителями других традиций. Сегодня, напоминают они, христиане должны предложить в контексте сложившихся условий современного мира новое, актуальное, более гибкое и динамичное понимание характера собственной миссии, они должны углублять и укреплять свою идентичность и веру через взаимообогащающий диалог с другими традициями. Ведущие теологи миссии, как протестантские, так и православные, настаивают, что единственный способ, с помощью которого миссия может быть верной Писанию и в то же время актуальной и заслуживающей доверия в современном мире — это христианское свидетельство о своих глубочайших убеждениях, подлинное свидетельство эсхатологического опыта Церкви, опыта Богообщения, жизни во Христе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бриа И. Литургия после литургии. — URL: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/Bria_ru.htm (дата обращения: 19.11.2020).
2. Василиадис П. Евхаристическая экклезиология, первенство и мир: некоторые нерешенные проблемы в наследии протопр. Николая Афанасьева // Евхаристическая экклезиология сегодня: восприятие, воплощение, развитие: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва — Московская область, 10–12 мая

2017 г.). — М.: Изд-во Свято-Филаретовского православно-христианского института, 2018.

3. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова; пер. с англ. М. Б. Гнедовского, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. — М., 1985.

4. Bosch D. J. Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission. American Society of Missiology. — New York: Orbis, 1991.

5. Bria I. Go fourth in Peace // WCC Mission Series. — Geneva, 1986.

6. Corrie J. Creative tensions in mission. Bosch 25 years on // *Missionalia*. — 2016. — Vol. 44, n. 2. — P. 192–204.

7. George K. M. Mission Among Other Faiths: An Orthodox Perspective // *Orthodox Perspectives on Mission*. — Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013. — P. 197–200.

8. Goheen M. W. The Future of Mission in the World Council of Churches: The Dialogue Between Lesslie Newbigin and Konrad Raiser // *Mission Studies*. — 2004. — Vol. 21 (1). — P. 97–111.

9. Netland H. Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission. — Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.

10. Newbigin L. Christ and the cultures // *Scottish journal of theology*. — 1978. — Vol. 31, iss. 1. — P. 1–22.

11. Newbigin L. Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture. — London: SPCK, 1986.

12. Newbigin L. Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ // *International Bulletin of Missionary Research*. — 1989. — Vol. 13, n. 2. — P. 50–54.

13. Newbigin L. The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue // *Scottish Journal of Theology*. — 1977. — Vol. 30, iss. 3. — P. 253–270.

14. Newbigin L. The Gospel in a Pluralist Society. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

15. Newbigin L. The Household of God: Lectures on the Nature of the Church. — London: SCM Press, 1953.

16. Newbigin L. The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission. — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

17. Raiser K. Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement. — Geneva: WCC Publications, 1991.

18. Vassiliadis P. Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World // *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation* / ed. by E. Clapsis. WCC Publications. — Geneva, 2004. P. 192–206 (= URL: <http://users.auth.gr/~pv/universal%20claims.htm> (дата обращения: 24.12.2020)).