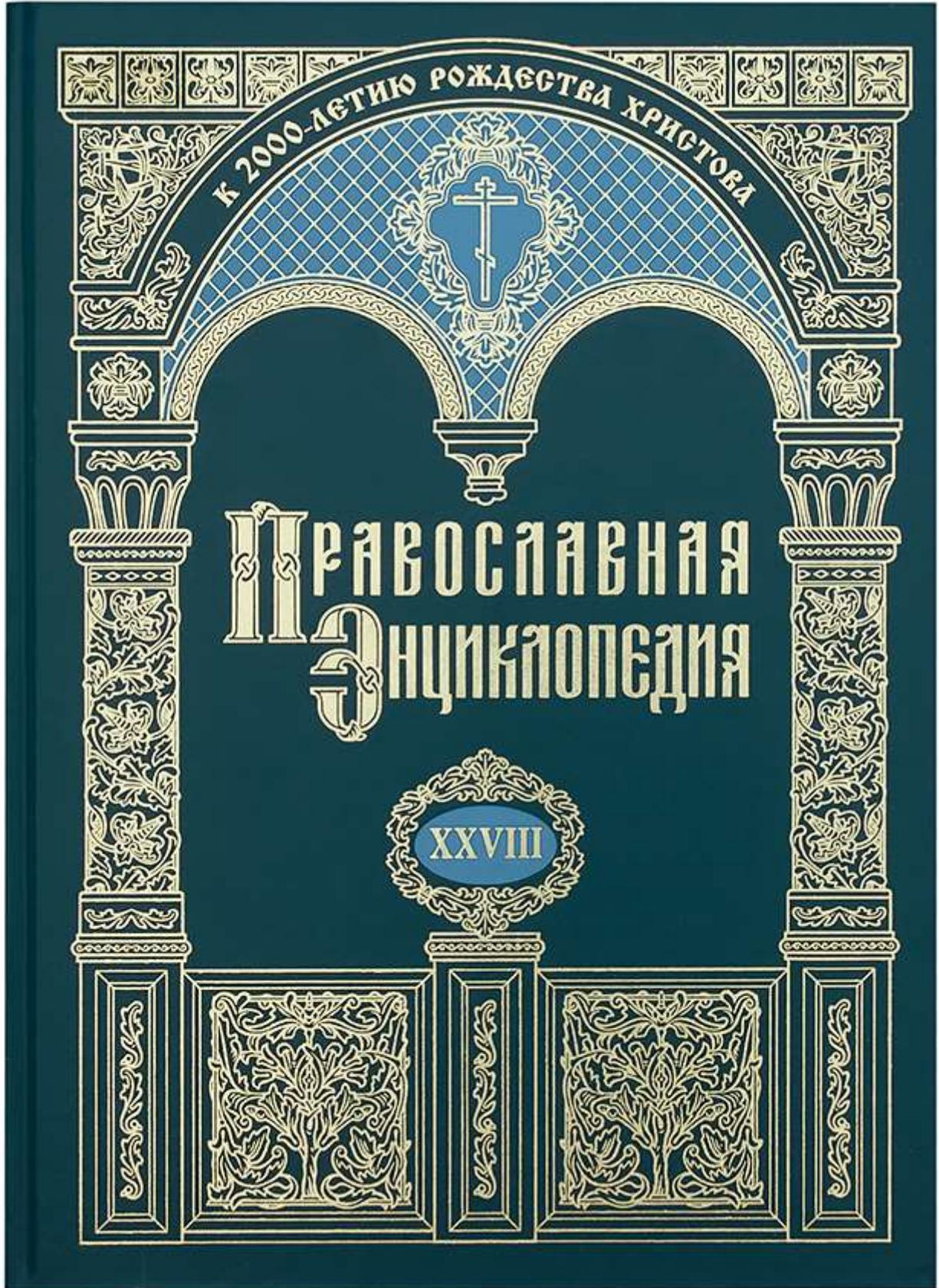


TEZAU LITURGIC
2 IUNIE

SF. MUCENIC
IUSTIN
FILOSOFUL



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-28
MOSCOVA, 2012



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35				
36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51				
52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62									

Т. 28, С. 610-637

Жизнь

Сочинения

Апологии

«Диалог с Трифоном иудеем»

Издания

Приписываемые

Учение

Отношение к философии

Учение о Боге. Триадология

Учение о Логосе. Христология и сотериология

Эсхатология

Учение о Свящ. Писании

- Свидетельство о совершении Крещения, Евхаристии и воскресного богослужения во II в.
- Почитание
 - Акты Иустина
 - Литургическое почитание
- Гимнография
- Иконография

ИУСТИН ФИЛОСОФ

[греч. Ἰουστῖνος Φιλόσοφος] (кон. I - нач. II в., г. Флавия Неаполь - 165, Рим), мч. (пам. 1 июня), апологет, отец Церкви.

Жизнь



Мч. Иустин Философ. Роспись ц. свт. Николая мон-ря Ставроникита, Афон. Мастера Феофан Критский и Симеон. 1546 г.

Свидетельства о жизни И. Ф. содержатся в его сочинениях, а также у древнехрист. писателей -

Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 8. 3-5; 11. 8-11; 16. 1 - 18. 10*), Татиана (*Tat. Contr. Graec. 19*), блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. De vir. illustr. 23*), свт. Фотия К-польского (*Phot. Bibl. 125, 234*); краткие упоминания о нем встречаются у мн. древних авторов и отцов Церкви (см.: *Iren. Adv. haer. IV 6. 2; V 26. 2; Eriph. Adv. haer. 46. 1; Georg. Mon. Chron. 16*; и др.). Именованье И. Ф. «философом и мучеником» встречается уже у Тертуллиана (*Tertull. Adv. Val. 5*) и Инполита Римского (*Hipp. Refut. VIII 16*). Важнейшим свидетельством мученической кончины И. Ф. и его речи на суде являются мученические Акты (*Acta Iustini*), к-рые считаются одними из самых древних подлинных документальных записей мученичества.

Исходя из того, что деятельность И. Ф. относится ко времени правления имп. Антонина Пия (138-161), - а пострадал он, согласно «Пасхальной хронике», в 165 г. (*Chron. Pasch. // PG. 92. Col. 629*), в дни соправления императоров Марка Аврелия и Луция Вера (161-169), - время его рождения приходится на последнее десятилетие I в. или на нач. II в. И. Ф. называет себя уроженцем г. Флавия Неаполь, древнего Сихема, в рим. пров. Сирии Палестинской (ныне Наблус, Израиль; *Iust.*

Martyr. I Apol. 1. 1). Сын Приска, внук Вакхия (Ibidem), от рождения свободный, вероятно, происходил из семьи греч. или рим. колонистов, переселенных в «Новый город» (Νέα πόλις) имп. *Веспасианом*, восстановившим его после разрушения в годы первой Иудейской войны (66-70). Указание И. Ф. своими соотечественниками самарян (II Apol. 15. 1; Dial. 120. 6) свидетельствует скорее о месте его рождения - Самарии, а не о семитском происхождении (вопреки мнению свт. *Епифания Кипрского* - *Eriph. Adv. haer.* 46. 1), т. к. И. Ф. не был обрезан (*Iust. Martyr. Dial.* 28. 2), был воспитан в языческих обычаях (I Apol. 53; Dial. 29, 41. 3) и, по всей видимости, не знал ни древнееврейского, ни арамейского языков (*Munier.* 2006. P. 12. Not. 6); в творениях И. Ф. не встречается к.-л. свидетельств его знакомства с учением или экзегезой самарян (*Bobichon.* Dialogue. 2003. Vol. 1. P. 77; *Skarsaune.* 1987. P. 421).

Из сохранившихся творений И. Ф. и отзывов др. авторов (*Euseb. Hist. eccl.* IV. 8. 3; 18. 1) следует, что он получил классическое образование, к-рое предполагало хорошее знание философии. Дальнейшее философское образование И. Ф. подробно описано им самим (*Iust. Martyr. Dial.* 2). Сначала И. Ф. обратился к

стоику, затем - к перипатетику и пифагорейцу. Стоик не удовлетворил И. Ф., поскольку не считал познания о Боге необходимыми; перипатетик хотел установить плату за занятия, за что И. Ф. счел его «недостойным имени философа» (Ibid. 2. 3) и оставил.

Пифагореец потребовал от него знания музыки, астрономии и геометрии, отказавшись принять не имевшего соответствующих познаний И. Ф. в ученики. Тогда И. Ф. обратился к платоникам, учение к-рых особенно привлекло его представлением о бестелесном, теорией идей, а также стремлением к созерцанию Бога, «ибо такова цель Платоновой философии» (Ibid. 2. 6).

Став учеником платоника, он достиг значительных успехов в преподаваемой ему философии (Ibidem; ср.: II Apol. 12. 1). Ряд исследователей признают историческую подлинность описания философских «странствий» И. Ф. (Chadwick. 1965. P. 280; Barnard. 1966. P. 11). Другие усматривают в этом эпизоде лит. вымысел и приводят возможные параллели, утверждая, что здесь использована общепринятая лит. схема, отражающая опыт обучения героя в различных философских школах, передаваемый с целью их критики (Goodenough. 1923. P. 57-77; Huldahl. 1966. S. 140-159; критику

подобного подхода см.: *Joly*. 1973. P. 38-41). Столь подробное повествование И. Ф. о своих философских исканиях, в описании к-рых автор мог следовать нек-рой лит. схеме, несомненно содержит в себе наряду с критикой стоицизма и учений *Аристотеля* и *Пифагора* отражение реальных событий его жизни (*Joly*. 1973. P. 41; *Bobichon*. Dialogue. 2003. Vol. 2. P. 578. Not. 14).

Точная дата обращения И. Ф. в христианство неизвестна, предположительно оно произошло до начала второй Иудейской войны (132-135), упоминаемой в «Диалоге с Трифоном иудеем» дважды (*Iust. Martyr*. Dial. 1. 3; 9. 3). На обращение И. Ф. сильно повлияла стойкость в вере христианских мучеников: «И сам я, когда еще услаждался учением Платона, слышал как поносят христиан, но, видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным, почел невозможным, чтобы они были преданы пороку и распутству» (II Apol. 12. 2). Поворотным моментом в обращении И. Ф., по его собственным словам, стала беседа с неким старцем-христианином, предположительно состоявшаяся в Эфесе (*Euseb*. Hist. eccl. IV 18. 6; ср. мнение Б. Багатти, считающего местом беседы

окрестности Кесарии Палестинской - *Bagatti*. 1979. P. 322). И. Ф. отправился на берег моря, где встретил «старца, почтенного видом, с приятной и важной осанкой» (*Iust. Martyr. Dial.* 3. 1; об образе старца см.: *Hofer*. 2003; *Bobichon. Dialogue*. 2003. Vol. 2. P. 580-581. Not. 4), с которым у него завязалась беседа на философскую тему. В ходе беседы старец аргументированно критиковал некоторые положения основных философских школ (*Iust. Martyr. Dial.* 4-6), противопоставляя им писания пророков, мужей блаженных, праведных и угодных Богу, говоривших Духом Святым и живших гораздо раньше, чем «почитаемые за философов» (*Ibid.* 7. 1). Пророки возвестили людям Истину, прославляли Творца всего, Бога Отца, и возвестили о посланном от Него Христе, Сыне Его; их пророчества исполнялись и исполняются, что заставляет принять их свидетельство. В результате беседы со старцем И. Ф. понял, что эта философия «единственная, незыблемая и полезная» (*Ibid.* 8. 1).

После обращения в христианство И. Ф. продолжал носить плащ философа (*Ibid.* 1. 2; «служил Божественному Слову в одежде философа» - *Euseb. Hist. eccl.* IV 11. 8), оставаясь таковым «и в речах, и в жизни, и по

внешнему виду» (*Phot. Bibl.* 125). Убежденный, что «всякий, кто может говорить истину и не говорит, будет осужден Богом» (*Iust. Martyr. Dial.* 82. 3), он, по-видимому, проповедовал в различных городах, ведя жизнь странствующего учителя (ср.: *Ibid.* 14. 2; *Barnard.* 1966. P. 12; *Allert.* 2002. P. 30). Известно, что И. Ф. жил нек-рое время в Риме (*Euseb. Hist. eccl.* IV 11. 11), причем дважды (*Acta Iustini.* АВ 3. 3; С 2. 5), и пострадал за Христа во время 2-го пребывания в городе. В Риме И. Ф. основал христ. катехизическую школу (*Phot. Bibl.* 125; *Acta Iustini.* В 3. 2; С 2. 5), куда мог прийти любой желающий приобщиться к «истинным учениям». Наиболее известным учеником И. Ф. является Татиан, «достигший расцвета» вместе с И. Ф. (*συνακμάζει Ἰουστίνῳ τῷ φιλοσόφῳ* - *Eriph.* Adv. haer. 46. 1) и по прибытии с ним в Рим занимавшийся в его школе (*Ibidem*; *Tat. Contr. Graec.* 19). Имена др. учеников И. Ф.- Харитона, Хариты (Харито - Харιτό), Евелписта, Иеракса, Пеона и Ливериана, принявших мученическую смерть вместе со своим учителем,- упоминаются в Актах Иустина (относительно упоминания в числе учеников И. Ф. «другого Иустина» см.: СДХА. С. 345-347). Имена учеников греческие, за исключением единственного латинского

(Ливериан). Одним из учеников И. Ф. была женщина - Харита. Евелпист, названный «рабом Кесаря» (Acta Iustini. В 4. 3), отвечал на допросе, что, как и Пеон и Иеракс, принял христианство от родителей, живущих в Каппадокии. Иеракс указывает, что пришел из Икония Фригийского (Ibid. АВ 4. 8; относительно разночтений см.: СДХА. С. 371. Примеч. 4). Среди 6 мучеников, пострадавших с И. Ф., имена пятерых наиболее часто встречаются среди рабов и вольноотпущенников; социальный статус Хариты неопределен, т. к. ее имя зафиксировано в Риме лишь Актами Иустина (СДХА. С. 354-355. Примеч. 3). В столице империи, где находились представители мн. религий и философских течений, И. Ф. обращался не только к христианам, но и участвовал в публичных диспутах с иудеями и языческими философами (ср.: *Iust. Martyr.* II Aроl. 3. 4-6; Dial. 50. 1-2; 64. 2; 67. 3). Он пишет об одном из таких диспутов, происшедшем в Риме с неким киником Крискентом (II Aроl. 3. 1). По мнению И. Ф., Крискент, в силу того что всенародно обвиняет христиан «в угоду и удовольствие обольщенной толпе» в безбожии и нечестии, «не стоит того, чтобы называть его философом» (Ibid. 3. 2).

Далее И. Ф. рассказывает, что, задав Крискенту ряд вопросов, «доказал, что он вовсе ничего не знает» и предложил императору проверить истинность своих слов, повторив диспут с Крискентом в его присутствии (Ibid. 3. 4-5). Подобная смелость И. Ф., столь уверенно готового отстаивать невиновность христиан и истинность их учения перед лицом имп. власти, может свидетельствовать о его явном успехе в подобных диспутах (см.: *Munier*. 2002. P. 18). Согласно Актам Иустина, в дни 2-го пребывания И. Ф. в Риме он и 6 его учеников были арестованы и предстали перед судом префекта (ἐπαρχος) Квинта Юния Рустика (163-168), философа-стойка и учителя имп. Марка Аврелия. На вопрос префекта об учении, к-рого придерживается И. Ф., мученик ответил: «Я старался познать всякие учения, но пристал к истинным учениям христиан, хотя они и не нравятся лжемудрствующим» (Acta Iustini. AV 2. 3). Далее И. Ф. исповедал веру в Бога «Творца мира и Создателя всей твари» и «Господа Иисуса Христа Отрока Божия, о Котором предсказано было пророками, что Он придет к роду человеческому глашатаем спасения и наставником добрых учений» (Ibid. 2. 5). После того как И. Ф. и его ученики решительно исповедали себя христианами, префект Рустик

спросил, уверен ли И. Ф. в том, что после бичевания и казни он взойдет на небо?

«Надеюсь благодаря терпению, если претерплю. Но знаю, что и проживших правильно ожидает благодать Божия» (Ibid. A 5. 2). Несмотря на угрозы префекта, мученики отказались принести жертвы идолам, после чего были подвергнуты бичеванию и обезглавлены.

Распространенное в лит-ре мнение о причастности к смерти И. Ф. киника Крискента основывается на свидетельстве об этом Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1*). Сам И. Ф. выражал опасение, что претерпит смерть по вине Крискента (*Iust. Martyr. II Apol. 3. 1*), к-рый, по словам Татиана, называя себя философскиником, настолько боялся смерти, что старался причинить ее как зло и И. Ф., и ему «за то, что Иустин, проповедуя истину, обличал философов в сластолюбии и лжи» (*Tat. Contr. Graec. 19*). При этом Татиан не уточняет, удалось ли намерение Крискента по отношению к его учителю. Вероятно, приняв во внимание дошедшие до него свидетельства церковных писателей о мученической кончине И. Ф. и слова самого И. Ф. и близкого ему ученика Татиана, Евсевий заключил, что именно «козни Крискента» привели к смерти И. Ф. (Лебедев А.

П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 97-99).

Поскольку все достоверные источники, включая Акты Иустина, об этом умалчивают, невозможно определить, причастен ли был враждебный И. Ф. Крискент к его аресту и смерти (см.: *Osborn.* 1973. P. 8-10; *Allert.* 2002. P. 30-31).

Сочинения

Согласно Евсевию, И. Ф. написал много произведений, которые «свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном» (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 1*). Высокий авторитет «предивного Иустина» (*Tat. Contr. graec. 18*) подтверждается не только ссылками на него и заимствованиями из его творений у последующих церковных писателей, но и мн. приписываемыми ему неподлинными сочинениями. Тертуллиан отзывался о нем как о древнейшем антиеретическом писателе, к-рый выступал в т. ч. против валентиниан (*Tertull. Adv. Val. 5*). Евсевий приводит отрывок из сочинения неизвестного ему автора, боровшегося с ересью Артемона, в к-ром среди авторитетных апологетов и полемистов имя И. Ф. указано на 1-м месте (*Euseb. Hist. eccl. V 28. 4*).

Полный корпус дошедших до наст. времени подлинных и традиционно приписываемых И. Ф. сочинений сохранился в единственной рукописи Paris. gr. 450 (1364 г.), к-рая, возможно, была приобретена для кор. Франциска I (1515-1547) франц. послом в Венеции и доставлена в королевскую резиденцию в Фонтенбло в 1541 г. (*Archambault*. 1909. Vol. 1. P. XXIII). Рукопись открывается подборкой свидетельств Евсевия и свт. Фотия К-польского об И. Ф., сщмч. Поликарпе Смирнском и сщмч. Иринее Лионском, затем следуют 12 приписываемых И. Ф. сочинений («К Зине и Серину», «Увещание к элинам», «Диалог с Трифоном иудеем», «Апология за христиан к Римскому сенату» и «Апология вторая за христиан к Антонину Пию», «О единовластительстве», «Изложение истинной веры», «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля», «К элинам», «Вопросы христиан элинам», «Ответы православным на некоторые необходимые вопросы», «Вопросы элинов христианам о бестелесном, о Боге и о воскресении мертвых» и фрагмент «О воскресении»).

Среди древних авторов первым наиболее подробный список трудов И. Ф. приводит Евсевий (*Euseb. Hist. eccl. IV 18*), упоминающий

наряду с 2 Апологиями, «Диалогом...», трактатами «К элинам» и «О единовластительстве» также сочинения «Псалт» (Ψάλτης) и «О душе» (Περ ψυχῆς). В завершении списка Евсевий указывает, что имеются многочисленные др. труды И. Ф. (Ibid. IV 18. 9). К списку Евсевия свт. Фотий К-польский ошибочно добавляет «Апологию за христиан против элинов и против иудеев» (Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κα κατὰ Ἑλλήνων κα κατὰ Ἰουδαίων; возможно, здесь свт. Фотий объединяет обе Апологии с «Диалогом...»), «Против первых двух книг аристотелевской физики» (Κατὰ τοῦ πρώτου κα δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως) и «Краткие разрешения направленных против веры недоумений» (Ἀποριῶν κατὰ εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις). Подлинными сочинениями И. Ф. являются 2 Апологии и «Диалог с Трифоном иудеем». Из утраченных наиболее значительным считается «Сочинение против всех появлявшихся ересей» (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), на которое ссылается сам И. Ф. (Iust. Martyr. I Apol. 26. 7). Предлагая в 1-й Апологии это сочинение императору, его сыновьям и сенату, И. Ф. называет некоторых опровергаемых в нем ересиархов (Симон Волхв, Менандр, Маркион - I Apol. 26). Сщмч. Иринеи Лионский ссылается

на утраченное сочинение И. Ф. «Против Маркиона» (*Iren. Adv. haer. IV 6. 2*). Евсевий приводит цитаты из него, вероятно на основании текста сщмч. Иринейя (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 9*; ср.: *Ibid. IV 11. 8-9*). Вопрос о том, представляет ли собой трактат «Против Маркиона» отдельное сочинение или часть «Сочинения против всех появлявшихся ересей», остается открытым.

Из сохранившихся у различных авторов под именем И. Ф. фрагментов, не являющихся частями его дошедших до наст. времени аутентичных сочинений, подлинными признаются 3 (CPG, N 1078; PG. 6. Col. 1592-1593): цитата о Боге Отце из соч. «Против Маркиона» (*Iren. Adv. haer. IV 6. 2*; *Euseb. Hist. eccl. IV 18. 9*); фрагмент о сатане (*Iren. Adv. haer. V 26. 2*); фрагмент о подобии демонов разбойникам (*Tat. Contr. Graec. 18*; *Euseb. Hist. eccl. IV 16. 7*). Фрагменты 3 сохранившихся аутентичных сочинений И. Ф. и аллюзии на них имеются в трудах мн. древних авторов, прежде всего в «Церковной истории» Евсевия (12 отрывков из Апологий и 5 из «Диалога...»); см.: *Marcovich. Apologiae. 2005. P. 1-5*; *Idem. Dialogus. 2005. P. 1*) и в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина (8

отрывков из Апологий и 1 из «Диалога...» - Ibidem).

АПОЛОГИИ



Иустин Философ вручает «Апологию» императору. Гравюра Жака Калло. Ок. 1630 г. (Кабинет эстампов, Национальная библиотека, Париж)

I. Рукописная традиция. Полный текст Апологий содержится в 2 рукописях - Paris. gr. 450, и в ее апографе - Lond. Brit. Lib. Loan 36/13 (1541 г.). Свидетельство И. Ф. о совершении Крещения, Евхаристии и воскресного богослужения (*Iust. Martyr. I Apol.* 61, 65-67) сохранилось в рукописях Vat. Ottob. gr. 274 (XVI в.), Paris. Suppl. gr. 190 (XVII в.), Ath. Vator. 33 (2-я пол. XVI в.), в лат. переводе в Ambros. lat. N. 142 infer. (1564 г.) и Monac. lat. 132 (1565 г.) (*Marcovich. Apologiae. 2005. P. 5-7; Munier. 2002. P. 83-87).*

В Paris. gr. 450 первой помещена краткая «Апология в защиту христиан к римскому сенату» (Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον), традиционно разделяемая в изданиях на 15 глав. За ней следует более пространная «Апология вторая в защиту христиан к Антонину Пию» (Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν εὐσεβῆ), состоящая из 68 глав. После издания Апологий П. Мараном (1742) издатели помещали и называли пространную Апологию первой (I Apol.), краткую - второй (т. н. малая, II Apol.). Начало малой Апологии утрачено, сохранившийся текст содержит отсылки на отсутствующие в ней мысли, соотносимые с представленными в, очевидно, предшествовавшей ей 1-й Апологии. На основании этого, а также несколько тезисного характера 2-й Апологии исследователями был поднят вопрос о взаимном отношении этих текстов и о количестве Апологий И. Ф. (подробнее см.: *Huldahl*. 1966). В совр. науке существует 3 подхода к этой проблеме: 2 Апологии - 2 отдельных труда (*Ehrhardt*. 1953; *Keresztes*. *The Literary Genre*. 1965; *Idem*. *The «So-Called» Second Apology*. 1965); 2-я Апология - дополнение к 1-й (т. н. теория приложения, впервые выдвинутая Дж.

Грейбом и широко распространенная среди исследователей

(*Grabe*. 1700; *Harnack*. *Geschichte*. Bd. 2/1. S. 274 sq.; *Goodspeed*. 1914. S.

25; *Chadwick*. 1965. P. 275-279; *Huldahl*. 1966. S. 14 sqq.); обе Апологии - единый текст,

который, согласно гипотезе Э. Шварца

(*Eusebius Werke*. Bd. 2: *Die Kirchengeschichte* / Hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen. Lpz., 1909. Tl. 3. S. CLVI-CLVII. (GCS; 9)), мог быть разделен

переписчиком на 2 части под влиянием свидетельства Евсевия о 2 Апологиях И. Ф.

(*Euseb. Hist. eccl.* IV 18. 2) (*Holfelder*. 1977. S. 48-66, 231-251; *Munier*. 2002. P. 22-24, 33-38).

II. Адресат, время и место написания.

Основанием для установления времени написания Апологий (если не учитывать гипотезу самостоятельности малой Апологии)

служит адресат 1-й Апологии - имп. Антонин Пий, его приемные сыновья Марк Аврелий и

Луций Вер, сенат и рим. народ. Сохраненное рукописью надписание Апологии вызывает ряд

исторических и текстуально-критических затруднений, связанных прежде всего с

отсутствием титула «кесарь» у Марка Аврелия («Вериссима философа»). Если исключить

ошибку переписчика, то в таком случае Апология была составлена ранее кон. 138 - нач.

139 г., времени получения Марком Аврелием этого титула. Подобное предположение маловероятно, т. к. название «любитель наук» (ἐραστῆς παιδείας - I Apol. 1. 1), подразумевавшее изучение свободных искусств, не могло быть отнесено И. Ф. к Луцию Веру, к-рому в это время было лишь 9 лет. Марк Аврелий, к любомудрию к-рого И. Ф. взывает наряду с благочестием его приемного отца, начал изучение стоицизма по достижении 25-летнего возраста (ок. 146 г.; *Birley A. Marcus Aurelius. L., 1966. P. 118-126*) и ранее не мог именоваться И. Ф. «философом». На основании этого факта нижней временной границей составления Апологии является 147 год (вступление Марка Аврелия в обязанности соправителя). Верхней временной границей является 161 год (смерть Антонина Пия и начало соправления Марка Аврелия и Луция Вера). Некоторые фразы из Апологий позволяют определить возможное время их написания более точно. И. Ф. говорит о рождении Христа за 150 лет при Квиринии (*Iust. Martyr. I Apol. 46; ср.: Лк 3. 23*) - это позволяет предположить, что Апология составлена между 147 и 154 гг. (*Harnack. Geschichte. Bd. 2/1. S. 227*). Говоря о воздержанной жизни христиан, И. Ф.

упоминает о прощении юноши-христианина в адрес александрийского префекта Феликса (*Iust. Martyr.* I Apol. 29. 2). Из префектов Александрии во II в. известен только один, носивший подобное имя - Луций Мунаций Феликс, исполнявший обязанности префекта Египта в 148-154 гг. (*Prosopographia Imperii Romani.* V., 1983. Pars 5. Fasc. 2. M 723). Казнь 3 христиан, описанная во 2-й Апологии (*Iust. Martyr.* II Apol. 1-2), была совершена по приговору Квинта Лоллия Урбика, бывшего префектом Рима ок. 146-161 гг. (*Prosopographia Imperii Romani.* 1970. Pars 5. Fasc. 1. L 327). Евсевий, повествуя в «Хронике» о выступлении Крискента против И. Ф., относит его ко 2-му году 233-й Олимпиады, т. е. к 153-154 гг. В пользу этого времени составления Апологии говорит также и то, что в 153 г. Луций Вер, не принимавший до этого непосредственного участия в правлении, вошел в сенат. Тем самым он стал заметной фигурой в жизни империи и начал упоминаться в подаваемых на имп. рассмотрение прошениях (*Munier.* 2002. P. 28). Т. о., большинство исследователей относят составление Апологий ко времени ок. и неск. позднее 153 г. (сводка датировок Апологий: *Ibid.* P. 28-29. Not. 4). Наиболее вероятным местом написания Апологий является Рим, в

пользу к-рого говорят описания событий во 2-й Апологии (*Iust. Martyr. II Apol. 1-3*).

III. Содержание 1-й Апологии. С т. зр. риторики 1-я Апология представляет собой *libellus* - ходатайство частного лица, обращенное к императору, цель написания к-рого заключалась в призыве к изменению политики империи по отношению к угнетаемым христианам. Во вступлении (главы 1-3) И. Ф. обращается к имп. Антонину Пию, его приемным сыновьям Марку Аврелию и Луцию Веру, к священному сенату и всему рим. народу с прошением о людях, несправедливо ненавидимых и гонимых, называя себя одним из них. Т. к. философы и люди благочестивые «должны уважать и любить только истину» и даже под страхом смерти «стараться соблюдать правду в словах и поступках своих», апологет предлагает вниманию императора дело христиан в надежде на непредвзятость его суда: «Вы называетесь благочестивыми и философами и слывете везде блюстителями наук: теперь окажется, таковы ли вы на самом деле» (гл. 2). Он призывает справедливо исследовать обвинения против христиан, для чего обещает показать их жизнь и учение, считая это своей обязанностью (гл. 3). Прежде всего И. Ф. опровергает основные обвинения в

адрес христиан и показывает, что: одно именование человека себя христианином не является доказательством его вины; обвинения христиан в безбожии происходят по наущению злых духов, почитаемых язычниками за богов - христиане же поклоняются истинному Богу Отцу, Его Сыну и «пророческому» Духу; христиане невиновны в приписываемых им преступлениях, их учение возвышенно (главы 4-12). Далее И. Ф. приступает к изложению христ. вероучения (главы 13-60), истинность которого подтверждается переменами в жизни обратившихся ко Христу язычников. В заключение И. Ф. описывает христ. богослужение (таинства Крещения и Евхаристии - главы 61-67) и, напоминая о грядущем Суде Божиим, просит императора не осуждать и не казнить невиновных (гл. 68). Для подтверждения своей правоты И. Ф. прилагает копию рескрипта имп. Адриана к Минуцию Фундату (проконсул Азии в 123-124 гг. - *Prosopographia Imperii Romani*. 1983. Pars 5. Fasc. 2. M 612), предписывающего судить христиан на основании формального судопроизводства и наказывать их только за преступления, а не в угоду толпе. Согласно «Церковной истории» Евсевия, изначально в Апологии приводился лат. текст рескрипта, к-

рый был переведен на греческий Евсевием (*Euseb. Hist. eccl. IV 8. 7-8*). Вслед. утраты лат. оригинала рукописная традиция 1-й Апологии сохранила именно греч. текст Евсевия (*Munier. 2002. P. 314. Not. 1*), к-рый позднее снова был переведен на латынь Руфином Аквилейским.

IV. Содержание 2-й Апологии. Сохранившийся текст малой Апологии, начало которой утрачено, начинается с описания И. Ф. недавних событий - несправедливой казни Птолемея и 2 др. христиан префектом Рима Урбиком по доносу язычника за исповедание ими своей веры. Раскрывая произвол в отношении христиан и их бесправность, И. Ф. говорит, что и сам наверняка претерпит смерть от таких гонителей, как Крискент (гл. 3). Далее апологет отвечает на насмешки язычников относительно мученичества христиан: почему последние не убивают себя сами и почему Бог не защищает их от мучений. Демоны, не терпящие всех удаляющихся от зла, особенно ненавидят христиан, возбуждая против них гонителей. И. Ф. показывает превосходство учения Христова над человеческими учениями и опровергает обвинения его последователей в нечестии.

«Диалог с Трифоном иудеем»

(Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος). I. Рукописная традиция. Подобно Апологиям, текст «Диалога...» сохранился в ркп. Paris. gr. 450 и в ее апографе Lond. Brit. Lib. Loan 36/13. В тексте рукописи встречаются многочисленные лакуны (их перечень см.: *Marcovich. Dialogus. 2005. P. 4-6*), наиболее значительными из к-рых являются начало сочинения и пропуск в гл. 74, вероятно, связанный с делением «Диалога...» на 2 книги, отражающие 2 дня беседы И. Ф. с Трифоном и его друзьями. Т. Цан доказал, что лакуна между Dial. 74. 3 и 74. 4 достаточно велика - утраченный текст мог занимать один или неск. рукописных листов (*Zahn. 1886. S. 37-45*). Изначальное деление «Диалога...» на 2 книги, отсутствующее в рукописи, подтверждается указаниями в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. Sacra parall. // PG. 96. Col. 481*), где цитата из Dial. 82. 3 сопровождается надписанием «Святого Иустина... из второй книги к Трифону» (Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' Λόγου) и аналогичным примечанием в катенах на Пс 2. 3 (*PG. 6. Col. 1597; Marcovich. Dialogus. 2005. P. 315-316*). Вероятно, указанный пропуск содержал описание завершения 1-го дня беседы и начала

2-го. Напр., в 1-й день беседы Трифон отмечает, что день уже на исходе (*Iust. Martyr. Dial. 56. 16*). В др. месте И. Ф. предлагает собеседникам обдумать слова Свящ. Писания, когда они вернутся домой (*Ibid. 74. 2*). Во 2-й день беседы И. Ф. 7 раз упоминает о том, что обсуждалось «вчера» и о чем говорится «сегодня» (*Ibid. 78. 6; 85. 4, 6; 92. 5; 94. 4; 118. 4; 122. 4*), причем ему приходится повторять отдельные высказанные накануне мысли для вновь пришедших (*Ibid. 85. 6; 94. 4*). Наконец, И. Ф. отмечает, что «солнце уже на западе» (*Ibid. 137. 4*), т. е. это означает завершение 2-го дня беседы. В конце разговора Трифон упоминает о намерении И. Ф. в ближайшее время отплыть на корабле (*Ibid. 142. 1*), что предполагает предварительное замечание об этом самого И. Ф., которого нет в сохранившемся тексте «Диалога...». Невозможно предположить, что И. Ф., тщательно описывавший все подробности диалога, поведение слушателей и даже их жесты, обошел молчанием столь существенный момент, как перерыв в беседе и ее возобновление на следующий день.

II. Адресат, место и время написания. В заключительной части сочинения И. Ф. обращается к некоему Марку Помпею (*Ibid. 141. 5*). По-видимому, это имя также

упоминалось в утраченном вступлении «Диалога...» (ср. обращение φίλτατε (любезнейший) - Ibid. 8. 3). Место описываемой беседы в сохранившемся тексте прямо не называется. Согласно косвенным указаниям, события происходят в приморском городе (Ibid. 3. 1; 142. 1), где И. Ф. обратился в христианство (Ibid. 2. 6; 3-8. 2). Евсевий, возможно основываясь на утраченном вступлении к «Диалогу...», уверенно называет местом беседы г. Эфес (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 6*). Автор «Диалога...» указывает, что его действие происходит во время второй Иудейской войны, вызванной восстанием под предводительством *Бар-Кохбы* (132-135). Война заставила иудея Трифона покинуть родину (*Iust. Martyr. Dial. 1. 3*), «о бывшей в Иудее войне» говорят спутники Трифона перед началом его беседы с И. Ф. (Ibid. 9. 3). Указание на фактическое время написания сочинения также содержится в его тексте: в одном из ответов собеседникам И. Ф. ссылается на свое письменное прошение императору (Ibid. 120). Т. о., «Диалог...» был написан после Апологий, т. е. позднее 153-154 гг., но до 161 г., времени смерти имп. Антонина Пия, правление которого, как это следует из «Диалога...» (Ibid. 120. 6), еще продолжалось во время составления И. Ф.

текста (*Сагарда*. 2004. С. 264). Место написания «Диалога...» неизвестно.

III. Предполагаемая аудитория. Существуют различные мнения исследователей относительно главного адресата «Диалога...» (подробнее см.: *Rokéah*. 2002. Р. 6-11; *Marcovich*. *Dialogus*. 2005. Р. 64-65). 1.

Язычники и христиане

(*Harnack*. 1883; *Hubik*. 1912; *Goodenough*. 1923; *Voss*. 1970; *Remus*. 1986). По мнению Г.

Ремьюса, «Диалог...» адресован язычникам, а также христианам, живущим в окружении язычников и иудеев. И. Ф. показывает, что сама по себе философия без опоры на

Божественное Откровение не может достичь истины. Он стремится доказать, что иудейское Писание и его христ. толкование одинаково являются «плодами Единого Духа Боговдохновения и Откровения»

(*Goodenough*. 1923. Р. 99). Др. ученые (П.

Прижан, Х. Ф. фон Кампенхаузен, Л. Гастон)

подчеркивают сильное влияние на содержание и аргументацию «Диалога...» угрозы ересей, в особенности гностицизма (напр., аргументация и выражения, направленные против

последователей Маркиона; в частности,

постоянное отождествление Бога Писания с Творцом всего, Отцом и Всемогущим). Согласно

Гастону, христ. авторы II в. обращались не к иудеям, но к язычникам, к-рые интересовались христианством, а также к самим христианам: использование ВЗ в антииудейской лит-ре было направлено не на доказательство Божественной природы Христа иудеям, а на убеждение христиан в том, что Свящ. Писание иудеев совместимо с верой во Христа (*Gaston*

L. Retrospect // Anti-Judaism in Early Christianity / Ed. S. G. Wilson. Waterloo (Ont.), 1986. Vol. 2: Separation and Polemic. P. 165).

2. Иудеи и христиане (*Stylianopoulos. 1975; Wilson. 1995).*

Согласно С. Уилсону, «Диалог...» адресован христианам для укрепления их веры и защиты от иудейской пропаганды, а иудеям - для обращения их в христианство. Основные аргументы Т. Стилианопулоса: миссионерский характер «Диалога...» и присутствующие в тексте доказательства иудейского прозелитизма (ср.: *Iust. Martyr. Dial. 32. 5; 122-123*, где упоминаются обращенные из язычников; *Stylianopoulos. 1975. P. 13-15, 33-44, 69-95, 194*); отличие в отношении И. Ф. к оппонентам-иудеям от позиции авторов др. антииудейских сочинений, начиная с Варнавы апостола Послания и заканчивая свт. Иоанном Златоустом (примирительный тон И. Ф. и

осуждение иудеев др. авторами связаны с разными целями этих сочинений); абсолютный авторитет Свящ. Писания для обеих сторон (см.: *Iust. Martyr. Dial. 28. 2; 120. 5*); предполагаемое автором знание читателем Свящ. Писания, библейских реалий и Евангелий (ср. адресованные язычникам Апологии, где И. Ф. находит нужным рассказать о происхождении *Септуагинты*, пояснять упоминаемые в ней детали); обсуждение темы избранности Израиля (ср.: *Ibid. 11. 4-5; 32. 5; 39. 1-5; 43. 2; 116, 119-125, 130-141* и др.). В «Диалоге...» встречается значительно больше цитат и аллюзий на ВЗ по основным темам иудео-христ. полемики, нежели в предназначенных для язычников Апологиях. Темы, относящиеся к языческой культуре, затрагиваемые в Апологиях, полностью отсутствуют в «Диалоге...» (напр., стоическая концепция Логоса; положительное отношение к философам и их учениям).

3. Образованные язычники. Согласно Дж. Льё (*Lieu. 1996*), упоминание в «Диалоге...» Марка Помпея, к-рого она считает непосредственным адресатом сочинения, а также многочисленные параллели с диалогами *Сократа* предполагают образованную языческую аудиторию.

4. Иудейские прозелиты (Hyldahl. 1966; Donahue. 1973; Nilson. 1977; Skarsaune. 1987; Marcovich. Dialogus. 2005). Некоторые исследователи видели иудейских прозелитов и в спутниках Трифона, отмечая их острую реакцию на слова И. Ф. в Dial. 122. 2 (О. Скарсаун) и упоминание в Dial. 23. 3 (Цан). В «Диалоге...» термин «прозелиты» употребляется преимущественно в связи с иудаизмом (язычники, стремящиеся к принятию иудаизма - ср.: *Iust. Martyr. Dial. 23. 3; 80. 1; 122-123*). В этой же связи в тексте упоминаются «боящиеся Бога» (*Ibid. 10. 4; 98. 5; 122. 2*, ср.: *Ibid. 24. 3*). В значении «прозелиты истинной веры», т. е. христианства, слово встречается в «Диалоге...» дважды (*Ibid. 28. 2; 122. 5*), причем И. Ф. использует здесь сравнение с иудейскими прозелитами (*Marcovich. Dialogus. 2005. P. 64-65. Not. 8*). Иудейские прозелиты являются идеальным адресатом для аргументации в «Диалоге...».

IV. Литературные особенности. Сочинение написано в жанре классического диалога. Лит. особенности, а также обилие параллелей с диалогами Платона и его школы позволяют говорить о том, что именно они являются жанровым ориентиром для труда И. Ф. Начитанность в платоновских текстах была

одной из характерных черт образованного человека в античности, И. Ф. использует именно эту лит. форму как одну из наиболее знакомых ему со школьной скамьи. Выбор лит. формы «Диалога...» также связан с расцветом платонизма во II в. На это же время приходится расцвет «второй софистики», способствовавшей обращению к классическому наследию и воспроизведению его как образца. «Диалог...» И. Ф.- пересказанный (рамочный) диалог, автор которого умело и на свой манер использует лит. приемы диалогов платоновского корпуса. По композиционным особенностям эти диалоги можно разделить на диалоги, написанные в прямой драматической форме, и диалоги, пересказанные Сократом или одним из его учеников, тем самым имеющие «рамку» (подробнее см.: *Thesleff H. Studies in Platonic Chronology // Commentationes Humanarum Litterarum. Helsinki, 1982. Vol. 70. P. 53-67*). В «Диалоге...» И. Ф. точно воспроизводит лит. рамку, характерную для пересказанных диалогов платоновского корпуса (диалоги Платона «Федон», «Пир», «Евтидем», «Хармид», «Лисид», «Протагор», «Государство», «Парменид», а также диалоги его школы «Эриксий», «Аксиох» и «Соперники»). При этом восприятие И. Ф. лит. традиции платоновского диалога глубже, чем

воспроизведение отдельных образов и случайные текстуальные заимствования (ср.: *Hirzel R. Der Dialog: Ein literarhistorischer Versuch. Lpz., 1895. Bd. 2; De Faye. 1896. Keseling. 1926; Schmid. 1952).*

Поскольку тексты Платона являются для «Диалога...» лит. образцом и общекультурным фоном, параллели с ними носят не случайный, а вполне систематический характер. «Диалог...» содержит все основные элементы рамки пересказанных диалогов Платона: указание на время и место, особенности начала и завершения беседы, описания образов и поведения действующих лиц, их взаимоотношений и духовного состояния в ходе беседы, философский характер беседы, - что делает произведение развитым по форме и глубоким по содержанию лит. текстом. Т. о., «Диалог...» представляет собой единственное в своем роде произведение раннехрист. лит-ры, в котором автор использует лит. форму рамочных диалогов Платона для выражения христ. содержания.

V. Участники диспута. Главным оппонентом И. Ф. в «Диалоге...» выступает Трифон, эллинизированный иудей, «еврей обрезанный» (*Iust. Martyr. Dial. 1. 3*), беглец, покинувший родину в дни Иудейской войны (*Ibid. 1. 3; 9. 3*)

и живущий на момент беседы с Иустином в Элладе (Ibid. 1. 2). Трифон интересуется греч. философией (Ibid. 1. 3; 8. 3) и знаком с мифологией (Ibid. 67. 2). Следуя совету ученика Сократа - Коринфа из Аргоса, он обращается с беседой к незнакомому философу (Ibid. 1). Выяснив, что его собеседник - христианин, Трифон продолжает диалог с ним, нарушая этим предписание иудейских учителей, согласно которому общение с христианами запрещалось (Ibid. 38. 1). Трифон признается, что читал Евангелия и дает «заповедям христиан», изложенным в них, высокую оценку (Ibid. 10. 2; 18. 1). При этом он является защитником традиц. для иудаизма взглядов на Свящ. Писание ВЗ (ср.: Ibid. 8) и не соглашается с его христ. пониманием. Подобно И. Ф., Трифон основывается в аргументации на тексте Писания (Ibid. 32. 2; 56. 16), причем принимает возможность его аллегорического толкования. Как и его оппонент, Трифон не знаком с древнеевр. языком (ср.: Ibid. 103. 5; 125. 3; см.: *Rokéah*. 2002. P. 20-21). Нек-рые исследователи утверждают, что у Трифона действительно был исторический прототип (*Horner*. 2001). В «Церковной истории» Евсевия собеседник И. Ф. назван «известнейшим человеком того времени среди

евреев» (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 6*), на основании чего ряд ученых (Э. Шюрер (1910), Й. Квастен (1950), Б. Альтанер (1960)) предполагали, что прообразом для Трифона послужил рабби Тарфон (см. сопоставление образов Трифона и рабби Тарфона: *Bobichon. Dialogue. 2003. Vol. 1. P. 93-94. Not. 58*). Данная гипотеза признана совр. исследователями несостоятельной (обзор мнений: *Higgins. 1967*; о рабби Тарфоне: *Gereboff J. Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man, and Early Rabbinic Judaism. Missoula, 1979. P. 427-450*).

Прообразом Трифона вполне мог быть один из оппонентов И. Ф. в диспутах с иудеями по вопросам толкования Свящ. Писания (ср.: *Iust. Martyr. Dial. 50. 1; 71. 2; Voss. 1970. S. 35-38*).

Возможно, при написании «Диалога...» И. Ф. исходил из собирательного образа, сложившегося из отдельных впечатлений от общения с эллинизированными иудеями. Рассмотрение образа Трифона на фоне диалогов платоновского корпуса позволяет объяснить крайне доброжелательные и дружеские отношения И. Ф. и Трифона в «Диалоге...», скорее соответствующие модели поведения оппонентов в диалогах Платона,

нежели отражающие реальную картину иудео-христ. взаимоотношений II в.

Также в «Диалоге...» участвуют спутники Трифона, имен к-рых, за исключением упоминаемого лишь однажды Мнасея (*Iust. Martyr. Dial. 85. 6*), автор не называет.

Невозможно определить количество собеседников И. Ф., участвующих в «Диалоге...». Исследователи продолжают полемизировать относительно того, кем были спутники Трифона. Наиболее распространенной и убедительной является интерпретация, согласно к-рой это прозелиты, т. е. язычники, стремящиеся принять иудаизм. Такую т. зр. (основываясь на *Dial. 23. 3* и др. аналогичных отрывках) разделяли ряд исследователей (*Zahn. 1886. S. 57-61; Hyldahl. 1966. S. 19 sqq.; Nilson. 1977; Skarsaune. 1987. P. 258 sqq.; Marcovich. Dialogus. 2005. P. 64-65; Bobichon. Dialogue. 2003. Vol. 1. P. 135-138*). VI. Содержание. Сохранившийся текст можно условно разделить на 4 части: введение (*Iust. Martyr. Dial. 1-9*); новый закон и новый Завет во Христе (*Ibid. 10-47*); доказательства мессианства Иисуса (*Ibid. 48-108*); христиане - новый Израиль (*Ibid. 109-142*). Во введении рассказывается о знакомстве буд. собеседников и о переходе И. Ф. от платонизма к

христианству как истинной философии, дарующей подлинное богопознание. Трифон выражает недоумение: какие средства спасения остаются для того, кто, по его мнению, «оставил Бога и возложил свою надежду на человека»? Он советует И. Ф. принять обрезание и соблюдать ветхозаветный Закон, а также пытается показать, что Мессия еще не пришел, а христиане «безрассудно губят свою жизнь». В ответ И. Ф. предлагает выслушать доказательства истинности христианства, изложению и обсуждению к-рых посвящен весь дальнейший диалог, продолжавшийся 2 дня.

В 1-й день беседы (Ibid. 10-74. 3) обсуждаются вопросы дарования христ. Завета и доказательства мессианства Иисуса. Вначале И. Ф. критикует внешнее соблюдение обрядов иудеями (Ibid. 10-29). Он отвечает на обвинения Трифона в том, что христиане, не соблюдая ни праздников, ни суббот, не имея обрезания и уповая на Человека распятого, надеются «получить благо от Бога». Ссылаясь на пророчества (Ис 51. 4-5; Иер 21. 31-32; и др.), И. Ф. говорит об установлении Богом нового Завета и о даровании нового закона для всех народов. На основании Свящ. Писания И. Ф. доказывает преходящий характер

ветхозаветных обрядовых установлений, потерявших значение с пришествием Мессии, с наступлением эпохи нового Завета. В частности, он рассматривает обряд обрезания. Одним из аргументов И. Ф. является то, что все ветхозаветные праведники до Авраама не принимали обрезания (*Iust. Martyr. Dial.* 15, 23). То, что «обрезание дано как знамение, а не как дело праведности» доказывается также тем, что оно не распространяется на женский пол (*Ibid.* 23). И. Ф. призывает к обрезанию сердца (*Ibid.* 15), а не плоти. В отношении соблюдения субботы И. Ф. также отмечает, что в нем «не было нужды» до Моисея (*Ibid.* 23). Относительно обряда жертвоприношений И. Ф. подчеркивает, что Бог, не нуждающийся в них, установил его за грехи евр. народа. «Даже и храм, называемый иерусалимским, Бог признал Своим домом или дворцом, не потому, чтобы имел в нем нужду, а для того, чтобы вы, по крайней мере, там почитая Его, не идолопоклонствовали» (*Ibid.* 22). При этом И. Ф. указывает на универсальный характер нового закона: «Закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, - для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и Завет последующий

подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и совершенный и Завет верный, это - Христос, после Которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (Ibid. 11). «Напротив, народы, уверовавшие во Христа и раскаявшиеся, в чем согрешили, получают наследство вместе с патриархами, пророками и праведниками, рожденными от Иакова; хотя не субботаствуют, не обрезаются и не соблюдают праздников, однако, несомненно, получают святое наследство Божие» (Ibid. 26). Рассмотрение И. Ф. видения *прор. Даниила* (Дан 7) и описание Сына Человеческого приводят к обсуждению мессианской темы. Соглашаясь, что Мессия придет со славой, Трифон недоумевает: как христиане могут считать Мессией того, кто «был бесславен и обещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, которое полагается в законе Божиим, - был распят на кресте» (*Iust. Martyr. Dial. 32*). И. Ф. приводит мессианские пророчества (Ibid. 30-44), некоторые из них не считаются таковыми его иудеем-оппонентом. На вопрос Трифона И. Ф. отвечает пророчествами из Свящ. Писания о том, что Христос придет дважды: бесславно, чтобы пострадать за людей, и во всей славе Своей.

Главной темой следующей части беседы являются доказательства того, что Иисус Христос есть Сын Божий (Ibid. 48-108). Трифон просит показать, что Дух пророчесственный признает Бога, отличного от Творца всего, Которым является Иисус Христос (Ibid. 56). И. Ф. приводит свидетельства о явлениях Иисуса Христа в ВЗ. Особенное недоумение иудейских оппонентов вызывают слова И. Ф. о рождестве от Девы, связанные с иным толкованием ими пророчества Исаии (Ис 7. 14). И. Ф. останавливается на вопросе искажения «иудейскими учителями» отдельных мессианских пророчеств ВЗ (*Iust. Martyr. Dial.* 72-74).

Беседа 2-го дня включает продолжение дискуссии на тему мессианства Иисуса (Ibid. 75-108) и доказательства того, что христиане - новый Израиль (Ibid. 109-141). По просьбе Трифона И. Ф. рассматривает мессианские пророчества, относимые иудейскими учителями к *Езекии*, приводя аргументы в пользу истинности их христ. интерпретации (Ibid. 75-87). С помощью ветхозаветных прообразов и пророчеств И. Ф. разъясняет, что Христу надлежало претерпеть самую бесславную смерть - распятие (Ibid. 89). Распростерший руки на обе стороны во время битвы с

Амаликом Моисей прообразовал Крест; о «таинстве Креста» говорится и в благословении, данном Моисеем *Иосифу* (Втор 33. 13-17); прообразом Креста также служит медный змий, помещенный на жезле, воздвигнутый для избавления Израиля от змеиных укусов; о распятии и Кресте подробно говорится во мн. пророчествах (Пс 3. 5-6; Ис 53. 9; 57. 2; 65. 2; Пс 21. 16-18; и др.). И. Ф. приводит текст и толкование наиболее яркого мессианского псалма (Пс 21) (*Iust. Martyr. Dial. 98-105*). Далее он подробно останавливается на теме воскресения Христа.

В последней части беседы (*Ibid. 109-141*) И. Ф., полемизируя с иудейскими толкователями, относящими к иудеям рассеяния пророчества о прославлении имени Божия между народами, с помощью Свящ. Писания показывает, что христиане представляют собой новый Израиль. По словам И. Ф., Христос разделит евр. народ на 2 части: «...некоторые из вашего народа обретутся детьми Авраама и в части Христовой, а другие, хотя и дети Авраама, будут наподобие песка на морском берегу - непроизводительного и бесплодного, который весьма велик количеством и неисчислим, но не приносит никакого плода, а только поглощает морскую воду: этим обличается великое

множество таких в вашем народе, которые впитывают в себя учение горечи и нечестия, а слово Божие отвергают» (Ibid. 120). И. Ф. призывает иудеев к покаянию, упоминая о преследованиях ими христиан и ненависти к ним. Христиане - новый народ Божий, на к-ром исполняются все обетования ВЗ: «Потому люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют во Христа и признают истину в Его словах и в словах Его пророков, знают, что они будут вместе с Ним в той земле, и получают вечное и нетленное наследие» (Ibid. 139).

Издания



Мч. Иустин Философ. Икона. 1-я пол. XIX в.
(ц. Воскресения словущего на Успенском
Вражке, Москва)

Впервые сочинения И. Ф. были изданы в Париже в 1551 г. Р. Этьенном при содействии кор. Франциска I. Издание Этьенна воспроизводит текст Paris. gr. 450 с

минимальными исправлениями и ошибками. Большинство последующих изданий XVI-XVII вв., как и издание Этьенна, содержали полный корпус сочинений И. Ф., включая приписываемые ему тексты. В 1593 г. Ф. Зильбург, внося в издание Этьенна многочисленные исправления, выпустил его повторно, совместно с опубликованным в 1565 г. переводом на лат. язык И. Ланге. Издание 1615 г., предпринятое Ф. Морелем, повторяет издание Зильбурга с нек-рыми исправлениями. В 1719 г. С. Джебб, опираясь на издания Этьенна и Зильбурга, отдельно выпустил текст «Диалога...». В 1722 г. вышло издание С. Тёрлби, воспроизводящее текст Апологий и «Диалога...» по изданию Этьенна и отредактированный лат. перевод Ланге. Среди изданий сочинений И. Ф. особо выделяется труд, предпринятый Мараном (*Maran*. 1742), в котором впервые текст Paris. gr. 450 сопоставлялся с текстом Lond. Brit. Lib. Loan 36/13. Маран исправил многочисленные ошибки текста и ввел его деление на главы. В 1857 г. его труд был переиздан Ж. П. Минем (PG. 6). В 1768 г. в Кембридже был издан текст Апологий, подготовленный Ч. Эштоном. Издание И. К. фон *Otto* в 1842 г. включает новую редакцию рукописей Paris. gr. 450 и

Lond. Brit. Lib. Loan 36/13 и комментариев к тексту. В более поздние издания трудов И. Ф. включались только аутентичные сочинения (как правило, взятые по отдельности). Наиболее известные издания

Апологий: *Krüger*. 1891; *Pautigny*. 1904; *Blunt*. 1911; *Goodspeed*. 1914; *Wartelle*. 1987; *Marcovich*. 1994 (репринт - 2005, в одном томе вместе с «Диалогом...»); *Munier*. 1995 (2 Апологии рассматриваются как единый текст, в 2006 г. это издание с дополнениями вышло в серии SC). Среди изданий «Диалога...»

выделяются: *Archambault*. 1909; *Goodspeed*. 1914; *Winden*. 1971 (первые 9 глав); *Marcovich*. 1997 (репринт - 2005); *Bobichon*. Dialogue. 2003.

Первый рус. перевод Апологий, а также отрывков из «Диалога...» и приписываемых И. Ф. трудов принадлежит иером. Мефодию (Смирнову) (Христоматия, или Выбранные места из святого мученика и философа Иустина, служащая полезным нравоучением, содержащая в себе: 1) две апологии, или оправдание христиан; 2) рассуждение о монархии, или единоначалии Божии; 3) повествование о древнем публичном христианском священнослужении и 4) каким образом дошел он до познания Бога и Христа, взятое из его с Трифоном Иудеем разговора: С

присовокуплением Письма св. Василия Великого ко святому Григорию Богослову о пустынножительстве. М., 1783). Переводы Апологий публиковались в «Христианском чтении» (1-я Апология: 1825. Ч. 17. С. 12-108; 2-я Апология: 1840. Ч. 3. С. 3-28). Первый перевод «Диалога...» на русский язык был выполнен архиепископом Тверским и Кашинским Иринеем (Клементьевским) (Святаго мученика Иустина Философа Разговор с Трифоном Иудеянином о истине Христианского закона, писанный к М. Помпею. СПб., 1797; переизд: 18292; Коломна, 1995). Полный рус. перевод корпуса сочинений И. Ф. (включая нек-рые приписываемые), осуществленный прот. Петром Преображенским, был впервые издан в серии «Памятники древнехристианской письменности в русском переводе» (Т. 3-4. М., 1862-1863; переизд.: 1864, 1878, 1891-1892, 1995).

Е. В. Зуева

Приписываемые

(«Псевдо-Иустин»). I. «О воскресении». Под именем И. Ф. в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина сохранилось 4 фрагмента «О воскресении» (Περ ἀναστάσεως, De resurrectione; CPG, N 1081; основные рукописи: Paris. Cosilin.

276; Hieros. Patr. S. Sepulchr. 15; Berolin. gr. 46; изд.: *Fragmente vornicanischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela* / Ed. K. Holl. Lpz., 1899. S. 37-49. Fragm. 107-110. (TU; 20/2)).

Неизвестный ранее 5-й фрагмент обнаружен М. Хаймгартнером в Ath. Vator. 236 (подробнее см.: *Heimgartner*. 2001. S. 40-43). Евсевий о таком сочинении не упоминает, но поскольку он сам пишет, что есть и «много других» сочинений И. Ф., не перечисленных в «Церковной истории», отсутствие трактата «О воскресении» в списке творений И. Ф. не может служить аргументом против авторства И. Ф. Молчание блж. Иеронима об этом сочинении в трактате «О знаменитых мужах» объясняется заимствованием сведений у Евсевия. В рукописные собрания псевдо-иустиновских сочинений «О воскресении» также не входит. В CPG сочинение помещено в раздел «сомнительных» (*dubia*).

1. Содержание. Всего в произведении 10 глав (не считая 2 отдельных фрагментов, местоположение к-рых в трактате неизвестно, см.: *Heimgartner*. 2001. S. 130-131), перед 9-й главой и после нее имеются пропуски текста. Несмотря на слова составителя антологии: «и спустя немного» (κα μετ' ὀλίγα... κα μετὰ βραχέα), - опущенные фрагменты могли быть весьма

значительными (позиция Цана: Zahn. 1886. S. 1-37; ср. аргументы: Сагарда. 2004. С. 266-267; такого же мнения придерживается и А. Вартель). Целью сочинения автор ставит борьбу с ложными мнениями относительно учения о воскресении плоти «ради немощных» - как среди верующих, так и среди тех, кто может уверовать. Сначала рассматриваются и разрешаются недоумения сторонников ложного учения о воскресении, а затем доказывается, что по воскресении плоть сохранится и будет полной и всецелой. Автор указывает на согласие языческих философов (платоников, стоиков и эпикурейцев), допускающих, что Бог может восстановить разрушенную материю. В ответ тем, кто считают плоть греховной и недостойной воскресения, звучат доказательства того, что она призвана Богом к спасению, поскольку человек - это соединение плоти и души. Затем указывается, что Христос, исцелявший и воскрешавший других, Сам воскрес именно в плоти, к-рая пострадала. В заключении подчеркивается, что Христос пришел даровать нетление тленному. То, что Он предписывает целомудрие и воздержание нашей плоти, означает надежду на ее спасение и воскресение (подробное изложение содержания см.: Сагарда. 2004. С. 265-

267; *Lona*. 1989. P. 693-703; план сочинения: *Sanchez*. 2001. P. 82-83; *Pouderon*. *Les apologistes grecs*. 2005. P. 146).

2. Жанр. Произведение относится к «показательным (доказательным) речам» (λόγος ἀποδεικτικός/ἐπιδεικτικός), предполагавшим обращение к публике, хотя выяснить, действительно ли речь была произнесена перед аудиторией, невозможно (*Pouderon*. 1997. P. 149-152).

3. Polemika. Вопрос о том, против кого направлено сочинение, вызвал долгую дискуссию (обзор позиций: *D'Anna*. 2009. P. 255-257). Согласно одним ученым (Ж. М. Вермандер, Х. Лона), появление этого трактата и целого ряда др. сочинений ранних апологетов связано с полемикой против Цельса; с т. зр. А. Аммана (*Dubois, Hamman*. 1994. P. 344. Not. 5), оно направлено против иудеев, язычников и христиан-еретиков. По мнению А. Д'Анны, полемика адресована платонизирующим христианам - не православным, но и не еретикам (*D'Anna*. 2001. P. 241-244; *Idem*. 2009. P. 126-132); согласно А. фон Гарнаку, Г. Хельстрёму (*Hällström*. 1988. P. 19), Лоне (*Lona*. 1993. S. 153), Хаймгартнеру (*Heimgartner*. 2001. S. 190-192) и Б. Пудрону

(*Pouderon*. 1997; *Idem*. *Étude critique*. 2002), подробно проанализировавшему все сведения, содержащиеся в трактате о противниках воскресения, и аргументы Д'Анны, сочинение направлено против гностиков (или «гностических христиан»). При этом Пудрон отличает адресатов трактата от противников догмата о воскресении, с к-рыми ведется полемика (*Pouderon*. *Étude critique*. 2002. P. 247). Доказательства Пудрона и др. ученых о гностиках как оппонентах автора соч. «О воскресении» можно считать исчерпывающими.

4. Древние свидетельства. Прямым свидетельством существования соч. «О воскресении» у И. Ф. считается ссылка [Прокония Газского](#) (*Procop. Gaz. Catena in Oct.* // PG. 87. Col. 221; см.: *Archambault*. 1905. P. 76-78; *Lona*. 1978. S. 700-701; *Heimgartner*. 2001. S. 45-49 (исследование), 286-296 (критическое изд.)). Проконий называет автора и произведение (наряду с ссылками на др. древних авторов) в связи с толкованием Быт 3. 21 («...и Иустин философ и мученик в «Слове о воскресении»...»), но не приводит никаких цитат. По мнению Хаймгартнера (*Heimgartner*. 2001. S. 49-50), Проконий пользовался архетипом ватопедского

флорилегия, в к-ром были собраны антиоригенистские выдержки из трактата «О воскресении» (*Iust. Martyr. (ps.). De resurrect. 7*) антропологического характера.

Цитата из сочинения имеется у сщмч. Мефодия Олимпийского (*Method. Olymp. De resurrect. 2.*

18. 9-11; не вполне ясно, где заканчивается цитата и является ли она точной или

пересказом содержания; текст см.: *Bonwetsch*

G. N. Methodius. Lpz., 1917. S. 370-371. (GCS;

27); Heimgartner. 2001. S. 54-55; рус. пер.:

Творения / Пер.: Е. И. Ловягин. СПб., 19052.

М., 1996р. С. 259-260), однако без уточнения

названия произведения. Греч. текст, дошедший

благодаря свт. Фотию К-польскому (*Phot. Bibl.*

234 // *Idem. Bibliothèque. 1971. T. 5. P. 98*),

дополняется и уточняется при помощи

«Священных параллелей» (*Fragm. 428 //*

Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den

Sacra Parallela. Lpz., 1899. S. 180), слав.

перевода сочинения сщмч. Мефодия и цитат в

2 сир. антологиях (*Lond. Brit. Mus. Add. 17214,*

17191; фрагменты изданы: Pitra. Analecta

Sacra. 1883. Vol. 4. P. 201-202 (Fragm. 2; текст),

435 (неточный лат. пер. П. Мартена)). Сщмч.

Мефодий именуется И. Ф. «Неаполитом» (*Ἰουσιῖνος*

δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὕτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν

ἀποστόλων οὕτε τῇ ἀρετῇ («Иустин Неаполит, муж

недалеко отстоящий от апостолов и по времени и по добродетели»); так называет себя И. Ф. в 1-й Апологии в обращении к имп. Адриану: Ἰουσιῖνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Θλαοῦίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης («Иустин, сын Приска, внук Вакхия, уроженцев Флавии Неаполя в Сирии Палестинской») и цитирует фрагменты из его сочинения в связи с 1 Кор 15. 50. Этого фрагмента нет ни в подлинных сочинениях И. Ф., ни в дошедших фрагментах псевдо-иустиновского диалога «О воскресении». Об этой цитате у сщмч. Мефодия см.: *Archambault*. 1905. P. 88-89; *Heimgartner*. 2001. S. 53-57 (текст и анализ цитаты), 57-71 (анализ цитаты в контексте сочинения сщмч. Мефодия и трактата «О воскресении»). Хаймгартнер приходит к выводу (*Heimgartner*. 2001. S. 71), не совпадающему с мнением предыдущих ученых, что цитата у сщмч. Мефодия принадлежит какому-то др. трактату И. Ф., нежели тот, фрагменты которого дошли под названием «О воскресении».

Помимо прямых свидетельств имеются еще косвенные лексические и тематические параллели с сочинениями Феофила Антиохийского, Иринея Лионского, *Климента Александрийского* и Тертуллиана (*Tertull. De*

resurr.; сопоставление текстов в итал. пер. в виде таблицы см.: *D'Anna*. 2009. P. 271-274) и Мефодия (подробнее см.: *Prigent*. 1964. P. 43-50, 61-64; *Heimgartner*. 2001. S. 75-94). По мнению Пудрона, возможно, что соч. «О воскресении» пользовался Афинагор Афинский в трактате «О воскресении» (*Pouderon*. *Les apologistes grecs*. 2005. P. 211).

5. Датировка. Хаймгартнер датирует сочинение ок. 180 г., поскольку у Феофила Антиохийского встречается цитата этого сочинения (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 8. 14* - ἔπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς κα ἐλαχίστης ῥανίδος; ср.: *Iust. Martyr. (ps.)*. *De resurrect. 5. 7* - ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὑγροῦ τηλικούτου πλάσσεται ζῶον) (*Heimgartner*. 2001. S. 75-76). Однако А. Уили (*Whealey*. 2006. P. 421) допускает, что хронологически первичен трактат Феофила или что оба автора заимствовали это выражение из текстов, имевших хождение в раннехрист. лит-ре. Гораздо больше параллелей в соч. «О воскресении» с 5-й книгой сщмч. Иринея Лионского «Против ересей». По мнению Уили, поскольку греч. подлинник сочинения сщмч. Иринея не сохранился, трудно точно определить, какое произведение написано раньше (*Ibid.* P. 422; ср. мнение о первичности трактата Тертуллиана: *Bousset W. Die*

Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. Gött., 1891. S. 123 sqq.).

Большинство ученых придерживаются, однако, др. позиции, считая соч. «О воскресении» более ранним, чем «Против ересей» сщмч. Иринея (см.: *Lona*. 1989. P. 758-761; *Heimgartner*. 2001. S. 20).

б. Принадлежность сочинения И. Ф. не может быть доказана на основании внешних свидетельств. Обзор позиций ученых см.: *Sanchez*. 2001. P. 76-81. За

принадлежность трактата И. Ф. высказывались: К. Земиш (1840), Отто, О. Барденхеве (1882), Цан (1886), Ф. Лоофс (1930), Прижан (1964), Х. Айан Кальво (1990), Вартель (1992), Амман (1994), С. Санчес (2001). Против авторства И. Ф. сначала высказывался фон Гарнак (*Harnack*. 1882. S. 163) на основании отличия идей и христологии в соч. «О воскресении» от подлинных сочинений И. Ф., но колебался в этом мнении (*Idem*. *Geschichte*. Bd. 1. S. 113), оставляя окончательное решение до полного анализа языка и идей (*Idem*. 1882. S. 164).

Гарнак высказал также гипотезу о возможном авторстве свт. *Мелитона Сардского* (позже ее повторил В. Делиус), однако это предположение не выдерживает критики, особенно после

обнаружения трактата свт. Мелитона «О Пасхе», написанного в абсолютно ином стиле (см. также: *Heimgartner*. 2001. S. 73-74). Авторство И. Ф. отрицали также: Ж. Аршамбо (1905; вывод формулируется с осторожностью и оговоркой о необходимости полного исследования языка трактата «О воскресении» и подлинных сочинений И. Ф.); А. Пюш (1912), Ф. Р. М. Хичкок (1937; подчеркиваются различия в стиле и приводимых цитатах в трактате «О воскресении» и в подлинных сочинениях И. Ф. и др. соображения; контраргументы: *Prigent*. 1964. P. 56-61), Делиус (1952), Г. Мей (1978) и др.

7. Стилистика как решающий аргумент неподлинности сочинения. Начиная с фон Гарнака считалось, что лишь сравнение стиля трактата «О воскресении» с подлинными сочинениями И. Ф. может дать окончательный ответ на проблему авторства. В течение более 100 лет ученые высказывали разные мнения как о сходстве, так и об отличии идей этих трактатов. Особенно подробное сопоставление было сделано Хичкоком, подчеркнувшим разницу произведений. Тем не менее, согласно Вартелю, сопоставление лексики трактата с сохранившимися сочинениями И. Ф., проводившееся во время чтения трактата на

патристическом семинаре в Католическом институте в Париже в 1988/89 и 1989/90 гг., не выявило к.-л. серьезных расхождений, а потому авторство И. Ф. не может ставиться под сомнение (*Wartelle*. 1993. P. 70). Однако Вартель ограничился простым заявлением, не приведя никаких доказательств (к тому же статья содержит ряд неправильных утверждений, напр., что Евсевий цитирует в «Церковной истории» трактат «О воскресении» или что сщмч. Мефодий не упоминает имени автора сочинения). К аналогичному выводу о стилистическом и тематическом сходстве произведений пришел ранее Прижан (*Prigent*. 1964. P. 52-56), однако чисто лингвистические аргументы исследователя не представляются очевидными и достаточными. По мнению Н. И. Сагарды, даже если и можно найти какие-то стилистические отклонения, то они легко объяснимы специфической темой трактата (*Sagarда*. 2004. С. 249). Санчес пишет (*Sanchez*. 2001. P. 85), что различия в стиле произведений могут объясняться разной жанровой принадлежностью сочинений или тем, что они написаны в разные периоды жизни И. Ф. Однако скрупулезный и детальный анализ Ф. Бобишона, касающийся совокупности стилистических авторских

особенностей, не оставляет места для таких объяснений (Bobichon. 2005). Ученый приходит к заключению о разительном отличии «Диалога с Трифоном иудеем» и Апологий, с одной стороны, и «О воскресении» - с другой (Ibid. P. 48-61). Т. о., хотя Пудрон, ссылаясь на работу Бобишона, высказывается об авторстве трактата «О воскресении» довольно осторожно, поскольку, несмотря на разницу в стиле, идеи этого трактата схожи с подлинными сочинениями И. Ф. (Pouderon. Les apologistes grecs. 2005. P. 145), по-видимому, вопрос о неподлинности трактата «О воскресении» можно считать решенным.

8. Гипотезы относительно автора сочинения и их недостаточная обоснованность. В 1996 г. Уили высказала предположение, что трактат «О воскресении» был написан *Ипполитом Римским* (Whealey. 1996), назывался «О Боге и о воскресении плоти» (Περ θεοῦ κα σαρκὸς ἀναστάσεως) и отличался от др. произведения Ипполита, адресованного к Маммее. По гипотезе ученой, фрагмент, цитируемый прп. *Анастасием Синаитом* (PG. 89. Col. 301), взят из этого же произведения (Whealey. 1996. P. 253); к нему же относятся арм. фрагменты, изданные Ж. Б. *Питра* (Pitra. Analecta Sacra. Vol. 4. P. 68-70; лат. пер.: P. 335-336; ср.: CPG,

N 1901). Но неск. стилистических параллелей (Whealey. 1996. P. 251-252) явно недостаточно для таких утверждений. Дополнительные параллели между «Опровержением всех ересей» (автором этого трактата Уили считает Ипполита) и «О воскресении» приведены в статье: Eadem. 2006. P. 424-427. Однако доказательства Уили зиждутся на отдельных терминах, а не на их совокупности или совпадении отдельных развернутых словосочетаний или фраз. Напр., Уили, ссылаясь на «Греческий патристический словарь» (Lampe. Lexicon), пишет, что эпитет «врач» относится ко Христу, помимо трактата «О воскресении» и сочинения Ипполита, лишь у сщмч. *Игнатия Богоносца* и Климента Александрийского (Whealey. 2006. P. 425. Not. 22), однако в действительности аналогичное словоупотребление наблюдается также у *Оригена* (Orig. Fragm. in Ps. 144:15) и в *Иоанна деяниях* (Acta Ioannis. 22: 5-6), а само восприятие Христа как врача вполне традиционно для христианской лит-ры начиная с библейских текстов (подробнее см.: Ларше Ж.-К. Иисус Христос - Исцелитель / Пер. с франц.: В. А. Шлёнов // БВ. 2010. № 10. С. 200-234; см.: С. 200-211). Сочетание ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος (свободный и самовластный) вообще

характерно для античной литературы (см., напр.: *Muson. Ruf. Dissert. reliquiae.* 16:97; *Epict. Diss. 2. 2. 3*; *Iren. Adv. haer. IV. Fragm. 26*; *Theoph. Antioch. Ad Autol. II 27*; и др.). Проч. доказательства Уили (*Whealey. 2006. P. 427*) столь же малоубедительны.

В 2001 г. Хаймгартнер приписал трактат Афинагору Афинскому без достаточных доказательств (см.: *Heimgartner. 2001. S. 203-232*). Эта гипотеза встретила справедливую критику (см. рецензии, ср.: *Whealey. 2006. P. 423. Not. 13*), развернутое опровержение доводов Хаймгартнера см. в ст.: *D'Anna. 2007*. Кроме того, стилистические особенности, выявленные Бобишоном, не характерны для стиля Афинагора.

Д'Анна отказывает произведению в авторстве И. Ф. на основании различий с подлинными сочинениями И. Ф. в полемических контекстах и терминологии (*D'Anna. 2001. P. 254-257*; *Idem. 2007. P. 106*). Тем не менее исследователь признает близость мыслей двух авторов и даже помещает автора трактата в окружение И. Ф. (быть может, его учеников; аналогичное мнение было высказано ранее: *Lona. 1989. P. 756*), предполагая, что трактат написан в Риме между 170 и 180 гг.

Т. о., наиболее взвешенным представляется мнение, что соч. «О воскресении» написано неизвестным автором во 2-й пол. II в., возможно из окружения И. Ф.

II. Корпус псевдо-иустиновских сочинений.

Помимо трактата «О воскресении» в 3 рукописях с сочинениями апологетов (Paris. gr. 451, именуемая еще «кодексом Арефы» (914 г.); Argentor. gr. 9 (XIII-XIV вв.), погибшая в пожаре в 1870; Paris. gr. 450; сопоставление содержания 3 рукописей: *Pouderon*. 2009. P. 37-38) под именем И. Ф. содержится ряд неподлинных сочинений (в т. ч. [Диогнету послание](#)). Ряд др. фрагментов неясного происхождения и сомнительного авторства перечислен в: CPG, N 1079, 1089.

О том, что многие сочинения приписывались И. Ф. уже в самое раннее время, свидетельствует Евсевий (*Euseb. Hist. eccl. IV 18, 2-9*; ср.: *Hieron. De vir. illustr. 23*; см. также в греч. переводе трактата блж. Иеронима VIII-IX вв. (CPG, N 3635), сохранившемся под именем Софрония Вифлеемского (IV в.) - *Gebhardt O. Der sogenannte Sophronius. Lpz., 1896. S. 22-23. (TU; 14/1)*, перечисляющий нек-рые из этих произведений наряду с подлинными творениями И. Ф. При этом отождествление

упоминаемых Евсевием 2 речей «К элинам» (2-я именуется также «Обличение») и «О монархии» с дошедшими псевдо-иустиновскими произведениями «Речь к элинам», «Увещание к элинам» и «О единоначалии Божиим» наталкивается на ряд трудностей (подробнее см.: *Pouderon*. 2009. P. 60-63). В IX в. свт. Фотий К-польский (*Phot. Bibl.* 125) перечисляет сначала те книги И. Ф., которые он читал непосредственно («Апология в защиту христиан», «Против язычников», «Против иудеев», «Опровержение первой и второй книг Физики»), а затем - те, о к-рых он знал лишь косвенно (вероятно, через Евсевия) (сопоставление списка Евсевия и обеих перечней свт. Фотия и возможную идентификацию сочинений см.: *Pouderon*. 2009. P. 32-33). В рукописи, к-рую читал свт. Фотий, очевидно, содержалась большая часть сочинений, дошедших в составе Paris. gr. 450, если только отождествление названий, предложенное Пудроном (*Pouderon*. 2009. P. 34), верно. По гипотезе Пудрона (*Ibid.* P. 36), свт. Фотий мог читать протограф рукописи Paris. gr. 450 (сама рукопись восходит ко времени после свт. Фотия и содержит в качестве предисловия отрывки из «Библиотеки», относящиеся к И. Ф.), отличный

от Paris. gr. 451 (в к-ром одном присутствовали «Послание к Зене» и «Увещание», скопированные потом в Paris. gr. 450). По-видимому, «Речь к элинам» и «Послание Диогнету», неизвестные свт. Фотию и имевшиеся из указанных 3 рукописей лишь в Argentor. gr. 9, восходили к др. очень древнему списку (возможно, унциальному) (см.: *Pouderon*. 2009. P. 39).

Впервые все эти сочинения (кроме «Послания Диогнету» и «Речи к элинам», опубликованных А. Этьенном в 1592) были изданы Р. Этьенном в Париже в 1551 г. Полный корпус псевдо-иустиновских сочинений (наряду с подлинными) был собран на основе изданий Р. и А. Этьеннов и опубликован Зильбургом в Гейдельберге в 1593 г. Переиздание Марана (с улучшенным лат. пер.; Р., 1742) воспроизведено в «Патрологии» Миня. Следующим шагом стало издание Отто всех сочинений под именем И. Ф. (*Otto*. 1842-1843), в посл. включившим их в издание корпуса творений апологетов (*Idem*. 1876-18813; Wiesbaden, 1969r). С тех пор появились новейшие критические издания отдельных сочинений, но издание всех неподлинных сочинений И. Ф. на совр. уровне - дело будущего.

1. «Речь к элинам» (Πρὸς Ἑλληνας, Oratio ad Graecos; CPG, N 1082). Сочинение, дошедшее в кодексе Argentor. gr. 9, направлено на опровержение языческой религии: мифических героев (1. 2-4), богов (2. 1 - 4. 3) и их нравов, как они представлены у Гомера и Гесиода (ср.: Grant. 1983), празднеств (4. 1). В заключение автор произносит похвалу Слову (5. 1-3). «Речь...» сохранилась в 2 вариантах: краткой греческой и пространной сирийской (под заголовком-транслитерацией греч. Ὑπομνήματα) версиях. По-видимому, сир. перевод сделан с несохранившегося греч. текста в обработке под именем некоего Амвросия (просопографическая идентификация невозможна, см.: Pouderon. Les apologistes grecs. 2005. P. 304-305). Хотя нельзя исключить первичность пространной версии и авторство Амвросия, было бы все же странным предполагать у чиновника высокого ранга (сир. *rišā* = греч. ἄρχων, ἡγεμών, т. е. ἀνθύπατος, проконсул) склонность к «религиозной лирике» (Iust. Martyr. (ps.). Or. ad Graec. 5) (Pouderon. Les apologistes grecs. 2005. P. 305). Гипотеза М. Марковича о влиянии в 2 местах псевдо-иустиновского «Увещения к элинам» на сир. Ὑπομνήματα (что с учетом совр. датировки «Увещения...» заставило бы отнести составление

‘Υπομνήματα к нач. IV в.) не представляется убедительной (Pouderon. 2009. P. 86-87).

Мысли и стиль «Речи к элинам» сильно отличаются от подлинных сочинений И. Ф., поэтому никто из ученых не считал это произведение принадлежащим ему. По предположению Гарнака (Harnack. 1896. S. 645-646), финал «Речи...» испытал влияние окончания «Увещания к язычникам» («Протрептика») Климента Александрийского (Clem. Alex. Protrept. XI 116. 3), где также имеется элогий славе Христа, что наряду с некоторыми др. особенностями позволяет датировать сочинение кон. II - нач. III в. Вероятное влияние теории *анокатастасиса* (Iust. Martyr. (ps.). Or. ad Graec. 5. 3) также заставляет соотносить произведение с александрийской традицией. Возможно, сочинение было включено в корпус произведений И. Ф. из-за упоминания Евсевием творений И. Ф. с аналогичным названием (Pouderon. 2009. P. 90).

Гипотеза Э. Гудинафа о том, что произведение написано в нач. I в. неким греком, обратившимся в эллинистический иудаизм (Goodenough. 1925. P. 197), не выдерживает критики. В качестве аргументов Гудинаф приводит: отдаленные параллели с произведениями *Филона Александрийского*; не

замеченные ранее издателями параллели (*Iust. Martyr. (ps.). Or. ad Graec. 5. 3*) с Гал 4. 12 и 5. 20, 21 (*Goodenough. 1925. P. 198*); отсутствие имени Христа при упоминании о Слове (*Ibid. P. 199*). По мнению Гудинафа, именно ап. Павел якобы использовал «Речь к элинам», а не наоборот. Гипотеза Гудинафа была сначала поддержана Р. М. Грантом (*Grant. 1949. P. 57*), указавшим также на очевидную (но не замеченную издателями, в т. ч. Пудроном) аллюзию *Or. ad Graec. 4. 1* (Κα τὰς πανηγύρεις ὑμῶν μερίσηκα) на Ам 5. 21 (μερίσηκα ἀπῶσμαι οὐτὰς ὑμῶν κα οὐ μὴ ὁσφρανθῶ ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ὑμῶν), но в посл. отказавшимся от этого предположения и присоединившимся к Гарнаку (*Grant. 1983. P. 108*). Гудинаф игнорирует параллель в *Or. ad Graec. 5. 2* с Евр 4. 12 и не замечает, что перечни богов и героев типичны как раз для раннехрист. апологетики (ср.: СДХА. С. 332-333). Отсутствие имени Христа не доказывает иудео-эллинистического характера «Речи...», поскольку апология, обращенная к язычникам, могла быть специально ориентирована соответствующим образом на аудиторию (имени Христа нет, напр., и в апологии Татиана). В качестве аналогии можно указать на подозрения, высказанные в 1980 г. (но затем убедительно

опровергнутые) относительно «Осмеяния языческих философов» *Ермия Философа*, о том, что это произведение, якобы интерполированное христианином в самом начале, принадлежит перу языческого автора (подробнее см.: Ермий Философ // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 626). Влияние же в целом Филона Александрийского на раннехрист. лит-ру - предположительное в творениях мужей апостольских и более вероятное в сочинениях ранних апологетов - не представляет чего-то необычного, как показали исследования Д. Рунии. Ряд параллелей между «Речами к эллинам» Псевдо-Иустина и Татиана (*Hawthorne*. 1964. P. 187-188) свидетельствует, что псевдо-иустиновское сочинение не является исключением в раннехрист. апологетической литературе.

Рукописное заглавие сочинения *Πρὸς Ἑλληνας* соответствует упоминаниям Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 3-4*) и свт. Фотия (*Phot. Bibl. 125*) о сочинениях И. Ф. под аналогичным названием. В одном обсуждались вопросы, волновавшие греч. философов и христиан, в т. ч. о природе демонов. О содержании др. сочинения с аналогичным заглавием Евсевий ничего не говорит, упоминая лишь (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 4*), что

оно называется еще «Обличение» (Ἐλεῦχος). Очевидно, что отождествить дошедшее сочинение можно лишь со 2-м из упомянутых Евсевием, тем более что слово «обличение» в самом деле встречается в «Речи к элинам» 3 раза в виде глагола (*Iust. Martyr. (ps.). Or. ad Graec. 2. 3. 4; 3. 3*). Однако это отождествление остается все же гипотетичным (*Pouderon. 2009. P. 88*). Другое древнее упоминание имеется в схолиях к трактату «О небесной иерархии» из *«Ареопагитик»* (Aerop. СН. XV 9) (καὶ ὁ θεῖος Ἰουστίνος ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας λόγῳ Ἰουστίνου ἐπέγραψε φιλοσόφου - PG. 4. Col. 113D), но из-за отсутствия к.-л. уточнений невозможно установить соответствие этого сочинения сохранившейся «Речи...». Фрагмент из соч. «К элинам», цитируемый прп. Иоанном Дамаскином в «Священных параллелях» (Fragm. 124 // *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Lpz., 1899. S. 53 = Fragn. 14 // Otto. 1879. T. 2. P. 262*; см. тот же текст под именем Нила сразу же после фрагмента из «Увещания к элинам» Псевдо-Иустина: PG. 95. Col. 1556A), отсутствует в текстах как «Речи...», так и ее сир. переработки. Первое издание осуществлено А. Этьенном (*Iustini Philosophi et Martyris Epistula ad Diognetum et Oratio ad Graecos / Ed. H.*

Stephanus. P., 1592 - греч. текст и лат. пер.; переиздано Зильбургом (1593), Морелем (1615), Х. Хатченом (Oxf., 1703, лат. пер. по изд. Ланге (Basel, 1565)), Мараном (1742; лат. пер. Этьенна с улучшениями), Минем (PG. 6. Col. 229-240)). Др. издания выполнили Отто (1842); Гарнак (1896) [эмендации: *Marcovich*. 1973]; Маркович (*Marcovich*. 1990. P. 109-119) [эмендации: *Grünewald M.* // JAS. 1990. Bd. 33. S. 252-253]; Пудрон (*Pouderon*. 2009. P. 276-296).

Сир. версия издана В. Кёртоном (*Cureton W., ed.* Spicilegium Syriacum. L., 1855; текст: P. 38-42, сир. приложения, англ. пер. с парал. греч. текстом: P. 61-69, примеч.: P. 99-100) и Пудроном (*Pouderon*. 2009. P. 300-314; франц. пер.: P. 301-315); имеется также нем. перевод Ф. Бетгена сир. версии (*Harnack*. 1896. S. 628-633). Рус. перевод: Творения. 1995р. С. 389-394 (то же: Символ. 1983. № 10. С. 163-169).

2. «Увещание к элинам» (Λόγος παραίνετικός πρὸς Ἑλληνας, Cohortatio ad Graecos; CPG, N 1083). 1) Содержание. После краткого вступления (1) автор в 1-й части (2-7), посвященной опровержению языческих учений, обличает противоречия у греч. поэтов (Гомера и Гесиода) (2) и философов (натурфилософов, Пифагора, Эпикура,

Эмпедокла, Платона и Аристотеля) (3-7. 1), причина к-рых заключена в стремлении исходить только из разума (7. 2), вместо того чтобы внимать пророкам, писавшим по божественному вдохновению. Для перечисления мнений философов автор, очевидно, использовал доксографическую традицию («Увещание...» активно цитируется Г. Дильсом для восстановления «Мнений философов» (Placita philosophorum) Аэция). Автор сочинения, явно враждебно настроенный к философии, прибегает к традиц. для апологетов (особенно см. «Осмеяние языческих философов» Ермия) аргументу о противоречии философов друг другу. Не пощажен даже Платон (см.: Horst. 1998). Во 2-й части (8-13) доказывается превосходство иудейских пророков, к-рые задолго до греков обладали богооткровенным знанием. Наличие греч. перевода ВЗ отнюдь не свидетельствует о хронологическом приоритете греч. философов, поскольку Моисей жил до заимствования эллинами из Финикии букв греч. алфавита. В 3-й части (14-34) развивается распространенная в апологетической лит-ре «теория заимствования»: согласно автору сочинения, у греков можно найти учения о творении мира и человека, о воскресении и суде, но эти

благочестивые мысли заимствованы греками у иудеев - по большей части при посредстве египтян. Однако эти учения были искажены язычниками и переданы в аллегориях и символах. В предельно развитой «теории заимствования» автор, не допуская ни частичного откровения Логоса языческим народам, ни приближения к истине средствами человеческого разума, явно противоречит подлинным сочинениям И. Ф. В заключении (35-38) обобщается сказанное и подчеркивается превосходство пророков над такими греч. мудрецами, как Орфей, Гермес и особенно Сивилла.

2) Авторство и датировка сочинения.

Принадлежность сочинения И. Ф. подвергалась сомнению уже с XVII в. (И. Хулземан (1670), Л. Э. Дюпен (1690) и др.) (*Pouderon*. 2009. P. 42).

Делались попытки отождествить «Увещание...» с 1-й книгой Аполлинария Иерапольского «Об истине» (*Euseb. Hist. eccl. IV 27*) (*Völter*. 1883) или с соч. «В защиту истины» Аполлинария Лаодикийского, направленного против имп. Юлиана Отступника (*Sozom. Hist. eccl. V 18*)

(*Draeseke*. 1885; *Idem*. 1900; *Asmus*. 1895; *Idem*. 1897). В защиту датировки не ранее 2-й четв. III в. выдвигалось предположение о

зависимости хронологического отдела «Увещания...» (гл. 9) от «Хронографии» Юлия Африкана (*Schürer*. 1878). Предлагалось относить сочинение к сер. III в. (*Grant*. 1958) или к 260-300 гг. (*Puesch*. 1898). Однако выдвигались и контраргументы в пользу авторства И. Ф. (подробнее см.: *Сагарда*. 2004. С. 247-248). Новый шаг был сделан Х. Ридвегом, который привел 5 аргументов в пользу принадлежности сочинения *Маркеллу Анкирскому* (*Riedweg*. 1994, резюме в статье 1993): хронологические рамки определяются нижней временной границей - зависимостью сочинения (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec.* 9. 2; 12. 2) от «Хронографии» Юлия Африкана, т. е. после 221-240 гг. (*Riedweg*. 1994. Bd. 1. S. 30-33), и верхней временной границей - цитированием фрагментов из «Увещания...» (без имени автора) у свт. *Кирилла Александрийского* в соч. «Против Юлиана», т. е. ок. 440 г.; параллели в лит. контексте с сочинениями *Порфирия* (ок. 234-304) и с «Евангельским приготовлением» Евсевия (между 314 и 321) (*Ibid.* S. 38-42); сходство с антиохийской экзегетической традицией, заключающееся прежде всего в использовании термина «созерцание» (θεωρία) для обозначения внимательного исследования смысла Писания

(*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 29. 1*) и отвержении аллегории (ἀλληγορία) и метафоры (μετήνευκεν, μεταβάλοντα) как произвольного искажения и перестановки текстов (*Ibid. 28. 2. 3. 5*) (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 141-144*; ср.: *Pouderon. 2003; Idem. 2009. P. 52-53*; аналогичный экзегетический принцип был характерен и для Маркелла Анкирского, см.: *Pouderon. 2009. P. 53*); лексическое сходство словаря, используемого автором «Увещания...» и Маркеллом Анкирским, доказываемое Ридвегом с помощью TLG (версия C) (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 167-182*; дальнейшие наблюдения и развитие доказательств: *Pouderon. 2004. P. 239-245*), - в частности, выражение σαφῶς κα φαυερῶς («ясно и очевидно»), используемое в «Увещании...» 12 раз, встречается только у Маркелла Анкирского (*Marcellus. Fragm. 67 / Ed. E. Klostermann, G. C. Hansen // Eusebius Werke. B., 19722. Bd. 4. S. 197:32. (GCS; 14)*) (тот же результат дают новейшие версии TLG); употребление автором (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 38. 1*) монархианского выражения ἀχώριστος δυνάμει («Слово, будучи нераздельно с Богом по силе...»), к-рое встречается у Маркелла Анкирского (*Marcellus. Fragm. 129 // Eusebius Werke. B., 19722. Bd. 4. S. 215:31 = Eriph. Adv. haer. 72. 3*)

при описании отношений Отца и Сына (*Riedweg*. 1994. Bd. 1. S. 177-180) и, возможно, восходит к перипатетической традиции (*Pouderon*. 2009. P. 44. Not. 2; о влиянии ранних сочинений Аристотеля на «Увещание...» см.: *Alfonsi*. 1948). Близкие, но не тождественные выражения Пудрон обнаружил с помощью TLG (версия E) только у Дидима Слепца и прп. Иоанна Дамаскина (*Pouderon*. 2009. P. 44. Not. 2). Гипотеза Ридвега получила одобрение большинства рецензентов и ученых, хотя были высказаны и нек-рые сомнения: Маркелл - скорее богослов, чем апологет (так что не вполне ясны мотивы, по к-рым он обратился к др. жанру); если сочинение написано им, то невозможно отождествить «Увещание...» с «Обличением», упоминаемым Евсевием; более вероятным представляется датировать произведение 2-й пол. III в. (*Minnerath*. 2002. P. 68-69). Дальнейшее развитие аргументации было предложено Пудроном, по мнению которого (*Pouderon*. 2009. P. 45-46) Маркелл мог написать сочинение либо между 310 (началом его лит. деятельности) и 336 гг. (началом полемики против Астерия), либо непосредственно после 340 г., если рассказ о посещении Кум связан с путешествием Маркелла в Рим после изгнания из Анкиры и

ссылки между 339 и 340 гг., когда ему пришлось отказаться от написания полемическо-богословских сочинений против никейцев или ариан. Наконец, как отмечает Пудрон, нельзя утверждать, что трактат вовсе чужд богословским дискуссиям IV в. (в нем присутствуют «монархианские» идеи и выражения, отвержение аллегорического метода и «савеллианская» формула $\acute{\alpha}\chi\acute{\omega}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ - см.: Ibid. P. 63-65). Что касается псевдоэпиграфа, то либо сам Маркелл Анкирский хотел придать трактату авторитет древнего мученика, либо позднее трактат приписали И. Ф. вслед. *damnatio memoriae* Маркелла или случайно (Ibid. P. 65).

Предложенное Ридвегом изменение традиц. заглавия ($\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ [$>$ $\mu\alpha\rho\iota\nu\epsilon\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$] $\mu\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\lambda\lambda\eta\nu\alpha\varsigma$ $<+$ $\mu\epsilon\rho$ $t\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ $>$ - *Riedweg*. 1994. Bd. 2. S. 531) не встретило поддержки ученых (*Runia*. 1997. P. 103-104; *Pouderon*. 2009. P. 46).

3) Стиль. Автор сочинения, написанного в жанре «увещания», обнаруживает прекрасное знакомство с риторикой. Его аттицизирующий стиль (несмотря на традиц. для апологетов нападки на «словесные искусства» и восхваление простых безыскусных выражений христиан - *Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec.* 35. 1) «отличается чистым, изящным и плавным

языком» (Сагарда. 2004. С. 246), чего нельзя сказать о подлинных сочинениях И. Ф. Так, в самом начале автор подражает Демосфену (*Demosth. De corona. 1*), на протяжении всего сочинения использует разные стилистические фигуры, в частности: *percontatio*, *оссуратио*, *sermocinatio*, риторические вопросы, анафоры, гипербаты и др. (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 156-159; Pouderon. 2004. P. 236-241*).

4) Цитаты у древних авторов. «Увещание...»

множественно цитируется свт. Кириллом Александрийским (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 43-48*; перечень аллюзий см.

также: *Pouderon. 2009. P. 55-56*), хотя он и не называет автора по имени, возможно, считая его «подозрительным». Три фрагмента

(*Pouderon. 2009. P. 56*) обнаруживаются в анонимном сочинении - т. н. «тюбингенской теософии» (написано между 474 и 507/8 - согласно *Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 49*; между 491 и 518 - согласно *Beatrice. 2001*; ср.: *Idem. 1995*).

Затем, согласно свт. Фотию (*Phot. Bibl. 232 // Idem. Bibliothèque. 1971. T. 5. P. 75*), одно из мест «Увещания...» (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 23. 3* в сочетании с цитатой из «Тимея» Платона - *Plat. Tim. 41ab*) использовал

тритеист [Стефан Гобар](#) (VI в.). Это наиболее раннее свидетельство вхождения сочинения

(под названием "Ελεϋχος) в иустиновский корпус (подробнее см.: *Pouderon*. 2009. P. 59-63). Наконец, 3 места приведены прп. Иоанном Дамаскином в «Священных параллелях» (Fragm. 104-106 // *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*. Lpz., 1899. S. 35-36). Пересказ легенды о 70 переводчиках Септуагинты (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 13. 1-3*) встречается в сир. несторианском флорилегии, составленном в 1-й пол. VIII в. (сир. текст: SC. 528. P. 359-360; франц. пер.: *Ibid.* P. 58). Небольшие цитаты или упоминания обнаруживаются у поздних авторов - Никиты Серрского (PG. 69. Col. 700C, ср.: *Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 13. 1-2*) и Георгия Кедрина (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 82; ср.: Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 18. 1*).

5) Издания. Более 10 сохранившихся рукописей восходит к «кодексу Арефы» (стеммы Отто и Ридвега воспроизведены в: *Pouderon*. 2009. P. 81). Впервые трактат издан в лат. переводе Пико дела Мирандола в Страсбурге в 1506/07 г. Первое издание греч. текста было осуществлено Ж. Луи (P., 1539), затем Р. Этьенном (P., 1551). В «Патрологии» Миня (PG. 6. Col. 241-312) воспроизведен текст Марана (P., 1742). Большинство рукописей впервые

учтено в издании Отто (Jena, 1842), критический аппарат к-рого востребован до наст. времени. Совр. критические издания выполнены Марковичем (*Marcovich*. 1990. P. 23-78; гиперкритическое), Ридвегом (*Riedweg*. 1994. Bd. 2. S. 531-582; отказался от мн. конъектур Марковича и вернулся к чтениям Paris. gr. 450), Пудроном (*Pouderon*. 2009. P. 124-271; еще более консервативное). Рус. пер.: Творения. 1995р. С. 401-449 (то же: Символ. 1983. № 10. С. 171-204).

3. «О единоначалии Божиим» (Περ Θεοῦ μοναρχίας, *De Monarchia*; CPG, N 1084).

Сочинение, сохранившееся в 2 независимых друг от друга рукописях (Paris. gr. 450 и Argentor. gr. 9), является собранием цитат из греческих авторов, преимущественно поэтических, в защиту единобожия и в опровержение языческого политеизма. Его невозможно отождествить с одноименным произведением, упоминаемым Евсевием, или считать частью его, поскольку в апологии нет библейских цитат (ср.: «...из наших Писаний» - *Euseb. Hist. eccl. IV 18. 4*), а композиция ее является цельной и законченной.

Во вступлении (гл. 1) говорится о цели сочинения. Затем (гл. 2) следует первое

собрание цитат: 12 стихов из произведений Эсхила, 9 - Софокла, 2 - Филимона, 19 - Орфея и 4 - Пифагора. 3-я глава посвящена Страшному Суду; здесь приводятся 3 фрагмента: 9 стихов Софокла, 13 - Филимона и 9 - Еврипида. В 4-й гл. речь идет о Божественном правосудии (24 стиха Филимона и отрывок из «Тимея» Платона). Обличению ложных языческих богов посвящена 5-я глава (всего 18 цитат, включающих 23 стиха Менандра и 58 Еврипида). В заключении (гл. 6) следует увещание к вере в истинного Бога и новое опровержение ложных богов (цитируется Гомер).

Сочинение в XIX в. еще находило сторонников принадлежности его И. Ф. (Гарнак, Г. Раушен), но в XX в. подлинность его окончательно отвергнута. Вопрос о времени написания трактата остается открытым.

Пудрон, проведя тщательное исследование композиции цитат и их текстологии, пришел к выводу, что антология восходит к 2 главным источникам: главы 2-4, где собраны в основном неподлинные тексты, - к собранию иудео-александрийского происхождения (наподобие сочинений Псевдо-Гекатея или Аристовула, которые, однако, не могут быть рассматриваемы

как непосредственные источники «О единопачалии»); гл. 5, содержащая подлинные цитаты, - к коллекции, использованной Плутархом, возможно стоического происхождения (однако не исключено, что эти 2 источника могли быть уже объединены в каком-то несохранившемся сочинении). Христ. компилятор, живший во II-III вв. (вероятно, после Климента Александрийского), присоединил к этим текстам вступление и заключение (*Pouderon*. 2009. P. 107-109; ср.: *Riedweg*. 2001. Sp. 851; *Azzarà*. 2004). Первое издание (на основании Paris. gr. 450) осуществлено Р. Этьенном (Р., 1551; имеется ряд переизданий, в т. ч. PG. 6. Col. 312-325). Вторую рукопись впервые привлек Отто, положивший ее в основу издания (1842). Маркович (*Marcovich*. 1990. P. 85-100) вернулся к чтению Paris. gr. 450, снабдив, однако, издание целым рядом собственных конъектур. Пудрон (*Pouderon*. 2009. P. 320-354) сохранил чтения обеих рукописей даже в тех случаях, когда цитаты из античных авторов расходятся с др. свидетельствами. Имеются рус. переводы иером. Мефодия (Смирнова) (М., 1783) и прот. Петра Преображенского (О единовластительстве //

Творения. 1995р. С. 455-464; то же: Символ. 1983. № 10. С. 205-213).

4. «Послание к Зине и Серину» (Ζήνα κα Σερίνω, Epistula ad Zenam et Serenum; CPG, N 1085).

Текст сохранился в 2 рукописях: «кодексе Арефы» (Paris. gr. 451) и «кодексе Иустина» (Paris. gr. 450); вопреки мнению Марковича (*Marcovich*. 1997. P. 114) эти рукописи не являются независимыми свидетелями текста «Послания...», но текст в Paris. gr. 450 скопирован из Paris. gr. 451 (*Pouderon*. 2009. P. 37); проч. рукописи являются их апографами (этот факт впервые установил Гарнак в 1881). Фрагмент сочинения цитируется в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина. Сочинение является обширным нравственно-аскетическим наставлением к добродетельной христ. жизни. Автор упоминает о 2 написанных им ранее сочинениях - «К Папе» (πρὸς Πάπαν) и «К начальствующим» (πρὸς ἄρχοντας).

Предположения Гарнака, что автором сочинения был какой-то др. Иустин (*Harnack*. 1882. S. 160), или П. Батиффоля, что им был еп. Сисинний, новацианский епископ К-поля и противник свт. Иоанна Златоуста (*Batiffol*. 1896), лишены оснований. Согласно гипотезе Марковича, сочинение является

«посредственным риторическим упражнением», представляющим собой набор общих мест из христ., стоической и кинической лит-ры, а Зина, Серин и Папа - вымышленными персонажами (*Marcovich. 1997. P. 113*). По мнению этого же ученого, автор сознательно надписал сочинение именем И. Ф.; этой же цели служит упоминание о послании «К начальствующим», под к-рыми следует понимать не епископов, а императоров Антонина Пия и Марка Аврелия, которым адресована апология И. Ф. (*Ibid. P. 114*). Первое издание выполнено Р. Этьенном (*Estienne. 1551. P. 1-8*). В «Патрологии» Миня (PG 6. Col. 1184-1204) воспроизведен текст Марана (*Maran. 1742*; текст разделен на 19 глав). Критическое издание: *Otto. 1880. T. 3. Pars 1. P. 66-99*. Эмендации (по большей части произвольные, основанные на параллельных местах и источниках цитат, но не на рукописных чтениях): *Marcovich. 1997. P. 114-120*.

5. «Ответы православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» ('Αποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων, Quaestiones et responsiones ad orthodoxos; CPG, N 6285).

В сочинении исследуются тринитарные, экзегетические, апологетические, космологические, этические и др. вопросы (всего 161). По предположению Гарнака (*Harnack*. 1901. S. 47 sqq.), это произведение было известно под именем И. Ф. уже свт. Фотию, если только слова о «важнейших разъяснениях недоумений касательно благочестия» (ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαίωδεις ἐπιλύσεις - *Phot. Bibl.* 125) относятся к данному сочинению. По-видимому, «Ответы православным...» принадлежат Феодориту, еп. Кирскому, поскольку его именем они надписаны в рукописи X в. (*Hieros. Patr. S. Serulchr.* 273) и изданы по ней в 1895 г. А. И. Панадопуло-Керамевсом (*Paradopoulos-Kerameus* А. Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερωτήσεις... ἀποκρίσεις // *ЗИФФ.* 1895. Ч. 36. С. 1-150; Отд. отт.: СПб., 1895. Lpz., 1975r). Ранее было известно лишь 146 вопросоответов в др. порядке и с худшим текстом по ркп. *Paris. gr.* 450 (*PG.* 6. Col. 1249-1400; *Otto.* 1850. Т. 3. Pars 2. P. 2-237), а отрывки из них цитируются в катенах на Евангелие от Луки (рукопись XIII в.) митр. Никиты Ираклийского (см.: *Richard.* 1934. P. 92 ss.) также под именем Феодорита (1 раз - под

именем И. Ф.). После публикации Пападопуло-Керамевса, подтвердившей уже высказывавшиеся в науке начиная с XVII в. предположения об авторстве Феодорита (см.: *Фетисов*. 1915. С. 377-378), возникла дискуссия по этому вопросу (обзор см.: *Funk*. 1902. P. 948-949). Среди возражений против кандидатуры Феодорита фигурировали отличия в библейской экзегезе в «Вопросах...» и в подлинных сочинениях Феодорита и отсутствие аллюзий на «Вопросы...» в его произведениях. Однако эти аргументы не представляются весомыми. Попытка Гарнака приписать сочинение *Диодору Тарсийскому* встретила критику со стороны Ф. К. Функа (высказавшегося за авторство Феодорита) и поддержку свящ. Николая Фетисова. Последний выступил против доводов Функа за отнесение сочинения к V в., высказавшись за 365/371-378 гг. и отвергнув авторство Феодорита (см.: *Фетисов*. 1915. С. 376-377 и далее, особенно 408). Однако Фетисов не смог привести решающих аргументов в пользу IV в., а отнесение им позднейшей богословской терминологии и проблематики к более раннему периоду представляется сомнительным; при этом, предположив наличие возможных

параллелей с несохранившимися сочинениями Диодора, Фетисов не привел серьезных доводов против авторства Феодорита и не провел стилистического сравнения лексики

«Вопросов...» с сочинениями последнего.

Ошибочность аргументов Фетисова в пользу более ранней датировки ряда псевдо-иустиновских сочинений очевидна и благодаря однозначной переатрибуции «Изложения правой веры...» Феодориту. С т. зр. Ж. Дагрона и Я. Пападояннакиса, вопросыответы описывают ситуацию начала V в.

(*Paradoyannakis*. 2008. P. 125, 126. Not. 50).

Произведение остается малоизученным. В CPG оно отнесено к разряду *dubia* (спорных) Феодорита. В статье Ридвега о Псевдо-Иустине сочинение причислено к подлинным творениям Феодорита, дошедших под псевдонимами (*Riedweg*. 2001. Sp. 868-869). Критическое издание отсутствует.

6. «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля» (Ἀνατροπή δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*; CPG, N 1086; PG. 6. Col. 1492-1564; *Otto*. 1881. T. 3. Pars 1. P. 100-223), сохранилось в Paris. gr. 450. В сочинении, адресованном некоему пресв. Павлу, опровергается учение Аристотеля о Боге и мире

(65 пунктов). По-видимому, это сочинение было известно свт. Фотию, который, не приводя его названия, излагает содержание в виде ряда трактатов (κα ἕτι τέρα αὐτοῦ πραγματεία κατὰ τοῦ πρώτου κα δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως, ἦτοι κατὰ εἶδους κα ὕλης κα στερήσεως, ἐπιχειρηματικο κα βίαιοι κα χρειώδεις λόγοι, κα κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος ὁμοίως κα κατὰ τῆς αἰδίου κινήσεως, ср.: Сагарда. 2004. С. 243). Автор при помощи весьма развитых диалектических рассуждений и силлогических доказательств (в частности, *reductio ad absurdum*) критикует основные аристотелевские принципы и учение о бесконечности, месте, времени, движении, о земле, светилах и элементах. В приложенных кратких 19 тезисах критикуется и философия Платона. Основной целью сочинения, помимо критики античной философии, является демонстрация совместимости основных положений богооткровенной христ. веры с выводами разума. Некоторые аспекты физической модели мира, ставшие затем доминирующими вплоть до XVII в., были впервые выдвинуты автором этого сочинения (на примере космологии подробнее см. в ст.: Voeri. 2009).

7. «Вопросы христиан эллинам (язычникам)»
(Ἑρωτήσεις Χριστιανικὰ πρὸς τοὺς Ἑλληνας,

Quaestiones Christianorum ad Graecos (Gentiles); CPG, N 1087; PG 6. Col. 1401-1464; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 2. P. 246-326), содержащиеся в cod. Paris. gr. 450. В сочинении приводятся 5 вопросов христиан язычникам и краткие ответы на них некоего языческого философа, затем подробно опровергаемые христианами. Согласно Х. Мартену, языческим философом мог быть Прокл, а само сочинение вряд ли написано ранее последней четв. V в.

8. «Вопросы эллинов (язычников) христианам» (Ἑρωτήσεις ἑλληνικὰ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς, Quaestiones Graecorum (Gentilium) ad Christianos; CPG, N 1088; PG. 6. Col. 1464-1489; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 2. P. 326-366), также содержащиеся в Paris. gr. 450. Сочинение представляет собой 15 вопросов язычников христианам о бестелесном, о Боге, о творении мира и о воскресении мертвых и развернутые ответы на них. Имеется слав. перевод иером. *Епифания (Славинецкого)* (по парижскому изд. 1636): «Анфологион, си есть Цветословие: страдальчества и мучения великомученицы Екатерины и святого великомученика Феодора Стратилата, и житие святого и преподобного Алексиа человека Божиа...». М., 1660. С. 42-81 (подробнее

см.: *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV-XVII вв. СПб., 1903. С. 199).

Последние 2 произведения появляются в корпусе псевдо-иустиновских сочинений сравнительно поздно, в XIII-XIV вв. (Argentor. gr. 9 и Paris. gr. 450).

Вопрос о принадлежности последних 3 сочинений, а также «Ответов православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» одному или разным авторам остается открытым. Маран, Отто, Гарнак, Фетисов считали все 4 произведения принадлежащими одному лицу на основании параллелей между этими сочинениями (подробнее см.: *Фетисов.* 1915. С. 428-432). По мнению Гарнака, им был Диодор Тарсийский. Однако после открытия авторства «Ответов православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» составителем всех сочинений следовало бы признать Феодорита Кирского. Эта гипотеза высказывалась и раньше, а в 1989 г. была выдвинута Мартеном (*Martin.* 1989), к-рый в посл. отказался от нее, поскольку язык и идеи отличны от сочинений как Диодора, так и Феодорита (*Idem.* 2000), а анализ содержания «Вопросов христиан эллинам (язычникам)» указывает на время

после кончины Феодорита. По заключению Мартена, имя автора произведений остается неизвестным.

Библиография к разделу «Псевдо-Иустин» (остальные позиции см. в общей библиографии).

«О воскресении». Изд.: *Halloix P. Illustrium Ecclesiae Orientalis Scriptorum, qui sanctitate iuxta et eruditione secundo Christi saeculo floruerunt Vitae et Documenta.* Duaci, 1636. P. 299-315 [editio princeps; текст взят из рукописи «Священных параллелей», принадлежавшей кард. Франсуа де Ларошфуко (*Wartelle.* 1993. P. 68; *Heimgartner.* 2001. S. 2-3)]; PG. 6. Col. 1571-1592; *Otto J. C. Th., von, ed. Opera quae feruntur omnia.* Jenae, 18793. T. 3. P. 210-249; *Marcovich M., ed. Athenagorae qui fertur «De resurrectione mortuorum»: Accedunt Arethae scholia et Iustini martyris qui fertur «De resurrectione».* Leiden; Boston; Köln, 2000. P. 64-76. (VChr. Suppl.; 53) [критику см.: *Lucarini.* 2004. P. 526-527; *D'Anna.* 2009. P. 153. Not. 1]; *Heimgartner M., hrsg. Pseudojustin - Über die Auferstehung: Text und Studie.* B.; N. Y., 2001. (PTS; 54) [текст и нем. пер.: S. 102-131; рец.: *Pouderon B. // RHE.* 2002. Vol. 97. N 2. P. 574-578; *Edwards M. J. // JThSt.* 55. N 1. 2004. P. 333-336 (рец.

также на: *D'Anna*. 2001)]; *D'Anna A., ed.* Pseudo-Giustino: Sulla resurrezione: Discorso cristiano del II secolo. Brescia, 2001. (Letteratura cristiana antica. Testi) [текст и пер.: P. 57-287; обширное исследование исторического контекста произведения; рец.: *Pouderon B.* Étude critique: À propos de l'ouvrage récent d'Alberto D'Anna, «Pseudo-Giustino, Sulla resurrezione» // *Apocrypha: Rev. intern. des littératures apocryphes.* Turnhout, 2002. Vol. 13. P. 245-256]; *idem.* Terza lettera ai Corinzi; Pseudo-Giustino: La risurrezione. Mil., 2009. P. 80-155 [предисл. и библиогр.], 190-239 [греч. текст и итал. пер.], 255-280 [приложения]. (*Lecturae cristiane del primo millennio*; 44); **рус. пер.:** О воскресении плоти нашей // Воронежские Ев. Приб. 1866. No 7. С. 165–169 [фрагм.]; Отрывок о воскресении // Св. Иустин Философ и Мученик. Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1891, 1995р. С. 469–484; **иностран. пер.** (помимо изданных параллельно с греч. текстом): *Ayán Calvo J. J.* El tratado de san Justino sobre la Resurrección // *Revista Agustiniiana.* 1990. Vol. 31. N 95. P. 591–614 [пер. на испан. язык]; *Wartelle A., ed.* Saint Justin, philosophe et martyr: De la Résurrection // *Bull. de l'Association G. Budé.* P., 1993. N 1. P. 66–82; *Dubois J D., Hamman A. G., ed.* Justin

Martyr: Oeuvres complètes / Trad. E. Gaché. P., 1994. P. 339–359. (Bibliothèque; 1).

Лит.: *Archambault G.* Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un Περ ἀναστάσεως attribué à Justin l'apologiste // *Revue de philologie*. N. S. P., 1905. Vol. 29. P. 73-93; *Hitchcock F. R. M.* Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De Resurrectione // *ZNW*. 1937. Bd. 36. S. 35-60; *Grant R. M.* The Resurrection of the Body // *The J. of Religion*. Chicago, 1948. Vol. 28. N 3. P. 188-208; *idem.* Athenagoras or Pseudo-Athenagoras // *HarvTR*. 1954. Vol. 47. N 2. P. 121-129 [предположение о полемике с учением Оригена: P. 128-129]; *Delius W.* Ps.-Justin: Über die Auferstehung // *Theologia Viatorum*. B., 1952. Vol. 4. P. 181-204; *Prigent P.* Justin et l'Ancien Testament. P., 1964. P. 36-68; *Hällström G., af.* Carnis Resurrectio: The Interpretation of a Credal Formula. Helsinki, 1988. (Commentationes Humanarum Litterarum; 86) [анализ формулы «воскресение плоти» в сочинениях Псевдо-Иустина, Афинагора и Тертулиана]; *Lona H. E.* Ps. Justins «De resurrectione» und die altchristliche Auferstehungsapologetik // *Salesianum*. Torino, 1989. Vol. 51. P. 691-

768; *idem.* Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie. B.; N. Y., 1993. S. 135-154. (BZNW; 66); *Wartelle A.* Le traité «De la Résurrection» de s. Justin ou le destin d'une oeuvre // Histoire et culture chrétienne: Hommage à Monseigneur Y. Marchasson. P., 1992. P. 3-10. (Culture et Christianisme; 1) [за исключением 2 абзацев этот же текст воспроизведен: *Wartelle.* 1993. P. 66-71]; *Whealey A.* Hippolytus' Lost «De universo» and «De resurrectione»: Some New Hypotheses // VChr. 1996. Vol. 50. N 3. P. 244-256; *eadem.* Pseudo-Justin's «De Resurrectione»: Athenagoras or Hippolytus? // Ibid. 2006. Vol. 60. N 4. P. 420-430; *Pouderon B.* Le contexte polémique du «De resurrectione» attribué à Justin: Destinataires et adversaires // StPatr. 1997. Vol. 31. P. 143-166; *Sanchez S. J. G.* Du bénéfice du «De Resurrectione» // RB. 2001. Vol. 108. N 1. P. 73-100; *Lucarini C. M.* A proposito della nuova edizione del «De resurrectione mortuorum» dello Pseudo-Atenagora e dello Pseudo-Giustino // Athenaeum. Pavia, 2004. Vol. 92. Fasc. 2. P. 523-527 [рец. на: *Markovich.* 2000]; *Bobichon Ph.* Justin Martyr: Étude stylistique du «Dialogue avec Tryphon» (suivie d'une comparaison avec l'«Apologie» et le «De resurrectione») // Recherches Augustiniennes et patristiques. 2005. Vol. 34. P.

1-61; *D'Anna A.* Note sull'attribuzione del «De resurrectione» dello Pseudo-Giustino // *Cristianesimi nell'antichità: Fonti, istituzioni, ideologie a confronto / A cura di A. D'Anna e C. Zamagni.* Hildesheim, 2007. P. 83-106. (Spudasmata; 117).

Корпус псевдо-иустиновских

сочинений. Изд. (неск. сочинений): CPG, N 1082-1089; *Marcovich M., ed.* Pseudo-Iustinus: Cohortatio ad Graecos; De monarchia; Oratio ad Graecos. B.; N. Y., 1990. (PTS; 32) [рец.: *Chadwick H.* // JThSt. N. S. 1991. Vol. 42. N 2. P. 715-717; *Runia D. T.* // VChr. 1991. Vol. 45. N 4. P. 399-403]; *Pouderon B., ed.* Pseudo-Justin: Ouvrages apologetiques: Exhortation aux grecs (Marcel d'Ancyre?); Discours aux grecs; Sur la monarchie. P., 2009. (SC; 528).

Лит.: *Harnack A., von.* Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2 Jh. in der alten Kirche und im Mittelalter. Lpz., 1882. S. 155-171. (TU; 1/1-2); *Фетисов Н. Н., свящ.* Диодор Тарский: Опыт церк.-ист. иссл. его жизни и деятельности. К., 1915 [псевдо-иустиновские сочинения: С. 372-445]; *Riedweg C.* Justinus Martyr. II: (Pseudo-justinische Schriften) // RAC.

2001. Bd. 19. Sp. 848-873; *Pouderon B.* Le pseudo-Justin, ou la constitution d'un corpus apologétique pseudépigraphe // Dieu(x) et hommes: Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: Mélanges F. Thelamon / Éd. S. Crogiez-Pétrequin. Caen, 2005. P. 49-67; *idem.* Introd. // *Pseudo-Justin.* Ouvrages apologétiques. P., 2009. (SC; 528); **«Речь к эллинам»:** *Wilamowitz Moellendorff U., von.* Commentariolum grammaticum. Index scholarum aest. Gott., 1889. [Bd.] 3. S. 3–30 (VIII. Pseudo-Justini «Oratio adv. Gentiles». Cap. 3); *Harnack A., von.* Die pseudojustinische «Rede an die Griechen» // SPAW. 1896. Bd. 1. S. 627–646; *Goodenough E. R.* The Pseudo-Justinian «Oratio ad Graecos» // HarvTR. 1925. Vol. 18. P. 187–200; *idem.* By Light, Light: The Mythe Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven; L., 1935. P. 298–305; *Grant R. M.* [Рец.:] Corpus Hermeticum (Traité I–XVIII); Asclepius / Texte établi par A. D. Nock et trad. par A.-J. Festugière. P., 1945. Vol. 1–2 // JNES. 1949. Vol. 8. N 1. P. 56–58; *idem.* Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin // VChr. 1983. Vol. 37. P. 105–109; *Unnik W. C., van.* Het karakter van de oudchristelijke apologetiek in de pseudojustiniaanse «Oratio ad Graecos» // Nederlands Theologisch Tijdschrift. s.-Gravenhage, 1952/1953. Vol 7. P. 129–141

[переизд.: *Idem.* Sparsa Collecta: Collected Essays. Leyden, 1983. Vol. 3: Patristica, gnostica, liturgica. P. 59–70]; *Hawthorne G. F.* Tatian and his Discourse to the Greeks // *HarvTR.* 1964. Vol. 57. P. 161–188; *Marcovich M.* Pseudo-Justin: Πρὸς Ἑλληνας // *JThSt.* N. S. 1973. Vol. 24. N 2. P. 500–502; **«Увещание к эллинам»**: *Schürer E.* Julius Africanus als Quelle der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» // *ZKG.* 1878. Bd. 2. S. 319–331; *Gebhardt O., von.* Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten: Der Arethascodex Paris. Gr. 451 // *TU.* 1883. Bd. 1. H. 3. S. 154–196; *Völter D.* Über Zeit und Verfasser der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» // *ZWTh.* 1883. Bd. 26. S. 180–215; *Dräseke J.* Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten Λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλληνας // *ZKG.* 1885. Bd. 7. H. 2. S. 257–302; *idem.* Zu Apollinarios' von Laodicea «Ermunterungsschrift an die Hellenen» // *ZWTh.* 1900. Bd. 43. S. 227–236; 1903. Bd. 46. S. 407–433; *Asmus J. R.* Ist die pseudojustinische «Cohortatio ad Graecos» eine Streitschrift gegen Julian? // *Ibid.* 1895. Bd. 38. S. 115–155; *idem.* Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» und Julians Polemik gegen die Galilaer (Dion Chrys. Or. XII) // *Ibid.* 1897. Bd. 40. S. 268–284; *Puech*

A. Sur le Λόγος παραινετικός attribué à Justin // Mélanges H. Weil. P., 1898. P. 395–406; *Gaul W.* Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos». B., 1902 [рец.: *Krüger G.* // ZWTh. 1903. Bd. 46. S. 592–595; *Guignebert Ch.* // RHR. 1903. T. 48. P. 412–416]; *Widmann W.* Die Echtheit der Mahnrede Justins des Martyrers an die Heiden. Mainz, 1902; *Knossalla J.* Der pseudo-justinische Λόγος παραινετικός πρὸς Ἕλληνας // Kirchengeschichtliche Abhandlungen / Hrsg. M. Sdralek. Breslau, 1904. Bd. 2. S. 109–285; *Schmidt Ch.* Studie über die Justinische «Cohortatio ad Graecos» // Pastor bonus. Trier, 1909/1910. Bd. 22. S. 580–585; *Alfonsi L.* Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad gentiles» faussement attribuée à Justin // VChr. 1948. Vol. 2. P. 65–88; *Grant R. M.* Studies in the Apologists // HarvTR. 1958. Vol. 51. P. 123–134; *Siniscalco P.* Caratteri espressivi ed estetici della profezia vetero-testamentaria secondo la «Cohortatio ad Graecos» attribuita a Giustino 627 // Studi storico religiosi. L'Aquila, 1980. Vol. 4. P. 29–44; *Marcovich M.* Pseudo-Justin: «Cohortatio ad Graecos»: A Lost Edition Princeps? // Illinois Classical Studies. 1981. Vol. 6. N 1. P. 172–174; *idem.* Patristic Textual Criticism // Ibid. 1988. Vol. 13. N 1. P. 135–149; *Simonetti M.* In

margine alla polemica antiplatonica della
 «Cohortatio» ps.-giustinea // *Religioni e Civiltà*.
 Bari, 1982. Vol. 3: Scritti in memoria di A. Brelich
 / A cura di V. Lanternari e. a. P. 577–589; *Piñero*
Sáenz A. Plato redivivus: Sobre las concepciones
 de la inspiración de la «Cohortatio ad Graecos» del
 Pseudo-Justino // *Estudios clásicos*. Madrid,
 1984. Vol. 26. N 88. P. 395–400; *Lilla S. R.*
S. Introduzione al medio platonismo. R., 1992. P.
 133–135. (Sussidi Patristici; 6); *Beskow P.* En
 judisk missionskrift?: Kring frågan om Pseudo-
 Justinus' «Cohortatio ad Graecos» Reconsidered
 // *Kyrkohistorisk Årsskrift*. Uppsala, 1993. T. 93.
 P. 49–62; *Riedweg Chr.* A Christian Middle-
 Platonic Document: Ps.-Justin's «Ad Graecos de
 vera religione», hitherto known as «Cohortatio ad
 Graecos» // *StPatr*. 1993. Vol. 26. P. 177–
 183; *idem.* Ps.-Justin (Markell von Ankyra?): Ad
 Graecos de vera religione (bisher «Cohortatio ad
 Graecos»). Basel, 1994. 2 Bde. (Schweizerische
 Beitrage zur Altertumswissenschaft; 25)
 [Рец.: *Runia D.* // *VChr*. 1997. Vol. 51. N 1. P.
 100–107; *Horst P. W., van der.* // *Mnemosyne*.
 Ser. 4. Lugd. Batav., 1997. Vol. 50. Fasc. 3. P.
 366–367; *Trapp M. B.* // *The Classical Review*. N.
 S. L.; N. Y., 1996. Vol. 46. N 1. P. 15–16]; *Beatrice*
P. F. Pagan Wisdom and Christian Theology
 According to the «Tübingen Theosophy» // *JECS*.

1995. Vol. 3. P. 403–418; *idem.* Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction. Leiden; Boston, 2001. (VChr. Suppl.; 56); *Pouderon B.* D’Athènes à Alexandrie: Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne. Québec; Louvain, 1997; *idem.* Μυθῶδῶς μυσικῶς: L’herméneutique de la «Cohortatio ad Graecos» restituée à Marcel d’Ancyre // REAug. 2003. Vol. 49. N 2. P. 267–283; *idem.* Marcel d’Ancyre et la «Cohortatio ad Graecos» attribuée à Justin // Chartae caritatis: Études de patristique et d’antiquité tardive en hommage à Y.-M. Duval / Éd. B. Gain, P. Jay, G. Nauroy. P., 2004. P. 235–262; *idem.* Pharos et Cumes: deux lieux de pèlerinage judéo-hellénistiques à l’époque de Constantin?: Enquête sur le témoignage de la «Cohortatio ad Graecos» restituée à Marcel d’Ancyre // Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen âge: Mélanges offerts à P. Maraval / Éd. B. Caseau, J. C. Cheynet, V. Déroche. P., 2006. P. 395–415. (Monographies / Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance; 23); *idem.* Allégorie d’expression et allégorie d’interprétation chez Héraclite et Marcel d’Ancyre // Culture classique et christianisme: Mélanges J. Bouffartigue / Éd. D. Auger, E. Wolff. P., 2008. P. 115–137. (Textes, images et monuments de l’Antiquité au haut

Moyen Âge); *Horst P. W., van der.* Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics // JECS. 1998. Vol. 6. P. 1–14; *Minnerath R.* Présentation // Apologie à Diognète; Exhortation aux Grecs. P., 2002. P. 65–69 (Les Pères dans la foi; 83); *Bobichon Ph.* Oeuvres de Justin Martyr: Le ms. Loan 36/13 de la British Library, un apographe du ms. de Paris (Paris. gr. 450) // Scriptorium. 2003. Vol. 57. N 2. P. 157–172; «**О единоначалии Божием**»: *Grant R. M.* Early Christianity and Greek Comic Poetry // Classical Philology. Chicago, 1965. Vol. 60. N 3. P. 157–163 [о цитатах из Менандра: P. 161]; *Amadio U.* Pseudo-Giustino, «Peri Monarchias»: Il fascino della poesia // Benedictina. R., 1992. Vol. 39. P. 291–295; *Azzarà S.* L'antologie pseudoepigrafe nelle citazioni dei Padri // Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico / A cura di M. S. Funghi. Firenze, 2004. Vol. 2 P. 111–132. (Studi / Acad. Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»; 225) [анализ цитат у Псевдо-Иустина и Климента Александрийского]; *Pouderon B.* L'origine des séquences de citations du «De monarchia» // *Pseudo-Justin.* Ouvrages apologétiques. P., 2009. Append. 2. P. 361–380. (SC; 528); «**Послание к Зине и Серину**»: *Batiffol P.* L'auteur véritable de l'Epistola ad Zenam et

Serenum // RB. 1896. Vol. 5. P. 114–122; *Marcovich M.* Pseudo-Iustini Epistula ad Zenam et Serenum // Scripta Classica Israelica. Jerusalem, 1997. Vol. 16. P. 113–120; *Riedweg Ch.* Iustinus Martyr. II: (Pseudo-iustinische Schriften). 5: Ep. ad Zenam et Serenum // RAC. 2001. Bd. 19. Sp. 866–868; **«Ответы православным на некоторые необходимые (важные) вопросы»**: *Harnack A., von.* Diodor von Tarsus: Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. Lpz., 1901. S. 33–44. (TU; 21/4); *Funk F. X., von.* Le Pseudo Justin et Diodore de Tarse // RHE. 1902. Vol. 3. P. 947–971; То же, на нем. яз.: Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus // *Idem.* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn, 1907. Bd. 3. S. 323–350; *Bardy G.* La littérature patristique des «Quaestiones et Responsiones» sur l'Écriture Sainte // RB. 1933. Vol. 42. N 2. P. 211–229 [о библейской экзегезе Псевдо-Иустина: P. 211–219]; *Richard M.* Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon S. Luc // RB. 1934. Vol. 43. P. 88–96; То же: *Idem.* Opera minora. Turnhout, 1977. Vol. 2. N 43; *Papadoyannakis Y.* Defining Orthodoxy in Pseudo-Justin's «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» // Heresy and Identity in Late Antiquity / Ed. E. Iricinschi, H. M.

Zellentin. Tüb., 2008. P. 115–127. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 119); «**Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля**», «**Вопросы христиан эллинам (язычникам)**», «**Вопросы эллинов (язычников) христианам**»: Martin J. P. El Pseudo-Justiniano en la historia del aristotelismo // Patristica et Mediaevalia. Buenos Aires, 1989. Vol. 10. P. 3–19; *idem*. Las Quaestiones de Pseudo Justiniano: Un lector cristiano de Aristóteles en tiempos de Proclo // Tópicos: Revista de Filosofía. Mexico, 2000. Vol. 18. P. 115–141; Boeri M. D. Pseudo-Justin on Aristotelian Cosmology: A Byzantine Philosopher Searching for a New Picture of the World // Byz. 2009. Vol. 79. P. 99–135.

А. Г. Дунаев

Учение

Отношение к философии

И. Ф. был первым из христ. богословов, подробно рассмотревшим вопрос об отношении греч. философии к христианству. Во введении к «Диалогу...» И. Ф. определяет как само понятие философии, так и причину существования множества философских школ. И. Ф. соглашается с Трифоном в понимании настоящей задачи философии - «исследовать

природу Божества» (*Iust. Martyr. Dial. 1. 3*). Согласно И. Ф., философия - «величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание; она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии» (*Ibid. 2. 1*), она есть «знание о сущем и ведение истины» (*Ibid. 3. 4*). Нек-рые люди неправильно поняли, что есть философия и с какой целью она ниспослана людям, «иначе бы не было ни платоников, ни стоиков, ни перипатетиков, ни теоретиков, ни пифагорейцев, потому что это знание только одно». Последователи первых людей, занимавшихся философией, не исследуя истину самостоятельно, были поражены «мужеством и воздержанием учителей и новостью их учений». Каждый из них принял за истину то, что узнал от учителя и что потом они передали последователям. Т. о. появилось много философских учений, известных по имени их родоначальников (*Ibid. 2. 1-2*). Представители разных философских школ и их учения неоднократно упоминаются И. Ф. Во 2-й Апологии он рассказывает о своем оппоненте-кинике, указывая, что «невозможно, чтобы киник, избрав последней целью безразличие (между добром и злом), признавал какое-нибудь добро кроме безразличия» (*II Apol. 3*). Об учении

киников И. Ф. отзывается негативно, что вряд ли позволяет предположить к.-л. влияние его идей на И. Ф. (*Sanchez*. 2000. P. 166-167). На учение Эпикура И. Ф. ссылается трижды (*Iust. Martyr*. II Apol. 7, 12, 15), указывает на то, что терпит нападки от последователей этого «аморального» учения за то, что убеждал других его избегать (*Ibid.* 12). Критикуя стоицизм, в особенности его материализм и учение о судьбе (ср.: *Ibid.* 7), он с уважением отзывается о Мусонии Руфе, относя его и *Гераклита* к тем, кто старались «сколько-нибудь жить согласно с Логосом и удаляться зла», за что были ненавидимы и убиваемы (*Ibid.* 8). Присутствие в сочинениях И. Ф. нек-рых определений, близких стоицизму, объясняется укорененностью стоических идей в эклектической философии того времени и не свидетельствует об особом влиянии идей стоицизма на И. Ф. Так, он называет человека «живым разумным существом», что может быть стоическим определением, но его дихотомии-трихотомии могут иметь параллели как у стоиков, так и у платоников (*Spanneut M. Le stoicisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. P., 1957. P. 136-137). Утверждение И. Ф. о том, что люди связаны с космосом и его законами, может

отражать нек-рые установки стоиков (Ibid. P. 179-180), но при этом он признает свободу воли человека, данную ему Богом, в противовес стоической идее рока (Ibid. P. 236). Также он признает самодостаточность добродетели, к-рую не могут отнять отнимающие жизнь, что в равной мере может отражать взгляды как стоиков, так и платоновского Сократа (Ibid. P. 243). И. Ф. готов вместе со стоиками любоваться красотой и порядком внешнего мира, но предпочитает обращаться к его Творцу (Ibid. P. 374). Т. о., сохранившиеся сочинения И. Ф. не дают повода говорить о том, что их автор специально изучал и цитировал стоиков (ср.: *Sanchez*. 2000. P. 164-166).

Нек-рые исследователи считают И. Ф. представителем совр. ему среднего платонизма, указывая на преобладание в его учении влияния платоновских идей над христианскими (напр., К. Андресен, Б. Обе, М. фон Энгельхард, Э. де Фе). Несмотря на то что в сочинениях И. Ф. встречаются отдельные мысли, созвучные учению Платона, подобный подход не находит подтверждения (различные оценки влияния платонизма, в т. ч. среднего платонизма, на учение И. Ф. см.: *Сагарда*. 2004. С. 268-270; *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. СПб., 2003. С. 181-

184; *Edwards*. 1991; *Sanchez*. 2000. P. 167-177). В сочинениях И. Ф. содержится критика языческой философии. Так, в «Диалоге...» он критикует представление Платона о наказании злых душ в течение ограниченного периода времени и в других, нежели были у них до этого, телах, противопоставляя ему христ. учение о вечном наказании этих душ в тех же самых телах. И. Ф. отрицает учение о предсуществовании душ и их естественном бессмертии (*Iust. Martyr. Dial. 4, 5, 141*). Совпадения некоторых мыслей греческих философов с христ. учением И. Ф. объясняет тем, что мн. из греч. философов, поэтов, законодателей заимствовали отдельные пункты своего учения из Свящ. Писания: «Моисей древнее всех греческих писателей. Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, пользовались они от пророков, - чрез них могли они понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины: но они не точно уразумели их, в чем обличаются тем, что они сами себе противоречат» (I Apol. 44; подробнее о теории заимствования см.: *Ловягин Е. И.* Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских

апологетов. СПб., 1872; *Ridings D. The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers.* Göteborg, 1995. P. 9-28. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia; 59)).

Так, Платон, согласно И. Ф., подобно христианам, учит о Боге как о Причине бытия всех существ и Создателе мира, о грядущем Суде, личном ответе каждого человека за свою жизнь, о Втором и Третьем началах, заимствуя эти мысли у Моисея. И. Ф. указывает, что слова Платона в «Тимее» о том, что Мировая Душа помещена во вселенной в виде буквы X, являются следствием заимствования описываемого у Моисея медного змия, воздвигнутого в форме креста. Мысль о Третьем Начале, по мнению И. Ф., Платон заимствует из Быт 1. 2, «ибо он второе место дает Слову Божию, которое, по его словам, помещено во вселенной наподобие буквы X, а третье место - Духу, о втором сказано, что он носился над водами» (*Iust. Martyr. I Apol. 60*). Т. о., И. Ф. считает, что Мировая Душа у Платона - Логос. Говоря о трансцендентности Божества, И. Ф. цитирует отрывок из платоновского «Тимея» («Отца и Зиждителя (δημιουργόν) всего и найти не легко, а, нашедши, возвестить Его всем не безопасно» - *Plat. Tim. 28c; Iust. Martyr. II Apol. 10. 6*), специально обращая

внимание на этот текст так же, как это делают представители среднего платонизма (ср.: *Apul. De Plat.* 1. 5; *Alcin. Epit.* 27. 1; аналогичное использование цитаты у христ. авторов: *Clem. Alex. Protrept.* VI 68. 1; *Athenag. Legat. pro christian.* 6. 2; *Tertull. Apol. adv. gent.* 46. 9; *Min. Fel. Octavius.* 3. 4; 26. 12; подробнее см.: *Даниелу Ж.* Платон в христианском среднем платонизме // БСб. 2003. Вып. 11. С. 158-182; *Idem. (Daniélou J.) Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée: Tournai, 1961. Vol. 2: Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles.* P. 103-122; *Andresen.* 1952/1953. P. 167-168). Др. пример использования И. Ф. текста из платоновского «Тимея», традиц. для среднего платонизма (*Plat. Tim.* 41a-b), встречается в рассуждении о тварности мира, к-рый, по толкованию И. Ф., «подвержен разрушению, поскольку получил начало, однако не разрушится и не подвергается року смерти, потому что Бог так хочет» (*Iust. Martyr. Dial.* 5. 4). Подобным образом к этому тексту обращались *Цельс* (*Cels. Fragm.* 6. 52a // *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos / Hrsg. R. Bader. Stuttg., 1940*), Атик и *Плутарх* (*Plut. De anim. procr.*; ср.: *Diog. Laert.* 3. 71-80; у христ.

авторов: *Clem. Alex. Strom. V 14. 102.*
5; *Athenag. Legat. pro christian. 6, 23*). Будучи апологетом, И. Ф. неск. преувеличивает сходство учений греч. поэтов и философов с христианским, полагая в основу сопоставлений теорию о семенных логосах, заимствованную им у стоиков. Тем не менее сформулированное в сочинениях И. Ф. отношение к философии имело большое значение для ранней Церкви, впервые после ап. Павла обратившей в лице апологетов проповедь к образованной языческой аудитории.

Учение о Боге. Триадология



Мч. Иустин Философ. Фрагмент минейной иконы. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

Большинство исследователей выделяют 2 источника учения И. Ф. о Боге: библейско-христианский и связанный с платонизмом (напр.: *Barnard. 1966. P. 77-84; Osborn. 1973. P. 17-27*). Влияние философии Платона на И. Ф.

обычно усматривают в таких характеристиках Бога, как трансцендентность, нерожденность (*Iust. Martyr.* II Apol. 12; Dial. 127. 3), неизреченность (I Apol. 9. 3; 61. 11; II Apol. 12. 4; 13. 4; Dial. 126. 2; 127. 2-4), неизменность (I Apol. 13), вечность (*Ibid.* 13), безначальность, бесстрастность (*Ibid.* 12; II Apol. 12), истинность (I Apol. 13). Бог не имеет имени (*Ibid.* 10. 1; 61. 11), не подвержен разрушению (Dial. 5. 4), невидим (*Ibid.* 60, 56), свободен от изменения в пространстве (II Apol. 7, 9). Именования Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка - «не суть имена, но названия, взятые от благодеяний и дел Его» (*Ibid.* 6). Однако эти элементы учения И. Ф. могли быть обусловлены как адресатами (в Апологиях И. Ф. использует больше философских терминов, знакомых его языческому адресату, нежели в «Диалоге...»), так и целью их написания (напр., в «Диалоге...», где И. Ф. доказывает существование «иного Бога, нежели Творца всего», Христа, сильнее подчеркивается трансцендентность Отца). Для И. Ф. Бог не только всемогущий (I Apol. 19; Dial. 5, 6, 16) и всеведущий Творец и Судья, Которому известны поступки и мысли Его созданий (I Apol. 12; II Apol. 12), но и любящий Отец. Бог заботится не только о мире в целом, но и о каждом отдельном человеке (I Apol. 28).

Согласно И. Ф., Бог благ (Ibid. 14, 16) и многомилостив (Dial. 108), милосерден, праведен (Ibid. 23, 42, 47, 55, 96, 106-108, 136), Отец «правды и целомудрия и прочих добродетелей», «чистый от всякого зла» (I Aроl. 6). «Он по благодати Своей в начале все устроил из безобразного вещества для людей», чтобы те, которые по своим делам окажутся достойными Его назначения, сподобились «жить с Ним и царствовать с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания» (Ibid. 10). Бог, именуемый «Отцом и Создателем всего» (Ibid. 8), «Отцом и Владыкой всего» (Ibid. 12, 32; Dial. 140), «Отцом и Царем Небесным» (II Aроl. 12), ожидает от людей послушания, «Ему приятны только те, которые подражают Ему в Его совершенствах, - в целомудрии, правде и человеколюбии, и во всем, что достойно Бога» (I Aроl. 10; ср.: II Aроl. 7, 9). Сын Божий родился и воплотился по воле Бога и Отца ради спасения верующих в Него людей (II Aроl. 6). «Ради семени христиан, которое Бог признает причиной сохранения мира, Он медлит произвести смешение и разрушение вселенной, так чтобы не было уже более злых ангелов, демонов и людей» (Ibid. 7; ср.: I Aроl. 28). Истинный Бог не имеет нужды в вещественных приношениях и служении от людей (I Aроl. 10). «Он не требует крови,

возлияний и курений», подобно языческим богам (Ibid. 13). Христиане славят Его «словом молитвы и благодарения во всех приношениях». «Сознаемся, что мы - безбожники в отношении к таким мнимым богам, но не в отношении к Богу истиннейшему» (Ibid. 6).

Учение о Лице Сына Божия занимает центральное место в богословии И. Ф. Апологет отмечает, что христиан обвиняют в безумии за то, что они на втором месте «после неизменного и вечного Бога и Отца всего» почитают распятого Человека (Ibid. 13). Он подчеркивает божественное достоинство Сына: «...у Отца всего есть Сын, Который, будучи первородным Словом Божиим, есть также Бог» (λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει - Ibid. 63. 15). Слово Божие не творение, а «Первая после Отца всего и Владыки Бога Сила и Сын» (ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν - Ibid. 32. 10). Называя Сына Божия «Силой» или «разумным Существом» (Dial. 62. 3), И. Ф. рассматривает его как отдельное Лицо. Примером этого служит толкование сотворения человека (Быт 1. 26-28): И. Ф. подчеркивает, что Бог Отец, говоря «сотворим», обращается не к ангелам или стихиям, как учили иудеи, а к Лицам Св. Троицы. В др. месте Бог, говоря об Адаме, что

он «стал как один из Нас» (Быт 3. 22), «указал на число Лиц, соприсущих друг другу, и, по крайней мере, двух» (*Iust. Martyr. Dial. 62. 3-4*). Для объяснения образа рождения Сына от Отца И. Ф. использует сравнение с человеческим словом и огнем (*Ibid. 61, 128*): произнося слово, мы рожаем его, но при этом ничего не уменьшается в нас; от одного огня возжигаются другие огни, нисколько не уменьшая его. Подобным образом Сын рожден от Отца «силой и волей Его, но не через отсечение, как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся и раздробляются», т. е. «нумерическое отличие» (Сын «по числу есть нечто иное» (ἀριθμῶ ἕτερόν τι ἐστὶ) - *Ibid. 128. 4*; ср.: *Ibid. 62*) Первой и Второй Ипостасей не означает для И. Ф. деления сущности. Сын «неотлучен и неотделим от Отца», подобно тому как неотделим солнечный свет от Солнца (*Ibid. 128*). И. Ф. приводит различные именованья Второй Ипостаси Св. Троицы, связанные как со «служением воле Отца», так и с «рождением по воле Отца»: «как Начало прежде всех тварей, Бог родил из Себя Самого некоторую разумную Силу, которая от Духа Святого называется также Славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Словом; Сам

Он называет Себя также «Вождем воинства», когда Он явился в образе человеческом Иисусу Навину» (Ibid. 61).

Подобно др. отцам и учителям Церкви доникейского периода, у И. Ф. отсутствует четко разработанная пневматология. Он четко отличает третью Ипостась Св. Троицы, Которую чаще всего именуется «пророческим Духом», от двух других (напр., И. Ф. толкует слова Платона «третье около третьего» как относящиеся к Св. Духу - Ibidem); указывает, что христиане почитают на втором месте (ἐν δευτέρῳ χώρῳ) Сына Божия, «а Духа пророческого на третьем» (πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει - I Apol. 13. 3). Человеческий ум может узреть (ὄψεται) Бога, если он будет приуготовлен Св. Духом (ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος - Dial. 4. 1). В 1-й Апологии И. Ф. описывает Крещение «во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого» (I Apol. 61); приводит подобие древнего символа веры христиан, отмечая, что они веруют «Богу истиннейшему, Отцу правды и целомудрия и прочих добродетелей, и чистому от всякого зла. Но как Его, так и пришедшего от Него Сына и предавшего нам это учение, вместе с воинством прочих, последующих и

уподобляющихся Ему благих ангелов, равно и Духа пророческого чтим и покланяемся, воздавая честь словом и истиной» (Ibid. 6; ср.: Ibid. 13). Во время совершения Евхаристии предстоятель «воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого» (Ibid. 65). Христиане прославляют за все благодеяния «Создателя всего, через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого» (Ibid. 67).

Учение о Логосе. Христология и сотериология

В Апологиях И. Ф. использует понятие Логоса (Слова), чтобы объяснить Божественную природу Христа и обосновать, почему христиане называют Его Сыном Божиим и поклоняются Ему. В «Диалоге...» И. Ф. показывает, что Христос - Бог, являвшийся ветхозаветным патриархам. И. Ф. употребляет термин «предсуществовать» (προϋπάρχειν), раскрывая учение о домирном бытии Христа по божеству (т. е. бытии до воплощения - ср.: Dial. 48. 1-3; 87. 2). Христос - «Слово, прежде тварей сущее» с Отцом и «рождаемое от Него, когда в начале Он все создал и устроил» (II Apol. 6. 3) (подробнее см.: *Trakatellis*. 1976). Называя

предсуществующего тварному миру Христа Логосом, И. Ф. указывает и др. Его имена, свидетельствующие о Его совершенстве.

Основываясь на пророчествах, И. Ф. говорит, что Он - Ангел, Бог, Господь, Человек, явившийся Аврааму и Иакову, Тот, Кто беседовал с Моисеем из неопалимой купины (*Iust. Martyr. Dial. 59. 1*), Царь, Священник, Камень, Отрок (*Ibid. 34. 2*), Начало, разумная Сила, Слава Господа (*Ibid. 61. 1*).

Учение И. Ф. о Логосе неразрывно связано с христологией и сотериологией, поскольку Логос является средоточием домостроительства спасения людей. Отношение Логоса к людям и миру выражается в Его участии в творении и откровении воли Отца. В толковании описания творения мира И. Ф. продолжает раннехрист. традицию, утверждая, что «Бог Словом помыслил и создал мир» (I Apol. 64. 5; ср.: *Ibid. 59. 4*). При этом И. Ф. не говорит о Нем, как о Творце, но подчеркивает исполнение Словом воли Отца, превыше Которого нет никого (*Dial. 56. 4*). Отмечая, что именно Логос являлся ветхозаветным патриархам, И. Ф. обосновывает это тем, что «даже и малоосмысленный не осмелится утверждать, что Творец всего и Отец оставил все, сущее выше неба, и явился на малой частице земли» (*Ibid. 60. 2*). В теофаниях,

описанных в ВЗ, Логос «возвещает волю Бога Творца всего тем, кому угодно Ему открыть ее» (Ibidem). И. Ф. называет Логос Ангелом, подчеркивая, что это именование связано с тем, что Он является «Возвещателем воли Отца» (Ibid. 56).

С учением о предсуществовании Логоса-Сына тварному миру и учением о семенных логосах связано представление И. Ф. о «христианах до Христа». Поскольку Христос есть «Слово, Которому причастен весь род человеческий», все когда-либо жившие согласно с Логосом - христиане (I Apol. 46. 2-4). «Христианами до Христа» И. Ф. считает Сократа, Гераклита, а также Авраама, Ананию, Азарию, Мисаила, Илию и др. праведников ВЗ. Именно семена Логоса, воспринятые дохрист. мыслителями, явились причиной появления в их трудах идей, причастных истине: «Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе» (II Apol. 10). Т. о., учения нехрист. философов содержат лишь некую часть знания, а наряду с

истинными представлениями - заблуждения и противоречия. «Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости; а иное - то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати» (Ibid. 13). В христианстве же открывается вся полнота Логоса, поэтому оно выше любых человеческих учений и содержит в себе всю полноту истины (Ibid. 10), к-рая открывается Самим Богом любому, кто уверует во Христа и принимает Его учение (Ibid. 8).

Воплотившийся и вочеловечившийся Логос есть пришедший в мир Иисус Христос (I Aроl. 5). Для христологии И. Ф. характерен акцент на реальности Боговоплощения. И. Ф. отмечает, что христиане почитают и любят «после Бога Слово нерожденного и неизреченного Бога», ставшее человеком ради всех людей, «чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление» (II Aроl. 13. 4; ср.: I Aроl. 66. 2). И. Ф. раскрывает учение о чудесном рождении Иисуса Христа от Девы. Под Силой Вышнего, осенившей Деву, апологет понимает Второе Лицо Св. Троицы: «Под именем Духа и Силы от Бога должно не иное

что разуметь, как Слово» (I Apol. 33). Родившись от Девы, Сын Божий стал «Сыном Человеческим», при этом человечество пребывало в Нем нераздельно с божеством (Dial. 100). Он явился новым Законодателем для всего человечества (Ibid. 14), открывшим совершенное познание Бога, истинный способ Его почитания; Он подает возможность прощения грехов в Крещении (I Apol. 13-19; Dial. 11); «через Него Бог поражает змия и уподобившихся ему ангелов и человеков, и освобождает от смерти тех, которые раскаиваются в своих грехах и веруют в Него» (Dial. 100).

Эсхатология

И. Ф. часто говорит о двух пришествиях Христа, провозвещенных ветхозаветными пророками (I Apol. 50-53; Dial. 32, 33, 40, 45, 49). Первое пришествие Сына Божия, «сделавшегося для нас человеком» и претерпевшего страдания и бесчестие, было уничтоженным (I Apol. 50). Во Втором пришествии Христос «со славой придет с небес, окруженный ангельским Своим воинством» (Ibid. 52). В учении о конце мира И. Ф. следует новозаветной эсхатологии, т. е. «футуристической» эсхатологии, связанной с

апокалиптическими чаяниями, и «реализованной» эсхатологии, предполагающей наступление Царствия Божия с пришествием в мир Христа.

И. Ф. приводит пророчества Свящ. Писания, прообразующие пришествие Христа. Так, крестообразно распростертые руки Моисея, поддерживаемые весь день во время битвы Израиля с Амаликом, прообразовали Крест и распятие, а победа в этой битве под предводительством Иисуса Навина (Исх 17. 11-12) - явление Христа во славе (Dial. 111). Два козла, один из к-рых отпускался, а другой приносился в жертву (Лев 16. 8-10), символизировали изгнание Христа, его убийство иудеями и грядущее пришествие Его как приношение за всех грешников (Ibid. 40. 4-5). О Втором пришествии И. Ф. пишет: Сын Божий явится на облаках с сонмом ангелов (I Apol. 51. 8-9; Dial. 31. 1), после чего последуют воскресение мертвых (I Apol. 18; Dial. 117), Суд и завершение всего (I Apol. 52. 3). В нек-рых местах сочинений И. Ф. говорит о грядущем всеобщем воскресении, Суде, обновлении неба и земли и наступлении вечного Царства, к-рое наследуют все уверовавшие во Христа (напр., Ibid. 18; 52. 3; Dial. 139. 5; 113. 3-5). Однако И.

Ф. придерживается и хилиастического учения (см. *Хилиазм*), согласно которому сначала воскреснут праведники и последует тысячелетнее царство Христа в Иерусалиме, «который устроится, украсится и возвеличится», предваряющее общее воскресение мертвых и Суд (Dial. 80. 5). И. Ф. приводит в подтверждение этому пророчества ВЗ, в частности Ис 65. 17-25; Пс 89. 5. При этом И. Ф. отмечает, что «многие из христиан с чистым и благочестивым настроением» не разделяют подобных чаяний о тысячелетнем царствовании (*Iust. Martyr. Dial. 80. 2*). Наиболее вероятным объяснением того, что И. Ф. излагает хилиастические воззрения именно в «Диалоге...», не упоминая о них в Апологиях, является различие адресатов этих сочинений. Упоминание о прекращении власти земных правителей и царствовании христиан со Христом в восстановленном Иерусалиме выглядело бы не тактично в прошении, адресованном рим. императору, сенату и всему нехрист. миру. В то же время в беседе с иудеями, затрагивающей события второй Иудейской войны и восстания Бар-Кохбы, необходимо вставал вопрос о судьбе разрушенного Иерусалима (ср.: *Ibid. 16. 3; 40. 2; 90. 2; 153. 3; I Apol. 53, 157*).

По воскресении всех людей начнется Суд, на котором «каждый по качеству дел своих получит вечное мучение или спасение» (I Apol. 12. 1). И. Ф. указывает, что убийство Исаии, разрезанного пилой, было прообразом того, как Христос разделит евр. народ надвое - «достойных наградит вечным царством вместе со святыми патриархами и пророками, а прочих вместе с неверными и нераскаянными из всех народов... пошлет на мучение неугасимым огнем» (Dial. 120. 5). На Суд предстанут и люди, и ангелы, поскольку Бог сотворил их «со свободной силой для делания правды и с разумом для познания Того, Кем они были сотворены и через Кого существуют они, прежде не существовавшие, и с таким законом, чтобы они были судимы Им, когда будут поступать противно правому разуму» (Ibid. 141. 1-2). Тела достойных Христос облечет в нетление, а тела нечестивых, «способные вечно чувствовать, пошлет вместе со злыми демонами в вечный огонь» (I Apol. 52. 3). Начальник злых духов - сатана будет послан в огонь и обречен на бесконечные мучения «со всем своим воинством и с последующими ему человеками, чтобы мучиться бесконечный век» (Ibid. 28. 1). После Суда мир сгорит: смешение и разрушение вселенной произойдет через

схождение «судного огня», к-рый попалит все, «чтобы не было уже более злых ангелов, демонов и людей» (II Apol. 7). Здесь И. Ф. подчеркивает ложность учения стойков о периодическом сгорании и возрождении мира. Наступление Второго пришествия произойдет в будущем (Ibidem), поскольку Бог знает, что «некоторые, может быть, еще и не родившиеся» «спасутся через покаяние» (I Apol. 28. 2).

Учение о Свящ. Писании

Согласно И. Ф., истинное познание Бога возможно только через Божественное Откровение. Теми, кто получили это Откровение и возвестили Истину людям, были ветхозаветные пророки, «люди блаженные, праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Святым и предсказали будущее» (Dial. 7. 1). Пророки «прославляли Творца всего, Бога Отца, и возвещали о посланном от Него Христе, Сыне Его», чего не могут сделать лжепророки, «распространяющие славу духов лжи и демонов» и совершающие чудеса для изумления людей (Ibid. 7. 3). И. Ф. называет Писания пророков словами Божиими (I Apol. 33), словами Логоса (Ibid. 36), словами Св. Духа (Ibid. 61), неоспоримыми и непогрешимыми (ср.: Dial. 29. 3; 68. 1). Каждое отдельное слово

пророчества согласно со всеми остальными (Ibid. 112. 3). Неверное толкование или искажение пророчеств И. Ф. считает не просто ошибкой, а грехом (Ibid. 55. 3; 78. 10). Уничтожение иудейскими учителями отдельных мессианских пророчеств «ужаснее, нежели слитие тельца... приношение детей в жертву демонам или убиение самих пророков» (Ibid. 73. б). Понимание смысла Писаний возможно только верующему и при помощи божественной благодати (Ibid. 55. 3; 78. 10-11). Иудеи, ежедневно читая пророчества Писания, не понимают их, поскольку Господь за их жестокосердие сокрыл от них «способность разуместь премудрость, заключающуюся в словах Его», оставив по Своему милосердию понятными нек-рые слова, чтобы евр. народ не погиб (Ibid. 55).

В «Диалоге...» используется множество ветхозаветных мессианских пророчеств, большая часть которых присутствует и в др. раннехрист. сочинениях, что позволяет говорить о существовании в древней Церкви подборки подобных текстов, т. н. testimonia (см.: *Harris J. R. Testimonies. Camb., 1916, 1920. Vol. 1-2*; подробнее о testimonia в «Диалоге...»: *Зуева. 2008*). Основными темами

этих текстов, толкования к-рых приводит И. Ф., является критика внешнего соблюдения культа (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 10-29 и *Barnaba. Ep.* 2-3; *Iren. Adv. haer.* IV 17; 36. 2; *Clem. Alex. Paed.* III 89-90) и пророчества о Мессии (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 30-44; 48-108 и *Barnaba. Ep.* 5. 2. 12-14; 6. 2-4, 6-7; 8. 5; 12. 1. 4, 10-11; 14. 6). Помимо ветхозаветных пророчеств И. Ф. часто упоминает авторитетные для христиан «Воспоминания (ἀπομνημονεύματα) апостолов», указывая в 1-й Апологии, что они читались на богослужбных собраниях христиан (*Iust. Martyr. I Apol.* 66-67). В Апологии, обращаясь преимущественно к языческой аудитории, И. Ф. поясняет, что «воспоминания, написанные апостолами» называются также «Евангелиями» (*Ibid.* 66. 3). В «Диалоге...» основные ссылки на «Воспоминания апостолов» приводятся в цитатах о богосыновстве Иисуса Христа, появлении Вифлеемской звезды, о Его безгласии перед Пилатом, о кровавом поте и др. событиях земного пути Сына Божия (*Dial.* 100-107). В совр. науке вопрос о том, какие именно тексты подразумеваются И. Ф. под «Воспоминаниями апостолов», остается открытым. Большинство исследователей считают, что это синоптические Евангелия или Евангелие от Иоанна (см.: *Allert.* 2002. P. 100.

Not. 180; P. 187-202). Слово «Евангелие» (τὸ εὐαγγέλιον - благовестие) используется И. Ф. в «Диалоге...» как для определения того, что возвестили пророки о Христе (*Iust. Martyr. Dial.* 51. 2; 136. 3), так и для обозначения текстов, написанных апостолами (*Ibid.* 10. 2; 100. 1). О том, что текст Евангелий наряду с текстом пророчеств ВЗ воспринимался И. Ф. как сакральный и богодухновенный, говорит введение цитат из него в «Диалог...» с помощью формулы γέγραπται (написано; ср.: *Ibid.* 42). Авторитет апостолов, передавших учение Христа, основывается не только на словах пророков, предвозвестивших их проповедь; ученики Христовы «приняли силу», посланную Самим Спасителем по Вознесении, после проповедали учение Христа и возвестили Его явление (*I Apol.* 40, 49, 50; *Dial.* 42).

Свидетельство о совершении Крещения, Евхаристии и воскресного богослужения во II в.

В заключении 1-й Апологии И. Ф. впервые в христ. лит-ре подробно приводит изложение особенностей литургической жизни христ. общины (т. е. богослужебной практики Римской Церкви II в.). Прежде всего описывается таинство Крещения. Те, кто уверовали в

истинность учения Христа и пообещали, что будут жить сообразно с ним, «с молитвой и постом» просят у Бога отпущения прежних грехов. Вся община молится и постится вместе с просвещаемыми (ср.: Didache. 7. 1). «Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водой во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого» (*Iust. Martyr. I Apol. 61*). Основанием Крещения служат слова Христа о рождении свыше (Ин 3. 3-5), пророчество Исаии, возвещающего, каким образом согрешившие и кающиеся могут освободиться от грехов (Ис 1. 16-20), и свидетельство апостолов: «Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного семени через взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания, и чтобы получить нам отпущение прежних грехов,- в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели... А омовение это

называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, Который через пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый» (*Iust. Martyr. I Apol. 61. 10-13*). Далее И. Ф. описывает совершение Евхаристии, в к-рой впервые участвуют просвещенные: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться вам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братьев приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взяв это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: «аминь». «Аминь» - еврейское слово, значит: «да будет».

После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют. Пища эта у нас называется Евхаристией (благодарением)» (Ibid. 65-66). И. Ф. подчеркивает, что в Евхаристии позволено участвовать только уверовавшим в истинность христ. учения, омывшимся «омовением в оставление грехов и в возрождение» и живущим согласно учению Христа (Ibid. 66. 1). Затем И. Ф. разъясняет смысл Евхаристии: «Ибо мы принимаем это не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть - как мы научены - Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: «Это делайте в Мое воспоминание, сие есть Тело Мое»; подобным

образом Он взял чашу и благодарил и сказал: «Сия есть Кровь Моя», и им одним сообщил это» (Ibid. 66. 1-3). Из рассказа И. Ф. следует, что Крещение не было отделено от Евхаристии. Другое указание на Евхаристию присутствует в описании воскресного богослужения: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение, а к отсутствовавшим они посылаются чрез диаконов». И. Ф. объясняет, почему христиане собираются именно в день солнца: «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменив мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день

воскрес из мертвых» (Ibid. 67). В «Диалоге...» И. Ф. также приводит объяснение смысла Евхаристии: Господь Иисус Христос заповедал приносить хлеб Евхаристии «в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти через Того, Который сделался страждущим по воле Его» (Dial. 41. 1-3). Жертвы, приносимые христианами «на всяком месте земли... в Евхаристии хлеба и чаши», противопоставляются неуютным для Бога жертвам иудейских священников (Ibidem). Евхаристия, т. о., является для И. Ф. центром христ. богослужения. В ней христиане не просто вкушают хлеб и вино, но приобщаются истинным Телу и Крови Христовым, совершая это в Его воспоминание. (См. также в статьях [Евхаристия](#), [Крещение](#).)

Изд.: *Estienne R., ed. Opera omnia. P., 1551 [editio princeps]; Sylburg F., ed. Opera. Hdlb., 1593; Grabe J. E., ed. Apologia prima pro Christianis. Oxoniae, 1700; Maran P., ed. Opera quae extant omnia, necnon Tatiani, Athenagorae*

S. Theophili, Hermiae. P., 1742; *Otto J. C. Th., von, ed.* Opera quae feruntur omnia. Jenae, 1842-1843. T. 1-2. 1847-18502, 1876-18813. T. 1. Pars 1-2; T. 2; T. 3. Pars 1-2. (Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi; 1-5); *Krüger G., Hrsg.* Die Apologien Justins des Märtyrers. Freiburg, 1891. Tüb., 18962, 19043, 19154. Frankfurt, 1968r; *Pautigny L.* Apologies. P., 1904. (Textes et documents pour l'étude historique du Christ; 1); *Archambault G., ed.* Dialogue avec Tryphon: Texte grec, trad., introd. P., 1909. 2 vol.; *Blunt A. W. F., ed.* The Apologies of Justin Martyr. Camb., 1911; *Goodspeed E. J.* Die ältesten Apologeten. Gött., 1914; *Winden J. C. M., van.* An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho: Chapt. 1 to 9. Leiden, 1971; *Musurillo H., ed.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972; *Wartelle A., ed.* Apologies. P., 1987; *Marcovich M., ed.* Apologiae pro Christianis. B.; N. Y., 1994, 2005r; *idem.* Dialogus cum Tryphone. B.; N. Y., 1997, 2005r; *Munier Ch., ed.* Apologie pour les chrétiens. Fribourg, 1995. (Paradosis; 39). P., 20062. (SC; 507); *Bobichon Ph., ed.* Dialogue avec Tryphon: Édition critique, trad., comment. Fribourg, 2003. 2 vol.; **рус.**
пер.: Преображенский П.А., прот. Памятники древнехристианской письменности в русском

переводe. Т. 3-4. М., 1862-1863. (1864; 1891-1892; 1895; 1995 [репр. изд. 1891-1892 гг. под назв.: Св. Иустин - Философ и Муеник: Творения])

Библиогр.: СДХА. С. 765-770; *Wartelle* A. *Bibliographie historique et critique de St. Justin, Philosophe et Martyr, et des Apologistes grecs du IIe siècle, 1494-1994, avec un supplément (1995-1998)*. P., 2001.

Лит.: *Хитров М. И.* Св. Иустин философ-мученик и его время // *Странник*. 1877. № 11. С. 153-169; № 12. С. 265-291; 1878. № 1. С. 3-22 (отд. отт.: СПб., 1878); *Harnack A., von.* *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*. Lpz., 1883. S. 75 ff. (TU; 1/3); *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Сергиевский А.* Отношение первого христ. философа к языческой философии // *ВиР*. 1885. Отд. филос. Т. 2. Ч. 1. № 9. С. 413-429; № 10. С. 466-484; *Zahn* T. *Studien zu Justinus Martyr* // *ZKG*. 1886. Bd. 8. S. 1-84; *Т[ареев] М. [И.]* Вероучение св. Иустина мученика в его отношении к языческой философии // *ВиР*. 1893. Отд.

филос. Т. 2. Ч. 2. № 15. С. 112-140; № 16. С. 141-167; № 17. С. 218-236; *De Faye E.* De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr // Études de crytique et d'histoire. P., 1896. P. 169-187. (ВЕНЕР; 7); *Гусев Д. В.* Св. Иустин, философ и мученик // ПС. 1898. № 5. Прил. С. 1-64; *Hubik K.* Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. W., 1912; *Goodenough E. R.* The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conception of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences. Jena, 1923. Amst., 1968r; *Keseling P.* Iustin's «Dialog gegen Trypho» (cap. 1-10) und Platon's «Protagoras» // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1926. Bd. 75. S. 223-229; *Pellegrino M.* Gli apologeti greci del II secolo: Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica. R., 1947; *idem.* Cristianesimo e filosofia in San Giustino martire // Scuola cattolica. Mil., 1959. Vol. 87. P. 301-303; *Andresen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNW. 1952/1953. Bd. 44. S. 157-195; *Schmid W.* Frühe Apologetik und Platonismus: Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von *Justins* Dialogus // Ἐρμηνεία: FS. O. Regenbogen. Hdlb., 1952. S. 163-182; *Ehrhardt A.* Justin Martyr's Two Apologies // JEcclH. 1953. Vol. 4. N 1. P. 1-12; *Holte R.* Logos

Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies // *StTheol.* 1958. Vol. 12. P.109-168; *Campenhausen H., von.* The Fathers of the Greek Church. L., 1963; *Keresztes P.* Justins und Tertullians Apologien: Eine rhetorische Untersuchung. Graz, 1963; *idem.* The Literary Genre of Justin's First Apology // *VChr.* 1965. Vol. 19. N 2. P. 99-110; *idem.* The «So-Called» Second Apology of Justin // *Latomus.* Brux., 1965. Vol. 24. P. 858-869; *Smit Sibinga J.* The Old Testament Text of Justin Martyr: The Pentateuch. Leiden, 1963; *Prigent P.* Justin et l'Ancien Testament: L'Argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie. P., 1964. (Études bibliques); *Chadwick H.* Justin Martyr's Defence of Christianity // *BJRL.* 1965. Vol. 47. N 2. P. 275-297; *idem.* Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen. N. Y., 1966; *Barnard L. W.* Justin Martyr: His Life and Thought. Camb., 1966; *idem.* Justin Martyr in Recent Study // *Scottish J. of Theology.* Edinb., 1969. Vol. 22. N 2. P. 152-164; *idem.* The Logos Theology of St. Justin Martyr // *The Downside Review.* Bath, 1971. Vol. 89. P. 132-141; *Hyldahl N.* Philosophie

und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Kopenhagen, 1966. (Acta Theologica Danica; 9); *Higgins A. J. B.* Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialog with Trypho // NTIQ. 1967. Vol. 9. N 4. P. 298-305; *Voss B. R.* Der Dialog in der frühchristlichen Literatur. Münch., 1970; *Donahue P.* Jewish-Christian Controversy in the 2nd Cent.: A Study in the Dialogue of Justin Martyr: Diss. [New Haven], 1973; *Joly R.* Christianisme et philosophie: Études sur Justin et les Apologistes grecs du 2me siècle. Brux., 1973; *Osborn E. F.* Justin Martyr. Tüb., 1973; *Stylianopoulos T.* Justin Martyr and the Mosaic Law. Missoula, 1975; *Skarsaune O.* The Conversion of Justin Martyr // StTheol. 1976. Vol. 30. P. 53-73; *idem.* The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile. Leiden, 1987; *Trakatellis D.* The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr. Missoula, 1976; *idem.* Justin Martyr's Trypho // HarvTR. 1986. Vol. 79. N 1/3. P. 287-297; *Holfelder H.* Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία: Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie // ZNW. 1977. Bd. 68. N 1/2. S. 48-66; N 3/4. S. 231-251; *Nilson J.* To Whom is Justin Martyr's «Dialogue with Trypho» Addressed? // Theological

Studies. Baltimore, 1977. Vol. 38. P. 538-546; *Bagatti B.* San Giustino nella sua patria // Augustinianum. R., 1979. Vol. 19. N 2. P. 319-331; *Otranto G.* Esegese biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84). Bari, 1979; *Birdsall J. N.* The Dialogue of Timothy and Aquila and the Early Harmonistic Traditions // NTIQ. 1980. Vol. 22. N 1. P. 66-77; *Remus H.* Justin Martyr's Argument with Judaism // Anti-Judaism in Early Christianity. Waterloo (Ontario), 1986. Vol. 2: Separation and Polemic / Ed. S. G. Wilson. P. 59-80; *Droge A. J.* Justin Martyr and the Restoration of Philosophy // Church History. Chicago, 1987. Vol. 56. N 3. P. 303-319; *Grant R. M.* Greek Apologists of the 2nd Cent. Phil., 1988; *Robillard E.* Justin: l'itinéraire philosophique. Montréal; P., 1989; *Willems G. F.* Le juif Tryphon et rabbi Tarphon // Bijdragen. Leuven, 1989. Vol. 50. N 3. P. 278-292; *Edwards M. J.* On the Platonic Schooling of Justin Martyr // JThSt. 1991. Vol. 42. N 1. P. 17-34; *Дворкин А. Л.* Ветхий Завет как христианская книга в писаниях св. Иустина, Философа и мученика // АиО. 1994. № 3. С. 75-85; *Wilson S. G.* Related Strangers: Jews and Christians, 70-170 C. E. Minneapolis, 1995; *Lieu J. M.* Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the 2nd Cent. Edinb., 1996; *Bobichon Ph.* Les enseignements

juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr // REAug. 1999. Vol. 45. N 2. P. 233-260; *idem.* La Bible dans les œuvres de controverse judéo-chrétienne (II-XVIII siècles) // De la Bible à la littérature / Éd. J.-C. Attias, P. Gisel. Gen., 2003. P. 69-97; *idem.* Préceptes éternels et Loi mosaïque dans le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr // RB. 2004. Vol. 111. N 2. P. 238-254; *Rajak T.* Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew // Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians / Ed. M. Edwards, M. Goodman, S. Price. Oxf.; N. Y., 1999. P. 59-80; *Bingham D. J.* Justin and Isaiah 53 // VChr. 2000. Vol. 54. N 3. P. 248-261; *Sanchez S. J. G.* Justin apologiste chrétien: Travaux sur le «Dialogue avec Tryphon» de Justin Martyr. P., 2000; *Миллер Т. А.* «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // Патристика: Новые переводы, статьи. Н. Новг., 2001. С. 254-272; *Boyarin D.* Justin Martyr Invents Judaism // Church History. 2001. Vol. 70. N 3. P. 427-461; *Horner T. J.* Listening to Trypho: Justin Martyr's Dialogue Reconsidered. Leuven, 2001; *Allert C. D.* Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Leiden; Boston; Köln, 2002; *Rokéah D.* Justin Martyr and the Jews.

Leiden; Boston; Köln, 2002; *Hofer A.* The Old Man as Christ in Justin's Dialogue with Trypho // *VChr.* 2003. Vol. 57. N 1. P. 1-21; *Rivas E. G.* El martirio del filósofo: Sócrates en los escritos de San Justino Mártir // *Cuadernos de Teología.* Buenos Aires, 2003. Vol. 22. P. 279-294; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии: I-IV вв. М., 2004; *Pouderon B.* Les apologistes grecs du IIe siècle. P., 2005. (Initiations aux Pères de l'Eglise); *Parvis S., Foster P., ed.* Justin Martyr and His Words. Minneapolis, 2007; *Snyder H. G.* «Above the Bath of Myrtinus»: Justin Martyr's «School» in the City of Rome // *HarvTR.* 2007. Vol. 100. N 3. P. 335-362; *Зуева Е. В.* Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия.* М., 2008. Вып. 2(22). С. 28-41; *она же.* Влияние пересказанных диалогов Платона на жанровые и композиционные особенности «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (II в.) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология - XIII: Мат-лы чт., посв. памяти И. М. Тронского.* СПб., 2009. С. 192-203; *Bucur B. G.* The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher // *The J. of Religion.* Chicago, 2008. Vol. 88. N 2. P. 190-208; *Luhumbu Shodu E.* La mémoire des

origines chrétiennes selon Justin Martyr.
Fribourg, 2008.

Е. В. Зуева

Почитание Акты Иустина

О раннем почитании И. Ф. как мученика свидетельствует Мученичество Иустина, Харитона, Хариты, Евелписта, Иеракса, Пеона и Ливериана (в научной лит-ре - Акты Иустина), представленное в 3 редакциях на греч. языке (BHG, N 972z-974). Долгое время внимание исследователей привлекала редакция В (BHG, N 973), сохранившаяся в неск. рукописях. До нач. XX в. она издавалась только по одной поздней рукописи Vat. gr. 655, XVI в. В 1902 г. П. Франки де Кавальери опубликовал редакцию В по 2 др. рукописям (Hieros. Patr. S. Sepulchr. 6, IX-X вв.; Vat. gr. 1667, X в.) с указанием некоторых разночтений из рукописи Paris. gr. 1470, 890 г. (*Cavalieri*. 1902. Fasc. 1. P. 33-36). В 1909 г. Ф. К. Бёркитт обнаружил в б-ке Кембриджа 16 листов палимпсеста (Cantabr. Add. 4489), нижний слой к-рого, датируемый ок. 800 г., представляет собой часть Минология за май-июль, куда вошли Акты Иустина в редакции В и эпитома, составленная в ранневизант. период (BHG, N 974e; изд.: *Burkitt*. 1909. T. 11. P. 64).

Бёркитт сравнил тексты Актов из всех известных в его время рукописей и пришел к выводу, что парижская рукопись содержит иную редакцию (A: BHG, N 972z), отличную от редакции В. В 1920 г. Франки де Кавальери вновь обратился к Актам Иустина и признал, что парижская рукопись заслуживает особого внимания, т. к. текст, представленный в ней, имеет бóльшую древность по сравнению с редакцией В, в которой содержатся нек-рые добавления (*Cavalieri*. 1920. Fasc. 6. P. 5-17). По мнению большинства исследователей, обе редакции являются копиями судебного протокола допроса, к к-рым в посл. были добавлены вступление и заключение (см., напр.: *Bardenhewer*. *Patrologie*. 1901. P. 201; *Freudenberger*. 1968. S. 24). Однако Г. А. Бисби заметил, что, хотя редакции А и В зависят от записей суда над И. Ф., в них присутствуют нек-рые детали, не характерные для офиц. документа рим. судопроизводства (*Bisbee*. 1983. P. 157). По предположению Дж. Лаццати, редакция А была составлена в период мира до конца эпохи гонений на христиан, а редакция В является ее переработкой, выполненной в IV в. (*Lazzati*. 1956. P. 119). Бисби предложил датировать обе редакции не позднее III в. (*Bisbee*. 1983. P. 156-157).

3-я редакция Актов (С: ВHG, N 974), вошедшая в состав Императорского Минология 1034-1041 гг., представляет собой поздневизант. переработку. Впервые она была опубликована Франки де Кавальери по рукописи Vat. gr. 1991, XIII в. (*Cavalieri*. 1902. Fasc. 2. P. 72-75), затем в 1912 г. В. В. Латышевым - по рукописи Hieros. Patr. S. Sepulchr. 17, XII в. (*Latyšev*. Menol. 1912. T. 2. P. 1-4). Сохранился перевод редакции С на груз. языке, озаглавленный «Об именитом мученике Иустине Философе и о его искусном и более чем украшенном за Христа подвиге» (Кут. З. Л. 1-7, XVI в.). Перевод был создан в рамках Гелатской академии и богословской школы (см. в ст. [Грузинская Православная Церковь](#)) и хранился в б-ке муж. мон-ря [Гелати](#) (близ Кутаиси, Зап. Грузия), ныне передан в фонды [Кутаисского государственного историко-этнографического музея](#) им. ак. Н. Бердзенишвили (*Габидзашвили Э.* Переводные памятники древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 2004. Т. 1: Груз. переводная агиография. С. 246 (на груз. яз.)). Согласно редакциям А и В, И. Ф. вместе с Харитоном, Харитой, Евелпистом, Иераксом, Пеоном и Ливерианом был представлен на суд префекта Рима Квинта Юния Рустика. Причина ареста не уточняется: в редакции А

первый вопрос, к-рый префект задал И. Ф., касался его образа жизни; в редакции В Рустик начал судебное разбирательство приказом повиноваться богам и покориться императорам. После отказа поклониться идолам И. Ф. заявил, что он является последователем христ. учения, и смело исповедовал веру в Бога. В обеих редакциях содержатся сведения о месте, где И. Ф. принимал приходивших к нему и наставлял их: в редакции А - над Миртинской баней; в редакции В - над баней некоего Мартина, сына Тимиотина. После того как Рустик еще раз прямо спросил И. Ф., христианин ли он, и получил утвердительный ответ, он обратился к др. подсудимым (на основе анализа имен исследователи пришли к выводу, что спутники И. Ф. были вольноотпущенниками или рабами (Мученичество св. Иустина. 1999. С. 355)), к-рые единодушно признали себя последователями Христа. Несмотря на угрозы префекта, И. Ф. и др. мученики отказались принести жертвы богам, после чего они были подвергнуты бичеванию и обезглавлены.

В отличие от редакций А и В в редакции С обозначен день кончины мучеников - 1 июня и содержится указание, что они пострадали во

время правления имп. Антонина; большинство исследователей считают, что имеется в виду имп. Марк Аврелий Антонин (161-180). Имя Ливериана, пострадавшего вместе с И. Ф., здесь исправлено на Валериана (такая передача имени впоследствии перешла в русскую агиографическую традицию).

Литургическое почитание

Начиная с IX в. в визант. Синаксарях под 1 июня указывалась память 2 святых по имени Иустин - мч. Иустина, пострадавшего вместе с Харитоном, Харитой, Евелпистом, Иераксом, Пеоном и Ливерианом (в греч. печатной Минее 1591 г.- Валериан), и отдельно И. Ф. Причиной разделения памятей мч. Иустина и И. Ф. стало несоответствие данных о кончине И. Ф., содержащихся с одной стороны в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 16*) и в соч. «О знаменитых мужах» блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. De vir. illustr. 23*), где говорится о причастности философа Крискента к смерти И. Ф., а с другой - в Актах Иустина (*Acta Iustini. AB 5.6-6; C 5.1-6.1*). В результате визант. агиографы сочли, что речь идет о разных мучениках по имени Иустин. В синаксарном сказании, составленном на основе Актов Иустина, говорится, что после долгих

мучений Иустин и другие были обезглавлены в Риме при префекте Рустике (SynCP. Col. 721-722). Во 2-й синаксарной заметке речь идет только об И. Ф., приводятся краткие данные о его происхождении и сообщается, что И. Ф. был убит после того, как философ Крискент позавидовал ему (Ibid. Col. 722-724). По мнению болландистов, дата 1 июня была выбрана произвольно, исходя из того, что в этот день не праздновалась память к.-л. др. святого, которому следовала бы особая служба (ActaSS. Jun. T. 1. P. 18). Традиция поминовения под этим числом двух Иустинов прочно вошла в обиход греч. правосл. Церкви: в нач. XIX в. в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* также приводится 2 сказания об одном и том же мученике с учениками и без них (*Νικόδημος. Συναξαριστής. Τ. 5. Σ. 157-159*). Только в XX в. *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Леонтопольский, высказал мнение, что Иустин, упоминаемый в Синаксарях с др. 6 мучениками, является одним лицом с И. Ф. (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 222*). В совр. календаре Элладской Православной Церкви под 1 июня указана память только И. Ф. (*Δίπτυχα. 2011. Σ. 224*). В слав. агиографической традиции также установилось празднование памяти И. Ф. и

отдельно Иустина и других пострадавших с ним. Она содержится под 1 июня в стихшном Прологе, переведенном в XIV в. (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата бълг., срѣб. и рус. лит-ра (XIV-XV вв.). Пловдив, 2000. С. 411), в ВМЧ митр. Макария XVI в. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 204, 208 (2-я паг.)), в Житиях Святых, составленных свт. *Димитрием, митр. Ростовским* (кон. XVII в.), и в совр. календаре РПЦ.

В древнейших латинских календарях («Depositio Martyrum», сер. IV в.; Иеронимов мартиролог, V-VI вв.) имя И. Ф. отсутствует. Лишь в сер. IX в. *Флор Лионский*, основываясь на сведениях из сочинений Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1-18*) и блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. De vir. illustr. 23*), впервые указал в мартирологе память И. Ф. под 13 апр. (*Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 248, 290, 292, 305, 308, 379*). Дата была выбрана, вероятно, на том основании, что под 12 апр. в Иеронимовом Мартирологе была указана память еп. Карпа, диак. Папилы и Агафоники, к рассказу о которых Евсевий присоединил повествование об И. Ф. в «Церковной истории». Краткая заметка об И. Ф. под тем же числом содержится в мартирологах *Адона Вьеннского* (2-я пол. IX

в.; *Ado Viennensis*. *Martyrologium* // PL. 123. Col. 246; *Quentin H.* *Les martyrologes...* 1908. P. 481, 606-608), *Узуарда* (2-я пол. IX в.; *MartUsuard* // PL. 124. Col. 929) и в Римском Мартирологе, составленном в XVI в. кард. Цезарем *Баронием* (*MartRom*. P. 136). В Римско-Католической Церкви почитание И. Ф. получило широкое распространение после *Ватиканского I Собора*, во время к-рого ряд епископов подал папе *Пию IX* ходатайство об установлении общецерковного празднования памяти И. Ф. В прошении указывалось, что почитание И. Ф. могло бы способствовать борьбе с распространявшимися идеями рационализма. По решению Конгрегации обрядов, утвержденному 11 июня 1874 г. папой Пием IX, празднование в честь И. Ф. было установлено 14 апр. (со статусом «duplex minus») (*Acta Sanctae Sedis*. R., 1874/5. Vol. 8. P. 64). Впоследствии из-за литургической загруженности, связанной с пасхальным циклом, И. Ф. стал поминаться 1 июня, по примеру визант. и греч. календарей. Сведения о месте погребения И. Ф. отсутствуют. В средневек. традиции И. Ф. мог отождествляться с пресв. Иустином, фигурирующим в агиографических легендах лаврентиевского цикла, гробницу к-рого

указывали в базилике св. Лаврентия в Риме. Папа *Урбан VIII* (1623-1644) подарил рим. мон-рю ордена капуцинов (Санта-Мария-делла-Кончеционе) мощи И. Ф., происхождение к-рых неизвестно. В 1992 г. мощи были перенесены в приходскую ц. св. Иустина в квартале Алессандрино в Риме. Особо торжественное празднование памяти И. Ф. совершалось в рим. базилике Санта-Пуденциана, поблизости от которой, по мнению нек-рых исследователей, располагалась школа святого. Первоначальное здание базилики было сооружено в кон. IV в. на основе терм II в., однако отождествление их с термами, упомянутыми в Актах Иустина, остается недоказанным (*Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1937. T. 1. P. 267-277; Doig A. Liturgy and Architecture: From the Early Church to the Middle Ages. Aldershot, 2008. P. 6-7).*

Ист.: ВHG, N 972z - 974e; ActaSS. Iun. T. 1. P. 16-21; MartRom. P. 136; PG. 117. P. 484 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 722-724; *Cavalieri F., de. Note agiografiche. R., 1902. Fasc. 1. P. 33-36; Fasc. 2: Nuove note agiografiche. P. 73-75; 1920. Fasc. 6. P. 5-17. (ST; 8, 9, 33); ЖСв. Июнь. С. 5-21; Lazzati G. Gli Atti di S. Giustino Martire // Aevum. Mil., 1953. T. 27. P. 473-497; The Acts of the Christian Martyrs*

/ Introd., transl. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XVII-XX, 42-61; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. Τ. 5. Σ. 157-159; Мученичество св. Иустина Философа / Рус. пер., коммент.: А. Г. Дунаев // СДХА. 1999. С. 342-372.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 164; Т. 3. С. 204-205; *Bardenhewer* O. *Patrologie*. Freiburg i Br., 1901. P. 201; *Geffcken J.* Die Stenographie in den Akten der Märtyrer // *Archiv für Stenographie*. В., 1906. Bd. 57. S. 81; *Burkitt F. C.* The Oldest MS of St. Justin's Martyrdom // *JThSt*. 1909. Vol. 11. N 1. P. 61-66; *Латышев В. В.* Св. мученик Иустин и дружина его // СИППО. 1914. Т. 25. Вып. 2. С. 157-158; *Niedermeyer H.* Über antike Protokoll-Literatur. Gött., 1918. S. 29; *Lazzati G.* Gli Sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956. P. 119; *Simonetti M.* Qualche osservazione a proposito dell' origine degli Atti dei martiri // *REAug*. 1956. Vol. 2. P. 39-57; *Delehaye.* Passions. 19662. P. 87-89; *Freudenberger R.* Die Acta Justinii als historisches Dokument // *Humanitas-Christianitas: W. v. Loewenich zum 65. Geburtstag* / Hrsg. K. Beyschlag u. a. Witten,

1968. S. 24-31; *Garnsey P.* The Criminal Jurisdiction of Governors // *JRS.* 1968. Vol. 58. P. 51-59; *Barnes T. D.* Legislation against the Christians // *Ibid.* P. 32-50; *idem.* Pre-Decian Acta Martyrum // *JThSt. N. S.* 1968. Vol. 19. N 2. P. 509-531; *Hamman A.* La Confession de la foi dans les premiers actes des martyrs // *Epektasis: Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou.* P., 1972. P. 99-105; *Williams G. H.* Justin Glimpsed as Martyr among His Roman Contemporaries // *The Context of Contemporary Theology: Essays in Honor of P. Lehmann / Ed. A. J. McKelway, E. D. Willis.* Atlanta, 1974. P. 109-112; *Pizzolato L. F.* Cristianesimo e mondo in tre passioni dell' età degli Antonini // *Studia Patavina.* Padova, 1976. T. 23. N 3. P. 501-519; *Bisbee G. A.* The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study // *Second Century.* Abilene, 1983. Vol. 3. P. 129-157; *Girgenti G.* Giustino Martire: Il primo cristiano platonico: Con in appendice «Atti del martirio di San Giustino». Mil., 1995. P. 174. (ST; 7); *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан. СПб., 20063. С. 104-106.

А. Н. Крюкова, Э. П. К.

Гимнография

Память И. Ф. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX-XI вв. (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 303*) 1 июня без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. И. Ф. не упоминается, однако в рукописных Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 167, XII в.- см.: *Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 65*) содержится последование И. Ф., состоящее из канона, стихир и седальнов.

Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 458*), последование И. Ф. включает канон 2-го гласа авторства Игнатия, цикл стихир и седален.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Typicon. P. 156*) 1 июня назначается служба с пением на утрене «*Аллилуия*».

Аналогичные указания имеются в ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr. 1094, XII-XIII вв.-*

см.: *Lossky. Typicon. P. 217*) и первопечатном греч. Типиконе 1545 г. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 1 июня

излагается устав соединения службы И. без знака с будничным последованием Октоиха; помимо канона, стихир и седальна указывается кондак И. Ф. В исправленном издании московского Типикона 1682 г. в последование

И. Ф. был добавлен общий отпустительный тропарь мученикам.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: общий отпустительный тропарь 4-го гласа Οἱ Μάρτυρές σου Κύριε (**МѸченицы твоѸ гдн:**); кондак 2-го гласа **ПремѸдростію бжѸственныхъ твоихъ словесъ:** (только в рус.); канон (указан уже в Евергетидском Типиконе) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοὶ (**ГрѸдите людїе:**), нач.: Μαρτυρικαῖς ἠγλαῖσμένοι φαῖδρότησι (Мученическими украшени светлостьюми); цикл стихир-подобнов; седален. В этих песнопениях прославляется И. Ф. и пострадавшие с ним мученики.

В рукописях также сохранилось последование, посвященное только И. Ф., состоящее из канона авторства Георгия Никомидийского, с акростихом Ἐφραξεν Ἰουστῖνος Ἑλλήνων στόμα (Заградил Иустин язычников уста) 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιᾶ (**ТвоѸ побѸдительная десница:**), нач.: Ἐκ τῶν ἀενάων ποταμῶν (Из неиссякающих источников), цикла стихир-подобнов и седальна (см., напр.: Lesb. Leim. 11, XI в.- *Spanos A. Codex Lesbiacus Leimonos 11: Annotated Critical Edition of an Unpublished*

Byzantine Menaion for June. В.; N. Y., 2010. P. 141-144).

По рукописям известны и другие песнопения И. Ф.: анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διοδεύσας (^{Водѣ} ^{проше́дъ:}), нач.: Σήμερον προτρέπεται ἡ σεπτὴ μνήμη τῶν μαρτύρων (Сегодня обращает честная память мучеников) (Ταμεῖον. Σ. 209-210); кондак с икосом, светильны (*Spanos. Ibid.* P. 379-380).

Е. Е. Макаров

Иконография



Мученическая смерть Иустина Философа. Миниатюра из Минология Димитрия, деспота Фессалоники. 1327–1340 гг. (Vodl. F. 1. Fol. 42)



Мч. Иустин Философ. Фрагмент минейной иконы. 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Рекклингхаузен)

В иконописных подлинниках под 1 июня, как правило, отмечена память И. Ф. и «другого мученика Иустина и иже с ним». Заложенные в текстах подлинников иконографические различия этих святых нашли отражение в изобразительных календарных циклах в сценах мучений и в возрастной характеристике.

В греч. иконописном подлиннике (Ерминии), составленном иером. Дионисием Фурноаграфиотом ок. 1730-1733 гг., описание облика И. Ф. приведено в разд. «Песнотворцы» (Ч. 3. § 15. № 29): «Иустин, молодой, с круглой бородой, говорит: Иже во Отце и Сыне и Божественном Духе, Бог Святой» (Ерминия ДФ. С. 176). Эта характеристика наиболее отвечает часто встречающимся изображениям святого. Там же, в Ерминии, в минейном разд. «Как

изображаются страдания мучеников...» (Ч. 3. § 22. Июнь. 1), описан «святой Иустин Философ, старец с длинной бородой» (Там же. С. 212).

В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) о И. Ф. сказано так: «... подобием рус, власы с ушей кратки, брада аки Козмина (мч. Космы Римского.- Э. Ш.), около шеи плат белый, в руках книга, риза лазоревая, испод светлокрасная»

(Филимонов. Иконописный подлинник. С. 358); текст в подлиннике по изданию С. Т.

Большакова тот же, но с разницей в описании жеста: «рукою благословляет, в левой свиток»

(Большаков. Иконописный подлинник. С. 104).

Тут же приведено описание облика «Иустина другого, и иже с ним Харитона и Харита жена, Евельписта, Иеракса, Пеона и Валериана.

Иустин подобием темнорус, власы кратки и просты, брада аки Богоотца Иоакима, риза багряная, испод дикая, в руке крест»

(Филимонов. Иконописный подлинник. С. 358).

Акад. В. Д. Фартусов в нач. XX в. в пособии для иконописцев дал следующую характеристику

образу И. Ф.: «...типа самарян, но из

язычников; 61 года, у него небольшая борода, волосы рассыпаны по плечам; одежда -

длинная туника и длинный плащ, закинутый за

плечо. В руках хартия с его изречением: «Добре ведый, яко часто народным неразсудным судом неповинные осуждаются, яко повинные, и чистые, аки сквернители, обезславляемы бывают, и праведники аки грешники вменяются». Или: «Есть Существо выше всех существ, непостижимое, Неисповедимое, едино Доброе и Красное, Егоже знания желание благородным душам из начала от Тогожде Самаго есть всаждено: любит бо То от оных познано и видено быти». Или с изречением ему старца: «Ум человеческий, не наставленный от Духа Святаго, и верою непросвещенный, Бога никакоже имать ведати и разумети»» (Там же. С. 299).

Единоличный образ И. Ф. известен гл. обр. в связи с его включением в минейные циклы. Самый ранний иконный памятник календарного типа с сохранившимся образом святого - т. н. Синайский гексаптих (2-я пол. XI - 1-я пол. XII в., пинакотека мон-ря вмц. Екатерины на Синае). В лицевых рукописных минологиях святой изображен на миниатюре в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Vodl. F. 1. Fol. 42r, 1327-1340 гг., Фессалоника) и в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов - РНБ. О. I. 58. Л.

116, кон. XV в.) - на обеих миниатюрах в рост. В ряде храмов, декорация к-рых построена на минейном принципе, представлена сцена мученичества И. Ф. В нартексе ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (ок. 1230) изображен сюжет отравления И. Ф. философом Крискентом, основанный на сообщении Евсевия, еп. Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1*): И. - средовек с темными взлохмаченными волосами стоит на коленях, связанный, перед своим мучителем Крискентом, к-рый вливает из сосуда в горло мученику яд. Сцена усекновения главы представлена в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317-1318; вместе с мч. Харитоном) и в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386). Образ И. Ф. включен в настенные минологии в ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320; 3 полуфигуры святых, из к-рых идентифицированы И. Ф. и мч. Харитон) и ц. Успения мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343) - в рост, в правой руке крест, левая отведена в сторону, у святого остроконечная, достаточно длинная борода, на шею повязан белый плат. В рус. минаях один из ранних примеров изображения И. Ф. представлен на годовой

минее 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) - темноволосый средовек с короткими до ушей волосами и округлой средней длины бородой, облачен в синезеленый хитон и красный плащ, в правой руке держит крест, левая прижата к груди. Так же он изображается и на др. иконах, нередко в паре с прп. Дионисием Глушицким, память которого приходится на тот же день: на иконах на май из комплекта годовых миней XVI в. (ВГИАХМЗ), кон. XVI в. (КОГИАМЗ; на шее белый, орнаментированный по краю плат), XVIII в., работы И. Ф. Липина (КОГИАМЗ); на иконе на май и июнь XVII в. (старообрядческая реставрация 1-й четв. XIX в., ГРМ); на гравированных святцах работы Г. П. Тепчегорского (1714 и 1722 гг. издания; в правой руке - развернутый свиток) и И. К. Любецкого (1730).

Неск. икон совр. письма с образом И. Ф. связаны с освящением во имя этого святого храмового престола. Так, в церкви в Джэксонвилле, Флорида (Православная Церковь в Америке), иконы И. Ф. находятся в алтарной преграде и на аналое.

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 255; *Мијовић*. Менолог. С. 256, 280, 301, 313, 359, 372,

388; *Евсеева*. Афонская книга. С. 307;
Костромская икона XIII-XIX вв. М., 2004. С.
480. Кат. 27. Ил. 37; Кат. 232. Ил.
359; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская
гравюра на меди 2-й пол. XVII - 1-й трети XVIII
в. (Москва, С.-Петербург). М., 2004. С. 44. Кат.
33.10; С. 48. Кат. 34.10; С. 52. Кат. 35.9; *Бенцев
И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 196;
Образы и символы старой веры: Памятники
старообрядческой культуры из собр. Рус. музея
/ ГРМ. СПб., 2008. С. 222. Кат. 195.

Э. В. Шевченко

