

АПОФАТИЧНА ВІДДАЛЕНІСТЬ І КАТАФАТИЧНА ВСЮДИСУЩНІСТЬ БОГА В БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ЮСТИНА МУЧЕНИКА

Розглянуто проблему онтологічного розрізнення між Божою трансцендентністю й іманентністю в богословській думці Отця Церкви, апологета II ст. Юстина Мученика. Представлено головні філософські й богословські впливи на формування концептуально-поняттєвого апарату, який Юстин використовував в антиномічному підході до питання «примирення» апофатичного і катафатичного образу Бога. Проаналізовано головні характеристики цих двох вимірів природи Бога. Особливу увагу приділено аналізу катафатичного методу Юстина та його пошуку відповіді на питання, як Бог, залишаючись буттєво абсолютно віддаленим від творіння, водночас активно присутній у сотвореному Ним світі й наповнює його. У цьому контексті проаналізовано головні поняття, які виражають як внутрібожественну інішість Бога, так і Його динамічне проникнення у світ.

Ключові слова: Юстин Мученик, трансцендентність, іманентність, Божа мудрість, Боже слово, насінне слово, Божа сила, Божа енергія.

В осмисленні проблеми інтерпретації Божого Буття і взаємовідношення між Творцем і сотвореним світом характерною рисою богословської думки ранніх Отців Церкви є наголос на діаметральній протилежності між Божою трансцендентністю й іманентністю.¹ У представленні Отців рівноцінно й збалансовано зберігається поєднання апофатичного і катафатичного вимірів природи Бога: Його абсолютна віддаленість від світу, недоступність і непізнаваність, з одного боку, і Його всюдиприсутність,

¹ Така концептуальна полярність в онтології Бога перегукується з платонівським контрастом між сферою наявного буття і сферою приходу всього, що існує, до буття. Див.: К. Anatosios. *Athanasius. The Coherence of His Thought*. London – New York 1998, с. 17.

всепроникність та всеосяжність – з другого. Богословський синтез цих двох підходів до розуміння Бога та Його відношення до світу, цілісна інтерпретація онтологічної проблеми взаємозв'язку між Його трансцендентністю й іманентністю та пошук її поняттєво-концептуального вираження має, без перебільшення, першорядне тріядологічне значення – як з огляду на адекватне розуміння Об'явлення Триєдиного Бога у світі, так і з потреби антропологічно-сотеріологічного обґрунтування можливості богопізнання, участі людини в Божій природі та обоження людини.

Безконечність буттєвої дистанції між божественним і людським зникає завдяки Воплоченню Слова Божого, божественна особа якого стала онтологічним «мостом» над буттєвою «прірвою» між несотвореним і сотвореним. Єдина у двох природах особа Воплоченого Бога-Слова в Собі та Собою возз'єднала протилежні світи: Творця і творіння, вічності і дочасності, безмежності й обмеженості, божественного і людського. Тема взаємозв'язку між таїнством Воплочення й Обоження стає однією з центральних у святоотцівській думці ранньої Церкви вже від Іринія Ліонського.² Водночас проблема богословської інтерпретації та догматичного вираження благовісти про поєднання самобутнього і єдиного вічного Божого життя з багатоманітністю мінливої сотвореної реальності світу залишається й досі. Центральний пункт цієї проблеми – напруга між абсолютною «іншістю» внутрітроїчного буття (Бог *in Se, ad intra*, Божа *theologia*) і, одночасною з цим, онтологічною «близькістю» Бога в Його об'явленні та провіденційній присутності у світі (Бог *pro nobis, ad extra*, Божа *oikonomia*) через божественну благодать, силу, енергію. Саме з наголосу на винятковій вагомості й значущості цієї богословської проблеми розпочинають свою книгу про богослов'я в ХХ ст. Стенлі Гренц і Роджер Олсон:

У своїх найкращих виявах християнське богослов'я завжди намагалось знайти рівновагу між двома спорідненими біблійними істинами – божественною трансцендентністю і божественною іманентністю. З одного боку, Бог трансцендентний щодо світу. Він самодостатній та існує незалежно від світу. Бог панує над всесвітом і приходить у наш світ ззовні. [...] З іншого боку, Бог іманентний щодо світу. Це означає, що Він завжди присутній у своєму творінні. Господь приймає найдієвішу участь у всьому, що відбувається у всесвіті та історії людства. [...] Богослови в усі часи стикалися з необхідністю знайти таке формулювання християнського уявлення про природу Бога, яке б урівноважувало,

² Про святоотцівський підхід до розуміння обоження людини і його зв'язок із Воплоченням Сина Божого див.: N. Russell. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford 2006.

стверджувало та стримувало в творчій напрузі божественну трансцендентність й іманентність.³

Одним із перших Отців Церкви, які проводили чітку межу між абсолютним Божим потойбіччям і поцейбіччям, є «платонік»⁴ Юстин Філософ (Мученик) (100-165). Змальовуючи єдиного Бога-Отця і Творця всього, Юстин виходить із біблійних⁵ образів Бога і сучасної йому філософії⁶. У богословській думці⁷ цього апологета ще немає чіткості ні в тріадологічній термінології, ні в роздумах на тему взаємовідношення між особами Пресвятої Трійці, – а втім, уже простежується чітка рефлексія як над незбагненністю внутрібожественного життя в його апофатичності, так і над концептуалізацією дієвого вияву трансцендентного Бога *ad extra*.⁸ Стюарт Джордж Голл зазначає⁹, що ранні Отці Церкви, спрямовуючи свої

³ С. Гренц, Р. Олсон. *Богословие и богословы XX века* / перекл. з англ. О. Розенберг. Черкасы 2011, с. 9.

⁴ Пошуки істини привели Юстина від платонізму до християнства. Про його життєвий шлях і філософсько-богословські пошуки див.: L. W. Barnard. *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge 1967; O. Skarsaune. The Conversion of Justin Martyr // *Studia Theologica* 30 (1976) 53-73. Про платоністичні впливи на формування богословської думки Юстина див.: M. J. Edwards. On the Platonic Schooling of Justin Martyr // *Journal of Theological Studies* 42/1 (1991) 17-34; C. Nahm. The Debate on the "Platonism" of Justin Martyr // *Second Century* 9/3 (1992) 129-151.

⁵ Про впливи Старого і Нового Завітів на богословську думку Юстина див.: J. S. Sibinga. *The Old Testament Text of Justin Martyr*. Leiden 1963; W. A. Shotwell. *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*. London 1965; D. E. Aune. Justin Martyr's Use of the Old Testament // *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 9/4 (1966) 179-197; L. W. Barnard. The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr // *Vetus Testamentum* 14 (1964) 395-406; T. Stylianopoulos. *Justin Martyr and Mosaic Law*. Missoula 1975.

Про вплив Євангелія від Йоана на Юстина див.: D. M. Davey. Justin Martyr and the Fourth Gospel // *Scripture* 17 (1965) 117-122; J. W. Pryor. Justin Martyr and the Fourth Gospel // *Second Century* 9 (1992) 153-169; J. S. Romanides. Justin Martyr and the Fourth Gospel // *Greek Orthodox Theological Review* 4 (1958-1959) 115-134.

Про вплив богослов'я апостола Павла на Юстина див.: R. Werline. The Transformation of Pauline Argument in Justin Martyr's Dialogue with Trypho // *Harvard Theological Review* 92/1 (1999) 79-93.

⁶ Пор.: С. Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*. Fribourg 1994, с. 96. Про філософський вимір богословської думки Юстина див.: Arthur J. Droge. Justin Martyr and the Restoration of Philosophy // *Church History* 56/3 (1987) 303-319.

⁷ Про богословську думку Юстина Мученика див.: E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*. Jena 1923; Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 95-151; E. F. Osborn. *Justin Martyr*. Tübingen 1973.

⁸ Justyn Męczennik. 1 i 2 Apologia // *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pell, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz* [= *Biblioteka Ojców Kościoła*, 24] / перекл. L. Misiarczyk. Kraków 2004, с. 191.

⁹ Див.: S. G. Hall. *Doctrine and Practice in the Early Church*. Grand Rapids 1991, с. 52.

апологетичні тексти до грецького читача, починали дискусію з роздумів над центральними темами. Однією з них і була проблема «примирення» трансцендентности й іманентности Божої природи щодо сотвореного світу. Оскільки ця важлива тема концептуально не була предметом полеміки для богословів періоду ранньої патристики, вона служила спільним, недискусійним ґрунтом для обговорення інших філософсько-богословських питань. Учення про повну трансцендентність, досконалість, незмінність і нерухомість Бога, з одного боку, та існування активного божественного принципу, який, виконуючи роль посередника, відповідає за творення, впорядкування й підтримку всієї світобудови – з іншого, було певним спільним знаменником інтелектуальних суперечок у філософсько-богословському середовищі того часу.¹⁰ Така трансцендентно-іманентна двовимірність притаманна і Юстиновій інтерпретації природи Бога.

Тему апофатичного і катафатичного методу в богословській думці Філософа ще не було цілісно й комплексно представлено в наукових дослідженнях. У різних публікаціях, присвячених богослов'ю Юстина, знаходимо лише частковий аналіз чи то його апофатичного богослов'я¹¹, чи концепції Логоса, насінного логосу, Божої сили та волі¹². Водночас бракує системних досліджень, де було б комплексно розглянуто як питання апофатичного і катафатичного підходів Юстина Мученика

¹⁰ Сучасник Юстина – платоніст Альбін, який також жив у Малій Азії – зазначав, що цю функцію посередника виконує найвищий управитель усього чи, точніше, його своєрідна іманентна душа. Пор.: Hall. *Doctrine and practice in the Early Church*, с. 52.

¹¹ Про апофатичний вимір богослов'я Юстина Мученика див.: J. Whittaker. *God, Time and Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*. Oslo 1971; D. W. Palmer. *Atheism, Apologetic and Negative Theology // Vigiliae Christianae* 37 (1983) 234-259; R. Mortley. *From Word to Silence*, т. 1: *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn 1986; R. A. Norris. *God and World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Origen*. New York 1965; Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 99-110; Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*; J. Lebreton. *Ἀγέννητος* dans le tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II-e siècle // *Histoire du dogme de la Trinité*, т. 2. Paris 1938, с. 635-647.

¹² Про катафатичні концепції Божественного Логоса, насінних логосів, божественних сил і волі див.: M. Hillar. *From Logos to Trinity. The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge 2012, с. 138-189; С. Н. Трубецкой. *Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование*. Санкт-Петербург 2009; R. Holte. *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies // Studia Theologica* 12 (1958) 109-168; J. H. Waszink. *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos*. Münster 1964; L. W. Barnard. *The Logos Theology of Justin Martyr // Downside Review* 89 (1971) 132-141; J. Adair. *The Power and Will of God: Justin's Christological Confession // Studia patristica* 45 (2006) 361-367; L. Kotsiris. *A Study on the Question of Will in Trinitarian Theology Until 381: Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion*. Nashville 2013, с. 26-54.

до інтерпретації трансцендентности й іманентности Божої природи, так і збалансованого синтезу цих двох методів богословлення. У нашому текстуальному аналізі «Апологій» Юстина та його «Діалогу з юдеєм Трифоном» головною метою дослідження буде цілісне представлення різних сторін богословської проблеми онтологічного розрізнення та єдності між Богом *ad intra* й *ad extra*. У першій частині статті йтиметься про *via negativa* в богословленні Юстина, натомість у другій і третій, з'ясовуючи *via positiva* його вчення про Бога, розглядатимемо різні поняттєво-концептуальні інструментарії, за допомогою яких апологет «єднав» абсолютну іншість Божої природи і Його всепроникну й всенаповнювальну присутність у сотвореній реальності.

Бог у своїй наднебесній «країні»

Юстин як філософ і богослов чітко наголошує на абсолютній трансцендентності Буття Бога, який перебуває понад небесами і не входить у безпосередній контакт із будь-яким із своїх творінь¹³. Цим він частково відкидає концепцію іманентности стоїків, які, наслідуючи думку Геракліта, наголошували на ідентичності світу як цілісності з божеством. Природа і, відповідно, божество не могли бути статичними, а перебували в постійному русі, мінливості в просторі й безперервній трансформації всієї природи.¹⁴ Для Юстина саме Бог-Отець¹⁵ – *deus absconditus*, який безпосередньо не маніфестує себе світу. Щоб наголосити на Божій трансцендентності та Його «іншості» щодо непостійних і дочасних речей, Філософ часто використовує класичні означення з термінологічного словника

¹³ Юстин полемізував зі своїми сучасниками-нехристиянами щодо їхнього поганського уявлення про божественність всесвіту, природних сил, зір, тварин тощо. Наголошуючи на єдності Бога-Отця і Творця всього, він чітко вказує на онтологічну різницю між Богом і сотвореним світом. Пор.: С. Tresmontant. *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris 1961, с. 95.

¹⁴ Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 124. Саме тому Юстин категорично виступав проти стоїчної ідентифікації Бога і природи. Предвічний і незмінний Бог-Творець перебуває поза простором, який Він сотворив (див. там само, с. 125). Про позапросторовість і незмінність Бога говорить уже Євангеліє від Йоана, в якому Ісус наголошує на тому, що для правдивого богочитання важливим є не місце, а дух і правда (пор. Йо. 4,21-24).

¹⁵ Окрім апофатичної термінології, в текстах Юстина знаходимо інші численні імена й ознаки Бога: як Отця і Творця всього, Владики і Вседержителя, істинного, мудрого, справедливого, всевідаючого та абсолютно свобідного Бога. Детальніше про імена й характеристики Бога-Отця див.: Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 96-98. Про батьківство Бога в богословській думці Юстина див.: P. Widdicombe. *Justin Martyr and the Fatherhood of God // Laval Theologique et Philosophique* 54/1 (1998) 109-126.

апофатичного богослов'я¹⁶. Це такі поняття, як: «незмінність» (ἄτρεπτος)¹⁷, «неродженість» (ἀγέννητος)¹⁸, «безіменність» (ἄνωμαστος)¹⁹, «невимовність» (ἄρητος)²⁰, «безпристрасність» (ἀπλαθής)²¹, що згодом стануть головними термінами апофатичної методології, початки якої можна вбачати вже в апологетичних текстах Юстина²².

¹⁶ Д. В. Пальмер, досліджуючи контекст негативного богословлення Юстина, зауважує, що хоч той був одним із перших богословів II ст., які використовували апофатичний підхід в означенні трансцендентности Бога-Отця, використання негативних визначень Бога було в ті часи доволі поширеним, особливо серед апологетів. Детальніше про це див.: Palmer. *Atheism, Apologetic and Negative Theology*, с. 234-259. У цій статті Пальмер розглядає антиантропоморфічний підхід і *via negativa* як ідентичні, зводячи шлях заперечення суто до відкидання людських моделей і різних антропоморфічних образів Бога. Натомість Р. Мортлі не погоджується з такою інтерпретацією апофатики Юстина, наголошуючи на тому, що *via negativa* має набагато ширший і глибший сенс. Це «шлях», чи система, деконструкції позитивних концептів, що встановлює радикальнішу відмову від лінгвістичних категорій. Див.: Mortley. *From Word to Silence*, т. 1, с. 33. Про негативне богослов'я в ранній Церкві детальніше див.: J. Whittaker. *Neopythagoreanism and Negative Theology // Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 44 (1969) 109-205; Whittaker. *God, Time and Being*.

¹⁷ Див.: Justinus Martyr, Philosophus. *Apologia* I,13,4; II,7,9. Грецький текст узято з критичного видання: С. Munier. *Justin Martyr: Apologie pour les chrétiens* [= SC 507]. Paris 2006. Український переклад тексту «Апологій» Юстина беремо з видання: *Ранні Отці Церкви: Антологія* / ред. М. Горяча [= *Витоки християнства*, 1: *Джерела*, 1]. Львів 2015, с. 331-392.

¹⁸ Див.: *Apologia* II,13,4; I,25,5.

¹⁹ Див.: *Apologia* I,63,1; I,61,11; I,10,1. Якщо Бог предвічний і нероджений, то й не може бути якогось попередника, хто дав би Йому ім'я. Саме з нероджености Бога, за Юстином, випливає Його безіменність. Про це він детально говорить у «Другій апології» (див.: *Apologia* II,6). Аргументація Юстина щодо безіменности Бога дуже подібна до Філонової, який твердив, що імена – це символи сотворених речей, а іменованість когось чи чогось завжди асоціюється з творінням. Натомість Бог усе сотворив і не має попередника, який міг би Його створити й дати ім'я. Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 130. Р. Мортлі зазначає, що наголос на неродженості й безіменності Бога в апофатизмі Юстина – це не оригінальний, а типовий підхід для будь-якого середнього платоніка, як і те, що наявність Божих імен стосується радше Його діяльності й сили, а не самого Бога. Крім того, класичний платоністичний підхід – це акцент на тому, що множинність імен означає множинність носіїв цих імен. Тому називати Бога різними іменами неадекватно, бо Він – єдиний простий і не може бути помноженим в іменуванні. Пор.: R. Mortley. *From Word to Silence*, т. 1, с. 34-35.

²⁰ Див.: *Apologia* II,13,4; I,9,3; I,61,11. Це поняття Юстин запозичив з еліністичного юдаїзму Філона, який часто його вживав. «Невимовність» означає, що між людиною і Богом є така невимірна й непрохідна віддаленість, що людський розум не здатний Його осягнути. Те невелике, що люди знають про Бога, неможливо описати. Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 132.

²¹ Див.: *Apologia* I,25,5. Е. Гудено зазначає, що Юстин називає Бога безпристрасним лише раз (Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 138).

²² Це зазначає Л. Місярчик у вступі до «Апологій», див.: Justyn Męczennik. 1 i 2 *Apologia // Pierwsi apologeti greccy*, с. 191.

Юстин стверджує, що один лише Бог, на відміну від усього сотворенного буття, незмінний та вічний (τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν)²³ і позапросторовий: «Ніхто, навіть той, хто має малий ум, не наважиться стверджувати, що Отець і Творець усього залишив усе, що вище від неба (τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα), й об'явився на малій частинці землі»²⁴. Бог є понад усіма небесами (ἐν τοῖς ὑπερουρανόις)²⁵ і всесвітом (ὑπηρετοῦντα τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι)²⁶. Особливе місце серед характеристик Бога займає поняття «неродженість» (ἀγέννητος)²⁷, яким

²³ *Apologia* I,13,4. Також див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 124.

²⁴ «τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὅστισόν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν.» Див.: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 60. Грецький текст і переклад «Діалогу з юдеєм Трифоном» використовуємо з видання: P. obichon. *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire: у 2 т.* [= *Paradosis*, 47]. Fribourg 2003. Англійський переклад див.: Justin Martyr. *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew // Ante-Nicene Fathers*, т. 1: *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus* / ред. А. Roberts, J. Donaldson. Edinburgh 1867, репр. 2001, с. 194-270; рос. переклад: *Разговор с Трифоном иудеем // Св. Иустин философ и мученик. Творения* / перекл. з гр. П. Преображенский. Москва 1995, с. 132-362.

²⁵ У своїй апофатичній категоричності Юстин не лише відкидає всяку буквальну інтерпретацію біблійних метафор, де Бога наділяють руками, ногами, пальцями чи душею, але й вважає неадекватними такі вислови, як «на небесах», «понад небесами» чи «понад всесвітом», оскільки Бог узагалі не перебуває у просторі. Пор.: R. M. Grant. *God // Encyclopedia of Early Christianity* / ред. E. Ferguson. New York 1997, т. 1, с. 471.

²⁶ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 56,1; 60,5. Е. Гудено зазначає, що наголос на незмінності й позапросторовості Бога присутній як у філософії Філона, так і в раввиністичному юдаїзмі. У «Берешіт Бара» читаємо: «Бог є місцем світу, і Його світ не є Його місцем» (Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 126). Порівнюючи Філоновий і Юстиновий підходи щодо місця перебування Бога, Гудено зазначає, що Філон більш філософський, ніж Юстин, коли говорить, що Бог перебуває у своєму власному місці. Водночас один і другий намагаються примирити юдейську візію про перебування Бога в якомусь місці і грецьке заперечення просторовості Бога (див. там само, с. 127). Ілюстрацією можуть бути слова Філона про Боже місце й віддаленість від усього: «Бога називають місцем, бо Він уміщає всі речі, але залишається невмістимим нічим. [...] Божество, будучи нічим не вмістимим, обов'язково має своє місце. [...] Бог – віддалений від усього творіння» (Philonis Alexandrini. *De somniis* I, 63-67; цит. за: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 127). Вперше у християнстві думку про те, що Бог і є своїм власним місцем, висловив Теофіл Антіохійський. Див.: Theophilus Antiochenus. *Ad Autolycum* II, 10 // SC, т. 20. Paris 1948, с. 122-125.

²⁷ Див.: *Apologia* I,14,1-2; 25,3; 53,2; II,6,1; 12,4; 13,4. Також див.: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 5,4,7; 5,1,6. Як наголошує Е. Гудено, Юстин часто вживає тут слово ἀγέννητος, що означає «ненароджений», «не спричинений до існування кимось чи чимось ззовні від себе», «має буття в собі». Воно рідше вживається і має вужче значення, ніж поняття ἀγέννητος, яке постійно використовується в грецькій філософії та в думці Філона. Цей філософський термін, який застосовують до опису Божества, означає абсолютну відсутність початку, Його вищість щодо мінливих речей, які мають свій початок (див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 128-130). Детальніше про поняття ἀγέννητος у філософській і бого-

Юстин описує предвічність трансцендентного Божественного Буття і Його цілковиту відмінність від усього, що існує. Поряд із цим поняттям він означає образ безіменної та неозначуваної Божої природи й часто використовує слово «невимовний» (ἄρρητος).²⁸ Йоганнес Куастен зазначає, що Філософ заперечує субстанційну всюдиприсутність Бога²⁹, наголошуючи на тому, що Бог-Отець перебуває в «понаднебесних сферах. Він не може залишити своє місце, а отже, неможливо, щоби Він об'явився у світі»³⁰. Іншими словами, Бог-Отець не відкривається людям безпосередньо, а як Всесильний виявляє себе у своїй правді, справедливості, мудрості, всевиданні й абсолютній свободі. Він являє себе як чоловіколюбний Бог, який творить світ для людини, спасає її та дарує їй можливість царювати з Ним в оновленні та безпристрасності.³¹ Леслі Вільям Барнард зазначає, що в інтерпретації Божої природи, яку ми бачимо в богословській думці Юстина, наявні дві концептуальні лінії. Перша – юдеохристиянська, де Бог-Отець і Творець усього в Христі став близьким до світу й людини, турбуючись про творіння. Натомість у другій Юстин дотримується середньоплатоністичного апофатизму, де Бог – трансцендентний, непізнаваний і безконечно віддалений від світу, з яким не має зв'язку.³² У цій полярній системі координат вибудовується вчення про Бога, який, залишаючись у своїй «країні», водночас наповнює своєю присутністю «країну», яку Він сотворив.

Бог у Слові й Мудрості

Протилежна до повної потойбічності Бога щодо іманентної реальності сторона – це Його дієва, творча, підтримуюча і просвітлююча присутність у сотвореному світі. Своєрідним мостом над онтологічною

словській традиції ранньої Церкви див.: Lebreton. *Αγέννητος* dans le tradition philosophique, с. 635-647.

²⁸ «ὄνομα γὰρ τῷ ἀρρήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν» (*Apologia* I,61,11). Також див.: *Apologia* II,10,8; II,12,4; II,13,4 і *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 126,2.

²⁹ Поняття «сутність» і «субстанція» використовуватимемо як синонімічні. Детальніше щодо значення й використання цих термінів див.: G. C. Stead. *The Concept of Divine Substance* // *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 1-14; A. MacIntyre. *Essence and Existence* // *The Encyclopedia of Philosophy*, т. 3 / ред. P. Edwards. New-York – London 1972, с. 59-61; D. J. O'Connor. *Substance and Attribute* // *The Encyclopedia of Philosophy*, т. 8 / ред. P. Edwards. New York – London 1972, с. 36-40.

³⁰ *Patrology*, т. 1: *The Beginnings of Patristic Literature from the Apostles Creed to Irenaeus* / ред. J. Quasten. Allen 1983, с. 208.

³¹ Див.: Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 98.

³² Див.: Barnard. *Justin Martyr: His Life and Thought*, с. 83.

«прірвою» між трансцендентним Божественним Буттям і всією багатоманітністю творіння є Логос³³ – посередник, через якого Бог-Отець об'являється творінню та комунікує з ним. Тому трансцендентність Бога-Отця не означає, що Він, перебуваючи у своїй наднебесній сфері, повністю відсторонений і байдужий щодо світу та не виявляє жодної активності в ньому, а означає, що Він не об'являється людям безпосередньо.³⁴ Щоб пояснити, як Бог динамічно і творчо діє через своє Слово, Юстин вводить поняття «другого Бога»: «Бог – причина Його сили [другого Бога] і Його буття, Господа і Бога»³⁵. Говорячи про Логос як «силу»³⁶ і «другого Бога», Юстин використовує аргументи старозавітних теофаній³⁷, стверджуючи, що має бути два Боги: один той, що перебуває в понаднебесній трансцендентній реальності, інший – персональний посередник, який об'являється світові.³⁸

Під впливом середнього платонізму й стоїцизму Юстин розгортає вчення про Логос і Мудрість, яке у філософсько-релігійному контексті того часу було головним способом обґрунтувати зв'язок між трансцендентністю й іманентністю Бога.³⁹ Доктрина Логоса⁴⁰ центральна в богослов'ї Юстина Філософа саме з огляду на потребу знайти вирішення проблеми взаємозв'язку між невимовним та неосяжним Богом-Отцем

³³ R. M. Price. "Hellenization" and Logos Doctrine in Justin Martyr // *Vigiliae Christianae* 42/1 (1988) 18-23; M. J. Edwards. Justin's Logos and the Word of God // *Journal of Early Christian Studies* 3/3 (1995) 261-280.

³⁴ Пор.: Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 98.

³⁵ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 129,1. Детальніше про Юстинове поняття «другого Бога» див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 141-147.

³⁶ У XIV ст. Григорій Палама, подібно до Юстина, називатиме Сина Божого і Святого Духа «іпостасними енергіями» (ἐνέργειαι), які кардинально відрізняються від неіпостасних (ἀνυπόστατοι) чи воіпостасних (ἐνυπόστατοι) енергій і через які Бог об'являється у світі. Див.: J. Meyendorff. *A Study of Gregory Palamas*. Crestwood 1998, с. 219. Детальніше про це див.: M. E. Hussey. The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas // *St. Vladimir Theological Quarterly* 18 (1974) 22-43. Ця ідея буде чітко висловлена в кінцевому формулюванні Константинопольського собору 1351 р., де Сина і Святого Духа названо силою та енергією Отця. Пор.: V. Krivoshein. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // *The Eastern Church Quarterly* 3 (1938) 141.

³⁷ Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 142-145. Детальніше про Юстинову інтерпретацію старозавітних богоявлень див.: V. Kominiak. *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin*. Washington 1948.

³⁸ Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 141-147.

³⁹ Про це говорить Л. Місярчик у вступі до «Апологій», див.: Justyn Męczennik. 1 i 2 Apologia // *Pierwsi apologetci greccy*, с. 193.

⁴⁰ Детальніше про Логос у Юстина див.: Hillar. *From Logos to Trinity*, с. 138-189; Munier. *L'Apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr*, с. 99-110.

і Його творчою та спасаючою діяльністю у світі.⁴¹ Юстинова концепція пов'язує поганську філософію і християнське богослов'я, показуючи як філософські впливи на богослов'я, так і християнську трансформацію їх.⁴² Гельмут Костер зазначає, що «у філософських термінах Юстин був платоністом і представляв позицію, загально відому як середній платонізм⁴³». Середньоплатоністичні підходи в богословській думці Юстина стають до певної міри очевидними саме в його вченні про Логос. Христос як Божественний Логос був Силою, що об'явилась у світі через Його народження Дівою Марією. Як слушно зауважує Костер, «динамічна христологія», для якої об'явлення божественної сили звершилось у Христі-Логосі, розвинулася під певним платоністичним впливом і була притаманна також іншим апологетам.⁴⁴ Цілком можливо, що на розвиток Юстинового осмислення Логоса мали вплив як стоїчне поняття, так і Філонова його інтерпретація.

⁴¹ Пор.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 139.

⁴² Юстин розвиває вчення про Христа – Сина Божого – як Логоса, використовуючи стоїчну філософію з метою пояснити віру нехристиянам. Апологет розвиває богослов'я Логоса, будучи суголосним зі стоїчною концепцією, в якій є розрізнення між іманентним словом (λόγος ἐνδιάθετος), внутрішньою здатністю думки чи розуму, і промовленим словом (λόγος προφορικός), розумно артикульованою думкою. Мудрий і розумний Бог завжди мав логос, і коли Він, творячи світ, промовив: «Нехай буде світло», – логос уже став Словом. Подібні паралелі можна проводити й щодо насінного логосу (λόγος σπέρματικός): як раціональні творчі принципи це насіння наповнювало все та вся ще до Христа, а повнота звершення Логоса в людині й світі здійснилася з Його Воплоченням. Ідея Логоса як активного, творчого, формуючого і впорядковуючого принципу суголосна і платоністичному баченню, в якому Деміург як Логос сформував матерію, до того безформну й передіснуючу. Пор.: Plato. *Timaeus*, 51a. Див.: Hall. *Doctrine and Practice in the Early Church*, с. 53-55. Детальніше щодо стоїчного походження вчення про два типи логосу та їх інтерпретації див.: M. Pohlenz. *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Kleine Schriften*, т. 1/ упоряд. Heinrich Dörrie. Hildesheim 1965, с. 79-86; K. Hülsler (ред.). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, т. 2. Stuttgart 1987; E. Matelli. *Endiayetos e proforikos Logos: Note sulla origine della formula e della nozione // Aevum* 66 (1992) 43-70; J.-L. Labarrière. *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie // L'animal dans l'antiquité / вид. B. Cassin, J.-L. Labarrière. Paris 1997, с. 259-279.*

⁴³ Середній платонізм був не уніфікованою системою, а еkleктичною сумішшю різних філософій з платоністичним елементом у центрі. Найголовнішими представниками цього напрямку були Евдор Александрійський (25 р. до Р. Х.), Плутарх (45 р.), Альбін (II ст.). Ці та пізніші філософи репрезентують до певної міри перехідний етап між платонізмом і неоплатонізмом Плотіна. Див.: St. Justin Martyr. *The First and Second Apologies / перекл. L. W. Barnard // Ancient Christian Writers*, т. 56. New York – Mahwah 1997, с. 13-14. Щодо середнього платонізму див.: R. E. Witt. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge 1937; J. Dillon. *The Middle Platonists*. London 1977; R. M. Berchman. *From Philo to Origen*. Chico 1984.

⁴⁴ Див.: H. Koester. *Introduction to the New Testament*, т. 2: *History and Literature of Early Christianity*. New York – Berlin 1987, с. 343.

Утім, Юстин не копіює філософсько-богословських моделей своїх попередників, а структурно реформує їхні підходи. Використовуючи їхній поняттєвий апарат, він надає йому нового, християнського осмислення Логоса як Сина Божого.

У «Діялозі з юдеєм Трифоном» Юстин, посилаючись на старозавітний образ творчої Мудрости, якою Господь усе сотворив й облаштував (Прип. 8,21-36), розвиває думку про те, що Бог – джерело певних розумних (λογικήν) сил, які в Ньому мали свій початок ще до появи всього сотвореного буття. Філософ подає низку імен⁴⁵, часто використовуваних щодо цих сил. Найпоширенішими є такі: «Слава Господа», «Син», «Софія», «Ангел»⁴⁶, «Бог», «Господь», «Логос». Описуючи Божі сили, Юстин образно пояснює походження Логоса на прикладі походження людської мови та запалювання одного вогню від іншого.⁴⁷ Народження «розумної сили» він змальовує так:

Перше від усіх творінь Бог породив із себе самого деяку розумну силу, яку ...називають також славою Господа, то Сином, то премудрістю, то ангелом, то Богом, то Господом і Словом (ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἣτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος). Сам Він називає себе також «вождем воїнства»⁴⁸. [...] Він має всі ці назви і від свого служіння Отчій волі, і від народження з волі Отця. Чи не бачимо подібне до цього у й нас самих? Вимовляючи якесь слово, ми народжуємо його, але не через відокремлення, яке зменшувало би слово в нас, коли ми його вимовляємо. Так само спостерігаємо, як від вогню походить інший вогонь. Той, від якого він запалений, не зменшується, а залишається таким самим. Водночас запалений від нього вогонь справді існує і світить без зменшення того вогнища, від якого запалений. Свідком мені буде Слово премудрости (ὁ λόγος τῆς σοφίας), те саме, яке є Богом, народженим (γεννηθεῖς) від Отця всього,

⁴⁵ Детальніше про титули, які Юстин надає Логосові, див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 168-173.

⁴⁶ Детальніше про ангеологію Юстина та її зв'язок із філонівською думкою та равиністичною традицією в інтерпретації ангелів як нижчих Божих сил див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 189-205.

⁴⁷ Див.: *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 61,2. Порівняння походження Логоса з лампою чи вогнем знаходимо також у Нуменія. Див.: R. M. Grant. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia 1988, с. 215. Проте біблійна парадигма в інтерпретації цього питання залишається основною в ученні Юстина.

⁴⁸ Р. Грант зазначає, що коли Слово називають «вождем воїнства» й «ангелом», то Воно мусить бути Вождем собору ангелів. Див.: Grant. *Greek Apologists of the Second Century*, с. 60.

Слово (λόγος) і Премудрість (σοφία), і Сила (δύναμις), і Слава (δόξα) Того, Хто народив (τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων).⁴⁹

Ервін Р. Гудено зазначає, що цей вихід Слова як божественної сили не визначений якимись зовнішніми обставинами чи причинами. Бог-Отець цього хоче – і всі Його сили свобідно походять з Його природи.⁵⁰ Посилаючись на книгу *Приповідок*, Юстин наголошує, що Логос був «первороджений Бога» (τὸν λόγον, ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ)⁵¹. Ідею Божественного Логоса знаходимо в різних джерелах грецької філософії та елліністичного юдаїзму, а пізніше її адаптувало християнство і, починаючи з прологу Євангелія від Йоана, вона стала центральною парадигмою. Юстин застосовує цей основний термін, ґрунтуючись як на біблійних, так і на апологетичних передумовах, і показує близькість цього поняття до християнського й нехристиянського способу богомислення. Божество Логоса християни осмислюють у подвійному значенні: по-перше – в ретроспективі божественних об'явлень, які можна побачити в Старому Завіті; по-друге – як особу Ісуса Христа, Воплочене Слово, яке також присутнє і промовляє в кожній людині як добро й істина.⁵²

У «Другій апології» Юстин ще чіткіше розвиває цю думку за допомогою терміна λόγος σπέρματικός (насінний логос)⁵³. Це поняття, близьке до стоїчного, виражає ідею вселенської активності Логоса, «сили невимовного Отця», яка запліднює всесвіт.⁵⁴ У концепції Юстина Божественний Логос у повноті об'являється у Христі. *Ісус Христос – це Воплочений Логос. Люди ж можуть володіти «насінням» Логоса, яке було розсіяне поміж усім людством ще задовго до Христа. Кожна людина містить у своєму розумі*

⁴⁹ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 61. Цит. за: Justin Martyr. *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew*, с. 227. Також див.: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 62.4; 100.4; 126.1.

⁵⁰ Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 150.

⁵¹ *Apologia* I,21,1.

⁵² Див.: St. Justin Martyr. *The First and Second Apologies*, с. 14. Подібно до Філона й пізніх апологетів, Юстин розуміє Божу діяльність у світі як місію Мудрости (σοφία), відповідно до сказаного в книзі *Приповідок*: «Господь створив мене [Мудрість] почином путі своєї, першою з його чинів споконвічних» (Прип. 8,22). Мудрість він ідентифікує зі Словом (λόγος) Божим. Пор.: R. Grant. *God // Encyclopedia of Early Christianity*, т. 1, с. 471.

⁵³ Щодо поняття λόγος σπέρματικός у богословській думці Юстина, зокрема проблеми його перекладу, див.: Holte. *Logos Spermaticos; Waszink. Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermaticos*; У Головач. *Logos Spermaticos у Юстина: Історія становлення поняття у християнській філософії і проблема перекладу // Християнство й українська мова: Матеріали наукової конференції, Київ, 5-6 жовтня 2000 року*. Львів 2000, с. 118-130.

⁵⁴ Пор.: *Apologia* II,10,13. Також див.: *Early Christian Fathers / перекл. і вид. С. С. Richardson*. New York 1970, с. 233.

насіння (σπέρμα) Логоса. Це означає, що під дією Божественного Логоса перебували не лише старозавітні пророки й новозавітні апостоли, – давні філософи теж були носіями і вмістилищем насіння Логоса, що проростало в їхніх душах.⁵⁵

Христос – первородний [Син] Бога, [...] Він є Слово, якому причасний весь рід людський. Ті, хто жили згідно зі Словом, – християни, хоч їх і вважають безбожниками, як, наприклад, у греків Сократ і Геракліт, та їм подібні...⁵⁶

«Насінний логос» був присутній у кожній людині⁵⁷ ще до приходу Христа. Він і є Сам Христос. У «Другій апології» Юстин обговорює питання участі Сократа й інших осіб у «насінні» Логоса:

Отця і Творителя всього нелегко знайти, а знайшовши, звіщати Його всім – небезпечно. Це якраз те, що й зробив своєю силою наш Христос (διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε). Христові ж, якого частково пізнав і Сократ, бо Він [Христос] був і є Слово, у всьому Сущє (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὄν), Слово, яке провіщало через пророків те, що мало статися, а коли прийняло страсну подобу (ὁμοιοπαθοῦς γενομένου) і через Себе Самого навчало цьому, не тільки філософи повірили й загалом освічені люди, а також і ремісники й узагалі всілякі невігласи, зневажаючи і славу, і страх, і смерть, тому що Він є Сила невимовного Отця (ἐλεῖδῃ δύναμις ἐστὶ τοῦ ἀρρήτου Πατρὸς), а не зняряддя людського розуміння (οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου τὰ σκεύη).⁵⁸

Один із найважливіших Юстинових текстів, що зачіпають питання трансцендентности й іманентности Бога, – це 13-та глава «Другої апології», де Юстин наголошує на тому, що кожна людина має λόγος σπερματικός, завдяки якому може бути причасником Божого життя. Глибина цієї участі залежить від божественної благодаті і здатностей самої людини. Говорячи про Платона, стоїків та інших філософів, які жили до Христа, Юстин зазначає:

⁵⁵ Див.: *Patrology*, т. 1, с. 208-209.

⁵⁶ *Apologia* I, 46, 2-3.

⁵⁷ Існують три головні джерела використання Юстином поняття λόγος σπερματικός: 1. Стоїчне вживання поняття λόγος. 2. Євангельська притча про сіяча (Лк. 8,5-15). 3. Аналогічна ідея сіяння і насадження є у філософії Філона Александрійського (пор.: Philonis Alexandrini. *De mundi opificio* 20,21,24; *De plantatione* 2-3). Детальніше про можливість безпосереднього пізнання логосу людиною див.: Holte. *Logos Spermatikos*; Barnard. *The Logos Theology of Justin Martyr*.

⁵⁸ *Apologia* II,10,6-8. У цьому тексті Юстин використовує щодо Бога-Отця платонівський термін «Творитель» (δημιουργός), пор.: Plato. *Timaeus* 28 с.

Кожен із них говорив гарно, тому що вони бачили частково те, що споріднене з насінним Словом Божим (ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θεοῦ Λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγγετο). Ті ж, що суперечили собі в найважливішому, подібні до тих, що не мають ясного бачення і незаперечного знання. Усе, що всі гарно сказали, належить нам, християнам. Після Бога ми шануємо і любимо Слово від неродженого і невимовного Бога, тому що заради нас Воно стало чоловіком, щоби, ставши причасним нашим стражданням, творити зцілення. Всі письменники через всаджене в природу сім'я Слова могли бачити суще, але дуже невиразно (οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνοούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου πορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα). Бо одна річ є сім'я (σπέρμα) чогось і подоба, що дається згідно з можливістю (δύναμιν), а інша річ – Воно Самé (тобто Слово), сопричасність з яким і наслідування якого стається через благодать (χάριν), що йде від Нього [Бога].⁵⁹

Інтерпретуючи поняття σπερματικός, Л. В. Барнард зазначає, що воно не має значення слова, посяяного поміж людьми, а радше «стосується Логоса в Його особливій діяльності – розсіянні Його насіння в релігійному і моральному просвітленні. [...] Логос перебуває в насінних логосах як активний, божественний потенціал»⁶⁰. Наголос на активності Божественного Логоса пов'язаний з іншим твердженням Юстина, де він каже, що Бог – це живий Бог-Творець, який «у Христі наблизився до людей і спричинився до добробуту кожної людини»⁶¹.

Отож, Бог динамічно діє через Логос, який виконує роль мосту між двома онтологічними «сторонами» єдиного Бога. Тут певний «платонізм» Юстина виражається в антиномічному розумінні божественної природи

⁵⁹ *Apoloigia* II,13,3-6. Пишучи «ἕτερον γάρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνετα», Юстин висловлює антиномічну істину про одночасну трансцендентність Божественного Логоса і Його іманентність. З одного боку, у своїй божественній сутності Логос відмінний і безмежно далекий від знаряддя людського розуміння (ἀνθρώπειου λόγου κατασκευῆ), тобто від людського розуму; з іншого боку, будучи Силою невимовного Отця, Він присутній у всьому (пор.: *Apoloigia* II,10). Однак цю присутність не можна розуміти в пантеїстичному і локальному сенсі, як у стоїків. На нерозуміння метафізичної різниці між людським посіданням істини, що є σπέρμα τοῦ λόγου (сім'ям Слова) чи власне *посяяним словом*, і трансцендентним Божественним Логосом, що в Юстина виразно ідентифікується з Христом, натрапляємо в працях багатьох дослідників. Вичерпний огляд літератури на цю тему з критичним аналізом представлених поглядів і підходів подає Р. Гольте, див.: Holte. *Logos Spermaticos*; також див.: Головач. *Logos Spermaticos* у Юстина.

⁶⁰ Див.: St. Justin Martyr. *The First and Second Apologies*, с. 15.

⁶¹ Див. там само, с. 16. Про христологічно-сотеріологічний вимір Божественного Логоса і людськості Ісуса Христа в Юстина див.: С. М. Watts. *The Humanity of Jesus in Justin Martyr's Soteriology* // *Evangelical Quarterly* 56 (1984) 21-33.

та її присутності в іманентності світового буття. Водночас Юстин, подібно до інших християнських апологетів ранньої Церкви, розглядає Логоса-посередника через певну субординаційну призму щодо Отця, який залишається поза будь-яким прямим контактом зі світом. Філософ свідомо наголошує на подвійному, антиномічному вимірі Божественного Буття: Бог є не лише поза і понад світовою реальністю, – Він водночас активно присутній у творінні. Утім, Юстинове богослов'я Логоса – це не єдине вирішення проблеми інтерпретації єдності між двома онтологічно протилежними «берегами»⁶² трансцендентності й іманентності Божої природи. Поряд з ученням про Божественний Логос і насінні логоси, одним із найважливіших Юсинових підходів є вчення про божественні сили.

Бог у невимовній силі й енергії

Трансцендентність Бога не означає Його пасивності щодо світу. Бог-Отець, залишаючись абсолютно віддаленим і недоступним для людини й усього сотвореного світу⁶³, не самодостатній статичний абсолют⁶⁴, а живий Бог, який піклується всім своїм творінням. Пояснюючи, як Він динамічно діє, будучи головною причиною існування всіх речей, Юстин вводить поняття «другого Бога», щоб так проілюструвати божественну творчу силу Божого Слова: «Бог – причина Його сили [другого Бога] і Його буття, Господа й Бога»⁶⁵. У своїй творчій потузі Бог виявляє себе всесильним, всюдисущим

⁶² Важко погодитися з категоричним і одностороннім твердженням Л. Барнарда, який, розглядаючи Юстинову концепцію Божественного Логоса, акцентує на двох головних передумовах у розумінні природи Божого Буття. «З одного боку, це його [Юстина] сприйняття біблійної і християнської ідеї Бога як живого Творця, милосердного Отця, який у Христі наблизився до людей, турбуючись про добробут кожної душі. З іншого боку, Юстин зберігає середньоплатоністичний наголос на Богові як непізнаваній і трансцендентній Причині, віддаленій від світу і незв'язаній з ним. [...] Юстин не мав реальної теорії божественної іманентності, щоб доповнити свій наголос на божественній трансцендентності. Його доктрина логосу [...] фактично зберегла найвище Божество на безпечній віддалі від стосунків із людьми і залишила платонівську трансцендентність у всій її оголеності. Бог для Юстина діє через логос, чие існування – єдине, що творить міст над прірвою, яка інакше залишалася непрохідною» (Barnard. *Justin Martyr. His Life and Thought*, с. 83-84). Юстин, навпаки, сміливо пропонує поняттєві рішення для інтерпретації Божої присутності у світі та онтологічного «мосту над прірвою», хоч, без сумніву, це лише певні акценти, від яких ще далеко до чіткого розпрацювання цілісного бачення.

⁶³ Barnard. *Justin Martyr. His Life and Thought*, с. 79-84. Юстин повторює ідею середніх платоніків про непізнаваного трансцендентного невимовного Бога, який не входить у безпосередній контакт із жодним зі своїх творінь. Див.: St. Justin Martyr. *The First and Second Apologies*, с. 16.

⁶⁴ Е. Гудено наголошує на тому, що «Бог Юстина був трансцендентний, але не Абсолют» (Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 132).

⁶⁵ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 129,1.

і всевідаючим. Говорячи про Воплочення Божого Логоса, Юстин наголошує, що «коли ця подія сталася, знали, що це відбулося силою і волею Творця всього (πάντα δύνασθαι τὸν θεὸν ὅσα βούλεται), подібно до того, як Єва була сотворена [...] і всі тварини були сотворені на початку Божим Словом»⁶⁶. Юстин декілька разів вдається до парного використання понять «сила» і «воля», коли в полемічному контексті показує зв'язок між Старим і Новим Завітами.⁶⁷ Розглядаючи сотворення світу і Воплочення Сина Божого, Філософ порівнює творчу силу Бога-Отця, яка діяла в сотворенні світу, і Його силу, що діяла в момент зачаття Марії. Господь постійно перебуває в близькому зв'язку зі світом. Він бачить, чує і знає все, що відбувається в ньому. Таке проникнення в абсолютно іншу, сотворену, реальність можливе завдяки «невимовній силі» (δυνάμει ἀλέκτω) Бога. Його динамічна присутність у світі стосується і навчання мудрих, яке здійснюється «не мудрістю людською», «а силою Божою». Дієву Божу силу Юстин означив такими властивостями, як всевідання і всемогутність.⁶⁸ Саме завдяки Божій «невимовній силі»⁶⁹ трансцендентний Бог перебуває в найглибшому і найінтимнішому стосунку зі світом: усе знає, все наповнює і все підтримує в бутті.

Невимовний Отець (ἄρρητος πατήρ) і Господь усього (κύριος τῶν πάντων) не приходить у якесь місце, не ходить, не спить і не встає, а перебуває у своїй країні (οὔτε ποὶ ἀφίκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ), [...] ясно бачить і чує (ὁξὺ ὄρων καὶ ὁξὺ ἀκούων), – не очима чи вухами, а невимовною силою (δυνάμει ἀλέκτω). Він усе бачить і все знає (πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει), і ніхто з нас не схований від Нього. Він – нерухомий (οὔτε κινούμενος), і жодне місце чи навіть цілий світ не може Його охопити (ὁ τόπω τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ), бо Він існував ще перед сотворенням світу. Як же ж Він міг би говорити з кимось, бути для когось видимим чи об'явитись (φανεῖν) у найменшій частині землі, коли народ ваш не міг дивитись на Синаї навіть на славу (τὴν δόξαν) посланого від Нього.⁷⁰

⁶⁶ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 84,4.

⁶⁷ Терміни «сила» і «воля» трапляються в текстах Юстина у парі шість разів, а саме: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 61,1; 84,2; 100,4; 128,4; *Apologia* I,23,2; I,46,5. Детальніше про їх парне вживання див.: Adair. *The Power and Will of God*.

⁶⁸ Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 135.

⁶⁹ Е. Гудено тут зазначає, що хоч Юстин і говорить про невимовну Божу силу, якою Він проникає у світ як всемогутній і всевідаючий Бог, апологет не пояснює, чим є ця сила (Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 135).

⁷⁰ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 127.

Бог за посередництвом цієї сили діє у світі, формує, впорядковує та облаштовує все творіння.⁷¹

Поняття *δυνάμει* у значенні Божої діяльності у світі повторюється декілька разів також у «Діялозі з юдеєм Трифоном», де Юстин обговорює спосіб дієвого об'явлення, яким Отець і Син відкривають Себе світові. Подаючи своє розуміння божественної сили, Філософ наводить приклади старозавітних теофаній Христа.⁷² Для образного представлення єдності і відмінності буття Бога *ad intra* і Його маніфестацій *ad extra* Юстин наводить приклад, який згодом стане в патристичній літературі класичним. Він використовує образ сонця та сяяння його променів, наголошуючи цим на множинності божественних сил, що (як сонячне проміння) в жодному разі не розділяють божественну сутність (як сонце), а навпаки, перебувають у досконалій єдності та гармонії з нею. Бог-Отець – джерело й причина «виступання вперед» і повернення назад божественної сили, що уподібнюється до багатоманітності динамічних пульсацій, інтенсивність яких залежить від Божої волі. Головна й остаточна мета цих виступів божественної сили полягає у співпраці з людиною:

Христос, Господь і Бог за природою, Син Божий, раніше являвся силою (*δυνάμει φαινόμενος*) своєю, ...і ця Сила (*τὴν δύναμιν*) невідлучна та невіддільна від Отця, як сонячне світло на землі ...не відділене й не відокремлене від сонця, яке на небі. Коли воно заходить, то й світло разом із ним пропадає. Так і Отець, коли хоче, допускає виступати своїй силі, а коли хоче, повертає її до самого себе. [...] Ця сила народжена від Отця Його силою і волею (*τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννησθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*), але не через відсічення – так, ніби розділилася сутність Отця (*τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*), подібно до інших речей, які діляться, і роздроблюються, і не залишаються такими ж, як були до розділення. Для прикладу, можна взяти те, що ми бачимо, коли від одного вогню запалюють інші вогні. У цей момент вогонь, від якого запалюються багато інших вогнів, жодною мірою не зменшується і залишається таким самим.⁷³

Цим образним порівнянням Юстин наголошує на двох дуже важливих думках. По-перше, Божа сила, яка виступає і повертається до Бога-Отця,

⁷¹ Див.: Hillar. *From Logos to Trinity*, с. 172. Цікаво, що автор у тому ж місці, ніби забуваючи про посередництво божественних сил, про які щойно твердив, далі зауважує, що Юстин не пояснює, як трансцендентний Бог може співдіяти зі світом без посередництва (див. там само). Подібне твердження можна побачити в давній класичній праці Е. Гудено, який зазначає, що нібито в Юстина так і залишається невідомим, якою силою чи здатністю Бог може чути й бачити все, що відбувається у світі (пор.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 135).

⁷² Пор.: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 128.

⁷³ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 128.

невіддільна від Нього й нерозлучна з Ним, і своєю діяльністю «назовні» вона не вносить у Божу природу жодного поділу, роздроблення чи складності. По-друге, вихід Божої сили не призводить до применшення чи умалення божества Бога, який залишається таким самим у своїй величі.

Юстинів підхід до розуміння Божих сил ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ τοῦ Θεοῦ) можна класифікувати на трьох рівнях. По-перше, Філософ часто говорить про Божественний Логос і Святого Духа як Божі сили ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ τοῦ Θεοῦ) або як тип «незвичайних» божественних сил.⁷⁴ По-друге, Юстин уживає поняття $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, коли говорить про ангелів як про надлюдські істоти. І останнє значення, якого він надає поняттю $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, – це божественні промені чи божественний сяючий потік, який виходить зі свого Джерела. Е. Гудено зазначає, що Юстин, інтерпретуючи природу і значення сил Бога, дотримується одночасно палестинської традиції і концепції Філона. В останній божественні сили подібні до ангелів, які, власне, й ідентифікуються із силами чи «могутністю» Бога.⁷⁵ Використовуючи образ сонячного світла, Юстин вказує цим також на єдність Логоса з Богом-Отцем⁷⁶. Гудено зазначає, що сонячне проміння

не має незалежного існування поза сонцем, а є лише сяйвом сонця. [...] Згідно з волею Отця, від Нього випромінюються своїм сяйвом сили, які можуть виступати вперед, ... повертатись і зникати у великому Джерелі, з якого вони вийшли, або які можуть підтримуватись у постійному витіканні, якщо Отець так бажає. [...] У словнику Юстина $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ було словом на означення проміння.⁷⁷

Проводячи паралель між Божим Буттям та Його силами, з одного боку, і сонцем та сонячними проміннями – з іншого, Юстин порівнює $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ з промінням, яке можна бачити, осягати й розуміти. Слово ж Божої «істини й мудрости горить та світиться більше від сил сонця і проникає в глибини серця й ума»⁷⁸. Отже, божественні «сили сонця» чи

⁷⁴ Див.: E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 176-188. У часи Юстина ще не було розпрацьовано чіткої тріядологічної доктрини. Тому Філософ часто змальовує Божественний Логос і Святого Духа як божественні сили, які займають першість у рангу щодо інших божественних сил. Детальніше про це див.: Kotsiris. *A Study on the Question of Will in Trinitarian Theology until 381*, с. 26-54.

⁷⁵ Див.: Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 191-194.

⁷⁶ Ісус Христос своєю силою ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$) боровся проти демонів і перемагав їх. Пор.: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 88,2.

⁷⁷ Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 148-149.

⁷⁸ «πυρωδέστερος γὰρ αὐτοῦ ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας λόγος καὶ φωτεινότερος μᾶλλον τῶν ἡλίου δυνάμεων ἐστὶ, καὶ εἰς τὰ βάθη τῆς καρδίας καὶ τοῦ νοῦ εἰσδύνωή» (*Dialogus cum Tryphone Judaeo* 121,2,7-9).

божественне «сонячне проміння» – це Божі сили, які безперервно «витікають» зі свого Джерела й не можуть існувати без Нього. Е. Гудено наголошує на тому, що «витікання $\delta\upsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\iota\varsigma$ від Отця в жодному разі не слід розглядати як неминучий процес у природі Бога. Сила виступає “вперед” тільки в разі, якщо Бог цього хоче. Як наслідок, Логос, ангели й усі сили – це результат дії Божої волі»⁷⁹.

Вчення Юстина про активну присутність трансцендентного Бога у світі сотвореного перегукується з концепцією Божої природи в Юстиновому сучасника, філософа Нуменія, який розрізняв три виміри Божественного Буття. Перший бог – простий, існує в собі та, будучи царем усього, водночас не бере жодної участі в будь-якій діяльності. Другий бог – це Деміург, який усе творить, а третє божество – те, що було сформоване другим. Перше божество – стабільне у своїй абсолютній статичності, натомість друге перебуває в постійній динаміці.⁸⁰ Критикуючи різні гностичні філософські доктрини Божого Буття, Юстин наполягає на тому, що титули, які зазвичай присвоювали Богові: Отець, Бог, Творець, Господь і Владика, – це не Його безпосередні імена. Вони стосуються різноманітних форм Божих добродійств щодо своїх творінь і в жодному разі не належать до Його сутності:

...Натомість для Отця всього, Нерожденного ($\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omega\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota$), немає [визначеного] імени ($\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}$). Якби Він називався якимсь ім'ям, то мав би бути хтось старший, хто дав би [Йому] це ім'я. Отець і Творець, і Господь, і Владика – це не імена ($\pi\alpha\tau\eta\rho\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\sigma\pi\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), а найменування, що беруть своє походження від Його благодіянь і дій ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\upsilon\pi\omicron\iota\upsilon\acute{\omicron}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\eta\acute{\rho}\epsilon\iota\varsigma$).⁸¹

⁷⁹ Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 150. Ці два образи, що їх використовує Юстин: світло від світла чи вогонь від вогню, – ілюструють, з одного боку, випромінювання божественних сил від Отця без втрати, а з іншого – вилиття з джерела без будь-якого применшення самого джерела. Вони чітко представлені й розглянуті у Філона (див.: Philonis Alexandrini. *De Cherubim et flammeo gladio* 97, I, 156).

⁸⁰ Пор.: Grant. *Greek Apologists of the Second Century*, с. 60. Розуміння тріади в Нуменія не таке саме, як у Юстина. Його осмислення Отця, Творця і Творіння, очевидно, відрізняється від осмислення Отця-Творця, Логоса і Святого Духа в християнській тріадології. Говорячи про Бога як Отця і Творця, Юстин, можливо, також опирався на філософську традицію Філона Александрійського. Можна порівняти такий підхід із стоїчним розумінням природи Бога. Особливо це стосується Діогена Лаертського, для якого Бог – активний Творець і Правитель. Див.: Grant. *Greek Apologists of the Second Century*, с. 60. Детальніше про філософські погляди Нуменія див.: E. González, P. Pablo. Nouménios d'Arpamée // *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, т. 4 / за ред. R. Goulet. Paris 2005, с. 724-740.

⁸¹ *Apologia* II,6,1-2. Пор.: Grant. *Greek Apologists of the Second Century*, с. 60.

Поряд із поняттям *δυνάμεις* для означення дієвої і всепроникної присутності Бога у світі Юстин уперше використовує поняття *ἐνέργεια*, яким означає просвітлюючу дію Святого Духа⁸², джерела богопізнання:

Не через природу (*φύσει*) і не через людське розумування (*ἀνθρωπίνη ἐννοία*) стає можливим для людини пізнати [...] величні й божественні речі, а через дар, який сходить згори на святих людей, які не потребують риторичного вміння у висловлюванні чогось у дискусійний чи сварливий спосіб, а хочуть явити себе чистими до енергії Божественного Духа (*τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνέργεια*), щоб сам божественний плектрум⁸³, сходячи з небес і використовуючи праведників як інструмент, подібний до арфи чи ліри, міг об'явити нам пізнання божественних і небесних речей.⁸⁴

Юстин зазначає, що божественна енергія – це дія, яка виходить від Бога і спонукає людину до богоугодних діл. Саме тому «за Божим натхненням і діянням (*ἐνέργειαν*) Мойсей узяв мідну палицю, зробив щось на кшталт хреста, поставив його у святій скинії...»⁸⁵.

Підсумовуючи, зазначимо, що Юстин Філософ вийшов із середовища середніх платоніків і наголошував на ідеї божественної недоступності й непізнаваності Бога. Щоб бути зрозумілим у свідченні своєї віри та показати, як Бог всеохопно наповнює своєю динамічною присутністю сотворений світ, він запозичував термінологію стоїків і Філона Александрійського. З одного боку, Юстин апофатично наголошував на наднебесному і позапросторовому вимірі Божого Буття, яке абсолютно неспівмірне з творінням, з іншого – відповідав на фундаментальну проблему, пов'язану з інтерпретацією природи Божих середників, через які невимовний Отець «бачить і чує». Апологет акцентував на антиномічній наявності двох реальностей у єдиному Божественному Бутті: нерухомого, далекого, незмінного Бога, який перебуває у «своїй країні», та, одночасно з цим,

⁸² Про пневматологічні аспекти богословської думки Юстина див.: J. E. Morgan-Wynne. *The Holy Spirit and the Christian Experience in Justin Martyr* // *Vigiliae Christianae* 38/2 (1984) 172-177.

⁸³ Медіатор для струнного інструмента.

⁸⁴ Justinus Martyr, Philosophus. *Cohortatio ad graecos* 8. Цит. за: Justin Martyr. *Hortatory Address to the Greeks* 8 // *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* / перекл. M. Dods, ред. P. Schaff. Edinburg 1886, с. 394.

⁸⁵ «κατ' ἐπίπνοϊαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ λεγομένην λαβεῖν τὸν Μωυσεῖα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στήσαι ἐπὶ τῇ ἀγίᾳ σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ» (*Apolo-gia* I,60,3). У французькому перекладі поняття *ἐνέργειαν* передано як «l'ordre de Dieu». Див.: Justin Martyr. *Grand Apologie* 60,3 // Justin Martyr. *Oeuvres complètes* / перекл. з давньогр. G. Archambault, L. Pautigny, Elisabeth Gauché. Paris 1994, с. 79.

творчо-спасаючої «невимовної сили», що життєдайно пронизує сотворену Ним «країну». Доречно зацитувати слова Ервіна Гудено, який підсумував елліністично-юдейську амбівалентність концепції трансцендентного й іманентного Бога в богословській думці Юстина такими словами:

Бог був трансцендентним, неродженим, безпристрасним, досконалим, сам у собі, нерухомим, немінливим, неіменованим, першою причиною. Він був особовим творцем і промислителем світу. [...] Він був милосердним Отцем, який провадить заблуканих людей до віри і спасає їх своєю благодаттю, або страшним Богом праведности, чий остаточний суд очікує на все людство.⁸⁶

Постійний живий, динамічний зв'язок між трансцендентною й іманентною реальностями Божого Буття здійснюється через Його Слово (Λόγος), розсіяні божественні слова (λόγοι σπτερματικοί), невимовну Божу силу (δύναμις) та енергію (ενέργεια). Апофатично-катафатичний богословський синтез Юстина – це не теорія про відсторонений від світу, нерухомий і самодостатній Абсолют, а радше свідчення живої віри про непізнаного і всевідаючого, невидимого і всевидючого, неосяжного і який усе чує, незмінного і турботливого, люблячого Бога-Отця.

Viktor Zhukovskyy

**APOPHATIC TRANSCENDENCE AND KATAPHATIC OMNIPRESENCE
OF GOD IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF JUSTIN MARTYR**

The article discusses the problem of the ontological distinction between God's transcendence and immanence in the theological thought of Justin Martyr, a Church Father and Apologist of the 2nd century. The author presents the main philosophical and theological influences that shaped the conceptual and terminological apparatus Justin used in his antinomic approach to the "reconciliation" of apophatic and kataphatic images of God. The author analyses the key characteristics of these two dimensions of the nature of God. Special attention is paid to the analysis of the kataphatic approaches in answering the question: how can God, who is completely ontologically removed from created reality, be at the same time actively present in the world and filling it. In this context the author analyses the key notions which express the "intradivine" transcendence and God's active nearness in relation to created being.

Keywords: Justin Martyr, transcendence, immanence, wisdom of God, Word of God, the seed of the Word, divine power, divine energy.

⁸⁶ Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*, с. 138.