

Penner M. B. The End of Apologetics. Christian witness in a postmodern context. Michigan: Baker Academic, 2013. 180 p.

Автор рецензируемого издания «Конец апологетики. Христианское свидетельство в постмодернистском контексте» — Майрон Брэдли Пеннер — англиканский священник, живущий в Канаде (г. Эдмонтон), известен также и как редактор книги «Христианство и постмодернистский поворот» («Christianity and the Postmodern Turn»), и как соавтор книги «Новый тип беседы» («A New Kind of Conversation»).

Во введении автор цитирует А. Макинтайра, который в книге «После добродетели» предлагает рассмотреть вымышленную ситуацию катастрофы, постигшей человечество, в результате которой была полностью уничтожена наука. Затем, через много лет их потомки по сохранившимся страницам разорванных книг и фрагментам разрушенных лабораторий захотели понять, что же такое наука. Они стали бы использовать научные термины, но понять суть науки не смогли бы. Этот образ Макинтайр использует для того, чтобы проиллюстрировать существующую в современном обществе ситуацию с моралью. «Моя гипотеза, — пишет он, — состоит в том, что в нашем действительном мире язык морали находится в таком же состоянии беспорядка, в каком находился бы язык естественных наук в описанном мною вымышленном мире. Если я прав, тогда в области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствие контекста лишены значения»¹. Иначе говоря, проблема современного Запада не в плюрализме (мнений, традиций и т. п.), а во фрагментарности.

М. Пеннер считает, что в современном христианстве имеет место подобная же ситуация. Апологетика и естественная теология — это не целостные учения, а всего лишь лингвистические приемы, взятые из практики классического христианства, контекст которого, придававший тогда апологетике смысл, ныне утерян. Поэтому, как и в случае с моралью, современные аргументы в пользу бытия Бога, Его благости и т. п. являются предметом постоянных споров, которые проистекают из расхождения нашего мировоззрения с теми взглядами, которые существовали до Нового времени. Эпохой, которая разрушила первоначальное, истинное понимание христианства, автор считает Просвещение. В это время произошло нечто столь катастрофическое, что до сих пор влияет на наше восприятие христианства. Таким наследием эпохи Просвещения является современная апологетика — «просветительский проект установления рациональных оснований для христианской веры» (с. 7).

Гипотеза, которую выдвигает автор, состоит в том, что современные апологетические споры имеют фрагментарную природу. Когда современные апологеты используют античные или средневековые аргументы, то их язык и сами аргументы отличаются от их первоначального контекста. Поэтому современные попытки доказать разумность христианства парадоксальным образом становятся чем угодно, только не защитой истинного христианства, поскольку рас-

¹ *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2004. С. 6.

суждения «о Боге в нашей современной культуре отличаются от того, что было до Просвещения» (с. 8). Следовательно, не всякая защита веры является благом, и апологетика — это не защита христианства, а богохульство.

Но автор не стремится просто разрушить апологетику. Он утверждает, что «христианам нужен совершенно новый путь понимания апологетических задач» (с. 12). В нашу постмодернистскую эпоху нам нужна такая форма апологетики «после современности», которая справилась бы с современными проблемами. Для этого автор опирается не идеи С. Кьеркегора, который хотя и жил в XIX в., но по духу вполне является постмодернистом.

Современную эпоху принято называть постмодерном. Пеннер утверждает, что постмодернизм возникает тогда, когда модернизм начинает осознавать себя как модернизм. Это состояние, когда требования модерна о приоритете разума начинают пониматься как проблематичные.

Первая глава книги называется «Апологетическая амнезия». Суть современной апологетики Пеннер раскрывает на примере одного из наиболее авторитетных апологетов — У. Л. Крейга. Крейг утверждает, что для того чтобы поделиться своей верой с другими, нужно ее объяснить и сделать понятной, ведь христианская вера истинна. Однако, считает Пеннер, такая ситуация противоречива. Доказывая неверующим, что христианский теизм истинен, сами верующие уже *знают*, что он истинен, ведь их пробудил к вере Святой Дух.

Апологетику, которую предлагает Крейг, Пеннер называет секулярной. Условием секулярности является признание того факта, что вера в Бога не интуитивна и что объяснение мира исходя из бытия Бога вызывает у современного человека неприятие. Бытие Бога для него сомнительно. Поэтому для веры в Бога *нужны* аргументы.

До Нового времени не было разделения Церкви и государства. Общественная мысль описывалась не в понятиях общественного и личного, гражданского и церковного, но в единстве этих элементов. Современное же общество считает себя нейтральным по отношению к религии. Поэтому сейчас считается, что консенсуса по различным вопросам можно достигать только на основе рационального метода.

В отношении христианства из этого вытекают два следствия: 1) вопросы о бытии Бога можно ставить объективно и нейтрально; 2) вера в Бога — это личное дело человека и не касается кого бы то ни было.

Автора удивляет в парадигме Крейга то, что он понимает веру, истину и разум в терминах современной эпистемологии. До Нового времени абсолютной точкой отсчета был Бог, мир понимался как творение Его Логоса. Философский модернизм и Просвещение освободили мысль от зависимости от внешних факторов — традиций, авторитетов. Современный мир совершил переход от *логоса* к логике, и разум сейчас понимается как свойство *индивида*, а не вселенной.

По Крейгу, христианство можно выразить на языке пропозиций, а истины христианства являются «объективными фактами», которые можно защищать аргументами. В такой современной философской парадигме разум создает «объективно-универсально-нейтральный комплекс» (ОУНК). Это означает, что каждый человек обладает способностью *достичь* рационального основания

веры (*универсальность*); *оценивать* основания веры (*объективность*); и обладает полномочиями *судить* о достоинствах любой веры (*нейтральность*). До XVII в. христианская вера не была ни универсальной, ни объективной, ни нейтральной в этом смысле.

Главная цель апологетики — рационально оправдать христианскую веру как для верующих, так и для неверующих. То есть ее цель эпистемологическая: когнитивное согласие (вера) с определенными предложениями (доктринами). Это «секулярная апологетика», поскольку она не нуждается в трансцендентном основании для веры, но основывается только на разуме.

Современная апологетика является продуктом Нового времени и в этом плане противоположна постмодернизму. Обычно под постмодернизмом понимают некую форму релятивизма, который не признает объективной реальности, истины, ценностей и т. п. Следствием этого является нигилизм и атеизм. Поэтому Крейг отождествляет христианское благовестие с модерном и считает критику модерна со стороны постмодернизма сатанинской, лишаящей нас оружия логики. Позиция Пеннера совершенно иная. Он утверждает, что современный атеизм есть следствие Нового времени и Просвещения, и именно постмодернизм может помочь в критике модерна и его атеистического импульса. Современные апологеты не видят, что их парадигма есть продукт модерна, поэтому они неправомерно используют аргументы средневековых апологетов, не учитывая их философский и социальный контекст. Крейг утверждает, что можно представить аргументы в поддержку теизма независимо от Откровения. Но в этом случае получается, что истина Евангелия ставится в зависимость от современных стандартов рациональности. Для средневековых мыслителей естественная теология предполагает некую логосную структуру реальности, а человеческий разум действует в согласии с *Логосом* вселенной и не может работать в системе ОУНК. Таким образом, средневековая естественная теология *догматична*, а не *апологетична*.

Во второй главе, которая называется «Апологетика, сомнение и вера», Пеннер поднимает вопрос об одной из наиболее популярных форм апологетики — академических дебатах. Основные возражения против веры идут от ученых, и обычный христианин не обладает достаточной квалификацией, чтобы понять их возражения. Поэтому для полемики с ними нужны подготовленные христиане, верующие ученые, которых автор называет экспертами.

Автор обращается к эссе С. Кьеркегора «О гениях и апостолах» (приложение к его «Книге об Адлере»). Того, кого Пеннер называет экспертом, Кьеркегор называет гением. Гений лучше знает истину, он ближе к ней, чем остальные. Но открытая неким гением истина всегда неполна, и некий другой гений может усовершенствовать то, что сказал первый гений. Апостолы же взывают не к разуму, а к откровению. То, что сказал апостол, невозможно улучшить, ибо его послание идет от Бога. Откровение парадоксально, иррационально, и разум не может его понять, ведь разум действует во времени, включен в некий социальный контекст и не занимается трансцендентным.

Значение концепции гений / апостол, по Пеннеру, в том, что она показывает путь, по которому должна идти современная апологетическая мысль. Счи-

тается, что Кьеркегор был против апологетики, поскольку он фидеист и полагал, что христианская вера противоположна разуму. В действительности Кьеркегор не был согласен с той эпистемологической парадигмой, в которой возникает современная апологетика, поскольку она стремится основать веру на гении, т. е. на секулярном разуме. Такая апологетика лишает веру ее христианского содержания и *сама по себе* есть симптом зарождающегося нигилизма. Парадоксальный результат современной апологетической защиты христианства состоит в том, что существование Бога достигается силами современного секулярного разума. Современная мысль эффективно убивает Бога.

В постмодернистском контексте нам нужен новый способ понимания задач апологетики. По Кьеркегору, быть христианином — это не значит *знать* истину, а скорее *становиться* истиной, т. е. *быть* истинно, а не *мыслить* истинно. В концепции гений / апостол главное — это то, что источник апостольского свидетельства трансцендентен. Человеческий разум не может эпистемологически объяснить апостольское послание, улучшить его или включить в более широкую теорию. Поэтому нам нужно сменить эпистемологический подход на герменевтический. В эпистемологической парадигме вопрос ставится следующим образом: «Это истинно или объяснимо?», а в герменевтической: «Это значимо или познаваемо?». Главный вопрос герменевтики состоит в том, чтобы интерпретировать символы и тексты, понять их значение и важность, а не решить ряд абстрактных теорем. Вместо эпистемологических дебатов должны быть герменевтические беседы и диалоги.

Разум не может погрузиться внутрь реальности. Иудео-христианская традиция всегда и существенно была герменевтической и в литературном, и в философском смысле. В литературном смысле, поскольку она интерпретирует текст (Слово Божие), а в философском — потому что опирается на откровение, а не на «первый принцип» греческой философии. Христианская вера всегда соединена с истиной, так что, по словам П. Рикера, «мы можем верить только интерпретируя».

В третьей главе, озаглавленной «Ирония, свидетельство и этика веры», Пеннер намечает пути построения апологетики в постмодернистском мире.

Причины веры всегда личностны и не поддаются рациональному контролю. Когда же мы имеем дело с эпистемологической перспективой, то мы забываем о нашей связи с неосознаваемыми принципами — нашими ценностями, предположениями и целями. Вместо этого сосредотачиваемся только на нейтральном, объективном разуме. Поэтому современная апологетика, опирающаяся на разум, уходит от истинного христианского свидетельства.

Апостолы и пророки говорили не в абстрактных терминах, но всегда обращались *лично*. Бог обратился к евреям тоже личностным образом. Ведь человек — это не просто *ум*, у которого есть тело («мыслящая вещь»), чья цель — выстроить правильное предложение. Человек — это *личность*. «Если мы возьмем пророческую речь за основу апологетического свидетельства, то мы продвинемся от абстрактной эпистемологии веры к этике веры» (с. 87). В этике веры важно не то, *во что* человек верит, но *как* он верит. Этика веры имеет отношение к личностям как *субъектам*, которые *есть*. Личность — вот начальная точка веры.

Пророческая речь не только личностна, но и иронична. Ирония возникает тогда, когда есть несоответствие, разрыв между нашим поведением в определенной ситуации и тем, как мы должны себя вести. Ирония помещает человека и его собеседника посредине этого разрыва, оставляя им право самим сделать выбор. Ирония — это не образ речи, а личная философская позиция. Ирония — это единственный способ выразить пророческую истину, т. к. она помогает понять себя и выразить истинное христианство. Когда апостол или пророк говорит от Бога, то он оставляет людям свободу. Пророческая речь сохраняет парадокс веры.

Ирония — это стратегия, освобождающая нас от абсолютного соответствия истинам, которые в действительности истинны лишь относительно. Проповедь истины в постмодернистском мире трудна, потому что люди потеряли бесхитростное отношение к истине. Ирония делает возможным экзистенциальное отношение к вере. Иронист отбрасывает то, что можно назвать «обожествлением устоявшегося порядка».

Кроме того, если некий человек проповедует нечто, что он считает истинным, то должно быть очевидным, что и жить он должен в соответствии с этой истиной, так что истина должна стать частью его жизни. Поэтому акт свидетельства — это скорее исповедь о личных убеждениях, а не логические аргументы об истинности неких предложений. Апостолы и пророки исповедовали перед миром свою веру. Они говорили людям: «Вот во что я верю. И я верю, что если вы посмотрите на свою жизнь и на эту истину, то поймете, что она научит и вас».

Таким образом, пророческая речь укрепляет в вере, потому что она личностна и иронична. Она обращает внимание на то, *как* мы верим, а не на теоретическое содержание веры. Верующий должен быть не обладателем истины, но «учеником у истины».

Как же свидетельствовать об истине христианства в современном мире? Об этом идет речь в четвертой главе, которая называется «Свидетельство и истина». Эпистемологический подход, принятый в современной апологетике, не позволяет достичь истин христианства по двум причинам. Во-первых, абсолютная вневременная истина принадлежит только Богу, а мы познаем вещи во времени и с нашей точки зрения. Во-вторых, эпистемологический подход не учитывает того, что каждый из нас есть личность.

Чтобы избежать современного раскола между объективным и субъективным, надо найти новый метод познания истины. Для этого Пеннер предлагает изменить терминологию: вместо «соответствия» субъекта объекту следует говорить о «назидании». По мнению Пеннера, человек нуждается в истине, потому что она *назидает* его и воспроизводится *в нем*. Но это не означает, что невозможно говорить об истине объективно. Ведь если истина назидает человека, то он рекомендует ее как истинную и для других.

Современные апологеты, которые защищают объективную пропозициональную истину христианства, имеют неироничный подход к истине. Они не понимают разницы между Истиной и истиной, поскольку их понимание истины метафизично, сейчас же нужно говорить о постметафизичной истине. Правда, считается, что христианство привязано к метафизике, ведь оно основано на

признании абсолютной истины. Однако, утверждает Пеннер, это совсем не так. В качестве подтверждения он приводит рассуждения блж. Августина в «Исповеди», который, стремясь понять библейское учение о сотворении мира, предлагает разные интерпретации текста книги Бытия. Августин не знает, какая интерпретация правильна, потому что *все* они могут быть истинными. Ведь только Бог есть Истина и объект нашего влечения. Бог ставит перед нами задачу следовать истине, и эта задача есть любовь. Для христиан истина неотличима от любви. По Пеннеру, важность августиновского подхода к истине состоит в том, что он понял, как можно описать христианское стремление к истине, избегая метафизического понимания истины и сведения ее к предложениям. Конечно, истина всегда формулируется для нас в виде неких предложений. Но язык, на котором мы говорим, встроен в социальный и культурный контекст. Язык и культура создают возможность для нашего опыта истины. Поэтому на вопрос, какова природа христианских истинных утверждений — догматов или учений — Пеннер дает следующий ответ: они суть человеческие интерпретации (впечатления) тех истин, которые христиане получили в Откровении.

Но если истинные утверждения христианства являются вторичными, случайными истинами, не дающими нам всю божественную истину, то можно ли их проверить? Для ответа на этот вопрос Пеннер прибегает к терминологии П. Рикёра, который в работе «Я-сам как другой» вводит понятие аттестации: «Аттестация основополагающим образом противостоит научному понятию *эпистемы*, взятому в смысле последнего и самообосновывающегося знания. <...> Аттестация на самом деле предстает прежде всего как своеобразное верование. <...> Аттестация сближается со свидетельством, в той мере, в какой мы верим именно *в* слово свидетельства»². Аттестация есть форма веры, но не абстрактной эпистемологической «веры, *что*», а более субъективной «веры *в*». Отличие аттестации от эпистемы, таким образом, состоит в том, что аттестация связана с моральным сознанием.

Понятие аттестации позволяет понять, как можно свидетельствовать об истине, не утверждая ее эпистемологическую природу, поскольку рассказ об истине является *агонистическим*. Познание истины — это борьба, это процесс аттестирования к истине. Истина для христианина — это задача, и задача не знать истину интеллектуально, но становиться истиной. И поэтому смысл проверки христианских истин состоит в том, насколько мы следуем этим истинам в своей жизни.

В пятой главе, называющейся «Политика свидетельства», Пеннер ставит вопрос о методе проповеди христианства среди других культур и народов. Дело в том, что западное христианское богословие развивалось греческими и латинскими раннехристианскими богословами, а те, в свою очередь, использовали идеи и понятия греческой философии. Поэтому возникает вопрос: должен ли западный христианин обращать людей других культур к формам мысли западной культуры? Должны ли они узнать о богословских понятиях и категориях, основанных на греческой философии? Ответ автора данной книги вытекает из его ранее выдвинутых положений: «Мое центральное положение этой главы: если главное —

² Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 38.

это *как* мы верим, а не *во что* мы верим, и если бытие в истине так же важно, как и обладание ей, то наше христианское свидетельство должно быть таким, чтобы оно укрепляло в вере каждого, кто слышит наше свидетельство» (с. 138). Поэтому христианское свидетельство должно быть личным и учитывающим общественные обстоятельства. Для этого и необходима церковь.

Истина может только укреплять в вере, она не может разрушать. Если аргумент не укрепляет в вере, то это не истина. Наша речь имеет этическую размерность независимо от того, истину мы говорим или ложь. Поэтому наши аргументы тоже не являются чистыми частями разума. Они не существуют вне того человека, который их выдвигает, ведь один и тот же аргумент можно использовать в совершенно разных целях.

В современной эпистемологической парадигме человек — это просто мыслящая вещь. Он якобы нуждается только в истинных предложениях. На самом же деле общение людей не сводится только к обмену истинными или ложными пропозициями. Общение, по Г. Марселю, существует в виде двух форм — принуждения и призыва. При *принуждении* главный интерес человека состоит в обладании объективной безличной истиной, а при *призыве* он имеет дело с личностным аспектом истины. Апологетика, стремясь к безличной истине, использует принуждение и поэтому есть насилие над личностью. В призыве же человек должен понять взгляды собеседника, его интересы и т. п. Призыв — это такая размерность этики веры, где человек движется от «ты принадлежишь мне» к «я принадлежу тебе». Именно такой была проповедь апостолов. Например, ап. Павел обращается с призывом к коринфянам как братьям и сестрам: «Умоляю вас, братия...» (1 Кор 1. 10). Он не подавлял их силой своих знаний, а уподоблялся им: «Для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных» (1 Кор 9. 22). «И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор 2. 3).

Поэтому вопрос о христианском свидетельстве упирается в вопрос, *как* свидетельствовать. Если апологет будет принуждать своего ближнего рациональными аргументами, то он покажет тем самым, что он не любит его так, как любит себя, и форма такого свидетельства не будет евангельской.

Пророческое свидетельство, таким образом, ненасильственно. Таким же ненасильственным должно быть и христианское свидетельство в среде другой культуры. К сожалению, апологет использует потенциал доминирующей, в данном случае европейской, культуры, и тогда возникает идеологическое насилие. Оно очень распространено в современном обществе, которое признает науку в качестве высшего авторитета. Христианское же свидетельство должно быть диалектически связано с той традицией, в которой эти истины проповедуются.

В заключение автор высказывает надежду, что предложенный им метод христианского свидетельства в постмодернистском мире позволит избежать недостатков современной апологетики, являющихся следствием атеистически направленного импульса Нового времени, и, таким образом, можно использовать «фрагменты расколотого досовременного зеркала, чтобы отразить в миллионах наших лиц красоту Иисуса Христа» (с. 171).

В целом книга оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, невозможно не согласиться с автором, что в современном обществе нужны новые

методы проповеди христианства. Автор правильно ставит вопросы о том, что существует реальная опасность увлечься рассудочными научными аргументами и забыть тем самым о смысле и задаче нашей проповеди, которая должна говорить людям о воскресшем Христе. Привлекает в книге и постоянное обращение к интересным идеям современных философов (Р. Рорти, Л. Витгенштейна, А. Макинтайра, П. Рикёра, Г. Марселя и др.). Да и позиция автора явно близка философии жизни и экзистенциализму. Прав автор и в том, что привести к вере только научными аргументами невозможно, поскольку каждая личность свободна и не детерминирована разумом. Однако Пеннер впадает в другую крайность и объявляет современную апологетику враждебной христианству на том лишь основании, что она опирается на доводы разума. Нетрудно увидеть в таком заявлении лютеранские корни: «Разум — потаскуха дьявола». Конечно, Пеннер — англиканский священник, и его подход к решению вопроса о сущности, методе и роли апологетики вытекает из его конфессиональных установок. Он совершенно не обращается к бесценному наследию святых отцов Церкви, у которых он нашел бы ответ на вопрос о сущности веры. Но автор даже не поставил вопрос, что же такое вера, прежде чем давать ответ о методах ее распространения. Пеннер утверждает, что источник веры только сверхъестественный, согласно же святоотеческому учению вера — это естественное свойство первозданного человека, утерянное в результате грехопадения.

Жанр рецензии не позволяет раскрыть полноту учения об отношении веры и разума в православном богословии³. Отмечу лишь, что противоречий между разумом и верой нет, есть непонимание соотношения веры и разума. И главное из них состоит в том, что под верой обычно понимается согласие с некоторым положением без доказательства, т.е. некоторый *свободный* выбор. Поскольку разум не свободен, а основывается на неопровержимых доказательствах или на несомненном опыте, то кажется, что детерминированный разум противоположен свободной вере. Именно так трактует отношение веры и разума Пеннер. Но в действительности под верой следует понимать согласие без доказательства не с любым положением, а лишь с тем, для которого существует достаточное основание. Иначе говоря, вера (в психологическом смысле) есть принятие некоторого положения без *достаточного* доказательства. Никто не будет верить просто так, беспричинно (например, в чайник Рассела). А вот насколько то или иное доказательство будет достаточным, убедительным, — здесь может быть предмет для спора.

Отцы Церкви указывали, что веру можно понимать по-разному. Низший вид веры — это свободный акт человека («вера от слышания»). Высший вид — это естественное состояние человека, в котором все силы его души (разумная, свободно-волевая и чувственная) находятся в гармоническом единстве благодаря действию Божественной благодати. Следовательно, разум есть лишь одна из способностей человека, и его деятельность не может противоречить истинной,

³ Более подробно о том, как понимается вера в православном богословии, можно прочитать в моей статье: *Лега В. П.* Что такое вера? Учение апостола Павла и отцов Церкви о сущности веры и отношении ее к знанию // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. М., 2008. С. 165–182.

т. е. христианской, вере, но не может и заменить ее, т. е. свести веру к деятельности разума. Разум может принимать участие в установлении истинности тех или иных религиозных положений, но не может доказать их с математической достоверностью, поскольку они затрагивают всю полноту человеческой личности. На основании такого понимания отношения веры и разума и следует оценивать суть и метод христианской апологетики. Нужно понимать ограниченность рациональных аргументов в богословии, не подменять разумом веру, но и не изгонять разум из дел веры. Разум может *подвести* человека к пониманию истинности христианских положений, но *заставить* уверовать в них он не может. Здесь не обойтись как без свободной воли, так и без Божественной благодати, действующей в Церкви.

В. П. Лега
(ПСТГУ)

КАК ПРЕПОДАЮТ РЕЛИГИЮ В ЕВРОПЕЙСКИХ ШКОЛАХ?

Религиозное образование в школах Европы: Ситуация и тенденции / Э. Куик и др., изд. К.: Дух і Літера, 2013. 416 с.

Русскоязычный перевод книги «Religious Education in Europe. Situation and Current Trends in Schools», изданной Межъевропейской комиссией по делам Церкви и школы (ICCS) в 2007 г., увидел свет в 2013 г. в киевском издательстве «Дух і Літера». Рецензируемую книгу лучше всего воспринимать как справочник. Вряд ли можно представить данный сборник как уникальное издание, заполняющее некие белые пятна постсоветской гуманитаристики. Подобные переводные сборники существовали и до этого издания, однако, как правило, религиозное образование в них было лишь одним из освещаемых аспектов¹. Книга дает не просто общее понимание ситуации с преподаванием уроков религии в европейских школах, но и определенное систематическое видение. Данное издание, безусловно, будет полезным для ознакомления с опытом европейских стран в сфере религиозного образования в государственных школах.

В теоретическом плане любопытной представляется вступительная статья одного из редакторов сборника Питера Шрайнера, написанная, с одной стороны, простым и доступным языком, а с другой — в некоторой степени не просто обобщающая представленный в сборнике европейский опыт религиозного образования, но также предлагающая схемы его понимания. П. Шрайнер представляет классификацию религиозного образования как образования в религии,

¹ См., например: Государства и религии в Европейском союзе / Г. Роббертс, сост. М.: Институт Европы, 2009.