**Возникновение греческой апологетики**

А.И. Сидоров

**Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.**

Появление жанра апологетической литературы в истории церковной письменности связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь во II в. сделала значительные успехи в своей миссионерской деятельности и свет Благовествования проник во многие, даже отдаленные, уголки огромной Римской империи, выйдя и за ее пределы. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои пестрого римского общества, в том числе и высшие его "страты". Подобный успех христианского Благовествования вызвал естественную реакцию язычества, которая шла, так сказать, по трем "каналам": государственного неприятия религии Христовой, оппозиции ей со стороны языческой интеллигенции и непонимания ее в массе языческого "плебса". К этому добавлялась уже ставшая традиционной враждебность иудаизма к Церкви Христовой. Взаимодействие данных четырех "реакционных факторов" и определило во многом задачи ранней христианской апологетики. Поэтому, по словам Д. Гусева, христианские апологеты II в. в силу первого фактора должны были доказать, во-первых, "не только с точки зрения нравственно-религиозной, но и с точки зрения юридической право христианства на свободное отправление своего религиозного культа и выставить на вид всю несправедливость той процедуры, которой подвергались христиане во время суда над ними. Во-вторых, ввиду гордого и высокомерного презрения к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое превосходство христианского учения над всеми древними религиозно-философскими воззрениями и системами. Наконец, в-третьих, ввиду религиозного фанатизма низших и необразованных масс римско-языческого общества, обвинявших христиан в разных небывалых преступлениях — в безбожии, безнравственности и в общественной и политической неблагонадежности, — христианские апологеты должны были представить во всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий нравственный характер жизни и поведения христиан — духовность и возвышенность всех их стремлений и полнейшую отрешенность их от разных политических интересов и целей". К этому необходимо добавить и четвертую задачу: доказательство того, что христианство есть "истинный Израиль" в противоположность "Израилю ветхому", уже сыгравшему свою историческую роль и сошедшему со всемирной сцены Богооткровения. Следует отметить, что если четвертая задача стала уже достаточно традиционной в христианской письменности (в Новом Завете и у мужей апостольских), то первые три являлись по преимуществу новыми, и христианским апологетам II в. здесь пришлось во многом "торить путь" для будущих богословов. Правда, многие предпосылки для христианской апологетики были заложены в некоторых сочинениях авторов, принадлежавших к так называемому "эллинистическому иудаизму" (Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др.), но то были лишь предпосылки, ибо задачи христианских апологетов были не только несравнимо шире задач иудейских апологетов, но и носили качественно иной характер.

Указанные задачи определили и характер ранней христианской апологетики: по сравнению с творениями мужей апостольских, которые писались преимущественно для христианской аудитории, сочинения апологетов предназначались и для "внешних", хотя, безусловно, предполагалось и чтение их членами Церкви. Это, в свою очередь, определило другую важную черту ранней апологетики: церковные писатели, представляющие ее, активно использовали терминологию античной философии, являющуюся своего рода "койне" образованного греко-римского общества. Используя этот язык античной философии и некоторые ее идеи, христианские апологеты коренным образом трансформировали и преобразили содержание их, исходя из того убеждения, что христианство намного выше и достойнее данной философии, поскольку есть единственное истинное Любомудрие в подлинном смысле этого слова. Такой подход к античной философии (и вообще к античной культуре) не только исключал "эллинизацию христианства" (знаменитый тезис А. Гарнака), а наоборот, имел следствием "христианизацию эллинизма", хотя процесс данной "христианизации" происходил с большими трудностями и весьма продолжительно.

Осуществляя намеченные выше задачи, раннехристианские апологеты применяли два основных метода. "Первый из них самый естественный и наиболее необходимый, прямо вытекающий из требований задачи, можно назвать положительным, апологетическим. Сущность его сводилась к тому, что апологеты оправдывали христиан от возводимых на них обвинений через раскрытие христианского вероучения и жизни, безупречность которых должна была освобождать христиан от преследований. После того как было доказано высокое достоинство христианского вероучения и чистота христианской жизни, право христиан на свободное от стеснений существование можно было доказать и косвенным путем, посредством критики враждебных христианству религий. Раскрытие того, что иудейская религия, хотя истинная и божественная, потеряла свое значение с появлением христианства, а язычество, как сплошное уклонение от божественной истины, не может дать удовлетворения ни религиозным, ни нравственным потребностям человека, наглядно доказывало несправедливость тех, которые преследовали религию лучшую, сами держась религий или потерявших свое значение, или совсем не имеющих его. Этот второй метод можно назвать отрицательным, полемическим. Он служил как бы дополнением к первому, еще рельефнее оттеняя превосходство христианства, а потому апологеты пользовались тем и другим совместно, но в разное время и при различных условиях не в одинаковой мере".

Данные методы вырабатывались и в полемике с языческими писателями, прямо или косвенно затрагивающими в своих произведениях христианскую религию. Само появление в древнецерковной письменности жанра "Апологий" обусловливалось в определенной мере литературной реакцией язычества на феномен христианства. Именно на II в. приходится появление произведений языческих писателей, высказывающих свою позицию по отношению к религии Христовой. Причем такая литературная реакция язычества отнюдь не была однородной. С одной стороны, мы видим влиятельного сановника и ритора Фронтона, убежденного сторонника и защитника исконно римских традиций, рассматривающего христианство однозначно, как "святотатство"; его точка зрения, скорее всего, оказала сильное влияние на "императора-философа" Марка Аврелия (Фронтон был его воспитателем и учителем), видевшего в христианской религии "опасную химеру, угрожающую античному миросозерцанию".

С другой стороны, такой великий насмешник, как Лукиан, относящийся к языческим богам, словно "политический фрондер, недовольный... правительством" и пользующийся всяким поводом, чтобы подвергнуть их желчному осмеянию, к христианам не был столь язвителен: смотря на них свысока, он все же с определенной долей симпатии отмечает положительные стороны религии Христовой (высокую нравственность христиан, братскую взаимопомощь их и т. д.). Нельзя назвать однозначным и отношение к христианству представителей языческой философии и науки. Например, с точки зрения убежденного адепта язычества Кельса оно "есть религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении". Из всех своих современников именно Кельс наиболее остро почувствовал внутреннюю несовместимость христианства и античного миросозерцания. Прежде всего, Кельса отталкивала и раздражала глубокая вера христиан в то, что им даровано Откровение высшей Истины, хотя в массе своей они, по убеждению Кельса, были людьми малообразованными. Второй принципиальный момент, вызывающий его реакцию неприятия религии Христовой, состоял в признании здесь исключительного и особого положения человека в общем универсуме бытия. Как истинный грек, он рассматривал мир в качестве "космоса", т. е. упорядоченного и гармоничного целого, в котором человек отличается от прочих частей этого целого (растительного мира, животных и пр.) лишь в плане чисто "функциональном", но отнюдь не качественном. Поэтому признание человека венцом творения Кельс считал не просто абсурдом, но своего рода "богохульством". Кельс ясно ощущал, что христианство ломает и разрушает всю структуру античного миросозерцания, а поэтому бросал христианам упрек в "желании новшеств" ; упрек, кстати сказать, вполне созвучный с мнением многих образованных язычников и, в частности, с мнением римского историка Светония, рассматривавшего христианство как "новое суеверие" (superstitio nova). Примечателен тот факт, что Кельс принадлежал в общем к традиции платонизма (хотя и платонизма, носящего черты эклектизма). А как отмечает О. Гигон, в первую очередь из этой традиции исходило единственное и "подлинно опасное контрнаступление" (die einzigen wirklich gefдhrlichen Gegenangriffe), которое античная культура повела против христианской религии (за Кельсом последовали Порфирий и Юлиан Отступник).

В то же время такой видный представитель этой традиции, как Нумений, читает Священное Писание, по словам Оригена, "не боясь в своем произведении использовать речения пророков и аллегорически толковать их". Евсевий даже передает знаменитую фразу Нумения: "Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?" Более того, этот философ, как говорит Ориген, "приводит некое повествование об Иисусе, не называя Его имени, и аллегорически толкует это повествование" . Весьма показательно и отношение к христианству знаменитого медика и философа Галена, также тяготеющего к традиции платонизма, хотя и очень самостоятельного мыслителя. Религию Христову он рассматривает как своего рода философское направление, называя ее "школой Моисея и Христа". Правда, по его мнению, данная "школа" уступает традиционным античным философским школам, ибо здесь принято все принимать на веру, а поэтому "последователям Моисея и Христа" можно внушить всякие "новшества". Тем не менее, согласно Галену, христианство вполне может соперничать с другими философскими направлениями в своем этическом учении. Нравственность христиан он оценивает достаточно высоко, считая, что они часто поступают как подлинные "любомудры"; презрение к смерти и воздержание христиан заслуживают, по его мнению, всяческой похвалы. Позднее подобное, если не доброжелательное, то, по крайней мере, вполне нейтральное отношение к христианству наблюдается в так называемой "александрийской школе неоплатонизма". Яркий пример тому — Александр Ликопольский (рубеж III—IV вв.), написавший трактат против манихеев, в ряде существенных моментов вполне созвучный с антиманихейской полемикой отцов Церкви IV в. (этот трактат и сохранился потому, что вошел в сборник христианских антиманихейских сочинений).

Синесий, который путем долгой духовной эволюции из платоника превратился в христианского епископа, также принадлежит к данному философскому течению. Третий представитель александрийской неоплатонической школы — Иерокл, хотя и являлся убежденным адептом исконных традиций "эллинской мудрости", также не проявлял никакой враждебности к религии Христовой; правда, в отличие, например от Синесия, вряд ли приходится говорить о каком-либо влиянии христианского богословия на его мировоззрение. Лишь осознавая все эти неоднородные (а порой и взаимопротиворечивые) тенденции в позднеантичной культуре, следует подходить к проблеме взаимоотношения христианства и греческой философии, избегая примитивного и однопланового видения данной проблемы.

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, обращавшие свои сочинения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь этот спектр мнений и оценок, ибо, среди прочего, перед ними стояла и задача привлечь к служению религии Христовой лучшие силы языческой интеллигенции. В то же время они хорошо осознавали, что большая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла около десятой части населения ее) относилась к христианской религии враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционно языческими представлениями несло с собой радостное Благовестие Господа. Отталкивало образованных язычников от христианства многое, особенно учение о телесном воскресении мертвых, представлявшееся им полным абсурдом и нелепицей. Сам идеал античной "просвещенности" (paideia; лат. humanitas), зиждущийся во многом на своеобразном "человекобожии" (ср. известную фразу Протагора, что человек есть "мера всех вещей"), причудливо сочетавшемся с "безличностным космологизмом", был в корне противоположен религии Богочеловека. И христианским апологетам пришлось много потрудиться для того, чтобы перекинуть мостик между столь несовместимыми представлениями и сделать понятным для язычников идеал "христианской пайдейи". Мостик этот часто разрушался, причем и язычниками, и самими христианами, но вновь и вновь строился. Результатом такой длительной работы было обращение Римской империи и превращение ее в христианскую державу. Греческие апологеты II в., хотя отнюдь и не все, были одними из первых работников на этой ниве, приняв эстафету от "Апостола языков" и других первохристианских миссионеров.

**Кодрат**

Его обычно признают первым из греческих апологетов, хотя сведений о нем сохранилось очень немного. Евсевий сообщает следующее (Церк. ист. IV, 3): Кодрат обратился к императору Адриану "с апологией, составленной в защиту нашей веры, так как некоторые злые люди старались не давать нам покоя. Это сочинение и сейчас имеется у большинства братьев; есть и у нас. Оно блестяще свидетельствует об уме и апостольском правоверии Кодрата". В другом месте "Церковной истории" (III, 37) Евсевий замечает, что Кодрат отличался "даром пророчества". Первый церковный историк также цитирует единственный фрагмент "Апологии" Кодрата, дошедший до нас: "Дела нашего Спасителя всегда были очевидны, ибо были истинными: людей, которых Он исцелил, которых воскресил из мертвых, видели не только в минуту их исцеления или воскрешения — они все время были на глазах не только когда Спаситель пребывал на земле, но и жили достаточно долго и после Его Воскресения, а некоторые дожили и до наших дней". Этот фрагмент предполагает, что Кодрат застал в живых еще некоторых представителей первого поколения христиан. Родился он, вероятно, во второй половине I в. и был современником многих апостольских мужей. Судя по свидетельству Евсевия, Кодрат был истинным носителем апостольского Предания и, скорее всего, твердым защитником Православия. Свою "Апологию" он подал императору Адриану предположительно когда тот находился в Малой Азии в 123—124 или в 129 гг. Даже приблизительную дату кончины Кодрата установить невозможно. Поэтому самое начало греческой апологетики не поддается точной датировке.

**Аристид**

**Сведения древних церковных писателей об Аристиде**

Они достаточно скудны и немногословны. Евсевий Кесарийский в своей "Хронике" (дошедшей до нас в армянском переводе) сообщает, что "Кодрат, слушатель Апостолов, и Аристид, афинский философ нашего учения, подали апологии Адриану". Затем он добавляет, что эти "Апологии" якобы смягчили сердце императора и заставили его издать эдикт, ограничивающий гонения на христиан. В "Церковной истории" (IV, 3) о таких благоприятных последствиях "Апологий" Евсевий умалчивает и замечает только: "И Аристид, муж верный, исповедник нашего благочестия, оставил, подобно Кодрату, апологию этой веры, преподнеся ее Адриану. Это сочинение сохранилось доныне и имеется у многих". Сведения Евсевия несколькими нюансами обогащает блаж. Иероним. Прежде всего, он характеризует Аристида как "красноречивейшего философа", который "под прежней одеждой" (подразумевается философский плащ) был "учеником Христовым" (sub pristino habitu discipulus Christi). Далее блаж. Иероним говорит, что "Апология" Аристида, "по мнению ученых (любителей словесности — apud philologos), свидетельствует о его великом уме" и "содержит ряд философских мнений" (contextum philosophorum sententus), добавляя еще, что сочинению Аристида впоследствии подражал св. Иустин. Наконец, западные мартирологи свидетельствуют об Аристиде как о муже, прославившемся верой и мудростью. В своей "Апологии" он учил о Христе, называя его "истинным Богом" (quod Iesus Christus verus esset Deus; другой вариант: solus esset Deus). Таковы те внешние свидетельства, которые имеются в нашем распоряжении. Исходя из них, можно сделать вывод, что Аристид до своего обращения увлекался философией и жил в Афинах. Насколько далеко заходил его "профессионализм" в отношении философии, сказать трудно. По мнению Н. И. Сагарды, из "Апологии" Аристида "видно, что он был просто образованный человек. Он свободно пользуется философской терминологией, но ничто в его произведении не указывает на то, что он владел глубоким и самостоятельным знанием греческой философии: приводимые им общие места и фразы были доступны всякому образованному человеку того времени. Его знание религий и учений Востока не выходит за пределы общеизвестных положений. Поэтому должно сказать, что ученость афинского философа не возвышалась над уровнем общего многим христианам образования". Однако, на наш взгляд, Н. И. Сагарда слишком высоко поднимает "планку" образованности и вообще современного Аристиду греко-римского общества, и христианского в частности. Древнецерковные писатели тоньше чувствовали этот момент, а поэтому они вряд ли случайно усвояют Аристиду титул "Философа". Наиболее вероятным представляется предположение, что Аристид был действительно "профессиональным философом", нося соответствующее одеяние. Позднее св. Иустин, Афинагор и св. Григорий Чудотворец, став уже христианами, продолжали носить философский плащ, своим внешним видом как бы свидетельствуя о том, что христианство есть истинное Любомудрие. Что же касается хронологии жизни Аристида, то она остается совершенно неизвестной нам. Можно только предполагать, что он был современником Кодрата, т. е. родился во второй половине II в. Вопрос времени написания "Апологии" остается спорным, но вряд ли она была создана позднее 138 г. и вполне возможно, что написание ее приходится на 20-е годы II в.

**Находка текста "Апологии" и ее различные версии**

До второй половины XIX в. о содержании произведения Аристида практически ничего не было известно. Первое открытие сделали армянские монахи-мехитаристы, жившие в Венеции, которые опубликовали в 1878 г. армянский перевод первых двух глав "Апологии" Аристида; данный перевод, по всей видимости, восходит к V в. В 1889 г. английский ученый Р. Харрис среди манускриптов монастыря св. Екатерины на Синае обнаружил полный текст перевода "Апологии" на сирийский язык; сам манускрипт датируется VI—VII вв., но перевод восходит к середине IV в. Готовя к публикации этот перевод, Р. Харрис показал его своему коллеге Д. Робинсону, который в то время работал над текстом "Повести об индийских святых Варлааме и Иоасафе". Он с удивлением обнаружил, что "Апология" Аристида, хотя и в переработанном виде, включена в текст этой "Повести". Следует отметить, что данная "Повесть" традиционно приписывается св. Иоанну Дамаскину и издается среди его творений. Ряд современных исследователей сомневается в авторстве св. Иоанна Дамаскина, но не так давно была предпринята довольно удачная попытка развеять эти сомнения. Дёлгер установил, что "Повесть", первоначально созданная в Индии, была существенно переработана каким-то иноком монастыря св. Саввы в Палестине не позднее VIII в., причем, особенности стиля и характерные особенности мировоззрения явно указывают на св. Иоанна Дамаскина.

Проведя ряд дополнительных изысканий, Р. Харрис и Д. Робинсон опубликовали результаты своей научной работы в 1891 г. Позднее, уже в двадцатых годах нашего века, среди оксиринхских папирусов были найдены еще два греческих фрагмента "Апологии" Аристида. Так основное содержание ее стало доступным и для ученых, и для широкого круга христианских читателей. Однако сразу возникла иного рода проблема — вопрос о соотношении трех версий "Апологии" между собой и их ценности. Поскольку греческий подлинник дошел до нас в переработанном и сокращенном виде, то, естественно, сирийский перевод (отчасти дополняемый армянским) должен служить главным ориентиром. Тем не менее, в нем, как и в любом переводе, во многом утерян изначальный "аромат" подлинника. Поэтому наилучшим решением указанной проблемы представляется вариант "взаимодополнения" всех трех версий. Такое решение позволяет восстановить сочинение раннехристианского апологета почти во всей его полноте. Пойдя по этому пути "взаимодополнения", И. Крестников замечает, что мы "владеем каждой мыслью, которую когда-то написал Аристид, но только не каждым словом и выражением Аристида, — по крайней мере, мы не можем положительно утверждать это относительно тех слов и выражений, которые передает один какой-либо текст (т. е. греческий или сирийский.— А. С.)" .

**Неподлинные произведения, приписываемые Аристиду**

Их — всего два, и сохранились они только в армянском переводе, будучи найдены и опубликованы теми же мехитаристами монастыря св. Лазаря в Венеции. Первое из них — гомилия, которая надписывается: "Аристида, афинского философа, о воззвании разбойника и об ответе Распятого". Содержание этой проповеди сводится к одной главной мысли: Распятый на Кресте был не просто человек, но "истинный Бог" и "Владыка рая". Другими словами, гомилия направлена против ереси "псилантропизма" (противоположной докетизму), которая в различных своих формах проявлялась в истории древней Церкви (например, в ряде иудеохристианских сект). Подлинность гомилии очень сомнительна, и она вряд ли принадлежит Аристиду. Второе сочинение (вернее, маленький отрывок из него) именуется "Послание Аристида ко всем философам". Ввиду его краткости, целесообразно привести данный фрагмент целиком: "Все страдания [Господь] истинно претерпел в Своем теле, которое Он воспринял по воле Отца и Святого Духа от еврейской Девы, святой Марии, и соединил в Себе несказанным и нераздельным единством". Этот фрагмент, вошедший в армянскую "Книгу свидетельств", представляющую собой антинесторианский флорилегий (сборник цитат из писаний отцов и учителей Церкви), можно считать, скорее всего, за очень свободное переложение некоторых мыслей "Апологии" Аристида.

**Критика языческого политеизма и иудейской религии в "Апологии" Аристида**

По своему объему эта критика занимает значительный удельный вес в произведении: вся "Апология" состоит из 17 глав, а "критическая часть" ее — 12 глав, причем основное место уделяется критике язычества (11 глав). Критическому разделу в сочинении предпосылается своего рода историко-религиозное введение (2 глава), греческий и сирийский тексты которого значительно отличаются один от другого. Греческий текст гласит, что есть три "рода" людей: первый — "почитающие многих богов", который, в свою очередь, подразделяется на "халдеев", "египтян" и "эллинов"; второй — иудеи, а третий — христиане. В сирийском и армянском же текстах говорится о четырех "родах" людей: варварах и греках, иудеях и христианах. Несмотря на эти расхождения в различных версиях "Апологии", мысль ее автора достаточно прозрачна. Она развивается в перспективе религиозного осмысления истории человечества и предполагает определенное "богословие истории". Суть этого "богословия истории" сводится к тому, что ход истории человечества определяется, с одной стороны, действием Бога, промыслительно пекущегося о роде людском, а с другой — встречным действием людей, преуспеяющих (или, наоборот, отказывающихся от преуспеяния) в Боговедении. Такая богословская схема "исторической синэргии" прослеживается в представлении о христианах как "новом народе" ("Послание Варнавы"), которое подспудно зиждется на евангельском высказывании о "соли земли" (Мф. 5, 13). Примерно одновременно с Аристидом (или чуть раньше) аналогичная мысль высказывается в сочинении под названием "Проповеди Петра", которое цитирует Климент Александрийский. Здесь говорится о греках и иудеях как о "народах отживших", ибо Бог заключил Новый Завет с христианами, почитающими Его "на третий лад". Позднее та же мысль встречается и у Тертуллиана (tertium genus), получая достаточно полное раскрытие в сочинениях Климента Александрийского.

В перспективе подобного "богословия истории" Аристид и приступает к критике язычества в его различных вариациях. Пространное опровержение языческого многобожия в "Апологии" можно свести к немногим основным пунктам. За исходный пункт своей критики апологет берет мысль Апостола Павла (Рим. 1, 25) и, развивая ее, говорит, что варвары, не зная Бога, заблуждались относительно "стихий", а поэтому стали почитать тварь вместо Творца. А эти "стихии" — тленны и изменчивы, что не соответствует истинному понятию о Божестве. Небольшой экскурс делает Аристид и в языческую практику "человекобожия", попутно высказывая несколько антропологических идей. Согласно ему, человек состоит из четырех элементов, которые образуют его тело, а также души и духа. Он называется "миром" (известная и распространенная в древности идея "микрокосма"), поскольку он не может существовать, если отсутствует какая-либо из этих частей. Далее, человек имеет начало и конец, рождается и разлагается, склонен впадать в различные эмоции: радость, печаль, гнев, зависть и т. п. Данный маленький экскурс в антропологию необходим Аристиду, чтобы показать коренное различие Бога и человека как Творца и твари, ибо названные характерные черты человеческого естества абсолютно чужды Богу.

Переходя непосредственно к грекам, Аристид замечает, что они, хотя и были умнее варваров, но впали в большее заблуждение, ибо, не удовлетворяясь почитанием природы и ее "стихий", стали обожествлять и человеческие страсти вместе с пороками. В критике греческой религии у Аристида прослеживается одна из центральных идей его богословского миросозерцания: ложное представление о Божестве влечет и нравственную порчу людей. Апологет говорит, что эллинские боги прелюбодействуют, убивают друг друга и вообще пускаются во все тяжкие. А "если те, которые именуются их богами, проделывают все это, то тем более будут делать это люди, которые верят в них, творящих это. И вот, вследствие такого нечестивого заблуждения, у людей происходили непрерывные войны и великий голод, жестокий плен и лишение всего". Таким образом, Аристид констатирует, что отсутствие подлинного Боговедения ввергает человечество в великие беды. На этом, однако, не заканчивается критика многобожия у Аристида, ибо он касается и "языческой теологии", или, говоря словами самого апологета, "рассуждения о природе богов". Данная "фисиология" (Аристид подразумевает, вероятно, в первую очередь стоиков), развиваемая "поэтами и философами" эллинов, сводится к тому, что природа всех богов едина и что через множество изображений различных богов почитается единый "всемогущий Бог". Другими словами, в представлении Аристида основная идея "фисиологии" греков сводится к положению, что Бог есть некий единый мировой Закон, который, проявляясь в различных явлениях природы и пронизывая их, Сам остается невидимым, будучи не Личностью, а некой безличной Силой. Этой идее Аристид противопоставляет тезис "Личностного Бога", Который невидим, но Сам все видит. Кроме того, он указывает и на внутреннее противоречие критикуемой им языческой "теологии": непонятно, почему такая безликая Сила нуждается в жертвоприношениях, возлияниях и т. д., ибо, согласно апологету, истинный Бог ни в чем подобном не нуждается. Далее, по его мнению, если Бог един по природе, то части этой природы не могут враждовать между собой; у эллинов же боги преследуют, убивают один другого и т. п. Такова суть контраргументации, направленной Аристидом против языческого политеизма. Примечательно, что в своей полемике он, за исключением названной "теологии" с ясно выраженными пантеистическими чертами, прямо не выступает против греческой философии. В частности, он совершенно умалчивает относительно философии Платона, учение о Боге которого "есть наиболее полное и совершенное в смысле языческом". Подобное умолчание можно объяснить одним: внутренней симпатией Аристида к лучшим плодам развития эллинского религиозно-философского сознания.

Что касается иудейского монотеизма, то ему в "Апологии" посвящена всего одна глава (14-я). Здесь греческая и сирийская версии опять значительно расходятся. Сирийская версия гласит, что иудеи чтут единого Бога, всемогущего Творца всего, а поэтому, "как кажется, подходят к истине ближе всех народов". Такая близость к истине сказывается и на нравственности иудеев: "они подражают Богу в своей любви к людям, ибо жалеют бедных, освобождают пленных, погребают мертвых и творят другие, подобные этим дела, которые угодны Богу". Вместе с тем, как замечает Аристид, и иудеи не удержались на соответствующей высоте Богопознания, ибо стали заблуждаться относительно Бога и жить не в соответствии с Его заповедями.

Более того, они начали служить не Богу, а Ангелам, соблюдая субботу и новомесячия, употребляя опресноки, совершая обрезание и т. д. Несколько иной взгляд на иудаизм в греческой версии: здесь также говорится о великой милости Бога, проявленной по отношению к иудеям (изведение их из Египта и пр.). Но, согласно этой версии, иудеи оказались неблагодарными, стали служить языческим богам, убивать пророков и праведников, посланных к ним Богом, и, самое главное, надругались над Сыном Божиим, явившимся на земле. Несмотря на то что иудеи чтут единого Бога Вседержителя, это почитание не соответствует истинному ведению, поскольку они отрицают Сына Божия. Вследствие этого в греческой версии иудеи прямо сближаются с язычниками. В целом, хотя в греческой версии содержится более суровая оценка Богопочитания иудеев, обе версии расходятся только в ряде деталей. По существу в них выражается единая мысль: и язычники, и иудеи еще очень далеко отстоят от истинного Боговедения.

**Миросозерцание Аристида. Учение о Боге**

Наметив основные положения своей критики язычества и иудаизма, Аристид противопоставляет ложному понятию о Божестве в этих религиях истинное Боговедение. Исходит он из того, что впоследствии получило несколько схоластическое обозначение "космологического доказательства бытия Божиего". Согласно апологету, красота и благоустроенность мира не могут не вызвать мысль о Творце, "Который во всем присутствует и от всего скрыт". Этого Творца Аристид обозначает, используя терминологию перипатетиков, в качестве "Движущего" или "Двигателя мира". Особо подчеркивается апологетом и непостижимость Бога: хотя Он "всё создал для человека", но человек не в силах до конца постичь Его "Правления" ("Домостроительства"), ибо Бог в существе Своем непостижим. Поэтому Аристид предпочитает высказываться о Боге в понятиях апофатического богословия: Бог, будучи неизменяемым Существом, нерожден, несотворен, безначален, бессмертен и ни в чем не нуждается, хотя всё испытывает нужду в Нем. У Бога нет имени (Он — "безымянный"), поскольку всё, имеющее имя, принадлежит к тварному порядку бытия. Далее, Бог не имеет образа и ничем не ограничивается; наоборот, все видимые и невидимые твари ограничиваются Им. Отсутствует в Боге всякая страсть: гнев, ярость и др.; Ему чуждо всякое неведение и забвение, поскольку Сам он есть совершенная Мудрость и Ведение. Наконец, Бог, по мысли апологета, не может требовать каких-либо телесных жертв или возлияний. Таковы основные черты учения Аристида о Боге. Излагая его, он активно использует терминологию греческой философии, а поэтому в "Апологии" Аристида достаточно наглядно представлен тот процесс "христианизации эллинизма", о котором речь шла выше. Данный процесс можно еще назвать и процессом преображения "ветхой" эллинской культуры в ходе становления культуры христианской. Элементы первой включались в "домостроительство" второй, обретая новое значение и наполняясь новым содержанием, подобно тому, как камни, извлеченные из зданий языческих храмов, иногда использовались для строительства христианских базилик.

**Жизнь христиан в изображении Аристида**

Наметив основные черты подлинного учения о Боге, апологет констатирует, что оно обретается только у христиан, ибо "они искали и домогались Истины", а поэтому и нашли ее. Согласно Аристиду, такое обретение высшей Истины просветило и озарило всю жизнь христиан. Описанию этой жизни христиан он посвящает три последние главы своей "Апологии". Прежде всего, здесь говорится, что поскольку христиане имеют от Господа заповеди, "начертанные в сердцах", и соблюдают их, то им чужды прелюбодеяния, лжесвидетельства и прочие грехи; они "почитают отца и мать, любят ближних" и судят по правде. К императору Аристид обращается следующим образом: "Их (т. е. христиан; Аристид выступает как бы посторонним, но объективным наблюдателем.— А. С.) жены чисты, царь, равно как девы и дочери их непорочны. У них мужчины воздерживаются от всякой незаконной связи и от всякой нечистоты в надежде будущего воздаяния в ином веке". Христианство преображает и социальные отношения. По словам апологета, "если некоторые из христиан имеют рабов и слуг или детей, то увещают их, из любви к ним, сделаться христианами. И если они становятся таковыми, то они называют их без различия братьями". Согласно Аристиду, славятся христиане странноприимством, заботой о вдовах и сиротах. "А если кто-либо из бедных у них отходит из мира, и кто-нибудь увидит его, то принимает на себя, по силе возможности, заботу о его погребении". Охотно делятся христиане и избытком жизненных благ с нуждающимися, выкупают пленных и облегчают участь попавших в темницу. Стойкими являются христиане также и в отношении жизненных невзгод и несчастий: "Если у кого из них рождается дитя, то они славят Бога; а если случится, что оно умрет в детстве, то они еще более прославляют Бога за то, что дитя прожило в мире без грехов". Такое житие христиан и их постоянное благодарение Бога за Его благодеяния позволяют Аристиду утверждать, что "именно ради них продолжает существовать красота в мире". Более того, сам этот мир сохраняет свое существование благодаря молитвам христиан. Таким образом, христиане, согласно Аристиду, есть "соль земли" и все бытие тварного мира обретает в них свое высшее свершение.

Наконец, следует отметить, что "Апология" Аристида имплицитно содержит в себе крещальный символ веры, отдельные элементы которого рассеяны по ее тексту. Если собрать эти элементы воедино, то данный символ можно реконструировать в следующем виде: "Мы веруем во единого Бога, Вседержителя, Творца неба и земли; и в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Девы [Марии]; Он был распят иудеями, умер и погребен; в третий день воскрес и вознесся на небо; приидет опять судить всех".

Если оценивать сочинение Аристида в его целокупности, то можно сказать, что хотя догматическое значение "Апологии" не представляется весьма значимым, она является для нас драгоценным памятником древнехристианской письменности. Автор ее обладал несомненным литературным дарованием (даже учитывая отмеченный выше факт, что текст произведения в его изначальном виде можно только реконструировать по переводу): сочинение привлекает стройностью композиции, ясным и четким развитием мысли и определенной изящностью стиля. Значение "Апологии" Аристида состоит еще и в том, что она является несомненным свидетельством важнейшего феномена в истории духовной культуры человечества: христианство становится способным вести диалог якобы "на равных" с греко-римской культурой, т. е. Церковь в лице своих писателей как бы сознательно "истощала" себя, "снисходя" до уровня понимания образованных язычников и говоря на их языке. А ведя подобный диалог, христианство, будучи проявлением Силы Божией и в мире культуры, завоевывает этот мир, хотя такое "завоевание" и продолжается довольно длительное время.

**Аристон из Пеллы**

Имя автора сочинения под названием "Диспут Иасона с Паписком" достойно упоминания в истории древнецерковной письменности. "Диспут", представляющий собой запись дискуссии между обращенным евреем Иасоном и александрийским иудеем Паписком, был, вероятно, литературно обработан Аристоном примерно ок. 140 г. Первое упоминание о произведении находится в антихристианском трактате Кельса "Истинное слово", датирующемся примерно 180 г. Фрагменты трактата сохранились в сочинении Оригена "Против Кельса", и, судя по ним, этот известный оппонент христианства весьма сурово относится к произведению Аристона. Так, здесь Кельс говорит, что этот "Диспут" достоин не столько осмеяния, сколько жалости и отвращения; поэтому Кельс даже не считает нужным писать опровержение, ибо нелепости произведения очевидны всем. Ориген в своей полемике с Кельсом защищает данное сочинение, не находя в книге ничего вызывающего отвращение и осмеяние. Он суммирует содержание "Диспута" следующим образом: в этой книге христианин полемизирует с иудеем, опираясь на "иудейские писания" и показывает, что пророчества о Христе (т. е. Мессии) соотносятся с Иисусом; причем христианин, доказывая сие, делает это не без благородства и сообразуясь с личностью своего оппонента. Позднее о "Диспуте" дважды упоминает блаж. Иероним; одно его упоминание показывает, что автор сочинения пользовался переводом Ветхого Завета в редакции Акилы, а второе упоминание передает одну фразу толкования автором первой главы книги "Бытие", которая гласит: "В Сыне Бог сотворил небо и землю". Примечательно, что в ранних свидетельствах речь идет только о самом "Диспуте", но не называется его автор. Имя Аристона из Пеллы как автора данного сочинения впервые встречается в "Схолиях" к творениям Дионисия Ареопагита, приписываемых преп. Максиму Исповеднику. Схолиаст еще ссылается на "Ипотипосы" Климента Александрийского, где александрийский учитель замечает, что в "Диспуте" дается толкование "семи небес", но само это толкование не приводится. Таковы те скудные сведения, какими обладаем мы относительно Аристона и его произведения. Вероятно, "Диспут" в какой-то мере определил последующее развитие жанра антииудейских сочинений, но относительно данного факта можно лишь строить предположения, ибо, кроме жалких фрагментов, произведение целиком утеряно.

**Святой Иустин философ и мученик.**

Жизнь святого Иустина и история его обращения. Решение им проблемы отношения христианства к греческой философии

Хотя св. Иустина можно назвать самым значительным из греческих апологетов II в. и "наиболее благородной личностью" в истории древнехристианской письменности, о жизни его известно очень немногое. Родился он в конце I или в начале II вв. (обычно дату его рождения определяют примерно 100 г.) в древнем самарийском городе Сихеме, который был разрушен во время иудейской войны 70 г., а затем вновь восстановлен императором Флавием Веспасианом и получил наименование "Флавия Неаполь" ("новый город Флавия"). Заселили восстановленный город преимущественно римские и греческие колонисты. К числу их принадлежали и родители св. Иустина; сам он сообщает имя своего отца (Приск) и деда (Вакх). Судя по всему, семья его принадлежала к высшему и состоятельному кругу провинциальной аристократии, что позволило св. Иустину получить солидное образование. С юных лет у него появилось стремление к истине, познанию смысла жизни человеческой и вообще всего бытия. Пытаясь удовлетворить это стремление, юный Иустин занялся философией, и о всех перипетиях своих поисков истины он поведал в "Разговоре с Трифоном Иудеем" (гл. 2—8). Cначала, как говорит святой, он отдал себя в руки одного из стоиков, однако, пробыв у него некоторое время, понял, что этот учитель не может сообщить ему какого-либо ведения о Боге, поскольку стоик не считал такого рода знание необходимым. Затем св. Иустин перешел в школу одного перипатетика, но тот сразу потребовал вперед всю плату, чем и разочаровал молодого искателя истины, душа которого была обуреваема желанием услышать о том, что составляет "лучшее свойство философии". Поэтому молодой человек обратился к пифагорейцу — "мужу, много размышляющему о мудрости". Тот сразу же спросил юношу о его знании музыки, астрономии и геометрии, поскольку эти науки, по мнению учителя-пифагорейца, отвлекают душу от чувственных вещей и подготавливают ее к созерцанию вещей умопостигаемых, а также вообще к тому, чтобы зреть красоту и благо такими, какие они есть сами по себе. Когда же св. Иустин открылся в своем незнании данных наук, пифагореец отослал его от себя. Юноша пришел к одному из платоников и здесь, как показалось ему, обрел желаемое. Судя по словам св. Иустина, в этой школе он провел достаточно долгое время и преуспел в "умозрении нетелесного", а "созерцание идей" окрыляло его мысль. Молодой Иустин уже стал считать, что "сделался мудрецом", и питать надежду на то, что вскоре сможет "узреть Бога", т. е. достичь высшей цели платоновской философии. Но здесь произошла одна встреча, которая круто изменила всю его жизнь.

Сам св. Иустин описывает эту встречу так: однажды, в поисках тишины для своих умозрений, он удалился на берег моря и здесь неожиданно встретился с неким старцем. Между ними завязалась беседа, которая сконцентрировалась вокруг проблем истинного любомудрия, ведения Бога и вопроса о душе. В ходе беседы старец наметил суть истинного любомудрия, назвав своего молодого собеседника не "философом", а лишь "любителем слова" и "софистом", поскольку, по его мнению, подлинный "любомудр" является прежде всего "любителем дела" и "любителем истины", т. е. человеком, обладающим деятельным опытом. Старец назвал и примеры таких подлинных любомудров: ими были древние пророки, жившие задолго до тех, кому эллины усвоили не совсем подобающее имя "философов". Эти пророки были людьми блаженными, праведными и угодными Богу, поскольку "глаголили Божественным Духом". Писания их содержат высшую мудрость, в том числе повествование о началах и конце всех вещей, и вообще заключают в себе все то, что должен знать философ. В своих речах они не предавались многословным доказательствам, ибо, будучи достоверными свидетелями Истины, стояли выше всякого доказательства. Точка зрения молодого Иустина была, естественно, несколько иной: признав себя "филологом" только в смысле "любителя разума", а не "любителя слова", он заявляет, что "разум владычествует над всем", а поэтому "без философии и правого рассуждения никто не может обладать истиной". Вследствие этого, согласно молодому Иустину, каждый человек должен философствовать, считая это делом первостепенным и величайшим, а все прочие дела — второстепенными и третьестепенными. Таким образом, в беседе старца и молодого Иустина сразу были противопоставлены два видения философии: одно (эллинское) опиралось только на разум, уповало на силу доказательств и защищало сугубо умозрительный характер любомудрия. Другое видение (христианское) исходило из опыта Богооткровения, а поэтому стремилось быть "любомудрием деятельным", исходной точкой которого было убеждение, что только Бог дарует человеку разумение, а без такой "харизмы Божией" человек сам по себе постичь ничего не в силах. И не случайно, что в заключение беседы старец советует молодому философу: "А ты прежде всего молись, чтобы отверзлись тебе двери Света". Таким образом, в христианском видении любомудрие зиждется в первую очередь на молитве, как главном "делании" человека, направленном на стяжание Божией благодати.

Далее, еще одной темой беседы стал вопрос о предмете и цели философии. Здесь старец и молодой Иустин, казалось, должны были согласиться друг с другом, ибо последний так определяет философию: она есть "знание о сущем и ведение истины"; наградой за такое ведение является "блаженство". В конечном итоге, целью данного ведения, т. е. целью самой философии, поставляется Бог, Который всегда тождественен Сам Себе, является Причиной всего бытия, а поэтому есть истинно Сущее. В ходе беседы возникает следующий вопрос: каким образом возможно человеку достичь познания этого Сущего? Данный вопрос, в свою очередь, тесно увязывается с проблемой души и ума человека, т. е. онтология, гносеология и антропология предстают в беседе как нераздельное единство. Молодой Иустин в духе платонизма решает антропологическую проблему таким образом: мы обладаем неким "сродством с Богом", ибо душа наша — божественна, бессмертна и есть "часть царственного Ума", т. е. Бога . Поэтому она и может зреть Его "оком ума". Старец противопоставляет такой антропологической идее иное понятие о душе: она не является "жизнью самой по себе", но жизнь получает от Бога и лишь "сопричаствует" этой жизни. Поэтому душа имеет начало и перестает существовать, когда у нее отнимается "жизненный дух", дарованный Богом.

Архимандрит Киприан (Керн) так обобщает этот аспект христианской "психологии", изложенный старцем в беседе с молодым философом: душа "не бессмертна, т. е. не обладает бессмертием сама по себе. Ее бессмертие относительно и зависит от высшего Божественного начала". Другими словами, душа стяжает бессмертие своей добродетельной жизнью, а поэтому оно "постулируется моральным принципом". Соответственно этому напрашиваются и "гносеологические выводы": ведение неразрывно сопряжено с нравственной жизнью человека; особенно это касается ведения Бога. Именно через стяжание добродетелей человек может сподобиться причастию Бога, обрести бессмертие и достичь доступного ему Боговедения. К этому и можно свести суть того любомудрия, о котором старец говорил молодому Иустину. Хотя "Диспут" писался более чем через двадцать лет после обращения св. Иустина в христианство, и, естественно, многое стерлось в его памяти, но сама логика перехода молодого человека от увлечения греческой философией к полному посвящению себя христианскому любомудрию здесь запечатлена достаточно ярко. В целом св. Иустин оценивает значение философии сравнительно высоко. В начале беседы со старцем он говорит: "Философия поистине есть величайшее стяжание для Бога", и она приводит людей к Богу. Только от многих, согласно мнению св. Иустина, сокрыто, что есть на самом деле философия и для чего она послана от Бога к людям, а поэтому люди по своему неведению и разделили философию на множество школ. Другими словами, св. Иустин предполагает божественное происхождение философии. Подобное убеждение характерно не только для "молодого Иустина", ибо всю жизнь "св. Иустин был философ по духу своему; таков он был в жизни; таков он и во всех сочинениях своих". Поэтому он всю жизнь придерживался того мнения, что греческая философия как бы подготавливала людей к принятию того непосредственного Боговедения, которое стало возможным лишь с Пришествием на землю Господа.

Выполнению этой роли "Евангельского приуготовления", несомненно, способствовало то, что в позднеантичную эпоху философия стала рассматриваться не только как "чистое умозрение", но и как "искусство (мастерство) жизни" — выражение Плутарха; "любомудрствовать" стало означать "добре жить"; понятие "философия" начинает тесно увязываться с представлением о нравственном преуспеянии.

Подобные тенденции в позднеантичной философии облегчили переход молодого Иустина от любомудрия эллинского к любомудрию христианскому. Но только облегчили, не больше, ибо такой переход был делом великой милости Божией. Святой Иустин прекрасно осознавал это. Сравнительно высоко ставя греческую философию, он безоговорочно помещал ее намного ниже Откровения, запечатленного в Священном Писании и Священном Предании. Прообразом такого отношения св. Иустина могло служить аналогичное отношение Филона Александрийского, который, при всем своем увлечении античной философией, подчеркивал превосходство "библейского любомудрия" над эллинским. Вероятно, к Филону Александрийскому восходит и "теория заимствования", развиваемая св. Иустином. Данная теория формулируется им следующим образом: "Моисей древнее ("старше") всех эллинских писателей. И все, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях после смерти, о созерцании небесного и о [прочих] подобных учениях, — все это они смогли постигнуть и изложить, [лишь] основываясь на пророках. Поэтому у них всех, как кажется, имеются семена Истины ; однако они не точно постигли эту Истину, что изобличается их противоречием друг другу" (1 Апол. 44, 8—10). Следовательно, в греческой философии и, вообще, в греческой культуре, согласно св. Иустину, имелись "семена Истины", но эти "семена" как бы пустили свои редкие ростки среди массы сорняков. Сплошное же "поле злаков" произрастало лишь в Священном Писании, откуда указанные "семена" и были занесены на неухоженную ниву эллинского миросозерцания. Данная "теория заимствования" у него, по сравнению с Филоном, обогащается одним новым и весьма существенным аспектом: для св. Иустина, как и для всякого христианина, само собою подразумевалось, что Моисей и все пророки возвещали о Христе. Поэтому Ветхий Завет был лишь "сенью" и прообразом Нового, вследствие чего только воплотившийся Бог-Слово открыл миру во всей полноте истинное Любомудрие, т. е. Саму Истину, в сравнении с которой и ветхозаветное любомудрие представляется лишь бледной копией. Тем более бледным и слабым отражением этой Истины является греческая философия. Однако для перехода к ослепительному сиянию Истины Христовой такой "сумрак частичных истин" сыграл промыслительную и воспитательную роль, как это явствует из примера самого св. Иустина.

После обращения и крещения (эти важнейшие события в жизни святого мученика произошли, вероятно, между 132 и 137 гг.) св. Иустин всю свою остальную жизнь посвятил миссионерству. Ибо, по его собственным словам, после обращения "в сердце моем тотчас возгорелся огонь и меня объяла любовь к пророкам и к тем мужам, которые суть други Христовы". Обретя "единственную, твердую и полезную философию" и став истинным "любомудром", он возжелал, "чтобы все возгорелись равным со мной желанием и не отвращались бы от слов Спасителя" (Разг. 8, 1—2). По глубокому убеждению святого, "всякий могущий говорить об Истине и не говорящий о Ней будет осужден Богом" (Разг. 82, 3).

Впрочем, конкретных фактов из этого периода жизни св. Иустина мы знаем очень немного. Вероятно, он много путешествовал и побывал, в частности, в Александрии. В правление императора Антонина Пия (138—161) св. Иустин прибыл в Рим, где и провел последние годы жизни. В "столице мира" он открыл одну из первых христианских школ, созданную, скорее всего, по типу частных философских школ (тем более что "философский плащ", который он не снимал и после своего обращения, вполне позволял ему сделать это). Не будучи посвященным в сан, т. е. оставаясь мирянином, св. Иустин стал ярким образцом подлинного христианского учителя ("дидаскала"). Талантливый и начитанный, мастерски владеющий словом, он привлек к себе немало учеников, из которых вскоре выделился сплоченный кружок ревнителей Христовых. Один из его учеников — известный Татиан — называет своего учителя "дивным Иустином, достойным великого изумления" (Речь, 18). Подобная популярность этого великого христианского проповедника и учителя, которой он пользовался, в первую очередь, среди интеллигентной молодежи Рима, не могла не вызвать реакции со стороны язычников. Выразителем этой реакции и главным противником св. Иустина стал философ кинической школы Кресцент (греч. Крискент). Впрочем, св. Иустин не считает его достойным носить наименование "философ", называя Кресцента "любителем шума" и "любителем пустозвонства", поскольку тот, нападая на христиан, не соизволил даже самым поверхностным образом ознакомиться с "учениями Христа". Пророчески прозрел св. Иустин и свою мученическую кончину, говоря: "Я ожидаю, что буду пойман в сети и повешен на древе кем-либо из тех, о которых я упомянул, по крайней мере, Кресцентом" (2 Апол. 3, 1—3). Так и случилось: св. Иустин вместе с шестью учениками своими по доносу был арестован префектом Рима Рустиком (эту должность Рустик занимал в 163—167 гг.); после суда славные мученики были обезглавлены. Точную дату их кончины установить трудно, но в православной Церкви память св. Иустина празднуют 1 июня, в католической — 13 апреля. Мощи его находятся в Риме — в церкви Зачатия Божией Матери монастыря капуцинов.

В сборнике Симеона Метафраста сохранились повествующие о казни св. Иустина и его сотоварищей "Мученические акты", которые можно считать подлинными и написанными вскоре после кончины мучеников. Здесь примечательно исповедание веры св. Иустином: "Мы веруем в Бога христиан, Которого считаем изначала единым Создателем и Творцом всего творения, видимого и невидимого; и в Господа Иисуса Христа, Отрока Божиего, о Котором предвозвестили пророки, что Он придет к роду человеческому как Вестник спасения и Учитель благих научений". Далее св. Иустин замечает, что он лично, как человек, может мало сказать о "беспредельном Божестве", ибо для этого нужна "пророческая сила". На вопрос префекта: где собираются христиане? — мученик ответил: где кто хочет и где есть возможность, потому что "Бог христиан не описуется местом, но, будучи незримым, Он наполняет небо и землю, повсюду принимая от верных поклонение и прославление". О себе св. Иустин сообщил, что живет в доме некоего Мартина близ Тимотинской бани, и если к нему кто-нибудь приходил, то он сообщал всякому желающему "слова Истины". Решительно исповедует святой и свое христианство; его сотоварищи делают то же самое. Тогда Рустик обращается с угрозой к св. Иустину: "Послушай ты, который называешься ученым и считаешь, что знаешь истинные учения: если тебе после бичевания отсекут голову, ты уверен, что взойдешь на небо?" На это мученик ответил, что если он претерпит сие, то надеется обладать даром Божиим, поскольку он твердо знает и уверен в том, что мучеников ждет награда на небесах. Свое твердое христианское убеждение святой засвидетельствовал мученической кончиной.

**Литературная деятельность св.Иустина. Его подлинные и неподлинные творения**

Подлинные творения св. Иустина.

В древнехристианской Церкви св. Иустин был известен не только как миссионер и учитель, но и как выдающийся писатель. Его литературная деятельность была достаточно активной, и Евсевий (Церк. ист. IV, 18) характеризует ее так: "Иустин оставил нам много полезных произведений; они свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном". К сожалению, значительная часть этих творений утеряна. Среди них: сочинение "Против всех ересей", о котором упоминает сам св. Иустин (1 Апол. 26). От аналогичного сочинения "Против Маркиона" дошел лишь один фрагмент, передаваемый св. Иринеем Лионским (Против ересей IV, 6, 2) и гласящий: "Я не поверил бы Самому Господу, если бы Он возвестил мне, что рядом с Создателем есть и другой Бог". Св. Ириней приводит и еще один фрагмент св. Иустина: "До пришествия Господа сатана никогда не осмеливался хулить Бога, так как еще не знал, что осужден". Однако не ясно: относится ли данный фрагмент, цитируемый св. Иринеем, к тому же самому произведению св. Иустина или взят из какого-либо другого. В еще одном не дошедшем до нас творении — "К эллинам" — св. Иустин, по словам Евсевия, "пространно рассуждает о многих вопросах, которые занимают и нас, и греческих философов, определяет также и природу демонов". Евсевию были известны и другие творения святого: апологетическое сочинение "Обличение"; сочинение под названием "О Божественном единодержавии", составленное "не только по нашим писаниям, но и по эллинским книгам"; трактат под названием "Лирник", где обсуждалась проблема души. Однако из всего обширного литературного наследия св. Иустина сохранились до наших дней лишь три подлинных произведения.

Два сочинения написаны в жанре апологий. Некоторые ученые предполагают, что первоначально они представляли собой единое произведение, однако свидетельство Евсевия, определенно различающего их, говорит против такого предположения. "Первая Апология" написана раньше, вероятно ок. 150 г., ибо св. Иустин замечает в ней, что "Христос родился 150 лет тому назад при Квирине" (1 Апол. 46). По объему она обширнее "Второй Апологии" и состоит из 68 глав. В этом произведении св. Иустин обращается к правителям Римской империи как к людям, называющимся "благочестивыми и философами", слывущим "стражами справедливости" и "любителями образования", призывая их составить истинное мнение о религии Христовой (1 Апол. 2, 2—3). Речь св. Иустина выдержана в очень мягких и осторожных тонах, ибо он старается апеллировать к высокому философскому разумению правителей. Его аргументация зиждется на трех основных положениях: 1) преследование христиан за одно только имя является неразумным и несправедливым, 2) обвинение их в различных преступлениях — неосновательно и ложно и 3) образ жизни и вероучение христиан отличаются чистотой, непорочностью и святостью.

"Вторая Апология", состоящая из 15 глав, дополняет первую; написана она некоторое время спустя (terminus ante quem — 161 г.) по случаю одного инцидента: в Риме: при префекте Урбике, были схвачены и обезглавлены три благочестивых христианина. Положение христиан, которые все могли стать жертвами любого произвола, и побудило св. Иустина написать "Вторую Апологию". Однако сочинение производит впечатление некоей незаконченности: вполне возможно, что святой мученик не успел придать этой "Апологии" завершенную форму, сам сделавшись жертвой гонения. По сравнению с "Первой Апологией", здесь намечаются некоторые новые темы: например, что конечной причиной гонений на христиан является ненависть бесов к ним. Прослеживается в данном произведении и мысль, что подобного рода гонения лишь являют превосходство религии Христовой над язычеством. Достаточно ясно также высказывается идея, что бесов и злых людей, попавших под их чары, ожидает Божие наказание. Заканчивается данное произведение выражением надежды: язычники, узнав истину о христианах, освободятся от своего неведения подлинного Добра.

Третье произведение св. Иустина —"Разговор (Диалог, Беседа) с Трифоном иудеем" — является самым большим по объему из сохранившихся его творений (142 главы). По своему характеру и жанру оно существенно отличается от двух первых: св. Иустин отступает здесь от их "монологической" формы, и форма "диалога" позволяет ему достаточно четко оттенить столкновение двух религиозных мировоззрений — христианства и иудаизма. Поэтому, если "Апологии" обнажают преимущественно грани соприкосновения первохристианской Церкви с язычеством, то в "Разговоре" проявляются несколько иные аспекты бытия Тела Христова во враждебном мире. Оппонентом св. Иустина в "Разговоре" выступает некий Трифон — личность, скорее всего, реальная. Судя по высказываниям его в ходе беседы, он, как и многие иудеи, бежал из Палестины от восстания Бар Кохбы, недовольный предельным экстремизмом восставших и опасаясь их религиозного фанатизма. По всей видимости, Трифон принадлежал к так называемому "эллинизированному иудаизму", отличающемуся определенным "либерализмом". Некоторое время он провел в Греции, где учился в Аргосе у некоего Коринфа, "последователя Сократа". Трифон и его спутники отличают себя от иудейских "учителей", т. е. "ортодоксальных раввинов"(Разг. 94, 4), но в то же время вряд ли их расхождения носили принципиальный характер, ибо в ходе беседы Трифон высказывает сожаление, что не послушался их, запрещающих вступать в диспуты с христианами (Разг. 38, 1). Позиция Трифона в отношении к христианству коренным образом не отличается от позиции раввинистического иудаизма. Для него также иудейский закон ("тора") самодостаточен для спасения (правда, он признает, что некоторые предписания этого закона могут исполняться лишь в Палестине). Представление об иудейской национальной исключительности лежит в основе всего мировоззрения Трифона. Так, он неоднократно высказывает недоумение по поводу того, что христиане не проводят ритуальной разграничительной черты между собой и язычниками (Разг. 8, 4; 10, 3; 19, 1; 20, 2). Особенно в большое смущение Трифона и его спутников приводит то, что христиане, обращенные из язычников, осмеливаются называть себя "сынами Божиими" и "Израилем" (Разг. 123—124). Христианское учение о Мессии вызывает резко отрицательную реакцию Трифона, и он говорит: "Мы все ожидаем, что Христос родится (или: будет) как человек от человеков" (Разг. 49, 1), а то, что Бог изволил родиться и сделаться Человеком, представляется ему "невероятным" и "невозможным" (Разг. 68, 1).

Таким образом, "эллинизированный иудаизм" Трифона и его спутников не отличается существенным образом от "раввинистического иудаизма"; но, не отличаясь в своих принципах, "эллинизированный иудаизм" разнится от "раввинистического" в своем отношении к христианству. Это особенно ясно выражается в заключительной части беседы, когда Трифон говорит: "Мы не намеренно вступили в разговор об этих предметах, и признаюсь, что я чрезвычайно доволен нашей встречей, и думаю, мои друзья испытывают то же самое, ибо обрели мы более чем ожидали, или могли когда-либо ожидать. Если бы мы могли делать это чаще, то получили бы еще более пользы, исследуя эти речения [Священного Писания]". Со своей стороны, св. Иустин также считает, что их беседа была полезной для него, и он выражает надежду, что его собеседники ради своего спасения позаботятся предпочесть Христа, [Сына] Бога Вседержителя своим учителям (т. е. раввинам). По словам святого, "они оставили меня, молясь о моем спасении от опасностей путешествия и от всякого зла. И я молился за них, сказав: я не могу просить в молитвах ничего большего для вас, как познания того, что только через этот путь ( — подразумевается, естественно, путь христианства.— А. С.) даруется блаженство каждому человеку" (Разг. 142, 1—3). Следовательно, между христианством в лице св. Иустина и "эллинизированным иудаизмом" в лице Трифона и его друзей еще не существовало пропасти в плане, так сказать, "личностных отношений", хотя Трифон жил в "еще ветхозаветном периоде Домостроительства спасения", а св. Иустин отчетливо осознавал, что данный этап есть уже только сумрак прошлого, который развеян утренним сиянием Солнца правды . Однако эта пропасть уже пролегла, судя по словам св. Иустина, между христианством и крайним течением в "раввинистическом иудаизме". Ибо, как говорит святой: "Другие народы не столько, как вы, виноваты в той несправедливости, которая проявляется в отношении к нам и ко Христу"; именно иудеи, по свидетельству св. Иустина, рассылают из Иерусалима "избранных мужей" по всей земле, чтобы повсюду сеять семена вражды против "безбожной ереси христиан" (Разг. 17, 1). Данное свидетельство св. Иустина предполагает, что иудеи отнюдь не были "пассивными посредниками" (passive "middlemen") в конфликте между христианством и язычеством, как это предполагают некоторые современные исследователи. Однако для самого св. Иустина подобная активная оппозиция "радикально-раввинистического иудаизма" совсем не влекла какой-либо вражды или ненависти к иудеям как к людям. Он говорит: "Но мы ни вас, ни принявших через вас [предубеждение] против нас не ненавидим, а молимся, чтобы вы хоть теперь покаялись и получили все милости от Бога — Всеблагого и Многомилостивого Отца всего" (Разг. 108, 3). Вследствие такой принципиальной позиции св. Иустина, диалог между ним и Трифоном ведется в благожелательных тонах корректной полемики. Центр тяжести аргументации св. Иустина в этой полемике приходится на доказательство Божественного происхождения христианства и того тезиса, что во Христе Иисусе исполнились все ветхозаветные пророчества. В целом, "Разговор с Трифоном иудеем" имеет важнейшее значение как для понимания сложнейших взаимоотношений ранней Церкви и иудаизма, так и для реконструкции основных богословских идей самого св. Иустина.

**Творения, приписываемые св. Иустину: сомнительные и явно неподлинные.**

Высокий авторитет св. Иустина в древней Церкви имел следствием тот факт, что под его именем среди христианских читателей циркулировали многие сочинения или явно ему не принадлежащие, или те, принадлежность которых перу святого очень и очень сомнительна. Среди них имеются и такие произведения, которые по своему духу, жанру и времени написания близки к подлинным творениям св. Иустина, а поэтому вопрос об их истинном авторе (или авторах) долгое время оставался спорным. Из подобного рода dubia на первое место следует поставить "Увещание к эллинам" (или: "Увещательное слово к эллинам"). Это достаточно обширное произведение, состоящее из 38 глав, имеет своей целью доказать грекам ложность их язычества и обратить их к истинной религии, которая впервые была предвозвещена Моисеем и пророками задолго до возникновения греческой философии. Примечательно, что за последней автор признает обладание некоторыми смутными отблесками Боговедения, хотя эти отблески, по мнению автора, упали лишь на немногих эллинских "любомудров". Однако данный отсвет Истины автор, как и св. Иустин, объясняет "теорией заимствования" из пророческих книг. Предполагается, что это анонимное сочинение явно не принадлежит св. Иустину и датируется не ранее III в. Автор его более серьезно, чем св. Иустин, знакомый и вообще с эллинской культурой, и в частности с греческой философией, возможно, жил в Александрии.

Другое аналогичное сочинение имеет название: "Речь к эллинам"; оно небольшое (всего 5 глав) и представляет собой резкое обличение греческой мифологии. Автор сам явно был обращенным из язычников, и в "Речи" приводит причины, по которым он расстался с языческим заблуждением, поэтому его произведение носит характер своего рода "Апологии своей жизни" (Apologia pro vita sua). Сочинение также не принадлежит св. Иустину и написано, скорее всего, в первой половине III в.

Третье сочинение — "О единовластительстве" (или: "О монархии") — по своему названию совпадает с одним из утерянных произведений св. Иустина, но краткая характеристика содержания последнего у Евсевия не позволяет отождествлять оба произведения. Автор "псевдоиустиновского" трактата, состоящего из 6 глав, защищает монотеизм (именно этот смысл вкладывается в понятие "монархия") и обличает языческий политеизм, опираясь только на самих языческих писателей, поэтов и философов. Установить датировку трактата достаточно сложно, но, вероятно, он написан в самом конце II — начале III вв.

Другую группу творений, приписываемых св. Иустину, представляют сочинения, явно и безусловно ему не принадлежащие. Если относительно авторства вышеназванных произведений в науке еще существовали некоторые сомнения, то относительно перечисленных ниже произведений сомнений у серьезных ученых не возникало. Четыре из них, судя по ряду мировоззренческих моментов и стилю, принадлежат, скорее всего, одному автору. Первое из этих сочинений — "Вопросы и ответы к православным" — содержит 161 "вопрос" (естественно, предполагаются и "ответы"), которые касаются исторических, догматических, этических и экзегетических проблем, связанных с религией Христовой. Второе — "Вопросы христиан к язычникам" (всего — 5 "вопросов"): в произведении христиане ставят вопросы язычникам, а те на них отвечают; однако данные ответы отвергаются христианами, поскольку в них показывается полное отсутствие логики. Третье произведение тесно примыкает к предыдущему, и в рукописной традиции они часто соединяются в единый трактат. Оно называется "Вопросы язычников к христианам" и включает в себя 15 "вопросов", относящихся к различным аспектам христианского вероучения (проблеме сущности Божией, о воскресении мертвых и т. д.), на которые даются "ответы", отличающиеся полнотой и диалектической тонкостью. Наконец, четвертое произведение носит название "Опровержение некоторых аристотелевских мнений"; оно содержит полемику с перипатетизмом по 65 пунктам, касающимся учения о Боге и мире. Данные четыре сочинения относятся к IV—V вв. и, по всей видимости, написаны каким-то представителем антиохийской школы (возможно, Диодором Тарсийским или блаж. Феодоритом Кирским). Пятое сочинение, именующееся "Изложение правого исповедания", можно почти с полной уверенностью приписать блаж. Феодориту Кирскому. Это сочинение носит "сугубо догматический" характер, и здесь рассматриваются преимущественно триадологические и христологические проблемы. Последнее, шестое произведение из тех, которые безусловно не принадлежат св. Иустину, существенно отличается от всех предшествующих. Оно называется "Послание к Зене и Серену"; догматические и богословско-философские проблемы здесь совсем не затрагиваются, и сочинение целиком посвящено проблемам христианской этики. Написано оно не раньше IV в. (возможно, ок. 400 г.) и является достаточно интересным памятником древнехристианской аскетической письменности. Следует также отметить, что в "Параллельных местах" (Sacra Parallela) — сочинении, дошедшем до нас под именем св. Иоанна Дамаскина, сохранились три достаточно больших фрагмента (всего 10 глав) произведения "О воскресении", которое также приписывается св. Иустину. В них автор высказывается против отрицающих воскресение тел, и предполагаемыми оппонентами его являются, скорее всего, представители еретического гностицизма. Написано произведение, по всей видимости, сравнительно рано (II—III вв.), но принадлежность его перу св. Иустина очень сомнительна.

**Учение о Боге. Триадология.**

Исходной точкой всего миросозерцания св. Иустина является тезис, что человеку возможно в некоторой степени обладать Боговедением, но такое Богопознание святой считает даром ("харизмой") Божиим: ум человеческий может "зреть" Бога лишь тогда, когда он делается подготовленным (букв. "украшенным" ) Святым Духом (Разг. 4, 1). Со своей стороны, человек должен прилагать все усилия для стяжания этой "харизмы". Одно место "Первой Апологии" весьма красноречиво в данном плане: "Бог не нуждается в материальном приношении (от людей, поскольку мы видим, что Он Сам все подает [нам]. Мы научены, убеждены и веруем, что Им радушно принимаются те [люди], которые подражают Ему в Его совершенствах: целомудрии, правде, человеколюбии и во всем, что свойственно Богу и что не может быть обозначено никаким именем. Мы научены также, что Бог, будучи благим, сотворил все в начале из не имеющей вида материи ради рода человеческого, и что люди, если через дела свои окажутся достойными Его предназначения, удостоятся также жить и соцарствовать с Ним, став нетленными и бесстрастными. Ибо как Бог создал в начале нас, до того не существующих, так же Он, считаем мы, тех, которые избрали благоугодное Ему, удостоит за это избрание нетления и сожития с Собой" (1 Апол. 10, 1—3). В этом высказывании, в котором отражаются многие аспекты богословия св. Иустина, прежде всего привлекают внимание понятия, соотносимые им с Богом, поскольку они имеют ярко выраженный "этический характер" ("целомудрие" и т. д.). Следует отметить, что подобного рода "нравственные атрибуты" неоднократно применяются им к Богу. Так, в "Разговоре" св. Иустин определяет Бога как "человеколюбивого", "провидящего будущее", "[ни в чем] не испытывающего недостатка", "праведного" и "благого"(Разг. 23, 1). Помимо таких определений, имеющих несомненно "библейский оттенок", христианский любомудр употребляет и другие, восходящие к терминологии греческой философии. Например, одним из любимых выражений, прилагаемых св. Иустином к Богу, является выражение "Отец всего", созвучное традиции платонизма и учению Филона Александрийского. Однако, исходя из данного выражения, не обязательно предполагать прямое влияние платонизма на св. Иустина, поскольку это влияние могло быть и опосредованным предшествующим христианским влиянием. В частности, уже св. Климент Римский употребляет аналогичное выражение. Кроме того, контекст употребления данного выражения у св. Иустина в корне отличается от контекста платонизма. Для него Бог творит мир прежде всего для и ради человека, а поэтому Он есть Отец вселенной, созданной ради Его "образа и подобия". Так перспектива "Человеколюбия Божиего" была глубоко чужда и перспективе платонизма, и перспективе вообще античного миросозерцания. Поэтому для св. Иустина не "космос" как таковой есть "чадо Божие", ибо этим "чадом" является преимущественно и главным образом только человек. В полемике с Трифоном святой высказывает эту мысль достаточно ясно: "Мы, соблюдающие заповеди Христовы, называемся и есть от родившего нас для Бога Христа не только Иаков, Израиль, Иуда, Иосиф и Давид, но мы суть также истинные чада Божии" (Разг. 123, 9). В данном высказывании св. Иустина проявляется еще одна существенная черта его христианского мировоззрения: после Воплощения Бога Слова люди усыновляются Богом через Христа — Единородного и Единственного по природе Сына Божия. Эта мысль была глубоко чуждой как платонизму, так и иудаизму, а поэтому св. Иустин, акцентируя ее, полагал четкую разграничивающую линию между ними и христианством.

Второй главнейший аспект учения о Боге св. Иустина — постоянное подчеркивание трансцендентности Его: "Нельзя прилагать никакого имени к Отцу всего, являющемуся Нерожденным". Ибо если бы Он назывался каким-нибудь именем, то это означало бы, что есть некто старший, дающий Ему имя. [Слова же]: "Отец", "Бог", "Творец", "Господь" и "Владыка" — не суть имена, но названия , определяемые Его благодеяниями и делами" (2 Апол. 6, 1—2). В этой фразе св. Иустин, проводя различие между именем, как чем-то определяющим в той или иной степени сущность лица и предмета, и названием, как понятием, соотносящимся с проявлением сущности вовне (т. е. ее "энергией"), явно намекает на мысль о непознаваемости сущности Божией. Следует констатировать, что, намечая, так сказать, "траектории" позднейшего православного апофатического богословия, св. Иустин отнюдь не чуждается и терминологии, накопленной в "арсенале" эллинской философии. В частности, для "отрицательного определения" Бога он использует такие слова, как "нерожденный", "неизреченный", "непреложный", "бесстрастный" и др., ставшие вполне обычными в позднеантичной философии. Но использует их св. Иустин совсем в ином контексте: прежде всего для обозначения того "онтологического зияния", которое существует между Богом, как Творцом, и созданным Им миром. В то же время св. Иустин отмечает, что подобное "зияние" может легко преодолеваться Богом, Который — Всемогущ. Поэтому христианский "дидаскал" и говорит, что Бог "остро видит и остро слышит, но не глазами и не ушами, но неизглаголанной Силой [Своей]"; Он все знает, и ничто не бывает сокрытым от Него. Вследствие чего Бог, не будучи "вместимым" в какое-либо место или в "целый космос", Сам, тем не менее, [постоянно] присутствует в мире (Разг. 127, 2). Подобная диалектика "трансцендентности-имманентности" Бога позволяет св. Иустину органично включать в общий контекст христианского Благовествования отдельные идеи, предугаданные античными философами.

Оставляя на некоторое время учение св. Иустина о втором Лице Святой Троицы, необходимо немного остановиться на его "пневматологии". Хотя учение о Святом Духе у него, как и у подавляющего большинства доникейских отцов и учителей Церкви, остается несколько в тени, тем не менее основные контуры данного учения намечаются в творениях св. Иустина. Во всяком случае, он четко отличает Дух как третье Лицо Святой Троицы от первых двух Ипостасей. Это, например, проявляется в толковании св. Иустином довольно трудного места из второго послания Платона, где, по мнению апологета, эллинский философ словами "а третье около третьего" указывает на "Дух Божий, носящийся над водами". Вообще, третье Лицо Троицы св. Иустин предпочитает называть "пророческим Духом" и говорит, что именно этот Дух возвестил через Моисея о будущем "сгорании" мира (1 Апол. 60, 6—8). Далее, учение о Святом Духе увязывается апологетом и с христологией. В этом отношении примечательно рассуждение св. Иустина в "Разговоре" (87—88). Здесь Трифон свободно цитирует Ис. 11, 1—3 ("жезл выдет от корня Иессея и цвет выйдет из корня Иессева и почиет на нем Дух Божий, Дух мудрости и разума, Дух совета и силы, Дух ведения и благочестия, и наполнит его Дух страха Божия"), предлагая христианскому любомудру объяснить эти слова Священного Писания. Св. Иустин, выполняя желание собеседника, толкует данное место следующим образом: ветхозаветные пророки имели какую-либо одну "силу" Духа (или, в крайнем случае, две); например, Соломон получил "Дух премудрости", Даниил — "Дух совета и разума" и т. д. Другими словами, указанные "силы" Духа, согласно св. Иустину, действовали в ветхозаветный период Богооткровения разрозненным образом. С пришествием же Господа, т. е. после Воплощения Бога Слова, они "почили", или "прекратили действовать" в ветхозаветном народе иудейском. Далее св. Иустин объясняет крещение Господа и сошествие на Него Духа в виде голубя: это было сделано промыслительно для людей, принимающих Иисуса за сына простого плотника. Ибо Господь пришел к реке не потому, что нуждался в крещении или в Духе, сошедшем на Него, "подобно тому, как Он был рожден [по плоти] и распят не потому, что испытывал нужду в этом, но ради рода человеческого". И после Воплощения Бога Слова "силы" Духа как бы "сконцентрировались" в Господе и сделались "дарованиями", которые Он "благодатью силы того Духа" раздает верующим в Него, соответственно достоинству каждого. П. Преображенский в примечании к своему переводу творений св. Иустина замечает: "Отдельные силы Св. Духа не то же, что самый Дух как Ипостась. Иустин здесь говорит не о поглощении личности Св. Духа через Иисуса Христа, но о том, что Христос те силы Духа, которые до Его воплощения были сообщаемы пророкам ветхозаветным, после того воспринял в Самого Себя и соделался источником для сообщения их всем верующим, а вместе с тем положил конец ветхозаветному Домостроительству исполнением его пророчеств и прообразований". Другими словами, Воплощение Бога Слова как бы "сфокусировало" в себе разрозненные "силы" ("энергии") Духа, результатом чего стало их более целенаправленное и мощное действие в Церкви Божией. Поэтому отмеченная связь пневматологии и христологии, являющаяся весьма характерной чертой учения св. Иустина о Святом Духе, имеет еще и экклесиологические перспективы.

Если рассматривать триадологию св. Иустина в целом, то ее наиболее существенным моментом является опора на церковное Предание и укорененность в таинствах Церкви. Это явствует, во-первых, из того факта, что в его творениях постоянно встречаются следы крещального символа, составляющего как бы "остов" учения о Святой Троице христианского любомудра. Например, он говорит, что христиане веруют в Бога "истиннейшего, Отца правды, целомудрия и прочих добродетелей, Который не смешивается ни с каким злом. Его и пришедшего от Него Сына, научившего нас [всему] этому, а также воинство благих Ангелов, следующих за Ним и уподобляющихся Ему, равно как и пророческого Духа, мы чтим и [Им] поклоняемся, воздавая Им честь словом и истиной. Это мы охотно передаем всякому желающему научиться так, как мы сами научены" (1 Апол. 6, 1—2). Аналогичный символ можно проследить и в другом месте той же "Апологии" (1 Апол. 13, 1—3). Во-вторых, учение св. Иустина о Святой Троице имеет и несомненную "литургическую окрашенность". Так он говорит о Евхаристии следующее: "К предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина; он же, взяв их, возносит через имя Сына и Святого Духа хвалу и славу Отцу всего и совершает долгое благодарение за то, что Он удостоил нас этого" (1 Апол. 65, 3). Далее св. Иустин замечает, что во время свершения "агап" "мы восхваляем Создателя всего через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого" (1 Апол. 67, 2). Таким образом, триадология св. Иустина носит глубоко церковный характер, и эта глубинная церковность личности великого мученика поглощает и растворяет в себе все те "философские элементы", которые он включил в свое богословие, позаимствовав их из арсенала эллинского любомудрия.

**Учение о Логосе, христология и сотериология.**

Если понимать христологию в широком смысле этого слова (как учение о второй Ипостаси Святой Троицы), то можно констатировать, что она занимает одно из центральных мест в богословии св. Иустина, которое целиком зиждется на том факте, что Иисус Христос есть единственный Сын Божий, или Логос, дарующий Откровение. Прежде всего, апологет не устает подчеркивать подлинное Божество второго Лица Троицы. Например, он говорит: "У Отца всего есть Сын, Который, будучи первородным Словом Божиим, есть также Бог" ( 1 Апол. 63, 15). Далее, св. Иустин высказывается и о так называемом "нумерическом отличии" второй Ипостаси от третьей (см. Разг. 128, 4); но, говоря о таком "нумерическом отличии", он предполагает представление об их "единосущии" (хотя, естественно, не употребляет сам этот термин), поскольку, согласно св. Иустину, "сущность" Отца не разделяется в Сыне. Обозначая второе Лицо Святой Троицы в качестве некоего "разумного Существа" или некоей "разумной Силы", апологет подразумевает под этим Лицом не некую безличную и абстрактную "Силу", но именно "Личность", ибо, например, известная фраза Бога Отца при творении человека ("как один из Нас"), согласно св. Иустину, была обращена к Лицам Святой Троицы, именно как к "Личностям" (Разг. 62, 3—4). Правда, адекватная терминология в тринитарном учении ("Ипостась", "Лицо") ко времени св. Иустина еще не была выработана в христианском богословии, но сама идея "Божественной Личности" у него, безусловно, присутствует. Вообще, высказываясь о втором Лице Святой Троицы, апологет использует довольно богатую "понятийную палитру": акцентируя отличие Логоса от тварей, он называет Слово "Порождением", "Чадом", "единородным Сыном", или "единственным Сыном Бога Отца в собственном смысле этого слова" (1 Апол. 23, 2); Сын безусловно является предсуществующим в отношении к тварному миру (Разг. 129, 4). Для понимания разнообразия данной "понятийной палитры" весьма показательно одно место "Разговора", где св. Иустин говорит, что Бог Отец родил из Самого Себя, до создания всех тварей, некую разумную Силу, Которая есть "Начало" всего; эта Сила, будучи и от Духа Святого, называется "Славою Господа", "Премудростью", "Ангелом", "Богом", "Господом", "Словом" и т. д. Данные названия Силы, согласно апологету, происходят от "служения Отеческой воле" и от "рождения по воле Отца" (Разг. 61). Сравнивая такое рождение Силы с происхождением "огня от огня" и "слова от слова (разума)", св. Иустин еще раз подчеркивает "неумаляемость" Божественной сущности, которая "не рассекается" (ср. Разг. 128, 4).

Все это относится к "внутритроичной Жизни Божества", т. е. касается отношения Сына-Логоса к Богу Отцу. Но в "логологии" св. Иустина имеется и другая важнейшая грань — отношение Сына к тварному миру. Здесь апологет придерживается весьма распространенного в раннехристианской традиции учения о том, что Сын есть главный "Деятель" акта творения мира. Согласно св. Иустину, "Бог Словом помыслил и создал мир" (1 Апол. 64, 5), причем последние слова этой фразы предполагают понимание Логоса как "Разума", в Котором созрел "мысленный план творения". Еще апологет говорит: "посредством Него (т. е. Логоса) Бог все сотворил и украсил". Характерно, что, акцентируя роль Логоса в творении мира, св. Иустин не подчеркивает столь ярко значение второго Лица Святой Троицы в управлении тварным миром, хотя нельзя сказать, что подобный аспект полностью отсутствует в его богословии. Главное, на что обращается внимание апологета, — отношение Логоса-Сына к роду человеческому. По мысли св. Иустина, именно этому Логосу, т. е. "Христу, Первородному [Сыну] Бога, причастен весь род человеческий". Поэтому "жившие по Логосу" или "вместе с Логосом, даже если они и считались за "безбожников", были как бы "христианами до Христа". Среди эллинов таковыми являлись Сократ, Гераклит и другие философы, честно взыскующие Истину; среди "варваров" подобными "христианами до Христа" были Авраам, Анания и иные ветхозаветные праведники. Наоборот, "жившие вопреки Логосу" или "без Логоса" являлись "врагами Христовыми" и преследователями "живших по Логосу" (1 Апол. 46, 2—4). Следовательно, в глазах св. Иустина наилучшие представители эллинского любомудрия в определенной степени, т. е. через сопричастие Логосу-Христу, были равны ветхозаветным святым. Данная мысль апологета во многом объясняется его учением о "семенном Логосе", многие черты которого восходят к аналогичному учению стоиков.

Согласно этой стоической концепции , "всемирный Логос есть семя мира; он заключает в себе все частные логосы — семена всех вещей. Эти "сперматические логосы" исходят из него и возвращаются к нему, и через их посредство он зиждет и образует все. Каждое семя заключает в себе мысль, разумное начало, и вместе каждая мысль, подобно всемирному Логосу, есть телесное начало". В представлении стоиков данный Логос есть Божественный Разум, "в котором совпадают логическая и физическая необходимость", и, одновременно, мировой Закон, имманентный вселенной. Подобный "религиозный пантеизм" стоиков распространялся и на антропологию: человеку также присущ логос, или разум, являющийся "эманацией", или "излучением", Божественного Разума, и он "составляет как бы наше "внутреннее слово" в противоположность "произнесенному слову", которое его символизирует". Поэтому наша душа есть "истечение чистейшего духовного естества" и "божественна по своему происхождению", а человек в своем логосе есть "сын Божий" или "собственный сын Божества". Таковы общие контуры стоического учения.

Св. Иустин был, несомненно, знаком с этим учением, поскольку он говорит, что стоики, например Мусоний, являлись "прекрасными (букв. "украшенными") в своем нравственном учении", по причине присущего ( — насажденного) всему роду человеческому "семени Логоса", а поэтому также были гонимы, как все "христиане до Христа", бесами. Но если бесы, согласно св. Иустину, являлись гонителями тех, которые обладали лишь частью семенного Логоса, то тем более они ненавидят христиан, которые обладают "ведением и созерцанием всего Логоса, то есть Христа" (2 Апол. 8, 1—3). Эту мысль апологет развивает дальше: эллинские "христиане до Христа" могли, вследствие посеянного в них "семени Логоса" зреть Истину (букв. "сущие"), но лишь "смутно" , ибо одно есть "семя и некое подобие, дарованные [человеку] соответственно [его] способности [восприятия], а другое — Само То, от Которого происходит причастие и подобие по благодати" (2 Апол. 13, 5—6). Поэтому для св. Иустина христианство "возвышенней всякого человеческого научения", ибо "явившийся ради нас Христос" как бы "сконцентрировал" в Себе "все разумное", а тем самым Он соделал "логосным" все части человеческого естества: и тело, и душу, и разум (2 Апол. 10, 1). Именно по этой причине во Христа уверовали не только "философы" и "филологи", но и "ремесленники" и вообще простые (необразованные ) люди. Это служит доказательством того, что христианство не есть творение "человеческого разумения", но является созданием "Силы Неизреченного Отца" (2 Апол. 10, 8). Приведенные выдержки достаточно ясно показывают сущностное отличие миросозерцания св. Иустина от стоицизма: заимствуя из этой философской школы отдельные элементы учения о "семенном Логосе", апологет в принципе разбивает и ломает саму структуру стоического пантеизма: вместо Логоса как некоего безликого мирового Закона, действующего с фатальной неизбежностью, является Логос-Христос, т. е. второе Лицо Святой Троицы, по безмерному Человеколюбию Своему принявшее всю полноту человеческого естества, и тем самым открывшее Своей благодатью Истину во всей ее целокупности.

В учении о "семенном Логосе" св. Иустина также отчетливо оттеняется нравственный характер христианской религии. Ибо разум в человеке, как "семя Логоса", не есть "просто познавательная способность, или сила мышления. Слово в человеке далеко не простая идея. Оно в то же время есть источник всякого добра и всякого познания, живое начало нравственной, как и вообще духовной жизни". Родство человеческих душ с Логосом имеет следствием тот факт, что "созданные Им и по Его образу, они соединены с Ним теснейшими узами. Другими словами: истинно человеческое в людях есть божественное, потому что чрез это отношение к Логосу человек отличается от всех низших существ. Так как христианство не частичное, а полное откровение Слова, то на него можно смотреть как на религию, которая, не изменяя своему божественному характеру, может быть названа по преимуществу человеческой религией. Входя в мир, оно приходит к своим и, чтобы доказать свое право на господство над совестию людей, ему следует только выставить в полном свете эту заранее установленную гармонию между воплотившимся Словом и обитающим внутри нас, — доказать, следовательно, что "душа человеческая по природе христианка". Так выставлен был Иустином основной принцип христианской апологии".

Помимо этой связи с апологетикой, "логология" св. Иустина немыслима и без связи с христологией и сотериологией. Для апологета Логос является прежде всего главным средоточием Домостроительства спасения людей. С этим сопряжена и, так сказать, "теофаническая" роль второго Лица Святой Троицы. Ибо, по словам св. Иустина, Отец и Создатель всего не мог оставить Своего "превышенебесного" и явиться "в малой частице земли" (Разг. 60, 2). Поэтому Логосу было поручено "возвещать волю Бога-Творца всем тем, кому угодно было Ему открыть ее"; поэтому Логос и называется "Ангелом", но "Ангелом" в не собственном смысле слова (т. е. в смысле тварной сущности), поскольку Он есть Бог, а лишь в смысле "функциональном", как "Возвещатель воли Отца" (Разг. 56). Отсюда ясно, что если и можно говорить о так называемом "субординационизме" у св. Иустина, то в очень узком и чрезвычайно ограниченном аспекте, т. е. в аспекте подчинения Логоса-Сына воле Отца, но не в смысле подчинения и умаления сущности второго Лица Святой Троицы по сравнению с сущностью первого Лица. "Теофаническая" роль Сына тесно увязывается св. Иустином и с учением о "семенном Логосе", поскольку "семена" этого Логоса суть результаты Богооткровения.

Что же касается непосредственно христологии в узком смысле слова, то она у апологета является органической частью Домостроительства спасения, ибо и Воплощение Бога Слова, и Его крестные муки суть "икономические деяния" Логоса. По мнению апологета, это Слово "ради нас сделалось Человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и исцелить нас" (2 Апол. 13, 4). Для св. Иустина характерно постоянное подчеркивание истинности и реальности Боговоплощения в полемике с докетизмом. Например, он говорит: "Иисус Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и ради нашего спасения принял плоть и кровь" (1 Апол. 66, 2). В противоположность иудаизму апологет акцентирует "неслыханность" человеческого рождения Христа от Девы, происходящей из рода Давида, Иакова, Исаака и Авраама; именно поэтому Христос, будучи "Сыном Божиим", называется и "Сыном Человеческим" (Разг. 100). Другими словами, апологетом ясно высказывается мысль о "двух рождениях" Христа ("по Божеству" и "по человечеству"), позднее закрепленная соборным сознанием Церкви в "никео-цареградском символе". Далее, согласно св. Иустину, Божество и человечество пребывали нераздельными в Богочеловеке, а поэтому Он, проходя все стадии необходимого человеческого возрастания, с самого рождения имел в Себе "Силу", т. е. всегда обладал Божественной природой (Разг. 88, 2). Суммировать всю христологию св. Иустина можно словами архимандрита Христофора: "В лице Иисуса Христа Слово и Человечество соединены в живое и нераздельное, но слитное единство; с самой минуты зачатия, в продолжение всей своей жизни Он являлся цельным, живым Богочеловеком, принимающим живое участие во всех скорбях и страданиях падшего человека, чтобы возвести его в состояние первобытной чистоты и богоподобия". Таким образом, учение о Логосе св. Иустина представляется как бы стержнем всей его богословской системы, соединяя в органическое единство все части ее: триадологию, христологию, сотериологию и эсхатологию. Последняя требует особого рассмотрения.

**Эсхатология и этика.**

Связь между эсхатологией и "логологией" св. Иустина прослеживается прежде всего в учении о "двух Пришествиях Христа". Термин , употребляемый апологетом 29 раз, обозначает у него равным образом и "первое Пришествие" т. е. Воплощение, и "второе Пришествие", т. е. эсхатологическую реальность. Причем, можно, наверное, предполагать, что оба "Пришествия" смыкают в единое целое прошлое, настоящее и будущее, ибо, как и для Апостола Павла, для св. Иустина само собою разумелось, что "будущее проникает историю всех и каждого, и частию созидается ими". Св. Иустин, отнюдь не претендуя ни на какую "оригинальность", излагает общецерковную точку зрения: "Пророки предсказали два Пришествия Христа: одно, уже происшедшее, как Человека бесславного и страдающего; второе же, когда Он появится с небес, как возвещено, с ангельским воинством Своим, и воскресит тела всех бывших людей: тела достойных облечет в нетление, а тела неправедных, одаренные вечным ощущением, пошлет вместе с дурными бесами в огонь вечный" (1 Апол. 52, 3—4). Примечательно, что эта вторая "парусия" представляется св. Иустину уже близкой, ибо, по его словам, после Вознесения Господа "времена исполняются", и уже стоит при дверях тот, кто будет произносить хулу и дерзости на Всевышнего, т. е. Антихрист (Разг. 32, 3). Однако, с другой стороны, "Бог медлит произвести смешение и разрушение всего мира, так чтобы не было бы уже дурных ангелов, бесов и людей", и подобное "промедление" Божие происходит "!ради семени христиан", поскольку именно христиане есть "причина [постоянства] в природе" (2 Апол. 7, 1). В другом своем сочинении св. Иустин замечает, что диавол, вместе с "бесовским воинством" и последовавшими за ними людьми, будет послан в огонь на бесконечные муки. Однако Бог медлит привести этот приговор в исполнение ради рода человеческого, ибо Он провидит, что некоторые, даже из еще неродившихся,

спасутся через покаяние (1 Апол. 28, 1—2). Другими словами, эсхатология св. Иустина выдержана в духе диалектики "уже-еще не": второе Пришествие Господа уже близко, но оно еще не наступает, и такое откладывание "парусии" может быть весьма продолжительным, поскольку зависит от результата тонкого взаимодействия Божественного благоволения и человеческих усилий, направленных на то, чтобы идти по пути спасения.

Второй аспект эсхатологии св. Иустина связан с его верой в воскресение тел; такая вера зиждется на убеждении апологета в том, что для Бога нет ничего невозможного (1 Апол. 18, 5). Сравнивая Господа с Иисусом Навином, приведшим народ израильский в землю обетованную, св. Иустин, в то же время, показывает и их коренное отличие: Иисус Навин даровал иудеям "преходящее наследие" , а Иисус Христос, собрав народ свой из рассеяния, даст ему "вечное наследие"; Господь обновит небо и землю и сделает так, что в Иерусалиме будет сиять вечный свет (ср. Ис. 60, 1; Разг. 113, 1—5). Люди всех стран и самого различного социального положения, уверовав в Господа, твердо знают, что они будут пребывать вместе с Ним "в той земле", дабы унаследовать вечные и нетленные блага (Разг. 139, 5). В этой связи возникает и вопрос о хилиазме у св. Иустина. На его хилиастические воззрения явно намекает толкование Ис. 65, 17—25, особенно слов: "как дни древа жизни будут дни народа моего, дела трудов их". По мнению апологета, приводящего еще и Пс. 89, 4 ("день Господа как тысяча лет"; ср. 2 Пет. 3, 8), здесь пророк "таинственно указывает на тысячелетие" . Далее св. Иустин ссылается еще на св. Апостола Иоанна Богослова, который пророчески предсказал, что "верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет", а после этого наступит "всеобщее и вечное воскресение всех вместе", а затем — и [Страшный] Суд (Разг. 81). Чуть ранее апологет, правда, отмечает, что многие из христиан "чистого и благочестивого образа мыслей" не разделяют подобных хилиастических представлений. Из этих довольно туманных высказываний св. Иустина можно сделать вывод, что вряд ли его можно причислять к "убежденным хилиастам". Ясно только одно: с хилиастическими воззрениями он был знаком и они являлись для него элементом Предания, хотя и элементом скорее периферийного характера. Во всяком случае, хилиазм отнюдь не являлся для св. Иустина "догмой" и не определял сущностным образом его эсхатологию.

Эсхатологическая перспектива определяет многие аспекты миросозерцания св. Иустина и, в первую очередь, его этику. В этом плане показательно одно рассуждение апологета, где он говорит, что никому невозможно скрыться от Бога и что каждый, соответственно "достоинству своих деяний, пойдет либо на вечное мучение, либо обретет спасение. И если бы все люди знали это, то никто бы не избирал зла на краткое время [жизни сей], ведая, что пойдет он на вечное осуждение огненное, но, наоборот, любым бы способом сдерживал себя и украшал добродетелью, дабы получить от Бога блага и избегнуть наказаний" (1 Апол. 12, 1—2). Причем, св. Иустин, цитируя Лк. 12, 48 ("кому дано много, много и потребуется"), предъявляет максимум требований к нравственности христиан, поскольку с них потребуется отчет на Страшном Суде, соразмерный силам и способностям, полученным каждым от Бога (1 Апол. 17, 4). Примечательно еще, что эсхатологическую перспективу христианского мировидения апологет четко отграничивает от стоической эсхатологии. Он говорит, что произойдет "сгорание мира", но не так, как это учат стоики, признающие "изменение всех вещей друг в друга". Для св. Иустина поступки людей определяются не судьбой, но свободным произволением, которое лежит в основе как их грехов, так и добродетелей. Ибо Бог создал и "род ангельский", и "род человеческий" обладающими свободой воли; природа этих сотворенных разумных сущностей способна воспринимать и порок, и добродетель, а поэтому обладает возможностью склоняться либо к одному, либо к другому, чем и определяется конечная судьба каждой разумной твари (2 Апол. 7, 3—9). Если попытаться отметить сущностную черту отличия христианской эсхатологии, как она представлена у св. Иустина, от стоической, то можно сказать, что для стоиков конец мира есть явление прежде всего и главным образом космологического порядка, определяемое неизбежной и фатальной цикличностью материального бытия. Идея же "цикличности" абсолютно чужда св. Иустину, для которого конец мира не будет полным уничтожением его, ибо мир примет "лишь новую, лучшую форму". Другими словами, согласно св. Иустину, произойдет преображение мира, а не его "возвращение на круги своя". Далее, для св. Иустина, как и для многих отцов и учителей Церкви, этот конец тварного бытия есть явление в первую очередь духовного и нравственного порядка, которое, с одной стороны, определяется Промыслом Божиим, а с другой, свободой воли разумных существ. Иначе говоря, эсхатологии св. Иустина (и вообще христианской эсхатологии) глубоко чужд всякий фатализм: конец мира не есть некая роковая неизбежность, но, одновременно, не является он и некой абсолютно "произвольной стихийностью". Вселенским бытием управляют законы духовного порядка, органично включающие в себя и свободную волю человека. Поэтому конец мира всегда близок, и в то же время он может постоянно быть перспективой достаточно отдаленного будущего (указанная диалектика "уже-еще не"). Здесь человеческий ум сталкивается с апорией, практически неразрешимой на уровне дискурсивного мышления, которая получает свое разрешение лишь в опыте веры.

Данная апория теснейшим образом связана с проблемой вечности и времени — одной из тех вечных проблем, которые человек постоянно пытается решить. Можно, например, привести некоторые соображения западного богослова О. Куллмана, который полагает, что для понимания христианского решения данной проблемы следует "мыслить настолько нефилософски, насколько это возможно" (so unphilosophisch, wie mцglich zu denken). Согласно Куллману, в христианстве, в отличие от античного мышления, нет качественного и абсолютного различия между "вечностью" и "временем", ибо то, что мы называем "временем", есть только ограниченный Богом отрезок бесконечного "временного протяжения Бога" (Zeitdauer Gottes). Это прослеживается даже на уровне терминологии, ибо и "вечность", и "время" часто обозначаются одним и тем же термином. Поскольку же вечность есть "протяженное в бесконечность время", то и "грядущий век" здесь является как бы "временным будущим" (zeitliche Zukunft). В этих размышлениях известного западного богослова содержится некий "момент истины", который, однако, является весьма "частичным моментом". Здесь улавливается тесное сопряжение "вечности" и "времени", но теряется из виду их коренное различие. В рассуждениях же выдающегося православного богослова В. Н. Лосского наблюдается чрезвычайно уравновешенное понимание данной проблемы. По его словам, "говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если тем не менее Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преображения. Прекрасно это чувствуя, отцы воздерживались от определения вечности "a contrario", то есть как противоположности времени... Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности". Поэтому у отцов Церкви встречается еще и такая категория, как "вечность тварная" или "эоническая вечность". Она — "стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязь и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время". В перспективе подобной "эонической", или "тварной", вечности, сопричаствующей, с одной стороны, "нетварной вечности" Бога, а с другой — времени, и следует, как кажется, мыслить Царство будущего века. Реальное присутствие этого Царства уже здесь, в нашей земной жизни, приоткрывается прежде всего в таинстве Евхаристии. По словам архимандрита Киприана (Керна), "эта наша земная литургия, в которой истинно, реально приносится самое пречистое Тело и самая честная Кровь Христовы, есть отображение той вечной и небесной литургии, которая постоянно вне времени и вне места совершается там на Престоле Горней Славы. Это должен созерцать верующий взор христианина, этому должен он умно причащаться, перед этим безмолвствовать". Св. Иустин, как и все отцы Церкви, опытным путем постиг данную тайну сопряженности вечности и времени, поэтому его эсхатология есть своего рода "учение о будущем в настоящем".

В общем, св. Иустин занимает, безусловно, выдающееся место среди других греческих апологетов II в., однако это не позволяет выделять святого Философа из данного ряда. Св. Фотий Константинопольский характеризует его следующим образом: он достиг высот в постижении как христианского любомудрия, так и, особенно, "внешней философии"; обладал богатой ученостью во всех областях знания, в том числе в области истории, но не пользовался риторическими хитросплетениями для того, чтобы украсить естественную красоту своего любомудрия. Другими словами, св. Иустин "был философом по духу своему; таковым он был в жизни, таков он и во всех сочинениях своих. С верным познанием откровенного учения он соединял глубокий взгляд на христианство. Он излагает свои мысли не в той форме простого наставления, в какой излагают их мужи апостольские; он исповедывает, сравнивает, поверяет. Говоря с язычником об истинах христианских, он вводит язычника в размышления о них, излагает предметы отчетливо и ясно, чтобы оставить потом язычника безответным пред его совестью за неверие".