

*М. А. Приходько**

ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ У ИУСТИНА ФИЛОСОФА**

В статье рассматривается теория «семенного логоса» Иустина как развитие новозаветной идеи естественного откровения. За методологическую основу принимается позиция Рагтака Хольте, обосновавшего в системе Иустина разделение терминов «Логос сперматикос» и «семена Логоса» и выявившего принцип соотношения личного Логоса-Христа и рационально-этических потенций в человеке. Это позволило освободить теорию «семенного Логоса» Иустина от монистических и пантеистических коннотаций и взглянуть на нее как на продолжение новозаветной идеи естественного откровения, развиваемой ап. Павлом. Следуя подходу Хольте, автор раскрывает историзм теории Иустина, акцентируя внимание на рефлексии действия Бога в истории и собственного места человека в этом процессе. Путем анализа релевантных текстов и терминологии концепции Логоса сперматикоса выявляется связующая нить между рациональным сознанием индивида и явлением Божественной истины в историческом мире, между Христом — Божественным Логосом и каждым человеком.

Ключевые слова: естественное откровение, разум, душа, Логос сперматикос, Иустин Философ, история, природа, сродство, участие, подражание.

Maksim A. Prikhodko

THE THEORY OF NATURAL REVELATION IN JUSTIN MARTYR

Justin the Martyr is known in the history of early Christian thought as a Christian Platonist who, with mixed success, applied the Middle Platonic tradition to Christian teaching. Recent scholars tend to see Justin mainly as a theologian and biblical thinker. The article deals with Justin's theory of «seed logos» as a development of the New Testament idea of natural

* Максим Александрович Приходько, протоиерей, канд. филос. наук, кандидат богословия; науч. сотр., Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта; prihodkomaxim@yandex.ru

** Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в Античности и раннем Средневековье», БФУ им. Иммануила Канта.

revelation. The methodological basis is found in the view of Ragtak Holte, who separated the terms «Logos spermatikos» and «seeds of the Logos» in Justin's system and revealed the relationship between the personal Logos-Christ and natural, ethical potentialities in man. This approach to the crucial concept of Justin's teachings has not been comprehended sufficiently. Developing Holte's view, the author reveals the historicism of Justin's theory, focusing on man's reflection on Divine activity in history and one's personality in this process. Through the analysis of relevant texts and Justin's terminology of the doctrine of Logos spermatikos, a connecting thread is revealed between the reality of the individual's consciousness and the phenomenon of the revelation of the divine truth in the empirical world.

Keywords: natural revelation, mind, soul, Logos spermatikos, Justin Martyr, history, nature, participation, imitation, cognation.

Откровение в Библии (как в Ветхом, так и в Новом Завете) по своей природе исторично, оно вырастает из исторического события — точки соприкосновения Божественного действия (Слова) с человеческим сознанием или тем или иным моментом эмпирической жизни. С другой стороны, откровение Бога в истории ни в чем не противоречит природному миру, в котором оно отражается в разумном, законосообразном устройстве внешних вещей и в человеческом сознании, способном к разумной деятельности. Божественное откровение в истории является по отношению к закону природы шагом вперед, новой фазой развития единого божественного плана [10, р. 90; 20, р. 187–190]. Как в основании природного устройства, так и духовном существе богооткровенного закона Моисея лежит Слово Божие, Которым и создан и держится весь мир. Следовательно, природа в своем высшем понимании — как Логос Бога — должна являть Творца. Отсюда произрастает идея естественного откровения, познания Бога посредством разумного размышления, которая рассматривалась в эллинистическом иудаизме: автором Книги Премудрости Соломона (Прем. 13:1–9), Филоном Александрийским [3, р. 105–125] и у апостола Павла (Деян 14:15–17; 17:22–31; Рим 1:18–32) [15, р. 49–56].

Для христианских авторов проблемным моментом теории естественного откровения становится ее универсализм: если Бог является через природу как ее закон и постигается разумом, то как объяснить то, что Бог совершенным исключительным образом является в Иисусе Христе? Подобное возражение имеет место уже у слушателей речи ап. Павла в афинском Ареопаге (Деян 17:31–32) и воспроизводится философствующими оппонентами христианства в раннехристианскую эпоху (Цельсом и Порфирием, например: [4, с. 175–196]). Р. Бультман объясняет эту трудность различием натуральной теологии, исходящей из тождества Бога и мира, и теорией естественного откровения, утверждающей манифестацию Бога не только в природе, но и в истории [8, р. 114.]. У ап. Павла действие естественного откровения не простирается далее явления факта бытия Творца и указания на ответственность перед Ним разумного творения. В последующем поколении раннехристианских авторов идея откровения вновь была рассмотрена в аспекте взаимоотношения разумных способностей человека к сверхразумной Божественной истине. Такой опыт мы встречаем в «Апологиях» св. Иустина Философа.

1. Логос и общее понятие причастности

Иустин Философ развивает идею естественного откровения в контексте апологетики христианской религии перед современным ему языческим обществом. Апологет старается определить общие термины, в которых христианская вера была бы наиболее убедительно аргументирована перед лицом языческой образованной публики. С другой стороны, апологетика Иустина есть и результат культурно-философского осмысления веры самими христианами, начальный опыт рациональной рефлексии Божественного откровения во Христе. Поэтому ключевым термином, связывающим и философский, и христианский рационально-религиозный поиск, становится понятие *Логоса*. Так, возражая на упрек языческого общества в том, что христиане «изобрели» новую религию, основываясь на учении человека, который родился относительно недавно, Иустин утверждает, что «Христос есть перворожденный Бога, и <...> что Он есть Слово (λόγος), коему причастен весь род человеческий (μετέσχε)*» (1Ар. 46.2). В силу этой причастности на протяжении всей истории люди делятся на тех, кто живет «согласно Логосу» (μετὰ λόγου) и «противно Логосу» (ἄνευ λόγου). Первые поэтому суть христиане, будь то добродетельные эллины или благочестивые евреи; другие же, их нечестивые гонители, как в прошлом преследовали праведников, так и по сей день продолжают делать это, враждуя против христиан (1Ар. 46.3–4).

Термин *λόγος*, который Иустин применяет к Христу, был современным апологету философским понятием. В кругах стоиков термин *Логос* был синонимом слова «Бог» и выражал принцип разумности и вечности в природе, человеческом мышлении и общественных установлениях [3, с. 139–140]. В платонических кругах, где господствовала тенденция представлять Божество как Абсолют, вне всякой связи с материей, «Логос» примыкал к понятию Ума-Демииурга, содержащего в себе вечные идеи, соединяющего трансцендентного Бога с материальным миром [2, с. 19]. Термином *Логос* описывалось явление трансцендентной Мудрости и Силы Бога в мироздании в эллинистическом иудаизме, а в теологии Филона Александрийского *Логос* приобретает некие черты личного трансцендентно-имманентного посредника между Богом и творением [1, с. 179]. Через пролог Евангелия от Иоанна этот термин закрепляется в христианской традиции для обозначения трансцендентной, вечной, божественной сущности Иисуса Христа как Сына Божиего и явления этой сущности в эмпирическом мире [9, р. 87–90].

По словам Э. Гуденафа, Иустин никогда не проявлял никакого интереса к попыткам разрабатывать с последовательное теоретическое учение о Логосе [14, р. 140–141]. Для апологета это понятие отражает живую истину веры о вечной природе Иисуса Христа и о Его действии как до воплощения, так и после него. В первую очередь термин Логос отражает, по Иустину, идею откровения: именно Христос как Слово Бога, как Ангел является ветхозаветным патриархам и пророкам (Dial. 56.4; 60 и далее). При этом Иустину важно обозначить личностную

* Текст двух «Апологий» и «Диалога с иудеем Трифоном» Иустина Философа на русском языке мы приводим в переводе П. Преображенского с нашими исправлениями по изданию [5]; греческий текст указанных сочинений — по [18].

самостоятельность Логоса как «отличного по числу» от Отца, но не по сущности (ἕτερος ἀριθμῶ — Dial. 56.11; 62.2; 128.4; 129.1.) и не по воле [14, p. 150] и не допустить иудаистической трактовки Логоса как имперсональной «силы» Бога (Dial. 128; см.: [19]). Иустин называет Христа «Первороденным от Отца» (πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ — 1Ap. 53.2; 1Ap. 58.3; 1Ap. 46.2), чем указывает не только на время происхождения Логоса «перед творением» (Dial. 129.4), но и на онтологическое отношение Христа-Логоса ко всему творению как Божественного Разума и Первопринципа. Здесь, апологет развивает тезис ап. Павла о «новом творении» во Христе (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15). Логос есть не только «в начале» творения, Он Сам и есть Начало, Ἀρχή всего творения (Dial. 62.4). Действуя в людях как разумное начало, Логос, по Иустину, является первопринципом добродетели. В этом смысле все праведники до воплощения Логоса были «христианами» и, подобно современным Иустину христианам, они терпели гонения от нечестивых людей (1Ap. 46.4).

В связи с вышеизложенным пониманием Логоса-Христа особенно выделяется платоническое понятие μέθεξις. В платонизме μέθεξις является техническим термином для выражения отношения между материальными вещами и идеями. Согласно Платону, все существует благодаря причастности (μέθεξις) истинно сущему или бытию (τὸ ὄν) (см.: Plat. *Part.* 142–143; *Soph.* 256a. О параллелях терминологии «Апологий» Иустина со средними платониками см.: [12]). Эта причастность не должна быть понимаема как некое тождество трансцендентного сущего с отдельной вещью. Напротив, согласно Платону, «сущее» есть единое и нераздельное; отдельные же вещи, участвуя в «сущем», являются и совершенно отличными от него. Кроме того, у Платона использование термина μέθεξις в онтологическом смысле идет параллельно с религиозным и этическим использованием; Платон говорит об участии в Боге, реализуемом в меру человеческих способностей (καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν. (Plat. *Phaedr.* 253a)). В том же религиозном смысле, как о μέθεξις, у Платона говорится в знаменитой формулировке цели (τέλος) человеческой жизни: «уподоблении (ὁμοίωσις) Богу в меру сил» (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Plat. *Theaet.* 176b)). Онтологическое и религиозное употребление терминов связаны друг с другом: последнее является реализацией разумной природы человека. Эта связь между двумя терминами (μέθεξις и ὁμοίωσις) закрепляется в среднеплатонических рассуждениях о телесе как о предельной цели возможностей, заложенных в человеческой природе [2, с. 55, 298–299]. У Иустина термин ὁμοίωσις не встречается, а понятие μέθεξις принимается в особом смысле.

У Иустина комментарием к термину μέθεξις служит рассуждение о природе разумной души в «Диалоге с Трифоном иудеем». Здесь апологет определяет человеческую душу (ψυχή) как «принимающую (μεταλαμβάνουσα) жизнь» у Бога (Dial. 6,1). В этом контексте он говорит о значении «причастности» души Богу. Приводя известное высказывание о том, что «причастное чему-либо отлично от того, чему причастно (τὸ μετέχον τινὸς ἐκείνου οὐ μετέχει)» (Ibid. (Arist. *Met.* 990b)), Иустин отрекается от платонической идеи «сродства» (τὸ συγγενής) души Богу в смысле рассмотрения души как «части Божественного ума» (τοῦ βασιλικῆς νοῦ μέρος), то есть как «сродной» бессмертной природе, благодаря чему она обладает способностью созерцать Бога и посему достигать «счастья»

(ευδαιμονία) (Dial. 4.2). Относительно обратной связи со стороны человека Иустин утверждает, что «человек видит Бога не по сродству своему с Ним и не потому, что имеет ум, но потому, что воздержан и справедлив» (Οὐκ ἄρα, ἔφη, διὰ τὸ συγγενὲς ὄρα τὸν θεόν, οὐδ' ὅτι νοῦς ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σώφρων καὶ δίκαιος) (Dial. 4.3). И далее: «Итак, души не видят Бога, не переходят в другие тела... души способны понимать, что есть Бог, и что справедливость и благочестие — благо» (Dial. 4.7). Вот, собственно, то, чего душа может достигнуть через естественные способности. Таким образом, Иустин, отрицая природное родство человеческой души (разума) Богу, утверждает *волящий* характер связи разумной души с Богом: Бог желает, чтобы душа человека существовала, а сам человек должен ответить на этот дар-волеизъявление Бога своим желанием праведности и справедливости. В этом случае разум получает качество «видеть сродное сеющему Логосу Бога (2Ap. 13.3). «Причастность» формируется действием Логоса в исторической сфере, это действие откровения Логоса, которое происходит в ветхозаветных теофаниях, в воплощении Слова Бога, а также и в душах людей, определяющих в своем нравственном выборе. Именно в истории, в протекании эмпирического бытия, люди живут либо «согласно Логосу» (μετὰ λόγου), либо «противно Логосу» (ἄνευ λόγου) (1Ap. 46.3). Общая причастность Логосу в определенном смысле уравнивает лучших языческих представителей (таких как Гераклит и Сократ), с ветхозаветными праведниками (Анания, Азария, Мисаил и др.) (Ibid.). Кроме того, Иустин находит и нечестивых людей причастными Логосу. Однако эта причастность проявляется у них отрицательно, они действуют «против Логоса», что выражается в преследовании праведников и добродетельных людей, живущих «согласно Логосу» (Ibid.).

Таким образом, Иустин, указывая на Логос как божественную сущность Иисуса Христа, проводит мысль об универсальном значении христианской веры, а вместе с тем и о действии естественного откровения, которое, основываясь на природе людей, связанной с Божественным Логосом, развивается в истории, в действии праведных людей и встречает противодействие людей нечестивых. Это противостояние есть еще одна нить, связывающая дохристианское человечество с современным для Иустина христианством: теперь, когда Логос воплотился в человеке Иисусе Христе, ненависть тех, кто «против Логоса», усиливается. Тем самым выявляется сама сила, противодействующая Логосу на протяжении всей истории человечества, — действие демонов (2Ap. 8.3).

2. Семенной Логос и семя Логоса: целое и часть

Раскрывая и конкретизируя идею о всеобщей причастности Христу-Логосу, Иустин говорит во Второй Апологии о «семени Логоса, насажденном во всем человеческом роде» (τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου), которое, проявляясь в добродетельных людях, было причиной всего лучшего и прекрасного, а для демонов и злых людей служило причиной ненависти (2Ap. 8.1–2).

Термины «семя Логоса» (σπέρμα τοῦ λόγου) (2Ap. 8.1) и «семенной Логос» (σπερματικὸς λόγος) (2Ap. 8.3), используемые Иустином в рамках объяснения идеи универсальной причастности Логосу, отсылают нас к аналогичной

стоической доктрине. Эти понятия использовались стоиками для обозначения породительной способности мирового разума (логоса), а также всякой пневматической первичной структуры [21, I.497; 6, с. 109–110]. Сам Логос (Бог, Творческий огонь) понимается стоиками как «семя», содержащее в себе «семенные логосы» — потенции всех вещей, которые возникали, существуют и возникнут в будущем [21, I.98; 102]. Весьма важно, что учение о семенном Логосе включает в себе религиозно-философское обоснование этики стоицизма: наряду с тем, что Логос — это универсальный разум или мировой принцип, организующий универсум, он и принцип истинного знания и добродетели человека. «Семенные логосы» у стоиков соотносятся с первичными «общими понятиями» (*πρόληψεις, κοινὰ ἔννοιαι, communes notitiae*), согласно которым развивается разумное сознание (логос) человека. Разумная душа, будучи изначально *tabula rasa*, руководствуется этими пред-понятиями, постигая внешнюю действительность и свой внутренний мир. В рамках этого процесса возникают ценностные суждения: разумное существо соотносит внешнюю действительность со своим «я», принимает и отторгает предметы сначала из чувства собственного самосохранения, а затем исходя из понимания своего места в мире и разумности универсума (это стоическое учение о «присвоении», ойкеосисе, см.: [3, р. 243–248]). Таким образом, мировой Логос как разумная действительность «учит» человека, пробуждая в нем тождественную разумность, соразмерно состоянию души, внутреннего «я». Это есть и путь развития понятия о Боге (*πρόληψις θεοῦ*), уразумения и осуществления в самом себе божественного начала, тождественного мировому Логосу [там же, с. 120–121].

Некоторые мотивы стоического учения о *σπερματικός λόγος* прослеживается в космологии Иустина, в описании посреднической функции Логоса в процессе творения мира Богом (Dial. 84.2; 1Ap. 65.5; [14, р. 163–164]). Сам термин *σπερματικός λόγος* Иустин приводит всего два раза и оба раза в контексте обозначения Логоса, познание которого осуществляется отчасти (*ἀπὸ μέρους; κατὰ... μέρος*) естественными усилиями разума (2Ap. 8.3; 2Ap. 13.3.).

Гораздо большей смысловой нагрузкой апологет наделяет понятие *σπέρμα τοῦ λόγου*, которым обозначается естественное присутствие Божественного Логоса в индивидуальной душе. «Семя Логоса» определяется Иустином как «врожденное (*ἔμφυτον*)» человеку. Этим самым Иустин проявляет идейную связь с описанной выше стоической концепцией «общих понятий». У Иустина мы встречаем несколько пассажей, где упоминается аналогичная доктрина:

Бог не есть имя, но мнение, всажненное в человеческую природу, о чем-то неизъяснимом (*τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*) (2Ap. 6.3).

...в природе человеческой есть способность различать доброе от дурного (*διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*) (2A14.2).

Ибо такова природа всякой твари — быть способною к пороку и добродетели (*γεννητοῦ δὲ παντὸς ἤδε ἡ φύσις, κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι*), и ни одна из них не была бы достойною похвалы, если бы не имела возможности склоняться в ту или другую сторону (2Ap.7,6).

Вполне очевидно, что у Иустина принципом, отражающимся в термине «семя Логоса», является свободное раскрытие божественного начала в разумно-нравственной деятельности индивидуума. Но какова природа этой потенции, и какова ее религиозная функция связи человека с Богом? Решение этих вопросов зависит от понимания отношения между душой человека и Божественным Логосом как между частью и целым, сформулированного у Иустина как отношение «части семенного Логоса» (κατὰ σπερματικῆν λόγου μέρος), которая присутствует у всех людей, и открывшегося в Боговоплощении «знания и созерцания всего Логоса, который есть Христос» (κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ, ὑψίστην καὶ θεωρίαν), чем обладают христиане.

В истории интерпретации данного разграничения можно выделить несколько подходов.

Первый — онтологический. За основу берется стоический взгляд на отношение Бога и мира как истечения пнеумы в множественность вещей мира. Присутствие сперматического Логоса в душах людей понимается как *сущностное* присутствие, как эманация от Божественного Логоса. Неполнота этого присутствия есть неполнота разумности человеческой души, которая имеет лишь часть сперматического Логоса, что ниже всего Логоса [11, S. 25]. Однако такая интерпретация противоречит христианской космологии и психологии, не допускающей сущностного смешения Бога и творения. У Иустина этот момент отчетливо обозначен в рассуждении о природе души в «Диалоге с Трифоном», где апологет утверждает, что душа причастна бытию не по природе, а благодаря тому, что Бог этого хочет (Dial. 6.1–2).

Другая интерпретация — этическая. Источником концепции «семенного Логоса» Иустина определяется не стоицизм, а средний платонизм, в котором «семена Логоса» (и аналогичные термины: «семена добра», «искры добродетели» и проч. [2, с. 83, 293, 318]) понимались как совокупность интеллектуальных, моральных и религиозных потенций, врожденных человеку, которые в конечном итоге восходят к Душе мира. Принцип связи части и целого здесь, в отличие от первой интерпретации, смещен с целого на часть. Платонизм предполагает разрыв чувственного и умопостигаемого, следовательно, «семена Логоса» не исходят от Логоса, но изначально присутствуют в душе человека еще до телесного рождения. Это присутствие вечной умопостигаемой природы в индивидуальной душе проявляется через «припоминание», *anamnesis*, пробуждаемый добродетельной жизнью (Alc. Didask. 25.3 [7, p. 33]). Акцентуация личностно-этического момента в идее «семени Логоса» гораздо более отвечает Иустину, нежели онтологическая трактовка соотношения Божественного Логоса и отдельной души. Однако и здесь нет адекватности христианскому взгляду Иустина на отношение частичного присутствия Логоса к самому Логосу, полнота присутствия которого сосредоточена в воплощенном Слове Бога — Иисусе Христе.

Это соотношение принимает во внимание Хольте. Исследователь справедливо отмечает, что доктрина *prolepsis* была изменена Иустином в направлении, существенно расходящемся с ее значением как у стоиков, так и у платоников [16, p. 140]. У тех и у других моральные потенции находятся в контрасте с всецело развитой добродетелью как цели и назначения (τέλος, finis) человеческой

природы [21, I.179; 7, р. 37–38]. Приведенный выше контраст затрагивает естественные потенции добродетели, которые появляются до сознательных стремлений человека, как противопоставленные цели философии — осуществленной добродетели. Однако у Иустина «семенам» — начальным понятиям — противопоставлено не обладание совершенной добродетелью в стоическом или платоническом смысле, а «знание и созерцание всего Логоса, который есть Христос» (2Ар. 8.3). Иустин в понятии «семени» как способности не проводит качественного различия между ее потенциальным и актуальным модусом: стремления философов, основанные на естественной силе разума, не выходят в принципе за рамки начальной стадии, даже у их лучших представителей, таких как Сократ. Этим утверждением Иустин подрывает утверждение античной философии о том, что она способна привести человека к telos, т. е. к спасению и совершенству [16, р. 141–142], ибо это делает Христос своей силой (2Ар. 10.7). В 2Ар. 13.6 Иустин противопоставляет понятие «семени» в виде платонической телос-формулы сверхъестественному действию благодати Бога: «иное семя и некоторое подобие чего-либо, данное в меру сил» (σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν) и «иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати» (κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνεταί). Именно Логос-Христос есть полнота и телос всего.

Для правильного понимания этой иустиновой оппозиции частичного откровения через способность разума и совершенного откровения во Христе необходимо учесть важное наблюдение Хольте о том, что «семя Логоса» (σπέρμα τοῦ λόγου) в первом стихе цитаты и «семенной Логос» (σπερματικός λόγος) из третьего стиха отождествлять нельзя: первое — дар Логоса, отличный от Него Самого, второе — Сам Логос, личный и трансцендентный, но входящий в эмпирическую сферу, выступающий как «Сеятель», отражающийся в разумных способностях человека, который Ему подражает [16, р. 146].

3. Рациональный поиск личного Логоса

Прояснить упомянутую дистинкцию помогает дальнейшее рассуждение Иустина о части и целом применительно к Логосу во фрагменте 2Ар. 10.1–8. Здесь Иустин ясно демонстрирует, что Логос в подлинном смысле — это Иисус Христос, Он «весь Логос», Он Божественный Логос, который был явлен ради нас, восприняв всю природу в человеческом существе: теле, разуме и душе (τὸ λογικὸν τὸ ὄλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγενῆσθαι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν) (2Ар. 10.1). Иустин утверждает ограниченность познания, основанного на естественной причастности Логосу, как части (κατὰ λόγου μέρος) (2Ар. 10.2), которая противопоставляется всему, что присуще Логосу (πάντα τὰ τοῦ λόγου) (2Ар. 10.3). Все (πάντα) как объект познания сосредотачивается не в логосе природном, а во Христе-Логосе личном, воплощенном, историческом. Во Христе совершенным образом являет себя «Божественный закон», заложенный Богом в творение. Этот «закон» был извращен падшими ангелами, посеявшими в людях нечестие и идолопоклонство. Христос же раскрывает истинное понятие о Боге и смысл всего творения, возвращая человеку его достоинство (2Ар. 5–6). Таким образом, откровение Бога в природе, искаженное и утраченное, восстанавливается в откровении Логоса в истории.

Поэтому «семя Логоса» есть не просто разумная потенция, а сверхразумная, ведущая человека к личному Богу, открывающая видение Его действия в мире, в истории. Иустин считает (2Ар. 10.5–6), что в этом направлении отчасти шел Сократ, который увещевал людей «приобретать познание неведомого им Бога (θεοῦ τοῦ ἀγνώστου) посредством «разумного исследования» (διὰ λόγου ζήτησεως). Здесь очевидна аллюзия на речь ап. Павла в Ареопаге из 17-й главе Деяний, где апостол, развивая идею естественного откровения, говорит и о «неведомом Боге», и о «поиске Бога» человечеством (Деян 17:26–27; см.: [13, p. 156–158]). Иустин же, продолжая этот мотив апостола языков, вероятно, имеет здесь в виду стоическое понимание «исследования» (ζήτησις) как действия познающего сознания, стремящегося найти благуя цель, исходя из «общих представлений» [21, II.104]. Такое познающее сознание Иустин видит в лице Сократа, который учил отвращаться от идолопоклонства и искать «неведомого Бога» силами разума (2Ар. 10.6). Это было крайне тяжело, утверждает Иустин, но «Христос сделал это своей силой» (2Ар. 10.7). Апологет акцентирует самостоятельное действие Логоса-Христа как необходимое условие достижения цели разумного поиска. Тем самым Иустин постулирует «сотрудничество» между Божественным Логосом и человеческим разумом в процессе познания и достижения цели, телоса жизни. Таким образом, Логос-Христос приводится Иустином в контрасте с человеческим логосом-разумом (ἀνθρώπειος λόγος) как орудием созерцания и исследования, которое является средством постижения божественной истины, но несовершенным, тогда как Логос-Христос, «всещельный Логос» (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον), Сила Бога Отца восполняет все недостатки рационального поиска человека — не только ученого, но и простеца (2Ар. 10.8).

В определении богооткровенного аспекта человеческого знания Иустин использует платоническое и стоическое понятие συγγενία (2Ар. 13.2), обозначающее природную адекватность разума человека божественному уму. Если принимать в расчет тезис Хольте о том, что «семенной Логос Бога» — это не составляющая природы человека, а модус бытия личного Логоса-Христа, то, строго говоря, никакое природное «сродство» здесь не имеет места. Речь идет о рефлексии, усмотрении действия-присутствия Божественного Логоса в чем-то третьем: в мире, в истории. В пользу этого свидетельствует то, что положительные качества философских учений и художественных произведений Иустин обуславливает зрением — качеством восприятия, а не знанием — качеством интеллекта. Стоики, поэты, историки, по Иустину, отчасти видят сродное семенному Логосу Бога и поэтому говорят прекрасно (Ibid.). Следовательно, у Иустина речь идет о проникновении в вещи, о знании Логоса через способность особым образом *смотреть* на внешнюю действительность и *понимать* ее. В продолжении пассажа мы вновь встречаем связку зримого (ἄπλοτος) и мыслимого (γνώσις) (2Ар. 13.3).

Таким образом, естественное откровение посредством разумной способности рассматривается Иустином как отношение между человеческим разумом, Божественным Логосом и объективной реальностью, описываемой платоническими терминами τὰ ὄντα (2Ар. 13.3), τὰ πράγματα (2Ар. 10.4), πάντα (2Ар. 10.3), но по своей сути являющейся у Иустина, как мы уже знаем, реальностью Логоса-Христа (2Ар. 10.3; 8). Христос в действительности не может

быть разделен, но человеческое постижение Его несовершенно и расплывчато, косвенно дано через отражение в вещах или в истории, понимание которой происходит в усмотрении «сродного Логосу», или ее «логосности» (2Ап. 13.3). Иустин совмещает откровение Логоса в природе и с откровением Слова Бога в истории. Особенно отчетливо это прослеживается в 2Ап. 10.8:

Христу, Которого отчасти познал и Сократ, — ибо Он был и есть Слово, Которое находится во всем (ἐν παντί) и предвозвещало будущее, то через пророков, то и Само через Себя, когда соделалось подобострастным нам и учило этому, — поверили не только философы и ученые, но и ремесленники, и вовсе необразованные.

Логос охватывает не только все вещи, но и все времена. История у Иустина — это пространство действия Логоса, именно в этом аспекте Логос Бога есть Логос-Христос (1Апол. 44, 63). В этой связи важным оказывается описание разумного познания философов и учителей как видения, зрения. Можно говорить о логоцентричной и христоцентричной герменевтической установке, которая связывает у Иустина философов и пророков.

3. Ключевые моменты теории естественного откровения

Исходной точкой теории естественного откровения у Иустина является апологетическая задача объяснения универсальности христианской веры и раскрытия существа Иисуса Христа как Божественного Логоса, действующего всегда и везде.

Иустин рассматривает два взаимосвязанных фактора: действие разумного сознания человека и промыслительное действие Логоса Бога в мире и в истории. Опираясь на стоическую концепцию «семян логоса» как врожденных понятий, руководящих человеком на пути достижения осознания смысла мира и своего места в нем, Иустин постулирует естественную связь человечества с Логосом-Христом.

Разумные потенции в человеке не являются «частью» божественного Логоса, не имеют сущностной адекватности со Словом Бога, а являются ориентирами и указателями на присутствие Бога в мире и истории.

С помощью разума возможно, хотя и туманно, познавать смысловую подоплеку истории: действие Бога и противодействие злых сил.

Важным моментом теории естественного откровения выступает осознание ответственности индивида перед лицом Бога, деятельно присутствующего в мире, но дающего проявиться свободе волеизъявления разумных созданий. Сознание ответственности есть и осознание собственного места в мире и в истории.

Цель естественного откровения Иустин видит в воздержании от зла и открытии пути к восприятию сверхъестественной благодати Бога.

Заключение

Теория естественного откровения Иустина включает в себе два основных аспекта. Первый может быть рассмотрен как некий парадокс: постулирование универсального значения Христа и христианства на основании общего раз-

умного принципа, присущего всем людям, с одной стороны, и категорическое утверждение неспособности человеческого разума и рациональности познать подлинную, божественную истину, с другой. Второй аспект — это указание на причастность разума к универсальному Божественному промыслу и домостроительству, совершаемому Христом-Логосом в истории как до Боговоплощения, так и после него. Само событие воплощения Логоса Бога встраивается в процесс универсального разумного поиска как раскрытие и обнаружение на новом уровне всех разумных потенций, коими руководствовалося дохристианское человечество.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.11 Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / перев. с англ. В. А. Самойлова. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
- 2.10 Диллон Д. Средние Платоники / перев. с англ. Е. Афонасина. — СПб.: Алетейа, 2002.
- 3.9 Поленц М. Стоя. История духовного движения / пер. с нем. В. М. Линейкина. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015.
- 4.5 Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М.: Политиздат, 1990.
- 5.7 Св. Иустин Философ и Мученик. Творения / перев. прот. Петра Преображенского. — М.: Паломник, 1996.
- 6.17 Столяров А. А. Стоя и стоицизм. — М., 1995.
- 7.19 Alcinoüs. The Handbook of Platonism / trans. by John Dillon. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
- 8.6 Bultmann P. The Question of Natural Revelation // Essays Philosophical and Theological. — London: SCM PRESS LTD, 1941. — P. 90–118.
- 9.12 Barnard L. W. Justin Martyr, His Life and Thought. — Cambridge: Oxford University Press, 1967.
- 10.1 Danielou J. The Lord of History. Reflections on the Inner Meaning of History. — Chicago: Longmans, Green and Co Ltd, 1958.
- 11.18 Duncker L. Zur Geschichte der Christlichen Logoslehre in den Ersten Jahrhunderten Die Logoslehre Justin's des Märtyrers. — Göttingen, 1848.
- 12.15 Edwards M. J. On the Platonic Schooling of Justin Martyr // The Journal of Theological Studies. — 1991. — Vol. 42, No. 1. — P. 24–27.
- 13.21 Gartner B. The Areopagus Speech and Natural Revelation. — Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1955.
- 14.13 Goodenough E. R. The Theology of Justin Martyr. — Jena: Walter Biedermann, 1923.
- 15.4 Guerra A. J. Romans and the apologetic tradition. The purpose, genre and audience of Paul's letter. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- 16.20 Holte R. Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology. — 1958. — Vol. 12, Iss. 1. — P. 109–168.
- 17.3 Martens J. W. One God, one Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman law. — Boston: Brill Academic Publishers, 2003. — P. 105–125.
- 18.8 Patrologiae cursus completus. Series graeca. Tt. 1–161 / ed. J.-P. Migne. — T. 6. — Paris, 1857.

19.14 Price R. M. Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr // *Vigiliae Christianae*. — 1988. — No. 42. — P. 18–23.

20.2 Revelation // *New Catholic Encyclopedia* / 2nd edition. — Vol. 12. — The Catholic University of America. The Gale Group, Inc., 2003. — P. 187–190.

21.16 *Stoicorum veterum fragmenta* / H. A. Arnim. — Tt. I–III. — *Stuttgartiae in aedibus B. G. Tuebneri*, 1964.