

ВЕСТНИК

центра апологетических
исследований



77/19

Подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуды 3)



РОЖДЕНИЕ ОТ ДЕВЫ

В ЭТОМ ВЫПУСКЕ:

- Это всего лишь твое толкование (с. 10)
- Афины без памятника неведомому Богу (с. 16)

I. Определение

«Рождение от девы» — единственно правильное название того, как описывают появление Христа на свет Матфей и Лука. Назвать это «сверхъестественным» или «чудесным зачатием» будет не совсем точно — ведь все дети обетования (Исаак, Иоанн Креститель и другие) были зачаты после вмешательства свыше. Говорить о «сверхъестественном» или «чудесном рождении» тоже нельзя — Писание не дает оснований думать, что в самом процессе появления на свет было что-то чудесное. Единственный приемлемый вариант — «рождение от девы», поскольку в момент рождения Сына Мария была *virgo intacta* (непорочной девой).

II. Текстологический аспект

Об этой стороне интересующей нас темы долго говорить не приходится: повествования о младенчестве Христа безупречны как в целом, так и в отдельных деталях. Они авторитетны и бесспорны. Критические публикации, посвященные данному вопросу, выделяются своей беспредметностью даже на фоне других антихристианских сочинений. Впечатляют не столько выводы критиков, сколько изобретательность, с которой они отстаивают заведомо проигрышную точку зрения. Если дискуссии на эту тему вам интересны, позвольте отослать вас к публикациям, в которых они достойным образом разобраны (например, к статье Грешэма Мэчена в альманахе *Princeton Review* за октябрь 1905 года и январь 1906 года, а также к книге Джеймса Оппа *The Virgin Birth of Christ*). Их итог можно выразить словами немецкого историка Иоганна Вайсса: «Вариантов Мф. и Лк., в которых не присутствовали бы повествования о младенчестве, никогда не существовало» (*Theologische Rundschau*, 1903, р. 208, цит. по статье Мэчена).

Существует лишь один значимый нюанс — спорное чтение в тексте Матфея 1:16, где в минускульных рукописях 346, 556, 826, 828 из «группы Феррара» (семейства 13) между именами Иосифа и Иисуса вставлен глагол «родил». Некоторые критики полагают, что именно так выглядел авторский текст евангельского родословия. По их мнению, это доказывает, что Иисус был родным сыном Иосифа. Но даже если признать альтернативный вариант текста аутентичным (что крайне маловероятно), вывод критиков безоснователен. Большинство современных исследователей соглашается с тем, что в библейских текстах (напр., Мф. 1:12) слово «родил» обозначает номинальное или юридическое отцовство.

Как убедительно демонстрирует англиканский пастор Уиллоуби Аллен, сегодня уже мало кто делает из данного разночтения столь далеко идущие выводы (Allen, Willoughby Charles. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew* [1907], р. 8). Он сам полагает, что вариант «Иаков родил Иосифа. Иосиф, которому была обручена Мария Дева, родил Иисуса, именуемого Мессией» ближе всего к оригиналу, и что впоследствии этот текст, указывающий на юридическое отцовство Иосифа, был изменен, чтобы исключить любую возможность неправильного понимания. Гипотеза довольно оригинальная, но слишком сложная.

У всех критических теорий относительно данного разночтения есть Ахиллесова пята: имя Марии и слово «дева» присутствуют абсолютно во всех рукописях. Поэтому, какому бы варианту текста мы ни отдали предпочтение, можно с уверенностью сказать следующее:

- 1) родословные записи в публичных или частных документах того времени, скорее всего, выглядели так: «Иаков родил Иосифа, Иосиф родил Иисуса»;
- 2) кто бы ни поместил этот текст в Евангелие рядом со стихами 18-25, он...
 - а) прежде всего хотел упомянуть о материнстве Марии, пусть даже вопреки общепринятой практике, и с этой целью включил в родословие имена нескольких других женщин;
 - б) использовал слово «родил» в определенном значении (Мф. 1:8, 12; ср. 1 Пар. 3:11, 12, 19);
 - в) верил в непорочное зачатие, о чем свидетельствует контекст Евангелия и присутствие в родословии имен женщин, в том числе Марии.

Таким образом, даже если не обращать внимания на вполне достоверный текст 16-го стиха, нет причин полагать, что родословие в Евангелии от Матфея было составлено с какой-либо иной целью, нежели подтвердить факт рождения Спасителя от девы.

III. Исторический аспект

1. Не богословие, а история

Повествования Матфея и Луки о рождении Спасителя — это описание исторического

(строго говоря, биографического) события. Оба евангелиста четко придерживаются фактов. В тексте самих повествований эти факты не подвергаются никакому догматическому осмыслению. Они либо соответствуют действительности, либо нет. История о рождении Христа — либо чистая правда, либо чистый вымысел. В то же время речь идет об очень важных фактах, и изложены они очень качественно.

1. Эта история затрагивает самые деликатные моменты человеческой жизни, в которых грань между невинностью и пошлостью чрезвычайно тонка. Ее дискредитация бросила бы тень подозрений на самый сокровенный аспект земной жизни Господа. Следовательно, эта часть евангельской истории обладает огромной значимостью.
2. Эта история затрагивает доброе имя семьи, память о которой дорога и священна для любого христианина. Она повествует о чувствах и поступках матери и братьев Господа, которые всегда пользовались среди верующих уважением и почетом.
3. Эта история затрагивает тайну личности Господа, а потому либо подтверждает истинность учения о воплощении Бога Сына, либо способствует искажению истины.

Распространенное мнение, будто правдивость или вымышленность этой истории не имеет никакого значения, неверно. События, в которых столь полно отразились взаимоотношения Христа с матерью, с приемным отцом и с человечеством в целом, не могут быть незначимыми. Обстоятельства Его жизни на земле, полнота Его человеческой природы, суть Его личности, границы Его отождествления с людьми — ко всему этому учение о рождении от девы имеет самое прямое отношение. Пока мы не придем к единодушию в данном вопросе, мы не достигнем согласия ни в одном аспекте христологии.

2. Важность для ранней Церкви

Первые христиане, включившие эту историю в евангельское повествование, тоже наверняка понимали важность своего решения (ср. Лк. 1:3). И любой серьезный исследователь должен спросить себя: «Если история младенчества вымышлена, кто бы смог сочинить эти тексты и убедить Церковь в их подлинности достаточно быстро, чтобы они успели войти в число Писаний и отразились на содержа-

нии символов веры?» Если повествование о младенчестве не соответствует действительности, оно может быть только откровенной фальсификацией.

Предположение, что христиане наивно приняли эту историю на веру без всяких вопросов, можно отбросить сразу. У людей, которые обладают хотя бы средним уровнем интеллекта, любые истории, противоречащие здравому смыслу, всегда вызывают вопросы и сомнения. Тем более, если они поддаются проверке.

Если повествование о младенчестве было добавлено в Евангелия постфактум, ни один христианин, достаточно грамотный и зрелый, чтобы нести служение пресвитера, не принял бы его на веру. Ведь все должны были считать Иисуса родным сыном Иосифа и Марии, и осмелиться рассказать историю, противоречащую здравому смыслу и привычным представлениям, мог только человек, который услышал ее от очевидцев (то есть родственников Иисуса), — иначе его тут же подняли бы на смех. Да и убедиться в том, насколько эта история правдива, было тогда нетрудно.

Напротив, человек, способный выдумать подобную историю, должен быть начисто лишен не только уважения к истине, но и деликатности — ведь он грубо вторгается в частную жизнь Святого Семейства и бросает тень подозрения не только на Марию, но и на ее Сына. Кроме того, такой человек должен быть далек от богословия и склонен к необдуманным поступкам — ведь, позволяя себе фантазировать в столь важных вопросах, он рискует исказить истину Евангелия.

3. Репутация Церкви

Но хуже всего то, что этот фальсификатор явно преуспел в своих намерениях. Ему удалось усыпить бдительность Церкви. Никто не поставил его слова под сомнение (кроме разве что горстки еретиков), хотя христиане могли без особого труда вывести его на чистую воду.

Совершенно точно можно сказать, что рождение Христа не имеет аналогов в мифологии других народов (см. статью об этом в журнале *Princeton Review* за январь 1908 года). А глубокая убежденность, что для родословия имеет значение только мужская линия, была присуща даже Матфею и Луке (не зря же они, судя по всему, перечисляют предков Иисуса по линии Иосифа) и в данном случае послужила бы серьезным препятствием. Наконец, нет никаких оснований думать, будто история младенчества была придумана задним числом с целью создать видимость исполнения ветхозаветных

пророчеств (в т. ч. Исаия 7:14). Но важнее всего то, что ранние христиане и авторы новозаветных книг были достаточно разумны, чтобы без серьезных причин не распространять нелепые басни, которыми противники Церкви тут же воспользовались бы, чтобы запятнать репутацию Господа и Его семьи.

Если повествование о младенчестве вымышлено, это не только ставит под вопрос обстоятельства рождения Иисуса, но и перечеркивает репутацию всех, кто участвовал в написании и распространении Евангелий, — вплоть до Луки, который уверял, что он «тщательно исследовал все сначала», опираясь на свидетельства «бывших с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк. 1:1-3). Невозможно полагаться на честность и здравомыслие того, который позволяет себе подобные заявления, вставляя при этом в свой текст ничем не подтвержденные слухи.

Но евангелисты несколько не похожи на фальсификаторов. Оба родословия написаны с глубочайшим почтением, с деликатностью перед лицом священной тайны, в тех простых, исполненных внутреннего достоинства и благородства выражениях, в которых люди обычно пишут об истине.

IV. Критический аспект

1. Источники повествования

Очевидно, что повествования о младенчестве стоят особняком по отношению к основному корпусу апостольского свидетельства. Личное знакомство с Иисусом, на котором главным образом основывается свидетельство апостолов, началось в момент призвания (вскоре после начала публичного служения Господа) и продолжалось до воскресения и вознесения Христа. Глупо отрицать, что значительная часть евангельского текста опирается на свидетельства очевидцев. При этом все евангелисты дополняют сведения, полученные от учеников, информацией из других надежных источников. Если Лука написал правду в предисловии к своему Евангелию, он тщательно изучил письменные и устные рассказы очевидцев. Наверняка и остальные апостолы, евангелисты и учителя, которые принимали участие в составлении и распространении Евангелий, проявляли такую же ревность.

Наряду с детскими годами Иисуса евангелисты рассказывают о служении Иоанна Крестителя, о крещении Спасителя и Его искушении в пустыне, хотя все перечисленные события произошли еще до их знакомства с

Иисусом. Например, при искушении никто из учеников присутствовать не мог. Однако их словам можно верить. Нет никаких причин думать, что в отсутствие достоверных фактов они просто-напросто все выдумали. Да, повествование о младенчестве опирается на свидетельства иных очевидцев, нежели история о публичном служении Христа, но это не повод отказывать ему в доверии — разве только удастся доказать, что оно противоречит остальным словам апостолов, или что к моменту его составления ни одного надежного свидетеля описываемых событий уже не осталось. Но любые опасения на этот счет абсурдны. Сам характер описываемых событий указывает на личность очевидцев. Других попросту не могло быть. К тому же, если очевидцев не осталось, не было никакой необходимости выдумывать истории, противоречащие здравому смыслу.

Молчание других новозаветных авторов о рождении Христа или их относительно небольшой интерес к этому событию отчасти объясняется иными богословскими задачами, которые перед ними стояли. Кроме того, публично обсуждать эту тему — во всяком случае, при жизни Марии и братьев Господа — им могла не позволить естественная деликатность. Евангелисты, рассказывающие о рождении Иисуса от девы, включили в свой текст родословия, в которых Иисус назван сыном Иосифа. Но в целом новозаветные авторы уделяют рождественским событиям довольно мало внимания. Похоже, что Церкви эта история была хорошо знакома, и лишний раз о ней говорить не хотели. Все подробности евангельских повествований и упоминаний о младенчестве Христа в других новозаветных книгах звучат именно так, как должны звучать, если Церковь считала историю Рождества подлинной.

2. Взаимосвязь повествований

Мы располагаем двумя евангельскими повествованиями о младенчестве, которые отличаются друг от друга методом составления, деталями, последовательностью и общей направленностью. Похоже, у нас есть два разных документа, и история каждого уникальна.

В этих документах есть две нестыковки, которые можно назвать серьезными:

- 1) видимая несогласованность рассказа Матфея об избииении младенцев и бегстве в Египет и свидетельства Луки о возвращении Святого Семейства из Вифлеема в Назарет после принесения Младенца в храм;

2) видимое противоречие между свидетельством Луки, что Иосиф и Мария прежде жили в Назарете, и причиной их поселения в Назарете, которую называет Матфей.

Что касается первого момента, Матфей пишет, главным образом, о том, что выходило за рамки привычного хода вещей. Со своей стороны, повествование Луки, основанное на многочисленных источниках, в некоторых случаях «сжимает» промежуток времени между событиями (пример такого «сжатия» можно найти в стихах 2:40-42, 51-52).

Второе кажущееся противоречие объясняется тем, что сведения, которыми располагали евангелисты, не были одинаковыми. Матфей мог не знать о жизни Святого Семейства в Назарете, а Лука мог не знать, что Иосиф и Мария поначалу не собирались возвращаться в Галилею.

Таким образом, проблемы на самом деле нет. Как раз наоборот — даже если бы мы не смогли разрешить эти противоречия, они представляют большую ценность, поскольку доказывают, что тексты были составлены независимо друг от друга, и свидетельствуют о честности евангелистов, которые не стали приводить повествования к искусственному единообразию.

Теперь давайте поговорим о замечательном сходстве двух документов. Особенно бросаются в глаза следующие моменты:

- (1) одинаковое описание правления Ирода;
- (2) имя «Иисус» дано свыше еще до рождения Младенца;
- (3) принадлежность Иисуса к роду Давида;
- (4) непорочное зачатие;
- (5) рождение в Вифлееме;
- (6) жизнь в Назарете.

Кроме того, следует отметить необыкновенное сходство описательных выражений (см. V ниже), а также соответствие внутренних переживаний Марии ее поступкам.

3. Источники, происхождение и датировка

Избранный нами подход к оценке достоверности повествований о младенчестве в целом избавляет нас от необходимости разбирать *in extenso* многочисленные теории, призванные

объяснить, как иначе могли появиться эти документы, если событий, о которых в них рассказывается, на самом деле не было. Мы исходим из простого и очевидного предположения, что намерения, с которыми эти сведения были записаны и опубликованы, могли быть честными лишь в одном случае: если информация была получена от людей, способных поручиться за их правдивость. Многие нюансы повествований о младенчестве свидетельствуют об искренности и здравом рассудке их авторов, и это решительно исключает любые домыслы о возможной фальсификации. Попытки обнаружить истоки этих историй в мифологии и фольклоре других народов не выявили сходства — ни фактического, ни кажущегося. Попытки истолковать повествования о младенчестве как художественную интерпретацию мессианских пророчеств тоже не имеют под собой основания.

Есть две причины считать изложенные сведения достоверными. Во-первых, подчеркнуто «еврейский» характер повествований. Многие отмечали, что больше нигде в Новом Завете мы не находим текстов, столь глубоко проникнутых еврейским духом (см. Adeney. *Essays for the Times* XI:24f; Briggs. *New Lights on the Life of Christ*, p. 161f). Это касается обеих историй и представляет собой еще одно свидетельство их внутреннего единства. Во-вторых, эти тексты отражают иудео-христианские представления, еще не претерпевшие богословского развития: словосочетание «Святой Дух» используется в ветхозаветном смысле; развитая христология отсутствует — нет упоминания о существовании Иисуса до воплощения, а о Его Сыновстве говорится в юридическом и этическом, а не в метафизическом смысле. Сотериология все еще сохраняет иудейские и мессианские черты, учение о кресте не раскрыто. Все перечисленные моменты указывают на очень раннее происхождение данных текстов. Едва ли они могли быть составлены без опоры на источники и после того, как смерть, воскресение и вознесение Иисуса по-новому осветили Его личность и миссию и обогатили христологию и сотериологию идеями воплощения, искупления и Троицы.

И все же некоторые настаивают на том, что повествования о младенчестве представляют собой позднейшее добавление к евангельскому преданию. Отчасти проблема связана с разницей между происхождением и публикацией. Публикация произошла в тот момент, когда Евангелия начали распространяться. До наших дней они в целом дошли в неизменном виде — тому есть убедительные текстологические доказательства. Однако некоторые части евангельской истории могли быть известны еще до

составления Евангелий, — они упоминаются уже в посланиях Павла и в Деяниях. Вероятнее всего, первоисточники повествований о младенчестве появились еще до начала публичного служения Христа, а в руки евангелистов попали непосредственно перед публикацией Евангелий. Иначе говоря, история рождения Господа оставалась тайной, пока не пришло время о ней рассказать. Эти сведения могли быть преданы огласке по двум причинам: либо после смерти Марии появилась возможность использовать ее личные записи, либо из-за очередной волны клеветы в адрес христианства опубликовать подлинную историю стало необходимо. Так или иначе, есть все причины полагать, что повествования о младенчестве были составлены вскоре после рождения Господа. Это делает предположения о фальсификации еще менее вероятными.

V. Богословский аспект

1. В Новом Завете

Вопрос о богословском значении догмата о непорочном зачатии естественным образом распадается на три части:

- 1) его богословское развитие в Новом Завете;
- 2) его историческая роль в развитии христианского учения;
- 3) его непреходящая ценность для христианской мысли.

Начнем с самих повествований. Как мы уже говорили, эти тексты были включены в состав Евангелий уже после того, как новозаветная христология достигла зрелости в посланиях Павла и Иоанна и в Послании к евреям. Учение о воплощении было полностью раскрыто. Церковь безоговорочно признала, что в Иисусе исторически и личностно воплотилась вся полнота Божества (Ин. 1:14; Флп. 2:5-8; Кол. 1:18; 2:9; Евр. 2:14). В отличие от остального текста Нового Завета, повествования о младенчестве отражают рудиментарное понимание христологии. А некоторые нюансы указывают на то, что их авторы еще не воспринимали и не осмысливали рождение Спасителя в контексте учения о воплощении.

Подробное обоснование этого тезиса выглядит следующим образом:

- 1) Матфей (см. 1:18-25) не использует титул «Сын Божий». Единственное слово, ука-

зывающее на особые взаимоотношения Иисуса с Богом (помимо дважды употребленной фразы «от Духа Святого»), — это имя «Еммануил» в цитате из книги пророка Исаии, однако оно не обязательно подразумевает воплощение. В начале родословия Иисус назван «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым» (1:1).

- 2) В словах ангела у Матфея есть три интересные особенности:

- a) Зачатие Иисуса интерпретируется как деяние силы Святого Духа, а не как деяние Отца. Ветхозаветная фраза «Я ныне родил Тебя» в Новом Завете употребляется дважды, но в ином контексте (Евр. 1:5; 5:5).
- b) Словосочетание «Святой Дух» употреблено без артикля.
- c) Фраза, описывающая зачатие, имеет грамматический средний род: «родившееся в Ней есть от Духа Святого» (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἑστὶν ἁγίου).

Из этих трех моментов можно сделать следующий вывод:

- во-первых, сыновство Иисуса, обретенное через уникальное рождение, толкуется как результат воздействия божественной силы на человеческую природу, а не как зеркальное отражение вечного божественного отцовства; речь идет об историческом сыновстве (в отличие от двух упомянутых выше текстов из Послания к евреям);
- во-вторых, евангелист упоминает о «Святом Духе» в ветхозаветном смысле — как о творящей силе, исходящей от Бога, а не как о божественной Ипостаси;
- в-третьих, евангелист подчеркивает (используя средний род) реальность физического появления на свет.

Все это тем более интересно, что Матфей цитирует весть небесного посланника, от которого можно было бы ожидать более открытого объяснения тайны. Если бы мы располагали только этими словами, вывести из них догмат о воплощении было бы невозможно. И, наоборот, если бы этот текст не был нам доступен, и мы не знали о рождении Иисуса от девы, все остальные новозаветные утверждения о Нем по-прежнему были бы справедливы.

3) С Евангелием от Луки все обстоит точно так же, хотя евангелист использует термины «Сын Всевышнего» и «Сын Божий», которые, как правило, указывают на воплощение. Можно отметить, что...

- а) словосочетание «Святой Дух» и здесь употребляется без артикля, а его смысл («Святой Дух» = «Сила Всевышнего») раскрывается с помощью поэтического параллелизма (Лк. 1:35);
- б) в тексте также использована конструкция среднего рода: «рождаемое Святое» (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται);
- с) о служении Христа и Его титулах говорится в будущем времени: «Он будет велик» и «Он наречется Сыном Всевышнего» (Лк. 1:32); «Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35). Титулы Иисуса связаны с Его служением, а не с Его рождением.

Эти три момента не позволяют говорить о наличии в тексте какого-либо учения о воплощении. Воплощение непосредственно и неразрывно связано с вечным сыновством Христа по отношению к Отцу. Титул «Сын Божий» подразумевает такое сыновство, но может также подразумевать этическое, историческое, человеческое сыновство. Термин «Святой Дух», употребленный без артикля, тоже можно истолковать по-разному.

В центре повествований о Рождестве — исторический факт, а не его метафизическая интерпретация. Их цель — не дать догматическое определение природы Мессии, а засвидетельствовать о божественной силе, действующей в земном служении Иисуса (и в Его жизни во чреве Марии). Это косвенно подтверждается отсутствием каких-либо упоминаний о Его бытии до воплощения. Божественная сила, явленная в Его уникальном рождении, распространяется на все Его земное служение. Это приводит нас к следующему шагу в понимании Личности Христа и побуждает заново осмыслить чудо Его рождения, взглянув на него под иным углом.

2. Описание Иисуса в синоптических Евангелиях

Перед евангелистами, которые рассказывали о жизни и служении Иисуса, опираясь на проверенные факты и свидетельства апостолов, стояла очень конкретная и деликатная задача. Они должны были правдиво, без каких-либо преувеличений рассказать о земной жизни

и Спасителя. Их конечной целью было обосновать учение о воплощении, но они не могли не понимать, что подлинная и непритворная человечность Христа столь же важна, как и Его изначальная божественность. Описать человеческую жизнь Того, Кого считали божественным по природе, было титанической задачей, с которой евангелисты-синоптики успешно справились. Они ни на мгновение не скрывали своей убежденности в том, что рассказывают о служении творящего чуда Божьего Сына, но никогда не забывали о том, что это служение было сопряжено с самоограничением до человеческого уровня, что оно было временем добровольного и полного уничтожения, предпринятого по воле Отца «для нас людей и для нашего спасения».

Этими соображениями и продиктованы особенности и ограничения синоптических повествований. Марк совсем умалчивает о непорочном зачатии, Матфей и Лука рассказывают о нем, но впоследствии больше не упоминают. Именно этого и следовало ожидать. Умолчание Марка не более примечательно, чем лаконичность Матфея и Луки. Видеть в том или другом причину усомниться в достоверности этой истории значит не понимать сути происходящего. С учетом стоявшей перед ними задачи евангелисты не могли поступить иначе.

Четвертое Евангелие и послания провозглашают, что земная жизнь Иисуса была результатом добровольного вневременного решения предвечного божественного Существа, но у синоптиков есть лишь четыре текста, в которых содержится намек на предвечное бытие. Это ничуть не более примечательно, чем умолчания, о которых было сказано выше. Синоптики не могли поступить иначе.

Объявить о предвечном существовании Христа можно было лишь после того, как Его земное служение триумфально завершилось (см. Мк. 9:9, 11). Всю Свою земную жизнь Иисус переносил испытания, совершал служение, исполнял поручение, одерживал победы — и все это как Человеческий Сын. История искушения в пустыне показывает, в каких обстоятельствах Он это делал. Все искушения были нацелены на Его самовосприятие как Сына Божьего. Он отверг все соблазны исключительно за счет смирения и самоуничтожения.

Такой логике следуют все синоптики. Иисус един волей и духом с Богом, однако это единство проявляется и реализуется в Духе, через веру, в молитве. Синоптики описывают весь Его земной путь, исполненный уникальной святости, уникальной мудрости и уникальной власти, как исполненную Духом человеческую

жизнь, насыщенную упованием и молитвой. И вот, что здесь важно. Синоптики раскрывают Его вечное Сыновство (в которое они, вне всякого сомнения, верят) с этической, а не с метафизической стороны, через предсказание Его будущей победы, а не через определение Его Личности.

В контексте такого целенаправленного повествования о полном испытаний служении Христа нет необходимости упоминать о Его предвечном Сыновстве и о Его чудесном рождении по плоти. В качестве доказательства безгрешности Христа на Его непорочное зачатие ссылались отцы церкви, но не новозаветные авторы. Для них безгрешность Христа была Его собственной заслугой, ведь Он принес Свою плоть в жертву, повинувшись Отцу.

3. *Остальные книги Нового Завета*

Мы подошли к третьему этапу развития новозаветного учения о воплощении. В Четвертом Евангелии и в посланиях земное служение Христа предстает последовательным исполнением предвечного решения Бога явить людям милость и любовь. Тем самым Он явил людям Бога и сделался для них Спасителем. Это учение основано прежде всего на истории о воскресении и вознесении Христа, которые, по словам очевидцев, последовали за Его смертью, и благодаря которым стало очевидно Его небесное происхождение. Однако история о рождении от девы тоже приобретает большое значение.

Мы уже отмечали, что Марк и Лука, рассказывая о младенческих годах Иисуса, никак не связывают факт Его рождения с Его метафизическим сыновством. Истинность богословских утверждений об Иисусе в синоптических Евангелиях тоже нисколько не пострадала бы, окажись Он родным сыном Иосифа и Марии. Однако истинность того, о чем идет речь в Евангелии от Иоанна и посланиях напрямую зависит от достоверности истории о рождении от девы.

Нередко можно услышать, что Павел и Иоанн ничего не пишут о рождении от девы. Я нахожу подобные утверждения более чем сомнительными, но, будь они правдой, тот факт, что апостолы опираются на эту историю в своих богословских рассуждениях, тем самым косвенно и бессознательно подтверждая ее истинность, еще более интересен. По словам Павла и Иоанна, воплощение было актом самоограничения Христа, Который оставил божественное существование на небесах ради человеческой жизни на земле (Флп. 2:5-11).

Как следует из повествования о младенчестве, рождение Иисуса было актом божественного творения: Его человеческая жизнь началась в утробе матери и последовательно прошла все этапы созревания и развития. В синоптическом повествовании за пределами истории о младенчестве Христа присутствует еще одна мысль: вся сознательная жизнь Иисуса на земле прошла в силе Святого Духа. Повествование о младенчестве — замковый камень арки, одна половина которой опирается на слова синоптиков, а другая — на богословские рассуждения Иоанна и авторов посланий. Тот факт, что в рассказе о рождении от девы используется ветхозаветная терминология, позволяет говорить о божественном действовании как в безличной, так и в личностной сфере. Учение о воплощении предполагает, что подобно тому, как при зачатии каждого нового человеческого существа безличным образом проявляется созидательная сила Бога, в жизни Христа божественная сила действует через безличные силы внутриутробной жизни с одним важным отличием: в этом случае из материнской утробы появляется не новый человек, сформированный из генетического материала своей расы, а личностная человеческая жизнь (со всеми человеческими способностями) предвечной божественной Личности, ограничившей Себя и введшей Себя в человеческий мир. Сознание Христа, Его «Я», которое совершало Его действия и ощущало Его переживания в сфере земного бытия, принадлежало вечному Сыну Божьему. Его земная жизнь была жизнью настоящего человеческого существа. Таким образом, поскольку обычное появление на свет с необходимостью предполагает появление новой, прежде не существовавшей личности, рождение Христа не могло быть обычным. Рождение Христа обычным способом было бы сопряжено с непостижимым чудом — ведь в таком случае обыкновенные обстоятельства привели бы к необыкновенному, уникальному результату. Единственное объяснение, способное заполнить пробел — это рождение от девы.

Кроме того, есть все основания полагать, что рождение Христа не могло быть связано с плотскими отношениями Его родителей, которые в обычном случае были бы естественны, необходимы и священны. Напротив, смирение Марии перед волей Бога как ничто другое удовлетворяет условиям этого уникального материнства.

4. *Возражения противников*

Сегодня люди охладели к учению о рождении от девы, но в прошлом оно занимало очень

важное место в спорах о Христе. Искажение христологии происходило в двух направлениях, которые можно условно обозначить как «эвионитское» и «гностическое». В первом случае Иисуса считали простым человеком, водимым Духом пророком в ветхозаветном понимании этого термина. Во втором случае Его признавали Богом, однако Его человеческую жизнь рассматривали как простую видимость временно-го внешнего соединения Логоса с плотью.

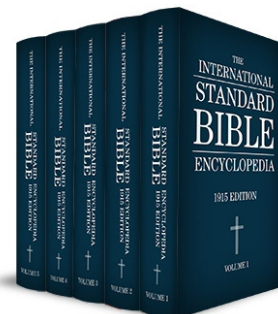
Свидетельство о рождении от девы с успехом опровергало оба этих заблуждения. С одной стороны, оно утверждало с безоговорочной определенностью, что подлинная человеческая природа, обретенная в результате подлинного человеческого появления на свет, самым реальным образом связала Бога с человечеством. С другой стороны, оно указывало на необыкновенность этого появления на свет, подчеркивая, что Иисус вошел в мир посредством нового акта божественного творения.

Трудно представить, как новозаветное учение могло избежать искажений, если бы не свидетельство о рождении от девы, словно специально созданное в ответ на проблемы, возникшие гораздо позже. Священная тайна происхождения Господа стала символом еще более святой тайны Его божественной природы. Именно поэтому упоминание о ней присутствует во всех исторических исповеданиях веры как утверждение факта, на котором основана вера Церкви, как выражение глубокой и непоколебимой убежденности в том, что Иисус Христос действительно был Богом во плоти.

5. Важность для нашего времени

Для нашего времени свидетельство о рождении от девы важно в трех отношениях:

1. Оно имеет прямое отношение к вопросу о достоверности евангельского предания, который сегодня важен как никогда. Факт рождения от девы всегда считался легкой мишенью для критики, а потому был неизменным объектом нападок. Однако исходные послышки критиков и методы, которыми они пользовались, вызвали радикальное недоверие к евангельским свидетельствам в целом. Кульминацией этого процесса стала идея о том, что история о Христе — миф. По существу, христиан обвиняют в слепой вере или даже в намеренной фальсификации. Учитывая репутацию и этические принципы христиан, подобные упреки несправедливы, но опровергнуть их становится довольно трудно.
2. Важность свидетельства о рождении от девы обусловлена простыми историческими соображениями: оно помогает создать ясное и связанное представление о рождении и первых годах жизни Господа. Если не считать повествований о младенчестве, мы не располагаем никакими сведениями о Его происхождении, появлении на свет и детстве, а также о супружестве Марии и Иосифа. Без них наши представления о данном периоде истории ограничивались бы информацией самого общего характера. Ни один биограф никогда намеренно не обойдет эти моменты молчанием. Совершенно очевидно, что люди, которые поспешно соглашались с критиками, просто не понимают, какую серьезную проблему создало бы отсутствие повествования, достоверного в столь важном вопросе. Если христиане не найдут убедительного ответа на эти измышления, в каком положении они окажутся? Они не смогут ничего утверждать, поскольку не смогут ничего предложить взамен столь легкомысленно отвергнутого свидетельства.
3. Наконец, чем внимательнее мы изучаем свидетельство о рождении Господа, тем яснее становится, что оно занимает центральное место в учении о воплощении. Это учение представляет собой толкование фактов. Эти факты тесно увязаны друг с другом. Слова древнейшего исповедания христианской веры: «Зачатого от Духа Святого, рожденного от Марии Девы», — объединяют факты, объясняют их, и сами, в свою очередь, подкрепляются этими фактами. Нет никаких причин, по которым разумный верующий должен усомниться в этом догмате нашей святой веры.



Настоящий материал представляет собой адаптированную статью «Virgin Birth» Луиса Мэтьюса Свита из «Международной стандартной библейской энциклопедии» под редакцией Джеймса Оппа (*International Standard Bible Encyclopedia, ISBE*), изданной в 1915 году. Текст энциклопедии находится в свободном доступе.

ЭТО ВСЕГО ЛИШЬ ТВОЕ ТОЛКОВАНИЕ

Дональд Карсон

В середине июня этого года один бывший студент-богослов (назовем его «Димас») опубликовал приведенный ниже текст. Димас успешно закончил магистратуру по практическому богословию в известной евангелической семинарии, а затем несколько лет плодотворно служил пастором растущей церкви в одном крупном городе, одновременно работая над кандидатской в области новозаветной библеистики. Это был довольно хороший студент, крепкий проповедник, неизменно открытый и рассудительный в общении. К несчастью, он впал прелюбодеяние и в конечном итоге занялся продажей недвижимости. По милости Господней его семья не распалась. И вот, что Димас опубликовал в социальной сети в июне этого года, через несколько лет после того, как оставил пасторское служение:

Вот мой публичный вклад в «гей-прайд»: теперь всякий раз, когда я разговариваю о гомосексуальности с каким-нибудь консервативным христианином или пастором (которого я люблю и уважаю, о котором я думаю хорошо, и которым я сам некогда был), в конечном итоге я говорю ему — или, во всяком случае, **ДУМАЮ** — следующее: «Послушай. Я получил очень хорошее образование в области библеистики и богословия. По крайней мере такое же, если не лучшее, чем ты (справедливо в отношении 99,9% населения США). И я тебе говорю: *Ты. Не. Знаешь. Наверняка.*»

Ты не знаешь наверняка, насколько правильно ты читаешь Библию. Насколько правильна твоя герменевтика. Ты не знаешь наверняка, в какой мере переплетены или взаимно обусловлены божественное и человеческое авторство Библии. Ты этого не знаешь.

Ты не знаешь со 100% уверенностью, какие из древних книг — действительно вечное Слово Всемогущего Бога. Потому что книг было очень много. И мы опираемся на эти конкретные книги потому, что так случилось, что Церковь пользовалась именно ими, когда впервые состави-

ла «Библию». Моисей не принес от Бога с горы Библию целиком. Нам нравятся эти книги, но мы очень плохо знаем, каким образом сложилось такое собрание книг, почему, и чьей властью. Мы не знаем.

Мы не знаем с абсолютной точностью, как Бог хотел, чтобы мы использовали эти книги. Как Он хотел, чтобы мы применяли их к западному миру XXI столетия.

Мы не знаем наверняка. Мы не можем знать наверняка.

Вера в Библию — это акт веры. Для всех. И я верю в Библию. Но когда до меня доходит, что я могу **ОДНОВРЕМЕННО** сказать «Эта книга священна» и «Есть много непонятного в том, как применять ее к нашему обществу», я тут же осознаю, что мой «ответ» на вопрос о гомосексуальности может быть ошибочным — в ту или иную сторону.

Я могу одобрять то, что ненавистно Богу, или ненавидеть то, что Богу нравится. И то, и другое возможно. Потому что вопрос не решен однозначно. Нам известны одни и те же факты. Вы знаете, что однозначного ответа нет.

И если уж я все равно могу ошибиться, любя то, что Бог ненавидит, то лучше я ошибусь в пользу того, что, на мой взгляд, больше похоже на любовь. Ведь что бы там еще я ни думал о Боге, я верю, что Он есть Любовь. Поэтому я должен попытаться с одобрением относиться к тому, что больше всего похоже на любовь.

Это делает меня христианином, который принимает ЛГБТК+. И мне следует быть готовым почаще об этом говорить.

Хорошего вам гей-прайда.

Было время, когда христиане, говорившие о Библии, обычно подчеркивали ее истинность, надежность, достаточность, богодухновенность, безошибочность и т. п. Однако Димас, как и многие наши современники, не ставя прямо под вопрос перечисленные знакомые категории, все же называет некоторые из них ошибочными, ссылаясь на эпистемологические и герменевтические трудности. Как я могу точно узнать, о чем говорится

в Библии? Как я могу быть уверенным в том, какие книги должны быть частью Библии? Как я могу быть уверенным, что мое толкование текста правильно? Более того, как мне правильно применить к нашей жизни в начале XXI века мысли, извлеченные из текстов, которым уже 2-3 тысячи лет, и которые были написаны на другом языке и в другой культуре?

Многие проповедники, не испытывающие такого множества эпистемологических затруднений, как Димас, тем не менее встречаются с подобными сложностями, когда готовятся к воскресным проповедям. Какое из толкований этого стиха правильное? Как я могу возвещать Слово Господне, если я не могу точно сказать, о чем в нем говорится? А кому из нас, когда мы пытались объяснить, чему учит Библия в связи с той или иной деликатной темой, не отвечали словами: «Но это всего лишь твое толкование»?

Проблема слишком обширна и многогранна, чтобы охватить ее в передовице, но, возможно, имеет смысл обозначить некоторые ориентиры. Первым четырем мыслям я уделю немного больше внимания, чем остальным.

Прежде всего, объявлять всеведение необходимым критерием «точного» и «надежного» знания — обман и идолопоклонство. Как вы помните, Димас постоянно повторяет, что мы не можем знать «навверняка», «точно», «на 100%» и так далее. Судя по всему, он полагает, что, если вы не знаете чего-то со стопроцентной точностью, вы не знаете этого *вовсе*. Иначе говоря, ты должен обладать всеведением относительно любого предмета, прежде чем получишь право сказать, что знаешь его достаточно хорошо, чтобы основывать на этом гипотетическом знании жизненные решения. В конкретной ситуации, которая вызывает озабоченность Димаса, если ты не обладаешь всеведением относительно того, что Библия действительно осуждает гомосексуализм, и если ты не обладаешь всеведением относительно того, какие книги и какие отрывки из них должны быть частью канона богодухновенных текстов, и если ты не обладаешь всеведением относительно того, как Сам Бог хочет, чтобы эти древние тексты интерпретировались и применялись сегодня, у тебя нет права говорить так, словно тебе все это известно. И тогда, по словам Димаса, ты вправе выбрать какой-нибудь иной путь.

Однако предлагать всеведение в качестве необходимого критерия «точного» или «достоверного» знания — лукавство. И на то есть по меньшей мере четыре причины.

(1) Мы постоянно говорим о человеческом знании, не делая всеведение критерием истинного знания. Это заметно даже в Библии. Например, Лука пишет Феофилу, что, хотя многие уже пред-

принимали попытки записать рассказы очевидцев о жизни и служении Иисуса, он сам «тщательно исследовал все сначала», а потом решил «по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал *твердое основание* того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1:3-4). Евангелист использует слова, вполне уместные применительно к человеческим знаниям и человеческой уверенности. Он не обещает Феофилу поделиться с ним всеведением. Аналогичным образом, Иоанн Богослов сообщает своим верующим читателям, что пишет свое первое послание «дабы вы *знали*, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную» (1 Ин. 5:13). Он пишет не для того, чтобы они приобрели всеведение относительно своего спасения. Когда Павел призывает Тимофея быть «делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины» (2 Тим. 2:15), он ожидает, что его ученик будет верно толковать Писание, а не обретет всеведение относительно смысла Божьего Слова.

(2) Если аргументы Димаса справедливы в отношении вопросов, которые ему близки, — то есть, поскольку мы не обладаем на 100% достоверным знанием о том, что говорится в Писании об этих вопросах этики, мы не вправе судить о добродетельности или порочности соответствующих поступков, — нужно быть последовательными и занять столь же агностическую позицию относительно всего, о чем говорится в Библии, включая самые глубокие и важные истины христианского вероисповедания. Например, христиане убеждены, что Иисуса следует исповедовать Богом и воздавать Ему приличествующее поклонение. Однако божественность Христа отрицают ариане старые и новые, в том числе Свидетели Иеговы. Нельзя сказать, что существует единодушное согласие относительно библейского учения по данному вопросу. Должны ли мы признать, что, поскольку библейская точка зрения не известна нам «навверняка», следует оставить этот вопрос открытым?

(3) Вера в Библию, по мнению Димаса, — это «акт веры». Справедливо. Но складывается впечатление, что Димас противопоставляет веру знанию. Если я правильно понял, суть его рассуждений такова: ты можешь *верить*, что Библия говорит об ЛГБТК+ то-то и то-то, однако *знать* «на 100%» ты не можешь, следовательно, ты не вправе утверждать, что подобное поведение не угодно Богу. Однако такие рассуждения выдают не только ошибочные представления о знании, но и современное светское понимание «веры». На нью-йоркских и монреальских улицах слово «вера» обычно употребляется в одном из двух смыслов: либо как синоним слова «религия» (есть много «религий», то есть много «вер»), либо как

обозначение личных, субъективных религиозных воззрений, не имеющих обязательной связи с истиной. Судя по всему, Димас имеет в виду второе, хотя слово «вера» никогда не используется в Библии в таком смысле. Библия никогда не требует принимать на веру то, что не истинно или не достоверно. Один из самых распространенных способов укрепления веры в Библии — проповедь и защита истины. То, во что следует верить, часто сформулировано в виде утверждений, иногда нет, но никогда не противоречит истине. Противопоставлять истину Писания убеждениям, которые Писание формирует, — бессмыслица с библейской точки зрения.

(4) Трудно удержаться от вопроса, откуда Димасу известно, что Бог — это любящий Бог. Многие так называемые «новые атеисты» яростно отрицают величие и благодать Бога¹. Сама Библия описывает Бога как инициатора казней, своими масштабами напоминая геноцид, и по этой причине многие люди с трудом верят в Его милосердие. Так почему же Димас строит свои этические решения на вере в то, что Господь благ? Разве не должен он, чтобы оставаться последовательным, сказать, что нам не известно «на 100%», благ ли Бог? Разве он не принимает этические решения на основании того, чего — как должна подсказать ему собственная логика — он не может знать?

Таким образом, складывается впечатление, что Димас пришел к своим выводам — или, во всяком случае, ищет им подтверждение, — опираясь на категории нынешнего греховного мира. По существу, Димас оспаривает ясность и авторитет Писания под тем предлогом, что мы не можем точно знать, о чем говорится в Библии, поскольку не обладаем всеведением, и что даже наши представления о Библии основаны не на знании, а на вере (как Димас ее понимает). Я попытался продемонстрировать, что подобная логика несостоятельна, поскольку в разговорах о Библии и о более приземленных вещах мы постоянно ссылаемся на человеческое знание, хотя оно не подразумевает всеведения.

Однако подход, избранный Димасом, сопряжен не только с обманом, но и с идолопоклонством. Он требует от людей обладания качеством, которое присуще одному Богу, и утверждает, что в противном случае они не могут знать ничего «наверняка» (т. е. достаточно хорошо, чтобы принимать этические решения). Естественно, Димас и его друзья утверждают, что всеведением мы не обладаем — нельзя делать вид, будто мы в чем-то равны Богу. Так почему же я называю их идолопоклонниками? Утверждая, что мы не можем ничего знать («наверняка»), они запрещают нам думать о людях и человеческом знании по-

библейски: Библия свидетельствует — обычно косвенно, но иногда и прямо, — что люди *способны* возрастать в познании, иметь достаточную уверенность, откликаясь на Божье откровение размышлениями, деятельной верой и смиренной покорностью Творцу и Искупителю. Идеал приобретения и распространения знания о Боге подменяется догматичной заикливостью на том, чего мы не можем знать, без оглядки на библейское учение о человеческом знании, и эпистемологическими кандалами, выкованными с целью сделать нас глухими и равнодушными к тому, что Бог открыл нам о Себе, о нашем мире, о нравственности и этике поведения. Бог «обезбожен». Это и называется идолопоклонством.

Во-вторых, мы должны любой ценой избегать того, что один мой друг назвал «искусством барского невежества»². Если на мгновение вернуться к замечке человека, которого я называю Димасом, следует отметить, что он не только расписывается в *собственном* невежестве относительно того, от Бога ли тексты, имеющие отношение к интересующей его теме, и что они означают, но и утверждает, что *никто другой* не вправе претендовать на такое знание. Так и выглядит «барское невежество» — высокомерное заявление, что люди *должны* быть невежественными, даже если сами они так не считают.

Ови рассказывает об одном случае такого барского невежества, который имел место во время Сирмийского собора 357 года. Предметом богословских споров была природа Иисуса — был ли Он единосущен (ομοούσιος) Отцу или только подобосущен (ομοιούσιος)? Первый вариант был бы исповеданием истинной божественности Иисуса, второй — Его богоподобия, но не божественности. Сирмийский собор был проарианским — он принял сторону тех, кто не считал Иисуса Богом. Но вместо того, чтобы прямо об этом заявить, участники собора пришли к заключению, что аргументы обеих сторон слишком изощрены, и определить, кто прав, *не представляется возможным*. Соответственно, утверждать то или иное неправильно. По существу, они наложили неявный запрет на любую конкретику — ведь никто не знает, как обстоит дело в действительности. Ортодоксальные богословы Афанасий Александрийский и Иларий Пиктавийский раскритиковали решения Сирмийского собора — потому что считали его не только ошибочным, но и богохульным. В решении собора, заявили они, присутствует элемент принуждения. Но как можно законодательно ограничить чье-либо знание? И поскольку решение запрещало исповедовать истину, оно было богохульным. На практике барское невежество оборачивается разрешением верить кому во что заблагорассудится.

Я вспомнил о казусе Сирмийского собора несколько дней назад, когда читал книгу Эндрю Бартлетта «Мужчины и женщины во Христе: новый свет из библейских текстов»³. В этой публикации есть много тонких экзегетических наблюдений. Однако автор неоднократно (например, когда речь идет о 1 Кор. 14:34-35) объявляет границу между разными точками зрения слишком тонкой, чтобы можно было вынести вердикт в пользу одной из них. Это не просто признание автора в нерешительности. Это утверждение, что экзегетические данные не позволяют сделать однозначный вывод, а значит, остальным косвенно запрещается такой вывод делать под страхом быть обвиненными в небрежной экзегезе. Прекрасный пример апелляции к барскому невежеству. Думаю, всегда найдутся люди, которые готовы принять решение с той или иной степенью уверенности, даже если остальные колеблются. Но это не то же самое, что принуждать людей к невежеству с целью избежать нежелательных выводов.

В-третьих, нужно внимательно следить за появлением новых публикаций, как будто специально призванных порождать новые всплески неуверенности. Возьмем, к примеру, недавно изданную книгу Престона Спринкла под названием «Две точки зрения на гомосексуальность, Библию и церковь»⁴. Большинство из нас знакомы с книгами формата «две (три, четыре и т. д.) точки зрения на...» Многие из них весьма полезны — скажем, четыре точки зрения на тысячелетнее царство или три точки зрения на восхищение верующих. В прошлом подобные сборники обычно затрагивали спорные темы в рамках евангелического богословия. Как правило, они не предлагали читателю «две точки зрения на божественность Христа». Однако книга Спринкла, опубликованная евангелическим издательством, превращает спор о допустимости однополых отношений во внутри-церковную дискуссию. В рекламных сообщениях говорится, что обе стороны представляют свою точку зрения «на основании Писания», — хотя Свидетели Иеговы вроде бы тоже отвергают божественность Христа «на основании Писания». Если ортодоксия существует, то не все обсуждаемые темы достойны обсуждения. Иногда проекты дальновидных издателей назидают и укрепляют церковь, но иногда издатели, не имеющие никакого или почти никакого представления о верности учению или церковной дисциплине, просто манипулируют читателями.

В-четвертых, необходимо разобраться в сути постмодернистских эпистемологических представлений, о которых редко говорят открыто, но которые пользуются широкой популярностью. Каких-нибудь 20-25 лет назад

для студентов-гуманитариев (изучавших языки, историю, социологию, политологию, журналистику и т. п.) было обязательным знакомство с идеями (а в лучших университетах и с сочинениями) Жака Деррида, Мишеля Фуко, Жана-Франсуа Лиотара и множества других авторов с похожими взглядами. Иначе говоря, возникла необходимость понимать и защищать теорию, лежавшую в основе постмодернизма, и особенно постмодернистской эпистемологии. Сегодня этих авторов читают относительно немногие, однако люди уже успели напиться их идеями. Иначе говоря, многие по-прежнему придерживаются очевидно постмодернистского образа мышления, даже если их знакомство с исходной теорией относительно невелико. Иногда люди даже не знают, что Фуко называл «тотализацией», но прибегают к точно таким же аргументам, отвечая тем, кто претендует на исключительную истинность своих убеждений.

Наверное, проще начать с примера, который был гораздо лучше знаком людям в середине XX века. Когда я учился в семинарии, одним из наших учебников по герменевтике была книга Бернарда Рамма «Протестантское толкование Библии»⁵. Я читал первое и второе издания, в которых еще не было анализа постмодернистской герменевтики. В третье издание уже были добавлены сведения, которые обозначили существование проблемы, но в целом содержание не изменилось. Задача библейской герменевтики — развивать навыки, которые помогут мне, то есть толкователю, задавать вопросы тексту. Я задаю тексту уместные вопросы, а текст как бы отвечает мне с такой же прямотой. «Новая» же герменевтика (теперь уже довольно старая!), т. е. постмодернистская герменевтика, весьма убедительно доказывает, что задающий вопросы никогда не бывает нейтрален, и на его объективность полагаться нельзя. Допустим, это белый, образованный западный мужчина, принадлежащий к среднему классу и стремящийся попасть в штат какого-нибудь престижного университета. Вопросы, которые он задает, неизбежно отличаются от вопросов нищего, полуграмотного уличного оборванца из трущоб Лагоса, увлекшегося учением о здоровье и преуспевании, которое проповедуют в соседней церкви. Очевидно, что ни тот, ни другой не задают совершенно нейтральные вопросы. Социальная и культурная среда не позволяет моим вопросам бить в яблочко — чаще они бьют по касательной и рассказывают обо мне, толкователе, гораздо больше, чем о тексте. Аналогичным образом, и текст не отвечает мне прямо. Его ответ в значительной мере определяется тем, какой вопрос я ему задал, а мой вопрос, в свою очередь, определяется тем, кто я такой. Получается, что я

спрашиваю по касательной, а текст по касательной же отвечает. Полученный ответ, несомненно, оказывает на меня какое-то влияние, поэтому, когда я задаю следующий вопрос, он уже немного отличается от предыдущего. Отличается от предыдущего и новый ответ, который я получаю от текста. Таким образом, между текстом и толкователем образуется «герменевтический круг», и очевидного способа избежать субъективности нет. В той мере, в какой эта модель соответствует действительности, она влияет на то, как мы понимаем литературу, излагаем историю, оцениваем фаты и т. п. Неожиданно мы оказались перед лицом серьезных аргументов, выдвинутых постмодернистской герменевтикой, которые могут придать вес упрекам скептиков: «Это всего лишь твое толкование».

В результате, как из рога изобилия, сыплются все новые и новые толкования, меняющие личные убеждения людей и (если у них найдется достаточно сторонников) культурные ценности. Ричард Топпинг удачно заметил: «Помните, что мы живем во времена, когда шесть из семи смертных грехов считаются медицинскими проблемами, а гордость — добродетелью»⁶. Когда популярными становятся толкования, порожденные постмодерном, консервативному христианину начинает казаться, что он отстал от жизни. Топпинг кстати вспоминает остроуту писательницы Фланнери О'Коннор, которая сказала: «И познаешь истину, и истина сделает тебя белой вороной»⁷. И наоборот, если ты, подобно Димасу, пришел к выводу, что истина непознаваема, в культуре, пропитанной идеями постмодерна, ты будешь, словно рыба в воде. И истины ты тоже знать не будешь.

Принципиальное решение проблемы можно суммировать в виде нескольких тезисов.

(1) Важно избегать чрезмерного радикализма, поскольку никакой толкователь явно не может быть совершенно объективным. Единственный способ достичь объективности (снова-здорово!) — стать всеведущим. Иначе говоря, нужно быть благодарными постмодернистской герменевтике за напоминание о том, что мы не способны превзойти свою субъективность, свою ограниченность, свою культурную зашоренность.

(2) Тем не менее, из сказанного отнюдь не следует, что все толкования одинаково хороши или одинаково плохи. Опыт подсказывает, что мы не заперты в герменевтическом круге. Скорее, наши знания и толкования напоминают герменевтическую спираль: снова и снова возвращаясь к тексту, мы все больше и больше приближаемся к истинному пониманию, даже если нам никогда не понять текст так, как его понимает только Всеведущий⁸. Если воспользоваться математической метафорой, постоянные попытки по-

нять что-либо — и библейский текст не является исключением — асимптотически приближают нас к совершенному познанию (иначе говоря, мы никогда не достигнем идеала [это прерогатива Всеведущего], но можем подойти к нему настолько близко, что результат будет ничуть не хуже — подобно округлению в арифметике)⁹.

(3) Состоятельность таких представлений о процессе познания (со временем мы приближаемся к истинному знанию) подтверждается тем, как мы подходим к изучению новых дисциплин — будь то греческий язык, поэзия Эдмунда Спенсера, статистика, микробиология или библеистика. Первые же шаги в изучении любого предмета показывают, как велика пропасть между нашими представлениями об уровне своих познаний и действительностью (или хотя бы знаниями тех, кто путем прилежных занятий асимптотически к ней приблизился). Мы, люди, учимся; мы приобретаем знания постепенно; мы исправляем свои ошибки; мы сверяемся с другими людьми. Ничто из сказанного не позволяет думать, что, твердо придерживаясь герменевтических правил, можно достичь совершенного знания (всеведения). Но утверждать на этом основании, что никакие предполагаемые знания не могут быть лучше или хуже, правильнее или неправильнее других предполагаемых знаний, никак нельзя. Аналогичным образом, культуры, которые относятся ко всем остальным культурам со снисходительным презрением, достойны осуждения, но при этом невозможно считать, что ценность и значимость всех культур абсолютно одинаковы. Разве можно поставить в один ряд культуру нацизма и, например, культуру Матери Терезы?

(4) Угол зрения снова меняется, когда мы приходим к убеждению, что Всеведущий милосердно обратился к нам на человеческом языке. Это не означает, что Бог наделяет всеведением нас, но вполне логично предположить, что всеведущий Бог знает, какие слова, идиомы, знаки препинания и фигуры речи лучше всего подходят для общения с носителями Его образа, какими бы заблудшими и слепыми они ни были. И если Он хочет донести до нас какую-то мысль, то с любовью повторяет ее снова и снова — устами разных авторов, в разных контекстах. Мало того, Он щедро дарует нам Святого Духа, Который просвещает наш ум. Господь ожидает, что верующие в Него будут подобны верийцам, которые «приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17:11), — великолепный пример возрастания в познании без каких-либо претензий на всеведение. Иначе говоря, можно (и нужно) стремиться к тому, что Павел называет «образцом здравого учения» (2 Тим. 1:13; ср. Рим. 6:17), чтобы не называть

черное белым (ср. Ис. 5:20-21). Понятие «образца здравого учения» подчеркивает, в какой степени наше понимание тех или иных текстов и тем формируется и меняется под влиянием «данностей» нашего мировоззрения, наших предубеждений. Но для того, чтобы обсудить этот вопрос, понадобится по меньшей мере еще одна статья.

Наконец, эта особенность Божьего Слова — за ним стоит Сам всеведущий Бог — побуждает нас читать священный текст со смирением и благочестивым трепетом, какими бы немощными ни были наши попытки его истолковать. Бог говорит: «А вот на кого Я призрю: на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего пред словом Моим» (Ис. 66:2). Для наших целей отсюда можно извлечь два урока.

(1) В пророчествах Исаии неоднократно звучит мысль, что Богу ненавистны любые формы показной религиозности, маскирующие жадность, похоть и идолопоклонство. Когнитивные навыки, как они ни важны, сами по себе ничего не гарантируют, потому что поклонение идолам когнитивных способностей — все равно идолопоклонство. Поэтому мы правильно поступаем, когда ищем учителей и проповедников, которые недвусмысленно и с очевидным смирением *подчиняют* себя Слову, и относимся с большим подозрением к тем, кто считает себя слишком умным для этого, кто с подмигиванием и усмешками пытается приручить Писание, не признавая его власть над собой.

(2) Кроме того, такая позиция внушает толкователю своего рода смиренное дерзновение. Не так давно я выступал на одном христианском собрании и делился со слушателями мыслями, высказанными в этой статье. Во время перерыва ко мне в гнев и слезах подошла женщина и заявила, что я несколько раз глубоко ранил ее чувства. Как оказалось, у нее была дочь-лесбиянка, и я причинил ей боль тем, что осудил гомосексуализм (в отличие от Димаса). Не было никакого смысла объяснять, что я заговорил об этой теме только потому, что она играет важную роль в рассуждениях Димаса. Я иог бы рассказать ей, что время от времени в других аудиториях пытаюсь подробно рассматривать этот сложный вопрос. Я мог бы упомянуть имена нескольких замечательных авторов, вроде Розарии Баттерфилд, чьи книги заставляют задуматься. Но моя собеседница уже решила, что она — жертва, а я — злоречивый грубиян. В конце концов, я спросил ее (довольно спокойно), чем вызваны ее гнев и боль — тем, что сказал я, или тем, о чем говорится в Писании? На кого она сердится — на меня или на Бога? Я приучил себя выслушивать альтернативные толкования, и я всегда готов признать свою ошибку. Я тоже должен стремиться быть

добрым служителем, у которого нет причин стыдиться своего понимания Библии. Если я трепещу перед Божьим Словом, я не стану закрывать глаза на то, что в нем говорится, только потому, что это мне неприятно это слышать. Если я трепещу перед Священным Писанием, я готов быть белой вороной в обществе, которое не признает авторитет Слова. Но это также дает мне надежное прибежище.

«Но это всего лишь твое толкование!» Да, это мое толкование. Чье еще оно может быть? Но в современной культуре речь идет не о том, чтобы предложить лучшее или более обоснованное толкование, а о том, чтобы принизить значение любых толкований. И склонность к барскому невежеству терпеть нельзя. В конце концов, она неуместна и граничит с идолопоклонством. Гораздо лучшее отношение к Священному Писанию мы находим в Псалме 118.

Сноски

1. Например, Хитченс, Кристофер. Бог — не любовь: Как религия все отравляет (М.: ООО «Альпина нон-фикшн», 2011).
2. Ovey, Mike. Off the Record: The Art of Imperious Ignorance // *Themelios* 41 (2016), pp. 5-7.
URL: themelios.thegospelcoalition.org/article/the-art-of-imperious-ignorance.
3. Bartlett, Andrew. *Men and Women in Christ: Fresh Light from the Biblical Texts* (London: Inter-Varsity Press, 2019).
4. Sprinkle, Preston, ed. *Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church* (Grand Rapids: Zondervan, 2016).
5. Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker Books, 1980).
6. Topping, Richard. Theological Study: Keeping It Odd // *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 37 (2019), p. 5.
7. Topping, p. 5.
8. Осборн, Грант Р. Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование (Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009).
9. Я попытался разработать эти модели в своей книге Carson D. A. *The Gaggling of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996).

Дональд Карсон — евангелический богослов, заслуженный профессор Нового Завета в Евангелической богословской семинарии Троицы, основатель «Евангельской коалиции». Автор 57 книг. Оригинальные статьи опубликованы в журнале *Themelios* за декабрь 2019 года (themelios.thegospelcoalition.org)



АФИНЫ БЕЗ ПАМЯТНИКА НЕВЕДОМОМУ БОГУ

Кайл Беширс

Уверен, что вам уже доводилось с этим сталкиваться: равнодушное, отстраненное мзканье в ответ на вопрос о вере в Бога. Эта важнейшая для философии, религии и смысла жизни тема, к размышлению над которой вы возвращаетесь снова и снова, вызывает у людей не больше интереса, чем у налогового инспектора — объяснения, чем вы зарабатываете на жизнь. Как искренний верующий вы с радостью вступаете с другими людьми в разговор, который побуждает вас заново углубиться в самые важные вопросы, какими только может задаваться человек. Но к вашему недоумению собеседника эта тема совершенно не интересует. Вы спрашиваете: «Вы верите в Бога?» Ответом служит обезоруживающая улыбка, сопровождаемая пожиманием плечами.

Иногда интереса не проявляют те, от кого мы его и не ждем, — агностики, которые после многолетних колебаний между религиозной и нерелигиозной верой в конце концов опустили руки и сдались. Но случается, что интереса не проявляют те, от кого мы меньше всего ожидаем равнодушия, — люди, которые считают себя религиозными, но по той или иной причине совершенно не хотят знать, на чем основано их мировоззрение. Так или иначе, результат одинаков. Похоже, что в нашем обществе зреет апатия по отношению к религии. На фоне уменьшения числа прихожан церквей и роста количества не причисляющих себя ни к одному вероисповеданию благовестие столкнулось с еще одним препятствием. Мыслями людей сейчас владеет не воинствующий новый атеизм, а нечто гораздо менее страстное — апатеизм. Это безразличие к Богу препятствует благовестию гораздо сильнее, чем религиозный плюрализм, агностицизм и атеизм. А значит, к этому явлению нужно отнестись всерьез. Евангелические христиане должны исследовать и понять его ради успеха благовестия. Чем лучше мы понимаем апатеизм, тем эффективнее мы можем с ним бороться.



Кайл Беширс

1. Что такое апатеизм?

Апатеизм — производное от апатии и теизма — отчасти представляет собой веру в то, что Бог и вопросы, связанные с Его существованием и личностью, не имеют никакого значения¹. Эти вопросы о Боге (ВОБы) весьма серьезны. Есть ли Бог? Можем ли мы узнать о Его существовании? Если да, то как Он открывает Себя, и на что Он похож? Что представляют собой Его природа и личность? Чем Он занимается? Если Бога нет, что это для нас означает? Апатеизм не проявляет ни малейшего интереса к этим вопросам. Философ Миленко Будимир отметил, что именно безразличие выделяет апатеизм из числа других интуитивно схожих точек зрения. Он писал:

Классический теизм — это точка зрения, что некий бог или некие боги существуют. Напротив, атеизм утверждает, что никаких богов нет. Наконец, есть еще агностицизм,

в соответствии с которым у нас просто недостаточно фактов, чтобы доказать или опровергнуть существование некоего бога. Апатеизм же представляет собой точку зрения, что вопрос о существовании бога не настолько важен, не актуален².

Философы Тревор Хедберг и Джордан Хузаревич выразили эту мысль еще лаконичнее:

[Апатеизм] отличается от теизма, атеизма и агностицизма. Теист верит, что Бог есть; атеист верит, что Бога нет; агностик верит, что мы не можем знать, есть ли Бог; апатеист верит, что нам не должно быть никакого дела до того, есть Бог или Его нет³.

Они пришли к выводу, что апатеизм — это «общее чувство апатии или безразличия к тому, как мы отвечаем [на экзистенциальные вопросы о Боге]»⁴. Также они подчеркнули, что апатеизм — это убеждение, связанное с отношением, т. е. наши ответы на ВОБы отражаются на нашем отношении к Богу и наоборот.

В таком случае неудивительно, что апатеизм больше всего известен своими результатами — апатией по отношению к Богу. Не так давно философ Гэбриэл Цитрон предложил называть состояние полной апатии или полного безразличия к Богу словом «теапатия»⁵. Апатеизм проявляется в теапатии — ведь если ты не считаешь ВОБы значимыми (апатеизм), то естественным образом будешь проявлять апатию к Богу (теапатия). Поэтому я рассматриваю апатеизм как безразличие к ВОБам, проявляющееся в теапатии. Иначе говоря, апатеизм — это когда человек считает вопросы о Боге неважными для себя и испытывает по отношению к ним апатию. Такое определение позволяет разделить две стороны апатеизма: убеждения и отношение, — и при этом указать на связь между ними.

Тут же возникает вопрос: можно ли считать апатеизм линейной системой, которая неизменно начинается с веры и заканчивается отношением? Всегда ли когнитивное безразличие предшествует теапатии? Такое предположение кажется логичным — как можно проявлять чувства к тому, чего ты еще не осмыслил? Но я сомневаюсь, что такой сценарий повторяется во всех случаях. На мой взгляд, убеждения и отношение развиваются параллельно, а не последовательно. В апатеизме присутствует двусторонняя связь: чем тверже человек убежден в бессмысленности ВОБов, тем больше вероятность, что он с безразличием отнесется к Богу, и чем дольше человек проявляет апатию к

Богу, тем тверже становится его убежденность, что ВОБы бессмысленны. Ни убеждениям, ни отношению здесь не отводится предопределенная роль триггера, запускающего процесс. У некоторых людей когнитивное безразличие к ВОБам отражается на том, что они чувствуют по отношению к Богу. У других теапатия влияет на представления о важности ВОБов, и холодное сердце подсказывает разуму, что Бог не нужен.

Утверждение, что наши чувства по поводу некоего объекта способны влиять на наши мысли о нем, может показаться парадоксальным. Однако психологи заметили, что отношение может влиять на убеждения, поскольку аффект (эмоциональная реакция на тот или иной объект) не всегда носит посткогнитивный характер. Иначе говоря, аффективные реакции не обязательно приходят лишь после того, как мы в достаточной мере все обдумаем⁶. Для примера представим себе туриста, который в лесу наткнулся на медведя. Человек сразу испытывает приток аффективной (страх, ощущение опасности, инстинкт самосохранения и т. п.) и когнитивной (размер животного, цвет его шерсти и т. п.) информации. Аффективная информация воспринимается в первую очередь, и турист приходит в смятение раньше, чем успевает осмыслить когнитивную информацию. Ему не обязательно определять, с медведем какого вида он встретился, чтобы понять, что нужно спастись. Эта первичность аффекта, говоря словами психиатра Иэна Мак-Гилкриста, означает, что «чувства — это не реакция на когнитивную оценку и не надстройка над ней, а наоборот: сначала приходит аффект, а потом мысли»⁷. Турист сначала убегает от медведя и только потом вспоминает его размер и цвет. Следовательно, человек вполне может проявлять безразличие к ВОБам еще до того, как успеет их обдумать. В таком случае апатеизм — это реакция на теапатию, рационализация того, что человек уже чувствует.

Убеждения формируют отношение, но и отношение тоже способно формировать убеждения. Внутри каждого из нас живет мощное стремление избегать когнитивного диссонанса, поэтому мы пытаемся сохранять единство между своими убеждениями и чувствами. Маловероятно, что человек может считать ВОБы бессмысленными и при этом питать положительные чувства к Богу. Столь же маловероятно, что теапат проявит хоть какой-то интерес к ВОБам.

Вне зависимости от того, что является причиной, а что — следствием, апатеизм включает в себя две разные составляющие: убеждения

и отношение. Исследователи не всегда понимают разницу между ними, и в таких случаях, как правило, апатеизмом называют убеждения при отсутствии личного отношения. Например, в 2003 году журналист Джонатан Раух написал статью под названием «Let it Be» («Пусть будет»), в которой познакомил читателя с идеей апатеизма⁸. Он отверг религию как «самую взрывоопасную и чреватую распрями общественную силу», ссылаясь в подтверждение на трагедию 11 сентября 2001 года⁹. Раух утверждал, что человеку, к сожалению, присущ ревностный догматизм — будь то в виде «фанатичной религиозности» или в виде «деспотического секуляризма»¹⁰. Подобные проявления идеологического фундаментализма представляют серьезную угрозу для развития и безопасности общества. И если у человека есть склонность чрезмерно увлекаться идеологией, что приводит к терроризму и тирании, общество должно встать на позицию апатеизма, чтобы нейтрализовать эти угрозы. Иными словами, общество должно проявлять меньше интереса к религии, чтобы охладить догматический пыл, дремлющий в каждом из нас. Апатеизм способствует своего рода идеологической энкратии — способности контролировать радикальные порывы, вызываемые фанатизмом. Наградой за идеологическую энкратию будет спокойствие коллективного разума, огражденное от влияния опасного энтузиазма, нарушающего общественный порядок¹¹. Апатеизм, по словам Рауха, следует считать «крупным цивилизационным достижением»¹² — не больше, не меньше.

Раух понимает под апатеизмом «склонность не придавать чрезмерного значения своим религиозным взглядам и еще большую склонность не придавать какого-либо значения религиозным взглядам других людей»¹³. Апатеизм связан не с тем, во что вы верите, а с тем, как вы верите. Это «отношение, а не верование», — писал Раух¹⁴. Он прав, но не совсем. Сосредоточив внимание не теопатии, он не замечает сопутствующих ей представлений о не нужности Бога. Апатеизм — это неразрывная связь между содержанием убеждений и их проявлением. Раух не мог не обратить внимание не приставку «-изм» в слове «апатеизм», и в другом тексте он описывал его как «стремление дисциплинировать религиозное мышление»¹⁵. Да, апатеизм — не верование. Но вне всякого сомнения он представляет собой убеждение. Спросите апатеиста, почему его не интересует Бог, и он скорее всего ответит, что не видит в Нем необходимости.

2. Апатеизм = функциональный атеизм?

Кто-то скажет, что апатеизм — всего лишь подвид атеизма, особенно с точки зрения его реализации на практике. Безусловно, результат одинаков: жизнь без учета существования Бога. Однако функциональный атеизм — это несогласие с определенными ответами на ВОБы, а не с важностью ВОБов как таковых. В отличие от «настоящего» атеиста, функциональный атеист верит в Бога, но ведет себя так, словно Бога нет, и Он не властен над его жизнью. Атеизм на деле, но не по убеждениям. Псалмопевец возмущается подобным поведением, когда пишет о «безумцах», которые сознательно подавляют в себе знание о Боге, чтобы предаваться разврату (Пс. 13:1; 52:1). Эти «безумцы» умом не отвергают существование Бога, но отрицают Его авторитет как законодателя и эталона нравственности. Они верят, что Бог есть, но ведут себя так, словно Его нет. Апатеистов, с другой стороны, Бог вообще не интересует — соответственно, они ведут себя так, словно Его нет. Важно не путать эти две точки зрения: функциональный атеизм и апатеизм¹⁶. В противном случае можно поставить неправильный диагноз.

3. Почему именно апатеизм?

Так почему же именно апатеизм? Почему отношение к Богу в современном западном обществе стало таким безразличным? Трудно вообразить, чтобы человек мог быть столь же апатичен каких-нибудь пять столетий назад. В те времена вопросы о Боге, спасении и нравственном долге занимали центральное место в сознании людей. Все задавались ими, потому что верили: высший смысл следует искать не в человеке и не в земной природе. Религия — и прежде всего христианство — предлагало ответы на вопросы о смысле, поэтому ВОБы были очень важны. Но потом что-то изменилось. Западное общество начало дистанцироваться от религии или, во всяком случае, не ассоциировало себя с какой-то конкретной религией. Постепенно люди начали сомневаться в том, что Бог интересуется нашей жизнью (деизм), что мы способны Его познать (агностицизм), и даже что Он вообще существует (атеизм). Чуть позже некоторые начали выражать сомнения в значимости ВОБов как таковых. Одним из таких скептиков был французский энциклопедист Дени Дидро (1713–1784), которому принадлежит известная острота: «Если очень важно не смешивать цикуты с петрушкой, то совершен-



но не важно, верить или не верить в бога»¹⁷. Одним словом, апатеизм стал возможен потому, что произошла секуляризация общества.

Слыша слово «светский», мы часто воспринимаем его в контексте противостояния религиозности с нерелигиозностью — особенно, если речь идет о частном и публичном пространстве. Под «светскостью» мы понимаем отсутствие каких бы то ни было религиозных убеждений. Так и есть, но не всегда, и подобные представления не очень помогают понять причины существования апатеизма. (Не забывайте, апатеист может быть религиозным человеком, то есть его светские взгляды не всегда сводятся к отсутствию религиозных верований.) Философ Чарльз Тэйлор в книге *A Secular Age* хорошо объясняет, что секуляризация — это не всегда вытеснение религиозных убеждений нерелигиозными из публичного пространства. Это поворотная точка в отношении нашего общества к религии¹⁸. В прежние времена вера в Бога была неоспорима. Все считали Бога необходимым и утверждали, что Он есть. Теперь же, в наш светский век, как его называет Тэйлор, веру в Бога позволительно оспаривать, но еще важнее то, что она стала лишь одной из множества альтернатив. По словам Тэйлора, общество, в котором «вера в Бога не встречает никакого сопротивления и даже не сталкивается ни с какими проблемами», сменилось обществом, «в котором она считается одной из множества возможностей, причем зачастую не самой легкой для принятия»¹⁹. Если религиозные убеждения — всего лишь одна из множества альтернатив, логично предположить, что некоторые из нас теряют интерес к ВОБам именно потому, что мы теряемся в выборе, или

потому, что с некоторыми вариантами — особенно христианством — слишком трудно согласиться. В прежние времена ВОБы помогали нам обрести высший смысл потому, что создавали контекст, в котором мы осмысливали свой мир. У нас было достаточно причин, желания и воли, чтобы задавать ВОБы и искать на них ответы. Теперь же существуют альтернативы христианству — и некоторые убеждения, судя по всему, предлагают большее ощущение безопасности и более широкую свободу.

Однако отказ от размышлений о Боге не полагает конец нашим поискам смысла. В тот самый миг, когда апатеист отбрасывает ВОБы, у него возникает ощущение, будто не хватает чего-то еще. Тэйлор пишет, что наша эпоха «мучается от опасности утратить смысл»²⁰. А с утратой смысла возникает побуждение «искать и пробовать новые решения, новые формулы»²¹. В конце концов, все мы — тварные существа, осмысленно созданные Богом, Который есть источник всякого смысла. Даже если мы считаем источник всякого смысла неважным для себя, мы не можем счесть неважным смысл как таковой. Поэтому апатеист ищет смысл, но у него нет ни причин, ни мотивации, ни желания рассматривать ВОБы как возможный путь к источнику смысла²².

Возьмем, к примеру, отсутствие причин беспокоиться насчет ВОБов. Нерелигиозные объяснения происхождения и природы мира упраздняют потребность в Боге. В прежние времена люди заполняли верой в сверхъестественное пробелы в своем знании. Но когда они отвергают сверхъестественное в пользу, скажем, натурализма, значимость Бога становится пренебрежимо мала. Новые взгляды дают им

все необходимые рациональные объяснения, а значит, ВОБы больше не важны. Если же ВОБы не важны для понимания мира и места, которое мы в нем занимаем, едва ли Бог поможет нам найти смысл своего личного существования. Но атеисты и агностики приходят к точно такому же выводу. Чем же от них отличаются апатеисты? Атеистов и агностиков ВОБы все еще интересуют. «Бог мертв», — соглашаются они с Ницше и вместе с ним спрашивают: «Что этот факт означает для нас сейчас?» Апатеисту, напротив, ВОБы нисколько не интересны. Таким образом, апатеизм рождается в тот момент, когда «Бог промежутков» умирает, и никто не приходит на его похороны. «Бог мертв», — говорят они. — «Но кого это волнует?»

С другой стороны, у человека может не быть мотивации заинтересоваться ВОБами. Его устраивает то, во что он верит, и ему легче не ворошить прошлое и считать споры о существовании Бога столь же тривиальными, как споры о том, что вкуснее — «Пепси» или «Кока-кола». А может быть, он увлечен чем-то другим, и ему не хватает времени подумать над ВОБами. В нашу цифровую эпоху мотивацию можно потерять просто потому, что нас постоянно перебивают звонки и сигналы смартфонов. Только что ты размышлял над главными вопросами бытия. И вот ты уже постишь картинки котиков и читаешь статью о десяти лучших марках отбеливателя по версии фанатов «Звездных войн»²³. Когда нам думать о Боге, если нас постоянно отвлекают и отрывают?

С третьей стороны, из-за боязни оставить известное ради неведомого у нас может не быть желания задуматься над этими вопросами. Мы не хотим меняться потому, что ценим свою независимость и не хотим менять свои убеждения. Тэйлор считает подобное поведение одним из плодов секулярной эпохи. За наше внимание борются слишком много убеждений, и мы с подозрением относимся к любому воздействию извне, влияющему на наши мысли — в особенности на наши религиозные представления. Поэтому мы создаем между своим внутренним опытом и внешним миром «буферную зону», призванную оградить нас от таких воздействий. Наше «я» как бы прячется в защитный кокон²⁴. У спрятавшихся таким образом апатеистов нет желания думать о Боге потому, что они не хотят меняться, если перемены не исходят изнутри них самих. Философ Дуглас Грутайс имел в виду именно такую разновидность апатеизма, когда писал, что она «в принципе исключает возможность найти и усвоить любые истины, которые кажутся неудобными людям, ценящим покой выше, чем реальность»²⁵.

У всех трех названных факторов — недостатка причин, мотивации и желания — есть нечто общее: ощущение безопасности в отсутствие Бога. У этих апатеистов есть достаточно причин чувствовать себя в безопасности в мире без Бога, поэтому они не видят в Нем нужды. По словам психологов Уилла Жерве и Ары Норензаян, апатеизм «возникает в условиях безопасности бытия»²⁶. Они утверждали, что распространенность и глубина религиозных убеждений в обществе идут на убыль по мере того, как возрастает ощущение безопасности бытия (снижаются уровень бедности и младенческая смертность, возрастает продолжительность жизни, укрепляется экономическая стабильность, становятся надежнее государственные услуги и социальные подушки безопасности)²⁷. К этому перечню социально-экономических предпосылок я бы добавил самоценный смысл, т. е. смысл, порожденный собственными предпочтениями и решениями человека в отсутствие внешних указаний о том, что выбирать, и как думать. Жерве и Норензаян подводят итог: «Там, где жизнь безопасна и предсказуема, люди в меньшей степени ощущают потребность обращаться к богам за утешением»²⁸. А чем меньше у них потребность обращаться к Богу, тем меньше вероятность, что они сочтут Его существование важным для себя. В конце концов, зачем думать о Боге, если ты и без Него чувствуешь себя в физической, психической и духовной безопасности?²⁹ Получается, что апатеизм возникает в ситуации, когда человек в светском обществе обретает достаточное ощущение безопасности бытия без Бога.

4. Растет ли количество апатеистов?

Можно ли оценить распространенность апатеистических взглядов и измерить рост числа их приверженцев? Ведь если это всего-лишь аномалия, ограниченная узким сегментом общества, какое нам до нее дело? Установить количество апатеистов и точно определить, как быстро ширятся их ряды (если они вообще ширятся), не представляется возможным. Составители опросов, направленных на изучение религиозной жизни в США, как правило не спрашивают, считают ли люди для себя важной веру в Бога. Социологов интересует лишь, верят опрошиваемые или нет³⁰. Было бы хорошо включить в будущие исследования новый вопрос: насколько для вас важна вера в Бога. Тем не менее, мы можем проследить за изменениями двух показателей, на которые, скорее всего, влияет апатеизм: снижение религиозной

активности и рост числа людей, не причисляющих себя ни к какой религии, или «никаких» (*nones*).

Рост апатии по отношению к своим религиозным взглядам происходит параллельно с уменьшением участия в религиозной деятельности. Последние несколько десятилетий религиозные организации по всей Америке, в особенности христианские церкви, сообщают об уменьшении количества людей, посещающих богослужения. По данным опроса, проведенного в 2017 году Институтом Гэллапа, число людей, которые, по их собственным словам, посещают богослужения еженедельно или почти еженедельно, с 2008 по 2017 год снизилось незначительно — на 4%³¹. Социолог Марк Чэйвз, проанализировав массив данных, накопленных за несколько десятилетий, подсчитал, что спад составляет 0,25% в год с 1984 года, то есть в общей сложности приблизительно 8%³². Эти цифры едва ли интересуют тех, кого не беспокоят малые потери. Однако, как продемонстрировал социолог Филип Бреннер, американцы обычно преувеличивают количество присутствующих на богослужениях (этот феномен называли «эффектом гало»), поэтому реальный спад может быть более значительным³³.

Более того, этот спад подтверждает давно замеченное социологами медленное и постепенное уменьшение религиозной активности³⁴. Чэйвз признал, что количественно измерить этот процесс трудно: «Только сквозь сильнейшую линзу данных, собранных более чем за 40 лет, мы смогли сквозь помехи годовых изменений увидеть и понять, что на самом деле посещаемость снижалась уже много лет»³⁵. В другой статье, написанной в соавторстве с Дэвидом Воасом, он писал: «Доказательства того, что спад религиозности в Америке продолжается уже несколько десятилетий, теперь неопровержимы»³⁶. Религиозная активность американцев — о которой правдиво свидетельствуют данные опросов — идет на убыль, что может быть следствием апатеизма (по крайней мере, отчасти). Даже те апатеисты, которые сохраняют свою религиозную идентичность, будут принимать участие в богослужениях с меньшей вероятностью, нежели их единоверцы, для которых религия важна. Я не хочу сказать, что апатеизм отталкивает людей от посещения богослужений. Вовсе нет, апатеисты на церковных скамьях есть. Но, вне всякого сомнения, те апатия едва ли способствует тому, чтобы люди ходили в церковь и поклонялись Богу, к Которому они безразличны.

Аналогичным образом некоторое представление о росте апатеизма может дать уве-

личение числа «никаких». По данным исследования, проведенного в 2016 году Институтом изучения религии, четверть всех американцев не ассоциирует себя ни с одной религией³⁷. Размеры этой группы постоянно увеличивались с начала 1990-х годов, и никаких признаков замедления процесса пока не видно³⁸. Вполне естественно, что апатеизм хорошо ложится на почву убеждений «никаких». Опять же, важно не забывать, что апатеизм сочетается с любыми религиозными и нерелигиозными воззрениями. Он таится в тех сегментах религиозного сообщества, где безразличное отношение к своим и чужим убеждениям не требует, чтобы человек непременно причислял себя к «никаким». Эти апатеисты похожи на христиан-друзей Джонатана Рауха, которые, по его словам «не проявляют ни малейшего беспокойства, когда он без зазрения совести называет себя неверующим евреем-гомосексуалистом», а в довершение всего — еще и апатеистом³⁹. И все-таки трудно поверить, что категория «никаких» не кишит апатеистами. Увидев в опроснике целый список разных религиозных убеждений, апатеист просто пожимает плечами и обводит вариант «никакие».

Таким образом, если посещаемость богослужений падает, а количество «никаких» растет, причиной и результатом обеих тенденций с большой вероятностью является апатеизм⁴⁰.

5. Вызов апатеизма

Подведем итог: апатеизм — это внешнее проявление теапатии, отсюда и равнодушное мычание в ответ на вопрос «веришь ли ты в Бога?» Теист ответил бы «да», агностик — «может быть», а атеист — «нет». Все эти варианты ответов предполагают последующий разговор о ВОБах. Апатеист же отвечает без желания, торопясь закончить разговор, поскольку безразличие в нем берет верх и убивает всякий интерес к теме. Именно по этой причине апатеизм — более серьезное препятствие для благовестия, чем религиозный плюрализм, агностицизм или атеизм. Для неверующего — будь он номинально религиозным человеком, агностиком или атеистом — ВОБы представляют интерес, и он, как правило, готов их обсуждать. Апатеист же не считает ВОБы важными для себя, а потому не стремится к разговору о них и, по существу, закрывает двери для проповеди благой вести.

Давайте задумаемся о том, насколько хорошо могут противостоять апатеизму современные апологетические подходы. Мы часто рассматриваем знаменитую речь апостола Павла

в ареопаге (Деян. 17:16-34) как ярчайший образец проповеди христианства неверующим, и это справедливо⁴¹. Апостол показывает нам, как говорить с людьми на понятном им языке, отталкиваясь от того, что интересно и нам, и им. Увидев посреди языческого пантеона памятник, посвященный неведомому богу, Павел счел само собой разумеющимся, что у него и у его собеседников есть некие минимально схожие убеждения (теизм), и мудро воспользовался этим обстоятельством, чтобы привести аргумент в пользу Евангелия. Апостол со всей ясностью возвестил о Боге, Которого афиняне почитали в неведении.

Но вообразим на мгновение, что эти афиняне были атеистами, и боги были им совершенно безразличны. Не было бы ни пантеона, ни памятника неведомому богу, а если бы памятник и был, то неразличимый за зарослями винограда и под слоем копоти — наглядным свидетельством того, что боги уже не вызывают у местного населения такого интереса, как прежде. Как Павел смог бы рассказать им о Том, Кого они в неведении почитали?

Что, если и мы живем в Афинах без памятника неведомому богу?

6. Что делать с апатеистами?

Сталкиваясь с апатеизмом, евангелические христиане прежде всего должны понимать, что у этого явления есть две стороны — когнитивная и аффективная, вера и отношение. Правильное понимание апатеизма поможет определить, с кем мы имеем дело, с функциональным атеистом или с апатеистом, а если с последним, то какими причинами вызвана его теопатия — рациональными или эмоциональными.

Во-вторых, евангелическим верующим необходимо понять, что апатеизм бросает серьезный вызов христианским убеждениям именно потому, что церковь сталкивается с ним и внутри, и снаружи — как в плане ученичества (апатеисты на церковных скамьях), так и в плане благовестия (апатеисты-неверующие).

С точки зрения ученичества, причины для беспокойства совершенно очевидны. Как заметил Грутайс, апатеизм «противоречит учению всех религий о том, что к своим убеждениям нужно относиться всерьез и последовательно применять их на практике»⁴². Христианский апатеизм (если нечто подобное можно назвать «христианским») имеет все внешние признаки номинального христианства плюс еще один недостаток — теопатию. Его приверженцы только называются «христианами» и «теистами». Как апатеист может любить Господа Бога свое-



Памятник неведомому богу из Афин

го всем сердцем и разумением, если его сердце холодно, а ум безразличен к Нему (Мф. 25:36-37; Мк. 12:30; Лк. 10:27)?

Если говорить о благовестии, апатеизм заставляет нас переосмыслить то, как мы преподносим людям Евангелие. Как вести к Истине того, кто скован по рукам и ногам духовной инертностью? Некоторые из нас надеются, что решение лежит в плоскости апологетики. Но даже наши апологетические методы потребуют изменения, поскольку многие из них основаны на допущении, что обе стороны — верующий и неверующий — проявляют интерес к ВОБам. Вспомните, как христианский апологет традиционно ведет диалог с атеистом. Первый шаг — предложить атеисту аргументы в пользу правдоподобия утверждения о существовании Бога (трансцендентный, телеологический, онтологический и т. п.). Это возможно потому, что у обеих сторон присутствует минимальный общий интерес к ВОБам. Но в беседе с апатеистом апологета постигнет жестокое разочарование, поскольку собеседник просто отмахнется от его рассуждений, сочтя их бессмысленными и скучными. С точки зрения апатеиста, разговор о ВОБах напоминает смертельно тоскливую лекцию о таможенных пошлинах из фильма «Выходной день Ферриса Бьюллера».

Безусловно, нам не нужно выплескивать воду вместе с младенцем. Было бы глупо выбрасывать на свалку аргументы, найденные и отшлифованные на протяжении двух тысяч лет, просто потому, что люди не хотят их больше слышать. Однако нам нужно пополнить

свой арсенал какими-то способами разведки, которые позволят понять, насколько наш собеседник заинтересован в разговоре о ВОБах. Если такой интерес с их стороны отсутствует, необходимо его пробудить, прежде чем ступить на знакомую территорию апологетических аргументов.

В-третьих, поскольку апатеизм имеет две стороны, евангелическим христианам следует разработать такой подход к диалогу с апатеистами, который затрагивал бы и ум, и сердце. Кроме того, принимая во внимание светский контекст, нам необходимо продемонстрировать, что христианство — не одна из множества альтернатив и не какое-то необязательное дополнение к человеческой жизни. Философ Ингольф Далферт, рассуждая о безразличии к религии, отлично сформулировал стоящую перед нами задачу:

Христиане должны отыскать способы показать своим современникам, донести до них мысль о том, что вера, надежда и любовь в Боге преобразуют все стороны жизни человека, поскольку меняют то, каким образом он живет. Христианская вера не добавляет к жизни человека необязательное религиозное измерение, но превращает ее из эгоцентричной в теоцентричную, благодаря чему человек возлагает главное упование на на земные институты (будь то религиозные или светские), а на созидательное присутствие Божьей любви⁴³.

Христианская вера меняет сам образ жизни человека, полностью меняет ее направление, превращает ее из пути к смерти в путь к жизни. Наша вера — не просто украшение, которое можно надеть и снять по первой прихоти. Это фундаментальное преображение и обновление всей личности человека, воскресение от смерти к жизни «нового творения» во Христе (2 Кор. 5:17). Он становится залогом нашей безопасности, когда мы переходим в новую жизнь, меняясь по Его образу (Рим. 8:29). Если апатеизм обусловлен тем, что человек чувствует себя в безопасности без Бога, ему следует показать, что такая безопасность иллюзорна. Без евангельских веры, надежды и любви, без созидющего присутствия любви Творца, безопасное существование невозможно.

Как же нам подходить к диалогу с апатеистами? Прежде всего необходимо помнить, что Святой Дух должен внушить нашему собеседнику интерес к Богу, Который до сих пор был ему безразличен. Только Дух может обновить ум и смягчить сердце, в которых безраздельно царствовали равнодушие и апатия. Мы можем лишь использовать природное любопытство апатеиста, чтобы побудить его задуматься о са-

мом себе в надежде, что он разочаруется в своих убеждениях и увидит, насколько иллюзорно его ощущение безопасности⁴⁴. Таким образом мы вспахиваем и удобряем почву его сердца. В другой своей статье я писал, что пресуппозиционный подход к анализу мировоззрений в сочетании с продуманными вопросами способен возбудить любопытство⁴⁵. Вопросы помогают апатеисту задуматься о слабых сторонах своих убеждений. Как вызвать у него любопытство? Для этого нужно проанализировать его взгляды и указать на их внутреннюю противоречивость.

Эта идея вовсе не нова. Фрэнсис Шэйффер давным-давно говорил о том же самом. Он писал, что убеждения нехристианина непременно содержат те или иные моменты, которые не согласуются с реальным миром. Соответственно, неверующие «далеки от реальности», и чтобы продемонстрировать это, нужно найти «точки напряженности» в их представлениях⁴⁶. Все люди, как носители образа Божьего, испытывают влечение к объективному эталону любви, красоты, смысла, значимости и истины. Но поскольку мы стремимся к независимости от Него, мы приходим к собственному, близоручному и искаженному пониманию любви, красоты, смысла, значимости и истины. Мы разрываемся между объективностью святого Творца и субъективностью падшего творения. Мы пытаемся жить в собственном ритме, однако пульс Божьих требований постоянно звучит в нашей душе, сбивая нас с шага и не позволяя наслаждаться преступной свободой. Это и есть точки напряженности. Что такое любовь? Почему мы считаем некоторые вещи прекрасными? Где мы черпаем абсолютный смысл? Обладаю ли я какой-то ценностью? Что есть истина? Однако людям не нравится, когда кто-то или что-то посягает на их независимость, поэтому они затыкают уши и отгораживаются от Божьего голоса. «Мы строим крышу, чтобы защититься от ударов реального мира как изнутри, так и снаружи», — писал Шэйффер, предвосхищая мысль Тэйлора о «защитном коконе»⁴⁷. По мнению Шэйффера, цель благовестия состоит в том, чтобы пробить эту крышу, после чего можно нажать на точки напряженности и повернуть неверующего лицом к Богу. Стоит разобрать крышу, и целостность защитного кокона, которым неверующий себя окружил, нарушается. А когда мы указываем на точки напряженности, становится очевидным несоответствие между жизнью апатеиста и реальностью окружающего мира. У апатеиста, наконец, появляется причина проявить беспокойство и интерес, задуматься о том, откуда взялись эти противо-

речия. Следовательно, нам нужно разобрать крышу и ткнуть пальцем в точки напряженности, чтобы вызвать дискомфорт, который побудит нашего собеседника задуматься — хотя бы на мгновение — и усомниться в подлинности своего ощущения безопасности.

Таким образом, ключевой ингредиент — сомнение. Как писал Сёрен Кьеркегор под псевдонимом Йоханнес Климакус, три фактора, разрушающих апатию, — сомнение, интерес и объективное мышление — подтолкнул апатеиста к углубленной рефлексии, которая вызовет у него достаточно устойчивый интерес, чтобы он успел объективно осмыслить ВОБы. Кьеркегор утверждал, что «сомнение есть высшая форма в сравнении с любым объективным мышлением, поскольку оно предполагает последнее, но включает в себя нечто большее, нечто третье, то есть интерес или сознание»⁴⁸. Если апатеиста попросить объективно и без сомнений осмыслить свои убеждения, отсутствие интереса лишит силы любые, даже самые глубокие вопросы. Объективное мышление само по себе неспособно победить апатию. Нужно сделать шаг назад и привлечь на помощь нейтрализующее апатию сомнение. Если апатеист усомнится в своих убеждениях, в нем проснется интерес, движимый любопытством, который не только не позволит безразличию заглушить сомнения, но и подтолкнет его к объективной оценке собственных убеждений и глубокой рефлексии. Увидев недостатки своих взглядов, апатеист усомнится, а сомнения возбуждают его интерес. Только после этого ему можно предложить объективно задуматься над ВОБами. Сначала сомнение, потом интерес, и в последнюю очередь — ВОБы. Тогда, наконец, станет возможен разговор о новом «образе жизни» согласно Евангелию, к которому нас призывает Бог. Мы сможем вместе с Павлом сказать, что «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28). Мы сможем сказать собеседнику, что Бог всегда заботился о нем, даже когда ему не было до Бога никакого дела.

Подведем итог. Апатеизм представляет собой безразличное отношение к ВОБам, которое проявляется в теапатии, и этим он отличается от теизма, атеизма и агностицизма. Человек становится апатеистом, когда чувствует себя в безопасности в отсутствие Бога, в результате чего у него не остается ни причин, ни мотивации, ни желания задумываться над ВОБами. Апатеизм — более серьезное препятствие для благовестия, чем другие формы неверия. Мы должны понимать, что привычные методы апологетики основаны на предположении, что люди испытывают минимальный инте-

рес к ВОБам. При отсутствии такого интереса нам необходимо найти способы его пробудить, прежде чем мы сможем перейти к обсуждению ВОБов. Один из таких способов — заставить апатеиста усомниться в своей безопасности без Бога, указывая ему на точки напряженности в его убеждениях.

Как бы то ни было, давайте войдем в эти новые Афины, в которых уже нет памятника неведомому богу, не с пессимизмом и обреченностью, но с радостью и надеждой, понимая, что нам представилась поистине уникальная возможность послужить миру проповедью Евангелия.

Сноски

1. Роберт Нэш первым отметил, что апатеизм, по сути, представляет собой безразличие по отношению к вопросу о том, есть Бог, или Его нет (Nash, Robert. *Religious Pluralism in the Academy: Opening the Dialogue* [New York: Peter Lang, 2001], p. 27). Тревор Хедберг и Джордан Хузаревиц в своей великолепной статье (Hedberg, Trevor; Huzarevich, Jordan. *Appraising Objections to Practical Apatheism // Philosophia* [2016], pp. 1-20) объединили апатеизм с «вопросами бытия». Я предпочитаю термин «вопросы о Боге», потому что апатеизм не только с безразличием относится к факту существования Бога, но охватывает и смежные темы, связанные с Его личностью, действиями и нашими взаимоотношениями с Ним. Мои предпочтения не следует воспринимать как выражение несогласия с выводами Хедберга и Хузаревица — их исследование было ограничено изучением интереса к узкому спектру вопросов бытия.
2. Budimir, Milenko. *Apatheism: The New Face of Religion? // Philosophy of Religion* 45 (2008), pp. 88-93.
3. Hedberg, Huzarevich, p. 3. Авторы старались найти оправдание апатеизму. В 2018 году на заседании Американской академии религии философ Тава Андерсон выступил с докладом, в котором оспорил их выводы и предостерег, что «апатеизм ведет к таким порокам, как уныние (недостаточное беспокойство о вещах, требующих пристального внимания) и мизология (ненависть к логическим доводам).
4. Hedberg, Huzarevich, p. 3.
5. Citron, Gabriel. *Theopathy and Theaffectivity: On (Not) Caring about God* (неопубликованный доклад, текст которого был предоставлен мне автором 19 ноября 2018 года).
6. Zajonc, Robert. *Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences // American Psychologist* 35 (February 1980), pp. 151-175. См. также Zajonc, Robert. *On the Primacy of Affect // American Psychologist* 39 (February 1984), pp. 117-123; Rachman, Stanley. *The Primacy of Affect: Some Theoretical Implications // Behaviour Research and Therapy* 19 (1981), p. 279-190; Tzuyin Lai, Vicky; Hagoort, Peter; Casasanto, Daniel. *Affective Primacy vs.*

- Cognitive Primacy: Dissolving the Debate // *Frontiers in Psychology* 3 (July 2012), pp. 1-8.
7. McGilchrist, Iain. *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World* (New Haven: Yale University Press, 2009), p. 184.
 8. Rauch, Jonathan. Let It Be // *The Atlantic Monthly* (May 2003), pp. 34-35, URL: tinyurl.com/y4heuznr. Распространенное мнение, что Раух изобрел термин «апатеизм», ошибочно, он сам нигде не претендует на авторство. Первым этот термин использовал канадский социолог Стюарт Джонсон для описания безразличного отношения к религии, сопутствующего непрерывной секуляризации общества (Johnson, Stuart. *The Correctional Chaplaincy: Sociological Perspectives in a Time of Rapid Change* // *Canadian Journal of Criminology and Justice* 14 [1972], p. 179). Роберт Нэш ошибочно утверждал, что он изобрел этот термин в 2001 году (Nash, p. 27). Но своей популярностью термин, без сомнения, обязан Рауху. Едва ли не каждая публикация об апатеизме за последние два десятилетия ссылалась на его статью.
 9. Rauch, p. 34.
 10. Rauch.
 11. Идеологическая энкратия, за которую ратует Раух, — неплохая мысль. Однако, как заметил философ Рэндал Раузер, Раух пытается достичь правильной цели неправильными методами, поскольку он путает апатеизм с энкратией. Если он хочет угасить идеологический пыл, стремиться нужно к энкратии, а не к апатеизму. См. Rauser, Randal. *A Defense of Apatheism, sort of* (доклад, представленный на заседании Американской академии религии в ноябре 2018 года).
 12. Rauch, p. 35. Философ Пол Копан не разделяет энтузиазм Рауха по поводу апатеизма и считает, что это мировоззрение с его «негативными интеллектуальными, культурными, нравственными и экзистенциальными последствиями» свидетельствует об упадке цивилизации (Copan, Paul. *Apatheism and the Unexamined Life: Part 1* // *The Worldview Bulletin Newsletter*, 22 April 2019; URL: worldviewbulletin.substack.com/p/apatheism-and-the-unexamined-life).
 13. Rauch, p. 35.
 14. Там же.
 15. Там же.
 16. Не так давно философ Иан фон Хегнер высказал предположение, что апатеизм можно отнести категории практического атеизма (или «прагматического атеизма»). Он истолковал апатеизм как «разновидность безразличного отношения к божествам и религиозным постулатам», а затем рассудил, что «его можно отнести к категории прагматического атеизма, если подразумевать негативный атеизм», т. е. явное неверие в Бога. Тем самым фон Хегнер смешал понятия практического атеизма (когда человек действует так, словно Бога нет) и негативного атеизма (когда человек [младенец или слабоумный] косвенно отрицает Бога, потому что не желает или не может выразить свои убеждения). Практический атеизм считает ВОБы важными, но не учитывает это обстоятельство в своих поступках. Негативный атеизм тоже может считать ВОБы важными, но не выражает явным образом свое неверие в Бога. В отличие от атеистов обоих видов, апатеисты безразличны к вере и могут поступать соответственно или вопреки этому безразличию. См. Von Hegner, Ian. *Gods and Dictatorships: A Defense of Heroical Apatheism* // *Science, Religion and Culture* 3 (2016), pp. 31-48.
 17. Дидро, Дени. Письмо Вольтеру 11 июня 1749 г. // *Избранные философские произведения* (М.: ОГИЗ, 1941).
 18. Taylor, Charles. *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 1-3, 19.
 19. Там же, p. 3.
 20. Там же, p. 303.
 21. Там же.
 22. В другой своей статье я высказал точку зрения, что апатеизм обусловлен недостатком причин, мотивации и воли для выражения интереса к религиозным убеждениям. См. Beshears, Kyle. *Apatheism: Engaging the Western Pantheon of Spiritual Indifference* // Hartt, Geoff et al., eds. *Churches on Mission: God's Grace Abounding to the Nations* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2017), pp. 257-275.
 23. Алан Ноубл высказывает интересные соображения относительно связи между отвлекающими факторами, секуляризмом и христианским благовоением. См. Noble, Alan. *Disruptive Witness: Speaking Truth in a Distracted Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2018).
 24. Taylor, pp. 37-39.
 25. Groothuis, Douglas. Why Truth Matters: An Apologetic for Truth-Seeking in Postmodern Times // *JETS* 47 (2004), p. 450.
 26. Norenzayan, Ara; Gervais, Will M. The Origins of Religious Disbelief // *Trends in Cognitive Sciences* 17 (January 2013), pp. 21-22.
 27. Там же, p. 21.
 28. Там же, p. 22.
 29. Жерве и Норензаян пишут: «Там, где жизнь безопасна и предсказуема, люди в меньшей степени ощущают потребность обращаться к богам за утешением» (Там же, p. 21). Но можно ли сказать, что жизнь безопасна и предсказуема? Разве ощущение безопасности и предсказуемости в опасном и непредсказуемом мире не субъективно? Наверное, правильнее будет сказать, что там, где жизнь кажется безопасной и предсказуемой, люди в меньшей степени ощущают потребность обратиться к Богу. В конце концов, с христианской точки зрения, безопасность и предсказуемость не гарантированы даже в царстве Божьем, и уж тем более — за его пределами. Однако некоторое ощущение вечной безопасности и божественной предсказуемости нам дает тот факт, что Бог благ, верен и способен осуществить Свою волю ради нашего блага и Своей славы.

30. Примечательное исключение — опрос 2016 года, проведенный Институтом изучения религии, в котором присутствовало конкретное упоминание об апатеизме. К числу апатеистов составители отнесли людей, «которые не находят религию важной лично для себя, но считают ее скорее полезной, чем вредной для общества» (Cooper, Betsy et al. *Exodus: Why Americans are Leaving Religion — and Why They're Unlikely to Come Back* [Washington, DC: Public Religion Research Institute, 2016], p. 13).
31. Newport, Frank. Church Leaders and Declining Religious Service Attendance // *Gallup*, 07.09.2018, URL: tinyurl.com/yy8e77dn.
32. Chaves, Mark A. A. *American Religion: Contemporary Trends* (Princeton: Princeton University Press, 2017), p. 47. Интересно, что Чэйвз сопоставил это неравномерное, но последовательное снижение частоты посещения религиозных собраний, о котором сообщали респонденты, опрошенные в ходе Общего социального опроса, с более достоверными результатами Американского опроса об использовании времени, которые показывают определенный спад посещаемости богослужений (pp. 41-46).
33. Brenner, Philip S. Exceptional Behavior or Exceptional Identity? Overreporting of Church Attendance in the U.S. // *Public Opinion Quarterly* 75 (2011), pp. 19-41.
34. Chaves, Mark A. A.; Voas, David. Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? // *American Journal of Sociology* 121 (2016), pp. 1517-1556.
35. Chaves, p. 47.
36. Chaves, Voas, p. 1524.
37. Cooper et al., p. 2.
38. Чем младше человек, тем чаще он идентифицирует себя как «никакого». 38% этой группы составляют респонденты в возрасте от 18 до 29 лет, 29% - от 30 до 39 лет, 23% - от 40 до 49%. См. Jones, Robert P.; Cox, Daniel. *America's Changing Religious Identity: Findings from the 2016 American Values Atlas* (Washington, DC: Public Religion Research Institute, 2017), p. 25.
39. Rauch, p. 34. Раузер сразу отмечает, что друзья могли проявлять беспокойство, но Раух этого просто не заметил: «Возможно, эти христиане не проявляют „беспокойства“ публичным и видимым образом, обличая и осуждая убеждения и поступки Рауха. Но из этого вряд ли следует, что они не испытывают искреннего беспокойства о своем брате-нехристианине. Втайне от нас (или от Рауха) они могли часами ежедневно молиться за него» (Rauser).
40. Я не хочу сказать, что апатеизм — единственная причина спада посещаемости церквей и роста «никаких». Но это одна из причин.
41. См. Copan, Paul. Litwak, Kenneth D. *The Gospel in the Marketplace of Ideas: Paul's Mars Hill Experience for Our Pluralistic World* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2014). Дэниел Стрэндж охарактеризовал эту речь Павла как «разрушительное исполнение par excellence» и «образец апостольской проповеди язычникам» (Strange, Daniel. *Their Rock is Not Like Our Rock: A Theology of Religions* [Grand Rapids: Zondervan, 2014], p. 286). Скотт Олифинт назвал проповедь Павла «поучительным» образцом благовестия (Oliphint, K. Scott. *Covenantal Apologetics: Principles and Practice in Defense of Our Faith* [Wheaton, IL: Crossway, 2013], p. 229). Пол Гулд тоже назвал ее «поучительной» и добавил, что это «хороший пример того, как нам вступить в диалог со своими „Афинами“» (Gould, Paul. *Cultural Apologetics: Renewing the Christian Voice, Conscience and Imagination in a Disenchanted World* [Grand Rapids: Zondervan, 2019], p. 25-27).
42. Groothuis, p. 450.
43. Dalferth, Ingolf U. Post-secular Society: Christianity and the Dialectics of the Secular // *JAAR* 78 (2010), p. 339.
44. Здесь вы найдете советы о том, как взаимодействовать с апатеистами в рамках когнитивного подхода. Я выбрал его, чтобы показать один из возможных способов ведения диалога — особенно эффективного, когда апатеист проявляет интерес к другим вопросам, никак не связанным или лишь косвенно связанным с ВОБами. Я на практике убедился в действенности этого метода. Но, конечно, поскольку у апатеизма есть не только когнитивный, но и аффективный аспект, возможен и эмоциональный подход к теапатии, который тоже нуждается в изучении.
45. Beshears, pp. 271-275.
46. Schaeffer, Francis. The God Who Is There // *The Francis A. Schaeffer Trilogy* (Wheaton, IL: Crossway, 1990), pp. 129-135.
47. Там же, p. 140.
48. Kierkegaard, Søren. *Johannes Climacus* (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 170.

Кайл Беширс — пастор и учитель в церкви Mars Hill в г. Мобил, штат Алабама. Он читает лекции о мировоззрениях и религии в Мобилском университете. Его перу принадлежит книга *Apatheism: How We Share When They Don't Care*, которая сейчас готовится к изданию. Оригинал статьи опубликован в журнале *Themelios* за декабрь 2019 года (themelios.thegospelcoalition.org)

Руководитель проекта Павел Столяров
Редактор Дмитрий Розет
Корректоры Ирина Речицкая, Валерия Йенсен

Почта: 191186, Россия, СПб., а/я 100
Веб-страница: www.apologetika.ru
E-mail: Russia@apologetika.ru

При перепечатке ссылка на «Вестник ЦАИ» с указанием почтового и электронного адресов ЦАИ обязательна